

الجزء الثالث

العولمة في الأطراف

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 آداة: 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 مفاهليله⁽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 أَصَرَّتْ حكومة الفصل العنصري (الأبارتهايد) على تعميق وتعزيز ممارسة أشكال الفصل والتمييز؛ بدلاً 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 النشطة 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 مستنبطة 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 وخيشت 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 مستلهمة 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. أمّا 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، ولتأثيراتهما على الثقافة الأصلية المحلية. نقوم بإلقاء الضوء على أثر التجارة، المسيحية، الحضارة، والاجتياح (الفتح). وبعد برصف 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 شلمّر:

يكمّن 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 وأصيلة 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 يلمس 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 الإمكانيات 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

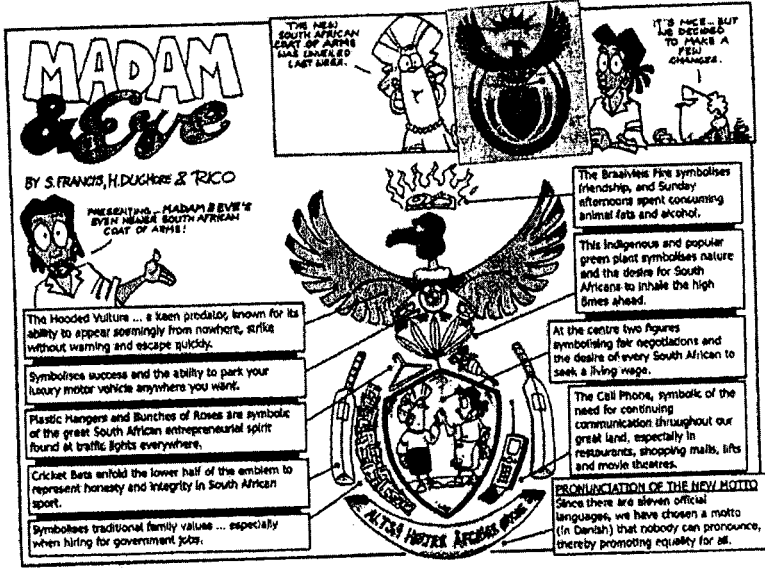
في السابع والعشرين من نيسان / أبريل 2000 م، يوم الحرية، قام رئيس الجمهورية ثابو مبيكي بإزاحة الستار عن وسام (شعار نبالة) جنوب أفريقيا الجديد. إنه ذو طابع أفريقي وقد جاء ليحل محل الوسام الذي درجت البلاد على اعتماده منذ سنة 1910 م. تشتمل عناصره على أربعة أزواج من أنياب الفيل، رمح ودبوس (هراوة)، بروطية (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 أريدوا من قبل 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: «(طققة - إه - آير - (طققة) - غارا - (طققة) -». يتم إحداث الطققة الأولى بنقر اللسان على السقف الأمامي للفم. أما الثانية فيجري إحداثها بضغط طرف اللسان على الأسنان الأمامية. ويتم إحداث الطققة الثالثة عن طريق امتصاص الهواء من زاوية الفم الجانبية. يلفظ الجي (g) من الحلق»⁽⁷⁾.



شكل 3.7 رسم كاريكاتوري يسخر من درع جنوب افريقيا

يقوم أحد المعلقين بوصف الشعار قائلاً «ليس هو الصيغة السرية لشيء سام فتفتق عنه ذهن الدكتور ووترباسون [الدكتور عزرائيل في عصر الفصل العنصري] في مخبره العنصري. كما ليس خطأ طوبغرافياً أو حتى من صنع مخرج فرعي حقود. إن ذلك الخليط من الكلمات الاعتباطية الواضحة والفواصل المتزاحمة هو شعار البلد الجديد». وقد تابع كلامه يقول، «أظن أن من السليم أن نفترض أن شعار البلد الجديد سوف لن يحظى بقدر كبير من التقويم لدى أكثرية السكّان، 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 منطقياً على ما يكفي من البلاغة حتى يتذكره جميع المواطنين ويرددونه عند اللزوم».

قال أيضاً إننا لا نملك سوى حكم الأكاديميين حول معنى الشعار: «والغة الكسام أكثر موتاً حتى من اللاتينية، لأن كل ما نعرفه هو أن اللغويين

الماكرين ربما أعطونا جرعة خداع طريفة، ونستطيع أن نستمتع بجرعة خداع أخرى صماء عن شعار نبالتنا الجديد»⁽⁸⁾.

اختلطت الأمور حين قال غير فالنبوي، 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 فالنبوي كان على خطأ: فترجمة وليامز جاءت مستندة إلى صور اللغة المنقرضة المنسوخة في سبعينيات القرن التاسع عشر؛ وقال أيضاً إن من شأن لغة فالنبوي ألا تكون لغة الكسام نفسها، نظراً لأن فالنبوي اعتبر نفسه خوماًئياً. 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 مَنبَعه 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 يُنْتَظر منهم أن يبدوا قدراً ملحوظاً من السخاء. من الواضح على ما يبدو أن هذه الميول كانت موجودة متضافرة، 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 هلَّكت 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 المهتمون هم الثوريين الجذريين في المجتمعات الأفريقية - الأفراد المستعدين لاحتضان التغيير. غير أن الآخرين نبذوهم بوصفهم متعاونين وعملاء للاستعمار. وبصرف النظر عن ذلك فإن جماعات المهتمين 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 العُربة والنبد في ظل النظام الكولونيالي أقنعت 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 والمصادقية الشعبية في هذه الأجزاء فإن من شأنها أن تكون قد مارست تأثيراً أقوى على هوية النخبة وتطلعاتها. غير أن سيوررات 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 متحدين أصحاب المزارع وآباءهم على حد سواء؛ أفريقيات قررنَ تحدي أشكال خطر مغادرة الجماعات الريفية وقطعن صلتهن 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 الشد الموازي للمسؤوليات الريفية، مع غياب السلطة السياسية المؤسّسة بشكل سليم، ومع الدور الطاعني للانتماءات العشائرية والقبلية. وقُدرة هذه الأسر الريفية غير المستقرة على غرس أي شعور قوي إزاء التقاليد في نفوس أبناء الأجيال الصاعدة ما لبثت أن تقوّضت جراء كون تدجين الشبيبة في الجماعات الريفية مستندة إلى بُنى كانت فئات الأعمار المحددة والمنظمة بوضوح تلعب فيها دوراً مركزياً في تعليم وضبط الأجيال الصاعدة من الشباب والفتيات. وهذه العمليات التدجينية كانت تتكلل في أكثرية المجتمعات الأفريقية بالتكريس أو التطويب الرسمي حيث كان يتم إعداد الشباب لأدوارهم كراشدين من قبل جماعات من المسنين. وفي المراكز الحضرية والبلدات المزدهرة تضافر التنوع لعرقي مع كل من البنى العائلية الهزيلة والهشة من جهة وغياب عمليات التطويب أو التكريس من جهة ثانية، ضد حصول أي تواصل ثقافي فعال بين الأجيال. فشبيبة الحضر ظلت تحتشد في جماعات عُمرية متدرجة من الأشكال المهلهلة للتجمع عند زوايا الشوارع إلى الهياكل الأكثر تنظيماً وتهديداً للعصابات. غير أن هذا كان عالمياً بقيت ميوله الثقافية الأولى غريبة. ظلت أفلام موليوود، مثلاً، توفر نماذج أنماط اللباس ومصادر الأسماء، وأولئك الذين لم

يذوبوا في بواتق العصابات ازدادوا انجراراً إلى الصيغ الغربية من التعليم والثقافة (انظر النص الملحق حول صوفياتاون، وتقاطع الثقافة المحلية مع نظيرتها الكوكبية في عالم مقسم قائم على التمييز).

صوفيا تاون:

«باريس الترانسفال الصغيرة»

كانت بلدة صوفياتاون الجنوب أفريقية الأسطورية المختلطة عرقياً التي 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⁽¹¹⁾. وكما يلاحظ هانرز فإن عنصراً جالياً كوزمبوليتياً 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، «الرُغْرنة»، 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 إلا نوعاً من الثقافة الذكورية في جنوب أفريقيا. بعد تقديم ثقافة البلدة (على أنها «ثقافة متحررة آبهة: 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 صوفيئاتاون:

أنت لا تهتدي فقط إلى مكانك هنا، إنك تَصْنَعُه وتجذ بنفسك. ثمة نكهة خاصة للأمر... لك الحق في أن تصغي إلى أخذت 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. (كاث 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 متأق الملبس في صوفيئاتاون مرتدياً، خضراً، 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»؛ البسة تم جلبها من نيويورك أو لندن. أحذية من أمريكا - أحذية فلورشايم، ونشروب، 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 تآمرت لتقويض - وإن لم تصل قط إلى الاستئصال الكامل - هذا الشكل من المقاومة الثقافية. لعل الأهم تمثلاً 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 تركيزاً على أشكال المستقبل المتصورة التي لم تكن في متناول الإمكانات 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 1952 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 عصية على التغيير بالمطلق، أنها مرنة وقابلة للتكيف مع ظروف متغيرة تغيراً واسعاً؛ كما حصل بالنسبة إلى دفع المَهر واعتماد نظرة إلى العالم تقوم على تفسير العالمين العَلْمانِي 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 لشيء إلا لأن جذورها تعود إلى مجتمعات ما قبل كولونيالية.

لا تمثل عادات المهر والإيمان بالأجداد والسَّحرة إلا اثنين من عناصر الثقافة الأصيلة التي نجت وتطورت في «دوامة تاريخ جنوب أفريقيا الحديث»، غير أن من الصعب القول إن هذين العنصرين يشكلان ثقافة محلية أصيلة تتولى صياغة ردود جنوب أفريقيا على سيرورات العولمة بطرائق ذات شأن. إنهما يمثلان دليلين على أن عمليات التحول التي جرى إطلاقها في جنوب أفريقيا على امتداد مئتي سنة ونيف لم تتمكن من تكتيس كل ما كان موجوداً أمامها. وفي الوقت نفسه يشير الدليل إلى أنهما «يمثلان»، مع حلول نهاية القرن العشرين «أشباه جُمل فرعية تابعة في نظام سياسي، اقتصادي، وثقافي انبثق من تحول طريقة حياة ما قبل كولونيالية كانت شاملة شمولاً فريداً في أفريقيا.

هل جنوب أفريقيا أحد غيتوات الغرب؟

لعل السؤال الحاسم الذي ينبغي طرحه حول العولمة الثقافية وجنوب أفريقيا هو ما إذا كانت هناك منظومة قيم ثقافية ورمزية في البلاد، منظومة تشكل نقيضاً يحسب له حساب لاستمرارية القيم والتأثيرات الاجتماعية الاستعمارية الأوروبية على امتداد القرنين الماضيين⁽¹²⁾. يسأل شَلَمَز: «أليس من المحتمل أن تكون أفريقيا الجنوبية متصدية لانتشار القيم الكوكبية ومتفاعلة معه بوصفها ملحقة ثقافياً للغرب بالذات... هل كان الشيء الوحيد الذي حال دون ذوبان الثقافة الأفريقية الجنوبية الكامل في بوتقة خليط التأثيرات الخارجية، الأوروبية (بالدرجة الأولى) متمثلاً بالعنصرية، الأبارتهايد، والفصل الاجتماعي؟».

في العديد من أجزاء أوروبا، ثمة مدارس فكرية مختلفة تقول إن شخصية ومنظومة قيم أفريقيتين بقيتا بأشكال أقل بروزاً وتكُمُنان تحت قشرة تأثيرات الهيمنة الاستعمارية. ولن تكون أفريقيا قادرة على التحرر من قيود الدونية وفقدان الثقة التي فرضها النظام الاستعماري عليها إلا حين يتم إحياء هذه الهوية الأفريقية المقموعة والمكبوتة. يمكن تلّمس 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 قُدماً 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 النُصح بشأن التطورات الاقتصادية الجديدة الوشيكة، تسهيل مناقشة مسألة التعافي الاقتصادي، و«السعي للتخلص من عقدة الرثاء لأحوالنا».

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 بإلزام 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 حُطْبَه، رغم بلاغتها وأهميتها من نواح سياسية مختلفة، لم تحدد أي مضمون معين جدير بالإحياء في الثقافة الاقتصادية أو السياسية الأفريقية الحديثة؛ بل بقي الرئيس ميلاً 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 القيمية 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 مرحة 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 جُملة 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 أوتوا 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 تفوّق 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 أوتوا على ذكر الأفرقة، 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: حركية 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 تحدي 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 تحدي التنافس والحق 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 يتعين عبوره، والتوجه الموجود هو التطلع 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 يتعين على الآباء والأمهات أن يشجعوها لدى أولادهم «هذه الأيام، إعداداً لهم للمستقبل؟» جوهرياً جاءت النتائج منسجمة مع النمط لمألوف - النمط الذي يحلو للبعض وضفه بالأخلاقية المتورمة لدى الفقراء

المحترمين، الذين يمثلون، ويا للغرابة!، جماعة على هذا المستوى من التعليم، مع قلة من المردود التي حملت معنى «أكثر تناسباً إلى حدٍّ ما مع تحديات النجاح في اقتصاد معاصر»، مع الإحاطة بأشكال الاستقلال، احترام الذات، الالتزام بالأهداف، والطموح. غير أن تحليل هذه النتائج تمخض عن رد على درجة لا يستهان بها من الأهمية.

لا يستطيع زبائننا الأفارقة أن يبدأوا بالتفكير بنوعية قيم الإنجاز التي قد يحلو لهم غرسها في نفوس أولادهم. إنه لترف طردته، إلى هذا الحد أو ذاك، جُملة ضرورات مجرد البقاء على قيد الحياة في عالم اجتماعي زاحر بطوفان من الأخطار المهددة لحياة الأجيال الصاعدة.

ما هو استثنائي في جنوب أفريقيا وأفريقيا الجنوبية، بنظر شُلْمَر، هو مدى طغيان ظروف غيتوات أعماق المدن المحصورة مكانياً في كل من الولايات المتحدة، المملكة المتحدة، هولندا، فرنسا، وغيرها، طغياناً شبه كامل على حالة البلدات والمدن الجنوب أفريقية خارج أحياء الطبقة الوسطى المستقرة. ولفهم الأمر يتعيّن على المرء أن يفهم تأثيرات الفصل العنصري. غير أن شُلْمَر يقول: لو كان نظام الأبارتهايد هو التفسير الوحيد لنشأة الأوضاع ذاتها في بوتسوانا أو سوازيلاند مثلاً - إلا أنها موجودة، خصوصاً فيما يتعلق بالإيدز. ثم يستنتج: «لذا فإن فهم مجتمع أفريقيا الجنوبية الحديث في سياق كوكبي يستوجب فهم التمزق الاجتماعي بوصفه سمة طاغية من سمات الحياة الحضرية الحديثة. لا بد للمرء من أن يعاين جملة العواقب الأعم للاحتكاك الثقافي المتبادل بين أفريقيا والتأثيرات الكوكبية لحقبة أكبر».

الثقافة الحضرية الأفريقية والتماس مع المجتمع الأوروبي

في الدراسة التي أجراها توماس نيكويست سنة 1983 م لنخبة الطبقة الوسطى الأفريقية، في الكيب الشرقي، تمّ التوصل إلى استنتاج يقول إن

الشريحة العليا من الجالية الزنجية كانت على درجة معقولة من التماسك وشكلت نقطة مرجعية ذات شأن بالنسبة إلى الأفارقة الآخرين. غير أن الباحث لاحظ أن:

الجماعة المرجعية النهائية لأفارقة الحضر هي الجالية الأوروبية 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 الأوروبيين، 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 ويتووترساند 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، الحاصل 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 التحديين 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 تضائل عدد المراسي القيمة 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 الفصل (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 كاؤ 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 المكرمة التي تتأثر 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 ومترددة جعلتنا ننسحب، فوراً، إلى قوقعاتنا الحلزونية⁽¹⁷⁾.

وفي 1965 م كتب بلوك موديسين في أحل شكواك مني على التاريخ! ثمة من شجّعني . . . على تطوير واعتماد نوع من التذوق والتقدير لثقافتي الخاصة القائمة على الترس والقاما (الآساغي)، على الآلهة الأجداد، الطبول، أكواخ الطين والنساء أنصاف العرايا بأثداء صلبة مثل حبّات المنجة الفجة . . . غير أنني غريب الأطوار، أتجرأ على تذوق الموسيقى، الفنون، الدراما، والفلسفة الغربية؛ أستطيع أيضاً أن أعقّل الأمور مثل الغربيين، كما أجرو، 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 شديداً 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 كونين 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 «شيوع عبارة أوبونتو بالذات في الخطاب المعاصر من شأنه أن يبدو مشيراً إلى شعور عميق يحس به كثيرون بأن الطريقة الغربية في التعامل 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⁾.

متأملاً 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 لقدر 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 للثقافة 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 مبيتي الذي يصف المفهوم على أنه روح قوي ودعم 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 مبيتي، 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 مبيتي 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. لأي 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 اقتراف المذابح وأعمال القسوة والعنف فيما وراء حدود الجماعة والأهل، مثلهم تماماً مثل أولئك الذين ذاعت شهرتهم الحربية تاريخياً من الأوروبيين، العرب، الصينيين، أو اليابانيين. وبالتالي فإن توصيف مبيتي يضع أوبونتو داخل إطار تضامن الجماعة المحلية المتلاحمة تلاحماً وثيقاً.

يوحي هذا النمط بأن من شأن المعايير والقيم، التناغم العائلي، وأخلاق العمل لدى الجماعة التقليدية أن تكون بالغة الهشاشة في ظل ظروف تعرّض التلاحم الوثيق لحياة الجماعة للانحيار. وهو ما ينطبق بصورة استثنائية على حالة التحضر، اختلاط الناس المتحدرين من خلفيات مختلفة، وتعرّض البلدات الجماهيرية المكتظة الحديثة للتشظي والتمزق.

لا يتم نقل أنماط السلوك التقليدي إلى البيئة الحديثة ولا يجري تطبيقها على هذه البيئة كشرية 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 النخب الأفريقية المتعلّمة على القيادة التقليدية: «بين المتعلمين خصوصاً هناك كُرّه شديد للمجتمع العشائري شعور بالعار الثقافي، إحساس بأن العشائرية إن هي إلاّ عودة إلى الماضي، إلى لبررية، إلى ما هو بدائي»⁽²⁶⁾.

في الوقت نفسه، قام مع علماء أنثروبولوجيا بارزين آخرين، من أمثال ماير، 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 اضطراب 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 لتحديدته 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 الجديدة.

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 الطاعني 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 التأكيد 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 إلاّ 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 الأيسر. 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 يتكيف مع تجنب خليط الانحراف وعدم الصدق... يكاد الانحراف يتجاوز حدود الأخلاق ونحن نعتقد أن انعدام الأخلاق هولندي يقف وراء الانحراف.

إحدى شركات التخزين الدولية... صُدمت 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 بد من توافره لنجاح عمل الشركات متعددة الجنسيات في البلدان الأقل تطوراً.

كثيراً ما تُخَفَّق متعددة الجنسيات في البلدان الأقل تطوراً جراء فرط «النزعة الفردية اللامسؤولة 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 يبقّهم ضعفاء في مجال الأعمال. ليست النزعة الفردية المفرطة هي المشكلة، إنها النزعة الفردية غير «الناضجة». لقد عبّر عدد ممن جرى استفتاؤهم 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 إداريي الشركات متعددة الجنسيات إلا صورة ثقافة أعمال جنوب أفريقية عاكسة «لشريحة تقليد عليا لنموذج أمريكي الطراز من ثقافة أعمال دافوس، غير أنها مُفَحَّمة عنوة على شكل وَحْشي، 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 المَعُولمة 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 إلاً 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 يُعْتَبَر 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 قدر 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 أشكالا 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 تغريب وأمركة جارية على قدم وساق، خصوصاً بين صفوف الشباب. كان ثمة نوع من الإحساس باحتمال وقوع خسارة ثقافية بالارتباط مع مثل هذا التحول المعترف به. فبعض الردود المعمقة تضمنت تلك التي جاءت على السنة ثلاثة ممن تمت مقابلتهم:

تعلمنا من الكتب الأمريكية. تأثرنا بوسائل الإعلام ومنظومات القيم الأمريكية. من الصعب أن نتحرر من ذلك. غير أن مرجعي يبقى مع ذلك متمثلاً بأفريقيا.

نحن لا نملك هوية تخصنا كأفارقة، لأننا بقينا على الدوام ننظر إلى أنفسنا في علاقة مع جماعات عرقية أخرى... لعل الزوج الوحيدين الجيدين الذين عرفناهم هم الزوج الأمريكيون الناجحون. وبالتالي فأنا لا أفاجأ حين أجد الناس يتبنون تلك الأساليب لعدم وجود أي طرف آخر يمكن التماهي معه... كل ما يتم تعليمه [لأولادنا في المدارس متعددة الثقافات]، من اللغة إلى منظومات القيم، غربي. ليس ثمة أي برنامج يوفر فرصة الاطلاع على القيم الأفريقية... إنهم يُمضون معظم أوقاتهم في المدرسة... ناهلين من منابع ثقافية مختلفة مما يجعل من الأيسر على أولادنا أن يحذوا حذو الآخرين بدلاً من أن يحذوا حذونا نحن.

أنا أعمل في بيئة غربية، مما يبقيني عاجزاً عن عدم الوقوع فريسة

عملية التَّغْرُب. 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 التَّغْرُب إذا لم يكن يعني فقدان المرء لقيمته وتقاليده.

إن الاعتراف العام بحتمية الغَرْبَة والأمركة 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 وتحدوهم الرغبة في السفر والانفتاح دولياً - من غير المحتمل أن يكون السفر المرغوب محصوراً بالجزء الباقي من أفريقيا! لا أحد من أفراد العينة 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 انصعب 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 كلٍّ 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 تهتم المستهلكين. باتت وسائل الإعلام اللُّحمة الثقافية التي تلم المجتمع العالمي ووسائل الإعلام هذه تباع 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 مصدراً مهماً 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 العامِلين 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 أوربية 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

سبرايت التجارية تؤكّد 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 سبرايت طارت إلى السماء مع تحوّل أهالي جنوب أفريقيا إلى الجماعة الأسرع نمواً في العالم من كارعي مشروبات السبرايت⁽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 وتحقّق 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 يعتمدها 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 الزنوج.

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 زخمه 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 يثير 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 يسّرت تنامي النفوذ الثقافي الأمريكي وأن أفريقيا لا تتوفر، فيما يبدو، إلا على القليل من الصفات الملهمة.

تستطيع أزياء جنوب أفريقيا التي ولّى 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 تبخر 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 - موقِعاً 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 العُربنة بدلاً من مجرد الأمركة، 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 جديدة 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 . فأفريقيا هي العمق التسويقي لجنوب أفريقيا . وعلى الرغم من

أهمية مفهوم أفريقيا في سياق العولمة، فإن المكان يبدو متضاداً 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 حُفَسَ مخصصاتهن للملابس على تصفيف الشعر⁽³⁴⁾. طالما دأب معظم البيض في جنوب أفريقيا على تقليد نظرائهم الأمريكيين الشماليين والأوروبيين. أما بين زنجيات جنوب أفريقيا فثمة 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 خلقة على صعيد أنماط قص الشعر وأساليب تصفيفه والحلاقين. ثمة مئات من المشروعات الصغيرة، ذات الشخص الواحد أحياناً، التي تلبي متطلبات الأذواق الشعبية في شوارع البلدان الخلفية، محطات القطارات أو المحلات الموجودة في مراكز المدن. قام باحثون بمقابلة سبعين من الحلاقين الشعبيين في دوربان وجوهانسبرغ مع سبعين من زبائنهم الإناث الزنجيات الأصغر سناً. كان الافتراض المضمّر يشي بأن من شأن الثقافة الزنجية الحضرية أن تكون هي صاحبة قصب السبق في عملية التغيير الثقافي الجنوب أفريقية الراهنة.

خمس وستون بالمئة من أولئك الذين يستخدمون صور المشاهد لتحديد نمط قصة الشعر التي يريدونها كانوا يختارون أمريكيين أو أناساً ذوي ارتباطات أمريكية صريحة. فمذيع البرنامج الجنوب أفريقي - الأمريكي فيليب ماپوزا - سائل كانت الأكثر وروداً كنموذج متبوعة بالمغني الزنبي 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 الزنوج: 23 بالمئة من الكاميرون، غانا، نيجيريا، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، و64 بالمئة من زنوج جنوب أفريقيا. وفي حين أن أكثرية حلاقي مراكز المدن هم من الزنوج 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 الماركات 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 متأمركة 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 لَكْنة 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 بالنغوبي والسوتو . لقد جرى الترويج محلياً لأطيان 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 آتلانتا، 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 وقصة شعرها تجعلها نموذجي المفضل»؛ «تمكنني فيليسيا من مخاطبة العالم»؛ و«إنها نموذج يُحتَدَى في المجتمع. إنها متعددة الثقافات».

من المؤكد أن فيليسيا نموذج «عابر للحدود الثقافية» ذو شعبية هائلة يجسد أفضل ما في الثقافتين الجنوب أفريقية والأمريكية بالنسبة إلى العديد من نساء جنوب أفريقيا. ومثل هذا النموذج من الانتقال الثقافي الكوكبي يبدو أكثر نجاحاً على صعيد التمخض عن شعبية شاملة وجامعة مقارنة بالتقليد أو التبنّي المباشرين للثقافة الشعبية الأمريكية. فالحلاقون بمن فيهم فنانون قص شعر النساء يعتقدون أن فيليسيا متفوقة على أربع مغنيات بوب زنجيات أمريكيات شهيرات بمن فيهن أوبرا نفسها على صعيد تكرّر عدد مرّات اتخاذها نموذجاً جديراً بالتقليد.

إنه نمط أفريقي من الشباب، من الأكبر سناً، ومن الذكور الذين يميلون إلى تشكيل سوق القصة (قصة الشعر) الأفريقية المفضلة، في حين يميل الأصغر سناً، المحترفون، والإناث إلى تشكيل السوق الأمريكية الموازية. غير أن الحلاقين أشاروا إلى أن «هؤلاء الشباب المولعين بالبعث الأفريقي» تجنبوا 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. فالزواج

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 الزوج المضطرون لإبراز وثائق 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 الفريقين 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 نُكهة جنوب أفريقية على الثقافة الشعبية الغربية / الأمريكية.

ثقافة نادي الكلية

ما زال جنوب أفريقيا يتعرض لتأثيرات التُخَب الثقافية الغربية منذ عقود من الزمن. والفيض الراهن لنفوذ الأفكار، المصالح، والاهتمامات، المتدفق من الثقافات الغربية يمكن رَصْدُه 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، البرداء، الحصبة، وجرائم القتل المجتمعة. وفي حال عدم لجْمه سيصيب مرض 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.

شَغَلَتْ قضايا ضبط التبغ مكانة بارزة مثيرة للدهشة في برامج الحكومة الديموقراطية 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 بجنيث 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 منظّمته 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 يشكّون 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 لبدائل 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 كيبيتاون 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 طُعِت على النقاشات المحلية.

يزعم الدكتور سالوجي أن «جنوب أفريقيا تولّى 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 تجسيدا للسذاجة والحماقة. لا بد لأي تشريع من أن يكون تكييفاً لنماذج موجودة»⁽³⁷⁾.

برأي سالوجي كان ثمة تناقص قُدْر 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. اعتُبر القانون ذو صياغة غير موفقة، متطرفاً، غير ضروري، ومنافياً للدستور. «يشكل قانون التبغ، باعتقاد الخبراء، انتهاكاً للدستور على عدد من المستويات، غير أن الأكثر خُبناً 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 لتشريعات مكافحة التدخين تعكس ترتيباً منحرفاً للأولويات الصحية وتقترح

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 صَدْر جدول أعمال وزارة الصحة. يبدو أن التُّخَب 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، والطبابة، 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، كُتُب 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 الأعراف 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.

أمّا الكنائس الصهيونية - الرسولية المحلية فقد انبثقت بعد سنة 1945م، بين صفوف الطبقة العاملة الزنجية 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 حوالى 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 بالألسنة.

كانت هذه الكنائس تُعْتَبَر، 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 بحوالى 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 تُقَدَّر بأكثر من 372 مليوناً من

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... وتبشير 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 الأصيلة 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 نظرتة 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، وإقحام 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 السلبى 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 قُدرة 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 مقاربة 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 قدر أكبر من استبصار ما يقوله مبيكي، لأنه ينعكس مباشرة على أشكال اهتمامنا بالثقافة والعولمة. 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 متعلماً 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 (الهوموساينان) في القارة الأفريقية».

- تستطيع أفريقيا أن تتغير وتستعيد الكرامة والروح. يأتي مبيكي على ذكر شواهد أثرية 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، الأقنعة 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 «غريبة» خاصة.
- على الأفارقة أن يفخروا بترائهم 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 المُجرمين 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 ديمقراطي 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 ألوته من دفع عجلة الإصلاح الاقتصادي وترسيخ نمط الحكم الديمقراطي. 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 لمعانقة 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 يضفي 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 وتضفي الفكرة مسحة أفريقية على اندفاع جنوب أفريقيا الحازم باتجاه تحقيق الإصلاح في مجموعة المنظمات القارية والإقليمية مثل منظمة الوحدة الأفريقية (الأو. إي. يو OAU) وجمعية التنمية الجنوب أفريقية (السادك SADC).

توفر الفكرة أداة مفيدة جداً لإيصال آراء مبيكي مع كثير من زنج جنوب أفريقيا حول وضع القارة. من المهم أن نلاحظ أن هناك في أعماق

تصريحات مبيكي عن البعث غَضَباً عاطفياً شخصياً متجذراً وإحساساً قوياً بالعار إزاء حالة القارة، إزاء جُملة الأهوال النازلة على رؤوس الناس، وإزاء ما يصاحب ذلك من تصور لأفريقيا والأفارقة لدى باقي العالم. وتتضمن التصريحات أيضاً رَفْضاً واعياً وغاضباً لمجموعة الخطايا التي اقترفها قادة أفريقيا ذاتها بحق القارة جراء غَرَقهم في مستنقعات الفساد، الرشوة، الشَّرْه، 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 مصراً 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 يلم هذا كله في حُرْمة 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 الترابط 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 منطوية 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 «الزنوجة» 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، ويبادرون، 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 مصالح أولئك الذين قاموا بدراسة المفهوم والكتابة عنه وعن جملة المشروعات السياسية للجهات المختلفة المراهنة على المفهوم داخل أفريقيا وخارجها:

ما أن يتم تجريده من الحتمية العنصرية حتى يفقد التاريخ الأفريقي الوَحْدَةَ التي تضيفها عليه الأهواء المشتركة الإيجابية منها والسلبية. ليست ثمة أية أحادية ثقافية أفريقية مرسومة من قبل سبق لها أن تحدّدت بصورة مُقنّعة قادرة على الإيحاء 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 ماهراني، 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 واعدًا. 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 كابيللا 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 عن 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 إلاً 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 علاته، كان هو المحرك الحديث فيما مضى

وقد يتكرر ذلك - نسبياً ومقارنة ببلدان نامية أخرى ذات مداخيل متوسطة - مرة أخرى.

تتمثل إحدى العواقب المترتبة على طموحات مبيكي القارية بالاهتمام غير الكافي بنقاط قوة جنوب أفريقيا وقرارتها 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 تكريسهم 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 بآفاق 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 خللاً 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 والحرج 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 معرقة.

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 الفعال 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 الأممية 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 و متميز 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 حاربت نظام الفصل العنصري بأفكار وأدوات

غربية في المقام الأول وجلبت معها إلى البلاد أحدث طَبَعَات التفكير الغربي . كانت هذه القيادات ، مثلاً ، ريادية في تَلْمُس حاجة البلاد إلى اللحاق بالعالم على صعيد الاتصالات ، ومن المثير أن يكون أحد المجالات التي تميز بها المؤتمر الوطني الأفريقي هو استخدام الإنترنت وسيلة للاتصال - لا مع ملايين مؤيديه الغارقين في الأمية بنسبة تزيد عن 40 - 50 بالمئة ، بل مع جمهورها الأجنبي «الغربي» بالدرجة الأولى . أما القادة المعارضون لنظام الأبارتهايد الذين بقوا داخل جنوب أفريقيا خلال الستينيات والثمانينيات فقد اجترحوا موقفاً أكثر محلية من سياسة المقاومة ، ومن سياسة التفاوض ، لاحقاً .

غير أن من المهم ، داخل هذا النمط الغربي ، تقدير جملة الظروف غير العادية للحياة الأفريقية الحضرية الخاصة في جنوب أفريقيا منذ عقد خمسينيات القرن العشرين . لا شك أن تلك كانت نوعية مختلفة من الثقافة الحضرية أو المدنية الموجودة في المدن الغربية . فالظروف الخاصة لعملية التحضر في ظل نظام الفصل العنصري وتحت تأثير الكفاح ضد «حكم البيض» بعد ذلك ما لبثت أن تمخضت عن بعض الخصوصيات في المراكز الحضرية بجنوب أفريقيا . من جهة ثمة فِرَقَ جاز مدينية مع أشكال أخرى من الموسيقى ، الرقص ، والغناء ؛ ومن الجهة الأخرى هناك العنف ، التمزق ، عدم الاستقرار ، والتعقيدات النفسية الهائلة المتصلة بعلاقة 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 غُورَ مواقف أفارقة جنوب أفريقيا الفوقية من الأفارقة الآخرين في القارة ، لوجدناها قائمة على القناعة المتمثلة بعبارة : «إننا فخورون بالبلد الذي قمنا ، نحن والبيض ،

ببنائه في جنوب أفريقيا، هذا البلد الذي هو أفضل بكثير من البلدان التي أوجدها الآخرون». وإذا كان هذا صحيحاً فكيف يمكن لأي قومي أفريقي من جنوب أفريقيا أن يوفق بين هذه القناعة والنزعة الأفريقية؟

من الآن بات جنوب أفريقيا مصدر إشعاع على المستوى الكوكبي. فيما مضى كانت بعض الإشعاعات إضافات ثقافية سلبية؛ يشكل إقدام العالم على تبني كلمتي «أبارتهيد» 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 والقُدرة التنافسية المعززة من التوغل في عمق الرسالة الأفريقية الرامية إلى تحقيق قَدْرٍ 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 «اللاحق 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 مارتن 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 قالب التراتبات اللامبالية والمؤذية للعالم الخارجي رأساً على عقب... يجري استيعاب ملايين البشر في وعاء اجتماعي يوفر الحماية حيث يكتسبون مفاهيم جديدة عن الذات وأنماط جديدة من المبادرة والتنظيم الطوعي⁽⁵³⁾.

من المؤكد أننا نعلم، ولو انطباعياً فقط، أن هناك «أخلاق عمل بروتستانتية» مختلفة لدى البعض، على الأقل، من رعايا الكنائس الأفريقية والإنجيلية في جنوب أفريقيا. كثرة من هذه الكنائس الأفريقية منها خصوصاً، تبدو قائمة على نوع من المزوجة الموقفة والناجحة بين التأثيرات الغربية والثقافة الأفريقية المحلية الأصيلة - ذلك العنصر الذي بذلنا جهوداً كبيرة للعثور على ما يشير إليه في مجالات أخرى بجنوب أفريقيا المعاصر. لعل الاحتمال المنطوي على مفارقة هو أن البعث الأفريقي في جنوب أفريقيا قد يكون أكثر انتماءً إلى العقيدة الحصادية مما يمكن أن يخطر ببال أحد. ومع بقاء هذا تصوراً مختلفاً بعض الشيء للبعث عما تتم مناقشته الآن، فإن من الضروري عدم الاستخفاف بالآليات الثقافية لهذه العملية. ففيما يخص الأمثلة المأخوذة من أمريكا اللاتينية يرى بيتر بيرغر ما يلي:

إن للعواقب الاجتماعية والأخلاقية (المعنوية) المترتبة على الاهتمام إلى العقيدة البروتستانتية أهميتها. فروح الشعب (التي أطلق عليها ماكس فيبر اسم: «الأخلاق البروتستانتية») تثبت أنها قادرة على توفير قدر كبير من المساعدة لمن يجدون أنفسهم بين برائن التحديث السريع ومرحلة «الإقلاع» في النمو الاقتصادي الحديث. تستمر الروح ذاتها أيضاً في التعبير عن انتماءاتها المجربة لـ «روح النظام الرأسمالي»، للنزعة الفردية، ولنوع من التعطش للتعليم، وصولاً، أخيراً وليس آخراً، إلى نوع من الموقف الودّي 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 تصوره قبل قرنين⁽⁵⁵⁾.

وبالنسبة إلى جنوب أفريقيا فإن الأمثلة الساطعة على تأثير القوى الكوكبية من فترات أبكر تشتمل على المسيحية، الثقافة الحضّرية 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 عُزْلَةُ 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 (الأبهارتهايد)، «ثقافة المفاوضات»، «الامة 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 ، فغلّ 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 طاغية ، 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. مفاهليله، 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 جيف 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، قصات 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. جاييا، «يقوم الشعار الجديد بجمع أهالي جنوب أفريقيا المتنوعين»، ستار، 28/4/2000 م.
- (8) دي. بولارد، «غير قابل للنطق. غير قابل للفهم لقد حذرت: 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 الموضوعية في مربعات مأخوذة من «صوفياتاون» لهانز. أحياناً تكون الاقتباسات التي يوردها هانز مأخوذة من مصادر أخرى.
- (12) شلمر، العولمة، الثقافة، والتنمية. إذا لم يتم قول العكس فإن الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من هذا التقرير وهي ليست معلمة بصورة فردية.
- (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 سؤالين 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 متراصة 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. شلمر، نخبة الطبقة الوسطى الأفريقية (غراهامز تاون: معهد البحوث الاجتماعية والاقتصادية، جامعة رودس، 1983 م)، ص: 260.
- (16) إم. براندل سيريز، اقتباس إل. شلمر، 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 شكوكك 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) دبلوي. دي. هاموند - توك، مقتبس في ماكارثي، العولمة وأفريقيا، ص: 7.

- (22) جيليان غادسل، مقابلة مع جوديث هودسون، 17/3/1999 م.
- (23) إس. ماكوزوما، في «أفريقيا وآسيا: قضايا لجنوب أفريقيا»، التنمية والديموقراطية (مجلة؟) العدد التاسع، كانون أول / يناير 1994 م، ص: 67.
- (24) هاموند - توك، في مكارثي، العولمة وأفريقيا، ص: 7 - 8.
- (25) جي. إس. ميبتي، مقتبس في إل. شلمر، الأديان الأفريقية والفلسفة (لندن: هيمان، 1960 م)، ص: 214.
- (26) إل. كوبر، مقتبس في إل. شلمر، برجوازية أفريقية (نيوهاغن: 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 ديلبو. أو. أويوغي 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 إفرادياً.
- (32) مكارثي، العولمة، التسويق، والإعلان. الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من مقابلات جرت في هذه الدراسة وليست معلمة إفرادياً.
- (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 / 1 / ديسمبر 1998 م.
- (39) يعتمد هذا القسم، إلى حد كبير، على ثلاثة فصول في كتاب من تحرير آر. إيلفيك وآر. ديفوبورت 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 الكُنُس 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) كوبانس، مقتبس في جي. مكارثي، «عرض مقال مواطنون ورعايا لاماداني 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) شَلْمَر، العولمة، الثقافة، والتنمية، ص: 24.
- (52) المصدر السابق، ص: 25.
- (53) دي. مارن، ألسنة اللهب: تفجر البروتستانتية في أمريكا اللاتينية (أكسفورد: بلاكول، 1990 م) ص: 284.
- (54) بي. بيرغر، مدخل لكتاب ألسنة اللهب، 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 بَير، مايكل هسياو، جيمس هنتر، سامويل هنتغتون، هانسفريد كلنر، فؤاد كيما، يانوسن كوفاتش، مارك بلاتنر، تولا سي 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.

توجهات نحو العولمة في التشيلي

آرتورو فونتين تالايرا

هل هناك أسلوب أمريكي لاتيني خاص للانخراط في العالم المعولم؟ ثمة ما يكفي من المؤشرات التي تسمح لنا بتأكيد وجود مثل هذا الأسلوب. من شأن ذلك، بطبيعة الحال، أن يكون مرحلة انتقالية تؤول إلى الذوبان في البوتقة الأوروبية، كما سبق أن حصل في إسبانيا. لا يجوز استبعاد مثل هذا النموذج، لأن هناك أشياء كثيرة يمكن إيرادها تأييداً له. غير أن من الأنسب في هذه المرحلة، على ما يبدو، التركيز على تقصي احتمال وجود مخرج يفضي إلى الأمام ينطوي أساساً على القبول بنظام اجتماعي - اقتصادي منفتح مؤيد لحرية السوق ويتعين عليه أن يتعايش جنباً إلى جنب مع نظام اجتماعي - ديني محافظ.

ليس هذا رفضاً للعولمة بحد ذاتها في أمريكا اللاتينية، لأن هذا التجديد الأخلاقي - الديني بالذات إن هو إلا إحياء يستمد زخمه من حركات دينية متعولمة. فنحن، إذن، بصدد نوع من عولمة محافظة تتبارى مع قوى عولمية أخرى قد تشتمل، فيما تشتمل، على الحركة النسوية. لعل الفائدة الرئيسية المرجوة هي تقوية العائلة التي تُعتبر مؤسسة بحاجة إلى علاقات هرمية دائمة مغروسة في تربة الروابط القائمة بين الأجيال - تلك هي الطريقة المعتمدة اليوم في النظر إليها على الأقل.

مع أن الوضع في التشيلي غير عادي إلى أبعد الحدود، فإنه بالغ الأهمية في الوقت نفسه. لا يقتصر الأمر على أن التشيلي كانت البلد الطليعي في المنطقة - حيث تمخضت الإصلاحات الاجتماعية - الاقتصادية الناجحة عن اقتصاد قوي - بل يتجاوزه في الوقت نفسه إلى كون التشيلي البلد الذي تتمتع فيه الحركات الدولية المحافظة بالقدر الأكبر من الحيوية والنفوذ.

إن النموذج الاجتماعي - الاقتصادي التشيلي مخترق بمبادئ السوق الحرة وآلياتها: مبادئ وآليات المنافسة، الشركات الخاصة، إلغاء القيود والخصخصة، أسعار السوق، اقتصاد منفتح على الخارج، رسوم جمركية منخفضة، إدارة أعمال عقلانية، إلخ. هذا وقد تم إدخال هذه المبادئ والآليات على الخدمات التي يوفرها نظام الرخاء القومي، بما فيه دعم الفقراء. بإنشاء المساكن المدعومة، مثلاً، ينطوي على منافسة القطاع الخاص وإدارته، مع قيام شركات الخاصة في الوقت نفسه بجمع القمامة في البلديات.

تمخّضت تجربة التشيلي الاقتصادية عن جعل البلد النموذج الجديد الجدير بالتقليد في أمريكا اللاتينية. ففيما بين سنتي 1984 م و1998 م ضاعفت التشيلي حصة الفرد من الدخل؛ وبين سنتي 1987 م و1998 م هبطت نسبة السكان العائشين تحت خط الفقر من 44,4 بالمئة إلى 22,2 بالمئة؛ أما البؤساء، الفقراء الأشد فقراً، فقد تقلّصت نسبتهم إلى 5,6 بالمئة بعد أن كانت 16,5 بالمئة. غير أن التفاوت الكبير في المداخل لم يتناقص في البلاد، رغم كل ذلك، ربما لأنه ناتج عن فروق تعليمية حادة ليس تصحيحها، على ما يبدو، سهلاً أو سريعاً. غير أن الإجماع الاقتصادي الجديد في المنطقة ظل، على أية حال، مطبوعاً، بقوة، بطابع هذه التجربة الناجحة. وعلى الرغم من أن الإصلاحات التي جلبت كل هذا النمو الهائل تمّت في ظل نظام الحكم العسكري (1973 - 1990 م)، فإن مثال الأرجنتين أظهر أن إصلاحات مماثلة قابلة للتنفيذ في ظل نظام حكم ديموقراطي.

لا بد هنا من إيراد ملاحظة (سنتوسع في وصفها في الأجزاء اللاحقة من الفصل) تقول إن تحديث التشيلي وتحويلها الاقتصادي تحقّقاً في جزء كبير منهما بسبب عولمة سابقة حدثت في دنيا البحوث الأكاديمية: في كنف شبكة العلاقات التي بدأت في خمسينيات القرن العشرين بين معشر الاقتصاديين في كل من الجامعة الكاثوليكية، جامعة التشيلي، وجامعة شيكاغو. فالعديد من خريجي شيكاغو التشيليين باتوا منذ ذلك التاريخ يشغلون مناصب بالغة الأهمية في كل من التعليم العالي وإدارة الاقتصاد التشيلي.

لقد تجلّى تأثير هذه الشراكة في مجال الأعمال بشكل خاص. فمعظم كبار الإداريين مطبوعون بكونهم إمّا من تلامذة مدرسة شيكاغو أو من تلامذة تلامذتهم. وما فرسان الأعمال في هذه الفترة إلّا أولئك الذين جعلوا الخمرة التشيلية مشروبة في برلين، لندن، وطوكيو، الذين أوصلوا الفواكة التشيلية إلى أسواق نيويورك والرياض، والذين يتولون إدارة أنظمة التقاعد الخاصة في بلدان مختلفة. إنهم أناس يعشقون العالم الكوكبي (مرتاحون لاستخدام الكلمات المفتاحية بالإنجليزية)، الحداثّة، حكم التكنوقراط، الرياضة، الكفاءة، أحدث الكمبيوترات والأجهزة الإلكترونية، السفر المفاجئ، المال، والمستقبل. غير أنهم هائمون هم أيضاً بحب الدين والعائلة التقليدية.

من وجهة النظر الاستهلاكية، بات المجتمع التشيلي كامل الاندماج بالتجارة الدولية. ففي العالم الشعبي، يرتدي الناس ملابس مستعلمة مستوردة من الولايات المتحدة والسترات المُقلّسة الصينية أو الكورية؛ يشاهدون البرامج التلفزيونية على شاشات الأجهزة اليابانية، يذهبون للتسوّق في الزوايا (المولات)، ويضيفون أطعمة إيطالية وصينية إلى وجباتهم. الشبان من الجنسين، خصوصاً، يَبْدُون شبيهين تماماً بنظرائهم في أي بلد متطور، غير أنهم يفضلون الموسيقى الكوبية أو اللاتينية والعروض الغنائية الأمريكية اللاتينية.

وبالتوازي مع هذا ثمة مسيحية إنجيلية (بروتستانتية)، ذات جذور حصادية في المقام الأول، قد انتشرت انتشاراً ملحوظاً بين الفقراء وأصبحت الآن تمثل عشرين بالمئة من فقراء المدن. ومن الفقراء الذين يترددون على الكنيسة مرة على الأقل في الأسبوع واحد من كل اثنين إنجيلي.

يتميز الإنجيليون بإخلاصهم للعمل ونبذهم للكحول. فالرجل الذي يهتدي (إلى المذهب البروتستانتي) يقلب حياته، حياته العائلية خصوصاً، رأساً على عقب، إذ يُفْلَع عن الكحول ويتخلّى عن «شلة الأصحاب». لا يلبث الأب الغائب سابقاً أن يبادر إلى تحمل مسؤولية البقاء في البيت وإعالة أسرته؛ لا يلبث أن يسلم بالزواج وبأبوة أولاده، متوقفاً عن ضرب زوجته، ومتردداً على الكنيسة بصحبة الزوج والأولاد. أمّا زوجة التي كانت المهتية الأولى في العائلة فتكتسب صورة ذاتية جديدة، احتراماً وتقديراً ذاتياً من خلال أخوات دوركاس، وكالة غوث مسيحية تقدم المساعدة إلى الفقيرات، جنباً إلى جنب مع دورات تدريبية في مجالات الصحة، التدبير المنزلي، الطبخ، الخياطة، وغيرها من مجالات تحسين حياة العائلة. ومثل هذا التحول في الأدوار الرجالية والنسائية يبشر بحدوث إصلاح غير عادي للعائلة.

غير أن العائلة المتعرضة لمثل هذا الإصلاح ليست على أية حال عائلة من نسائها أن تلبّي طموحات ناشطات الحركة النسوية. يبقى الأب هو الرأس، ولكن المرأة تكسب دون شك حقاً في المشاركة، الاحترام، والأمن العاطفي والاقتصادي جنباً إلى جنب مع المساواة. فالمذهب الإنجيلي (البروتستانتي) يساهم في قيام وتطور نظام شبيه بنظام عائلة برجوازية كلاسيكية: حيث الروح السائدة تميل لصالح العمل، الاستقامة، الصدق، والاجتهاد الشخصي، تلك الأمور التي لا تلبث، أن تتم ترجمتها، بعون الله، إلى تقدم اقتصادي. وبشأن المسائل الأخلاقية الشبيهة بمسألتي الطلاق والإجهاض، يكون الإنجيليون أكثر محافظة من الكاثوليكين.

جاء توسع انتشار المذهب الإنجيلي بين صفوف الفقراء مترافقاً مع حركة موازية في مجال التنظيم تمثلت بإعادة إحياء الحركات الكاثوليكية المحافظة الدولية. لعل أبرز هذه الحركات هي الأوبوس دي Opus Dei (مأثرة الرب، حركة ذات جذور مكسيكية) وجمعية الشون شتات Shoen stat. إنهما حركتان دينيتان متسمتان بطابع كوكبي ودولي قائم على منح الناس العاديين حقوقاً خاصة في المشاركة، على تقديس العذراء مريم، على معارضة لاهوت التحرير والاشتراكية، على ضمان حضور خاص في الأوساط المهنية، كما على الاهتمام بالتعليم ووسائل الاتصال الاجتماعي، والحرص على اتباع خط البابا يوحنا بولص الثاني. كان توغل هذه الحركات استثنائي النجاح في مجالات الأعمال والصحافة؛ يجري بث مُثلها العليا عبر حلقات الإرشاد والمعاهد، من خلال الكليات والجامعات، وعن طريق وسائل الاتصالات. تبقى مفاهيمها، عملياتها، وأنماط تنظيمها دولية، ذات تطلعات كوكبية.

أعتقد، كما سبق لي أن أشرت، أن النقطة المركزية على هذا الصعيد هي العائلة. فرجل الأعمال يريد أن ينشط في العالم الكوكبي للأعمال شرط ألا يكون ذلك على حساب تغيير مفهومه للعائلة التي يمكنها، بتصوره، أن تتعرض لخطر التمزق، إذا ما تم السير في طريق الولايات المتحدة. يريد رجل الأعمال أن يحمي ويحافظ على التماسك المادي بين الأجيال المتميزة في التشيلي بمعنى العمل على ضمان دوام الروابط العائلية.

يبقى عالم الفكر عالمًا متوترًا. والجماعات المثقفة التي تميل إلى تفضيل اقتصاد السوق تتعايش اليوم مع قطاعات ذات مصلحة في أنماط أخرى من جداول الأعمال الكوكبية مثل النزعة النسوية، الدراسات الثقافية النقدية، حركة البيئة، وأنصار السكان الأصليين. كثيرون من هذه الجماعات الأخيرة يقاومون العولمة الاقتصادية، على الرغم من أنهم ينتمون، بالطبع، إلى شبكات

وحركات ذات سمات كوكبية . ثمة أيضاً قطاعات أخرى تتبنى برامج أخلاقية - دينية محافظة .

ما زال الوقت مبكراً لمعرفة ما يمكن لهذا كله أن يتمخض عنه بالنسبة إلى التشيلي . فالعديد من السيورة التي عُرسَتْ لم تنجح في تحقيق التبلور وترسيخ الأقدام؛ وبالتالي فهي لا تمثل إلاّ تسويات مرحلية ولحظية . غير أن ما لا شك فيه هو أن هناك، بوعي أو دونه، نوعاً من التعايش الذي بات مطلوباً في أمريكا اللاتينية بين العولمة الاجتماعية - الاقتصادية من ناحية ونزعة أخلاقية - دينية محافظة قوية قائمة على أساس العائلة طامحة هي الأخرى إلى أن تكون كوكبية، من الناحية الثانية .

عولمة الاستهلاك وآثارها الاجتماعية

يبدو تحديد التاريخ سهلاً . فحتى أواسط السبعينيات بقي اقتصاد التشيلي مغلقاً إلى حد كبير أمام التجارة العالمية؛ ومنذ ذلك الوقت وصاعداً تغير الوضع بسرعة . والصورة الإجمالية لهذا التحول تنعكس على الأرقام التجارية، غير أن هذه الأرقام تبقى عاجزة عن إعطاء فكرة عن التعديلات الحاصلة على أصعدة أنماط الحياة والتوقعات التي أفرزها مثل هذا الانقلاب . وبما أن كثرةً من السلع التي باتت متوفرة - التلفزيونات، المدافئ، الراديوها، البرادات، السترات المُمَقْلَنَسَة، سراويل الجينز، الأحذية الرياضية، الساعات، ماء الكولونيا، العطورات، أدوات التجميل، الويسكي الاسكوتلندي - كانت رموزاً دالة على وضعية اجتماعية، فقد تمخضت عن بروز ظاهرة سوسيولوجية مثيرة: ثمة شرائح ذات شأن من السكان باتت، حتى قبل حصول أي تغيير كبير على صعيد المعدل الفعلي لدخل الفرد، تحس بأنها انتقلت إلى مواقع أعلى . فالتغيير الاجتماعي في هذه الحالة لم يخرج من رحم النمو الاقتصادي بالذات، بل جاء بالأحرى محمولاً على أجنحة عولمة التجارة والتوفر الجديد لجملة هذه السلع

ذات المواصفات الرمزية العالية. وقد كان هذا التصور للحركية الاجتماعية بالغ الحدة خلال الفترة الانتقالية، قبل أن تصبح بعض هذه السلع سلعاً كونية افتراضياً، كما هو حاصل الآن بالنسبة إلى ساعات اليد، أجهزة التلفزيون، والأحذية، مثلاً.

كان حجم تجارة التشيلي الدولية في 1970 م، نسبة إلى إجمالي الناتج القومي (وهو المعيار الأكثر تمتعاً بالقبول لمقياس مدى انفتاح هذا الاقتصاد أو ذاك) 38 بالمئة⁽¹⁾؛ مقارنة بعدد من اقتصادات شرق آسيا حيث كان الرقم قد أصبح ضعف هذا. غير أن الرسوم الجمركية ما لبثت، خلال الفترة الممتدة بين سنتي 1974 و1979 م، أن هوت من حوالى 105 بالئة إلى نسبة 10 بالمئة في المتوسط. وانفتاح الاقتصاد هذا، جنباً إلى جنب مع إصلاحات أخرى حررت السوق، أدى إلى إطلاق عملية اندماج الاقتصاد التشيلي الكبرى والمعقدة. فمع حلول سنة 1999 م كان حجم التجارة الدولية نسبة إلى إجمالي الدخل القومي قد بلغ 90 بالمئة.

حين كان الاقتصاد لا يزال مغلقاً، كان المرء يستطيع الحصول على سروال جينز أصلي من ماركة لي - شرط أن يكون قادراً على السفر إلى الخارج. كان الشيء نفسه صحيحاً بالنسبة إلى السجائر الأجنبية والويسكي. ففي 1970 م كنت تستطيع شراء ويسكي وطني أو أرجنتيني، غير أن أسعار الويسكي الإسكوتلندي كانت كاوية. فمن وجهة النظر هذه وعلى صعيد ما يمكن استهلاكه، كان من شأن أي موظف دولي عامل في المركز الاقتصادي اللاتيني الأمريكي التابع للأمم المتحدة (مركز السيبال CEPAL)، مثلاً، أن يبدو كما لو كان يعيش حياة شبيهة بحياة أصحاب الملايين.

جدول رقم 1/8 مدى توافر السلع الدائمة في التشيلي

	1970م	1980م	1990م	1999م
السيارات	7.3%	15.4%	21.3%	33.7%
الغسالات	17.1%	33.6%	48.2%	78.1%
البرادات	14.4%	30.9%	44.9%	77.6%
الهواتف	15.1%	18.6%	23.4%	54.8%
أجهزة التلفزيون	10.3%	24.7%	78.6%	91.7%

* إضافة إلى 29 بالمئة من البيوت المالكة لتلفزيونات أبيض وأسود. يشير الرقمان الخاصان بسنتي 1970 و 1980 م إلى التلفزيونات الأبيض والأسود نظراً لأن التلفزيونات الملونة لم تكن موجودة بعد.

المصدر: البنك المركزي التشيلي، مؤشرات اقتصادية واجتماعية عن الفترة 1960 - 1988 م (سانتياغو، البنك المركزي، 1989م)؛ منشورات مركز دراسات السياسة العامة . . .

والجدول رقم 1/8 يبين توجهات التطور بالنسبة إلى بعض هذه السلع ذات المغزى الرمزي.

بين جميع هذه المنتجات المدرجة كانت صناعة السيارات هي الأبطأ في التحرر من القيود وما زالت تحافظ على وضعيتها المميزة المتمتعة بالحماية. أما الزيادة في عدد الخطوط الهاتفية فيُعزى إلى اعتماد نظام ضبط جديد بعد العودة إلى النظام الديمقراطي في 1990 م، نظام أتاح فرصة المنافسة والخصخصة أمام الصناعة واجتذب رأس المال الإسباني إلى البلاد.

غير أن قصة التلفزيونات كانت ذات مغزى خاص. ففي 1970 م لم تكن نسبة العائلات المالكة لأجهزة التلفزيون تتجاوز الـ 10,3 بالمئة. كانت أجهزة التلفزيون التشيلية (نظيرتها اليابانية لم تكن متاحة لتكليفها العالية) باهظة الثمن وذات نوعية رديئة؛ وبالتالي فإن امتلاك التلفزيون كان يؤدي آلياً إلى وضع الناس في خانة الـ 10 بالمئة الأغنى من السكان. غير أن ما يزيد عن ثلاثمئة

ألف من أجهزة التلفزيون، أربعة أضعاف ما تم جلبه إلى البلاد على امتداد عقد الستينيات، جرى استيراده في سنة 1977 م. وعلى الرغم من أن معدل دخل الفرد في 1977 م كان أقل بنسبة 11 بالمئة عما كانه في 1970 م، فإن واحداً من كل أربعة بيوت بات يملك جهازاً تلفزيونياً مع حلول سنة 1980 م، وارتفع الرقم إلى النصف في 1990 م، لتصل نسبة مالكي التلفزيونات الملونة إلى أكثر من تسعين بالمئة من العائلات أواخر تسعينيات القرن العشرين. منذ ثلاثين سنة كان من شأن امتلاك جهاز التلفزيون الأبيض - الأسود أن يضع المرء في خانة الطبقة الوسطى العليا؛ أما قبل عشرين سنة فقد أصبحت حيازة التلفزيون الملون هي التي تمكن المرء من احتلال مكان له في خانة الطبقة المتوسطة. غير أن ذلك لا يعني شيئاً الآن.

تنطوي الحيازة الجماهيرية لأجهزة التلفزيون على سلسلة طويلة من الآثار الاجتماعية. وهنا يسعدني أن أؤكد أن اللغة التشيلية الإسبانية «الدارجة» المستخدمة في التلفزيون أدت، في الحالة التشيلية، إلى تقليص الفروق بين الأقاليم واللهجات الطبقية. فالتميزات الاجتماعية المنعكسة على الكلام لم تعد ملحوظة كما كانت فيما مضى، نظراً لأن الشبكتين الأهم تبثان برامج قومية. وقد غنى التلفزيون، بالنسبة إلى كثيرين، وصولاً فعلياً إلى لغة أكثر تطوراً. لم يسبق للمجتمع التشيلي أن حقق مستوى التعليم الفعلي للولايات المتحدة مثلاً، مما أبقى تأثير التلفزيون قوياً بالنسبة إلى مجتمع ذي تقاليد شفوية واسعة. تمثلت إحدى النتائج بشروع أبناء الأجيال الأصغر سناً من الشرائح الاجتماعية المختلفة بالتكلم بلغة أكثر تشابهاً من تلك التي درج آباؤهم وأجدادهم عليها فيما مضى - مما يعني أن الهوية الفاصلة بين الأجيال أصبحت أيضاً أكثر اتساعاً من نواح معينة. غير أن جملة الفروق الطبقية التي كانت أكثر صراحاً وبرزواً في حياة الناس باتت الآن مقلصة ومُختزلة.

أصبحت الشعبية غير العادية لمحطات الإذاعة التي تستخدم اللغة الشبابية

الدارجة مثل الروك والبوب، برنامج رومبي الإذاعي، أو فلم تشاكوتيرو ستيمنتال لكريستيان غالاز، ممكنة بفضل ظهور لهجة عامية خاصة بالجيل عابرة للحدود الفاصلة بين الطبقات الاجتماعية. لقد أصبح فلم تشاكوتيرو ستيمنتال الفلم الأكثر رواجاً في تاريخ التشيلي. إنه يغطي ثلاث قصص متعاقبة مأخوذة، كما يقال، من برنامج رومبي الإذاعي القائم على استقبال الاتصالات الهاتفية من الشباب والمعروف بتحرره من القيود وبلهجته العامية الشبابية. وعلى الرغم من أن الفلم يتحرك بين بيئات اجتماعية مختلفة، فإن الشبيبة فيه يبدو أكثر تماثلاً مما قد يتوقعه المرء، خصوصاً من خلال اللغة التي يستخدمونها.

يسير هذا جنباً إلى جنب مع العادات الاستهلاكية التي باتت الآن تَطْعُ الشبّاب من جميع الشرائح وتتبع نموذجاً كونياً موحداً: ملابس الجينز، السراويل الفضفاضة الملأى بالجيوب، البلوزات، الكنزات، المشروبات، العلكة، البيزا، الرياضة، الأحذية الرياضية، إلخ. غير أن كلمة «كونية» هنا مضللة. علينا، إذا أردنا أن نكون أكثر دقة، أن نتحدث عن نموذج يمثل الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية الأكثر تطوراً. فمع نهاية ستينيات القرن لعشرين لم يكن أحد سوى أعضاء النخبة التشيلية الشباب يتمسك بالعادات الاستهلاكية لدى شبيبة كاليفورنيا، لندن، ونيويورك؛ أما منذ ذلك الوقت فقد أصبح الأسلوب واسع الانتشار.

عند هذا المنعطف بدأ التلفزيون يعكس صوراً لشباب في مسلسلات تلفزيونية منتجة في الولايات المتحدة ومُذَبَّلَجَة في المكسيك أو لوس آنجلوس، ما لبثت أن أصبحت عروض التشيلي الأكثر رواجاً وشعبية في الغالب. كذلك تقوم المسلسلات التلفزيونية المكسيكية والفنزويلية بعرض هذا النمط من شبيبة الطبقة المتوسطة التي كثيراً ما يجري تصويرها، رغم امتلاك بعض السمات اللاتينية، على أنها من الغرينغو (الغرباء المحقرين). غير أن

هذه الشبيبة، من الإناث أو الذكور، سرعان ما تكف عن أن تكون غرينغو زائفة لتتحول إلى شبيبة أمريكية لاتينية نموذجية ببساطة. لعل هذا التآرجح بين وضعية الغرينغو والقيم والسمات الأمريكية اللاتينية الأكثر تقليدية هو جوهر ما تؤمن - أو تعتقد - الشبيبة بأنها تواجهه في حياتها.

خلال سبعينيات القرن العشرين راحت شبيبة الطبقة الوسطى تعيد تقويم البانتشو (ابن البلد) التقليدي ومعه نمط الفدائي الملتحي الشبيه بتشي غيفارا، تماماً كما حاولت موسيقى الاحتجاج المنطوقة باللغة الإسبانية بعث الروح في الآلات الموسيقية المحلية الأصيلة مثل آلة الكوينا. سارت الموسيقى الأجنبية المستلهمة من موسيقى الروك في مسار مماثل: كانت ذات شعبية ولكن الموسيقيين الذين قاموا بنسخها تم إلbasهم أثواب «الغرينغو». تلك كانت لحظة تجمع كل من النزعة القومية، نزعة معاداة الإمبريالية، الماركسية - اللينينية، الكاستروية، أغيورنيامينو (تعبئة) الكنيسة الكاثوليكية التي أطلقها يوحنا الثالث والعشرين، ثورة أيار / مايو في باريس، النضال ضد الظلم والبؤس، رفض النظم الدكتاتورية والثقافة الاستهلاكية الرأسمالية، ومعارضة الحرب الفيتنامية في حركة عريضة ومتناقضة موحدة قائمة على التطلعات الثورية الاشتراكية، في تاريخ أمريكا اللاتينية.

كانت اشتراكية تلك الأيام تجسد وعداً ثنائياً: كانت تعد بالحدادة (باشتراكية المستقبل، الطليعية)، كما كانت، في الوقت نفسه، «واعدة بوطن جديد، بيت جديد»⁽²⁾، حسب تعبير بيرغر. يتعذر فهم هذه الظاهرة الاشتراكية الأمريكية اللاتينية، المفهومة جيداً لدى مؤلفي العقل المشرد، دون النظر إليها على خلفية تهديد الحدادة الرأسمالية التي تقوم، رغم إنجازاتها والفرص التي توفرها، باقتلاع أعداد كبيرة من الناس من جذورهم تاركة إياهم بلا حول ولا قوة. أما الاشتراكية فقد جاءت لتقدم نموذجاً آخر من الحدادة، حدادة قائمة على التصنيع بقيادة الدولة وعلى تعبئة الجماهير.

تمكنت حمائية النموذج التنموي القائم على إنتاج بدائل السلع المستوردة من التوغل في التشيلي دون مواجهة أية مقاومة فعلية. وجدت تربة خصبة في التراث الميركانتيلي الإسباني وخلقت قطاعاً رأسمالياً مؤهلاً للاستفادة من الميزات التفضيلية النسبية التي أوجدتها هذه النزعة الحمائية. لا شك أن للنقد الاشتراكي الموجه إلى الاحتكارات الخاصة أساساً حقيقياً: فالرأسمالية الميركانتيلية ليست ظالمة وعديمة الكفاءة من وجهة النظر الاقتصادية فقط، بل هي بالغة الهشاشة والضعف أمام الضغط السياسي المنظم. وبالتالي فقد جرى تقديم تأميم الاقتصاد في ظل أنظمة الحكم الاشتراكية على أنه خطوة ضرورية في سبيل تحقيق حداثة بديلة معادية لأمريكا من جهة وللنظام الرأسمالي من جهة ثانية.

جرى تحطيم هذا الوعد بعنف مع انهيار حكم سلفادور اللندي الاشتراكي وانقلاب 1973 م العسكري. شكّل القصف الدرامي المثير لقصر الرئاسة وانتحار الرئيس اللندي داخل المبنى قلباً لإحدى صفحات تاريخ هذا البلد. أما ما أعقب ذلك من عمليات قمع وأعمال تأسيس لاقتصاد حديث قائم على الانفتاح والمنافسة فقد كانت هي السمات المميزة للنظام العسكري، الذي ظل يحكم إلى أن خسر استفتاءً وتنازل سلمياً عن السلطة لرئيس منتخب ديموقراطياً. كان النظام العسكري، بمن فيه وزرائه ومساعدوه المدنيون، قد أحس بأنه مطالب بـ «تحديث» البلد، غير أن نموذج السوق الحرة القائم على اقتصاد منفتح ما لبث أن اكتسب الصفة الشرعية.

في لحظات معينة من مسيرة النظام العسكري وانفتاح الاقتصاد ثمة أنماط استهلاكية قائمة على السلع المستوردة باتت معيّنة. فمع حلول سنة 1980 م، مثلاً، كانت السترة المقلّسة (الباركا) قد حلت محل العباءة (البوتنشو)، وتركت فباقيب الرقص مكانها للجزامي المستوردة من طراز ولينغتون. لقد برهن سكان التشيلي على أنهم ماهرون في التقليد على صعيد المواد التي درجوا على استهلاكها.

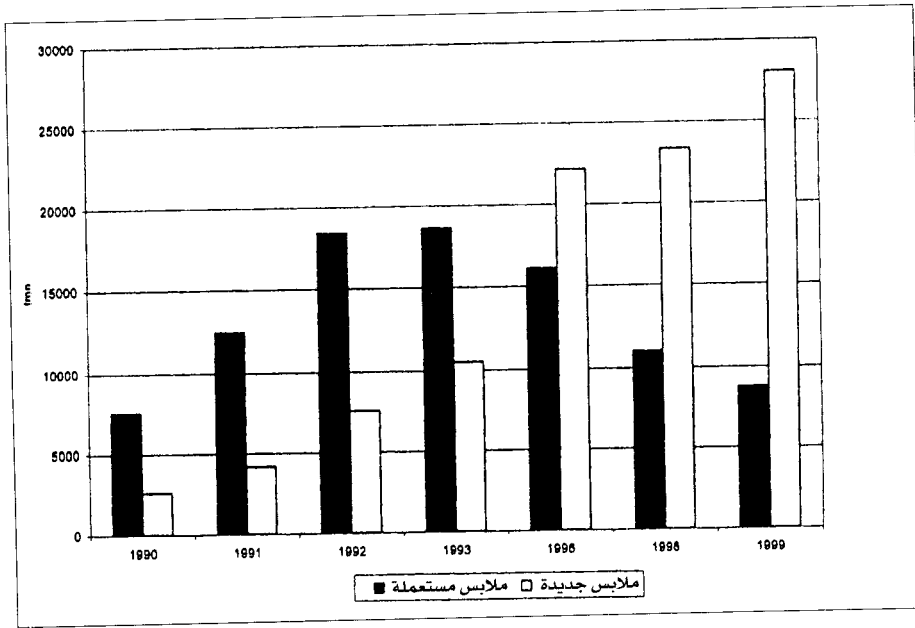
تمثلت إحدى الثورات ذات التأثير الهائل على الفقراء بإلغاء القيود المفروضة على استيراد الملابس المستعملة، التي كانت، بطبيعة الحال، في خدمة مصالح منتجي الألبسة الجديدة ومستورديها الذين دأبوا على القول بأن الملابس المستعملة غير صحية. فما إن تم سحب تلك التشريعات حتى بدأت أطنان من الملابس، المستعملة ولكن في حالة ممتازة، تصل من الولايات المتحدة. وفي غضون ثلاث سنوات لم يعد أحد يمشي حافياً. امتلأت الأحياء الفقيرة بالسترات المقلّنة (الفلدات)، سراويل الجينز الأصلية من طراز أنغلر ولي، والبلوزات ذات الألوان الزهية المزينة بأشجار النخيل الاستوائية أو الأساطير باللغة الإنجليزية. بدأت النساء يرتدين السراويل (البنطلونات).

كان التنافر العام مع الأشكال التقليدية للملبس (ذلك القميص أو البلوز البسيط الأبيض أو ذو اللون الداكن) مدهشاً. بات مألوفاً، مثلاً، أن يرى المرء أحد سكان أحياء الأكواخ، وهو ربما شبه أُمي في أحسن الأحوال، مرتدياً سروالاً قصيراً وبلوزاً يحمل عبارة «جامعة ميتشيغان» أو «مارسوا الحب لا الحب!».

كانت ثمة أمثلة كثيرة من هذا النوع. كان وارداً أن يقوم برنامج تلفزيوني معين باستضافة فلاح من الجنوب لإجراء مقابلة معه. صحيح أن الرجل لا يستطيع القراءة والكتابة ولكنه يعتمر قبعة غاب رياضية، يرتدي سروال جينز وسترة مُقلّنة، كلها في حالة جيدة. ثم تتحول آلة التصوير إلى مقاطعة بنيالولن التي لا تزال زاخرة بجيوب الفقر. ثمة أربع وخمسون أسرة مكومة على قطعة أرض سيتم بناء مساكنها عليها؛ نرى أحد الشباب مرتدياً بدلة أديداس رياضية تبدو جديدة.

يقدم الشكل 2/8 تلخيصاً لمدى أهمية سوق الملابس المستعملة في السنوات الأخيرة. يجري استيراد هذه الملابس في بالات تتضمن ألبسة خارجية

وأخرى داخلية على حد سواء والجدول يعقد مقارنة بين بنود متكافئة. من الواضح أن حجم الملابس المستعملة المستوردة في بداية التسعينيات كان أكبر بما لا يقاس مع نظيرتها الجديدة. أما بعد ذلك فإن النمو الاقتصادي القوي كان مسؤولاً عن حدوث انقلاب في المعادلة، حيث حدثت زيادة في حجم استيراد الألبسة من الصين: لقد كانت هذه ألبسة ذات أسعار معقولة، حاملة لأسماء ماركات مماثلة، وجديدة.



شكل 1.8 استيراد الملابس المستعملة وما يعادلها من ملابس جديدة

أفاد من جرت مقابلتهم من الباعة أن الملابس المستعملة المفضلة كانت مرئية على شاشة التلفزيون» وتلك «المستعملة من الجميع»: الجينزات، البلوزات، السترات المقلنسة وبيجامات الرياضة. وهكذا فإن الاقتناء الجماهيري لأجهزة التلفزيون أدى وظيفة ترجمة أنماط اللبس وثمة دلائل

واضحة على أن المطلوب هو الذوبان في أطر مجموعات اجتماعية تُعتبر ممثلة للتيار الرئيسي. تنطوي العولمة هنا على تأثير تَسْوِي: أناس ذوو مداخل مرتفعة يرتدون ملابس ماركات معروفة لا يستطيع الفقراء أن يحصلوا عليها إلاً وهي مستعملة. غير أن المحصلة هي أن ابن أية أسرة فقيرة يبدو خارجياً مساوياً لابن عائلة من الطبقة الوسطى - تكون الفروق بينهما قد اختزلت على المستوى الرمزي على الأقل.

تشكل الملابس المستعملة جزءاً من عملية عَوْلَمة الاستهلاك. ففي غيابها ما كانت سوى نسبة مئوية منخفضة من الكتلة السكانية قادرة، في بلد مثل التشيلي، على الانخراط في العملية. كان ذلك هو الوضع قبل الانفتاح الاقتصادي والتجاري، حين لم يكن أحد سوى النخبة «الهيرودية»، حسب تعبير توينبي، قادرةً على نيل حصتها من هذه الظاهرة. غير أن نمطاً معيناً من الملابس المستعملة ذات المستوى الرفيع والطرز القديم يحظى بالتقدير لدى قطاعات ذات مستويات أعلى من الدخل تكون قد ملت من الملابس ذات الماركات العادية. يكون الغرض، في هذه الحالة، متمثلاً بالتمايز بدلاً من التسوية وإزالة الفروق.

بين سنتي 1984 و1998 م نما الاقتصاد التشيلي بوتائر بلغ معدّلها السنوي 7 بالمئة. كذلك شهدت السنوات من 1977 إلى 1979 م نمواً عالياً، غير أن أزمتي الكساد في 1975 م (- 13,3 بالمئة) و1979 م (- 13,4 بالمئة) قطعتا الاستمرارية وأدتا إلى خفض معدل النمو العام. إلا أن النمو في 1984 والسنوات الخمس عشرة التي أعقبتها كان عالياً ومستديماً. وما هو أكثر من ذلك أن الوسطي المتوقع للعمر قفز من 64 سنة في 1970 إلى 75 سنة في 1997 م، في حين تقلصت معدلات وفيات الأطفال من 82,3 بالألف سنة 1970 م إلى 10,3 بالألف سنة 1998⁽³⁾.

في السنوات العشر الواقعة بين سنتي 1988 و1998 م، زاد استهلاك نسبة العشرين بالمئة الأشد فقراً بمعدل 6,5 بالمئة في السنة. ثمة أيضاً مجالات معينة تكون فيها هذه الزيادة لافتة من وجهة النظر الاجتماعية: ففي الفترة الممتدة من 1987 م إلى 1996 م، مثلاً، قامت نسبة الخمسين بالمئة من السكان الأكثر فقراً بزيادة استهلاكها لمواد الصابون، الشامبو، العطور، ماء الكولونيا، مواد التجميل عشرة أضعاف تقريباً. تتجلى عولمة الاستهلاك أيضاً في ميادين أخرى مثل مختلف المنتجات الغذائية والصحية.

أكتب هذا بُعيد عودتي من لايبنتانا، الحي الذي يأوى التجمع الأكثر كثافة للفقراء. إنه عالم بالغ الهشاشة مؤلف من زحمة من الأزقة الضيقة الخالية من البشر حتى الغسق حين يعود أولئك الذين يعملون إلى منازلهم ويخرج العاطلون عن العمل ومحترفو مختلف أشكال التهريب إلى الشارع. وعندئذ تمتلئ الطرقات بعصابات من المراهقين الذين يسيل المخاط من أنوفهم والأطفال الذين يمتطون الدراجات الهوائية العتيقة المزينة كطائرات. يعيش الناس في مساكن نمطية مبنية من مواد مختلفة ومتراصة كما لو كانت طبقات من الجلد. أساساً كانت هذه البيوت أكواخاً، ولكن حلول أيام أفضل وفر إمكانية إضافة المزيد من الغرف، المطابخ، الحمامات، فضلاً عن حدائق صغيرة باتت العائلات القادمة من الريف قادرة على استغلالها لاستنبات الورود، الخضار، والأشجار.

اليوم هو يوم أحد وأنا عائد بعد تناول طعام الغداء في بيت محترف طلاء بيوت وعضو نشيط في إحدى الكنائس الإنجيلية المحلية يدعى هيرنان كوينتيروس. تلقيت الدعوة قبل أكثر من أسبوع: إنها مناسبة خاصة وقد اجتمعت العائلة كلها. كل شيء يسير على ما يرام. لعل الشيء الوحيد الغريب بالنسبة إلي هو أن الطبق الذي قُدم لي هو البيزا بدلاً من اللحم المشوي أو الكسرول اللذين كنت أتوقعهما. يقولون لي إنهم اشتروا البيزا نصف جاهزة من

محل قريب. من الواضح أنهم فخورون بكونهم قادرين على تقديم هذه الوجبة على مائدتهم.

من الحديث أكتشف أن أهل لاينتانا اليوم يتناولون أطعمة ما كانت لتخطر على بال أحد قبل خمس سنوات. في المرة القادمة سوف يقدمون لي وجبة طعام صينية. «طعام صيني؟» أتساءل غير مصدق ما سمعته. نعم، بالتأكيد. فالعائلة كلها تحب الطعام الصيني. بل وأفرادها يخرجون أحياناً لتناول الطعام في بعض المطاعم الصينية التي بدأت تظهر في أحياء سانتياغو الشعبية. ثمة الآن حوالى ستين منها، مع افتتاح أخرى جديدة بصورة دائمة. يكون المالكون عادة هم رؤيس الطباخين وزوجه التي تتولى إدارة المال، وهما الصينيان الوحيدان في المحل: ثمة نساء محليات يخدمن الطاولات، لا يجري استخدام أي خدم من الرجال لأن أجورهم أعلى.

على الرغم من كونه غريباً تماماً عن التراث المطبخي التشيلي فإن الطعام مستساغ. يجده الناس طيب المذاق، رخيصاً، ووافراً. وهذه السمة الأخيرة بالغة الأهمية، ومطاعم الماكدونالد تبدو، بالمقابل، شحيحة على هذا الصعيد، حيث يجري رَؤز كل وجبة بصورة صارمة بما لا يمكن المطعم من إبداء القدر نفسه من السخاء الاحتفالي الذي يميز الطقوس المحيطة بالمطبخ التشيلي التقليدي⁽⁴⁾. أضف إلى ذلك أن الأجواء المتألقة الخالية من الصميمية لمطاعم الماكدونالد لم تكن هي الأخرى مناسبة للأحاديث أو الاحتفال باللحظات الخاصة. ففي سانتياغو لا يتناول الناس الطعام في المطاعم كل يوم. وفي هذه المدينة التي يصل تعداد سكانها إلى خمسة ملايين نسمة ليس هناك سوى اثنين وثلاثين مطعم مكدونالد، ولا يوجد إلا واحد منها فقط في أحد الأحياء الشعبية.

يبقى التشيليون، بالطبع، مولعين بالمسلسلات العاطفية الخفيفة الأمريكية اللاتينية. بل وقد تم تصدير بعض الإنتاج المحلي من مثل هذه المسلسلات،

ولكن بقدر أقل من النجاح، مقارنة، مثلاً، بالمسلسلات الخفيفة الفنزويلية، المكسيكية والبرازيلية، تشكل المسلسلات الخفيفة أحد الأنماط التي تبثها أمريكا اللاتينية. أتذكر أنني زرت إسرائيل مع مجموعة من الكتاب قبل بضع سنوات، وامرأة فنزويلية في المجموعة كانت شديدة الانتقاد للمستوى الثقافي المتدني للبلدان الأمريكية اللاتينية: تم إفساد الذوق الشعبي، حسب زعمها، بفعل المسلسلات العاطفية الخفيفة. كانت أيضاً قد أُخبرت بأن إسرائيل كانت متمتعة بأرفع المستويات الثقافية. غير أننا حين قابلنا الرسميين الثقافيين بادر جميع هؤلاء إلى إغراقها بالأسئلة عن المسلسلات الخفيفة الفنزويلية، قائلين «إنها ذات شعبية واسعة جداً، جداً هنا في إسرائيل». أصيبت كاتبتنا الفنزويلية بصدمة حقيقية.

سألت صديقاً مكسيكياً عن اللغز الكامن وراء هذه الموهبة الخاصة بالمسلسلات الخفيفة. رد قائلاً: «حسناً، إن مقدار ما يعيشه أي مكسيكي، بين لحظة استيقاظه في الصباح ولحظة غرقه في النوم آخر الليل، من الحب والكره، من الآمال والإحباطات، من الانتصارات والهزائم، من الضحك والألم، يفوق ما يعيشه أي ياباني خلال حياته كلها». كان صديقي يمزح، ولكن ثمة، مع ذلك، ما كان يدعو إلى التأمل فيما قاله.

يستطيع المرء أن يزعم أن المسلسلات الخفيفة، جنباً إلى جنب مع الموسيقى الكوبية والبرازيلية، هي الأكثر شعبية بين الإشعاعات التي تبثها أمريكا اللاتينية. مدهش ما فعله فلم فيم فندرز الوثائقي، نادي بونيفيستا الاجتماعي، لترويج الموسيقى الكوبية في أرجاء العالم. باتت الألحان اللاتينية اليوم تنافس الروك، وصارت الشبيهة، ربما للمرة الأولى في أوروبا إلى خمسة عقود، تفضل الرقص على أنغام موسيقى لم تخرج من رحم أمريكا الشمالية.

على الرغم من جميع هذه التغييرات خلال العقود الأخيرة، فإن الاقتصاد التشيلي بقي عاجزاً عن اختزال الفروق في المداخل. صحيح أن جميع

القطاعات حسّنت أوضاعها الاقتصادية، غير أن توزيع الدخل ما زال على حاله تقريباً منذ ثلاثين سنة: لا تزال شريحة الخمس العليا تحصل على 13,5 ضعفاً لما تحصل عليه شريحة الخمس الدنيا. وفي معظم البلدان الصناعية لا تزيد هذه العلاقة في المتوسط عن 6,4 أضعاف. ففي الولايات المتحدة التي هي الأوسع فروقاً بين البلدان الأغنى تبقى العلاقة في حدود 8,7 أضعاف؛ أما بين النمرور الآسيوية فإنها قلما تصل إلى خمسة أضعاف. صحيح أن التشيلي اليوم مجتمع أكثر غنى، غير أن الاقتصاديين يجمعون على أنها تبقى، كما من قبل، مفتقرة إلى المساواة⁽⁵⁾.

كما سبق لي أن قلت فإن هذه الأرقام لا تكشف إلا عن الجوانب الرمزية والنوعية لجملة تلك الظواهر. لقد أتاح انفتاح الاقتصاد، على العموم، فرصة حصول عولمة سريعة للاستهلاك، ما لبثت، بدورها، أن تمخضت عن تأثيرات تسوية من وجهة نظر الرموز الدالة على المكانة. فالفروق الطبقيّة الصارخة الكاشفة لجذور المرء الاجتماعية عبر الملابس والكلام باتت أقل وضوحاً. وهذا صحيح خصوصاً بين صفوف الشباب.

وهكذا فإن الأمور تبدو أكثر اتصافاً بالمساواة من وجهة نظر التراتب الاجتماعي، على الرغم من بقاء المجتمع التشيلي مبتلياً بعلّة اللامساواة كحالهِ قبل ثلاثين سنة من وجهة نظر توزيع الدخل. إن الفرق بين اقتناء سيارة وعدم اقتناء واحدة أكبر بما لا يقاس بين اقتناء سيارة بي. إم. في BMW واقتناء لادا أو ترابانت عتيقة، أو بين امتلاك براد مزود بمجمد أو دونه. تلخيصاً يمكن القول إن الحواجز الاجتماعية تضاعفت بعض الشيء في التشيلي، وحتى الفقراء أفادوا من النمو الاقتصادي من خلال التأثير المتسرب إلى المستويات الأدنى؛ غير أن فروقاً كبيرة في مستويات الدخل تظل باقية.

الإنجيليون (البروتستانت)

تشهد العقيدة الإنجيلية (البروتستانتية)، في عالم سانتياغو الشعبي - في

حي لا بيتانا الذي سبق لي أن زرته، مثلاً - غلياناً طافحاً. تتجلى الظاهرة من النظرة الأولى⁽⁶⁾: ثمة كنائس صغيرة، ليست أحياناً سوى شرفة متصلة بمنزل الراعي (القسيس)، بأسماء من قبيل الجيش الإنجيلي، مشعل الإيمان، هيكل عمانوئيل، الحقيقة ستحررنا، أو محفل دموع السماء، موجودة في كل مكان. تشي دراساتها بأن حوالى تسعين كنيسة صغيرة ناشطة بصورة منتظمة في لا بيتانا في شهر نيسان / أبريل من سنة 2000 م⁽⁷⁾.

حسب الإحصاء الأخير (1992 م) يمثل الإنجيليون 13,6 بالمئة من السكان؛ في 1920 م كانوا يمثلون 1,14 بالمئة، وفي 1970 م، 20 بالمئة، و ثمة بين المترددين على الكنيسة من الفقراء إنجيلي واحد مقابل كل كاثوليكي. ثمة مسح لوضع القساوسة الإنجيليين أجراه مركز الدراسات العامة CEP توصل إلى اكتشاف حقيقة كون 44,7٪ قد اهتموا إلى العقيدة الحصادية (البروتستانتية) متخليين عن مذهبهم الكاثوليكي⁽⁸⁾.

حوالى 25 بالمئة من الإنجيليين «بدأوا السير على الطريق (القيوم)» إبان ثمانينيات القرن العشرين. كانت تلك هي السنوات التي شهدت تحول برنامج البث التلفزيوني المعروف باسم الإذاعة التلفزيونية القومية، وقد كان برنامجاً إنجيلياً أسبوعياً طويلاً ما لبث أن أصبح ذا شعبية واسعة. لقد شكل فقدان هذا الزمن التلفزيوني ضربة كبيرة بالنسبة إلى الإنجيليين، ضربة ما زالت آثارها واضحة للعيان حتى الآن⁽¹⁰⁾. هذه البرامج تم اعتمادها خلال فترة حكم الجنرال بينوشيت، وكانت، بالتأكيد، تستهدف معاينة التنظيم التراتبي للكنيسة الكاثوليكية الذي كان يحرص على الاهتمام بحقوق الإنسان ويتخذ موقفاً انتقادياً من سياسات السوق. وبالتالي فإن الحكومة لعبت دوراً في نشر العقيدة الإنجيلية (البروتستانتية).

تشير الأرقام السابقة إلى أمرين: باتت العقيدة الإنجيلية (الحصادية في المقام الأول) تمثل نسبة مئوية ذات شأن من الكتلة السكانية، بمعنى أن

الكاثوليكية لم تعد هي الديانة الوحيدة؛ هذا أولاً؛ وتشير الأرقام، ثانياً، إلى أن العقيدة الحصادية تنتشر بوتيرة سريعة. وبما أن البيانات تشي بأن الظاهرة متركزة بالدرجة الأولى على فقراء المدينة، فإن علينا أن نعين آثار الاهتداء هنا بالذات. فدراساتنا التي تمت في حي لابيتانا، أفقر أحياء سانتياغو، تبين أن الإنجيليين هم الأشد فقراً بين الفقراء، وأن الدين انتشر بين صفوف الفئات الأقل تعليماً، الأضعف، الأكثر هشاشة وحساسية.

ظل حي لابيتانا، الواقع على أطراف سانتياغو، يُعرف باسم حي القمامة لأن الفقراء من سائر أجزاء سانتياغو كان يجري إعادة إسكانهم هناك في سبعينيات القرن العشرين عبر عملية سريعة وواسعة تولّت الحكومة العسكرية تنظيمها. فيما كانت الأحياء القريبة من مركز المدينة تشهد نمواً سكانياً سلبياً، تضاعفت كتلة لابيتانا السكانية أكثر من مرة بين سنتي 1982 م و1992 م إذ أصبحت 152,586 نسمة بعد أن كانت 73,932 نسمة. لقد تزايدت حالات الاهتداء في كتف البطالة الحاضرة دائماً. فالدين هنا ليس إلاً واحداً من أسلحة النضال الشاق ضد تعاطي الكحول، الإدمان على المخدرات، والغرق في مستنقع الجريمة.

ثمة إحصاءات خاصة أجراها مركز الدراسات العامة CEP في أحياء شديدة الفقر تكشف عن المزيد من الحقائق حول هذه الظاهرة. ففي القطاعات الأشد فقراً من حي لابيتانا مثل قطاعي جورجى اليساندري وغابريلا ميسترال، يمثل الكاثوليك فعلياً 57 بالمئة في حين يشكل الإنجيليون 31 بالمئة من السكان. ومن هذه الفئة الأخيرة جرى اهتداء نسبة 49,6 بالمئة منذ سنة 1985 م. أما من حيث العبادة فإن عدد الإنجيليين الذين يترددون على الكنيسة يبلغ ضعف نظرائهم الكاثوليك؛ ولدى دراسة الأرقام الإجمالية لأولئك الذين يترددون على الكنائس (من يذهبون إلى الكنيسة مرة على الأقل في الأسبوع)، فإننا نكتشف أن 67 بالمئة هم من الإنجيليين و27 بالمئة من الكاثوليك⁽¹¹⁾. وفي أحياء أخرى

شديدة الفقر، مثل إيستريتشو دي ماجلانيس، يشكل الكاثوليك 60 بالمئة في حين لا يمثل الإنجيليون سوى 37 بالمئة. غير أن 10 بالمئة فقط من الكاثوليك يحرصون على التردد على الكنيسة، في حين أن الرقم يرتفع إلى 66,7 بالمئة بين صفوف الإنجيليين. إن حوالى الثلث من هؤلاء الإنجيليين اهتموا في السنوات العشر الأخيرة⁽¹²⁾.

لعل أبرز تأثيرات الاهتمام هو إصلاح العائلة الذي تمت متابعته في عدد من الدراسات⁽¹³⁾. في دراستها عن النساء في لايبنتانا، اكتشفت سونيا مونتينينو «خليطاً بين عناصر تقليدية وأخرى حديثة» فيما يخص قيام النساء بتمثيل أنفسهن بأنفسهن⁽¹⁴⁾. وما ينطوي على القدر الأكبر من الأهمية، برأيها، هو أن المرأة الإنجيلية تولي قدراً أكبر من الاهتمام بالحياة الزوجية وإدارة البيت وتسيير أموره.

يستطيع المرء أن يتحرى بدقة التغيير الذي تحدثه العقيدة الإنجيلية على صعيد تأكيد تعريفات ما هو نسوي. يجري، مثلاً، شحن الأمومة، مع انطوائها على أهمية بالغة، بمفاهيم الفضيلة، الحكمة، الحياة البيئية، الادخارات، والإدارة العقلانية للمنزل والأسرة. نستطيع هنا أن نرى المريمية التقليدية في المذهب الكاثوليكي حيث يتم وضع المرأة، الأم، الحامية والمانحة، موضع مركز العائلة، وقد جرى تحويلها إلى نموذج حيث تكون الحالة الزوجية متمتعة بدرجة أعلى من الأولوية مقارنة بالأمومة، وحيث تتحقق القيمة في التدبير الاقتصادي الجيد للمنزل.

تقول مونتينينو في مكان آخر من دراستها ما يلي؛

يتضح من رؤيتنا للأمور أن أولئك الذين يحققون القدر الأكبر من «الربح» من الانخراط في الحركة الإنجيلية هم النساء، ونعتقد، بالتالي أن التزامهن وكفاحهن أكثر دواماً من التزام الرجال وكفاحهم. يكسبن على أصعدة الكرامة، المعرفة، زيادة الهدايا

(مثل الكلمة، القراءة، النبوءات، الأحلام، إلخ)، الفضاءات الجديدة... ثمة، دون شك، ذلك الانتقال باتجاه ذكورة «أخرى»، غير التحرك نحو أنوثة جديدة تبقى حتى أقوى⁽¹⁵⁾.

بعد هذا الكلام كله فإن هذا التحديد للجنسية لا ينطوي على أية نزعة نسوية. من المؤكد أن المبالغة في الرجولة تتعرض للنقد، إن فتح «مجال» أمام المرأة يتم الحديث عنه، إن الرجال يطالبون بالمشاركة في الاضطلاع بالمهام المنزلية، وأن من المأمول في كثير من الأحيان أن تخرج المرأة إلى العمل - ولكنَّ دَوْرَ الرجل «رئيساً للعائلة» يجري التسليم به في الوقت نفسه. برأي الإنجيليين ليس هذا التقسيم للوظائف إلاَّ من صنع الرب وقد جرى تأكيده في الكتاب المقدس. «كون المرء رجلاً شيء مهم لأن شُغْلَ المرتبة الأولى شرف، لأن الرب صنع الرجل أولاً». تلاحظ مونتيسينو أيضاً أن هناك «ظاهرة الرجل الجديد» الذكر الذي يقوم باستبدال السلطة الممارسة تقليدياً عبر العنف والرجولة الشعائرية (الفتاح، الأشجع، الأكثر شرباً للخمر، إلخ) بنوع من المشروعية القائمة على سلسلة من القيم التقليدية الراسخة: مثل الأبوة الصالحة والإعالة الجيدة، ولكن دون جعل زمام التحكم بالنساء يفلت من اليد⁽¹⁶⁾.

دأبت التحقيقات في لابيتانا، مرة بعد أخرى، على تأكيد صحة الأطروحة التي تقول إن العقيدة الإنجيلية تُحدثُ إصلاحاً في العائلة. والشاهد على ذلك هو عامل بناء في الخامسة والأربعين من العمر، يدعى روبن أوزوتيا، اهتدى إلى المذهب الحصادي (البروتستانتي): «تمثل التغيير بإنفاق المال في العائلة من أجل تحقيق حياة أفضل بدلاً من إنفاقه على السخافات. إن خوف الله يعني أن يكون المرء شخصاً مسؤولاً مثل ابن الرب، مثل زوج، مثل أب للأسرة، ومثل كائن إنساني»⁽¹⁷⁾.

إنها أيضاً قصة إيلويزا بالاسيوس التي تعيش اليوم في زقاق سانتو توماس بحي لابيتانا⁽¹⁸⁾:

حدث أن بدأتُ أعيش مع شاب من هناك . لي ولدان في الشمال، كان أبو الصبيين يضربني كثيراً فأردت تغيير حياتي . ضربني كثيراً حتى فَجَّ رأسي . عندئذ ذهبت لأرقص شكراً لعذراء [لاتيرانا] لمدة أكثر أو أقل من ستة أيام، لأن الرقصة طويلة، تدوم أياماً . . . فعلتها ملتزمة خدمة، راجية الخلاص من هذه الحالة . ابنتي الآن هي في الثالثة . رقصت كما أنا في الملابس التي أرتديها الآن، لا في ملابس شبيهة بملابسهم، فهم يرتدون أطقماً خاصة، هكذا بدأت أرقص . هناك بدأت أدرك كيف يرقص الناس الذين يجرجرون أجسادهم على الأرض، وأذرعهم ممزقة أشلاء، ورُكْبُهم كذلك . رأيت أشياء كثيرة جداً تَرَكْتُ انطباعاً قوياً لدي، ورقصت ثم رقصت . قبل انتهاء الرقص سمعت صوتاً من الأعلى يأمرني بالمغادرة، كان صوتاً عذْباً، صوتاً لم يسبق لي أن سمعته من قبل، وقد أحسست بذلك الصوت حين تعين علي أن أغادر .

أماً في تغيير حياتها، كانت إيلويزا قد ذهبت إلى عذراء لاتيرانا، شاركت في الاحتفالات، اختلطت بالناس، ورقصت الرقصات التقليدية التي تغوص جذورها في أعماق التربة المحلية لما قبل كولومبوس . غير أنها لم تلبث هناك أن رأت أناساً «يجرجرون أجسادهم على الأرض»، أناساً جرحى «تمزقت أذرعهم أشلاء» . يا له من مشهد مرعب! وعلى الرغم من أنها لم تأت على ذكر الأمر، فإن على المرء أيضاً أن يفهم أن المكان كان زاخراً بالسُّكاري ومنظوياً على قدر كبير من الإذلال ذَهَبَتْ إلى مهرجان ديني ولكنها لم تجد سوى جميع الأشياء التي كانت تحاول أن تتركها وراءها . بعد ذلك سمعت إيلويزا صوتاً يأمرها بالرحيل، يطلب منها أن تخرج .

لاحقاً هَجَرَت الرجل الذي كانت تعيش معه، وهو أحد عمال المناجم، غير أنها اضطرت أن تترك ولديها، رغم اصطحابها لابنتها . كانت معدمة، غير

أنها باتت عاجزة عن الاستمرار في العيش معه، مما جعلها تأتي إلى سانتياغو بحثاً عن عمل. كانت تعيش مع أمها، تلك التي كانت هي نفسها في حالة بالغة الهشاشة (مع اثني عشر ولداً إضافة إلى إيليزا وابنتها)، وحصلت على أعمال مؤقتة في مجالات التنظيف والغسيل. ذات يوم ولجت باب إحدى الكنائس و«اعترفت للرب مباشرة، للرب في الأعلى وقالت: يا إلهي أنا لا أريد أن أستمّر في المعاناة، أنا لا أريد أي مزيد من هذه الحياة، هذه الحياة تقتلني، أريد أن أقيم عساً وأمتلك مأوى يخصني».

وبعد بعض الوقت بادر أخ لها قد جاء من الشمال إلى اصطحابها إلى كنيسة إنجيلية «مخبوءة جيداً» دون أن يبلغها بشيء عن المكان الذي كانا يذهبان إليه. «بدا الرب موجهاً خطاه... شيء من هذا القبيل... وهناك بدأت أصلي». ومنذ ذلك التاريخ بدأت «تحس بنض الكنيسة بالذات، لم أعرف شيئاً أكثر من الكنيسة، أعني الكنيسة الإنجيلية».

قام الإخوة الإنجيليون بإيوائها. بل و«قدموا لي سريراً، مائدة، ثوب نوم». التقت بزوجها الحالي في السوق حيث كان يعمل. كانت قد ذهبت إلى السوق لشراء اليقطين. لقد كان الرجل، فلورنتينو كاسترو، إنجيلياً يمارس التبشير. كان عازباً وتوسل إلى الرب أن يمنحه زوجاً تمكّنه من الإقلاع عن ممارسة الزنا. كان قد صلى راجياً الله أن يعطيه زوجاً «ولو مع أولاد... ولو كانت عاهرة». تم الزفاف في أقل من سنة.

منذ ذلك الوقت وصاعداً انقلبت حياة إيليزا رأساً على عقب. أنجبت لزوجها طفلين. إنهم فقراء. في المساء، مثلاً، لا يتناولون عادة سوى قليل من الشاي الخفيف؛ أمّا في وجبة الغداء فيأكلون سمكاً معلباً وخوخاً معلباً. صحيح أنهم لا يملكون براداً، غير أنهم ينعمون بحياة منتظمة. إنه يحترمها، لا يعتبرها تحصيل حاصل، يهتم بالأطفال الذين يذهبون إلى المدرسة، وكل منهما يعشق الآخر.

من قبل كانت إيلويزا قد لاذت بدير مادري ميزريكورديوسا، كنيسة العذراء مريم، بحثاً عن الخلاص، غير أنها لم تجده - على الأقل هذا هو ما تراه الآن بعد أن أصبحت إنجيلية. آنذاك ربما لم تكن تبحث عن الرحمة، الغفران، أو الراحة. يبقى الدين الشعبي مريمياً أساساً - إنه دين الأم. برأي أوكثافيو باز يرتبط الأمر بالجنود الإسبان الغزاة وبعلاقتهم بالنساء المحليات اللواتي كن، وهن المنتميات، إلى مجتمع قائم على تعدد الأزواج، ينجبن أطفالاً لرجال إسبان لم يكونوا يفهمون هذا التراث كما لم يكونوا يقبلون بتعدد الأزواج نظاماً قائماً على الحلول الوسط التوفيقية. والعذراء مريم التي أنجبت هي نفسها طفلاً كان أبوه غائباً، تصبح، بالتالي، شخصية مفتاحية⁽¹⁹⁾. وهذا النموذج لأب غائب لا يتحمل مسؤولية أولاده⁽²⁰⁾ ما زال قوي الحضور ويشكل الأرضية التي ازدهرت العقيدة الإنجيلية (البروتستانتية) على أساسها.

يقوم الاهتداء على الافتراض المسبق للتحول من دين الأم إلى دين الأب الذي يمثل الصرامة، الانضباط، والسلطة، جنباً إلى جنب مع الدعم الاقتصادي. بالنسبة إلى الكاثوليكية يبقى الأب شخصاً بعيداً: أما العذراء فتتوسط بين الأب الغائب وبين الأبناء والبنات - إنها «رقيقة» و«محاميتنا» أمام الرب. أما بالنسبة إلى الإنجيليين فإن الوضع ربما كان أكثر تطلباً: لا بد للمرء من أن يتصالح مع الأب بصورة مباشرة - غير أن الأب عندهم حريص ومهتم. وهذه الصورة لأب يحيط كل الأشياء بالرعاية تلامس شغاف القلوب في العالم الشعبي وتسير جنباً إلى جنب مع إعادة تحديد دور الأب المادي التي تتم في البيت.

ما هو أكثر شيوعاً من قصة إيلويزا بالاسيوس هو نزوع المرأة إلى الاهتداء أولاً وقيامها بجرح زوجها إلى جادة الصواب لاحقاً. تلك هي قصة إيزابيل كالديرون، التي تعيش في شارع تثنيتها باراهوندا في حي لابيتانا.

قبل أحد عشرة سنة ذهبت إلى الإنجيليين. حياتي قبل العقيدة

الإنجيلية كانت ملأى بالحزن والكرب، كانت حياة خاوية، لم يكن عندي أي شيء، لم يكن لدي أي هدف، لم أكن أفتني شيئاً... ولكن، ما إن أصبحت على علم بالرب حتى تغيرت حياتي. كنت موشكة على الانتحار مع أولادي، ولكن حين تعرفت على الرب تغير كل شيء. حتى زوجي تغير. إنه ينظر إلى زواجنا بطريقة مختلفة. كان في السابق يراني ربة منزل تقوم بأعمال الغسيل، الكوي، وكل تلك الأشياء.

من قبل كان مثل الآخرين تماماً. «كنت أعرف أن الأزواج يأتون ليناموا، لا شيء آخر. كانوا يستطيعون أن يغيبوا مدة أسبوعين، غارقين في حانات الشرب هنا وهناك، غير مباليين قط بالأولاد. هذا كله كان يبدو طبيعياً». تزوجا لأنها كانت حاملاً؛ ما لبث طفل ثان أن جاء فيما بعد. كانا يعيشان مع والدته إيزابيل وأخواتها. لم يكن زوج إيزابيل يعاملهن معاملة حسنة، وكان يهملها. كان ثمة نقص في المال. كان يمضي أوقاتاً طويلة دون عمل. ولدى حصوله على المال كان يغرق في ولائم الشرب مع أصدقائه. كان جو البيت مشحوناً بالتوتر والعنف.

كانت حياتي قبل معرفتي للرب فوضى؛ كانت ذات بعد مرعب، ذات لغة مخيفة، ذات أفكار مفزعة. وما وجود ذلك كله في البيت إلا الفوضى ذاتها. كانت الحياة مع الأطفال فوضى. لم يكن ثمة أي احترام أو تواصل مع زوجي. لم يكن يهتم بي أو بالأولاد. غير أننا ما إن أصبحنا نعرف الرب حتى قام جَلَّ اسمُه بتصويب مسار حياتنا، بتعليمنا أسلوب تنظيم حياتنا. قام، سبحانه، بإبعاد لغة الشتائم، أفكار السوء، الأشياء الشريرة التي كانت موجودة في حياتنا. عَلَّمَنَا السير في الطريق التي كان يتعين علينا أن نتبعها منذ يوم ميلادنا - هذه هي حياة الرب.

كانت إيزابيل قد أصيبت بإحباط جعلها تفكر بالانتحار مع أولادها. لم يكن لديها ما تقتات به. حين ذهبت إلى دكانة الحارة ملتزمة الاقتراض قيل لها إن زوجها أوصاهم صراحة بعدم تسليفها لأنه كان موشكاً على هجرها. غير أنها حين كانت تستعد للانتحار مع أولادها بتناول بعض حبوب النوم، أقدمت فجأة على الصلاة وسارع الرب إلى تغيير حياتها.

كانت إحدى العجارات قد تحدثت عن الكنيسة، عن الرب، عن كلامه. بدأت إيزابيل تتردد على الكنيسة والتحقت بجماعة دوركاس. تَرَكَ حنان الأخوات، كلامهن، وخصوصاً كلام الرب أبلغ الأثر في نفسها. بدأت ترتدي أفضل ملابسها للذهاب إلى الكنيسة في أوقات بعد الظهر. أحسَّت بأنها مدعومة. وبفضل دعم الرب وأخواتها الجدد تمكنت من مواجهة زوجها ومطالبته بالتغير وإلا فسوف تطرده. بدا وكأنه لم يفهم حتى بادرت إلى وضع جميع ملابسها في حقيبة طالبة منه أن يرحل دون عودة. قرَّر البقاء ووعد بأن يتغير. غير أنه لم يستطع أن يفعل إلى أن قام الرب بتغييره. ذات يوم، يوم ميلاده، دعاه طفلاه الصغيران إلى الكنيسة. ذهب فقط لإسعادهما غير أنه لم يغادر المكان إلا وقد أصبح إنساناً مختلفاً. صحيح أنه لم يصبح خَصَاصاً، غير أنه صار إنساناً جديداً. تقول إيزابيل:

أما أنا فقد بقيت أعمل على الدوام... الآن وقد أصبحت متقدمة في السن وبشعة بلا أسنان في فمي، لا يسمح لي أن أعمل. من المؤكد أنه كان من قبل يسمح لي أن أفعل ما أريده؛ الآن يرعاني. لا أفهم ما حصل. لا معنى له. لم لا؟ أنا الآن مترهلة! حسناً، يبدو أن الرب يصنع المعجزات. من قبل، حين كنت أكثر شباباً، لم يكن ينظر إلي على الإطلاق؛ أما الآن فيفعل. ذلك هو الفرق... لقد فعل الرب أشياء عظيمة معه. لقد غيَّره كشخص، غيَّر أفكاره. كان يشرب ويشرب، كان زير نساء... لقد غيَّره

الرب . لم يعد زوجي رجلاً عفيفاً (ماتشيزمو) . إذا كنت متوقعة أو حاملاً، فإنه يقوم بأعمال الغسيل، الكوي، الطبخ، يحمم الأولاد، يمسح أرض البيت . حين يكون هنا أيام السبت، يساعد في الأعمال المنزلية . . . إنه إنسان جديد .

كان مثال آديلا آمايا مشابهاً: زوج غير مسؤول أدمن الإكثار من الشرب، احترف معاشره النساء، أنجب أولاداً من نساء مختلفات، أنفق ما لديه من مال خارج البيت، تصرف على هواه، لم يكن لديه أي وقت لها أو للأولاد . أمّا بعد اهتدائها هي فقد اهتدى هو الآخر وها هو ذا الآن شماسٌ في الكنيسة . جعلهما الاهتداء يحب كل منهما الآخر من جديد، كما لو كانا «يتواعدان» للمرة الأولى . لقد تغير الجو في البيت كلياً: لقد توقف كل السباب، الصراخ، الشتائم، الضرب، وقد أُلقي عن تناول الكحول ومطاردة النساء . في البدء ظن أصدقاؤه أنه يذهب إلى الكنيسة لملاحقة امرأة أثارت إعجابه . كان إقناعهم بأنه كان يذهب للصلاة بالفعل صعباً . .

ترتبط الهداية بالانتماء إلى جماعة . بالنسبة إلى أية امرأة تعني الخروج من البيت ثلاث أو حتى أربع مرات في الأسبوع للاجتماع بالراهبات الإنجيليات . إذا كانت عضواً في جماعة الدوركاس فسوف تصلي وتتحدث . ويدور الحديث عموماً حول مشكلات البيت، الأولاد، الزوج . الاعتراف الصريح هو الآخر ممكن، وجملة المشكلات يجري طرحها ومناقشتها في أثناء الحوار . تتألف الجماعة من نساء ربما مَرَزْنَ بأوضاع مشابهة وسرعان ما تنشأ صداقات راسخة . تكون زوج القسيس رائدة ومستشارة؛ يعتبر زوجها بالقسيس نموذجاً .

بعد الأحاديث والحوارات تعود النساء إلى بيوتهن وقد تَسَلَّخْنَ بإحساس جديد بكرامتهن . لقد تم الإصغاء إلى كلامهن ونعمن بالاحترام؛ لقد تقاسمن صنوف المعاناة والإذلال اللذين يعشنهما . لقد أثرن الاهتمام، الحب، والأمل، الأهم من هذا وذاك، بدلاً من الرقص والنبد . فما قصص النساء الأخريات إلاّ

قصص أمل أيضاً. وبالنسبة إلى آديلا آمايا كانت في الوقت نفسه تعني عودة مع رسالة: رسالة هداية زوجها. يتوقف النجاح في جزء منه عليها هي وشاهدها، غير أنه يعتمد أكثر من أي شيء آخر على «نداء الرب». ليست رسالة ثقيلة. يمكن تفسير حالة الفوضى والعنف الحالية على أنها من عمل الشيطان، وما المخرج سوى حياة جديدة مستندة إلى الرب. فقط «الرب يستطيع أن يغيرنا»، غير أنها مفعمة بالأمل لأنها باتت على الطريق. لقد قام الرب بإحداث التغيير فيها.

لن يلبث أولادها أن يلتحقوا بركبها سريعاً إذ سيجدون جماعة جديدة من الأصدقاء في الكنيسة. ومن جانبه فإن الزوج سيراهما وهي تخرج متأنقة أوقات بعد الظهر وتعود سعيدة شاعرة بالارتياح. لقد بدأت ترتدي ملابس جديدة، محتشمة ومتواضعة، تليق بالراهبات. وهذا تجديد بالنسبة إلى زوجها. من قبل لم تكن تتزين قط لأنها لم تكن راغبة في أن تفعل أي شيء. ما الذي يجعلها تتأنق في الملابس إذا كان هو عازفاً حتى عن النظر إليها؟ ثمة روايات كثيرة وردت على ألسنة نساء تحدثن عن شروع أزواجهن بإبداء مشاعر الفضول والغيرة إزاء القسيس والراهبات الإنجيليات.

فقط بعد الاهتداء إلى الصراط المستقيم تتوصل إيزابيل كالديرون إلى اكتشاف القوة المعنوية الكامنة في داخلها اللازمة للتصدي لزوجها؛ باتت مستعدة حتى لفقدانه. هو يفهم الأمر ولا يرحل. يلمس فيها صفاءً داخلياً، إيماناً، تعبيراً عن الإحساس بكرامتها، وهي جميعاً أمور جديدة.

من الطبيعي أن جميع الرجال لا يتغيرون كما فعل زوجا إيزابيل كالديرون وآديلا آمايا، غير أن هذه الظاهرة، عملية التحول هذه، واسعة الانتشار بما يكفي لإبقاء الأمل حياً. لعل التغيير الأبرز هو أنهم يتوقفون عن تناول المُسكرات، ويجب أن نتذكر أن هذه عادة تبدأ مع الخروج من مرحلة الطفولة

وتتم ممارستها داخل دائرة ضيقة جداً من الأصدقاء . إنه طقس ينتمي إلى عالم الذكور؛ وبالتالي فإن الإقلاع عن تعاطي الكحول قطيعة أيضاً مع شلة الأصدقاء ونوع من قيام المرء بإعادة تحديد دوره كرجل . وبهذا المعنى فإن الهداية الإنجيلية قد تعني تغيير أكثر جذرية بما لا يقاس بالنسبة إلى الرجال مقارنة مع النساء⁽²²⁾، إذ كيف يمكن للمرء أن يكون رجلاً ولا يخرج لتناول المسكرات مع أصدقائه؟ كيف يمكن لهذا الشخص أو ذاك أن يكون رجلاً، أن يخرج لممارسة لعبة كرة القدم، ولا يخرج بعد المباراة للمشاركة بنوع من «الاحتفال» بالفوز؟

تبيّن عيناؤنا من جهة ومقابلاتنا المعمقة في حي لابيتانا من جهة ثانية أن مثل هذا التغيير شرط أساسي لحدوث الهداية⁽²³⁾ . فالمهندي يتوقف عن الشرب، ينظم حياته، يتخلى عن الأصدقاء القدامى، عن المشاركة في الولائم، وعن مطاردة النساء؛ يتوقف عن الإنفاق بجنون، يجدّد زواجه على أساس الاحترام والحب، يشارك الأولاد حياتهم، ويقوم بقسطه من الواجبات المنزلية . يكون التغيير كاملاً إلى درجة تكاد لا تصدق؛ غير أن المؤشرات متوافرة بغزارة . بين أكثر من مئة رجل وامرأة مهتدين أجرينا معهم مقابلات خلال سنوات، لم يخفق أحد في الإتيان على ذكر هذا الأمر بوصفه التأثير الرئيسي المترتب على الاهتداء .

ما الآثار الاقتصادية للعقيدة الإنجيلية على الفقراء؟ تتوقف الإجابة على تحديد معنى الفقر . انسجماً مع التحديدات المألوفة في التشيلي، ينتمي الإنجيليون إلى الفئة الأشد فقراً . تشير دراسة فيرناندو فلورز⁽²⁴⁾ إلى أن سنوات تعليمهم أقل، وأن هناك في بيوتهم تجهيزات منزلية أدنى مستوى . ونظراً للعلاقة المتشابكة القائمة بين التعليم ومستويات الدخل، فإن من غير المحتمل أن يتمكن الإنجيليون الأقل تعليماً من تحقيق التفوق الاقتصادي على الكاثوليك .

تبين الدراسات الأكثر تفصيلاً لمناطق حي لابينتانا الأشد فقراً أن الإنجيليين هم الأشد فقراً حتى بين الأكثر فقراً⁽⁵⁵⁾.

تُظهر المقاربة بين المترددين على الكنيسة من الكاثوليك والإنجيليين أن شريحة الخمسين الدنيا مؤلفة من 40٪ من الكاثوليك و49٪ من الإنجيليين، في حين أن شريحة الخمس العليا تتألف من 23٪ من الكاثوليك و15٪ من الإنجيليين. وهذا يعني، انسجاماً مع هذا المؤشر [مؤشر السلع الاستهلاكية المعمرة]، أن الإنجيليين يملكون سلعاً ذات مستويات أدنى مقارنة بالكاثوليك المترددين على الكنيسة، ومستويات أدنى أيضاً مقارنة مع السكان بصورة عامة⁽²⁶⁾.

شيء مشابه يحصل في نوعية المسكن: «يميل الإنجيليون المترددون على الكنيسة إلى التجمع في الشريحتين السفليتين. في الشريحتين الثالثة والرابعة ثمة نوع من التكافؤ، أما في الشريحة الخامسة، الشريحة العليا، فإن نسبة تعداد الكاثوليك تفوق نظيرتها من الإنجيليين»⁽²⁷⁾. ومن حيث الدخل الشهري كان متوسط ما يكسبه رواد الكنيسة الكاثوليك عند إجراء الدراسة 229 دولاراً أمريكياً: مقابل 207 دولارات لرواد الكنيسة الإنجيليين، في حين كان متوسط الدخل في المنطقة 214 دولاراً. يكون الإنجيليون في هذه الأحياء أقل تعليماً من الكاثوليك، وهو أمر يتجلى بوضوح في حالة رواد الكنيسة.

هل الإنجيليون حريصون على أن يصبحوا جزءاً من العالم الاستهلاكي؟
تجيب سونيا مونيتسينوا قائلة:

يشكل شراء المنتجات المنزلية - الكهربائية المختلفة عبئاً ثقيلاً من الدين نظراً للمداخيل الهزيلة المتحققة. إذا كانت بيوت الإنجيليين مطبوعة في السابق بالنظافة، بالأسيجة، وبمواد البناء الصلبة، فقد باتت اليوم مجهزة نموذجياً بـ «مذابح» حقيقية من التلفزيونات

الفاخرة ومسجلات الستيريو الحديثة جنباً إلى جنب مع البرادات، المدافئ، والغسالات. في الكنائس نفسها يركز القساوسة في مواعظهم على الدعوة إلى الادخار وشجب المبالغة في الاستدانة، غير أنهم هم أنفسهم يقعون في شرك الآلية ذاتها⁽²⁸⁾.

هل يؤمن الإنجيليون بوجود نوع من العلاقة بين وضعهم الاقتصادي وعقيدتهم؟ الجواب هو نعم: 60,1 بالمئة يعتقدون بأن حالتهم الاقتصادية تحسنت منذ اعتنائهم؛ وفيما يخص رواد الكنيسة ترتفع النسبة إلى 72 بالمئة. لدى سؤالهم عن أسباب نجاحهم الاقتصادي، جاء «الإيمان بالله» في المرتبة الثالثة في قائمة الأسباب المذكورة (بعد كل من «المبادرة الشخصية» و«العمل المسؤول فقط»)⁽²⁹⁾. وفي مسح شمل القساوسة الإنجيليين في لابيتانا، ثمة سؤال مشابه ولكنه ليس مطابقاً تم طرحه وجاءت الإجابة المتمثلة بعبارة «الشكر لله» بوصفها السبب الثاني الكامن وراء النجاح الاقتصادي (بعد «المبادرة الشخصية»)⁽³⁰⁾.

بين رواد الكنيسة الكاثوليك يقول 17 بالمئة إنهم رأوا المهتدين إلى المذهب الإنجيلي وقد تحسنت أحوالهم الاقتصادية⁽³¹⁾. كيف يمكن تفسير هذا السيناريو الإنجيلي المتفائل؟ لعل الافتراض الأقوى هو أن المهتدين إلى العقيدة الإنجيلية قد انطلقوا من مواقع أضعف حتى من الفقراء المتوسطين، وأنهم ما زالوا يُعدون بين الفقراء رغم تحقيقهم لشيء من التقدم. توحى دراساتنا مثلها مثل مقابلاتنا الشخصية بأن العقيدة الإنجيلية تفعل فعل العتلة على صعيد انتشار الأسر من حالة البؤس.

يؤمن الإنجيليون بالترابط الوثيق بين الإيمان والتحسين الاقتصادي، في حين يؤمن 31 بالمئة من الكاثوليك بأي أي مسيحي نموذجي سيكافأ بنعم مادية. بين رواد الكنيسة تكون النسب متساوية؛ غير أن الرقم بين الإنجيليين يرتفع إلى 41 بالمئة، وبين رواد الكنيسة الإنجيليين ثمة 61 بالمئة يؤمنون بأن أي

مسيحي نموذجي سيكافئه الرب بالخيرات المادية⁽³²⁾. يشير هذا إلى وجود اختلاف ملحوظ في الموقف بين الكاثوليك والإنجيليين بالنسبة إلى الاقتصاد. هل بوسع هذا أن يكون موازياً كما سبق لماكس فيبر أن طرحه حول المصير المحتوم المسبق للكالفنية؟ هل بوسع هذا أن يتمخض عن «قلق وتصميم نفسيين فيما يخص النجاح»؟⁽³³⁾

تشكل العلاقة بين الحياة المسيحية والنجاح الاقتصادي إحدى ركائز التجربة الإنجيلية. القساوسة أنفسهم يتبنون هذا الرأي على نطاق واسع؛ ثمة 74,3 بالمئة منهم يقول في الحقيقة إن «مشيئة الله هي أن تتحسن الأحوال الاقتصادية لأولئك الذين يؤمنون به» جواباً عن السؤال⁽³⁴⁾. وبين قساوسة لابينتاننا حصل السؤال نفسه لدى طرحه بعد سنوات على الإجابة ذاتها تقريباً وبالنسبة ذاتها تقريباً، مرة أخرى (74,4 بالمئة)⁽³⁵⁾.

في الوقت نفسه، «ما من أحد من أولئك الذين جرت مقابلتهم يتوقع تحقيق التقدم الاقتصادي بمساعدة الدولة... فالإنجيلي لا ينتظر أي شيء من الدولة لمساعدته على الخلاص من الفقر»⁽³⁶⁾. هل هذا التحسن الاقتصادي مرشح حقاً لأن يتم؟ إن الناس الذين قابلناهم جرت زيارتهم ثانية بعد سنة ولوحظ وجود تحسن اقتصادي. عدد منهم فكروا بإطلاق مشروعات تجارية صغيرة؛ نجح أحدهم في مضاعفة دخله وفي اقتناء شاحنة بيك آب لخدمة مشروعه⁽³⁷⁾. وثمة، أيضاً، مؤشرات دالة على قيام بعض الإنجيليين بالنفاذ إلى عالم الأعمال، وإن كان الوقت ما زال مبكراً للحديث عن توقعات عامة.

من الواضح، كما سبق أن ذكرت، إن الحركة الإنجيلية رافعة قوية تضطلع بمهمة انتشال آلاف التشيليين الفقراء من ويلات البؤس. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل ستثبت أيضاً أنها أداة حراك اجتماعي ستمكن العديد من أعضائها من الالتحاق بركب الطبقة الوسطى؟ هل سينجح هؤلاء، مع الزمن، في تحقيق قدر أكبر من النجاح بالمقارنة مع الكاثوليك؟

تتوقف الإجابة، إلى حد كبير، على ما يحصل في قطاع التعليم. إذا تمكن الإنجيليون من تحقيق مستوى مشابه لمستوى الكاثوليك، إذا تمكنوا من بلوغ المتوسط التعليمي، فسوف يصبح تقدمهم السريع ممكناً. عندئذ ستضمن روح العمل عندهم، رفضهم للكحول، مفهومهم للأسرة، ورؤيتهم لعقيدتهم بوصفها مرتبطة بالنجاح المادي، ووضعتهم في مكانة أفضل.

ما الذي يحصل الآن على الصعيد التعليمي بين صفوف الشبيبة الإنجيلية؟ لقد بينت دراسة شملت تسعاً وعشرين مدرسة في لابيتانا أن ليس هناك أي اختلاف في الأداء بين الطلاب الإنجيليين، الكاثوليك، والمتوسطين⁽³⁸⁾، وهو أمر لصالح الإنجيليين لأن آباءهم وأمهاتهم متمتعون بمستويات تعليمية متدنية. تبين المقابلات الشخصية أن الآباء والأمهات الإنجيليين حريصون على تعليم أولادهم. وبالتالي فإن هناك مؤشرات تدل على أن الجيل الجديد من الإنجيليين سوف يصل إلى مستوى تعليمي سيكفل له احتلال موقع يمكنه من التنافس والاستفادة أكثر من عاداته وقناعاته.

في حين أن الحركة الإنجيلية في التشيلي راسخة الجذور في البيئات الشعبية⁽³⁹⁾، فإن حقيقة كون جذورها ممتدة إلى القساوسة الميثوديين (المنهجين) مع ارتباطها بالحركة الإنجيلية الدولية واحدة من الحقائق التي يتعذر إنكارها في الوقت نفسه. ومن وجهة النظر هذه فإن ما هو موجود هو نوع من الجمع بين تقاليد مختلفة:

من شأن إلقاء نظرة على جملة التوفيقات وأشكال إعادة الصياغة أن يثبت أننا نستطيع أن نتحدث عن إنجيلية «باروك» في لابيتانا بالمعنى الذي نستطيع به أن نقوم عناصر منسوخة عن عقائد أمريكية شمالية يجري بثها عبر التلفزيون أو من خلال الزائرين الأجانب. وهكذا فإن الموسيقى، الملابس، جماليات الكنائس، تميل إلى تقليد هذه العناصر، ولكن بترجمة محلية⁽⁴⁰⁾.

كذلك تطورت الموسيقى في لابيتانا بسرعة . ففي داخل الكنائس تركت
القيثارات الإسبانية التقليدية مكانها لترددات ذبذبات القيثارات الكهربائية .

غير أن استيعاب الثَّقَر، القيثارات الكهربائية، وأساليب الأغاني لا
يؤكد تزاوج التقاليد المتميزة والإبداع الشعبي إلا في إطار
الموسيقى . من المألوف أن تكون كنيسة معينة قائمة على حفنة من
«الرعا» أو «الشواذ» الشباب الذين يعتبرون أنفسهم محرومين
حيث يتم توظيف موسيقى «الروك العنيف» مفتاحاً لإطلاق سيل
من الترانيم والأناشيد المكرسة لإطراء الرب⁽⁴¹⁾ .

باتت الرسالة الإنجيلية اليوم تصل عبر العديد من المحطات الإذاعية التي
تبيع وقتاً للبرامج المسيحية . هذا ويتحكم الإنجيليون بمحطة إذاعة آرמוنيا
المكرسة حصراً للدعوة الإنجيلية، فضلاً عن أن أوقاتاً للبرامج يجري الآن
استئجارها على القنوات التلفزيونية المفتوحة . غير أنني أعتقد أن هذا لا
يعوّض، على الإطلاق، عن فقدان البث على القناة القومية ذات النطاق الأوسع
بكثير من حيث التغطية .

ومع ذلك فإن القساوسة والعديد من الرهبان والأخوة العاملين في هذه
البرامج مُلهَمُون، وعلى الرغم من أن الكنائس الصغيرة مبعثرة دون أي مركز
يجمعها، فإنها تبقى محافظة على قَدْر محكم من الوحدة التي تتم صياغتها في
حلقات دراسية توراتية يعقدها خوارنة الكنيسة وغيرهم من القساوسة . ثمة أيضاً
شبكات مقاومة عبر الراديو والتلفزيون، حيث من الشائع سماع كلام قساوسة
أجانب، قساوسة من أمريكا الوسطى والبرازيل في المقام الأول .

من قساوسة لابيتانا سافَرَتْ نسبة 13,6 بالمئة إلى خارج التشيلي أكثر من
مرتين لاتباع دورات أو حضور مؤتمرات دينية ؛ وفي التشيلي ككل ، ترتفع
النسبة إلى أكثر من ثمانين بالمئة . أضف إلى ذلك أن 44,2 بالمئة من قساوسة
لابيتانا يقرون بالتأثر بقساوسة أجانب ؛ يبدو الأكثر شهرة الآن هو الإنجيلي

البورتوريكي جييجي آفيل⁽⁴²⁾. على العموم لا يشير هذا، حتى على المستويات الأكثر شعبية، إلا إلى أن الحركة الإنجيلية التشيلية تحتفظ بعلاقات مع الخارج دون التنازل عن استقلاليتها. تبقى الحركة الإنجيلية الحصادية التشيلية واحدة من أدوات العولمة بالنسبة إلى العالم الشعبي.

التوترات التقليدية: هل يتم رفض العولمة

أم يجري اعتماد عولمة بديلة؟

غياب الثقة بالناس والمؤسسات سمة مميزة للتشيلي كما لسائر المجتمعات الأمريكية اللاتينية بصورة عامة⁽⁴³⁾. انظر الجدول 2/8.

برأي فالينزويلا وكوزين «على صعيد البنى الخاصة بالصفة الاجتماعية حصل نوع من الانقلاب لدى التشيليين وسكان أمريكا الشمالية. وعلى الأثر بات الناس في التشيلي يُبدون نزوعاً قوياً للبقاء أصدقاء على النقيض من سكان أمريكا الشمالية الذين يميلون إلى الانتساب إلى الغرباء، إلى تحويل الجيران إلى أصدقاء، بعبارة أخرى». يكمن تفسير ذلك، ولو جزئياً، في الأهمية الأكبر نسبياً للمساكنة: «نسبة الناس الذين يعيشون تحت السقف نفسه مع الأم، الأب، و/أو الإخوة والأخوات هي 3 إلى 1 بين التشيلي والولايات المتحدة»⁽⁴⁴⁾. في التشيلي تكون «السمة الاجتماعية» المرتبطة بالعائلة وبالعلاقات القائمة على الهدايا أقوى من نظيرتها في الولايات المتحدة، حيث يكون «الاجتماع» أو الانتماء إلى الجمعيات الطوعية أقوى بالمقابل. فالانتماء ينطوي على «القدرة على (فعل أشياء، مع غرباء، على التعامل مع أناس غير معروفين لصالح العمل، أو في سبيل أهداف جماعية مشتركة)». إنه متجذر في المسؤولية الشخصية لمن يقدم وعداً، يسلم بعقد، أو يلتحق بركب رابطة طوعية؛ وبالتالي فهو يكون أيضاً خارج دائرة التهديد الاجتماعي المتمثل بالأكاذيب والخيانة.

الجدول 8 | 2 الثقة بالمجتمع

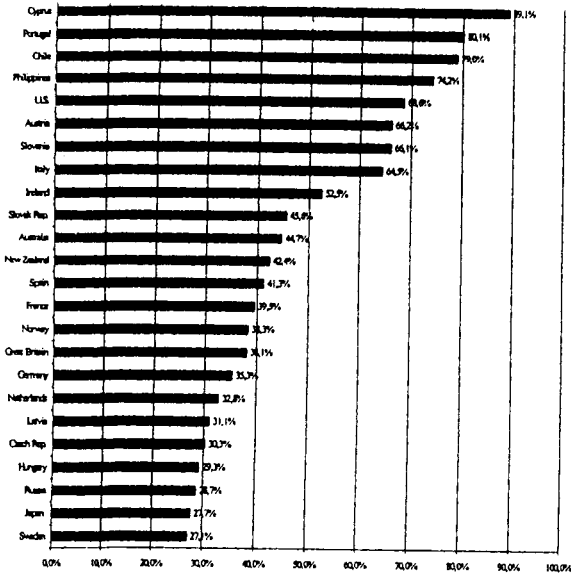
الولايات المتحدة 1964 - 1996	التشيلي 1997م	
42٪	14٪	يمكنك الثقة بالناس
54٪	42٪	عليك أن تحذر من الناس

المصدر: إدواردو فالينزويلا وكارلوس كوزينو «دراسة سوسيولوجية» مجلة دراسات عامة صيف 2000 م، ص: 321 - 339

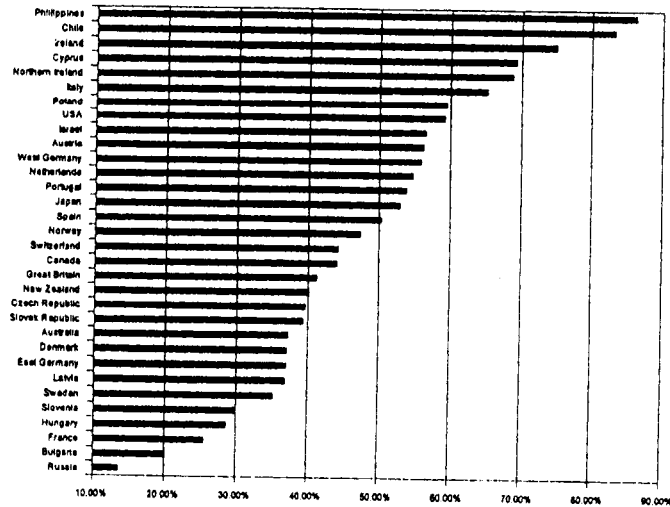
أما السمة الاجتماعية السائدة في أمريكا اللاتينية فتكون قائمة على التبادلية لا على «الوعد الشخصي... الوعد المقطوع» بالتالي. تستند السمة الاجتماعية، بالأخرى، إلى «القوة الرابطة للعطاء مع التزامات الأخذ والإعادة». وبالتالي فإن علاقتها النموذجية هي الارتباط «القائم على مبدأ التبادل المستمد من الهوية التي يتم الحصول عليها»⁽⁴⁵⁾.

في استكشاف حديث للرأي العام في أربعة وعشرين بلداً أجراه برنامج البحوث الاجتماعية الدولية ISSP كما في مسح القيم العالمية، بدت التشيلي أقل ثقة بالناس، بالمحاكم، وبالنظام القضائي⁽⁴⁶⁾. ففي مسح القيم العالمية كانت البلدان ذات النسب الأعلى من السكان غير الوثائقين بالشرطة، بالحكومة، وبالأحزاب السياسية، باستثناءات قليلة، بلداناً أمريكية لاتينية. فبين ستة بلدان ذات نسب سكانية تفوق الثلاثين بالمئة ممن يعبرون عن عدم الثقة بالبوليس، مثلاً، كانت جميعاً، عدا واحد فقط، بلداناً أمريكية لاتينية، على سبيل المثال. (تبقى التشيلي بهذا المعنى استثناءً مميزاً في أمريكا اللاتينية، ربما لغياب الفساد والرشوة في البلاد كما ظهر في المسوح التي أجرتها مؤسسة الشفافية الدولية). بين البلدان الستة حيث أكثر من 40 بالمئة غير واثقين بالأحزاب السياسية، كانت الجميع، عدا بلد واحد، بلداناً أمريكية لاتينية: بلغت النسبة في الأرجنتين 49,4 بالمئة، في البرازيل 47,6 بالمئة، في البيرو 43,8 بالمئة، في كولومبيا 48,4 بالمئة، وفي فنزويلا 60,1 بالمئة.

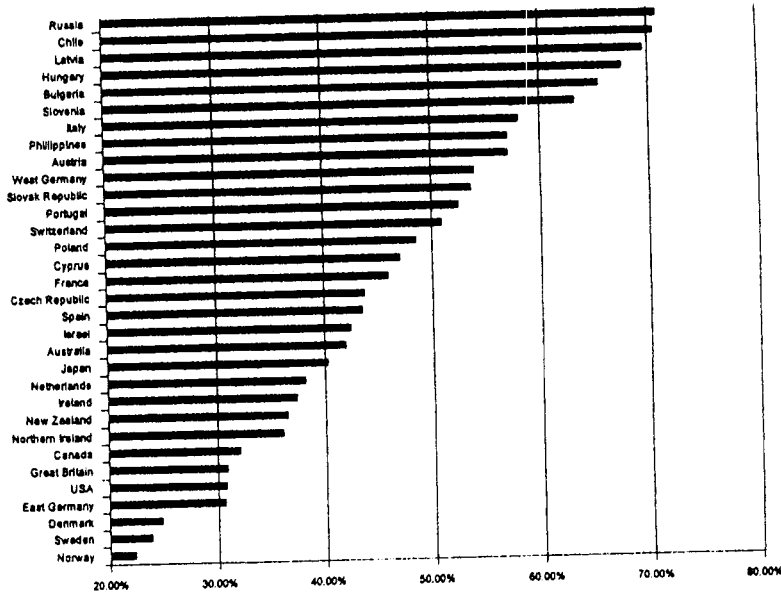
توجهات نحو العولمة في التشيلي



الشكل 8-2 الإيمان بالمعجزات الدينية: النسبة المئوية لمن يردون بـ«نعم» حاسمة ولمن يردون بـ«نعم» متريدة



الشكل 8-3 الإجهاض إذا كانت الأسرة فقيرة: نسبة من يقولون «غير صحيح دائماً» إلى من يقولون «غير صحيح بصورة شبه دائمة».



الشكل 8 - 4 الأسرة تعاني إذا عملت الزوجة: نسبة الموافقين إلى الموافقين بقوة.

من المؤكد أن هذه الأرقام تبعث على القلق. تشي بأن المؤسسات السياسية بالغة الضعف وبوجود مشكلة مشروعية خطيرة فيما يخص المؤسسات العلمانية في أمريكا اللاتينية.

على النقيض من هذا هناك قدر كلي أو كبير من الثقة بالكنيسة والمنظمات الدينية. ففي دراسة برنامج البحوث الاجتماعية الدولية تحتل التشيلي المرتبة الثانية على هذا الصعيد، بعد الفلبين فقط (رغم عدم أخذ أي بلد أمريكي لاتيني آخر، عدا التشيلي، عينة).

ينطوي هذا الافتقار إلى الثقة، جنباً إلى جنب مع الاعتماد على المؤسسات الدينية، على أهمية كبيرة ويشي بأن الروابط الاجتماعية في التشيلي تقوم، إلى حد كبير، عبر الكنائس أو من خلال المؤسسات الكنسية (المدارس الثانوية والجامعات، مثلاً). لعل أحد أساليب التغلب على انعدام الثقة بالآخرين

ذو علاقة بالانتماء إلى الكنيسة، العقيدة، أو الحركة الدينية نفسها. وجذور هذه الحالة تعود إلى الدور الذي دأبت الكنيسة الكاثوليكية على الاضطلاع به عقب حروب الاجتياح التي شكلت، بمئات الطرق، المؤسسة الوسيطة الرئيسية التي أذابت الناس من المولدين الجدد ومن المستعمرين في بوتقة مجتمع واحد⁽⁴⁷⁾.

في دراسة برنامج البحوث الاجتماعية الدولية تحتل التشيلي، مع كل من قبرص، الفلبين، وبولونيا، مرتبة واحدة من البلدان الأربعة الأولى في سلم البلدان الأكثر غنى بالمؤمنين: إن نسبة 95,6 بالمئة من التشيليين يؤمنون بالله؛ وهذه النسبة هي 91,8 بالمئة في الولايات المتحدة، 87,5 بالمئة في إيطاليا، 82,1 بالمئة في إسبانيا، 58,5 بالمئة في هولندا، و45,9 بالمئة فقط في جمهورية التشيك، البلد الأفقر بالمؤمنين بعد اليابان. كذلك تأتي التشيلي في المرتبة الثالثة بين البلدان ذوات الكثافة العالية من الناس المؤمنين بالجنة (82,4 بالمئة)، وفي المرتبة الرابعة بين البلدان ذوات الكثافة العالية من الناس المؤمنين بالجحيم (58 بالمئة). ثمة في التشيلي 76,2 بالمئة من الناس يؤمنون بوجود حياة بعد الموت؛ فقط في الفلبين وقبرص تكون هذه النسبة أعلى⁽⁴⁸⁾.

يقوم الشكل 2.8 بتسليط الضوء على عدد الناس الذين أقروا بأنهم يؤمنون بالخوارق الدينية. أما فيما يخص الإجهاض فإن 83,3 بالمئة من التشيليين اعتبروا الأمر خطأ بصورة شبه دائمة إذا كانت العائلة فقيرة. (انظر الجدول 1.8). كذلك ترى أكثرية التشيليين أن «الأسرة تعاني إذا عملت المرأة» خارج البيت. (انظر الشكل 4.8).

إن الصورة التي تتشكل من جميع هذه البيانات هي صورة بلد يثق بالكنيسة وبالمؤسسات الدينية ويعارض الإجهاض بقوة. ثمة أكثرية مقتنعة بأن المرأة التي تعمل خارج البيت تدمر الأسرة. وعلى هذه الأصعدة يبدو المجتمع التشيلي متصرفاً وفقاً لمعاييرهِ وتقاليده الخاصة، ولم تتمكن العولمة، أنياً على الأقل، من تحقيق سوى أدنى مستويات التوغل.

لذا فإن هذه البيانات تسلط الضوء على الوجه الآخر لميدالية العولمة، الوجه الذي يقاوم تأثيرات العولمة الدائبة على نشر النزعة العلمانية وتشجيع الإجهاض مثلاً. وعلى الرغم من ضرورة تذكّر حقيقة أن الإنجيليين أنفسهم يشكلون جزءاً من حركة العولمة، فإن هؤلاء يظلون حريصين على التمسك بعقيدتهم وأطروحاتهم المحافظة بشأن القضايا الأخلاقية وتعزيزهما؛ ثمة شيء مشابه يجري على قدم وساق مع الحركات الكاثوليكية، هي الأخرى. إنها، جميعاً، أممية، وتمثل، بمعنى معين، أشكالاً بديلة للعولمة.

الطلاق والإجهاض محظوران في التشيلي. حتى أيار / مايو 2001 م كانت الأفلام السينمائية بما فيها تلك المعروضة عبر أجهزة الفيديو والبرامج التلفزيونية خاضعة للرقابة المسبقة وفقاً للدستور السياسي. وهذه القضايا جميعاً تبقى مثار قدر غير قليل من التوتر والنقد، كما حصل لدى قيام هيئة الرقابة بمنع فلم الإغواء الأخير للمسيح لمارتين سكورسيز. ومع ذلك فإن الرقابة المسبقة وجدت من يدافع عنها في أعمدة عدد من الصحف المرموقة. يبقى التشيليون شديدي الانقسام حول هذه الأمور. ففي قضية الطلاق ثمة إمكانية للهجر، الذي يوازي الطلاق بموافقة الطرفين، بالإفادة من هذه الثغرة أو تلك. هناك فرص لاحتمال إقرار قانون خاص بالطلاق في السنوات المقبلة. من المؤكد أن حالات الإجهاض غير الشرعية متكررة، غير أنها تواجه بمقاومة قوية من جانب أكثرية الشعب.

على العموم نحن في مواجهة مجتمع لا يرغب في إضفاء الشرعية على نمط سلوكي ينظر إليه الناس على أنه لا أخلاقي، على الرغم من وجود فيض من الأدلة المؤكدة لتعرض هذه القواعد، وبصورة روتينية، للانتهاك أو المراوغة والتحريف. أما مقاومة اعتماد القوانين المعتمدة في بلدان أكثر تطوراً فتأتي، بالدرجة الأولى، من الكنيستين الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية). وليستا، كما سبق لنا أن رأينا، إلا المؤسسات اللتين توحيان بأكبر قدر من الثقة في مجتمع يسوده انعدام الثقة الواسع.

ومن الجهة الأخرى فإن الموقف المحافظ المعارض للطلاق والإجهاض يحظى بقدر كبير من التأييد لدى الفقراء. فالقوانين التي تسمح بالطلاق والإجهاض ليست إلا من أحلام أبناء الطبقة الوسطى المتعلمة. غير أن مالكي وسائل الاتصال الأقوى يميلون إلى أن يكونوا كاثوليكين محافظين. فإحدى شبكتي التلفزيون الأكثر نجاحاً في البلاد تملكها الجامعة الكاثوليكية البابوية التي يتم تعيين عميدها من قبل البابا (في الفاتيكان - روما - إيطاليا). أما الشبكة الثانية، وهي الشبكة القومية، فتدار من قبل مجلس تشكله الأحزاب السياسية التي يتمتع فيها اليمين بنفوذ كبير، أتقن توظيفه.

من حيث الصحف والجرائد ومحطات الإذاعة، فإنها خاضعة، جميعاً، لتحكم رجال أعمال محافظين أو لسيطرة مؤسسات كاثوليكية أو كنسية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. غير أن احتكارات دولية ما لبثت، مؤخراً، أن بدأت تنخرط بشؤون المحطات الإذاعية والتلفزيونية الكابلية؛ ثمة قناة كوابل واحدة قد بدأت بالفعل تبث برنامج بليبوي Playboy، وإن جوبهت بموجة عنيفة من النقد والشجب.

غير أن القطاعات الشعبية (ممثلة، في المقام الأول، باليسار الذي يحمل لواءه رئيس الجمهورية الاشتراكي الحالي ريكاردو لاغوس) بقيت، حتى اللحظة، عاجزة عن مواكبة أو مقاومة النفوذ الذي يتمتع به المحافظون في وسائل الاتصالات. ومع ذلك فإن من الممكن أن يحقق الرئيس لاغوس نجاحاً في تحرير قانون يضيفي الشرعية على الطلاق (رغم وقوفه ضد الإجهاض)، إلا أن هناك عدداً كبيراً من الناس الذين يخشون من أن يفضي ذلك إلى وضع أكثر تكبيلاً بالقيود من نظام الهجر غير الشرعي الساري الآن.

يأتي الرئيس ريكاردو لاغوس الذي تولى المنصب في آذار / مارس 2000 م من مدرسة راديكالية: من حزب علّمانى متأثر بالماسونية تضاعلت أهميته أواخر عقد الستينيات. أما منافسه المحافظ، يواكين لافين، الذي كاد أن

يفوز في الانتخابات الرئاسية، فهو عضو إضافي (مراقب) في تنظيم أوبوس دي Opus Dei، درس الاقتصاد في الجامعة الكاثوليكية أولاً وفي جامعة شيكاغو بعد ذلك. كان يعمل في حكومة الجنرال بينوشيت وقد دافع بحماس عن ترشيح بينوشيت في استفتاء سنة 1988 م الذي تمخض في النهاية عن هزيمته. في ذلك الوقت كان لافين الصحفي الأول في قسم الأعمال والاقتصاد بجريدة الميركوريو، وسيلة الإعلام الأوسع نفوذاً بالمطلق؛ وفيما بعد احتل موقع الرجل الثاني في الجريدة، ثم ما لبث أن تميز بوصفه رئيس البلدية الأكثر شعبية ونجاحاً في البلاد.

تميزت حملة 1999 م الرئاسية للافين بالقرب من الشعب. كان حريصاً على تجنب المجابهة وعلى تقديم نفسه شخصاً معتدلاً ميالاً إلى تفضيل إنجاز المهمات بدلاً من الغرق في مناقشة الأفكار. لم يكن أي من لافين أو لاغوس يعلق أهمية حاسمة على القضايا الأخلاقية في حملتيهما، و«الحرب الثقافية» التي كان بعض الناس قد تنبأوا بها لم تتحقق على أرض الواقع. فقد كان تركيز الحملتين أكبر، بدلاً من ذلك، على المسائل الاجتماعية والاقتصادية التي شكلت، حسب استطلاعات الرأي، هواجس أكبر بالنسبة إلى الناس.

كان من شأن زخم التراث المحافظ في التشيلي، بطبيعة الحال، أن يميل ببساطة إلى التوافق مع مرحلة انتقالية مفضية إلى حادثة أكثر رحابة في القضايا الأخلاقية. فالممارسة والتشريعات يمكنهما، مع مرور الزمن، أن تصبحا شبيهتين بنظيرتيهما في أكثرية البلدان المتطورة. ومثال إسبانيا صارخ على هذا الصعيد. هل ستسير التشيلي في الطريق نفسها؟

حتى اللحظة تشير البيانات الواردة في مسح القيم العالمي لسنة 1990 م، مثلاً، إلى أن المكسيكيين والأرجنتينيين أكثر محافظة، فيما يخص مسائل مثل أهمية الرب والإجهاض، من الشعب الإسباني. ثمة 70 بالمئة من الأرجنتينيين و80 بالمئة من المكسيكيين يعلنون أن «الرب مهم في حياتهم»؛ في حين أن

هذه النسبة هي دون الـ 50 بالمئة في إسبانيا. كذلك نجد أن معارضة الإجهاض، الطلاق، والجنسية المثلية، أقوى بكثير أيضاً مما في إسبانيا⁽⁴⁹⁾.

بوعي أو دونه، تحاول الأطراف الاجتماعية المحافظة الراهنة أن تقيم صرح حداثة بديلة: غربية، ذات توجه عائلي، محافظة من حيث الأخلاق والدين ولكنها موالية للأعمال والتجارة. وكما يزعم هنتينغتون فإن الحداثة تستطيع أن ترتدي أثواباً مختلفة⁽⁵⁰⁾، وما يسعى إليه الكثيرون في التشيلي ليس ما حدث في إسبانيا. من المؤكد أن هذه هي النظرة السائدة بين صفوف قادة البلاد المحافظين المتدينين الأكثر نفوذاً على الأصعدة السياسية، التجارية - الاقتصادية والفكرية، والحقيقة تقول، حتى اللحظة، إن مجيء الديمقراطية لم يجلب معه «أي شيء شبيه بـ «رفع الغطاء الإسباني»».

عالم الأعمال المعولم

تبقى «ثقافة دافوس» التشيلية محافظة إزاء القضايا الأخلاقية ومؤمنة بحرية السوق في الاقتصاد. فلدى تقييم العائلة و«الاقتصاد الجديد» تريد أن تكون تقليدية في الدين ومتقدمة في التكنولوجيا. هل هذا تناقض؟ إنه صعب بكل تأكيد. وقد يبدو أشبه بأساليب دون كيشوت - غير أنه ليس، فيما أعتقد، منهجاً مفتقراً إلى التماسك والاضطراد.

يظل رجل الأعمال الكوكبي دائماً على الطواف حول الكرة الأرضية متابعاً أعماله التجارية. ما من شيء يمنعه من التمسك بمعتقداته الدينية وقناعاته الأخلاقية التي ورثها عن أبوية، اللهم إلا خطر التعرض للإصابة بفيروسات الرؤى العالمية الأخرى⁽⁵¹⁾. ومع ذلك فإن من شأن رجل الأعمال التشيلي أن يبدو، وهو الغارق في دوامة الخطر واللايقين، في زحمة التحول الدائم لنشاطاته جنباً إلى جنب مع التدمير الشومبيتري الخلاق⁽⁵²⁾، بحاجة إلى مواجهة الموقف والتصدي له في المجال الأخلاقي - الديني حيث «لا شيء يتغير ويبقى كل شيء على حاله».

صحيح أن جميع رجال الأعمال وكبار التنفيذيين ليسوا كاثوليكين نشيطين أو محافظين على الصعيد الأخلاقي، غير أن الأكثرية الساحقة هي كذلك، والصورة واضحة بجملاء⁽⁵³⁾. وهذا الكفاح في سبيل التمسك بأشكال الاستمرارية والهويات التاريخية ينخرط فيه رجل الأعمال الأكثر حداثة، عولمة، وقُدرة على المنافسة في أمريكا اللاتينية. وبالتالي فإن المرء لا يسعه إلا أن يتنبه إلى هذه المعركة.

ولكن هل رجال الأعمال هؤلاء متعلمون حقاً؟ من المؤكد أن الجواب هو نعم من وجهة النظر الصناعية، التجارية، والمالية الصارمة. فآلاتهم مستوردة، مثلاً، وهم يصدّرون منتجاتهم إلى أسواق أجنبية: فالخمرة التشيلية نُكْرِع، مثلاً، في لندن، طوكيو، كاركاس، برلين، ونيويورك؛ والفواكه التشيلية يجري تناولها في العربية السعودية، المكسيك، تايوان، والولايات المتحدة. أضف إلى ذلك أن أصحاب المبادرة التشيليين يحصلون على اعتمادات ورساميل من مراكز مالية معينة مثل الـوول ستريت، عبر صياغة إيصالات إيداع أمريكية ADRs. إنهم دائمو التفاعل مع جيوش من المستهلكين، المنتجين، الفنيين، المستشارين، وخبراء المصارف الدوليين. أن تكون نسبة 90 بالمئة من إجمالي الدخل القومي التشيلي ذات علاقة بالتجارة الدولية أمر يُفْصَح عن نفسه. خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة، تمكنت التشيلي من مضاعفة حصة الفرد من الدخل القومي، وقد تحقق ذلك بفضل رجال الأعمال هؤلاء في المقام الأول.

إن قطاعاً مهماً منهم حاصلون على شهاداتهم الجامعية والعليا في ميداني الاقتصاد والأعمال من الجامعة الكاثوليكية أو من إحدى الجامعات الأمريكية، ولا سيما جامعة شيكاغو التي هي الجامعة الأمريكية المثالية بنظر الجميع في التشيلي. وخريجوا شيكاغو درسوا الأعمال والاقتصاد في الجامعة الكاثوليكية (الأشهر) أو جامعة التشيلي، أو جامعة أدولفو إيبانز. أما أساتذتهم الأكثر شهرة

ومهاة فهم من خريجي الجامعات الأمريكية ولا سيما جامعة شيكاغو، مرة أخرى، ومنذ زمن طويل.

حسب ما جاء في إحدى الدراسات الحديثة يحرص رجال الأعمال هؤلاء (أي أصحاب المشروعات وكبار المدراء التنفيذيين على حد سواء) على عدم تفويت أي عدد من أعداد مجلة «الإيكونوميست» وهم «يُقرؤون، دون أي خجل، بأنهم يقلدون نظراءهم النيويوركيين من حيث العادات والملابس». إنهم يقلدونهم من حيث «ساعات العمل، آداب الطعام، عادات ممارسة الرياضة». يتحدث الباحث عن نوع من «التسليم بالانتماء» فيما بينهم⁽⁵⁴⁾.

يكون الشعور في المحصلة انتماء إلى شبكة وإلى أسلوب دولي في العمل. فأحد رجال الأعمال الذين جرت مقابلتهم في الدراسة أنفة الذكر عبر عن ثقته بأن من شأن القدرة على

نقل هذا الإداري أو ذاك آنياً، عبر أداة نقل مسافة بعيدة ما، من شارع البوسك في سانتياغو إلى البورصة... ومنها إلى حي المال في كوالالمبور، ومن هناك إلى سوق البورصة في فرانكفورت، وبعد ذلك إلى مكاتب لُويْدُزْ بلندن، وأخيراً إلى مانهاتن، أن يبدو وارداً وأشبه بأي انتقال من مكان إلى آخر في الحي نفسه الذي انطلق منه، حي البوسك في سانتياغو، بعد أن أصبحت المباني، الملابس، السيارات، وحتى الأمزجة والأساليب هي هي⁽⁵⁵⁾.

هناك قطاعات، مثل تصدير الفواكه وصناعة الخمر، لم تكتف باستيعاب التكنولوجيات، الإجراءات، والصيغ التنظيمية المستوردة، بل وتجاوزت ذلك إلى تمثل الجوانب الجمالية. فأقبية تخزين خمر الكروم، مثلاً، تجري إعادة تصميمها وفقاً للأسلوب الكاليفورني. يقول فيرغارا «لا نخاطر كثيراً إذا أكدنا أن المؤسسات الصناعية والتجارية مكافئة، عموماً، لنظائرها في العالم المتطور

وهي تقلد نماذجها الجمالية تقليداً أعمى إلى حد إقناع نفسها بأن هذا هو الأسلوب»⁽⁵⁶⁾.

في عالم الأعمال هذا «يكاد النشاط السياسي أن يكون معدوماً... وكلما وُجد خط عام نستطيع تلّصّسه، فإنه خط العزوف عن ممارسة النشاط في الأحزاب السياسية تحديداً»⁽⁵⁷⁾. وما يعنيه هذا هو أنهم، كقاعدة، ليسوا أعضاء، بالمعنى الرسمي، في أي حزب سياسي. غير أن هناك احتكاكاً بتعذر إنكاره بالقضايا العامة، احتكاكاً يتم عبر جملة من القنوات المختلفة، بما فيها قناة النشاط النقابي، قناة الانخراط بعملية تمويل الجامعات وتوجيهها، قناة تمويل الحملات الانتخابية والأحزاب، وقناة دعم الأعمال الخيرية.

لم يبادر الإنجيليون إلى اختراق هذه الثقافة الدافوسية المحلية. أما الحركات الكاثوليكية الأقوى فتميل، وسطياً، إلى أن تكون محافظة، بابوية، مريمية، كما تنزع إلى معارضة الاشتراكية ولاهوت التحرير.

كثيرون ممن تمت مقابلتهم كانوا على علاقة ما باليسوعيين، بأعضاء فيلق المسيح، بحركة شونشتات، ومأثرة الرب Opus Dei... بعضهم يقرون بارتباطاتهم، على صعيد تعليم أولادهم، بتنظيم جنود فيلق المسيح، على صعيد الانخراط بمشروعات خيرية اجتماعياً، ببعض الرهبان اليسوعيين، وفي مجال تلقي المعونة الروحية والدعم المعنوي / الأخلاقي والديني، مأثرة الرب Opus Dei أو الشونشتات⁽⁵⁸⁾.

تمتلك المؤسسات الأربع المذكورة مدارس إعدادية وثانوية محترمة جداً. بانث الإنجليزية أكثر أهمية بنظر آباء وأمهات طلاب هذه المدارس، وهذه مسألة مهمة. وهي تمل، باستثناء تنظيم الشونشتات، جامعات أيضاً، فضلاً عن أنها حركات دولية. وفيما عدا اليسوعيين⁽⁵⁹⁾، نجدها منظمات حديثة العهد نسبياً

متمتعة بمشاركة شعبية تفوق ما كان مألوفاً بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية كثيراً من حيث الفعالية والحسم.

لا تبقى الموضوعات الأخلاقية محصورة بالبعد الشخصي أو العائلي؛ يتم التطرق إليها أيضاً في اجتماعات الأعمال. فمُنظمة الأعمال الكفؤة والناجحة المعروفة باسم جنراسيون أمبريساريال Generación Empresarial تساهم في تنظيم حلقات بحث أخلاقية منتظمة ذات جاذبية جيدة مع جنود فيلق المسيح، حيث يقوم مشاهير رجال الأعمال بإلقاء المحاضرات عن «الخطايا السبع القاتلة» مثلاً. وفي إحدى حلقات البحث هذه رُفعت لافتة كتب عليها عبارة «الأخلاق بضاعة مربحة».

لا بد لي من الإشارة إلى أن بعض قادة تنظيم جنواسيون إمبريساريال كَتَابُ زوايا متنفذون يخاطبون جمهوراً من النُخبة التجارية والسياسية. وما من منظمة جنود فيلق المسيح إلاً طريقة دينية تأسست في المكسيك قبل بضعة عقود. إنها تتوسع بسرعة ويمكن اعتبارها ظاهرة دينية أمريكية لاتينية مهمة. وجنباً إلى جنب مع منظمة مأثرة الرب Opus Dei تمت نفوذها إلى خارج العالم الإسباني (اللاتيني).

لهذا كله علاقة وثيقة بقيم العائلة، لأن ما يمقته هؤلاء الناس في العولمة هو ما يتصورونه عامل تمزيق وتفكك للأسرة. مرة بعد أخرى يعود المهنيون والباحثون الأكاديميون الناجحون من الولايات المتحدة لحماية حياتهم العائلية. ليس الطلاق هو مصدر القلق الرئيسي: فالناس يخشون الانتقال من مدينة إلى أخرى، وابتعاد الأبوين عن الولد أو البنت حين يلتحق الأخير (أو الأخيرة) بالجامعة. يراد لـ «تماسك» العائلات التقليدية أن يدوم في أمريكا اللاتينية. تكون الحياة العائلية زاخرة باللقاءات والحفلات والطقوس الاجتماعية مثل مناسبات التعميد، البلوغ، أعياد الميلاد، إلخ. يستمر المسنون في العيش

بالقرب من الأصغر سناً، والأزواج مع الأولاد يحافظون على صلات وثيقة بأبائهم وأمهاتهم.

نرى هذا النوع من الحياة الاجتماعية مخترقاً أيضاً لمفهوم الصداقة: فإن تكون صديقاً لشخص معين غالباً ما ينطوي على كونك صديقاً للأسرة. وبالتالي فإن الثقة كثيراً ما تكون، كما سبق لنا أن رأينا، ذات علاقة بالروابط العائلية. فالناس يفضلون الشريك الذي هو أخ، ابن عم، عم، خال، أو قريب، والشركات العائلية هي القاعدة في التشيلي. حتى حين تكون الشركة مؤسسة كبيرة ذات أعداد كبيرة من المساهمين، تكون المجموعة المسيطرة متمثلة بإحدى الأسر. ثمة عائلة بعينها وراء كل مجمع اقتصادي.

يبقى السؤال متمثلاً بما إذا لم يكن هذا إلا مرحلة انتقالية من مراحل النظام الرأسمالي أم أنه سيتعزز في نُخبة أعمال تكون حديثة، مبدعة، وعولمية على صعيد تعاملاتها التجارية، مع بقائها، في الوقت نفسه، تقليدية في شؤونها الأخلاقية والدينية، بالإفادة من مساعدة الحركات الدينية المحافظة المتعولمة.

المثقفون

ربما كانت شهرة أمريكا اللاتينية في العالم قائمة على واقعية غابرييل غارثيا ماركيز السحرية وقصص جورج لويس بورغيس المراوغة المتناقضة، على أعمال هذين الكاتبين اللذين ما لبث الأمريكيون والأوروبيون، في ستينيات القرن العشرين، أن «اكتشفوهما». فهذان الكاتبان، مثلهما مثل آخرين كماريو فرغاس يوسا، كارلوس فويتيس، جوليو كورتازار، والفريدو برايس إيكينكي، قما بأسر القراء الأوروبيين والأمريكيين. لقد تمكن غارثيا ماركيز من تشكيل ذوق القراء إلى درجة بات معها المرء يجد الواقعية السحرية مقروءة ومكتوبة في العالم كله، في حين كان تأثير بورغيس كبيراً حتى أصبح من الصعب عدم النظر إليه على أنه «المركز». وفي الحقيقة فإن هذين المؤلفين يسלטان الضوء على

مدى نسبية مفهومي المركز والأطراف في الأدب . هل يستطيع المرء أن يزعم أن هناك شيئاً مشابهاً في مجال السياسات الاقتصادية؟

بدأت عولمة الاقتصاد التشيلي في ظل النظام العسكري الذي استولى على السلطة في 1973 م عن طريق تدبير انقلاب عسكري . أما إعادة توجيه الاقتصاد وإدارة جملة الإصلاحات فقد اضطلع بهما فريق متميز من الاقتصاديين الذين تكونوا أولاً ، بمعنى من المعاني ، في جامعة شيكاغو وكان مركزهم الرئيسي في التشيلي متمثلاً بقسم الاقتصاد والأعمال في الجامعة الكاثوليكية . ولدى النظر إلى الوراء الآن ، فإن الجميع يدركون أن الجامعة الكاثوليكية وترتيبها الفريد مع جامعة شيكاغو كانتا اثنتين من العوامل الحاسمة بالنسبة إلى جملة التغيرات الحاصلة الآن في الاقتصاد⁽⁶⁰⁾ .

انبثقت الفكرة في خمسينيات القرن العشرين من كلية الاقتصاد بجامعة شيكاغو . تم اتخاذ الخطوات الأولى من قبل الأستاذين الجامعيين آرون ديركتور وتيودور شولتز ، اللذين كانا عاكفين على البحث عن علاج لنموذج التنمية الاقتصادية المطروح من قبل المركز الاقتصادي لأمريكا اللاتينية CEPAL ، الذي كان ، بقيادة الاقتصادي الأرجنتيني راؤول بُريبيش ، يوصي باعتماد استراتيجية مهمة قائمة على إنتاج بدائل السلع المستوردة . في تلك الأيام ، كانت التشيلي بلداً ذا تقاليد ديموقراطية راسخة يعاني من سلسلة من المشكلات الحادة مثل الفقر ، النمو البطيء ، والتضخم المزمن ، كان اقتصاده القائم على أحادية التصدير أحد الأمثلة المفضلة لدى بُريبيش لاقتصاد قادر على اعتماد استراتيجية تنمية سليمة .

قدمت جامعة شيكاغو عدداً من المنح لطلاب من كلية الاقتصاد والأعمال في الجامعة الكاثوليكية ، كما في جامعة التشيلي . وفي غضون بضع سنوات ما لبث ذلك أن تمخض عن إحداث تجديد وتعديل كاملين في مجمل الجهاز التعليمي والمنهج التدريسي بكلية الاقتصاد والأعمال ليصبحا قرييين من البرامج

الاقتصادية المعتمدة في المرحلتين الجامعية وما بعد الجامعية في جامعة شيكاغو. وحين تم ذلك تمكن القسم من إيجاد مرحلة جامعية ذات خلفية اقتصادية قوية ومرحلة عليا في الاقتصاد قائمة على المرحلة السابقة. وبالتالي فقد كان ثمة نوع من الأصالة في الطرائق التي جرى بها تبني نفوذ شيكاغو. كذلك حصل المشروع على دعم وكالة التنمية الدولية (الإيد AID)⁽⁶¹⁾، وظل التشيليون، على امتداد عقدين من الزمن، يلتحقون، سنة بعد أخرى، بكلية الاقتصاد في شيكاغو. لا بد من الإشارة إلى أن الأستاذ الجامعي آرنولد هاربرغر لعب دوراً مفتاحياً في هذا كله عبر الحفاظ على علاقاته الناشطة مع الاقتصاديين التشيليين الشباب على امتداد سنوات عديدة.

لم يكتف خريجو شيكاغو بشغل المناصب الحساسة في الجامعة لكاثوليكية، بل واحتلوا أيضاً مواقع مهمة في جامعة التشيلي (وإن في أماكن أقل حساسية)، في أنشط الجماعات الاقتصادية، في منظمات الأعمال، وفي جريدة الميركوريو. فلدى وقوع انقلاب 1973 م، كانت نُخبة تكنوقراطية رفيعة المستوى قد تشكلت بعيداً عن الأحزاب السياسية واعتمدت برنامجاً تنموياً مناقضاً بوضوح للبرنامج الذي كانت الأحزاب الماركسية - اللينينية الداعمة لسلفادور الليندي تجسّده.

كان اقتصاد البلد في حالة مرعبة، وكان من شأن الجيش أن يتعرض للهزيمة والإخفاق إذا لم يتمكن من السيطرة على التضخم (الذي كان معدله السنوي يقارب الألف بالمئة) ومن ضبط الاقتصاد. ما لبث الفنيون من خريجي شيكاغو أن فازوا بالثقة (أضفى النجاح الاقتصادي الناجم عن تشجيع التصدير في بلدان آسيا الشرقية قدراً كبيراً من المصداقية على منطلقاتهم الرئيسية) ونجحوا، بالتالي، في الإمساك بزمام الاقتصاد التشيلي وإدارة دفته خلال السنوات السبع عشرة التالية.

تمثلت ركائز هذه الاستراتيجية بالأسواق المفتوحة، الملكية الخاصة،

والسياسات النقدية السليمة. وبالفعل فإن الخصخصة في التشيلي سبقت نظيرتها في المملكة المتحدة في عهد مارغريت تاتشر، وشملت نظاماً تعليمياً قائماً على الكفالة، نظامين خاصين للرعاية الصحية والتقاعد، وقوانين عمل مرنة.

مع مجيء الديمقراطية في 1990 م، كانت الاستراتيجية التنموية هذه التي باتت تُعرف باسم «التنمية من الخارج»، قد مدّت جذوراً. فالنمو الاقتصادي في السنوات كان عالياً ومضطرباً. في مجالات معينة، مثل الاتصالات البعيدة والبنية التحتية، كانت أطر تشريعية جديدة قد فُرضت فما لبثت أن حررت هذه القطاعات، فاتحة الباب أمام المنافسة والملكية الخاصة. ففي قطاع التعليم، قد يبادر الآباء والأمهات اليوم إلى إضافة مبالغ نقدية من جيوبهم إلى قسائم المنح والحصص التي تقدمها الدولة.

تمثل ما جرى بعولمة ذات نمط أكاديمي، عولمة كانت أداتها في التشيلي جامعة ما لبثت، بعد سلسلة من التحولات التاريخية، أن أطلقت إصلاحاً كاملاً للمؤسسات الاقتصادية وصولاً إلى عولمة الاقتصاد. أما ما لم يشكل جزءاً من الخطة الأصلية فقد كان متمثلاً، بالطبع، بجملة انتهاكات النظام العسكري لحقوق الإنسان.

لقد شكلت التجربة الاجتماعية - الاقتصادية التشيلية نموذجاً بالنسبة إلى بلدان أمريكية لاتينية أخرى، مثل البيرو في ظل حكم دكتاتوري متسلط والأرجنتين في ظل نظام ديمقراطي. يزعم بعضهم أن بلداناً مثل روسيا يتعين عليها أن تحذو حذو «النموذج الاقتصادي التشيلي»⁽⁶²⁾. هل نحن بصدد نموذج قابل للتصدير؟ لقد أظهرت الأرجنتين أن بمقدور الحكومات الديمقراطية أن تنفذ إصلاحات مشابهة، وأن نظام الأمن الاجتماعي الخاص المصمم في التشيلي بات الآن مطبّقاً، بمساعدة مستشارين تشيليين، في كل من البيرو، بوليفيا، كولومبيا، الأرجنتين، المكسيك، والسلفادور. بل وقد جرى النظر في النظام كخيار بالنسبة إلى كل من الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى.

كان البرنامج المنهجي والمضطرد للمنح الدراسية المقدمة من جامعة شيكاغو إلى طلاب من كلية الاقتصاد في الجامعة الكاثوليكية مبادرة ريادية. ففي تلك الأيام كانت الصلات الدولية مع الجامعات نادرة؛ ناهيك عن أن أي شيء منهجي لم يكن موجوداً على هذا الصعيد. غير أن الصورة ما لبثت، مع حلول عقد الثمانينيات، أن تغيرت، فصارت نسبة كبيرة من جهاز التشيلي التدريسي مؤلفة ممن سبق لهم أن أتموا دراساتهم العليا في جامعات أجنبية مرموقة.

لقد أصبح أكاديميو التشيلي اليوم، سواء في العلوم الطبيعية، العلوم الاجتماعية، أو العلوم الإنسانية، متعولمين من حيث مستوى التأهيل الأكاديمي. إنهم ينتمون أيضاً إلى شبكات دولية ذات مجالات أو موضوعات اهتمام مشتركة، يحضرون المؤتمر والندوات الدولية بصورة منتظمة، يقرأون المجلات والمنشورات الدولية، ويبقون على اتصال دائم عبر البريد الإلكتروني. وعلى صعيد العلوم الاجتماعية ممكن أيضاً العثور على شبكات لا تعود جذورها أو منطلقاتها إلى أية هموم علمية، بل تنطلق، بدلاً من ذلك، من دوافع إيديولوجية أو دينية. تلك هي حال الشبكات النسوية وبعض الشبكات التي أوجدها مثقفون كاثوليك⁽⁶³⁾.

ومع ذلك ليست هناك أية وفرة لا في الأموال البحثية الآتية من الخارج ولا في المواد المنشورة من قبل التشيليين في المجلات المتخصصة. حالياً، لا تعني العولمة، أساساً، سوى نوع من الدعم المباشر وغير المباشر من جانب أعداد من العلماء والمثقفين الأمميين، وهو دعم يساهم في الحصول على موارد من الدولة التشيلية لصالح البحوث التنموية⁽⁶⁴⁾. ومن الجهة الأخرى ثمة مراكز بحث مستقلة ومنظمات غير حكومية NGOs فقدت عموماً الأهمية التي كانت تتمتع بها خلال سني الحكم العسكري وفي أثناء مرحلة الانتقال إلى ديموقراطية.

«لعل أحد المجالات الإشكالية الذي يتركز حوله العدد الأكبر من المنظمات غير الحكومية NGOs هو مجال البيئة . . . يأتي التمويل، فيما يخص المؤسسات الخاصة، من مؤسستي فورد وويدن في المقام الأول، على الرغم من أن موارد أخرى تأتي أيضاً من هيئات تعاونية دولية كما من منظمات حكومية أجنبية»⁽⁶⁵⁾. أما في مجال التخطيط الجنسي، فإن التمويل يأتي، أولاً، من «مؤسسة فورد، مؤسسة ماك آرثر، ومؤسسة كيلوغ». ثمة مركز دراسات جنسية يُعرف باسم مورادا يحصل على التمويل من مؤسسة فورد كما من بيت مال إيطالي خاص ليتمكن من استئناف عمل محطته الإذاعية المعروفة باسم راديو تويرا. وكما قال أحد أكاديمي المنظمة فإن «من الممكن القول إن الموضوعات التي تتم تغطيتها هناك هي موضوعات البرنامج الكوكبي نفسها»⁽⁶⁶⁾.

هذا وقد بدأ المرء أيضاً يلاحظ وجود منظمات وشبكات دولية مهمة بدعم حركات عرقية كانت، حتى وقت قريب، غائبة غياباً شبه كامل عن ساحة البلد. وخلافاً لاستراتيجيات الانغلاق والانطواء على الذات التي كانت تميز عملية إضفاء الصفة الأكاديمية على الجامعات، يكون المنطق الذي يحرك المنظمات غير الحكومية متمثلاً باجتياح الفضاء العام والاستيلاء عليه. وبالتالي فإن أحد مشروعات مورادا يوصي بـ «تعبئة الاتصالات لإدماج أرقاها بوسائل الإعلام الجماهيرية»⁽⁶⁷⁾.

برأي كوزينو وفالنزويلا، «ثمة الآن، على ما يبدو، وضع مثالي في التشيلي بالنسبة إلى البرنامج الكوكبي، على صعيدي النشر والتمويل من جانب مؤسسات أجنبية داخل عالم الجامعة الذي بقي حتى الآن متعذر الاختراق نسبياً أمامها»⁽⁶⁸⁾. ومن المؤكد أن أنصار البيئة الراديكالية باتوا الآن، رغم نوع من الافتقار إلى الصرامة الأكاديمية وقدر من العجز عن إقناع الخصوم، يحدثون اختراقات في القنوات الأكاديمية الرسمية.

وجميع هذه العوامل الدافعة إلى العولمة تتعايش مع عدد مطرد الازدياد لكليات وأقسام جامعية مكرّسة للأعمال، تتخذ الجامعة الكاثوليكية نموذجاً لها، مع جملة من الحركات الشعبية الكاثوليكية المحافظة - خصوصاً بين أبناء الجيل الأكثر شباباً. يستطيع المرء، إجمالاً، بالتالي، أن يقول إن العالم الكوكبي يمارس ضغطاً على الحياة الأكاديمية التشيلية عبر متطلبات أممية ومعايير أكاديمية، عبر الاعتماد الدولي لبرامج أكاديمية، ومن خلال سلسلة من التيارات الثقافية مثل الحركة النسائية، حركة البيئة، اقتصاد الأسواق الحرة، والنزعة الأخلاقية المحافظة.

خلاصة

عاش المجتمع التشيلي مرحلة تغيرات متسارعة، وكثرة منها عنيفة. فانفتاح الاقتصاد ما لبث أن أفضى إلى عولمة الاستهلاك - كما هو واضح في الملبس والمأكّل - والبرامج التلفزيونية الدولية تضطلع بدور استثنائي الأهمية على هذا الصعيد. هناك في المجتمع التشيلي قطاعات معينة تفضل الذوبان في بوتقة العولمة من حيث العادات، القيم، والأعراف التي من شأنها أن تقود إلى عِلْمَنَة شبيهة بتلك التي حدثت في معظم البلدان الأوروبية المتطورة. ومثل هذا البرنامج يلقي مقاومة صارمة لدى قطاعات محافظة ذات نفوذ وجذور عميقة في الكنيستين الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية)، في أوساط الأعمال، وفي وسائل الاتصالات.

يدور السؤال حول ما إذا كان هذا وضعاً انتقالياً مفضياً إلى حادثة معوَلَمة من الطراز الأوروبي، أم أن التشيلي، وربما أمريكا اللاتينية، مقبلة على تطوير حادثة بديلة تكون محافظة وذات توجهات عائلية، ولكنها متحررة ومنفتحة على لصعيد الاقتصادي، في الوقت نفسه.

لم نعثر في تقصينا على أية قوى محلية نابعة معادلة للعولمة. فالحركات الكاثوليكية والبروتستانتية المحافظة، هي نفسها، على صلة مع حركات

كوكبية . والصراعات بين اقتصاد معولم من ناحية والحفاظ على الغابات المحلية وأنماط الحياة التقليدية للسكان الأصليين من الناحية المقابلة، مثلاً، يتعذر ترجمتها إلى مجرد نزاع بين العولمة وأولئك الذين يقاومونها، لأن المقاومة نفسها تتضمن، فيما تتضمن، برنامجاً كوكبياً، تنظيمات كوكبية، وشبكات كوكبية . ومن المنطلق ذاته، يتعيّن عدم النظر إلى التضارب بين الحركة النسوية المتطرفة الداعية إلى إضفاء الصفة الشرعية على الإجهاض، والقطاعات المحافظة التي تعارضها، على أنه صدام بين ثقافة عولمة من ناحية وانغلاق محافظ من ناحية ثانية: فالقوتان، كلتاهما، جزء من حركات، شبكات، ودارات مُعولمة .

على العموم تبدو الأسرة، فيما أرى، هي المسألة الحاسمة . فالأسرة تُصنّف النزعات الكوكبية، غير أن من الواضح تعرضها لفعل تأثيرات قوية آتية خصوصاً من الولايات المتحدة وأوروبا . يلعب الانتماء الديني دوراً مهماً في توفير نوع من الإحساس بالاستمرارية في زحمة دوامة التغيير، وعلى صعيد السعي لتعزيز الروابط الأسرية بصورة عامة .

في التشيلي تتصوّر العائلة نفسها أداة من أدوات تكثيف وتقوية القرب والشعور بالانتماء لدى الأفراد . فالآباء والأمهات والأبناء والبنات والأعمام والأخوال وأبناء الأعمام والأخوال وأبناء العمومة والأجداد وإلخ . . ما زالوا يلتقون، أسبوعياً، أيام الأحاد عادة، ومن المتوقع أن يبقى هذا مستمراً مدى الحياة . وكما قيل من قبل فإن نسبة الآباء والأمهات والأولاد الذين يعيشون تحت السقف نفسه تبلغ في التشيلي ثلاثة أضعاف نظيرتها في الولايات المتحدة . فظواهر الانتقال من مكان إلى آخر، الانفصال «المبكر» للأولاد عن الآباء والأمهات، والطلاق التي هي كثيرة الشيوع في الولايات المتحدة يُنظر إليها على أنها أخطار من شأنها أن تتمخض عن تمزيق الأسرة وتفكيكها . هذا هو البعد الذي يخشى منه كثيرون للعولمة . إنهم يقاومونه بالانتساب إلى حركات دينية كوكبية مؤيدة لوجهات نظرهم .

سألت مؤسسة رصد القيم العالمية عن أهم الأشياء التي يجب تلقينها للأطفال. كانت الإجابة النموذجية للأكثرية في بلدان مثل ألمانيا الغربية، النرويج، السويد، وسويسرا متمثلة بـ «الدأب»؛ أما إجابة الأكثرية في البلدان الأمريكية اللاتينية فكانت هي «الطاعة». هل التقاليد هي السبب؟ نعم، ولكن هناك القلق أيضاً.

هذا الحرص على العائلة شيء جديد، إنه حديث؛ ليس هو الموت المجرد المحيط بالنظرة التقليدية إلى العائلة. ففي عالم قائم على التعددية لا تستطيع أن تفترض أن أولادك سوف يرثون أسلوب حياتك. قد يختارون أن يصبحوا مسلمين أو بوذيين، قد يختارون حياة زوجية مع نظراء لهم من الشواذ الجنسيين المثليين، أو حياة زوجية طبيعية ولكن مع التصميم على عدم الإنجاب المطلق. قد يلتحقون بإحدى طوائف **العصر الجديد**، وقد يقرّرون أن يمارسوا ما لا يعلمه إلا الله، في أي مكان من العالم. وبالنسبة إلى شخص نشأ في بيت كاثوليكي أو إنجيلي محافظ فإن هذه الخيارات مسألة بالغة الخطورة. إنها تعني أن خط الوراثة الدينية والثقافية قد انقطع، ومعه تعرض مجمل الإحساس بالهوية للضياع.

ومن جهة أخرى ليس هذا، دون أدنى شك، إلا جزءاً مما نراه تعبيراً عن الاستقلال والحرية الشخصيتين. فما إن ينتشر «فيروس» الاختيار الحديث، حتى تنتفي إمكانية توقع قيام القيم التقليدية بإعادة إنتاج نفسها دون عناء أو جهد. تصبح الذات، إلى حد بعيد، مشروعاً شخصياً. وإذا أردت أن تورثها للجيل التالي، فإن عليك أن تبدي قدراً كافياً من الحرص على رعاية أولادك، دائماً على تعزيز احتمال قيامهم بابتكار حياتهم داخل إطار نمط حياتك أنت - حياة جماعتك. فأنت تريد أن يلتحقوا بركب الجماعة التي تم في إطارها اتخاذ وتحديد قراراتك الوجودية واكتسابها للمعنى. يريد البشر أن ينقلوا لا المورثات الجينية فقط، بل أسلوباً معيناً، مضمراً في الغالب، للعيش في هذا العالم.

الملاحظات

يطيب لي أن أوجه الشكر إلى كل من بيتر بيرغر، آن بيرنشتاين، هارالد بير، مايكل هسياو، جيمس هنتر، سامويل هنتنغتون، هاتسفيد كلنر، فوات كيمان، يانوسن كوفاتش، مارك بلاتنر، ولالي سرنيفاس، تشارلز بايلور، ويونكسيانغ يان، على تعليقاتهم ومقترحاتهم المفيدة حول هذا العمل. يسعدني أيضاً أن أشكر كلاً من سونيا سونتينسند، كارلوس كوزنيو، وإدوارد فالنزويلا على بحثهم ونظرياتهم الممتازة التي لولاها لما كانت هذه المقالة ممكنة. بودي أيضاً أن أتقدم بتحيات خاصة من الشكر إلى دونالد هالستد على مساهمته في تحرير هذه المادة.

- (1) انظر هارالد بير، «العولمة عامل تسوية اجتماعية...» (مادة بالإسبانية) في نشرة سيري دي أنتيسيرنتس، كانون الثاني / يناير 2000 م، مركز الدراسات العامة.
- (2) «إذا أمكن وصف العولمة على أنها انتشار لحالة التشرد، فإن من الممكن فهم الاشتراكية على أنها وعد بمأوى جديد». بيتر بيرغر، بريجيت بيرغر، وهانسفريد كلنر، العقل المتشرد (نيويورك: فينتج، 1974 م)، ص: 138.
- (3) لارين بي. فليبي وفيرغارا إم رودريغو، التحول الاقتصادي في التشيلي (سانتياغو، مركز الدراسات العامة، 2000 م).
- (4) عن الهدايا والاحتفالات في التشيلي، انظر كارلوس كوزينو Raz'ón y Ofrenda (منشورات قسم السوسولوجيا، الجامعة الكاثوليكية البابوية في التشيلي، 1990 م)؛ بيدرو موراندي، الثقافة والتحديث في أمريكا (منشورات قسم السوسولوجيا، الجامعة الكاثوليكية البابوية في التشيلي، 1984 م).
- (5) انظر هارالد بير، رودريغو فيرغارا، وباتريشيو روجاس، مادة بالإسبانية عن الأوضاع الاقتصادية في التشيلي، في مجلة دراسات عامة، صيف 2000 م، ص: 97 - 130.
- (6) حول هذا، انظر ديثيد مارتن، «ألسنة اللهب» (أكسفورد بلاكول، 1990 م)؛ وآرتورو فونتين تالافيرا، وهارالد بير، مادة بالإسبانية عن الحركة الإنجيلية في التشيلي، مجلة دراسات عامة، ربيع 1991 م.
- (7) انظر مادة بالإسبانية في نشرة سيري أنتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (8) انظر مادة بالإسبانية في نشرة سيري أنتيسيرنتس، آذار / مارس 1994 م.
- (9) انظر تالافيرا وبر، تراجع الحركة الإنجيلية، مادة بالإسبانية.

- (10) من الطبيعي أن يكون ضياع هذا الفضاء التلفزيوني قد ترك أثراً ولو بسيطاً على تنامي صفوف الإنجيليين في التسعينيات، غير أننا لا نملك بعد أية بيانات تتيح لنا فرصة إجراء مقارنة منهجية. ومهما يكن فإن وتيرة التوسع باتت الآن أبطأ.
- (11) انظر، «صورة لابيتانا» الإحصائية، نشرة سيري انتيسيرنتس، أيلول / سبتمبر 1994 م.
- (12) انظر، «ما قبل الاجتياح في لابيتانا»، نشرة سيري انتيسيرنتس، أيار / مايو 1994.
- (13) انظر، مثلاً، ديفيد مارتين، «ثورة ثقافية نموذجية» (مادة بالإسبانية في مجلة دراسات عامة، ربيع 1991 م؛ ماريا جيزوس بوكسو «الواجهات إلخ...» (مادة بالإسبانية) «غواتيمالا» في كتاب من تحرير لولونا بعنوان موجيريس أو سوسيداد: ... (برشلونة؛ جامعة برشلونة، 1991 م)؛ تالافيرا وبير، مادة بالإسبانية مذكورة في الهامش رقم 9؛ سونيا مونتيسينو، «إعادة تحديد الأثني والذكر...» (مادة بالإسبانية) في نشرة سيري انتيسيرنتس، آب / أغسطس 1977 م.
- (14) سونيا مونتيسينو، المصدر السابق.
- (15) سونيا مونتيسينو، الكساندرا أوباخ، ومارسيلو سوتو، «مادة بالإسبانية عن الحركة الإنجيلية في حي لابيتانا» نشرة سير دي انتيسيرنتس 29 (1999 م)، مركز الدراسات العامة، ص: 8، 10.
- (16) مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 7.
- (17) مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 28.
- (18) انظر مادة بالإسبانية في نشرة سيري دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1994 م، ص: 122.
- (19) أوكتايفو باز، «مناهة العزلة» في الأعمال الكاملة (المكسيك: صندوق الثقافة الاقتصادية، 1999م).
- (20) في هذا المجال انظر سونيا مونتيسينو، كتاب بالإسبانية صادر في سانتياغو سنة 1991 م.
- (21) انظر «فوكس رقم: 1»، نشرة سيري دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1996 م.
- (22) انظر تالافيرا وبير، مصدر سبق ذكره.
- (23) انظر، مثلاً، «عينة رقم: 1» نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1996؛ «عينة رقم: 2» نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، 1996 م؛ «عينة رقم 3»، المصدر نفسه؛ «عينة رقم: 4» المصدر نفسه، أيار / مايو 1996 م؛ مقابلات شخصية في حي لابيتانا، المصدر نفسه، نيسان / أبريل 1996 م.
- (24) «متحول الدين في إحصاء 1992 م»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، كانون الثاني / ديسمبر 1994.
- (25) انظر «إحصاء لابيتانا»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، أيلول / سبتمبر 1994 م.
- (26) ميغيل غونزاليس، مادة بالإسبانية عن العلاقة بين الحركة الإنجيلية والاقتصاد، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، تشرين الأول / أكتوبر 1995 م، ص: 26.
- (27) غونزاليس، المادة آنفة الذكر.
- (28) مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 8.

- (29) مركز الدراسات العامة، مادة بالإسبانية عن الرأي العام، أيار / مايو 2000 م.
- (30) «مقابلات مع قساوسة إنجيلية في حي لا بيتانيا سانتياغوية، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (31) انظر «صورة لا بيتانا الإحصائية»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، آب / أغسطس 1994 م.
- (32) المصدر السابق.
- (33) أخذت عبارة «القلق النفسي» من لوكان ديليو باي. انظر «القيمة الآسيوية: من الدينامو إلى الدومينو؟» في كتاب من تحرير لورنس إي. هاريسون وسامويل هنتغتون، بعنوان «للثقافة أهميتها» (نيويورك: بيسك، 2000 م)، ص: 248.
- (34) «نتائج مجيء الحصاديين (مادة بالإسبانية)»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، ك 1 / ديسمبر 1993. انظر أيضاً ماتيو بونر، «وحدة الروح (مادة بالإسبانية)»، نشرة دراسات عامة، شتاء 1994 م.
- (35) «مقابلات مع قساوسة إنجيليين، حي لا بيتانا»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (36) انظر غونزاليس، مصدر سابق، ص: 24، 30.
- (37) انظر غونزاليس، مصدر سابق، ص: 20.
- (38) مادة بالإسبانية، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1994 م.
- (39) للاطلاع على عرض تاريخي موجز انظر تالافير وبيير، مصدر مذكور من قبل (بالإسبانية).
- 40 - مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 9.
- (41) المصدر نفسه، ص: 9.
- (42) انظر «مقابلات مع القساوسة الإنجيليين، حي لا بيتانا، سانتياغو»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (43) في هذا الجانب، انظر إدواردو فالنزويلا وكارلوس كوزينو، مادة بالإسبانية في السوسولوجيا المقارنة، نشرة دراسات عامة، صيف 2000 م، ص: 321 - 339.
- (44) المصدر السابق، ص: 325 - 326.
- (45) فالنزويلا وكوزينو، مادة بالإسبانية (مشار إليها في الهامش السابق)، ص: 327، 335، 337. برأي المؤلفين يكون أساس الاختلاف، في التحليل الأخير، ذا طبيعة دينية. ف «كون الرب البروتستانتي أجنبياً يساهم، على ما يبدو في قيام علاقات ثقة بين أطراف مجهولة في بلدان يكون فيها هذا المذهب سائداً، في حين تبدو صفتا الحميمية والإلفة المميزتان للعلاقة مع الرب لدى الكاثوليك واقفتين في طريق تكشف وتطور مثل هذه العلاقات في البلدان الكاثوليكية المقابلة».
- (46) هارالد بير، مادة بالإسبانية عن التفكير الديني لدى التشيليين في مخطوطة محفوظة لدى مركز الدراسات العامة. تقدم هذه المادة صورة عن برنامج المسح الاجتماعي الدولي لسنة 1998 م.

- والمركز هو أحد الأعضاء السبعة والثلاثين المساهمين في هذا البرنامج.
- (47) بيدرو موراندي، «الثقافة والتحديث في أمريكا اللاتينية»، قسم السوسولوجيا، الجامعة الكاثوليكية البابوية في التشيلي.
- (48) بير، مصدر مر ذكره في الهامش رقم 46.
- (49) رونالد إنجلهاردت، التحديث وما بعد التحديث (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1997 م).
- (50) انظر هذا النقاش في سامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة صياغة نظام العالم. (نيويورك: سايمون آند تشستر، 1996 م).
- (51) انظر بيتر بيرغر وتوماس لوكممان، الحداثة، التعددية، وأزمة المعنى (غوتسلوخ: مؤسسة بيرتلسمان للنشر، 1995 م).
- (52) جوزيف إي - شوميتز، الرأسمالية، الاشتراكية، والديموقراطية (نيويورك: هاربر، 1942 م).
- (53) عن الموضوع، انظر ديفيد كالاغر، «تشيلي: الثورة الوشيكية» في كتاب من تحرير باري بي. لفين بعنوان إيل ديفاسيو نيوليبرال (بوغوتا: غروبا ادتيوريال نورما، 1992 م).
- (54) نيكولاس فيرغارا، «إيل امبريساريو تشيلينو آن أون موندوغلوبال»، في نشرة سيرة دي انيسيرنيس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (55) فيرغارا، المصدر السابق.
- (56) فيرغارا، المصدر السابق.
- (57) فيرغارا، المصدر السابق.
- (58) فيرغارا، المصدر السابق.
- (59) يسوعيون كثيرون اتبعو خلال عقود الستينيات والسبعينيات وأوائل الثمانينيات خط لاهوت التحرير، ولكن ذلك بات الآن شيئاً من الماضي. ففي أوائل السبعينيات، مثلاً، كان القس غونزالو أرويو، رئيس تنظيم المسيحيين الداعين إلى الاشتراكية، وهو تنظيم للرهبان كان يشعر، بطريقة ما، أنه ماركسي. ومقاله المعروف «بيننا ميتو...»، في مجلة ريفيسا منساجة، تشرين الأول/أكتوبر 1968م، كان أساساً في صياغة الكتاب الشهير الذي حمل عنوان ثيولوجيا دو لا ليبراسيون (لاهورت التحرير) بقلم الأب غوستافو غوتييرز، مدعماً بفيض من الاقتباسات. والأب أرويو هوليوم عميد كلية الاقتصاد وإدارة الأعمال في جامعة ألبيرتو هورتادو، التي هي مؤسسة يسوعية، ومؤيد ثابت لاقتصاد السوق.
- (60) عن هذا التاريخ، انظر آرتورو فونتين تالافيرا، «سورة إيل بيكادو...» (مادة بالإسبانية عن تطور الرأسمالية في التشيلي)، في إيل ديسافيو نيوليبرال. انظر أيضاً خوان غابرييل فالديس، مدرسة شيكاغو: عملية التشيلي (بوينس آيرس: زيتا، 1988 م).
- (61) برأي آرنولد هاربرغر، أحد الأطراف الرئيسيين في العملية، جاءت فكرة المنح الدراسية من أليسون باتريكسون، ممثل منظمة المساعدة من أجل التنمية AID في التشيلي.

- (62) خوسيه بينيرا، «نموذج تشيلي لروسيا»، مجلة فورين أفيرز، أيلول / سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر 2000 م، ص: 62 - 73.
- (63) كارلوس كوزينو وإدواردو فالنزيلا، «تأثير العولمة على... (مادة بالإسبانية) في نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، تشرين الأول / أكتوبر 1999 م، ص: 10.
- (64) على هذا الصعيد انظر المادة المذكورة في الهامش السابق.
- (65) المصدر نفسه، ص: 20
- (66) المصدر نفسه، ص: 22.
- (67) المصدر نفسه، ص: 21 - 22.
- (68) المصدر نفسه، ص: 23.

العولمة الثقافية في تركيا

الأطراف الفاعلة، الخطابات، الاستراتيجيات

إيرغون أوزبودون وإي. فؤاد كيما

ونحن على عتبة القرن الجديد، يبدو الاندفاع السريع الاتجاه غير القابل للتنبؤ لجملة التغيرات الاجتماعية والسياسية الحاصلة في العالم عاكفين بقوة وزخم على تقويض «الملامح الراسخة لأحوال السياسة». بات التفكير بالسياسة من منطلق «السياق القومي» وَحْدَهُ، مع قيام الترابط المتزايد للمجتمعات بجعل هذا المجال متزايد الهشاشة أمام كل من القوى الكوكبية / الإقليمية من جهة والضغط المحلية من جهة ثانية على حدٍّ سواء، بات التفكير بمثل هذه السياسة متزايد الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً. وبالتالي فإن جملة المرجعيات السياسية الحديثة مثل الدولة القومية، الهوية القومية، والاقتصاد القومي، أصبحت فاقدة لقوتها التفسيرية على صعيد تحليل التغيير الاجتماعي والسياسي الحاصل⁽¹⁾.

فيما تقوم العولمة الاقتصادية (أي عولمة رأس المال كقوة كوكبية جبّارة) بتقويض سلطة الدول القومية عبر خلق «سوق كوكبية بلا حدود»، تعكف العولمة الثقافية على جعل فكرة التنمية القومية فكرة إشكالية عبر إثارة سبيل من ردود الأفعال المحلية التي تمهد لانبثاق «حداثات بديلة» ودعاوى هويات ثقافية

أخرى. وبالتالي فإن ما يحدد إطار التغيير الاجتماعي ومضمونه في عالمنا المتعولم⁽²⁾، ليس جملة العلاقات بين الدول أو وحدة التحليل القومية وحدها، بل هي مجموعة التفاعلات الجارية بين القيم الكونية الغربية ومزاعم الأصالة الخاصة / المحلية.

من المهم، إن لم يكن من الضروري، في هذا السياق، تحليل التفاعلات المتشكلة تاريخياً بين ما هو كوكبي وما هو محلي تحليلاً نقدياً وتجريبياً، لا يفهم التغيير الاجتماعي الحاصل وحسب، بل ولتصور رؤيا عالمية ديمقراطية أساساً لعالم أفضل.

ليست تركيا استثناء. بل العكس هو الصحيح. ففي غضون العقد الماضي تعرّض المجتمع التركي لموجة عاصفة وسريعة من التغيير على الأصعدة الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية، والسياسية، التي انعكست آثارها على سائر مجالات الحياة الاجتماعية.

نود أن نسوق ثلاث نقاط مقبولة عموماً لإضفاء قدر أكبر من الملموسية على هذا الطرح: أولاً يتمثل أحد مجالات تجلّي مثل هذا التغيير بالصّحوة الإسلامية؛ ثانياً، اتخذت هذه الصّحوة جملة مختلفة من الأشكال، الخطابات، الصدامات، والمواقف؛ وثالثاً، قامت عمليات العولمة، إلى حد بعيد، بصياغة الطريقة التي بدأ بها الإسلام يلعب دوراً ذا شأن في شؤون تركيا السياسية، الاقتصادية، والثقافية.

في المشهد السياسي، حدث التغيير الجذري مع تعرض الخطاب الإسلامي للتسييس، وأصبح «الإسلام السياسي» أحد العناصر الحاسمة والأطراف الفاعلة في السياسة التركية⁽³⁾. كان هذا أيضاً بداية فترة تميزت بالاستقطاب بين النزعة العلمانية والنزعة التقليدية الإسلامية. ففي الميدان الاقتصادي، كنا شهوداً على تنامي دور الخطاب والقيم الإسلامية في المنظمات الاقتصادية وعلى انبثاق «إسلام اقتصادي»، بعناصره الفاعلة، بخطاباته،

وباستراتيجياته. بالمثل تعرّضت الحياة الفكرية والثقافية، جُملةً فعاليات منظمات المجتمع المدني، وأنماط الثقافة والاستهلاك الشعبيين، هي الأخرى، لتأثيرات الرموز الإسلامية ومزاعم الهوية الدينية القائمة على ضرورة التمسك بالتراث والأصالة. وهكذا فإن «الإسلام الثقافي» ما لبث أن اخترق تركيبة الحياة الاجتماعية والثقافية في تركيا وراح يطبعها بطابعه.

لقد لعبت سيرورات العولمة دوراً مهماً في كل الميادين وشكّلت «جزءاً عضوياً» من آليات عمل خطابات الإسلام على الأصعدة السياسية، الاقتصادية، والثقافية⁽⁴⁾. غير أننا نرى، منطلقين من دراستنا، أن تأثيرات العولمة على تشكّل الحياة الاقتصادية والثقافية في تركيا، خصوصاً خلال العقد الماضي، جنباً إلى جنب مع دور الإسلام فيها، لا ينبغي فهمها على أنها علاقة سببية، علاقة استراتيجية، في سلسلة سببية خطية. فتأثيرات العولمة، بدلاً من ذلك، تتباين وتمخض عن عواقب مختلفة، تبعاً لميدان الحياة الاجتماعية الذي يجري تحليله. بعبارة أخرى، لا ينعكس الاستقطاب بين التيارين العثماني والتقليدي الإسلامي في الحياة السياسية بصورة مباشرة على الحياة الاقتصادية، حيث يفضي الإسلاميون صفة إيجابية على العولمة الثقافية ويوظفونها في خطاباتهم السياسية باعتبارها عنصراً ضرورياً يتعذر الاستغناء عنه في الحياة الاقتصادية الجديدة.

وبالتالي فإن ما يشكل إطار الحياة الاقتصادية ليس هو الاستقطاب بل التعايش بين العولمة والإسلام. غير أن نقطتين إضافيتين جديرتان بالإيراد عند هذا المنعطف. أولاً، تتمخض العولمة الثقافية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية عن تأثيرات متعددة وأبعاد في شكل التعايش بين القيم الغربية وأشكال تمسك الهوية الدينية بالتراث والأصالة. ثانياً، يظهر التعايش إلى الوجود على درجات مختلفة وبمعان متباينة، بما يفضي إلى إيجاد خصوصيات في كل من ميادين الحياة الاجتماعية. بهذا المعنى، نحن نقول إن العولمة

الثقافية لَيْسَتْ سيرة أحادية بل هي عملية متعددة الأبعاد تتمخض عن تأثيرات وعواقب مختلفة وتوفر إمكانية تعايش القيم الحديثة مع جملة المعايير، الرموز، والخطابات الإسلامية التقليدية.

سوف نقوم بتدعيم هذه الآراء عبر توثيق النتائج المستخلصة من دراستنا البحثية. ونحن ننتقل من العموميات التي يمكن العثور عليها لدى العاملين في ميادين الاقتصاد، المجتمع المدني، الثقافة، إلى جملة السمات المميزة، التصورات، والمقاربات التي تفرق هؤلاء العاملين من حيث أشكال تصورهم للعولمة وتأثيراتها على الشؤون المجتمعية في تركيا. غير أن مجموعة الأفكار والحجج التي يتقاسمها جُل العاملين في الحياة الاقتصادية والمجتمع المدني يمكن وصفها عموماً بأنها: (1) المعنى المتغير للحدثة، (2) أزمة تراب الدولة القوية في تركيا، (3) انتهاء الحرب الباردة، و(4) عملية العولمة.

تحديد دور الإسلام في التحديث التركي

جميع الناشطين في ميداني الاقتصاد والمجتمع المدني الذين عَقَدْنَا معهم لقاءاتنا يتفقون على أن عقدي ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين جلبا معهما تغييرات جذرية في التحديث التركي. ويتفقون أيضاً على أن هذا ما لبث أن أفرز نوعاً من المفارقة في المجتمع التركي، تلك المفارقة التي يمكن تلمسها في «الهيمنة المتزايدة للبرلة الاقتصادية» على الحياة الاقتصادية التي تكون قوانين حركتها، إلى حد كبير، من إساءات العولمة الاقتصادية (أي المنطق الاقتصادي للحدثة الغربية) والانتعاش المتزامن معها للإسلام كقوة سياسية وثقافية ذات شأن في الحياة الاجتماعية والسياسية التركية. بعبارة أخرى، باتت عملية التحديث التركية منذ ثمانينيات القرن العشرين متزايدة الانطباع بطابع تعايش البرلة الاقتصادية وانتعاش النزعة التقليدية الداعية إلى نوع من «العودة إلى لأصالة»⁽⁵⁾.

يشير هذا إلى أن العولمة لَيْسَتْ محصورة بالفضاء الاقتصادي وإلى أن

العولمة الثقافية تفعل فعلها يداً بيد مع العولمة الاقتصادية، رغم أن لها تأثيرات مختلفة ونتائج متباينة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا يشير أيضاً إلى أن فهم التحديث التركي يستوجب عدم اعتبار العولمة الثقافية انعكاساً للقاعدة الاقتصادية، بل يجب النظر إليها باعتبارها موضوعاً للتحليل مع أوصافه وسماته الخاصة.

أوحى جميع الذين قابلناهم أيضاً بأن السياق التاريخي الذي حدث فيه هذا الانتعاش للإسلام لم يكن قومي الطابع فقط بل كوكبياً من حيث الطبيعة. وأوحوا أيضاً بأن أربع سيرورات متميزة ولكنها مترابطة دأبت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، على فرض طريق واتجاه التحديث التركي.

تتمثل السيرورة الأولى بـ «المعنى المتغير للحدثة» أو «انبثاق حداث بديلة». فالأطراف الاقتصادية، منظمات المجتمع المدني، وأوساط المثقفين والمفكرين تُجمع على أن التحديث التركي ظل منطوياً على أطراف جديدة، ذهنيات تنموية جديدة، وادعاءات هوية جديدة. وهذه بدورها تشير إلى:

● بروز نقد التفكير العَلَماني - العقلاني بوصفه المصدر الحصري للحدثة في تركيا؛

● القوة المتزايدة للخطاب الإسلامي كـ «فاعل سياسي» من جهة وكـ «أساس رمزي» لتشكيل هوية؛

● الحاجة إلى التفكير بالحدثة من المنطلق الديمقراطي تمخضت عن سياقٍ ساعدَ على تنامي الاهتمام بالمجتمع المدني، المواطنة، والذات الديمقراطية.

أما السيرورة الثانية فمرتبطة بوجود «أزمة في مشروعية تراث الدولة القوية». وافق نشطاؤنا أيضاً على أن عملية التحديث ظلت، منذ ولادة الجمهورية التركية (1923 م)، متميزة بـ «تقليد الدولة القوية» الذي أوجدته،

حيث بقيت الدولة متمتعة بالقدرة على التصرف شبه المستقل عن المجتمع المدني؛ فالدولة، لا الحكومة، هي التي ظلت تؤسس «الإطار الأولي للسياسة». بقي هذا التقليد يؤدي دوره كناظم «متغير داخلي» للسياسة التركية حتى ثمانينيات القرن العشرين. غير أن ظهور عناصر جديدة، ذهنيات جديدة، ولغة التحديث الجديدة، جنباً إلى جنب مع الديمقراطية كمرجعية كوكبية في السياسة، منذ ذلك التاريخ، أدى إلى جعل الثقافة والعوامل الثقافية متغيراً مهماً في فهم الفعاليات السياسية. وهكذا فإن الدولة باتت الآن تواجه مشكلة مشروعية محدّدة على صعيد الحفاظ على مكانتها بوصفها الإطار الأولي للسياسة.

لفهم هاتين السيوريتين يتعين علينا أيضاً، برأي جميع عناصرنا الفاعلة، أن ندخل في حسابنا كلاً من «انتهاء الحرب الباردة» و«مسيرة العولمة» بوصفهما من العوامل المعيقة التي انطوت على تأثيرات مهمة، على المديين القصير والطويل، على تدخل السياسة، الكيان السياسي، والتخطيط في مسيرة السياسة التركية لعقد تسعينيات القرن العشرين. وهذا يشي بأن انتهاء الحرب الباردة تمخض عن عواقب مهمة بالنسبة إلى تركيا على صعيد مبادراتها السياسية خارجياً وداخلياً. ففي حين أن أهمية تركيا الجغرافية - السياسية والتاريخية في كل من الشرق الأوسط، شبه جزيرة البلقان، وآسيا الوسطى باتت متزايدة الواضح منذ سنة 1989 م، أدى انهيار الاتحاد السوفييتي إلى إحداث انقلاب جذري في دورها كدولة عازلة في العلاقات بين الشرق والغرب. والأهم هو أن انتهاء الحرب الباردة أحدث تغييرات مهمة في الثقافة السياسية ومعنى النزعة القومية، مما أفضى إلى جعل الشعب التركي «قابلاً الآن لأن يرى نفسه مرة أخرى في مركز عالم ينهض من حوله، بدلاً من أن يكون في ذيل العالم الأوروبي الذي ما زال متردداً حول رؤية تركيا جزءاً منه»⁽⁶⁾.

اتفق المشاركون أيضاً على أن المجتمع التركي ظل، منذ سنة 1980 م،

متعرضاً لـقَدْر «ذي شأن من التغيير» الذي تمارس سيرورات العولمة من خلاله وتفرض تأثيراتها الفاعلة في الشؤون المجتمعية. فالعولمة، برأيهم، تشير عموماً إلى الترابط المتزايد بين المجتمعات، بما يجعل الأحداث الجارية في جزء من العالم متزايدة القُدرة على ترك آثار اقتصادية، ثقافية، وسياسية أكبر بالنسبة إلى شعوب ومجتمعات بعيدة.

ومثل هذا الفهم للعولمة ينطوي على أن فهم «التغيير» بالعودة إلى الوحدة القومية وحدها لم يعد ممكناً في عالم في طريق العولمة، لأن القوى الكوكبية / المحلية أصبحت على المستوى نفسه من الأهمية مثل العوامل القومية. وينطوي أيضاً على أن وضع الثقافة في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى السياسة والاقتصاد لم يعد ممكناً، لأن الثقافة هي التي تمكّن العناصر الجديدة من الظهور، تمكنا من التفكير بالسياسة والعناصر الفاعلة السياسية خارج تراث أو تقليد الدولة القوية، وتمكّن الهويات المكبوتة والمقموعة حتى الآن من تغيير معنى الحداثة.

غير أن الطريقة التي تصبح بها الثقافة، برأي أطرافنا الفاعلة، مرجعية أساسية بالنسبة إلى تحليل التغيير لا تشكل عملية واحدة بل تتجلى بأشكال مختلفة في ميادين الحياة الاجتماعية المتباينة. فالعولمة الثقافية تؤدي إلى إضفاء الصفة الكونية الشاملة على القيم والأنماط الثقافية الغربية مع القيام في الوقت نفسه بنفخ الروح في جملة القيم والتقاليد المحلية وإعادتها إلى الحياة. وفي حين أنها تأتي بعالم الماكدونالد، بمعنى تنميط صيغ الاستهلاك وطرائق الحياة في الحياة الاقتصادية على النطاق العالمي، تقوم العولمة الثقافية أيضاً بتوفير تربة خصبة لإنعاش التقاليد، لانبثاق الهويات المحلية، ولإضفاء الشعبية على خطاب الأصالة⁽⁷⁾. وبعبارة أخرى، ليست العولمة الثقافية إلاً السيرة التي نستطيع من خلالها أن نرصد كلاً من إضفاء الصفة الكونية على الحداثة الغربية من جهة وانبثاق هويات بديلة من جهة أخرى لعل أوضح الأمثلة على هذا في تركيا هو انبعاث الإسلام من جديد.

الآثار المختلفة للعولمة الثقافية على المجتمع التركي

لا ينبغي للنقاط الأربع السابقة المتعلقة بالدور الذي تلعبه العولمة الثقافية في تشكيل التحديث التركي منذ ثمانينيات القرن العشرين، التي أجمع عليها باحثونا أن تدفعنا إلى إغفال حقيقة أن العولمة الثقافية ليست سيرورة أحادية، بل هي، بالأحرى، عملية «تتولى جملةً من المؤسسات والآليات المختلفة التي تتداخل فيما بينها لإنجازها». بعبارة أخرى لا بد لنا، إذا أردنا فهم تأثيرات العولمة الثقافية على المجتمع التركي، لا بد لنا من الانتقال إلى مستوى أكثر ملموسية من التحليل لاستكشاف الطرائق المختلفة (أو الوجوه المتباينة) التي اعتمدتها العولمة لاستحداث عدد من الثقافات والحداثات البديلة المتعايشة في إطار الحياة الاجتماعية - السياسية التركية.

حاذية حذو تحليل بيتر بيرغر لأوجه العولمة المختلفة⁽⁸⁾، قامت دراستنا بمعاينة الدور التأسيسي الذي اضطلعت به هذه العولمة فيما يلي:

- تشكيل حياة اقتصادية، أو زيادة أهمية السوق العالمية وتراكم رأس المال، وقيامها بتوظيف الصناعيين العلمانيين والإسلاميين على حد سواء. أمّا المسألة الرئيسية التي تعمقنا في فحصها في هذا السياق فقد تمثلت بمدى قدرة منطق السوق الكوكبية على توفير إمكانية انبثاق رأسمال إسلامي وتعايش ثقافتين علمانية وإسلامية.
- تشكيل مجتمع مدني وديموقراطي، أو تأثير العولمة الثقافية على ظهور خطابات جديدة على أصعدة الهوية، السياسة، والديموقراطية، فضلاً عن تأثيرها على التصادم بين القيم الحديثة ونظيرتها التقليدية، ذلك التصادم الذي يتجلى في الجدل الدائر حول كل من موضوعي الاندماج بأوروبا والإسلام.
- تشكيل حياة ثقافية، أو مدى الدور الذي تضطلع به الهوية الإسلامية،

التي تقدم نفسها على أنها معادية للحدثة على الصعيدين السوسولوجي والسياسي، من داخل ثقافة العولمة الاستهلاكية.

العولمة الثقافية والحياة الاقتصادية

تتمثل إحدى بؤر التأثيرات الأعظم للعولمة الثقافية على المجتمع ببؤرة الحياة الاقتصادية، التي ظل مداها، خطاؤها، وعناصرها الفاعلة دأبةً على الاتساع منذ ثمانينيات القرن العشرين. فبُناها التنظيمية تتعرض لقدر متزايد من التوسيع إلى ما وراء الحدود القومية والإقليمية.

منذ الثمانينيات، وخصوصاً التسعينيات، بات الاقتصاد التركي مفتوحاً أمام عولمة رأس المال والتجارة وتمت إعادة تنظيمه على أساس أولوية السوق الكوكبية على السوق الداخلية. وما لبث هذا أن أفضى إلى جعل العناصر الاقتصادية الفاعلة تدرك أن علاقات السوق تستدعي وجود استراتيجيات عقلانية وطويلة الأمد، وأن من الضروري، لضمان الأمن والنجاح في حياة اقتصادية (معولمة)، من اكتساب قدرات تنظيمية تمكّن من إنتاج و/أو صيانة التحسين التكنولوجي والتخطيط الاستراتيجي لكل من الإنتاج والاستثمار. ونتيجة لذلك شهدنا في العقد الأخير الأهمية المتزايدة لخطاب السوق الحرة، مضاعفة العناصر الاقتصادية الفاعلة وانتشارها على نطاق واسع، وإشاعة التعددية في المنظمات الاقتصادية في المجتمع التركي.

حتى أواسط ثمانينيات القرن العشرين، كانت الحياة الاقتصادية في تركيا منظمة، في المقام الأول، حول صناعات وطنية غير ذات هوية ثقافية خاصة. غير أن التسعينيات ما لبثت أن شهدت صعود ما يعرف باسم «رأس المال الإسلامي» كعنصر اقتصادي قوي⁽⁹⁾، ما لبث بدوره أن تمخض عن ظهور دخول الإسلام إلى الاقتصاد السياسي للتنمية الرأسمالية التركية على الصعيدين الحوارية والتنظيمية. فخلال هذه الفترة بدأ الإسلام ينشط بوصفه نظاماً اقتصادياً مفتوحاً على إيديولوجية السوق الحرة فضلاً عن مبادرته إلى تأسيس منظّمته

الاقتصادية الخاصة المستندة إلى المبادئ (الفيرية) المتمثلة بالعقلانية، المعرفة التكنولوجية، والخبرة.

كان تأسيس رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال المستقلة (الموسياياد MUSIAD - المؤلف من الأحرف الأولى للاسم التركي) دليلاً على تَمَفُّصُ الإسلام وتعايشه مع إيديولوجية السوق الحرة. ينبغي أن نلاحظ هنا أن وَصَفَ الموسياياد بـ «الإسلامي» عائد إلى حقيقة أنه: «(أ) ينتمي إلى طوائف ومذاهب دينية؛ (ب) يبدو الإسلام مرجعاً ذا شأن في نشاطاته؛ (ج) له علاقات وثيقة مع الإسلام السياسي الممثل في تركيا بالدرجة الأولى» مِنْ قِبَلِ حزب الرفاه منذ الثمانينيات وحزب الفضيلة بعد ذلك⁽¹⁰⁾. يعود نجاح الموسياياد إلى قُدْرَتِهِ على تجميع عدد كبير من المشروعات ذات الأحجام المتباينة الموزعة بين أقاليم تركيا الجغرافية المختلفة» كما على «خلق شبكة في داخل الحياة الاقتصادية على أساس علاقات الثقة فيما بين المؤمنين». وبالتالي فإن من الممكن اعتباره دليلاً على إمكانية تعايش الإسلام مع نموذج السلوك التنظيمي الغربي - العقلاني⁽¹¹⁾. وهكذا فإن الإسلام الاقتصادي، جنباً إلى جنب مع الإسلام السياسي، طَبَعَ الأحداث التركية خلال العقد الأخير بطابعه.

أضف إلى ذلك أن تأسيس الموسياياد ونَشْرُ فروعِهِ على سائر أطراف البلاد أدّى إلى وضع حد لهيمنة (التوسياياد TUSIAD) رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال الأتراك، التي ظلت العنصر الاقتصادي الفاعل الرئيسي في البلاد على صعيد التنمية الرأسمالية منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين. ببساطة لم يعد ممكناً تحليل عَوَلْمَةِ الحياة الاقتصادية التركية دون الكلام عن الموسياياد الذي نجح في خلق قاعدة اقتصادية قوية للخطاب الإسلامي. وبهذا المعنى، فقد رأينا ليس فقط استحداث طابع إسلامي للحياة الاقتصادية بل وإشاعة تعددية العناصر الاقتصادية الفاعلة ذات الخطابات والاستراتيجيات المختلفة⁽¹²⁾.

إضافة إلى هاتين المجموعتين ما لبث، منذ أوائل التسعينيات، أن ظهر

نمط ثالث من أنماط التنظيم الاقتصادي كمرجعية ذات شأن في فهم تشكيل الحياة الاقتصادية وتأثير العولمة الثقافية عليها. إنه تنظيم الصناعيين وأرباب الأعمال (السياد)، الذي يستمد صفته المؤسسية الملموسة من ارتباط أعضائه بمدن وأقاليم مختلفة في منطقة الأناضول. لقد أدخلنا فروع السياد في بحثنا لأنها عناصر اقتصادية فاعلة ذات شأن وتسهم في تعميق فهمنا للطابع المتغير للحياة التركية على الأصعدة الاقتصادية، السياسية، والثقافية. أضف إلى ذلك أن مدناً معينة في الأناضول، مثل غازي عنتاب، قونية، دنيزلي، تشوروم، قيصري، واسكيشهر، زودتونا بعدد من قصص النجاح الاقتصادي المثيرة وتشكل مثلاً لنموذج غير نمطي لما يمكن أن نطلق عليه اسم «التحديث الاقتصادي المشحون أخلاقياً وثقافياً»⁽¹³⁾. سنقوم الآن بمعاينة هذه التنظيمات الثلاثة.

التوسيات TUSIAD

شهد التوسيات قدراً هائلاً من التحول منذ تأسيسه في 1971 - 1973 م. فهذا التنظيم الذي كان يُعرف يوماً على أنه «التنظيم وجماعة الضغط الأكبر والأقوى في تركيا» و«نادي الأغنياء»، سبق له أن اعتبر دستور 1961 م مفرطاً في ديموقراطيته وبادر إلى دعم انقلاب 1980 م العسكري⁽¹⁴⁾. أما الآن فهو صاحب الصّوت الأقوى على صعيد الدعوة إلى إشاعة الديموقراطية في تركيا وفقاً لمعايير الديموقراطية الأوروبية وحامل لواء ضرورة حماية الحقوق المدنية وإشاعة الليبرالية.

يقدم التوسيات نفسه على أنه تنظيم «تغير مع الزمن». والتغيرات التي طرأت على التنظيم في غضون العقدين الماضيين، برأي رئيسه إيركوت يوجا أوغلو، تشكلت، إلى حد كبير، بفعل العولمة: بفعل الطبيعة المتبدلة لشؤون العالم الاقتصادية والسياسية التي لم تكتف بجعل الديموقراطية ضرورية، بل وتجاوزت ذلك إلى جعل هذه الديموقراطية الشرط اللازم الذي لا غنى عنه للتحديث والتنمية.

ثمة نقاط ثلاث برزت في أثناء تحقيقنا ومقابلاتنا مع أعضاء التوسيات. أولاً، يرى التوسيات العولمة سيرورة تفعل فعلها خارج حدود المجتمعات القومية وتهتم، في المقام الأول، بعولمة السوق ونشوء الترابط بين البلدان، خصوصاً فيما يتعلق بحركات الرساميل، الأموال، والتجارة. تُعتبر العولمة «واقعاً موضوعياً»، «حقيقة اجتماعية» لا تجوز مقاومتها كما لا يجب التهليل لها، بل ينبغي النظر إليها على أنها السياق الجديد للتطور الاقتصادي، فضلاً عن كونها الإطار التاريخي للسياسة القومية. فبدلاً من التصنيع القائم على إنتاج بدائل السلع المستوردة الذي كان معتمداً في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حيث كانت الدولة القومية العنصر الفاعل الرئيسي في التنمية القومية، يُرى أننا في زمنٍ تظلم فيه عولمة علاقات السوق، هذه العولمة التي نتم بعيداً عن متناول الدولة القومية، بدور المرجعية الرئيسية للحياة الاقتصادية وعناصرها الفاعلة.

ثانياً، تجر العولمة معها، برأي هؤلاء، مجموعة جديدة من العلاقات غير المسبوقة من حيث السياق، منها نشوء علاقات تجارية جديدة تقلص المسافات الجغرافية؛ الأهمية المتزايدة للعلاقات فوق القومية (مع الاتحاد الأوروبي، مثلاً)، التي تفرز تشريعات جديدة تتجاوز حدود الدولة القومية؛ وتمزق علاقات السوق الداخلية إلى مقاطعات وأقاليم لها علاقاتها الاقتصادية الخاصة العابرة للحدود القومية (مثل تكتل البحر الأسود للتعاون الاقتصادي؛ العلاقات التجارية مع الجمهوريات التركية الجديدة كأذربيجان، أوزبكستان، وقيرغيزيا؛ السياحة في أقاليم تركيا الجنوبية والغربية).

ثالثاً، تضيف العولمة على الحياة الاقتصادية ثوباً ثقافياً جديداً إذ تُلزم العناصر الاقتصادية الفاعلة باكتساب عقلية اقتصادية جديدة، تشكّل أساساً صالحاً لإعداد استراتيجيات اقتصادية، لاتخاذ القرارات وللمبادرة إلى العمل. وبالتالي فإن العولمة توجد خطاباً جديداً حول الحياة الاقتصادية، خطاباً يتولى،

عن معرفة، صياغة الاستراتيجيات والقرارات الاقتصادية للأطراف الفاعلة. وهذا يعني أن احتمال النجاح الاقتصادي يكمن في نمط تفكير الأطراف الاقتصادية، وقُدّرتها على فهم ومفصلة العقلانية الاقتصادية الجديدة، وفي قابليتها لصياغة استراتيجيات طويلة الأمد لضمان مكانتها في الأسواق الكوكبية، الأمر الذي لا يمكن توفيره إلا عن طريق التركيز على الابتكار التكنولوجي وضمان الجودة.

يمكن استخلاص نقطتين مما سبق. أولاً، تقوم هذه العقلية الاقتصادية الجديدة أيضاً، برأي أحد أعضاء التوسّيد، بإحداث تغييرات في نمط تفكير العناصر الاقتصادية الفاعلة التي باتت عملية تشكّل هويتها منطوية على قيم جديدة، مثل التوجه التكنولوجي، وضع مسألة دعم المعرفة والمعلومات فوق التقاليد، تكييف مجتمع قائم على شبكة كوكبية، وتفضيل الاستراتيجيات طويلة الأمد على المكاسب قصيرة الأمد.

رابعاً، يتمخض التكيف مع المنطق الاقتصادي الجديد عن أرضية ثقافية غير مسبقة ملائمة لخلق هوية ثقافية قائمة على أساس «مجموعات رموز» تعتمد العناصر الاقتصادية الفاعلة لتتمايز فيما بينها، فضلاً عن تمييزها عن الجيل السابق من الصناعيين وأرباب الأعمال. وبهذا المعنى فإن تأثيرات العولمة على الحياة الاقتصادية كانت متمثلة بخلق «رأسمال رمزي» داخل في صلب تشكّل هوية العناصر الاقتصادية الفاعلة، يكون منطوياً على دلالات ما بعد حداثة مشيرة إلى أنماط من أساليب الحياة، الأذواق، وجهات النظر، أشكال الاستهلاك، وحجم الإنسان. وهذا انفصل عن الموروث ومسقط الرأس عبر تفضيل عالم الماكدونالد على ثقافة الماضي القومية. وبالتالي فإن العولمة الاقتصادية تُحدث تغييرات غير قليلة لا على صعيد التنظيم الاقتصادي فقط، بل وفي صلب تشكيل هوية العناصر الاقتصادية الفاعلة نفسها.

يعتقد أعضاء التوسّيد أن سيرورات العولمة ما لبثت أن أفضّت إلى بروز

حقيقتين مترابطتين على المستوى الاجتماعي: حقيقة الهوية الثقافية التي ارتدت ثوبي الصحوة الإسلامية و«التضحية الكردية»، وحقيقة الحاجة إلى حماية الحقوق المدنية، اللتان تتطلبان، كلتاهما، التنظيم الديمقراطي للعلاقات بين الدولة والمجتمع. يرون أيضاً أن لتعرض تركيا لتأثيرات العالم السائر في طريق العولمة بُعدين اثنين: (1) مشكلة الاندماج بالاتحاد الأوروبي و(2) مكانة تركيا وموقعها في السياسة العالمية.

على الرغم من أن هؤلاء يؤمنون بأن تركيا قادرة على أن تصبح ما يطلقون عليه اسم «بلد ينتمي إلى الحلقة الأولى»، فإنهم يؤمنون أيضاً بأن على تركيا، حتى تتمكن من بلوغ أهدافها، أن تحل جملة المشكلات النابعة من افتقارها إلى الديمقراطية والليبرالية السياسية: ضرورة وقف انتهاك حقوق الإنسان، توفير حماية الحقوق المدنية، والتسليم بسيادة القانون أساساً راسخاً لسلطة الدولة. تبدو العولمة، بهذا المعنى، سيرة مرتبطة بظهور المشكلات التي تواجه الدولة التركية من ناحية، والمرجعية الرئيسة لحل هذه المشكلات عن طريق إشاعة الديمقراطية من ناحية ثانية.

وبالتالي فإن إمكانية تحقيق المصالح الاقتصادية الكامنة في السوق الكوكبية تكون، برأي التوسيع، مرتبطة ارتباطاً مباشراً بإشاعة الديمقراطية في تركيا - في دلالة واضحة على مدى التغيير الطارئ على التنظيم منذ عقدي السبعينيات والثمانينيات. في عقد السبعينيات، بشكل خاص، ارتدى التوسيع «ثوباً ديمقراطياً» حالماً بجعل تركيا مجتمعاً ديمقراطياً تعددياً، ليبرالياً، مقدماً نفسه لا كعامل اقتصادي فعال فقط بل وبوصفه تنظيم مجتمع مدني دائم على تحقيق ما هو خير لتركيا ككل ولعملية إشاعة الديمقراطية، الشرط المسبق الضروري لارتقاء البلاد إلى المراتب الأولى في الشؤون العالمية.

في تصوره الاجتماعي لتركيا ديمقراطية، يرى التوسيع العولمة الثقافية آلية تعزز تعميم الديمقراطية وإلباسها ثوباً كونياً شاملاً من ناحية، وإعادة تنشيط

وانتعاش القيم والمعايير التقليدية من ناحية أخرى. غير أن أعضاء التوسiad، رغم تقويمهم لصعود الإسلام الثقافي على أنه رمز هوية قوي إلى حد أنه يؤدي وظيفته في إطار تشكيلة اجتماعية متعددة ومتعددة الثقافات، يُبدون قدراً من الارتياب إزاء تسييس الإسلام فيما يخص الديمقراطية. وفي هذا السياق، يبقى التعايش بين القيم الغربية والإسلام الثقافي ممكناً فيما يخص الحياة الثقافية في تركيا، غير أن هذا لا يغير الصدام بين العلمانية والإسلام السياسي طوال بقاء الأخير، على المستويين النظري والعملي خطراً يهدد الديمقراطية الليبرالية.

يمكن القول، ختاماً، إن الطبيعة المتغيرة للتوسiad خلال تسعينيات القرن العشرين لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى العولمة الثقافية، التي تضطلع بوظيفة العنصر اللازم لخطاب التنظيم، استراتيجيته ونشاطاته، وإلى عملية تشكل هوية التوسiad كعامل اقتصادي فاعل من جهة وكتنظيم مجتمع ديمقراطي من جهة ثانية. كذلك ساهمت العولمة في توسيع مدى ومضمون جميع فعاليات التوسiad من جماعة ضغط اقتصادية أنانية إلى هوية جماعية تكافح في سبيل تحقيق حلم تركيا ديمقراطية على أرض الواقع.

الموسiad MUSIAD

مما لا شك فيه أن الموسiad هو تنظيم الأعمال الأهم الذي يدعي امتلاك هوية إسلامية. فمنذ نشأته، ظل يضطلع بدور حاسم في ربط تنظيمات الأعمال بصعود الإسلام؛ في دعم، تطوير، وحماية مصالحها الاقتصادية؛ وفي اجتراف رؤيا مجتمعية قائمة على أساس المبادئ الإسلامية. وعبر إيجاد «شبكة متينة مستندة إلى علاقات الثقة» بين العناصر الاقتصادية الإسلامية الفاعلة، ما لبث الموسiad أن أصبح موازياً للتوسiad من حيث الأهمية والقوة، وصولاً حتى إلى تحدّي هيمنة الأخير على الحياة الاقتصادية التركية.

مع الموسiad أصبحت تركيا شاهداً على انبثاق إسلام اقتصادي بعناصره، استراتيجياته، وخطاباته. وكنا أيضاً شهوداً على أن حصول نوع من التلاقي بين

الإسلام والعقلانية الغربية أمر ممكن، وعلى أن من شأن تجذّر الخطاب الإسلامي في العولمة الاقتصادية والثقافية أن يتمخض عن التعايش بين الهوية الإسلامية وإيديولوجية السوق. أضف إلى ذلك أن مفهوم الإنسان المسلم Homo Islamicus، الذي يستمدّه الخطاب الإسلامي من «توجيهات محمد «صلعم» لتوجيه نشاط التبادل في سوق المدينة المنورة» يعتبر الإسلام متناغماً مع علاقات التبادل المستندة إلى التنافس في السوق والحدود الدنيا من تدخل الدولة.

تم استخلاص الصورة العامة التالية للموسياذ من دراستنا البحثية لهذا التنظيم. ليست العولمة، بنظر الموسياذ، هو الآخر، سوى سيورة تتجاوز فيها فعاليات التبادل حدود الدولة القومية وتعمل في إطار سوق كوكبية. تقوم العولمة، برأي أعضاء الموسياذ، بنسج أشكال الترابط بين المجتمعات، الاقتصادات، والثقافات، وتحدد «قواعد اللعبة»، التي تتطلب وجود تفكير عقلاني، استراتيجيات طويلة المدى، وقدرات تنظيمية. بهذا المعنى، لا تلبث العولمة أن تصبح السق التاريخي الجديد للتنمية الاقتصادية. كذلك يضفي الموسياذ صفة إيجابية على العولمة لأن أرضية مناسبة لظهور الاقتصاد الإسلامي ونجاحه تم إيجادها نتيجة عولمة علاقات السوق.

إلاً أن الموسياذ يبقى مرتكزاً إلى أساس المبادئ الإسلامية التي تشمل على مشاعر الثقة والتضامن، أولوية الجماعة على الفرد، تفوق خطاب الذات العادلة على خطاب العنصر الأناني، والمكانة المرموقة للشرائع الأخلاقية المتفوقة على الأخلاق الفردية. يقول الموسياذ إن الخطاب الإسلامي أكثر تناغماً بما لا يقاس مع علاقات السوق المعولمة من الطبقة البرجوازية الموجودة المدعومة من قبل الدولة في تركيا، طالما تقوم بخلق علاقات ثقة ونضامن.

لإلقاء الضوء على مدى توافق الإسلام مع السوق، يسارع الموسياذ إلى

إيراد النموذج الآسيوي للتنمية، حيث يُعْتَقَد أن النجاح ناجم عن «التوفيق الاستراتيجي بين المؤسسات التقليدية التي تضبط العلاقات الاجتماعية ومتطلبات الأسواق الكوكبية». يقوم رئيس الموسياد الأول (السابق)، إيرول يارار، بشرح أهمية نموذج شرق آسيا بالنسبة إلى التنمية الاقتصادية التركية على النحو التالي: «على عتبة القرن الحادي والعشرين تتحوّل الضفة الغربية للمحيط الهادي - أي شرق الصين - مرة أخرى، إلى مركز مهيمن في اقتصاد العالم».

تكمن الفكرة الأساسية الحاكمة هنا في أن هذا النموذج، على النقيض من حال النموذج الصناعي الغربي، مستنداً إلى أساس الربط بين «المشروعات الصغيرة والمتوسطة» و«ثقافة القيم التقليدية» المتجسدة بالأسرة و/أو الدين. يُعتبر نجاح نموذج شرق آسيا متوقفاً على التزامه بالهوية الثقافية وقطيعته مع الحضارة الغربية التي دأبت على وضع العلمانية فوق الأخلاق والقيم الدينية. وعبر تبنيه لهذا النموذج يقدم الموسياد نفسه بديلاً للتنمية الرأسمالية المتعثرة ويركز نشاطاته على مفهوم الإنسان الاقتصادي المسلم Homo islamicus، الذي يشكل الأساس الأخلاقي الصحيح للتنمية الاقتصادية بدلاً من مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo economicus، الذي أنجب الأخلاق الفردية القائمة على المصلحة الأنانية.

وفي هذا السياق، يزعم الموسياد أن خطابه، استراتيجياته وعناصره الفاعلة تتضافر لخلق ما يُطَلَق عليه اسم «الخطاب الإسلامي الصحيح»، الذي لا يكون متخلفاً، غريباً (ضبابياً)، أو محصوراً بالتراث والتقاليد وحدهما، بل هو خطاب تقدمي، منفتح على الابتكار والتجديد في كل من الاقتصاد والتكنولوجيا، متناغم مع التجارة الحرة والنظام الرأسمالي، وقادر على إيجاد منابع الثروة. هذا يعني أن الموسياد، مثله مثل التوسياد، يشجّع التكنولوجيا وضمن الجودة. يميل عناصره إلى تفضيل الاستراتيجيات العقلانية طويلة الأمد على المصالح قصيرة المدى لضمان النجاح، فضلاً عن أن نشاطاتهم القائمة

على المبادرة تكون متجذرة في تربة النظام الرأسمالي والقوانين الاقتصادية لمنطق رأس المال.

يقوم الإسلام الاقتصادي، إذن، بدفع عجلة النظام الرأسمالي كعولمة اقتصادية ولكنه يحرص على إيراد الأمر في سفر الخطاب الإسلامي كما لو كان أساسه الثقافي. وبوصفه ممثلاً للإسلام الاقتصادي، يبادر الموسياد إلى مفصلة الدين الإسلامي مع العولمة الاقتصادية، غير أنه يسارع في الوقت نفسه إلى خلق رؤيا مجتمعية قائمة على تفضيل الهوية الثقافية / الجمعية / الطائفية على الأخلاق الفردية. بعبارة أخرى، يمثل رؤيا للحياة الاجتماعية - السياسية التركية قائمة على مفهوم الإنسان المسلم Homo islamicus، بدلاً من مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo economicus، الذي يشجع النزعة الأنانية بدلاً من نزعة عمل الخير للمجتمع.

تُخرج هذه الرؤيا مباشرة من رحم نظرة الموسياد الإيجابية إلى العولمة. هذه النظرة التي توفر أساساً للتحدي الذي دأب التنظيم على إطلاقه ضد النظام السياسي - الاقتصادي القائم من جهة (أي ضد النزعة الدولتية والتيار العلماني) من جهة، ولتشجيع خطه القائم على مفهوم الإنسان المسلم Homo islamicus من جهة ثانية. وهكذا فإن الموسياد يرى العولمة عاملاً يساهم في تطور التعددية -جنباً إلى جنب مع التعددية الثقافية، وصولاً إلى خلق أرضية مناسبة لإشاعة الديمقراطية في تركيا. وفي هذا السياق يتم النظر إلى العولمة عبر منظور عملية الاندماج بأوروبا، حيث ترغب تركيا في أن تصبح عضواً كاملاً في الاتحاد الأوروبي. إنها تضطلع بدور «الضابط» و«الحافز المؤهل» في الوقت نفسه: «الضابط» بمعنى أنها تطالب الدولة التركية بل وتُلزمها بالانفتاح على الديمقراطية، خالقة أرضية شرعية للخطاب الإسلامي كعنصر من عناصر التعددية والتعددية الثقافية؛ و«الحافز المؤهل» بمعنى أنها تيسر عمل الإسلام الاقتصادي ونشاطه فيما وراء حدود الدولة القومية.

لا بد من إيراد ملاحظتين هنا. أولاً، ليست نظرة الموسياد إلى التعددية والتعددية الثقافية نظرة ليبرالية، طوال بقائها مصرة على وضع الجماعة فوق الفرد. فالهوية الذاتية، بنظر أنصار الموسياد، تتحدد وتُبنى في الجماعة لا من خلال الفرد. وحسب الخطاب الإسلامي تتقدم الجماعة على التفضيلات والأخلاق الفردية. مما يُبقي دلالات الديمقراطية، الحرية، الأخلاق، وكلاً من الجمعية والتعددية الثقافية بهذا المعنى، خاضعة لتحديد وتشكيل الايديولوجيا الجماعية بدلاً من الليبرالية.

ثانياً، تكون هذه الايديولوجيا الجماعية، التي تتولّى أيضاً تفسير الترابط بين الإسلام الاقتصادي وتطلعه إلى نموذج آسيا الشرقية للتنمية الاقتصادية، تعبيراً واضحاً عن نظرة الموسياد إلى المنظمات الاقتصادية ذات القاعدة الجماعية المبنية على أساس نوع من التماثل بين الهوية الثقافية / الأخلاقية الإسلامية والتجارة الحرة الذي يطغى على الاختلاف من حيث الطبقة، النفوذ، والثروة بين رأس المال والعمل. وهذا يعني أن الإسلام يحدّد هوية كل من المالك والمنتج، يجعلهما طرفين من أطراف الأسرة الاقتصادية المتآلفة، ويحجب اللامساواة، اللاتكافؤ، والفروق بينهما من حيث النفوذ والثروة.

إن خطاب العدالة والإنصاف الذي يصر الإسلام الاقتصادي على استخدامه، مثلاً، لا ينطوي قط على أية إشارات إلى الحقوق التنظيمية للمنتجين في تأسيس الاتحادات، وإلى حقوقهم في الإضراب، الأمن، والضمان الاجتماعي. تبقى الايديولوجيا الجماعية التي يتبناها الإسلام الاقتصادي معادية في الحقيقة لمبادئ دولة الرخاء والعدالة القائمة على التوزيع عموماً كما لحقوق المنتجين التنظيمية بصورة خاصة.

غير أننا نستطيع أن نرى هنا أن الموسياد تنظيم ذو أساس طبقي يوظف الخطابات الإسلامية لـ «تسويق» الايديولوجية الجماعية و«استنفار» الفعاليات

الاقتصادية. نستطيع أيضاً أن نرى أن الموسياد وهويته الاقتصادية الإسلامية يختلفان جذرياً، على الصعيد الإيديولوجي، عن التوسيد وهويته الاقتصادية، اللذين يتشددان في تأكيد لغة الحقوق المدنية أساساً لعملية إشاعة الديمقراطية في تركيا.

فروع السياد SIADs

في السنوات الأخيرة شهدت تركيا أيضاً الأهمية المتزايدة (على الصعيدين الكيفي والكمي كليهما) للتنظيمات الصناعية والتجارية الإقليمية (المدينة) المعروفة باسم فروع السياد أو السيادات SIADs، والمتمتعة برسالتها واستراتيجياتها الخاصة. وعلى الرغم من أن هذه ليست على مستوى التوسيد والموسياد من حيث القوة والنفوذ، فإنها جديرة باهتمامنا للأسباب التالية: (1) لقد أوجدت حياة اقتصادية ديناميكية في الأناضول، خصوصاً مع بروز مدن ناجحة اقتصادياً تُعرف باسم «نمور الأناضول»؛ (2) لعبت دوراً مهماً في تغيير «نظرتنا الاستشرافية» إلى الأناضول على أنها كتلة اجتماعية تقليدية، متخلفة، ذات قاعدة زراعية، بفضل نجاحها الاقتصادي؛ (3) وبالتالي فقد نجحت في إقناعنا بأن هناك طرائق مختلفة يمكن اعتمادها لمُفَصِّلة ما هو كوكبي بما هو محلي، وصولاً إلى خلق صيغ ورؤى اجتماعية مختلفة.

من حيث نظرتها الإيجابية إلى العولمة الاقتصادية، تبنيها لايديولوجية السوق الحرة، وموقفها الانتقادي من النظام السياسي - الاقتصادي القائم الذي يفضل تراث الدولة القوية على الفعاليات الاقتصادية والثقافية، تبدو فروع انسيادة أو السيادات SIADs شبيهة بالتوسيد والموسياد، أما من حيث مستوى ومدى تنظيمها الاقتصادي فهي تمثل (كما هو حال الموسياد) جملة المشروعات الصغيرة والمتوسطة الموزعة على مناطق الأناضول المختلفة. تقوم هذه الفروع أيضاً بتشجيع نموذج تطور اقتصادي يتولى فيه الترابط بين التجارة الحرة والهوية

الثقافية التقليدية / الجماعية بتحديد أساس الحياة الاقتصادية. يبقى سبب وجودها ونمط حياتها مستندين إلى تعزيز الروابط الجماعية ووضعها فوق النزعة الفردية شرطاً مسبقاً لأي نجاح اقتصادي.

غير أن فروع السباد تختلف عن التوسباد والموسباد من ثلاث نواح أساسية: أولاً، تمارس فروع السباد نشاطها دون أي دعم من الدولة وتمثل تطوراً محلياً يعتمد حصراً على التجارة فيما وراء حدود الدولة القومية. وهي تمثل في الحقيقة أوضح أمثلة تجلّي عولمة ما هو محلي. وبالتالي فإنها تعتبر العولمة الاقتصادية والثقافية عنصراً «داخلياً» من عناصر نشوئها وتطورها وسيرورات منظوية على مساهمة إيجابية وثمانية في حماية ثقافتها المحلية.

ثانياً، تقوم فروع السباد جميعها بوضع الجماعة فوق الفرد، وهي تحدّد الجماعة على أنها «وحدة اجتماعية وثقافية وعضوية». وبهذا المعنى فهي تفضل التجانس، التعميم، والتماثل على التعددية والاختلاف، وتشجّع وجهات النظر المجتمعية المحافظة والجماعية بدلاً من النزعة الفردية. يرى أعضاء فروع السباد أن النجاح في الحياة الاقتصادية مستمد من حماية وتنظيم أو ضبط الحياة الثقافية بوصفها «وحدة عضوية». على أن نظرتهم إلى ما يشكّل الوحدة العضوية تختلف عن نظيرتها لدى الموسباد، من حيث أن الخطاب الإسلامي ليس هو المنبع الحصري الوحيد للهوية الثقافية بالنسبة إلى فروع السباد: حيث تضطلع النزعة القومية، الروابط العائلية، المعايير التقليدية، الانتماءات العرقية، والنزعة السلفية، هي الأخرى، بدور ذي شأن في إيجاد الروابط الجماعية التي تجعل الحياة الاجتماعية والثقافية وحدة عضوية.

تفسر فروع السباد الناجحة - فروع غازي عينتاب، قونية، متصري، تشوروم، دنيزلي، آيدن، أضنة، وأنتاليا، مثلاً - تطورها الاقتصادي بتأكيد أهمية إقامة روابط تنظيمية وثقافية عضوية بين العناصر القوية الفاعلة في جماعاتها. وبالفعل فإن دراستنا البحثية اكتشفت أن إحدى الأفكار التي تتقاسمها

فروع السيادة هي الفكرة التي تقول بأن مدى النجاح في إنتاج وإعادة إنتاج الوحدة العضوية في هذه الجماعة أو تلك يحدّد مستوى الازدهار والفوز في الحياة الاقتصادية. لذا فإن العناصر الاقتصادية الفاعلة، في الأقاليم حيث لا يزال التخلف مقيماً، تشكو من غياب روح الإلفة الضرورية لخلق هذه الوحدة العضوية، في حين تقوم قصص النجاح في الأناضول بتسليط الأضواء على قيمة الوحدة العضوية في تحقيق الترابط الناجح بين ما هو محلي وما هو كوكبي.

ثالثاً، يُفسّر هذا التأكيد للوحدة العضوية مدى قوة النفوذ الهائل الذي تمارسه النزعتان القومية والمحافظّة على المستوى السياسي في معظم أقاليم ومقاطعات هضبة الأناضول، حيث ينظر إلى الألفة المعنوية والأخلاقية كوحدة عضوية باعتبارها أساساً لا يقبل النقاش لتطور الحياة الاقتصادية والثقافية. لذا فإن فروع السيادة تحرص على تمتين الجسور بين المحلي والكوكبي، كما تضطلع بأداء دور «حَمَلَة رايّتي النزعتين القومية والمحافظّة» بصيغتيهما المجتمعتين، المحصورتين من حيث المضمون، الأفق، والمستوى، المقاطعات التي تنشط فيها. وبالتالي فإن فروع السيادة تبقى منظمات نطاق ضيق على الصعيدين الخطابي والوظيفي، في حين تقوم رؤى كل من التوسّيد «الموسّيد بمناشدة المجتمع التركي عموماً».

بعد تلخيص الاستنتاجات الرئيسية التي توصلت إليها دراستنا البحثية لمسألة الترابط بين العولمة الثقافية والحياة الاقتصادية في تركيا، نستطيع الآن أن نقرر أن هذا الترابط يأخذ شكل التعايش بين ما هو كوكبي وما هو محلي. غير أن المعنى الذي تضفيه الأطراف الاقتصادية الفاعلة على تأثيرات العولمة الثقافية يتباين تبعاً لخطاباتها واستراتيجياتها الاقتصادية. ففي حين أن جميع الأطراف تعتبر العولمة عنصراً داخلياً من عناصر الطبيعة المتبدلة للحياة الاقتصادية والثقافية في تركيا، نجدها مختلفة من حيث رؤاها الاجتماعية. وهذا يتجلى في التشجيع المتزامن لكل من لغة الحقوق المدنية الكونية الشاملة مع الفردية

وحماية الهوية الثقافية / المعنوية من جهة، وإيجاد جماعة متألّفة كوحدة عضوية من جهة ثانية. تلخيصاً، تتعايش إيديولوجيا السوق الحرة كتعبير عن العولمة الاقتصادية مع كل من الليبرالية والجماعية التآلفية في الحياة الاقتصادية التركية.

العولمة الثقافية ومنظمات المجتمع المدني

شهدت الثمانينيات، وخصوصاً التسعينيات، فترة اهتمام باستكشاف طرائق بديلة يمكن اعتمادها لتحرير التغيير الاجتماعي - السياسي الجاري في تركيا من قبضة تراث الدولة القوية. ذلك هو السياق الذي انبثقت فيه منظمات المجتمع المدني وأصبحت أطرافاً ذات شأن في لعبة السياسة التركية. أما جذور هذا الاهتمام بالمجتمع المدني فتكمن لا في تربة الاستياء العام من تراث الدولة القوية فقط، جراء استقلالها المتزايد عن المجتمع وإخفاقها المقيم في الاستجابة للمطالب الاجتماعية والثقافية في مجارة المشكلات الاجتماعية على الأقل. تبين دراستنا أن الاهتمام بالمجتمع المدني هو اهتمام «كوكبي» الطابع، نظراً لأن انبثاق ما يُعرف باسم مجتمع مدني كوكبي جاء ليوفر أساساً معيارياً ومؤسساتياً للدعوة إلى ثقافة قائمة على قدر أكبر من المشاركة في تركيا. وبالتالي فإن منظمات المجتمع المدني تثمن العولمة الثقافية بمقدار ما تساهم في «خلق اللغة السياسية غير المقيدة بالدولة حصراً»⁽¹⁵⁾.

خلال تسعينيات القرن العشرين تضافرت كل من أزمة موروث الدولة القوية وعملية العولمة الثقافية على إنجاب زيادة ملحوظة، كماً ونوعاً، في منظمات المجتمع المدني. وقد تم اعتبارها: (1) «عنصراً لا غنى عنه» من عناصر عملية إشاعة الديمقراطية؛ (2) «عاملاً ضرورياً» من عوامل خلق الاستقرار في العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي؛ و(3) «عنصراً مهماً» في سيرورة تحديث الدولة التركية ولبرلتها، وصولاً إلى تمكينها من تحويل نفسها إلى منظمة سياسية تكون سلطتها ونشاطاتها خاضعة لـ «محاسبة» المجتمع.

ظل خطاب المجتمع المدني يلقى الدعم والتشجيع المنتظمين لدى

الأوساط الأكاديمية والعامة التركية، وما لبثت منظمات المجتمع المدني أن اكتسبت «صفة الطرف [السياسي] الفاعل» المتمتع بالنفوذ المعياري والجدالي الذي مارس، عبر اللغة المُعوّمة للحقوق المدنية، تأثيراً ملحوظاً على إعادة النظر بالعلاقات بين الدولة - المجتمع والفرد بعيداً عن تراث الدولة القوية.

أضف إلى ذلك أن أحد أحداث 1999 م المأساوية المدمرة - زلزال مرمره في السابع عشر من آب/أغسطس الذي دمرّ جزءاً كبيراً من أكثر المناطق التركية تصنيعاً، متسبباً بوفاة حوالي عشرين ألفاً، وزلزال دوزجة في الثاني عشر من تشرين الثاني/نوفمبر دَفَعَ كثيرين من الأتراك إلى أخذ منظمات المجتمع المدني بقدر أكبر من الجدية. فهاتان الكارثتان بيّنتا بوضوح أن الدولة القوية كانت في الحقيقة بالغة الضعف من حيث القُدرة على الرد على المشكلات الجديدة والخطيرة والارتقاء إلى مستواها. ما لبث إخفاق الدولة في الاستجابة السريعة والناجحة لحالات الأزمة أن تمخض عن الاعتقاد بأن منظمات المجتمع المدني مع ثقافة سياسية قائمة على قدر أكبر من المشاركة باتت ضرورية لإيجاد الحلول الكفؤة والفعالة لجملة المشكلات التي تنتصب في وجه المجتمع التركي.

في الوقت نفسه، أدّى دور فرق البحث والإنقاذ الأجنبية وتدقّق المساعدات من أرجاء كوكب الأرض على أولئك الذين فقدوا بيوتهم وأسرهم في هذه الكوارث إلى خلق نقطة تَمَفُّض بين العولمة والمجتمع المدني التركي. ما لبثت الكميات الكبرى من المساعدات المالية والمعنوية الآتية من مجتمعات، مؤسسات، وأفراد مختلفين، أن أحدثت تحولاً ملحوظاً في المواقف وأنماط السلوك التركية، من نظرة أكثر اتصافاً بالنزعة القومية إلى العالم إلى مقاربة أكثر اتصافاً بالنزعتين الأممية والكونية للعلاقات الاجتماعية. تمثلت النتيجة بتنامي القيمة المعيارية لمنظمات المجتمع المدني ولدعوتها إلى التبنى الكوكبي للغة حقوق الإنسان وديمقراطية المشاركة تنامياً هائلاً في تركيا.

غير أن من الضروري أن نشير إلى أن بحثنا يكشف عن نوع من المفارقة

في كون أكثرية منظمات المجتمع المدني في تركيا مصرة فعلاً على اعتبار العولمة «سيرة تجب مقاومتها على المدى الطويل» أو «مشكلة لا بد من معالجتها بجدية في سبيل جعل تأثيراتها إيجابية بالنسبة إلى تركيا». بكلمات أخرى، نجد أن خطاب المجتمع المدني الفكري العام الذي يعتبر العولمة واحداً من العوامل المساهمة في نشوء وتطور منظمات مجتمع مدني في تركيا، لا يتماشى مع الطريقة التي تعتمد عليها منظمات المجتمع المدني نفسها في الحديث عن جدوى العولمة وفوائدها، إذ تبدو، بأكثريتها، «متشككة تماماً» حول كيفية التعامل مع مسألة تأثيرات العولمة الثقافية على المدى الطويل.

ونزعة الشك والريبة هذه تكون أحياناً بالغة القوة إلى حدود رؤية العولمة شكلاً جديداً من أشكال الامبريالية التي تفرض علاقات قوة لديمقراطية لصالح البلدان الغنية. غير أنها تستطيع، في أحيان أخرى، أن تتخذ شكل النظر إلى العولمة بوصفها حقيقة موضوعية تتمخض عن تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية: إيجابية بمعنى التصدي لجبروت الدولة القوية وإيجاد قاعدة لحماية حقوق الإنسان؛ سلبية بمعنى دعم النظرة الليبرالية الهيمنية على إيديولوجيا السوق الحرة إلى العالم⁽¹⁶⁾.

نعتقد أن من شأن معاينة ثلاث منظمات حقوق إنسان فعالة أن توفر أمثلة توضيحية لهذا السياق. فرابطة حقوق الإنسان التركية التي تتمتع بدعم كوكبي لنشاطاتها، تتخذ موقف تشكيك قوي من العولمة، قائلة إن العولمة، رغم تأييدها للخطاب الكوكبي الراهن الداعي إلى حماية حقوق الإنسان، لا تخدم، على المدى الطويل، إلا مصالح البلدان القوية اقتصادياً. وبالتالي لا بد من مقاومة العولمة على المدى الطويل في سبيل خلق إدارة كوكبية ديموقراطية.

تمثل المنظمة الثانية، جمعية المظلومين، Mazlum - Der، المعطوفة على الخطاب الإسلامي، نزعة شك أخف، إذ تقول إن من شأن العولمة الثقافية

أن توفر تربة خصبة لفعاليتها، رغم أن خطاب حقوق الإنسان الليبرالي الذي ترفع لواءه خطاب إشكالي في أسلوب تعامله مع الحقوق الثقافية.

أما منظمة حقوق الإنسان الثالثة، جمعية مواطني هلسنكي Helsinki Vatandaskar Derneği، التي تأسست في أوروبا وتنشط في تركيا، فترى العولمة الثقافية متمخضة عن تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية على حد سواء بالنسبة إلى كل من الدولة القومية والمجتمع. بمعنى أن العولمة الثقافية لا يمكن رفضها كما لا يجوز التهليل لها، بل يجب التعامل معها بصورة جدية، من أجل الاستفادة من جوانبها الإيجابية المتمثلة بدعمها لعملية إضفاء الصفة الكونية الشاملة على خطاب الحقوق المدنية.

تنطوي دراسة أوجه التباين بين هذه المنظمات الثلاث على قدر غير قليل من الأهمية، لأنها تلقي الضوء أيضاً على مشكلة عامة تواجه منظمات المجتمع المدني في تركيا، وتحدد، إلى حد كبير، طبيعة مقاربتها لمسألة العولمة الثقافية. يمكن أن نطلق على هذه المسألة اسم «مسألة الحدود»؛ بعبارة أخرى، مسألة مدى اضطلاع منظمات المجتمع المدني في تركيا بالدور الفعلي لـ «منظمات مجتمع مدني» حقيقية من حيث علاقتها بالدولة، أفق ومضمون نشاطاتها، وتشكيلاتها المعيارية والإيديولوجية.

إن خطاب التحديد العام الذي يعود إلى المجتمع المدني في تركيا يجد التمييز المؤسسي بين الدولة والمجتمع «شرطاً كافياً» للاعتقاد بأن المنظمات الناشطة خارج حدود الدولة هي منظمات مجتمع مدني. وبالفعل فإن عدداً كبيراً من منظمات المجتمع المدني تستفيد من هذا التعريف في وصف نفسها. إلا أن هذا التعريف لا ينطوي على اثنين من المعايير المهمة في الأدبيات المتخصصة بتحديد معنى منظمات المجتمع المدني؛ تحديداً إنها منظمات قضايا معينة غير مهمة باجتراف أو دعم رؤى اجتماعية أيديولوجية محدّدة.

غير أننا حين نقارب موضوع منظمات المجتمع المدني في تركيا من

منطلق هذين المعيارين، نجد أن نشاطات أكثريتها خارجة في الحقيقة من أرحام رؤى اجتماعية كبرى. ومن القائمة الطويلة لهذه الرؤى يمكن الإتيان على ذكر الكمالية (الأتاتوركية)، حماية الحياة المتحضرة المعاصرة، تركيا علمانية - ديموقراطية، نظام إسلامي، تركيا حديثة، حياة إسلامية، تركيا اشتراكية، امرأة كمالية وإلخ. هذا من جهة ومن الجهة الثانية نرى أن منظمات المجتمع المدني، رغم بقائها، مؤسساتياً، خارج الدولة، تظل قادرة على الاستمرار في التمتع بروابط مبدئية وإيديولوجية قوية مع سلطة الدولة. وقد تمثل أحد الأمثلة المؤكدة لصحة ما نقوله بحظر حزب الفضيلة، حيث تمت إقامة جسور متينة بين بعض عناصر الجيش، الدولة، ومنظمات المجتمع المدني. كنا في هذه الحالة شهوداً على كيفية قيام سائر منظمات المجتمع المدني بتركيز نشاطاتها على مهمة محددة ذات علاقة خير المجتمع بصورة عامة⁽¹⁷⁾.

تبيين دراستنا أن الطريقة التي تعتمدھا منظمات المجتمع المدني في التفكير بالعولمة متوقفة على مدى مبدئية خطابات هذه المنظمات واستراتيجياتھا. فنزعة الشك بتأثيرات العولمة الثقافية على العلاقات المجتمعية في تركيا تتنامى في تلك المنظمات التي لا تكون نشاطاتها مُحَدَّدة القضايا بل هي وثيقة الارتباط برؤى اجتماعية إيديولوجية ومبدئية عامة. غير أن نزعة الشك هذه تتناقص، بالمقابل، لدى منظمات المجتمع المدني ذات القضايا المحددة، التي ترى العولمة آلية إيجاد سياق تاريخي لنشاطاتها.

ختاماً نقول إن هناك فروقاً بين الخطاب الفكري - الثقافي الخاص بالمجتمع المدني والطريقة التي تعتمدھا منظمات المجتمع المدني في تصور تأثيرات العولمة. فالأول، الخطاب الفكري، يضع المجتمع المدني في فضاء نشأ بين مشكلة مشروعية / قابلية حكم تراث الدولة القوية من ناحية والطبيعة المتغيرة للعلاقات المجتمعية، جزئياً تحت تأثير عملية العولمة، من ناحية ثانية؛ وهو، بالتالي، يعتبر المجتمع المدني شرطاً ضرورياً لإشاعة الديموقراطية،

التعددية السياسية، والتعددية الثقافية. غير أن أكثرية منظمات المجتمع المدني تتبنى، انطلاقاً من خطاباتها واستراتيجياتها المُثَقَّلَة بالشحنات الإيديولوجية والمبدئية، وجهة نظرٍ مناقضة، مما يبقي مسألة مدى «مدنية» منظمات المجتمع المدني التركية بالفعل موضوع نقاش وجدل على الرغم من أن أعدادها تتكاثر وتصبح أطراف فاعلة مهمة.

العولمة الثقافية والثقافة الشعبية / الأنماط الاستهلاكية

إضافة إلى تأثيراتها على الحياة الاقتصادية، المجتمع المدني، والحياة الفكرية - الثقافية، تركت العولمة الثقافية بصماتها الواضحة أيضاً على الثقافة الشعبية (ثقافة البوب) والأنماط الاستهلاكية في تركيا، حيث طرأت تغييرات ذات شأن في السنوات الأخيرة⁽¹⁸⁾. فهذه التغييرات تمخضت عن تيارين مترابطين، تيار إضفاء صيغة ما بعد الحداثة على القيم وتيار عولمة ما هو محلي، تجلياً في هوياتنا، أنماطنا الحياتية المفضلة، وأنماط استهلاكنا. وبلغه السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو فإن هذين التيارين قد بادرا أيضاً إلى الاضطلاع بدور «رأس المال الثقافي / الرمزي» لعقد تسعينيات القرن العشرين. لقد كان دورهما في صياغة الهويات واستنفارها مهماً مثل دور رأس المال الاقتصادي.

وهكذا فقد كنا، في ظل ثقافة التسعينيات الشعبية، شهوداً على انبثاق «دعوات إلى التعددية، كثيرة الهويات، قيمة ما هو محلي، زيادة الرموز لتقليدية، وصعود الثقافة الاستهلاكية»، في تعارض مع الساحة السياسية التي كانت مميزة بالاستقطاب بين النزعة العلمانية والتيار الإسلامي التقليدي. «بالتالي فإن رأس المال الثقافي أدى دوراً مزدوجاً: كان عاملاً تمييزاً عبر إضفاء المعنى على خلق الهويات المختلفة وتعبئتها، من جهة، وعُصْرَ جَمْعٍ وتوليف بين هويات متباينة، من حيث موقفها من النزعة الاستهلاكية، من جهة ثانية.

تبدو عولمة الثقافة، في دنيا الثقافة الشعبية (ثقافة البوب) سيرورة توفر

إمكانية التعايش، بدلاً من التصادم، فيما بين ما هو كوكبي وما هو محلي. ثمة ثلاث نقاط جديدة بالإيراد هنا.

أولاً، وجدنا أن التعايش يتجلى بأوضح صُوره في الأنماط الاستهلاكية لدى الهويات المختلفة ذات الميول والاتجاهات السياسية المتباينة، المواقع الاقتصادية المتغايرة، و/أو مستويات الرخاء المتفاوتة. وهذا يعني أن أوجه الاختلاف بين هذه الهويات، رغم بروزها على السطح في ميدان اختيار الصحف، المجالات، والقنوات التلفزيونية، لا تلبث أن تتلاشى حين يصبح الأمر متعلقاً بالموقف من الاستهلاك. بعبارة أخرى، على الرغم من بقاء اختيار الصحف أو القنوات التلفزيونية محكوماً بمعايير الهوية السياسية أو الثقافية، فقد تمخض الازدياد الكبير في عدد أنماط استهلاك الهويات المختلفة عن «إلباس المجتمع [التركي] ثوب مأكدونالد». فعلى الرغم من أن أولئك الذين يضعون أنفسهم داخل أو قرب الخطاب الإسلامي، مثلاً، يميلون عادة إلى تفضيل القنوات التلفزيونية والصحف ذات العلاقة بالحركة الإسلامية، فإنهم يندفعون إلى احتضان فكرة تعميم وكوننة الثقافة الاستهلاكية الغربية جنباً إلى جنب مع رموزها. يصح الشيء نفسه بالنسبة إلى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم «غربيين» أو «علمانيين».

ثانياً، من الممكن في الوقت نفسه رؤية العولمة الثقافية أداة مناسبة لإعادة تنشيط التراث والتقاليد، لا كحركة سياسية واقتصادية فقط، بل كحركة ثقافية مجهزة بعناصرها الفاعلة وخطاباتها. وبالتالي فإن الهوية الإسلامية لم تعد، جراء العولمة، تمثل تغييراً نكوصياً منغلقاً على ذاته. إن العكس هو الصحيح، إذ كنا شهوداً على انبثاق رأسمال ثقافي توظفه الهوية الإسلامية على صعيد الأزياء، الموسيقى، الفن، والسياحة، جنباً إلى جنب مع بروز هوية إسلامية استهلاكية تفعل فعلها مرتدية ثوب مواطن اقتصادي، مندمج بثقافة ركن التسوق (ثقافة المول)، مدمن على استخدام التكنولوجيا، ومستوعب لمدى قوة المال

الرمزية. بهذا المعنى، تكون الهوية الإسلامية جزءاً من الثقافة الاستهلاكية الجديدة مثلها مثل الهوية العلمانية: تنظر إلى هذه الثقافة لا كشر منبعث من الغرب بل كأساس للمكانة والنفوذ الاجتماعيين.

ثالثاً، في هذا السياق، يتم النظر إلى العولمة الثقافية على أنها وسيلة إيجابية من وسائل إعادة تنشيط الأشكال الفنيّة، الحاجات الثقافية، والرموز المحلية، وصولاً إلى خلق حياة ثقافية متصفة بقدر أكبر من التعددية، الديمقراطية، والتنوع الثقافي. تقوم العولمة بوضع حد لهيمنة الثقافة العلمانية الهادفة إلى إنتاج وصيانة حياة ثقافية متجانسة عبر إيجاد أرضية تمكّن جملة الأشكال والأشياء الثقافية المهمّشة والمجموعة من أن تصبح مرئية وقابلة للتسويق. وفي الوقت نفسه، تقدّم مساهمة ذات شأن على صعيد التعبير عن أوجه الاختلاف عبر خطاب التراث، الموطن، والأصالة، كما من خلال عولمة المحلي التي ما لبثت أن أوجدت حياة ثقافية أكثر تعددية وأغنى تنوعاً ثقافياً - وهي أحد الشروط الضرورية لعملية إشاعة الديمقراطية في تركيا.

في ضوء المناقشة السابقة واستعراضنا لجملة التأثيرات المختلفة للعولمة الثقافية على الحياة في تركيا، نستنتج أن التعايش لا الصدام هو الذي يجدد مواصفات التفاعلات بين الكوكبي والمحلي. ونحن نؤمن بأن استيعاب هذه الحقيقة ينطوي على أهمية بالغة جداً لا من أجل فهم الطبيعة المتغيرة للحدثة التركية وحسب، بل، في سبيل إرساء أسس الديمقراطية في تركيا، وهذا أهم.

الملاحظات

- (1) يمكن الاهتداء إلى تحليل شامل للعولمة وتأثيرها السياسي على السياق القومي في كتاب حرره كل من دي. آر تشيبوغلي، دي. هلد، وإم. كوهلر، بعنوان: إعادة تصور الجماعة السياسية (كامبردج، المملكة المتحدة: بوليتي، 1998).
- (2) انظر إم. أي. بامي، نهاية العولمة (مينيابوليس: مطابع جامعة مينيزوتا، 2000 م).
- (3) للاطلاع على تفسير أكثر تفصيلاً انظر إي. أوزبودون، السياسة التركية المعاصرة: تحديات يواجهها ترسيخ الديمقراطية (باولدر: لين رينر، 2000 م).
- (4) زد. أونيش، «الاقتصاد السياسي للصحة الإسلامية في تركيا: صعود حزب الرفاه وآفاقه» حولية العالم الثالث (مجلة) 4/18 (1997 م): 743 - 766.
- (5) وردت الفكرة عند هايتنس كرامر في كتابه الجديد: تركيا المتغيرة، (واشنطن، العاصمة: معهد بروكنغز، 2000 م) [صدر الكتاب باللغة العربية عن مكتبة العبيكان سنة 2001 م].
- (6) جي. إي. فولر وآي. أو. كسر، جغرافية تركيا السياسية الجديدة (باولدر: وستفير، 1993).
- (7) للاطلاع على مرجع مهم، انظر بي. بيرغر، «أربعة وجوه للعولمة» مجلة ناشيونال أنترست 49 (1997 م).
- (8) بيرغر «أربعة وجوه» ص: 24.
- (9) يتم استعمال عبارة «رأس المال الإسلامي» أيضاً بديلاً عن عبارتي «رأس المال الأخضر» و«رأس المال الأناضولي».
- (10) انظر أيضاً آ. بوغرا، الإسلام في منظمات اقتصادية (إستانبول: TESEV، 1999 م).
- (11) آ. بوغرا، الإسلام... ص: 11 - 12.
- (12) في دراستنا البحثية توقفنا مطولاً عند كل من الموسياد MUSIAD والتوسياد TUSIAD، عاقدين لقاءات معمّقة، مستعرضين منشورتهما، وجامعين بيانات ومعلومات من الأدبيات ذات العلاقة بهاتين المنظميتين. ففي حين أن التوسياد وأعضائه موجودون بصورة رئيسية في إستانبول، نجد أن أفق الموسياد يتناول نحو الأناضول مما جعل مقابلاتنا الموسيادية المعمّقة منظوية على سلسلة من الرحلات إلى مدن أناضولية حيث توجد روابط قوية بين تطور النشاطات الاقتصادية ذات التوجهات التصديرية وفعاليات الموسياد التنظيمية.
- (13) ذلك هو السبب الذي يكمن وراء إطلاق اسم «نمور الأناضول» على هذه المدن أحياناً إشارة إلى نموذج التنمية الاقتصادية في شرق آسيا. وفهم العملية التي وضعها هذا النموذج موضع التنفيذ في هذه المدن أكسبنا رؤى حاسمة ساعدتنا على إلقاء الضوء على مختلف تأثيرات العولمة الثقافية في تركيا.
- (14) في حال عدم قول العكس، تبقى المواد المقتبسة في هذا الجزء مأخوذة من دراستنا البحثية.
- (15) للاطلاع على التفاصيل، انظر، أي. إن. يوجه كوك، أي. تنوران، وإم. أو. ألقان، منظمات

المجتمع المدني في إستانبول (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية، 1998 م)؛ أي. غونل، منظمات المجتمع المدني القاعدية (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية، 1998 م)؛ مؤسسة الاقتصاد التركي والتاريخ الاجتماعي، منظمات المجتمع المدني (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية 1998 م). جميع هذه المراجع بالتركية.

(16) من الجهة الأخرى، يتخذ قادة بعض منظمات المجتمع المدني، مثل مبادرات المواطنين، تنظيمات البيئة، والمنظمات التي تُعنى مباشرة بمشكلات الحياة المدنية، مواقف إيجابية من العولمة الثقافية باعتبارها من «صُلْب» نشاطاتها.

(17) إي. إف. كَيَمان، «العولمة، المجتمع المدني، والديموقراطية في تركيا»، في كتاب المجتمع المدني في جنوب شرق أوروبا، تحرير دي. دورست (لندن: فير تيغو، قيد الطبع).

(18) يقوم هذا القسم من بحثنا على سلسلة من المقابلات المعمقة وعدد من التقارير الصادرة عن شركة DAP لأبحاث التسويق، مستويات الحياة، القيم، والميول في تركيا، لسنّي 1998 و1999 م. نقدم شكرنا لكل من آكن ألياناق وإيركان كَيَمان على ما بذلاه من وقت ومقترحات.