



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2
معهد الترجمة



الاستشراق الجديد وما بعد الاستعمار: نحو أدب متعدد الثقافات

رمز فرقة البحث: L00L03UN160220150005 ابتداء من : 2016/01/01

من إعداد :

- أ. د. منى علام رئيسة الفرقة جامعة الجزائر 2
- د. حورية أكساس جامعة الجزائر 2
- د. لامية خليل جامعة الجزائر 2
- أ. نصيرة حسام جامعة الجزائر 2
- أ. حورية كرصان جامعة الجزائر 2
- مونة عبد الله بشريف جامعة الجزائر 2

الجزائر 10 نوفمبر 2019



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2
معهد الترجمة



الاستشراق الجديد وما بعد الاستعمار: نحو أدب متعدد الثقافات

رمز فرقة البحث: L00L03UN160220150005 ابتداء من : 2016/01/01

من إعداد :

- أ. د. منى علام رئيسة الفرقة جامعة الجزائر 2
- د. حورية أكساس جامعة الجزائر 2
- د. لامية خليل جامعة الجزائر 2
- أ. نصيرة حسام جامعة الجزائر 2
- أ. حورية كرصان جامعة الجزائر 2
- مونة عبد الله بشريف جامعة الجزائر 2

الجزائر 10 نوفمبر 2019

جدول المحتويات

الصفحة	المحتوى
5	ملخص البحث
7	مقدمة
18	الاستشراق الجديد والنظرية "ما بعد الاستعمارية"
21	مفهوم الاستشراق الجديد وما بعد الاستعمار أو "ما بعد الكولونيالية" عند "ادوارد سعيد"
25	الاستشراق
30	مفهوم الاستشراق الجديد وما بعد الاستعمار أو "ما بعد الكولونيالية" عند "هومي بهابها"
34	فرانس فانون Frantz Fanon: علاقة المستعمر بالمستعمر أو جدلية الجلاء والضحية
38	ادوارد سعيد: ضرورة معرفة الآخر
41	ادوارد سعيد والنظرية ما بعد استعمارية
50	بعض مظاهر الخطاب "ما بعد الاستعماري" أو "ما بعد الكولونيالي" في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" لـ "الطيب صالح"
55	الصراع الثقافي ورحلة البحث عن الهوية رواية "الأشياء تتداعى" Things Fall Apart للروائي "تشيناوا أتشيببي Chinua Achebe" أنموذجا
61	البحث عن الهوية في الرواية الأفريقية: رواية النهر الفاصل للكاتب نغوي واثنين
76	بعض مظاهر الخطاب "ما بعد الاستعماري" أو "ما بعد الكولونيالي" في رواية "حبة قمح" للروائي الكيني "نغوي واثنين"
83	براديجم الاستعمار الجديد في رواية "كثبان النمل في السافانا Anthills of the Savannah" للكاتب النيجيري "شنوا أشيببي"
89	صورة المرأة في الرواية ما بعد الاستعمارية رواية "ريح الجنوب" أنموذجا
93	الاستعمار الجديد في رواية "شرق المتوسط" للروائي السعودي "للكاتب عبد الرحمن منيف"
96	Orientalism : Towards a Definition
104	Reflections on Postcolonial Theory : Said, Spivak and Bhabha

111	Post colonial Literature
119	A Contrapuntal Reading of Joseph Conrad's Heart of Darknes
128	Things Fall Apart as a Rebuttal to Conrad's Heart of Darkness , A Postcolonial Approach
138	African Women: from Submission to Activism, A postcolonial Feminist Study Of Ngugi Wa Thiong' o's Devil on the Cross
147	LITTERATURE FRANCAISE POST-COLONIALE Frantz Fanon
151	Orientalisme
157	Frantz Fanon
169	Julien Vaud
172	Léon-Gontran Damas
178	Frantz Fanon
184	Eléments de la représentation coloniale dans l'ouvrage de Mouloud FERAOUN, « <i>Les chemins qui montent</i> ».
192	Un Eté Africain Mohamed Dib.
197	La femme dans la littérature post-coloniale, Fadhma Ait Mansour Amrouche <i>Histoire de ma vie</i> .
202	La Trilogie de Mohamed Dib
212	مصادر البحث ومراجعته

ملخص البحث باللغة العربية:

تناول هذا البحث موضوع الاستشراق ما بعد الاستعماري عند أهم المنظرين أمثال "ادوارد سعيد" و"هومي بهابها" و"فرانز فانون" و"إيمي سيزير" و"غياتري سبيفاك" وغيرهم. وبعد تعميق الجانب النظري كان التطبيق على نماذج روائية من الأدب الجزائري الفرنكفوني ومنها "معذبو الأرض" لـ"فرانس فانون" و"الدروب الوعرة" لـ"مولود فرعون" و"صيف إفريقي" و"الثلاثية" لـ"محمد ديب" و"قصة حياتي" لـ"فاطمة آيت منصور عمروش"، هذا بالإضافة إلى الأدب الجزائري المكتوب بالعربية ومنه رواية "ريح الجنوب" لـ"عبد الحميد بن هدوقة"، كما شمل التطبيق نماذج روائية من المشرق العربي ومنها "موسم الهجرة إلى الشمال" لـ"الطيب صالح" و"شرق المتوسط" لـ"عبد الرحمن منيف" وكذا نماذج روائية من أدب إفريقيا السوداء الأنجلوفوني ومنها "النهر الفاصل" و"حبة قمح" و"الشيطان فوق الصليب" لـ"نغوي واثيونغو" و"الأشياء تتداعى" و"كتبان النمل في السافانا" لـ"تشينوا أتشيبي". واستمر تطبيق الاستشراق ما بعد الاستعماري في الأدب الانجليزي من خلال رواية "قلب الظلام" لـ"جوزيف كونراد".

الكلمات المفتاحية: الاستشراق الاستعماري- الاستشراق ما بعد الاستعماري- الاستشراق الجديد- الاستعمار- ما بعد الاستعمار- التاريخ- الشرق- الغرب- الاسلام- المسيحية- الهوية- الوطن- الدين.

ملخص البحث باللغة الانجليزية:

This research has been concerned with the study of some postcolonial novels in the light of an Orientalist postcolonial theory. It has been divided into two parts, the first being theoretical and the second practical. The first part has shed light on some major concepts like Orientalism , the postcolonial and postcolonial literature as perceived by some Orientalist/ postcolonial theoreticians like Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Frantz Fanon and Emé Césaire . As to the second part, it has been devoted to the analysis of a set of African/ Maghrebean novels in the light of the postcolonial theory. The corpus was composed mainly of some Algerian francophone novels like Mouloud Feraoun's *Les chemins qui montent* and *Un été Africain* ,and Fatma Ait Mansour's *Histoire de ma vie*; some novels written in Arabic, like Abdelhamid Benhadouga's *The South Wind* and Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*; it has even encompassed some Anglophone novels like Ngugi Wa Thiongo's *The River Between*, , *A Grain of Wheat*, *Devil on the Cross* and Chinua Achebe's *Things Fall Apart* and *Anthills of the Savannah*. This postcolonial approach to literature has been extended to include even some Western novels, among them Joseph Conrad's *Heart of Darkness*.

مقدمة:

لقد أراد المشاركة والأفارقة تصحيح الصورة المشوهة التي رسخها المستشرقون عن الشرق والمتمثلة في التفريق والتمييز بين الأنا والآخر، ومن هنا طرحوا فكرة البحث عن ثقافة واحدة أو التبادل بين الثقافات وبخاصة في هذا العصر عصر العولمة.

وقد اعتمد أعضاء الفرقة في تعريفهم ومفهومهم للاستشراق على آراء "فرانز فانون" و"ادوارد سعيد" في هذا المجال، وتجدر الإشارة إلى أن كتاب "ادوارد سعيد" الموسوم بـ "الاستشراق" هو من أهم المؤلفات التي اهتمت بدراسة ظاهرة الاستشراق. ولم يكن المؤلف يهدف إلى تقديم صورة جميلة عن الشرق ولا الدفاع عنه بل دراسته وتحليله بطريقة موضوعية وكذلك تحرير البلدان الشرقية من ظلم الاستعمار وبعث حوار الحضارات.

يتميز خطاب الاستشراق بالعمل على إلغاء فكر الإنسان الشرقي لكي يظل تابعا للغرب، ومن هنا يصف الغربيون الشرق بأنه متخلف وغير عقلاني ويجب قيادته والسيطرة عليه، بأسلوب آخر إن هيمنة الأفكار الغربية عن الشرق هي التي تكرر القول بالتفوق الغربي على التخلف الشرقي. والمستشرقون يدرسون المجتمعات الشرقية باعتبارها بنيات ثابتة لا تتغير ولم تعرف تحولات تاريخية فعلية وواقعية. وهكذا يمكن القول إن خطاب الاستشراق هو خطاب استعماري مغلق يعتمد أساسا على عناصر القوة والهيمنة منذ القرن الثامن عشر وحتى وقتنا الحالي. ومن هنا كان كتاب "ادوارد سعيد" بحثا في العلاقة بين القوة والمعرفة والصراع بينهما.

طرح "ادوارد سعيد" فكرة استعلاء الثقافة الغربية على الثقافات الشرقية. ويمثل الاستشراق في نظره بنية سياسية وثقافية، فالباحثون الغربيون المهتمون بالاستشراق ليسوا محايدين ولا نزهاء في دراستهم للمجتمعات الشرقية بل يحملون هوياتهم الغربية، كما أن العلاقة القائمة بين ثقافة المستعمر وثقافات الشرق غير متكافئة، فقوة الغرب فرضته ليتخذ الشرق مجالا لدراساته ولكن هذه البحوث ليست معرفية نزيهة بل موظفة لفرض السيطرة. وتبرز فكرة التفوق والاستعلاء النظرة الدونية للشرق، فالغرب هو الذي يحمل الحضارة للشرقيين البرابرة المتخلفين حسب زعمه.

رفض "ادوارد سعيد" الاستشراق الغربي من ناحية ارتباطه بالهيمنة الاستعمارية. وقد ظهر مصطلح "ما بعد الاستعمار" إلى ساحة الخطاب النقدي في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، ويدور مفهومه حول تنسيق المجتمعات الشرقية لمحاولة مواجهة الاستعمار وتجاوز آثاره السياسية والاقتصادية والثقافية، ولا بد أن نشير في هذا المجال إلى أن مفهوم مصطلح ما بعد "الاستعمار" لا يعني أن الدول المستعمرة قد تحررت من آثار المستعمر، فهي كلها لا تزال خاضعة له عبر أشكال مختلفة من الاستعمار

الجديد. نقول بعبارة أخرى إن كلمة "ما بعد" لا تفيد المرحلية أي الفصل بين مرحلتين بل التطلع إلى عالم جديد وأفضل حيث يتم التبادل بين الثقافات.

تطرقنا في هذا العمل إلى النظرية ما بعد الاستعمارية من خلال أفكار بعض الأنجلوفونيين أمثال "ادوارد سعيد" و"هومي بهابها" و"غاياتري سبيفاك"، وكذلك الفرنكوفونيين ومن أبرزهم "فرانز فانون".

كان تركيزنا على أثر الاستعمار على ثقافات الدول المستعمرة مما أدى إلى ظهور بعض المصطلحات الجديدة في النظرية الاستعمارية مثل "تعدد الثقافات" و"الهجنة" و"التقليد" و"الاختلاف".

كان الأدب بالنسبة للغرب وسيلة لتهميش ثقافات الشعوب المستعمرة. يرى "ادوارد سعيد" أن ملامح الأنا لا تتضح دون اللقاء مع الآخر المختلف في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي، والمتأمل لمسار الاستشراق يجد في جوهره فكرة صراع الأنا الغربي مع الآخر الشرقي. إن الاستشراق بكونه مؤسسة في يد السياسة الغربية، والتي تعتقد بمركزية الثقافة الغربية وتفوقها على بقية الشعوب، أسهمت في صناعة وتسويق صورة نمطية جامدة للشرق. يمكن القول إن هيمنة القوة التي تشعر بها الأنا الغربية منحنتها سلطة السيادة على ثقافة الآخر الشرقي وهويته، وبذلك تنفي عنه المعرفة والفهم، لتفتح المجال إلى فرض أحكام مسبقة.

وقد تصدى "هومي بهابها" لفكرة "التنميط الثقافي" التي تهدف إلى القبول بالثقافة الغربية باعتبارها المركز وبأن ثقافة غيره تابعة ولا ترقى لأن تعمر. وبهذا خلق المستعمر كسرا وشرخا في ثقافة المستعمر وهويته وجعله يقبل بثقافة الغرب في كل نواحي حياته. وإن لم يستطع إخضاعه كلياً يعمل على جعله في موقع بيني، فلا هو متمسك بهويته، ولا هو مندمج في ثقافة الغرب المهيمن، ومن هنا لا يمكنه مواجهته. يمكن القول إن الأدب الاستعماري شوّه هوية المستعمر ثم جعل هذه الهوية الجديدة المُشوّهة حقيقة حيث تقبّلها المستعمر. وهكذا لا يعيش هذا الأخير تاريخه الحقيقي بل تاريخه المُشوّه، ولكي يعيش وضعاً مستقراً عليه أن يدرك أن وضعه الثقافي هو في أسفل السافلين. ونقول بأسلوب آخر ظهرت نتاجات ثقافية مُولّدة أو مُدجّنة أو هجينة هي مزيج من ثقافة المركز (وهو بؤرة الهيمنة الثقافية) وثقافة المستعمرات السابقة.

وتجدر الإشارة في سياق الحديث عن نظرية الخطاب ما بعد الاستعماري إلى الدراسات الخاصة بالتابع التي تهتم بتقديم قراءة تاريخية للفئات التابعة أو المهمشة في المجتمعات عوضاً عن وجهات نظر

المتقنين. وتبحث هذه الدراسات عن آثار الاستعمار على الشعوب التي عانت من الاستعمار وعلى ثقافتها. كما تربط بين تشكيل المعرفة وعلاقات الهيمنة، وهكذا تعتبر جزءا من الخطاب ما بعد الاستعماري.

تعد "غياتري سبيفاك" من ضمن الثالوث المقدس للنظرية ما بعد الاستعمارية إلى جانب "ادوارد سعيد" و "هومي بهابها"، وهي أحد الوجوه البارزة في دراسات التابع وخاصة في مقالاتها "هل يمكن للتابع أن يتكلم" وملخصها أن التابع يتكلم بلغة قد لا يفهمها المنخرط في مشروع دراسات التابع الذي يعمل وفق منظومة فكرية مختلفة عن تلك التي يتمتع بها المهمشون. لا يمكن للتابع أن يسمع صوته للآخرين، فالشعوب المستعمرة سلب منها حق تمثيل نفسها أي حق الكلام. والكلام هو الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع. وقد جرى تمثيل التابع عبر الخطاب، ومن هنا فهو مشوه.

اهتم أعضاء فرقة البحث في هذا العمل بتعميق البحث في الجزء النظري والمتمثل في نظرية ما بعد الاستعمار أو النظرية الكولونيالية المرتبطة بالاستشراق الجديد، ولا يمكن الحديث عن هذه النظرية دون التطرق بإسهاب لأهم أقطابها وعلى رأسهم "فرانز فانون" الذي ركز على نتائج الاستعمار الاجتماعية والنفسية ومنها خاصية الزنوجة. وقد تكونت لدى المستعمر عقدة نقص بسبب ضياع أصالته الثقافية والحضارية.

ويشترك "إيمي سيزير" مع "فانون" في مثل هذه الأفكار، كما تمت الإشارة إلى السينيغالي "ليوبولد سيدار سانغور" و "ليون غونتران داماس" من "كيان".

وبالإضافة إلى هؤلاء درس الأعضاء وقدموا حوصلة عن أفكار "ادوارد سعيد" و "هومي بهابها" و "غياتري سبيفاك".

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الجزء النظري أساسي تمهيدا للدخول في الجانب التطبيقي، ويشمل الأجزاء القادمة من البحث.

تناول أعضاء الفرقة في هذا البحث الجانب النظري والمتمثل في نظرية ما بعد الاستعمار أو النظرية الكولونيالية المرتبطة بالاستشراق الجديد وأهم أقطابها "فرانز فانون" و "إيمي سيزير" و "ادوارد سعيد" و "هومي بهابها" و "غياتري سبيفاك" وهامهم الآن، بعد تعميق ذلك الجانب النظري، يباشرون الجانب التطبيقي باختيارهم لنماذج روائية هي: "موسم الهجرة إلى الشمال" للطبيب صالح، و "النهر الفاصل" للكاتب الكيني "نغوي واثيونغو" و "الأشياء تتداعى" لـ "تشيونوا أتشيبي" و "قلب الظلام" لـ

جوزيف كونراد" و "معذبو الأرض" لـ"فرانس فانون". وقد حاولوا تلمس ملامح نظرية ما بعد الاستعمار وآثارها في هذه الأعمال الروائية.

تجسد رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" الاتصال الحضاري بين المستعمر الأوروبي والمستعمر من دول العالم الثالث. وقد كتب "الطيب صالح" عمله هذا في أواسط الستينيات حيث كانت الدول المستعمرة قد خرجت من نير الاستعمار الغربي. لقد عاصر بطل الرواية "مصطفى سعيد" الاستعمار البريطاني لبلاده السودان إذ درس في مدارس وأتقن لغته وواصل دراسته العليا في لندن وكان أستاذا محاضرا في الاقتصاد في جامعتها وعمره أربعة وعشرون عاما. يمكن القول إن المستعمر قد أعدّه ليكون تجسيدا للأفكار والأيدولوجيا الاستعمارية، وهذا خدمة لمصالحه. تصور الرواية حالات الصراع والانقسام والضياع التي يعاني منها أي فرد في أي بلد من بلدان العالم الثالث. كما تطرح إشكالية الهوية في علاقة المستعمر بالمستعمر. والشرق الذي تصوره الرواية هو "الشرق الأسود"، فالبطل هو شرقي عربي أسود أي هناك بعد شرقي وبعد إفريقي. ولاشك في أن إفريقيا قد عانت من ويلات الاستعمار الغربي وأن الروائي السوداني قد عايش ذلك. وتتجسد مسألة بحث البطل المستمر عن ذاته في استقراره بعد عودته من لندن في قرية على منحى النيل بالسودان وعمله بالأرض والزراعة وزواجه وانجابه أطفالا مما يدل على خصوبة الشرق. ويمثل "مصطفى سعيد" في بعض المواقف المثقف المستلب المنبهر بالثقافة الغربية. أما الراوي في الرواية فهو يمثل الجيل الذي عاش بعد رحيل الاستعمار، ويمكن القول إنه امتداد لـ "مصطفى سعيد" ولكن مع بعض الاختلافات. إنه شخصية مرتبطة بموطنها الأصلي وبقومها وعاداتها وقيمها أي متمسكة بهويتها على الرغم من مكوناتها لمدة سبعة أعوام للدراسة في لندن. وعند المقارنة بين شخصيات الرواية تتجسد آثار الاستعمار حيث انقسمت ذات المستعمر على المستوى الاقتصادي والثقافي والحضاري إلى قسمين: ذات الأول "مصطفى سعيد" لم تعد تقليدية كما كان جده، وذات الثاني الراوي لم تستطع أن تصبح حديثة بسبب رغبته في الحفاظ على هويته. يمكن القول إن ثقافة الشعوب الشرقية ما بعد الاستعمار هجينة بسبب الذات المنشطرة كذات "مصطفى سعيد" وذات الراوي، هذا الأخير الذي يعمل بكل ما يملكه من قوة أن يكون ما بعد استعماري ويتجاوز انقسام "مصطفى سعيد".

ويقدم "نغوجي" من خلال روايته "النهر الفاصل"، أهم نقاط التحول في المجتمع الإفريقي عامة، والمجتمع الكيني خاصة، الذي واجه فيه تحد من نوع خاص في تحقيق الذات، غير أنه وجد نفسه كاتبا ينتمي إلى بلد مستعمر من الغرب، هذا الغربي الذي يعبث في الأرض فسادا، كان يمثل له التحدي والنموذج معا. بمقابل هذا عمد "نغوجي" إلى تحقيق ذاته، دون الانقطاع عن جذوره الإفريقية، معدّا العدة لرحلة العودة إلى الماضي لبناء المستقبل وهذا بتأكيد انتمائه إلى هذه الجذور التي تعبّر عن هويته.

لذا عند قراءتنا رواية "النهر الفاصل" يتكشف من العتبة الأولى لهذا العمل (العنوان)، ذلك الصراع في معانيه المتعدّدة، إذ يلجأ الكاتب إلى استعارة الكثير من الرموز التاريخية والإفريقية والمسيحية، لطرح قضايا شعبه، وخوض معركته ضد الاستعمار، وتحديد موقفه من التراث والعادات التقليدية القديمة. إن النهر من الرموز التي كادت أن تتوحد دلالاته في الأعمال الأدبية، حيث يتم التعبير من خلاله عن نبض الحياة الذي لا يتوقف، وعن وحدة المجتمعات القائمة حوله، إنّه ذلك العنصر الطبيعي الذي يرمز لوحدة ونقاء قبيلة "غيكويو" الكينية، فقد "كان نهر "هونيا" يمثل روح "كامينو" و"ماكويو" التي وحدتهما معا. لكن هذه الوحدة اهتزت بفعل دخول الرجل الأبيض المستعمر، ما تسبب في انشطار على مستوى قبيلة "غيكويو"، الأمر الذي أفضى بالنهر إلى أن يحدث انفصالا في القبيلة، ليس على المستوى الجغرافي فقط، بل على المستوى الاجتماعي، والسياسي، والديني، والثقافي... ويغدو نهر "هونيا" شاهدا على انفصالها، فتصبح القبيلة منقسمة إلى قبيلتين: الأولى "كامينو" تتشبث بقيمتها ودياناتها الموروثة عن الأسلاف، أما الثانية "ماكويو" فقد اختار سكانها الانضمام إلى الديانة المسيحية الوافدة مع الرجل الأبيض، وهم بذلك تبناوا رؤيته اتجاه المعتقدات التقليدية، ليبدأ الصدام بين هاتين القبيلتين حول الثقافة الموروثة والثقافة الأجنبية، فالصراع كان بين الطرفين المحليين أكثر منه بين الطرف المحلي والأجنبي، أي بين الرجل الإفريقي والرجل الأبيض. هذا الانفصال الذي أوقعه دخول الرجل الأبيض على قبيلة الغيكويو يطرح تساؤلا حول نوع هويّة هذا المجتمع المنفصل، وعن هويّة ذلك المثقف الذي تشرب ثقافة الرجل الأبيض خلال تعليمه الكولونيالي في مدارس الإرساليات التبشيرية، وعن موقفه من مجتمعه المتمسك بالعادات التقليدية الموروثة. وننبئ في هذه الرواية ثلاثة أنواع من الهويّات، وهي: الهويّة المنفتحة على الآخر، والهويّة المنغلقة التي ترفض التغيير، والهويّة المتشظية بين الجديد والقديم وبين الثابت والمتغير. إنّ هذه الهويّات التي يعرضها "نغوجي" في روايته شكّلت الصورة الحقيقية للمجتمع الإفريقي بسلبياته وإيجابياته، وتناقضاته، وأيضا بعزلته واحتكاكه بالآخر المستعمر الغربي. وقد تقدمت هذه الهويّات الثلاث هويّة من نوع آخر، وهي هويّة المجتمع الإفريقي قبل ولوج الرجل الأبيض إلى إفريقيا جنوب الصحراء، وهي الهويّة النقية التي كانت توحد صفوف القبائل، وتشد أزرهم أمام الغريب. في ضوء ما تقدم نجد أنّ "نغوجي" لا يقف في هذه الرواية عند تصادم الثقافتين الإفريقية والأوروبية، وتداعياته على هويّة المثقف الإفريقي فقط، بل يحاول أن يطرح نظرة توفيقية يجمع فيها كلا الثقافتين. وهذه النظرة هي في تصور "نغوجي" تعتمد كثيرا على الموضع الذي نقف فيه إزاء الاستعمار في مراحل الكولونيالية والنيو-كولونيالية، وإننا حين نريد أن نفعل شيئا لكي نؤنّتنا الفردية والجمعية، فإن علينا أن ننظر ببرودة ووعي إلى ما كان يفعله الاستعمار بنا، وبرأينا في أنفسنا، في هذا الكون، وأكد أن البحث عن الصلة، ومن منظور صحيح، يمكن فهمه فقط، وحله حلا ذا معنى، داخل سياق النضال العام ضد الاستعمار. ومما سبق نعتقد

أنّ الكاتب يبحث عن مركز وسط ينطلق من فلسفات متعددة، وفق نظرة متزنة تتطلع نحو الأفضل، وتتجاوز جميع أشكال التميّز والتفرقة بين ما هو إفريقي وما هو غربي، ليجعل من الإنسان الإفريقي فاعلاً في مجتمعه، وبذلك يتحقق التغيير نحو الأفضل. وهكذا يبدو لنا أنّ "نغوجي" ينظر إلى الأمور بمنظار ووعي مزدوجين، فهو يريد أن يدافع عن مجتمعه الكيني، ويرفض أن يكون أسير عاداته؛ فهو لا يستطيع أن يغض الطرف على سلبات مجتمعه وعيوبه، الذي يجد غايته في اجترار ذاته، واحترام ماضيه الذي يستمد منه قوته، ولكّنه في الوقت ذاته يخفي في بذوره بوادر التغيير التي أحدثها الاستعمار الغربي لبلده كينيا.

ويصف أغلب النقاد الروائي النيجيري "تشييوا أتشيبي" بأنه أب الرواية الإفريقية بلا منازع إذ اتخذ من الرواية ، هذا الجنس الأدبي الغربي، وسيلة لإيصال صوت إفريقيا إلى العالم، وقام بتحويلها وفق ما يتلاءم مع محيطه الإفريقي. كما اعتمد على اللغة الانجليزية مطوعاً إياها لتعبر عن تجربة شعبه وتعكس ثقافته. لقد نجح "أتشيبي" إلى حد كبير في "أفرقة" الرواية، كجنس أدبي وكذا اللغة الانجليزية، وهذا ما تعكسه أولى رواياته "الأشياء تتداعى" التي كان لها صدى كبيراً لدى النقاد والمهتمين بالشأن الأدبي، فقد ترجمت إلى ما يفوق الخمسين لغة وبيع منها ما يقارب الثمانية ملايين نسخة. حاول "أتشيبي" من خلال هذه الرواية التصدي لمزاعم الأوروبيين الذين وصفوا إفريقيا بشتى الأوصاف ونعتوها بالتخلف والهمجية وبأنها لا تملك ثقافة أو حضارة، على عكس أوروبا التي تملك حضارة عريقة تميزت دوماً بالرقى والتفوق. ومن خلال قبيلة "الإيبو" التي ينتسب إليها، أراد أن يكون المتحدث باسم أهله وذويه لأنه يعرفهم حق المعرفة، فقد قدم لنا صورة واضحة المعالم عن مجتمع متناسق ومنظم يملك ثقافة عريقة سواء من خلال شخصية "أكونكو" بطل الرواية أو غيره من الشخصيات الأخرى في الرواية. مجتمع يعيش في أمن وسلام إلى أن تصل أولى قوافل المبشرين المسيحيين إلى هذه المنطقة من نيجيريا وتستقر بها ليبدأ الصراع بين الطرفين. صراع بين شعب يعتز بثقافته و متمسك بها وبين دخلاء يريدون فرض ثقافتهم بمنطق القوة بحجة نشر نور المسيحية وتبليغ رسالة إلهية، ليتهاوى كل شيء في النهاية ويفقد هذا المجتمع العريق تماسكه وينهار تماماً.

وتطرح رواية "قلب الظلام" لـ "جوزيف كونراد" فكرة أن هناك فارق بين ما يسمى بالشعوب المتحضرة وأولئك الذين وصفوا بالمتوحشين أي الأفارقة. كما أثارت تساؤلات حول الاستعمار البريطاني والدول المستعمرة والامبريالية والعنصرية. وعلى الرغم من تنديد "كونراد" بالاستعمار الغربي وفضحه لممارساته إلا أن نظرته تبقى استعمارية رغماً عنه، فهو ينظر بإزدراء إلى الأفارقة من خلال الشخصيات البريطانية في روايته. وقد اهتم مُنظِّرو ما بعد الكولونيالية أمثال "ادوارد سعيد" و "هومي بهابها" بأدب

"كونراد" وبهذه الرواية بالذات، ورأوا فيه كاتباً ترسخت في ذهنه وجهة النظر الغربية عن المستعمرين حتى أعمته عن رؤية تواريخ وثقافات وحضارات أخرى غير غربية. إن "كونراد" الأوروبي الأبيض في نظرهم هو امبريالي ومعادٍ للامبريالية في الوقت نفسه. ولكي نكتشف هذه الازدواجية يجب أن نقرأ روايته قراءة طباقية، تلك القراءة التي أشار إليها "ادوارد سعيد" والتي تهدف إلى فهم كامل للأعمال الأدبية، وذلك بإعادة قراءة الأرشيف الثقافي للمستعمر والمستعمر، فإذا أراد القارئ المستعمر أن يكشف ما تم اخفاؤه من طرف الكاتب المستعمر لمدة سنين، عليه أن يكون مطلعاً على ثقافتَي المستعمر والمستعمر. ولهذا، يدعو هذا الأخير إلى إعادة قراءة الأعمال الأدبية والتعامل معها بطريقة تسمح باستعادة صوت المهْمَش وذلك لفضح سياسة الغرب الامبريالية. وهذا ما حاولنا التوصل إليه من خلال قراءتنا لرواية "قلب الظلام" لـ "جوزيف كونراد"، فبالرغم من كل التصريحات التي قام بها "كونراد" ضد الامبريالية إلا أننا عند قراءة روايته قراءة طباقية أي تفكيك دواخل النص وما يستتر خلفه نكتشف أنه ليس معادياً للامبريالية كما يعتقد.

ولاشك في أن "فرانز فانون" يعدّ من المفكرين المؤسسين لنظرية ما بعد الاستعمار، ففي "معذبو الأرض" يعالج إشكالية تأثير المستعمر في شخصية المستعمر ونفسيته. إنه يعتقد أنه لكي يتخلص المستعمر من سيطرة المستعمر عليه حتماً أن يلجأ إلى العنف، فهو الوسيلة الوحيدة التي تمكنه من التخلص من الخوف الذي يسكن داخله لمواجهة تلك الوحشية التي عاشها سنين طوال في ظل الهيمنة الاستعمارية.

بعد تعميق الجانب النظري من البحث والمتعلق بنظرية ما بعد الاستعمار واصل أعضاء الفرقة دراسة الجانب التطبيقي نظراً لما يكتسبه هذا الجانب من أهمية كبيرة وذلك من خلال تحليل أعمال بعض الكتاب.

وقد بينا في هذا البحث ملامح الخطاب ما بعد الاستعماري في رواية "حبة قمح" للروائي الكيني "نغوي واثيانغو". وإذا كان الغربي يختزل الشعوب المتاخمة له ضمن تحديدات وفئات وأحكام محددة تقوم على التفسير العرقي والجنسي والثقافي، فإن ذلك دفع المهيمَن عليه أن ينشئ خطاباً مضاداً، يعمل على مستويين: الأول نقض ما قاله الآخر، والثاني الرد بالمقاومة، وضمن هذين المستويين يتحرك خطاب ما بعد الاستعمار. ويعني الخطاب ما بعد الاستعماري في المجال الأدبي اعتبار السرد كأداة للقوة والهيمنة، ومن هنا نجد الخطاب الاستعماري القائم على جهود "ادوارد سعيد" يهتم بالخطاب الغربي كأداة للهيمنة والسيطرة. أما الخطاب ما بعد الاستعماري، فهو يعتمد على تداعيات الهيمنة الاستعمارية على ثقافة الشعوب المستعمرة بعد الاستقلال.

ولقد تم اختيارنا لأحد المنجزات الابداعية للكاتب الكيني "نغوي واثيانغو" والمتمثلة في رواية "حبة قمح"، لما رأينا فيها من توظيف لمقولات الخطاب ما بعد الاستعماري. وهذا كنوع من المقاومة الثقافية ضد الذين كرسوا صورا نمطية كاذبة للإنسان الافريقي.

وقد ركزنا بخصوص هذا الموضوع على ملمحين أساسيين في النظرية ما بعد الاستعمارية، فكان الأول ثنائية الأنا والآخر حيث رسم لنا "نغوي" علاقات كثيرة داخل رواية "حبة قمح"، علاقات نجدها داخلية مع الأنا الافريقية أكثر منها ضد الآخر الغربي. أما الملمح الثاني فقد تمثل في النقد الذاتي حيث ركز فيه الكاتب على انتقاد الجوانب السلبية للمجتمع وذلك بتبيان فساد الأفارقة وأنانيتهم وتأثرهم بالآخر الغربي.

كما كان اختيارنا لرواية "شرق المتوسط" للروائي السعودي "عبد الرحمن منيف" لتكون أحد محاور هذا الجزء التطبيقي من البحث مقصودا لكونها تعكس إلى حد بعيد أفكار نظرية ما بعد الاستعمار. وتجدر الإشارة إلى أن الروائي "عبد الرحمن منيف" يسعى في رواياته ومن ضمنها رواية "شرق المتوسط" لطرح المواضيع والشخصيات التي تجسد حضور المستعمرين والمستعمرين خلال أحداث الرواية. إنه يعبر في أعماله الابداعية عن أهداف الاستعمار وطريقة مواجهة الشرقيين لها، وكذا معاناة المواطن العربي في دولته الوطنية، فبعد التحرر من نير الاستعمار الغربي أصبح يعاني من استبداد السلطة وتعسفها. يمكن القول إن رواية "شرق المتوسط" هي رواية جيل كامل من المثقفين المنتمين للمعارضة السياسية المتخرجة من الجامعة إذ تعيش شخصية البطل المعارض "رجب اسماعيل" حالة من التمزق بين التحرر القومي مع الاستبداد في دولته الوطنية أو الاستعمار الأجنبي.

كما حاولنا في هذا البحث دراسة الطريقة التي استعملها الكاتب الافريقي "تشينوا أتشيبي" في روايته "الأشياء تتداعى" لتحقيق مشروع إعادة كتابة تاريخ افريقيا ما بعد الاستعمار. وتعتبر هذه الرواية ردا صارما على أولئك الروائيين الغربيين الذين وصفوا افريقيا بالهمجية والوحشية، ومن بينهم "جوزيف كونراد" في روايته الشهيرة "قلب الظلام". وتمثل هدفنا من هذه الدراسة في اثبات أن رواية "الأشياء تتداعى" هي جواب صريح وموضوعي على رواية "قلب الظلام" لـ"كونراد". كما هي محاولة من "أتشيبي" لرد الاعتبار للثقافة الافريقية وتصحيح تاريخ هذه القارة الذي عانى من التحريف لمدة قرون عديدة.

وبالإضافة إلى ما سبق من محاور هذا البحث اخترنا رواية "الدروب الوعرة" لـ"مولود فرعون" لما تعكسه من بعض أفكار النظرية ما بعد الاستعمارية. ولاشك في أن مفهوم الهوية موجود في كتابات "فرعون" وهو يؤكد عليها من خلال شخصياته الروائية. وتتمثل الهوية في أسماء شخصياته وانتمائهم إلى آبائهم وأجدادهم وأرضهم، وهكذا تبدو الشخصية مختلفة عن الآخرين من المستعمرين. وتدخل الهوية

الثقافية ضمن الهوية بشكل عام، وهو الموضوع الذي عبر عنه هذا الروائي من أن أغلبية سكان قرية "ايغيل نزمان" هم من المسلمين وهناك أقلية مسيحية اعتنقت هذه الديانة لأسباب قاهرة منها الفقر والجهل والبحث عن لقمة العيش. كما تدخل في إطار الهوية الثقافية العادات والتقاليد المتجلية في الرواية ومنها العلاقة بين الرجل والمرأة والزواج والوضعية الصعبة للنساء والحفاظ على الشرف والتمازج العرقي والجنسي بين بعض شخصيات الرواية وشخصيات أخرى من المستعمرين مما ولد التمازج اللغوي والديني. وعبر "فرعون" عن عنصر آخر هو المنفى: المنفى الداخلي داخل الوطن أي الهجرة إلى ولايات أخرى داخل الوطن، والمنفى الخارجي أي الاقتلاع من الجذور والهجرة إلى فرنسا بلد المستعمر بما في ذلك من وضعية صعبة تعيشها الشخصيات هناك. لقد قدم لنا الروائي "فرعون" في روايته "الدروب الوعرة" صورة عن مجتمع تمثله قرية بمنطقة القبائل وتتواجد فيه ثقافات وأديان ولغات مما يثير سؤالاً حول الهوية الحقيقية لشخصيات روايته. وعبر الكاتب عن سعي المستعمر بهذه التمازجات المفروضة على الشخصيات لإعادة تشكيل الشعب الجزائري وليخلق منه شعباً هجيناً. وتعتبر أدبيات ما بعد الكولونيالية واحدة من التيارات الأساسية للفكر في أواخر القرن العشرين. ومن هنا خصصنا محوراً في هذا البحث لـ "فرانز فانون" الطبيب النفسي والكاتب صاحب المعنويات الكبيرة، والذي شارك بنشاط في الصراعات المناهضة للاستعمار، وجهاً لوجه خلال حياته القصيرة (1926-1961). وتدخل أعماله الرئيسية في إطار الأدب المناهض للاستعمار حيث يدين الحضارة الأوروبية بأنها مسؤولة عن العنصرية. بتعبير آخر يريد "فرانز فانون" وضع حد لهذا التراث النفسي الذي خلفه الاستعمار.

وفي الأخير اخترنا رواية "صيف إفريقي" للروائي "محمد ديب" لكونها مستوحاة بقوة من تجربة الجزائريين، ولا شك في أن جميع رواياته تشكل عملاً واقعياً يتتبع فيه أفعال الاستعمار الفرنسي ووحشية النظام الاستعماري. كما يشهد على حقائق واقعية من ادعاءات قومية، ويختار أن يقاتل في مجال الأدب بنفس طريقة كل الجزائريين. وللإشارة كان "محمد ديب" عضواً نشطاً في الحزب الشيوعي الجزائري مما جعل نشاطه النقابي مع العمال والفلاحين مثمراً للغاية بإعتبار أن الكتابة الإبداعية الشخصية تصبح جماعية لتدعيم الثورة المسلحة آنذاك لمواجهة المستعمر.

ودرسنا في هذا البحث رواية "كثبان النمل في السافانا" للكاتب النيجيري "شينوا أشيبي" حيث يسعى هذا الأخير إلى إبراز مخلفات وآثار الاستعمار على الإنسان الإفريقي، محدداً مكاناً افتراضياً أسماه دولة "كانجان" التي تقدم لنا عالماً روائياً محايداً للواقع الإفريقي الموروث عن الاستعمار، فهي تبرز الأحداث التي يمكن أن تقع في أي بلد إفريقي بعد الاستقلال؛ ولذلك نجد أن الكاتب اتخذ "كانجان" كاسم

متخيل لدولة افريقية، يروم بها تعميم المكان، والابتعاد عن الخصوصية التي تميز دولة بعينها، وهو تعميم مقصود ينسجم مع تصور مبطن للتخيل الروائي.

يتضح لنا من خلال دراسة رواية "كثبان النمل في السافانا" أن "أشيبي" قد ركز على جملة من القضايا الخاصة بالطبقة الحاكمة تعكس الصورة الاجتماعية والسياسية المتعقبة داخل دولة افريقية متخيلة هي "كانجان"، كمسألة الديكتاتورية والديمقراطية الزائفة وما يقترن بهما من قمع واهانة لكرامة الانسان واهدار لثروات الأمة وتكريس تخلفها، وهي تمثيل لما ورثه المستعمر عن المستعمر.

تهتم نظرية ما بعد الاستعمار بمسألة الثقافة الغربية المسيطرة على ثقافة الشعوب الشرقية. وبالإضافة إلى جهود "ادوارد سعيد" و "هومي بهابها"، ركزت "غاياتري سبيفاك" على المرأة المهمشة في العالم الثالث ورفضت تبعية المرأة للرجل نتيجة ما ينجر عن ذلك من سيطرة وسلب للحرية. وتدخل رواية "ريح الجنوب" لـ "عبد الحميد بن هدوقة" في اطار أفكار "سبيفاك" حيث عبر هذا الأخير عن وضعية المرأة الجزائرية بعد خروج الاستعمار وبعد الاستقلال مصورا ما عانت منه من سيطرة وسلب للحرية ونضالها من أجل استرداد حريتها.

تعد ما بعد الكولونيالية الأنثوية فرعاً من فروع ما بعد الكولونياليات، فهي تدرس التأثيرات السياسية والاجتماعية والثقافية للاستعمار على المرأة غير الغربية في العالم ما بعد الكولونيالي. ولقد اهتم كثير من أدباء ما بعد الاستعمار بقضية هذه المرأة المهمشة سواء في الفترة الاستعمارية أو ما بعد الاستقلال. ومن بين هؤلاء "نغوي واثيونغو" الذي أولى اهتماما كبيرا للمرأة الافريقية، وخير مثال روايته "الشيطان فوق الصليب". لقد تناولنا في هذا البحث الأساليب المختلفة التي لجأ إليها هذا الكاتب لإعادة النظر في قضية تلك المرأة الافريقية التي طالما صورت ككائن ضعيفة وخاضعة. ولكي تستعيد هذه المرأة شخصيتها، حسب "نغوي"، يجب عليها أن تصمد أمام تلك التقاليد التي تجعلها تحت سيطرة الرجل مثل تعدد الزوجات والضرب والاهانة. ولكي تتحرر هذه المرأة في نظره يجب أن تتوقف وتتعلّم، فالتعليم هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق الوعي الأنثوي.

كما تطرقنا إلى مسألة الهوية الثقافية حيث تناولنا قضية التنصير ووقعه على الأهالي خاصة في الجزائر من خلال كتاب "فاطمة آيت منصور عمروش" " قصة حياتي " " Histoire de ma vie ". تروي الأدبية في هذا العمل قصة حياتها شخصيا وفي نفس الوقت قصة تحدي ومواجهة الشرق والغرب، الجزائر وفرنسا الإسلام والمسيحية، فهذه الرواية تحمل في طياتها كل العناصر التي تطرق إليها "فرعون" والتي تعتبر من عناصر أدب ما بعد الاستعمار. إنها قصة عائلة جزائرية جعلتها الظروف

غريبة في وطنها أولاً بفعل اعتناق الديانة المسيحية وهي جزء من مجتمع محافظ لا يقبل الاختلاف، اعتناق المسيحية لأسباب أقل ما يقال عنها أنها غير إرادية حيث لم تختارها الشخصية بل فرضت عليها منذ ولادتها. هذه الظروف هي التي جعلتها تعاني الويلات بالأضعاف المضاعفة من فقر، وعوز وتهجير وعزلة داخلية وخارجية.

وتدخل أفكار الروائي الجزائري "محمد ديب" في إطار أفكار أهم أقطاب نظرية ما بعد الاستعمار. لقد استعار اللغة الفرنسية، وهو لا يملك غيرها، ليعبر عن ثقافة بلاده ذات التراث الثقافي الاسلامي. وقد عبر في ثلاثيته عن حقيقة ما عاناه الجزائريون تحت نير الاستعمار، وصور حالتهم الفكرية والنفسية تصويراً أميناً. ويمكن القول باختصار إنهم حملوا سلاح النار وهو حمل سلاح القلم.

الاستشراق الجديد والنظرية "ما بعد الاستعمارية"

لقد ارتبط الاستشراق الجديد بنظرية ما بعد الاستعمار وبأسماء مجموعة من أهم الكتاب والمفكرين منهم "ادوارد سعيد" و"فرانز فانون" و"إيمي سيزير" و"هومي بهابها" و"جياتري سيفاك". وقد زعم المستعمر بأنه صاحب رسالة تنويرية للشعوب المستعمرة، وهكذا مارس هذا الأخير أبشع أنواع السلب للثروات والاقتلاع من الجذور للهوية والانتماء الثقافي الحضاري.

تعد نظرية ما بعد الاستعمار من أهم النظريات الأدبية والنقدية ذات الطابع الثقافي والسياسي؛ لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السياسية الحقيقية في العالم. وهكذا، تستعرض ثنائية الشرق والغرب في إطار صراع حضاري وثقافي. كما تعمل على استكشاف مواطن الاختلاف بين الشرق والغرب، وتحديد أنماط التفكير والنظر إلى الشرق والغرب معاً، وذلك من قبل كتاب ومثقي فترة ما بعد الاحتلال الغربي الذين ينتمون غالباً إلى الشعوب المستعمرة، وأخص بالذكر شعوب أفريقيا وآسيا. ويعني هذا أن نظرية ما بعد الاستعمار تطرح مجموعة من القضايا كجدلية الأنا والآخر، وثنائية الشرق والغرب، ودور الاستشراق في تركية قوة المركزية الغربية.

وقد ظهرت هذه النظرية بعد أن هيمن الغرب على الفكر العالمي، وأصبح مصدر العلم والمعرفة والإبداع، وموطن النظريات والمناهج العلمية. ومن ثم، أصبح هو المركز. وفي المقابل، تشكل الدول المستعمرة المحيط التابع. ويعني هذا أن نظرية ما بعد الاستعمار تعمل على فضح الإيديولوجيات الغربية وتقويض مقولاتها.

وبناء على ما سبق، فإن نظرية ما بعد الاستعمار تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية من خلال خطاب يحمل في عمقه توجهات استعمارية إزاء الشعوب المستعمرة. كما يوحي المصطلح بوجود استعمار جديد يخالف الاستعمار القديم. لذا، يتطلب هذا الاستعمار التعامل معه من خلال رؤية جديدة موضوعية.

ومن هنا، فإن "نظرية ما بعد الاستعمار" هي قراءة للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، من خلال مقارنة نقدية بأبعادها الثقافية والسياسية والتاريخية. وهذا بغية استكشاف الأنساق الثقافية المؤسسية الخفية التي تتحكم في هذا الخطاب المركزي.

وقد ظهر مصطلح "ما بعد الاستعمار" في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، ويدور مفهومه حول محاولة مواجهة الاستعمار وتجاوز آثاره السياسية والاقتصادية والثقافية. وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم مصطلح ما بعد "الاستعمار" لا يعني أن الدول المستعمرة قد تحررت كلياً من التبعية الاستعمارية، فهي

كلها لاتزال خاضعة للاستعمار عبر أشكال مختلفة من الاستعمار الجديد. يمكن القول بأسلوب آخر إن كلمة "ما بعد" لا تفيد المرحلية أي الفصل بين مرحلتين بل التطلع إلى عالم جديد.

كان تركيزنا في هذا الجزء النظري من البحث عن آثار الاستعمار على ثقافات الدول المستعمرة مما أدى إلى ظهور بعض المصطلحات الجديدة في النظرية الاستعمارية مثل "تعدد الثقافات" و "الهجنة" و "التقليد" و "الاختلاف".

والقاسم المشترك بين أولئك المثقفين المهتمين بالنظرية ما بعد الاستعمارية والمذكورين آنفا التمرد على الخطاب المركزي الصادر عن المستعمر الرامي للهيمنة على الشعوب المستعمرة. ومن هنا عمل المثقفون الذين ذكرنا بعضهم على تحليل الخطاب المنتج عن المستعمر، وهو خطاب مغلوطة عن المستعمر وأنشأوا خطابا مناقضا لخطاب المستعمر.

ومن أقطاب دراسات ما بعد الاستعمار "ادوارد سعيد" صاحب كتاب "الاستشراق" ولا يخفى الدور الذي قام به في صياغة نظرية ما بعد الاستعمار. وقد طرح "سعيد" فكرة استعلاء الثقافة الغربية على الثقافات الشرقية. إن العلاقة القائمة بين ثقافة المستعمر وثقافات الشرق غير متساوية إذ أن قوة الغرب هي التي مكنته من أن يتخذ من الشرق ميدانا لدراساته وبحوثه. ويمثل الاستشراق في نظره بنية سياسية وثقافية، انطلاقا من أن الباحثين الغربيين المهتمين بالاستشراق ليسوا نزهاء في دراستهم للمجتمعات الشرقية بل يحملون هوياتهم الغربية.

وتتمركز أفكار "سعيد" حول مسألة هامة تتمثل في القوة والمعرفة والصراع بينهما انطلاقا من دراسته للاستشراق وخطابه الرامي إلى إلغاء فكر الانسان الشرقي لكي يظل تابعا للغرب. بعبارة أخرى إن سيطرة الأفكار الغربية عن الشرق هي التي كرست فكرة التفوق الغربي على الشرق. وهناك مسألة خطيرة تتمثل في أن المستشرقين يدرسون المجتمعات الشرقية باعتبارها بنيات ثابتة لا تتغير، وهذا الحكم لا يمكن قبوله لأن هذه الأخيرة عرفت تحولات عبر التاريخ. وهكذا يمكن القول إن خطاب الاستشراق هو خطاب استعماري بحث يعتمد على عناصر القوة والسيطرة.

ولا يمكن الحديث عن الاستشراق الجديد ونظرية ما بعد الاستعمار دون الإشارة إلى "فرانز فانون" الذي ركز على عواقب الاستعمار الاجتماعية والنفسية ومنها مسألة "الزنوجة". وهكذا يصف "فانون" في كتابه " بشرة سوداء، أفنعة بيضاء" الشعوب المستعمرة بأنها قد نشأت في روحها عقدة نقص بسبب قتل المستعمر لأصالتها الثقافية والروحية.

يشترك "إيمي سيزير" صاحب كتاب " خطاب الكولونيالية " مع "فانون" في هذه الفكرة المتمثلة في أن المستعمر يستغل ذات المستعمر ويجرده من إنسانيته ويحط من شأنه. ومن هنا مقولة

"سيزير" "الكولونيالية تساوي التشيؤ" أي تحول ذات المستعمر إلى شيء. وفي مجال الأدب ابتعد "سيزير" عن أدب الكليشيهات الاستعمارية وعمل على ربط ثقافته بأصولها الأفريقية. لقد إكتشف هويته الأفريقية والوجه الحقيقي للاستعمار الذي يلغي ثقافة الشعوب المستعمرة.

أما المفكر هومي "بهابها" فإنه يقول بـ "الهوية الهجينة" أي تشويه المستعمر لشخص المستعمر. ومن هنا ركز على قضية "المركز" و"الهامش"، فقد عمد الغرب إلى تهميش ثقافة الشعوب المستعمرة وجعلها خاضعة لثقافته أي هي المهيمنة. ولاشك في أن غياب مواجهة الشعوب المستعمرة يزيد في سيطرة الغرب عليها ويقتل كل حس نقدي لديها. والقبول بثقافة المستعمر على أنها المركز وثقافة غيره تابعة خلق كسرا كبيرا في ثقافة المستعمر وهويته فلا هو مندمج في ثقافة الغرب ولا هو متمسك بهويته.

وما قلناه مرتبط بالحقل المعرفي الموسوم بالدراسات ما بعد الكولونيالية، وتفيد هذه الأخيرة بظهور نتائج ثقافية هجينة في الدول المستعمرة، هي مزيج من ثقافة المركز وهو محور الهيمنة الثقافية وثقافة الأطراف التابعة. ويدرس هذا الحقل الصراع بين الثقافتين ونتائجه الثقافية على الهوية الفردية والمجتمعية في فترات الاستقلال. يرى "بهابها" أن هوية المستعمر قائمة على التقليد والتشويه والتهميش.

ولا شك في أن "هومي بهابها" قد حارب بكل قوة فكرة "التنميط الثقافي" التي تكرر فكرة أن الثقافة الغربية هي المركز وثقافة المستعمرات تابعة.

ولابد أن نشير إلى اهتمام "سبيفاك" بمجال دراسات التابع وبخاصة مقالاتها الموسومة بـ "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟". إنها تتحدث عن تهميش الثقافة الغربية المسيطرة لثقافة الشعوب الشرقية.

ويدخل تحليل "سبيفاك" في دراسات التابع من خلال التركيز على المرأة المهمشة في العالم الثالث ورفضها لتبعية المرأة للرجل نتيجة ما ينجم عن ذلك من سيطرة وسلب للحرية.

وتتدرج مجهودات "سبيفاك" في إطار حركة نسوية جديدة مرتبطة بالنظرية ما بعد الاستعمارية موسومة بـ "نسوية ما بعد الاستعمار" هدفها نقد النظرة الاستعمارية أي الثقافة الذكورية المكرسة في الخطابات الفكرية الغربية وما انجر عنها من تهميش المرأة في العالم الثالث.

لقد نقدت "سبيفاك" في بحوثها الصور النمطية الخيالية المرتبطة بالحریم الشرقي في النصوص الاستشراقية البريطانية. بالإضافة إلى تصوير المستشرقين الغربيين للنساء الهنديات بأوضاع سلبية باستمرار بدعوى قهر المجتمع الهندي والدين لهن.

مفهوم الاستشراق الجديد وما بعد الاستعمار

أو "ما بعد الكولونيالية" عند "ادوارد سعيد"

يهتم الإستشراق بالشعوب الشرقية عموما ومنها الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والهند والصين واليابان وكوريا وغيرها، فهو كل ما يصدر عن الغربيين من إنتاج فكري حول حضاراته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته.

وقد مر الاستشراق بمراحل من أهمها الاستشراق الاستعماري ويشمل كل ما أنتج مع بداية تشكل هذا التوجه مع الحركة الرومانسية الغربية إلى حوالي سنوات الستينيات. أما الاستشراق ما بعد الاستعماري أو الاستشراق الجديد ، فهو التوجه الذي تشكل في المرحلة ما بعد الاستعمارية، ويركز أساسا على الجانب الثقافي واللغوي، وقد تلبس لبوسا جديدا.

يرى "ادوارد سعيد" في كتابه "الاستشراق" الصادر عام 1978م أن الشرق شبه اختراع أوروبي حيث كان في نظر الأوروبيين مكانا للرومانس أي قصص الحب والمغامرات والحريم والحمام التركي والكائنات الغريبة، وهذا هو المعنى الخيالي للغرب عن الشرق. والشرق هو موقع أقدم المستعمرات الأوروبية، فهو جزء لا يتجزأ من الثقافة الأوروبية. والاستشراق في نظره ليس مجرد خيال أوروبي متوهم عن الشرق بل إنه كيان له وجوده النظري والعملي، وقد أصبح على مر أجيال عديدة مذهباً معرفياً يقدم صورة عن الشرق.

وعرّف "سعيد" المستشرق بأنه " كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق"⁽¹⁾، وهذا هو المعنى الأكاديمي للاستشراق. وللاستشراق في رأيه معنى أعم وأشمل، فهو " أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق" وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) "الغرب"⁽²⁾. وانتهى هذا الأخير إلى تقديم تعريف للاستشراق بأنه " المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق، والتعامل معه معناه التحدث عنه واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدرسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه"⁽³⁾. وهذا هو المعنى الاستعماري للاستشراق في نظر "ادوارد سعيد".

لقد صنف "سعيد" المستشرقين إلى ثلاثة أنواع: مستشرقون سافروا إلى الشرق لدراسته بصورة احترافية وعلمية أي لتزويد الإستشراق المحترف بمادة علمية، ومن هنا يعتبرون إقامتهم نوعا من الملاحظة العلمية. ومستشرقون يبحثون عن اكتشاف المشرق بحواضره وثقافته وعلميته أي الهدف الذي يهدف إليه مستشرق الصنف الأول نفسه، لكن اهتماماتهم الفردية هي التي تسيطر في النهاية على عملهم

وانجازاتهم. والصنف الثالث هو المستشرق الذي يهتم بالشرق لإرضاء رغباته وشهواته، لذا فإن نصه مبني على جماليات شخصية.

لاشك في أن الدراسات الإستشراقية هي من أهم الحقول الفكرية والثقافية والأكاديمية. وقد نشأ الإستشراق نتيجة علاقة التقارب الخاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية وبين الشرق من ناحية أخرى. لقد كانت فرنسا وبريطانيا تسيطران على الشرق والإستشراق منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ومنذ انتهاء هذه الحرب أصبحت أمريكا هي المسيطرة على الشرق. وقال " ادوارد سعيد" بهذا الخصوص: " وأنا أعتقد شخصيا أن القيمة الكبرى للإستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه "خطابا" صادقا حول الشرق (وهو ما يزعمه الإستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية)"⁽⁴⁾. يمكن القول إن خطاب الإستشراق كان مشحونا منذ البداية بصراع القوة والسيطرة بين الشرق والغرب.

تجدر الإشارة إلى أن كتاب "سعيد" السابق الذكر هو من أهم المؤلفات التي اهتمت بدراسة ظاهرة الإستشراق. ولم يكن المؤلف يهدف إلى تقديم صورة جميلة عن الشرق ولا الدفاع عنه بل دراسته وتحليله بطريقة موضوعية وكذلك تحرير البلدان من ظلم الاستعمار وبعث حوار الحضارات ودفن صدامها. ونشير في هذا المقام أن مقولة صدام الحضارات هي مقولة إستشراقية تكرر العلاقة الصدامية بين الشرق والغرب. وبعد المرحلة الاستعمارية وحصول الدول الشرقية على استقلالها ظهرت طرق أخرى لدراسة واقع الشرق مختلفة عن طريقة الإستشراق المتميزة بالتخيل والاصطناع والهيمنة. ومن هنا يمكن القول إن إستشراق "سعيد" يصنف في إطار الكتابات الإستشراقية المرتبطة بالمرحلة ما بعد الاستعمارية.

ويتميز خطاب الإستشراق بالعمل على إلغاء فكر الإنسان الشرقي لكي يظل تابعا للغرب، ومن هنا يصف الغربيون الشرق بأنه متخلف وغير عقلاني ويجب قيادته والسيطرة عليه، بأسلوب آخر إن هيمنة الأفكار الغربية عن الشرق هي التي تكرر القول بالتفوق الغربي على التخلف الشرقي. والمستشرقون يدرسون المجتمعات الشرقية باعتبارها بنايات ثابتة لا تتغير ولم تعرف تحولات تاريخية فعلية وواقعية. وهكذا يمكن القول إن خطاب الإستشراق هو خطاب استعماري مغلق يعتمد أساسا على عناصر القوة والهيمنة منذ القرن الثامن عشر وحتى وقتنا الحالي. وتجدر الإشارة إلى أن كتاب "سعيد" هو بحث في العلاقة بين القوة والمعرفة والصراع بينهما.

وطرح "سعيد" فكرة استعلاء الثقافة الغربية على الثقافات الشرقية، وهذا اعتمادا على أفكار "غرامشي" المتمثلة في هيمنة ثقافة على ثقافة أخرى. ويمثل الإستشراق في نظره بنية سياسية وثقافية، فالباحثون الغربيون المهتمون بالاستشراق ليسوا محايدين ولا نزهاء في دراستهم للمجتمعات الشرقية بل يحملون

هوياتهم الغربية، كما أن العلاقة القائمة بين ثقافة المستعمر وثقافات الشرق غير متكافئة، ففوة الغرب فرضته ليتخذ الشرق مجالا لدراساته ولكن هذه البحوث ليست معرفية نزيهة بل موظفة لفرض السيطرة. وتبرز فكرة التفوق والاستعلاء النظرة الدونية للشرق، فالغرب هو الذي يحمل الحضارة للشرقيين البرابرة المتخلفين حسب زعمه.

يمكن القول إن الاستشراق قد تم " استغلال وصفته الأكاديمية لأغراض سياسية وانتقل من موضعه الأكاديمي المتعلق بضرورة المعرفة الغربية للشرق إلى التوضع في عرين الهيمنة على الشرق"⁽⁵⁾. كما تأثر "ادوارد سعيد" بنظرية " ميشال فوكو" حول الخطاب والعلاقة بين المعرفة والسلطة، فالمؤسسات حتى ولو كانت معرفية لا يمكنها العمل دون استخدام السلطة. لهذا لا بد أن تستخدم السلطة خطابا لتعميق الصلة بالإنسان.

رفض "سعيد" الاستشراق الغربي من ناحية ارتباط الاستشراق بالهيمنة الاستعمارية وسياقاتها التوصيفية للشرق، فهو يرفض وصف الشرق بالتخلف مما يجعله وليا عليه⁽⁶⁾. وعلى الرغم من عقلانية الغرب المزعومة، أكد "سعيد" أن روحانية الشرق نابعة من جوهر الأديان السماوية التي انطلقت منه.

لاشك في أن المستشرقين يكتبون بصورة نمطية تُملأ عليهم من مؤسساتهم بما يتناغم مع سياسة الغرب تجاه الشرق خلال الاستعمار وما بعده.

وقد ظهر مصطلح " ما بعد الاستعمار" إلى ساحة الخطاب النقدي في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، ويدور مفهومه حول تنسيق المجتمعات الشرقية لمحاولة مواجهة الاستعمار وتجاوز آثاره السياسية والاقتصادية والثقافية. ولا بد أن نشير في هذا المجال إلى أن مفهوم مصطلح ما بعد "الاستعمار" لا يعني أن الدول المستعمرة قد تحررت من آثار المستعمر، فهي كلها لا تزال خاضعة له عبر أشكال مختلفة من الاستعمار الجديد. نقول بعبارة أخرى إن كلمة "ما بعد" لا تفيد المرحلية أي الفصل بين مرحلتين بل التطلع إلى عالم جديد وأفضل. يمكن القول إن الاستشراق الكلاسيكي قد تراجع لفائدة الاستشراق الحديث أو الجديد، فالمستشرق لم يعد ذلك الشخص الذي يسافر إلى الشرق بل يستقر في المركز الميتروبولي ويبيع خبراته له.

الاحالات:

- 1-سعيد (ادوارد): الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للشرق، القاهرة، ط 1، 2006، ص 45
- 2- المرجع نفسه، ص 46
- 3- المرجع نفسه، ص 46- 47
- 4-المرجع نفسه، ص 50
- 5- الناهي (هيثم غالب): ادوارد سعيد: ما بين استشراق الاستشراق وما بعد الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، ع426، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أوت 2014، ص 61
- 6-المرجع نفسه، ص 57

الاستشراق

لا يزال الاستشراق يسيل أقلام الباحثين ويشغل المناخ الفكري العربي، فهو المنجم الذي يمد الغربيين بالمواد التي يسوّقونها في العالم الاسلامي (الشرق) لتحطيم عقيدته وإخضاع شعوبه وهدم عالم أفكاره. وعليه إذا أردنا القيام بمحاولة تأريخ لبواكير الاستشراق ، فإننا سنعود لا محالة إلى العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب، وما لا يمكن أن ننكره في هذه العلاقة أن الاستشراق نشأ وتطور وفق خطط غربية خفية وأهداف عديدة ومراحل متتالية نجيزها فيما يلي:

1- 1 الاستشراق أداة للتنصير:

مثلت الدولة الإسلامية خطراً على الغربيين وعلى ديانتهم المسيحية بسبب انتشارها واتساعها في القرن 14 هـ الموافق للقرن 10م، مما جعل بعض الباباوات والقسيسين يفتنون مبادئ الإسلام ووصفه بالهرطقة الباطلة، وتشويه صورة النبي محمد ﷺ، مطالبين في ذات الوقت بإنقاذ الأرض المقدسة (القدس) من أيدي المسلمين. وبدأت طلائع المستشرقين من الباحثين الكنسيين والمهتمين بالثروة الفكرية في العالم الإسلامي بالوفود إلى الأندلس⁽¹⁾، مصحوبة بأولى الحملات الصليبية ضد الإسلام في نهاية القرن 11 هـ. وبعد فشل الحروب الصليبية، التي كانت في ظاهرها حروب دينية وفي حقيقتها حروب استعمارية، عملت الكنيسة بشكل خفي وسلمي لتحويل المسلمين إلى النصرانية، فاتجهوا إلى دراسة بلاد المسلمين في كل شؤونها من عقيدة وعادات وأخلاق وثروات ليتعرفوا على مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف ليزيدها ضعفاً. وهكذا ظهرت بعض المدارس العربية في روما، فضلاً عن العديد من الترجمات للكتب العربية في الطب والفلسفة والرياضيات وغيرها...⁽²⁾، كما نذكر أيضاً ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية التي قام بها الأب بطرس رئيس الدير الكلونيالي، وكان ذلك سنة 1143م الموافق 537 هـ.

2- الاستشراق أداة لإثبات الذات:

ببزوغ عصر النهضة الأوروبية وأقول نجم الكنيسة الغربية في نهاية القرن 16م، التي انقسمت إلى كنائس كاثوليكية وبروتستانتية تتبادل العداء فيما بينها، تبنى الغربيون المبادئ الفلسفية لأرسطو وغيره من المفكرين اليونانيين القدامى القائمة على الحرية والقانون، حيث رسموا لأنفسهم سلسلة من الصفات التي بدا لهم أن الغرب يمتلكها وتميزه عن الحضارات الأخرى كالحرية، والعقلانية، والعلم، والتقدم، وروح الاختراع....، وبالمقابل مثل العالم الاسلامي نموذجاً أصلياً- من وجهة نظر الغربيين- لما يسمى "بالاستبداد الشرقي" لكونه يتميز بتركيز السلطة التعسفية غير القانونية المطلقة في يد السلطان، وإنزال رعاياه إلى مرتبة العبودية عملياً.⁽³⁾

وانطلاقاً من الفلسفة الحديثة القائمة على الاختلاف التي تحتاج فيها الأنا للكشف عن ذاتها إلى الآخر المختلف، أضحت حضور الشرقي ضرورة لا بد منها للتعرف على الذات الغربية. ومن هنا بدأ الاهتمام بالشعوب المجاورة للغرب، الذي استفاد من الدراسات ومناهج البحث العلمي المتطورة في الجامعات الغربية كعلم الانثروبولوجيا والفيلولوجيا، وعلم الأعراق والتاريخ والجغرافية، حيث استغل علم الانثروبولوجيا لتحقيق أطماع أوروبا في دراسة المجتمعات، إذ قامت بتشجيع مجموعة من العلماء من أصحاب التخصص أمثال: "فرانز بوازF.Boas"، و"ريفرزRivers"، و"سلجمان Silgman... وغيرهم لدراسة هذه المجتمعات في كل من إفريقيا وآسيا، وغيرها من المجتمعات التي كانت محل اهتمام من طرف الغرب⁽⁴⁾.

وبهذا لم يُعد يُفهم الاستشراق، فقط، في ضوء الفكر الديني الكنسي المناهض للإسلام، وإنما يُفهم بوصفه مشتقاً من العلمنة الأوروبية –والرأي لإدوارد سعيد⁽⁵⁾– والتي كان من أهم نتائجها تغيير المرجعيات المعتمدة لدى الباحث الانثروبولوجي الأوروبي في دراسته للشرق. والذي كان ينتظر منه أن يثبت، من خلال رحلاته ودراساته وأبحاثه، أنّ التعدد والاختلاف في أشكال الثقافة البشرية، يعكس اختلافاً طبيعياً وواقعياً بين الشعوب وعقليتها؛ أي هناك اختلاف مطلق يميز ثقافة المتوحش البدائي عن ثقافة المتحضر، وبالتالي تميز الغرب عن باقي المجتمعات البشرية بتوصله إلى الفكر العقلاني أو المنطقي، وثقافته ثقافة مركزية ومتفوقة على بقية الشعوب غير الأوروبية. وبهذا الاختلاف عن الآخر حاول الغربي أن يثبت ذاته ويبني أناه.

3- الاستشراق أداة للتذوق والفحص النقدي للأدب العربي:

بعد مرحلة النهضة وما أنتجته من نزعات إنسانية، وإصلاح ديني، ومع تزايد الكتابة الأوروبية عن الإسلام والشرق في القرن 18م، تجدد الاهتمام الغربي بالإسلام والعرب، وذلك بفعل تداخل سياقين متميزين، الأول: السياق المتصل ببروز الفحص النقدي لأساس الديانات الاجتماعية والتاريخي، والسياق الثاني: يتصل بظهور تذوق معن للأدب العربي وحضور واسع للأدبيات والمغامرات والمسرحيات الشرقية⁽⁶⁾، حيث تنامت الغرائبية الإستشراقية في أعمال عدد من الفنانين، في أوائل القرن 18م معتمدة على الصورة الأوروبية القديمة للإستشراق الشهواني والمثيرة خاصة حول حريم القصر العثماني ونظام تعدد الزوجات، وإلى جانب ذلك توفر في أوروبا أدب شعبي ضخم عن الشرق، كترجمة كتاب ألف ليلة وليلة الذي لقي رواجاً منقطع النظير بسبب عنصر السحر الغالب فيه، ولأنه يصور الحياة الشرقية.

كما قامت الحكومة الفرنسية في باريس بإنشاء مدرسة اللغات الشرقية الحية سنة 1795م، وقد كان التركيز فيها على وجه الخصوص على عنصر الفائدة العملية، بالإضافة إلى ما يمكن أن تسهم به اللغات الشرقية في تقدم الأدب والعلم. وبدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتجه نحو اتخاذ طابع علمي، حيث أضحت باريس مركزاً للدراسات العربية يؤمها التلاميذ والعلماء من مختلف البلاد الأوروبية ليتعلموا على يد المستشرق الفرنسي "سلفستر دي ساسي" Silvestre de Sacy سنة 1838م النحو والأدب شعراً ونثراً، والذي حاول أن يجعل من باريس مركزاً للدراسات الإسلامية والعربية والفارسية والشرقية، تنافس في تلك الفترة دراسات المستشرقين الإنجليز، لتصبح مدرسة اللغات الشرقية الحية في عهده الأنموذج لمؤسسة الاستشراق العلمي والعلماني خاصة بعد انفصال الاستشراق عن اللاهوت.⁽⁷⁾

4- الإستشراق أداة للاستبداد والسيطرة :

خدم المستشرقون في نهاية القرن التاسع عشر الأهداف السياسية الاستعمارية للدول الغربية، إذ ساروا في ركاب الاستعمار فقدموا معلومات موسعة ومفصلة عن الدول التي رغبت الدول الغربية في استعمارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها، ويوضح ذلك الباحث الأنثروبولوجي "جيرار ليكلرك Gerard Leclerc" أنّ "النظريات التطورية- هي إحدى الطرق التي حاولت أوروبا بواسطتها أن تفهم التنوّع الثقافي في العالم الذي اعترفت به إبان التوسع الاستعماري"⁽⁸⁾، أما "كلود ليفي ستراوس" فيبين أن تلك التوأمة بين الأهداف الاستعمارية وعلم الأنثروبولوجيا فيقول: "لقد كان العصر الذي نسميه بعصر النهضة عصر ولادة فعلية للاستعمار والأناسة معا....ولو أنّ الاستعمار لم يوجد لكان من الممكن أن يكون ازدهار الأناسة أقل تباطؤاً"⁽⁹⁾.

لذا كان كثير من المستشرقين الذين وظفوا في الحكومات الاستعمارية على دراية بالشرق لغة وتاريخاً وسياسة واقتصاداً وهذا ما يفضي عن النية المبيتة للسلطة الاستعمارية في استغلال الإستشراق لتحقيق أطماعها الامبريالية التوسعية.

مما سبق نصل إلى أن الإستشراق اختبأ في بدايته تحت غطاء الرسالة التبشيرية، ونشاطات علمية، وبعض الممارسات الثقافية من فن وأدب، ليكشف عن حقيقته ضمن السياق الإمبريالي الاستعماري والذي أضحى شرطاً تاريخياً لتوسع الإمبراطورية الغربية. وتلك هي النظرة التي إنبرى بها المفكر الفلسطيني "إدوارد سعيد" في كتابه "الإستشراق" القائم على تفكيك الخطاب الإستشراقي .

إدوارد سعيد : تفكيك المتخيل الاستعماري

يعد الناقد الأمريكي الفلسطيني "إدوارد سعيد" (1935-2003) من المفكرين الأوائل الذين خاطبوا الغرب بلغته ومنهجه العلمي الحديث وأسهموا في كشف الغطاء عما يتخفى بقناع الثقافة والدراسة العلمية.

يؤكد "إدوارد" في كتابه الاستشراق 1977م "على العلاقة الوثيقة بين الأدب باعتباره ظاهرة إنسانية تقوم على التخيل وبين الواقع والتاريخ والمجتمع والفكر الانساني"⁽¹⁰⁾، فيقول "...الاستشراق يقدم لدارسي الأدب والنقد نموذجا رائعا للعلاقات المتداخلة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوص ... ومن المحال الفصل بين تفهّم ودراسة المجتمع وتفهم ودراسة الثقافة الادبية"⁽¹¹⁾.

تتضح هذه العلاقة في الأشكال الثلاثة للإستشراق التي يقدمها "إدوارد سعيد" في كتابه حيث يوضح فيها منزلة الشرق في التجربة الأوروبية الغربية، فيقول: "هو مبحث أكاديمي، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الانثربولوجيا، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة،...والاستشراق إذن وصف لهذا العمل"⁽¹²⁾.

أما الشكل الثاني فيرى فيه ذلك "...الأسلوب التفكري القائم على تمييز وجودي ومعرفي بين ما يسمى "الشرق"، وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) "الغرب". وهكذا فإن عددا بالغ الكثرة من الكتاب-من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون ومديرون إمبرياليون- قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة الانطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن "عقله"، ومصيره، وهلم جرا"⁽¹³⁾.

ويوضح "إدوارد" في الشكل الثالث بأن "الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق- والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه"⁽¹⁴⁾.

مما سبق نصل إلى أن تعريفات "إدوارد سعيد" توافق ما توصلنا إليه سابقا، فالاستشراق في نظره ذريعة استعمارية مغلفة بغلاف المعرفة، وبما أن "معرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيد من المعرفة"⁽¹⁵⁾ ابتدع الغرب الشرق المتخيل في الكتب والأساطير، ذلك الشرق المترع بالمتعة والابتذال، ضمن منهج أكاديمي يكفل سلطة الغرب على الشرق الجغرافي، باحثا فيه عن ذاته ومحققا فيه أطماعه الامبريالية من خلال إسهابه في الحديث عن لاعقلانية الآخر الشرقي ولا تحضره

الهوامش:

- 1 ينظر الحاج ساسي سالم : نقد الخطاب الإستشراقي، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، نشر المدار الإسلامي، ط1، 2002، ص18
- 2 ينظر المرجع نفسه، ص18
- 3 المرجع نفسه، ص 25
- 4 فاروق أحمد مصطفى ومحمد عباس إبراهيم: الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية (د، ط)، 2007، ص26.
- 5 سعيد إدوارد : الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر/محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط2006، 1، ص 70
- 6 الحاج ساسي سالم : نقد الخطاب الاستشراقي، مرجع سابق، ص 27
- 7 زقزوق حمود حمدي: الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري <http://library.islamweb.net/newlibrary/display>
- 8 ليكلرك جيرار : الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر/ جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982 ص 157.
- 9 ستراوس كلود ليفي: الأناسة البنائية، تر/ حسن قبسي، مركز الانماء العربي، 1990، القسم الثاني، (د. ط)، ص30
- 10 سعيد إدوارد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 22
- 11 المرجع نفسه ص 75
- 12 المرجع نفسه ص 44
- 13 المرجع نفسه ص 45
- 14 المرجع نفسه ص 46
- 15 المرجع نفسه، ص30

مفهوم الاستشراق الجديد وما بعد الاستعمار

أو "ما بعد الكولونيالية" عند "هومي بهابها"

يعد "هومي بهابها" قامة فكرية كبيرة في الساحة الثقافية الدولية خاصة فيما يتعلق بالأدب ما بعد الاستعماري، فهو من أقطاب النظرية ما بعد الاستعمارية. وتجدر الإشارة إلى أن نظرية خطاب ما بعد الاستعمار قد تمّ جلبها من عالم السياسة إلى مجال الخطاب النقدي .

تناول "هومي بهابها" قضية التفاعل بين المستعمر والمستعمّر. ويعدّ كتابه "موقع الثقافة" كتابا هاما حيث فكك فيه مرتكزات الأدب الاستعماري. ومن بين هذه المرتكزات "المركز" و"الهامش" الذي اعتمده الغرب في بلورة مشروعه الاستعماري، فهو يهملش المستعمر ويمركز سلطته الاستعمارية الاستعلائية. وكان الأدب وسيلة للغرب لتهميش ثقافات الشعوب المستعمّرة، وهكذا فإن الثقافة الغربية هي المهيمنة وثقافة الشعوب المستعمّرة خاضعة لها .

اعتمد "هومي بهابها" على أفكار "ادوارد سعيد" حيث طرح هذا الأخير فكرة "القوة المضادة" في مواجهة " القوة المهيمنة" لضمان حد أدنى من توازن القوى على الساحة الدولية ⁽¹⁾. بعبارة أخرى إن غياب المواجهة يعمق الهيمنة ويقتل الحس النقدي في مساءلة التاريخ. وقد تصدى " هومي بهابها" لفكرة "التنميط الثقافي" التي تهدف إلى القبول بالثقافة الغربية باعتبارها المركز وبأن ثقافة غيره تابعة ولا ترقى لأن تعمم. وبهذا خلق المستعمر كسرا وشرخا في ثقافة المستعمر وهويته وجعله يقبل بثقافة الغرب في كل نواحي حياته. وإن لم يستطع اخضاعه كليا يعمل على جعله في موقع بيني، فلا هو متمسك بهويته، ولا هو مندمج في ثقافة الغرب المهيمن، ومن هنا لا يمكنه مواجهته. يمكن القول إن الأدب الاستعماري شوّه هوية المستعمر وزوّرها ثم جعل هذه الهوية الجديدة المُشوّهة حقيقة حيث تقبّلها المستعمر. وهكذا لا يعيش هذا الأخير تاريخه الحقيقي بل تاريخه المُشوّه والمزوّر، ولكي يعيش وضعا مستقرا عليه أن يدرك أن وضعه الثقافي هو في أسفل السافلين. ونقول بأسلوب آخر ظهرت نتاجات ثقافية مؤلّدة أو مُدجّنة أو هجينة هي مزيج من ثقافة المركز (وهو بؤرة الهيمنة الثقافية) وثقافة المستعمرات السابقة. إذن هوية المستعمر غير مستقرة، فهو بيني جزءا من هويته من التفاعل مع المستعمر ⁽²⁾.

يمكن القول إن "بهابها" يتواصل في أفكاره مع "فرانز فانون" و"ادوارد سعيد" إذ شكلت له أعمال الأول خاصة كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" نقطة انطلاق مهمة لدراساته المتخصصة في ما بعد الكولونيالية. وقد لمع اسم "هومي بهابها" بخصوص الخطاب ما بعد الاستعماري وتحليله لظاهرة المحاكاة وازدواجية

التكون الثقافي لشخصية المستعمر. كما أشار إلى ازدواجية الخطاب الاستعماري، هذا الاستعمار الذي يحدد تدني مرتبة السكان الأصليين قصد تبرير غزوه وحكمه لهم

يقر "بهابها" أن المستعمر والمستعمر لا يمكن النظر إليهما بوصفهما كيانين منفصلين يحدد كل منهما ذاته على نحو مستقل بل هناك تواجده وتبادل متواصلين يشكلان الهوية الثقافية في فضاء هجين يتيح للاختلاف الثقافي أن ينمو ويعمل على إنتاج معارف جديدة. ويقر أيضا أن النظرية ما بعد الاستعمارية لا يمكنها التخلي عن بنى المعرفة الغربية، وإن سمحت لنفسها بنقد سلبياتها من انغلاق وتناقض.

تسعى الدراسات ما بعد الاستعمارية إلى الخروج من النمط الاستعماري لتمثل الآخر بتفكيك بنى الفكر والمنطق الموروثة عن المستعمر والتخلص من كل أشكال السيطرة الاستعمارية أي تنظيم آخر للعالم من دون مراكز وأطراف.

إن الخطاب الاستعماري متبلور كما يرى "بهابها" عبر التناقض في بنائه للغيرية والنمطية المقولبة والمحاكاة، وبالتالي فإن هذا الخطاب غير قادر على التحرر من أيديولوجيا الهيمنة. وكما يقول "بهابها": "لا تقول السلطة الكولونيالية فقط أنتم مختلفون عنا... من الممكن أن تكونوا مثلنا في مقياس معين، ولكنكم لن تكونوا أبدا مثلنا."⁽³⁾

تسمح السلطة الاستعمارية بشيء من التمكين ولكنها تنظر إلى أغلبية المستعمرات في إطار مصطلح معين أي على أنها فضاء غائم لأنها لا تستطيع تحقيق طموحاتها. وهذا التعارض في الخطاب الاستعماري يفتح باب الهجنة الثقافية.

برز حقل معرفي جديد اصطلاح عليه بالدراسات ما بعد الاستعمارية، ويقوم على أساس أنه في الدول المستعمرة وحتى بعد الاستقلال ظهرت نتاجات ثقافية هجينة أو مولدة، هي مزيج من ثقافة المركز وهو بؤرة الهيمنة الثقافية وثقافة الأطراف أو الأفلاك أي المستعمرات السابقة. ويدرس هذا الحقل التوتر بين الثقافتين والتبعات الثقافية على الهوية الفردية والمجتمعية التي أعقبت الهيمنة الاستعمارية. يرى "بهابها" أن لقاء المستعمر بالمستعمر هو لقاء أثر فيهما معا، فالخبرة الاستعمارية أثرت على المستعمر الذي لم يعد بمقدوره اتمام علاقة معقدة ومتناقضة مع المستعمر صاحب الهوية غير المستقرة إذ أنه يبني جزءا من هويته من التفاعل مع المستعمر. إن هوية الشرقي ليس لها من أصل في ذاته أي أن المعنى يتولد عنده من الخطابات الغربية عن الشرق ويقنع نفسه بحقيقة هذا النمط وبهويته القائمة على التقليد والتشويه. ومن

خلال تقليد المستعمر يرى نفسه بمرآة تشوه صورته. لقد ركز "بهاياها" على الهجنة لأن اللقاء الاستعماري يؤدي إلى الانصهار وبالتالي ظهور الهجين الاستعماري .

ولابد من الإشادة في هذا المقام بجهود "بهاياها" في شحذ الأذهان وزرع الوعي لما حدث في المشهد الاستعماري. وتجدر الإشارة في سياق الحديث عن نظرية الخطاب ما بعد الاستعماري إلى الدراسات الخاصة بالتابع التي تهتم بتقديم قراءة تاريخية للفئات التابعة أو المهمشة في المجتمعات عوضا عن وجهات نظر المثقفين. وتبحث هذه الدراسات عن آثار الاستعمار على الشعوب التي عانت من الاستعمار وعلى ثقافتها. كما تربط بين تشكيل المعرفة وعلاقات الهيمنة، وهكذا تعتبر جزءا من الخطاب ما بعد الاستعماري .

وتعد "غاياتري سبيفاك" من ضمن الثالوث المقدس للنظرية ما بعد الاستعمارية إلى جانب "ادوارد سعيد" و "هومي بهاياها"، وهي أحد الوجوه البارزة في دراسات التابع وخاصة في مقالاتها "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" وملخصها أن التابع يتكلم بلغة قد لا يفهمها المنخرط في مشروع دراسات التابع الذي يعمل وفق منظومة فكرية مختلفة عن تلك التي يتمتع بها المهمشون .

ولا يمكن للتابع أن يسمع صوته للآخرين، فالشعوب المستعمرة سلب منها حق تمثيل نفسها أي حق الكلام. والكلام هو الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع. وقد جرى تمثيل التابع عبر الخطاب الاستعماري، ومن هنا فهو مشوه .

وتعرف "سبيفاك" بإستخدامها للنظريات السياسية والثقافية المعاصرة لتحدي الارث الاستعماري المتمثل بالطريقة التي يتعاطى بها القراء مع الأدب والثقافة، وغالبا ما تركز في النصوص الثقافية على الذين تهمشهم الثقافة الغربية المهيمنة .

وقد ظهرت حركة نسوية جديدة في اطار النظرية ما بعد الاستعمارية تسمى " نسوية ما بعد الاستعمار " تنتقد النظرة الاستعمارية أي الثقافة الذكورية المكرسة في الخطابات الفكرية الغربية وما انجر عنها من تهميش المرأة في العالم الثالث، ومن رائدات هذه الحركة "سبيفاك" .

يمكن القول إن النص الإستشراقي أنتج صورا نمطية عن النساء في المجتمعات المستعمرة، واتخذت هذه الصور طابعا تخيليا يرتكز على الحريم الشرقي، ذلك الطابع الذي يوضع المرأة في أنماط سلبية .

لقد كرست "سبيفاك" بحوثها لنقد الثقافة الذكورية المؤسسة في الخطابات الفكرية الغربية حيث تطرقت لوضع النساء الهنديات اللواتي صورهن الاستعمار البريطاني بأنهن ضحايا مثيرات للشفقة بسبب ظلم الدين والمجتمع لهن .

وتؤكد "سبيفاك" بأن أقوال المستعمر عن المرأة هي مجرد تمثيلات لكي يبرر بها وجوده وأطروحاته المعرفية حول مهمته الحضارية المزعومة في الشرق.

الهوامش:

(1) ينظر سعيد (ادوارد) : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للشرق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص45

(2) ينظر بهابها (هومي) : موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 ص413

(3) المرجع نفسه، ص134

فرانز فانون Frantz Fanon

علاقة المستعمر بالمستعمر أو جدلية الجلاء والضحية

الاستعمار ظاهرة عانت منها العديد من الشعوب، خاصة شعوب العالم الثالث. وفي ظل هذا الوضع تكونت، وعبر مراحل تاريخية مختلفة، علاقة بين المستعمر والمستعمر تمثلت في صراع بين طرفين يمثل فيه الأوروبي (المستعمر) الطرف المتفوق ورمز الحضارة والتقدم بينما يظهر المستعمر (الأسود) في صورة المتخلف الذي لا يملك القدرة على مسايرة ركب الحضارة العالمية. وقد شغلت هذه العلاقة بال مفكرين أمثال فرانس فانون (Frantz Fanon) الذي تناول هذا الموضوع في مؤلفاته خاصة منها (les Damnés de la Terre معذبو الأرض) و(Peau noire Masques Blancs بشرة سوداء، أقنعة بيضاء) .

يرى "فانون" أن المستعمر هو الذي صنع ولا يزال يصنع المستعمر

(1) " C'est le colon qui a fait et continue à faire le colonisé "

والعالم المستعمر (le monde colonisé) هو عالم مقسم إلى جزئين، جزء يعيش فيه المستعمر وجزء يعيش فيه المستعمر، حيث نجد مدنا خاصة بالمستوطنين ومدنا خاصة بالأهالي⁽²⁾، ففي هذا العالم المجزأ⁽³⁾ (Monde compartimenté, manichéiste) يعيش جنسان مختلفان العلاقة بينهما علاقة تناقض تقوم على مبدأ إقصاء أحدهما للآخر⁽⁴⁾ . وهذا العالم مبني على ثنائية يقدم من خلالها المستوطن الأهالي في صورة الهمجيين الأشرار في حين يصور نفسه بأنه المتحضر الذي سيتم على يديه خلاص هؤلاء من همجيتهم، وتخلفهم والإرتقاء بهم إلى مستوى البشر⁽⁵⁾

«Bien-mal, Beau –laid, Blanc –Noir :tels sont les couples caractéristiques du phénomène que , reprenant une expression de Dide et Guiraud , nous appellerons manichéisme, délirant »⁽⁶⁾

"خير- شرّ- جميل - بشع، أبيض- أسود: تلكم هي الأزواج المميّز للظاهرة التي سندعوها "مانوية هذيانية" مسترجعين عبارة ديدرو وغيره" ⁽⁷⁾

واعتبار المستعمر بأنه " الآخر " والنظر إليه على أنه مختلف ينتج عنه خطاب متناقض بين الطرفين، فالمستعمر يمارس عنفا نفسيا على المستعمر من خلال خطابه الذي يصفه فيه بأنه بشع وغبي وبليد، يجعل هذا الأخير يتأثر بهذا الخطاب ويتقبل هذه الأوصاف ويشعر بدونيته أمام تفوق الأبيض المزعوم ، فيحتقر ثقافته ولغته ويريد تقليد المستعمر والتشبه به ⁽⁸⁾ ، إذ يجد نفسه يعيش في عالم تتحدد فيه شخصيته وهويته بناء على لون بشرته، فيصبح يرى نفسه كما يصوره المستعمر ويريد أن يتخلص من هذه اللعنة التي ظلت تلاحقه وتذكره في كل لحظة بلون بشرته وكأنه عيب يجب أن يخفيه، ويضع قناعا أبيضاً لدخول عالم البيض ⁽⁹⁾. ويركز قانون على الطابع الكولونيالي للغة الفرنسية، فهي تعكس العنصرية الموجودة في الثقافة الفرنسية، إذ أن البياض فيها رمز للطهر والنقاء بينما السواد هو رمز للشر والبشاعة

«Ne dit-on pas , dans la symbolique, la blanche justice, la blanche vérité, la blanche vierge ? Nous avons connu un antillais qui , parlant d'un autre , disait : «Son corps est noir, sa langue est noire , son âme aussi doit être noire» Cette logique, le blanc la réalise quotidiennement , le noir est le symbole du mal du laid » ⁽¹⁰⁾.

"ألا يقال ، عند الحديث عن رمزية الأشياء ، العدالة البيضاء، الحقيقة البيضاء، العذراء البيضاء؟ عرفنا أنتيليا يتحدث عن آخر قائلا: "جسمه أسود، لسانه أسود، فلا بد أن تكون نفسه سوداء أيضا، هذا المنطق يجسده الأبيض يوميا، فالأسود هو رمز الشر والبشاعة" ⁽¹¹⁾.

كما يرفض "قانون" سواء في كتابه (معذبو الأرض) أو (بشرة سوداء، أفنعة بيضاء) أي شكل من أشكال التفسيرات البيولوجية للاختلافات الموجودة بين بني البشر، فالإضطرابات النفسية التي يعاني منها المستعمر سببها الاستعمار والخطاب الاستعماري، كما أنه لا يفسر تحطيم الذات السوداء بالمعنى البيولوجي أو السيكولوجي ولكن بما فرضه الاستعمار سياسيا وثقافيا على الأسود، فقد ضرب الاستعمار الأسود في صميم ذاته وعمل على تحطيمها تدريجيا، بل جردة من إنسانيته وحوله إلى حيوان ⁽¹²⁾

«Parfois ce manichéisme va jusqu'au bout de sa logique et déshumanise le colonisé .A proprement parler il l'animalise» ⁽¹³⁾

يظهر هذا كله من خلال إحساس المستعمر بذاته المنشطرة والتي تكون نتيجة إدراكه أنه لا يمكنه أبدا أن ينال البياض الذي طالما حلم به أو يتخلص من السواد الذي تعلم أن يحتقره ⁽¹⁴⁾.

وينتهي الأمر بالمستعمر إلى النظر إلى نفسه بمنظار المستعمر، فهو رمز السواد، والأسود الذي لا يختلف عن غيره من السود. وتبقى الشعوب السوداء، ومهما بلغ عددها، تشكل كتلة واحدة لا يختلف أفرادها⁽¹⁵⁾.

والسؤال الجوهرى هو كيف يمكن مساعدة الأسود على التخلص من معاناته وانتزاع الاعتراف به والاقرار بوجوده وبقدراته كغيره من بني البشر، وهذا ما يسعى إليه قانون من خلال تشريحه لوضع الأسود المستعمر في ظل العالم الكولونيالى ، " Nous ne tendons a rien de moins qu'a " libérer l'homme de couleur de lui-même »⁽¹⁶⁾

يرى "قانون" أنه على المستعمر أن يتحرر من نفسه أولاً، فيخرج من دائرة الصراع الذي وضعه فيه المستعمر وذلك بأن يتخلص من الانشطار الذي يعاني منه ويبني ذاته الموحدة ، ولا يتأتى ذلك إلا بالإقتناع بقدراته وضرورة العودة إلى الأصول والنهل من تاريخه وثقافته ، فالاستعمار لا يكتفى بفرض سياسته على حاضر ومستقبل البلدان التي يستعمرها وإحكام قبضته عليها والتأثير على عقول أبنائها، ود إلى ماضيها وتاريخها فيشوّهه ويحطمه ويمحوه تماماً⁽¹⁷⁾

« Je décidai, puisqu'il m'était impossible de partir d'un complexe inné, de m'affirmer en tant que noir. Puisque l'autre hésitait a me reconnaitre, il ne restait qu'une solution :me faire connaitre »⁽¹⁸⁾

"مادام من المستحيل علي أن أنطلق من عقدة فطرية، قررت أن أؤكد نفسي كأسود ، طالما أن الآخر متردد في الاعتراف بي، لم يبق سوى حل واحد أن أعرف بنفسي"⁽¹⁹⁾.

وخلاصة القول أن مهمة تحرير المستعمر تقع على عاتقه هو دون غيره، فالمسألة ليست بالأمر الهين وعلى هذا الأخير أن يواجه نفسه أولاً ويتحرر من القيود المفروضة عليه لينطلق إلى فضاء أرحب يستطيع فيه أن يثبت ذاته وأن يحدد وجوده كما يراه هو من خلال ثقافته وتاريخه وخصوصياته كفرد له مكانته وموقعه في هذا العالم الواسع .

الإحالات :

* www.al.akhbar.com

- 1 Fanon, Frantz , Les Damnés de la Terre. ENAG éditions, 1987 p 22
- 2 المرجع نفسه ، ص 23
- 3 المرجع نفسه ، ص 36
- 4 Breidhid, Anders: Resistance and consciousness in kenya and south Africa (subalternity and representation in the Novels of Ngugi wa Thiong'o and Alex La Guma, London, 2001) p23
- 5 المرجع نفسه، ص 23
- 6 Les Damnés de la Terre , 211
- 7 فانون فرانز: معذبو الأرض، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرعاية، 2006 ،ص 180
- 8 Resistance and consciousness in Kenya and south Africa p 22
- 9 Fanon Frantz ; Peau noire , masques blancs, Editions Talantikit , Bejaia, 2015-9 p126-127
- 10 المرجع نفسه ، ص 207
- 11 فانون فرانز: بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ترجمة خليل أحد خليل ، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP ،ص 177
- 12 ينظر ص 28 , Les Damnés de la Terre
- 13 Les Damnés de la Terre , p28
- 14 ينظر 23 , Resistance and consciousness in Kenya an south Africa
- 15 Gendzier , Irène : Frantz Fanon Editions du seuil, 1976 p 239
- 16 Peau noire Masques blancs p6
- 17 ينظر Les damnés de la terre p183
- 18 Peau Noire, Masque blancs p130
- 19 بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ص 116

ادوارد سعيد: ضرورة معرفة الآخر

لا تتضح ملامح الأنا دون اللقاء مع الآخر المختلف في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي، والمتأمل لمسار الاستشراق، سواء كان موضوعا للدراسة أو منهجا بحثيا، يجد في جوهره فكرة صراع الأنا الأوروبي مع الآخر الشرقي (العربي)، فالاستشراق بكونه مؤسسة في يد السياسة الغربية، التي تعتقد بنقاوة العرق الأبيض وتعتبره نموذجا للجمال وثقافته ثقافة مركزية متفوقة على بقية الشعوب غير الأوروبية، أسهمت في صناعة وتسويق صورة نمطية جامدة للشرق والعالم الاسلامي، حيث قدمه على أنه النقيض للغرب في كل أبعاده.

إن هيمنة القوة التي تشعر بها الأنا الغربية منحتها سلطة السيادة على ثقافة الآخر الشرقي وهويته، وبذلك تنفي عنه المعرفة والفهم؛ لتفتح المجال إلى فرض أحكام مسبقة "وحقيقة النفي هي نفي الأنا للآخر، فكل معرفة بالآخر تتضمن نفيا له بوجه من الوجوه، أو بمعنى أدق كل معرفة بالآخر هي وجه من أوجه المعرفة بالذات، بقدر ما هي مظهر من مظاهر نفية ونفي الغرب للشرق معناه الحكم على الشرق ليس بما فيه، بل بما في الغرب"¹.

لهذا انتقد "إدوارد سعيد" افتقاد الباحث الغربي، في أثناء دراسته ثقافة الآخر شرطين من شروط المعرفة العلمية، الأول: هو الاحساس بالمسؤولية تجاه ثقافة أو الشعب موضوع الدراسة، والثاني: الموضوعية، فهو يتأثر بما هو غير علمي كالعواطف والعادات والتقاليد والقيم، التي تربى عليها، لهذا لا يمكنه أن يقارب دراسته للشرق أو للإسلام إلا من موقع الهيمنة والاقصاء، فيسهم من دون وعي منه في تعزيز ثقافة الكراهية، وينسى واجبه العلمي والأخلاقي في الحيادية.

لقد ارتبط الاستشراق إذن بمحاولة الغرب للوصول للعمق الاستراتيجي للآخر، والسعي للاختراق الايديولوجي، والاستيعاب الحضاري، والغزو الثقافي، وفرض النموذج الغربي وهو ما يضمن إحكام السيطرة، وترسيخ التبعية في مختلف مناحي الحياة. انطلاقا من تمويه معرفي ادعاه الغرب يخفي من ورائه الكثير من الحقائق فالاستشراق "أكثر من مجرد معرفة، إنه سلطة."²

هذه السلطة المعرفية التي تجلت في خطاب الاستشراق المنظم والمؤثر والفعال؛ "فالنصية هي الوسيلة التي استخدمها الغرب من أجل بسط نفوذه وهيمنته وسلطته على الشرق رأى فيه الضعف والانحطاط والخرافة والاستعباد.... الخ انطلاقا من قوة وتعال للأنا الغربية التي لا ترى غير القوة في ذاتها وما دون ذلك هو الآخر"³.

وفي هذا الصدد يذهب "إدوارد سعيد" الذي يرى في الاستشراق على أنه "أسلوباً غربياً للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه"⁴ إلى أنه قد أصبح من الضروري والمناسب قراءة إنتاج المستشرقين والرد عليهم بالصورة الملائمة، وذلك "أن فهم الآخر يشترط المعرفة المتعمقة به، ودحض أرائه يشترط استيعاباً عميقاً لأفكاره".⁵ ومن هنا تأتي دعوته إلى إعادة قراءة الأعمال الأدبية والتعامل معها بحذر بطريقة تسمح باستعادة صوت المهمل أو صوت التابع (المستعمر) بمعزل عن القوى المعيقة.

ويهدف "سعيد" من هذا إلى فضح سياسة الغرب الاستعمارية من خلال فهم الأثر الأدبي للمستشرقين وإعادة قراءة النصوص والخطابات الغربية قصد اكتشاف الأنساق الثقافية المضمرة وتقويض المقولات المركزية السائدة.

وتأكيداً منه على كشف النصوص التي وظفت لتفعيل هيمنة خاصة نجده قد اشتغل في كتابه "الاستشراق" كما في "الثقافة والإمبريالية"⁶ على النصوص الغربية التي تنتمي إلى السرد الإمبراطوري كرواية "قلب الظلام" لـ "جوزيف كونراد Joseph Conrad"، و "الغريب" لـ "ألبر كامو Albert Camus" وبعض النصوص التي تنتمي إلى العالم الثالث والتي اسمها سرديات المقاومة ومثل لذلك برواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للكاتب "الطيب صالح"، موضحاً من خلالها العلاقة الوثيقة التي تربط الأدب، بجميع المؤثرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحيط به.

ويبدو أن النقد الذي ساقه "سعيد" في "الاستشراق" قد انصبّ أساساً على الخطاب الاستشراقي لكونه قد مارس أخطر عملية في تحويل "الشرق" من كينونة تاريخية وثقافية إلى مجرد "ظاهرة نصية"؛ وذلك لأن قيمة أي تقرير عن الشرق، كما يكتب "إدوارد سعيد"، لا تتأتى من "الشرق" ذاته، بل على العكس، أي من خلال "إقصاء الشرق، الوجودي الحقيقي، وإزاحته إلى شيء ناقل ولا وجود له إلا في نصوص غرائبية"⁷. لذا نجده يرصد أبعاد الخطاب الاستشراقي، موضحاً الصورة التي رسمها الغرب للشرق، حيث يحرص في سعيه إلى الكشف عن أساليب الهيمنة والقوة في الخطابات المختلفة.

يقف مشروع "إدوارد سعيد" النقدي على ضرورة معرفة الآخر من خلال اقتراحه لصيغة جديدة من صيغ القراءة التي يسميها القراءة الطباقية Contrapuntal Reading وهي قراءة مستوحاة من مفهوم يعود إلى موسيقى كنسية غربية، ظهرت في القرون الوسطى عرفت باسم لاتيني يعني "النغمة مقابل النغمة" أو "النغمة ضد النغمة"، وصارت تعرف اليوم باسم الطباق الموسيقي أو "تصاحب الألحان المتقابلة"، إذ تأثر "سعيد" بعازف البيانو "جلين جولد". وبعبارة أخرى، هي الوعي بتركيبية النص وتفكيك دواخله وما يتوارى خلفه، فتتجلى الألحان أو الأصوات والمعاني التي تصاحب

اللحن/المعنى/الصوت الإستعماري السلطوي⁸. وما يعنيه "سعيد" بالقراءة الطباقية هو إعادة قراءة الأرشيف الثقافي للمستعمر والمستعمر، حيث يقترح في كتابه الثقافة والامبريالية قراءة أوبرا "عايدة لفيردي" وأعمال "ألبير كامو" استناداً إلى التاريخ الاستعماري، و"جين أوستن" بمصاحبة "فرانز فانون" و"أميلكار كابريال"، بحيث تشمل القراءة الطباقية الإمبريالية والمقاومة في الوقت نفسه حيث يقول: "القراءة الطباقية ينبغي أن تدخل في حسابها كلتا العمليتين؛ العملية الإمبريالية وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص، لتشمل ما تمّ ذات يوم إقصاؤه بالقوة."⁹

والقراءة الطباقية تنتج من جمع بين الفكرة الدالة المتكررة "الموتيف" والصفة الفارقة "الاختلاف"، وهما الأساس لاقامة علاقة طباقية بين السرد الاستعماري ومنظور ما بعد الاستعمار. وبهذا ينشأ سرد يحتوي على نقطة دفيئة في مقابل كل نقطة معلقة (سائد/متنحي أو عليا/دنيا)، ونتمكن من النزول من سطح النص إلى أعماقه بحثاً عن وجود الآخر الواقع تحت سلطة خطاب.¹⁰

وعليه يحفز "إدوارد سعيد" نقاد آداب ما بعد الكولونيالية على عدم وقوفهم خلال الممارسة النقدية التي تُقارب إشكالية الأنا والآخر عند حُدود تعرية النصوص الغربية الكولونيالية، وإبراز ما تخفيه من أنساق مُضمرة تنشُد تصنيف الشرق في دائرة الانحطاط والدونية، وإنّما ضرورة أن يعارض كل أشكال الاستبداد، والهيمنة والإخضاع والظلم والتعسف.

الهوامش:

1- طيباوي سعاد: ادوارد سعيد والخطاب الاستشراقي، الحوار المتمدن، العدد 31، 2015/1/4705، www.ahewar.org/debat/show.art

2 - المرجع نفسه.

3 - المرجع نفسه.

4 - سعيد إدوارد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر/محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006، ص 46

5- المرجع نفسه ص 39

6- صدر الكتاب سنة 1993 ويعتبر تكملة للإستشراق، يقدم "ادوارد سعيد" في هذا الكتاب اهتماماً خاصاً بموضوع المقاومة، حيث يتناول تاريخ حركات التحرر والانسحاب الكولونيالي في الحقبة الحديثة في تحليله للخطاب القومي.

7 - سعيد إدوارد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 45

8- طيباوي سعاد: ادوارد سعيد والخطاب الاستشراقي، مرجع سابق

9 - سعيد ادوارد: الثقافة والامبريالية، تر/ كمال أبو ديب، دار الأدب، بيروت، ط3، 2004 ص 20

10 - ينظر المرجع نفسه ص3

إدوارد سعيد والنظرية "ما بعد الاستعمارية" أو "ما بعد الكولونيالية":

استطاع المفكر "إدوارد سعيد" خلخلة الخطاب الاستعماري بعد أن كشف في كتابه الاستشراق عام 1978م عن آليات المراوغة التي استخدمها الاستعمار الغربي الذي كان يسوق مقولة أن الشعوب المستعمرة غير قادرة على تمثيل نفسها وما لها إلا الخضوع للمستعمر ومساييرته والذوبان فيه ذلك أن رسالته-أي الاستعمار-رسالة تنويرية، ليشعل فتيل حقل معرفي جديد تقوم على أساسه أحدث النظريات النقدية المعاصرة وهي "نظرية ما بعد الاستعمار".

لم يتوقف دور "إدوارد سعيد" بل واصل على مدار السنوات اللاحقة مراجعة معالم هذه النظرية لينتقل من فضح الخطاب الاستشراقي وتعريضه إلى البحث في أساسيات المقاومة الثقافية والكتابة المضادة. والتي ظهرت في كتاباته مثل "الثقافة والإمبريالية" و"صورة المتقف" و"تأملات حول المنفى"، حيث قام بتأسيس محاور مركزية للنقاش من خلال التركيز على كيفية تأثير الإمبريالية في مستعمراتها، ومن ثم كيفية رد تلك المستعمرات السابقة على الخطاب الإمبريالي وأساطير الهيمنة البيضاء.

لذا نطرح تساؤلات مفادها، ماهي الأسس المعرفية والفكرية التي قامت عليها النظرية ما بعد الكولونيالية؟ و ماهي الاستراتيجيات التي اعتمدتها النظرية لفصح مكائد المركزية الغربية ؟

لكن قبل الخوض في إبراز معالم النظرية يجدر بنا تحديد المصطلح الما بعد الاستعماري الذي "تمت صياغته لأول مرة في المجال السياسي أوائل السبعينيات عندما أطلق على مازق الأمم التي تخلصت من سطوة الإمبراطوريات الأوروبية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، لكن المصطلح لم يكتسب معناه في المجال الثقافي والنقدي إلا في فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي"¹.

يشير المصطلح للوهلة الأولى، من خلال صيغة الـ "ما بعد"، إلى المرحلة التي تلي الفترة الاستعمارية والتي توحى بالكرونولوجية، والتعاقبية، والمرحلية، مما يجعل السؤال المطروح هو ما هي الدلالة التاريخية للـ "ما بعد"؟ ومتى يبدأ ما بعد الاستعمار؟ خاصة بعد إنتشار موجة من "الما بعديات" على نحو "ما بعد الحداثة" و"ما بعد البنيوية" و"ما بعد النسوية"... الخ

لقد حاول النقاد تمييز ثلاث صيغ شكلية لهذا المصطلح وهي:

"Post-colonialism" و "Postcolonialism" و "Post/colonialism"

حين تكتب بهذه الواصلة (-) فهي تتضمن ترتيبا تعاقبيا بمعنى التغير من حالة الاستعمار إلى حالة ما بعد الاستعمار، وحين تكتب بدون الواصلة، فهي تحيل إلى الكتابات التي أنجزت كي تقاوم بشكل أو بآخر

المنظورات الكولونيالية سواء قبل مرحلة الاستعمار أو بعده. أما الصيغة "Post/colonialism" فهي تركز على العلاقات المتداخلة بين عدد غير محدود من الآداب -الأنجلوفونية أو غيرها- التي تتقاسم حالة مشتركة وهي حالة متشابكة توجد بين الخطاب الكولونيالي والخطاب ما بعد/الكولونيالي، وبين الاستعمارية (coloniality) وما بعد/الاستعمارية (post/coloniality)

كما طرح "دوغلاس روبنسون Douglas Robinson" في كتابه "الترجمة والامبراطورية" ثلاثة تعريفات تتفاوت أطرها التاريخية بشكل ملحوظ، وهي كالتالي:

- 1- دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها ويشمل مجال الدراسة كيفية استجابة هذه المستعمرات السابقة لغزو الكولونيالية الثقافي، وهل تكيفت معه أو قاومته أو تغلبت عليه بعد استقلالها أي بعد نهاية الكولونيالية والفترة التاريخية التي تغطيها هذه الدراسة في النصف الثاني من القرن العشرين.²
- 2- دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استعمارها، أي منذ وطئت أقدام المستعمرة هذه البلاد فتدرس كيفية استجابتها لإرث المستعمر وهل تكيفت معه أو قاومته وهل تغلبت عليه والفترة التاريخية التي تشملها الدراسة هي بداية القرن السادس عشر.³
- 3- دراسة جميع الثقافات والمجتمعات والأمم من حيث علاقة القوة التي تربطها بسواها من الثقافات والمجتمعات والأمم أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافات الفاتحة الثقافات المفتوحة لمشيئتها والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك، وهل تكيفت معها أو رفضتها وقاومتها، وهل انتصرت عليها والفترة التي تغطيها هذه الدراسة هي التاريخ كله.⁴

يتطابق التعريف الأول مع مفهوم "ما بعد الاستقلال" حيث يركز "دوغلاس" على التداعيات السياسية والثقافية واللغوية والدينية والأدبية على المجتمعات المستعمرة سابقا، المستقلة حديثا، ويحتفي النقاد بهذا التعريف لأن مجاله محدّد زمنيا وإشكاليّاته المعرفية واضحة إلى حدّ كبير إذ غالبا ما تتعلّق باللغة والهوية والمكان والانتماء، وإذا أخذنا الجزائر مثلا على مستعمرات أوروبا السابقة فإنّ مجال النظرية ما بعد الكولونيالية يبدأ زمنيا منذ نيل الاستقلال عام 1962، ويتمحور حول الإشكالات السابقة وإن كان أبرزها قضية الفرانكفونية في مجتمع جزائر ما بعد الاستقلال.

أما التعريف الثاني فيشمل المرحلة الكولونيالية وما تلاها، ويركّز على المستعمر قدر تركيزه على المستعمر، إذ يلقي الضوء على مناطق عتمة من تاريخ أوروبا الاستعماري، وي طرح أسئلة محرّجة عن دوافع توسعاتها وآفاق طموحاتها الكولونيالية، كما يحلّل خطاباتها الكولونيالية المغلّقة بدعاوي الحضارة والمدنية والتبشير، والمبطنّة بنوايا وطموحات اقتصادية وثقافية كالبحث عن المواد الخام والأسواق الخارجية، ونشر الثقافة الأوروبية، وإذا عدنا إلى مثال الجزائر فمجال الدراسة ما بعد الكولونيالية يبدأ منذ

1830 كي يحلّ العلاقات الكولونيلية بين الجزائر وفرنسا فيقف على سيرورة العملية الكولونيلية وردود فعل المستعمر نحوها.

أما التعريف الثالث فهو الأكثر شمولاً والأوسع طموحاً إذ يشمل العلاقات الكولونيلية في كلّ أنحاء المعمورة وعلى امتداد التاريخ بأكمله، وفي هذا المستوى "تبدو النظرية ما بعد الكولونيلية على أنّها طريقة في النظر إلى القوة بين التحولات الثقافية، والتحولات النفسية الاجتماعية التي تُحدثها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللغوي. وهي لا تحاول أن تفسّر كلّ الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهمّة، السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى"⁵.

ولعلّ الصيغة الأكثر شيوعاً هي الصيغة الثانية "ما بعد الكولونيلية Postcolonialism" التي تستخدمها جماعة "بيل أشكروفت" في مصنفها الرائد "الامبراطورية ترد بالكتابة" لتغطي كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ لحظة الاستعمار حتى يومنا هذا؛ ذلك أن هناك خطأ متصلاً من الاهتمامات على مدار العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الإمبريالي ... كما تشير جماعة "بيل"، وكذلك إلى ملائمة المصطلح للنقد الجديد العابر للثقافات الذي ظهر في السنوات الأخيرة، وللخطاب الذي يتكوّن من خلاله ذلك النقد"⁶. وبهذا المعنى، فإن المصطلح لا يغطي فقط فترة ما بعد الاستعمار، بل المرحلتين معاً أي المرحلة الكولونيلية وما بعدها، لهذا يقتضي التفريق بين الاستعمار Colonialisme باعتباره مرحلة تاريخية محددة بزمان معين، وكولونيلية Colonialité كحالة ثقافية تشمل القبل والحين البعد الاستعماري.

الأسس المعرفية والفكرية للنظرية "ما بعد الكولونيلية":

عرف العالم منذ خمسينيات القرن العشرين مدّاً تحرّرياً واسعاً حيث حظيت الكثير من الدول على استقلالها، وكانت أبرزها الهند وبلدان شمال إفريقيا ثم باقي الدول الإفريقية تباعاً ممّا نتج عنه تقلّص هيمنة بريطانيا العظمى وباقي الإمبراطوريات الكولونيلية الأوروبية، وقد رافق هذا المدّ التحرّري نهضة فكرية ونشاطاً أدبياً اضطلع به أبناء المستعمرات السابقة الذين احتفوا بهذا التحرّر وساهموا في تحقّقه بكتاباتهم المناهضة للخطابات الكولونيلية، ولعلّ من أهمّ تلك الكتابات المناوئة نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- خطاب "فيديل كاسترو" الشهير "History Shall Absolve Me"

- كتاب "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء Black Skins, White Masks" لـ "فرانز فانون" عام 1952.

- كتاب "خطاب في الكولونيلية Discours sur le Colonialisme" للشاعر المارتينيكي "إيمي

سيزير Aimé Césaire" عام 1955.

-كتاب "صورة المستعمر Le Portrait Du Colonisateur" للكاتب التونسي "ألير ميمي Albert memmi" عام 1957.

- رواية "أشياء تتداعى Things Fall Apart" للكاتب النيجيري "تشنوا آتشي" عام 1958
- كتاب "متع المنفى The Pleasures of Exile" للكاتب الكاريبي "جورج لامينغ George Lamming" عام 1960 والذي يكشف فيه عن البعد الكولونيالي في مسرحية "العاصفة" لـ"ويليام شكسبير".

-كتاب "معذبو الأرض The Wretched of the Earth" لـ"فرانز فانون" عام 1961.
-كتاب "المستعمر والمستعمر The Colonizer and The colonized" لـ"ألير ميمي" عام 1965

لقد استمدت هذه النظرية أفكارها من أعمال "فرانز فانون"؛ و"مالك بن نبي" و"ادوارد سعيد". لترسي دعائمها في الحقل الثقافي الراهن مع كل من "غياتري سبيفاك"، و"هومي بهابها"، و"روبرت يانغ". وبذلك أضحت فرعاً معرفياً ومجالاً أكاديمياً يطرح تساؤلات معمقة حول طبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة، منطلقاً من فرضية مفادها أنّ التأثير الاستعماري يواصل فعله كعامل مركزي ومؤثر حتى بعد الاستقلال

فإذا كان "إدوارد سعيد" هو مؤسس هذا الحقل المعرفي، فإن "فرانز فانون" هو المبشر الأول بنظرية ما بعد الاستعمار؛ نظراً لأعماله عن سيكولوجية الاستعمار ومقاومته، وهي الأعمال التي ركزت على دور اللغات الاستعمارية (بما في ذلك اللغة الفرنسية، لغته التي تعلمها في موطنه الأصلي في جزر المارتينيك) في بناء العقل المستعمر. ولا تزال أعماله مقروءة ومؤثرة. وقد كان له تأثيره العظيم على الأجيال السابقة في ثورات العالم الثالث إبان الكفاح من أجل الاستقلال والتحرر الوطني في الخمسينيات والستينيات. ولا يسمح المقام بالوقوف عند كلّ المؤلفات، لذا سنقف عند كتاب "معذبو الأرض" لـ"فرانز فانون" لصلته المباشرة، وتأثيره الواسع على أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية.

يبقى كتابه (معذبو الأرض/ The wretched of the earth) معلماً مهماً من معالم الكتابة في حقل الكتابة الاستعمارية، وفيه يركز فانون على العنف الضروري المصاحب لعملية تفكيك الاستعمار ومقاومته، فمقاومة الاستعمار وتفكيكه هو إحلال لأنواع معينة من الرجال محل أنواع أخرى. وهو تحول كامل ومطلق ودون مراحل انتقالية. ودليل نجاحه يكمن في تبدل البنية الاجتماعية كاملة من القاع إلى القمة. فتفكيك الاستعمار ليس عصاً سحرية، ولا صدمة من صدمات الطبيعة، وهو ليس تفاهماً أخوياً، إنه عملية تاريخية، إنه لقاء قوتين متعارضتين أصلاً بطبيعتهما، لقاءهما الأول اقترن بالعنف، ووجودهما معاً ظل مقترناً بالعنف على الدوام⁷.

تتميز النظرية ما بعد الاستعمارية من غيرها من النظريات النقدية باستلهاها الرواية بوصفها أكثر الأجناس الأدبية تفاعلا والأقدر على ملامسة الواقع والكشف عن أساليب الاستبداد في أشكاله المختلفة بحيث وظفت كوسيلة لخدمة مآرب الامبريالية الأوروبية وصياغتها وفق منظور سلطوي وعنصري يؤمن بضرورة ومشروعية الهيمنة الأوروبية. لذا "غالبا ما تعمل الممارسة النظرية لما بعد الكولونيالية على مستويين: فهي تحاول من جهة الإبانة عن حالة ما بعد الكولونيالية التي تنطوي عليها نصوص معيّنة، وتحاول من جهة أخرى إمطة اللثام عن أية بنيات أو مؤسسات باقية من القوة الكولونيالية"⁸ في محاولة لفصح العلاقة بين المعرفة والسلطة وكشف مدى تأثير بعض الحقول المعرفية في تسويغ مقالب السيطرة والهيمنة والتحكم في الآخر.

يؤكد "سعيد" على أنّ الاستشراق هو أداة معرفية وظّفها الغرب ليحكم سيطرته على ما أسماه الشرق، وقد وظّف قوّته ومعرفته لهذا الغرض، فغلّف نوازع سيطرته بغلاف الرسالة الحضارية أو عبء الرجل الأبيض كما يحلو للأدبيات الكولونيالية أن تسمّيها، وقد مثّل "سعيد" هذا الأمر في كتابه الاستشراق بحملة نابوليون على مصر التي اعتبرها "فوربييه" عملا حضاريا بكلّ المقاييس، ولكنّها في نظر "سعيد" عمل كولونيالي بامتياز، وخبث استشراقي بكلّ المقاييس⁹.

أما في كتابه "الثقافة والامبريالية" فقد قدم ثلاث أمثلة عبارة عن روايات قام بتحليلها من منظور نقدي ما عبد استعماري" فالأولى رواية "مانسفيلد بارك" للروائية "جين أوستن"، رواية كما قال "سعيد" تتمركز حول ثقافة الاستعمار.

والمثال الآخر رواية "كيم" لـ"روديارد كبلنج"، حيث بين فيها "إدوارد سعيد" قدرة "كبلنج" على توظيف الرواية في تجسيم منظوره الاستعماري.

أما المثال الثالث، فهو رواية "قلب الظلام" لـ"جوزيف كونراد" فقد قال "سعيد" إنّ من الكتاب الأكثر وعيا بقوة الاستعمار، ومن نقد هيمنة الاستعمار، وباعتباره رسالة تبشيرية فيها الكثير من ضياع وتبديد للقوة البشرية الاستعمارية بدون طائل، ورغم ذلك فـ"كونراد" حسب "سعيد" عجز عن تقديم بديل للاستعمار.

يسعى "إدوارد" من خلال تحليل السرد الروائي إلى توضيح كيف يمكن لعمل فكري أو أدبي مثل الرواية أن يساهم في تمهيد الطريق للسيطرة على رقاب و أراضي الآخرين وخيراتهم لذا يقول أن جماليات الرواية يجب أن لا تنسينا صورة الاستعمار فيها.

وقد حدّدت جماعة "أشكروفت بيل" في كتابهم "الإمبراطورية تردّ بالكتابة" مجال الأدب ما بعد الكولونيالي جغرافيا بحيث يشمل "آداب كلّ من البلدان الإفريقية، وأستراليا، وبنغلاديش، وكندا، وبلدان منطقة الكاريبي، والهند، وماليزيا، ومالطا، ونيوزلندا، وباكستان، وسنغافورة، وبلدان جزر جنوب المحيط الهادي، وسيرلانكا"¹⁰

وقد اعترف المؤلفون أنّهم تعمّدوا التركيز على آداب مستعمرات بريطانيا السابقة دون غيرها من الإمبراطوريات الأوروبية الكولونيالية دون أن يعني ذلك أنّ الآداب الكولونيالية هي حكر على الآداب الأنجلوفونية بل يمتد إلى الآداب الفرانكفونية وغيرها التي ناقشت وتصدّت للمقولات الأوروبية الفرانكفونية، إذن، لا يكفي التحديد الجغرافي لمعرفة ماهية الأدب الكولونيالي، بل لابدّ من الوقوف عند حدوده واهتماماته مسؤوليتهم

ولعلّ من أشهر النصوص الأدبية ما بعد الكولونيالية نذكر على سبيل المثال لا الحصر "أشياء تتداعى Thins fall Apart" لـ"تشنوا آتشيبي Chinua Achebe" و"موسم الهجرة إلى الشمال" لـ"الطيب صالح"، اللذين يعدّان إعادة قراءة لرواية "قلب الظلام" لـ"جوزيف كونراد".

مصطلحات ما بعد الكولونيالية :

نظرية مجموعة من الاشكاليات الجوهرية مثلت أهم منطلقاتها المعرفية وشكلت مفاتيحها ومقاليدها ولا يمكن الخوض في هذا الحقل دون معرفتها، لذا نذكر في هذه الورقة البحثية البعض منها باختصار:

المركز /الهامش Centre/margin : نهضت نظرية ما بعد الكولونيالية من أجل تفكيك أبنية فكرية ثقافية، تخص المركزية الغربية والعمل جاهدة لإعادة بنائها وصياغتها من جديد؛ بغية إعادة موضوعة التمركز وبناء الثقافة لاسيما في ظل وجود اختلالات قائمة على مستوى علاقات الشرق والغرب وبين المركز والهامش.

التنوع الثقافي Cultural diversity : يعرفه "هومى بهابها" بأنه معرفة محتويات وعادات ثقافية معينة مسبقا، حسب الاطار الزمني للنسبية مما يدفعه لأن يولد أفكارا ليبرالية عن التعددية الثقافية أو التبادل الثقافي"¹¹.

التابع : تعود اللفظة إلى القرن السادس عشر وتعني (العريف) في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، أي من يتبع الأوامر وفق سلم التراتبية العسكرية . وأول من استخدم هذه اللفظة الفيلسوف الإيطالي أنطونيو

غرامشي في مؤلفاته السياسية وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في مجتمعاتها، سواء أكانت فئة إثنية، أو دينية، أو جنسية، أو عرقية، فالتابع هو الفرد الذي يعيش في مجموعة مهمشة غير قادرة على التعبير عن حاجاتها. وقد ظهرت دراسات التابع في بداية الثمانينيات من خلال مجموعة من الباحثين الهنود الذين سعوا إلى قراءة نقدية للتاريخ الهندي من خلال دراسة أوضاع المهمشين أو التابعين .

ورأوا أن التاريخ في الهند كتب من منظور النخبة التي تخرجت من النظام التعليمي البريطاني ويحمل في طياته حسا قوميا. ويعد المفكر الهندي "راناجيت جها" Ranajit Guha هو أحد رائيي دراسات التابع، حيث قام بوضع أسس هذا الحقل المعرفي من خلال مقالة نشرها في "دراسات التابع الجزء الأول" و في كتابه "الجوانب المبدئية لتمرّد الفلاحين في الهند تحت الحكم الكولونيالي". ومع منتصف التسعينيات بدأت دراسات التابع بدخول الدراسات النسوية، والأفريقية، والأميركية اللاتينية ما جعل المقاربة للتاريخ قائمة بحد ذاتها لا تقتصر على منطقة جغرافية محددة. كما قدمت الهندية "جاياتري تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak" دراسات كثيرة حول التابع وكان اهتمامها الرئيسي هو الشعب الهندي والنساء المضطهدات في آسيا والتابع المهمش وقد ناقشت هذه المسألة الأخيرة في مقالة لها بعنوان "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"

الهجنة Hybridity : تعمل على خلق الانصهار واللقاء بين ثقافتَي المستعمر والمستعمر وخلق ما يسمى بالفضاء الثالث وفق "هومي بهابها" وهي "صفة ضرورية لحالة الاستعمار"¹²
التغريب: استهدفت هذه النظرية محاربة سياسة التغريب والتدجين والاستعلاء التي كان ينتهجها الغرب في التعامل مع الشرق.

السرديات الكبرى grand narratives : تتصدى النظرية لما بعد استعمارية إلى تفكيك السرديات الكبرى والتشكيك فيها، كما أن نقلها إلى المجتمعات الأخرى في الفترة الاستعمارية لهو غطاء ثقافي وإنساني لفرض الهيمنة العسكرية والاقتصادية لما لها من قدرة على إعادة صياغة نمط الحياة وبشكل شمولي في أي مجتمع إنساني .

التنويت : تهدف الدراسات ما بعد الكولونيالية إلى فضح العلاقة بين المعرفة والسلطة وكشف مدى ضلوع بعض الحقول المعرفية - كالأنثروبولوجيا والاستشراق وغيرهما- في التأسيس لفكرة المركز القوي المتمدن وتسويغ مقالب السيطرة والهيمنة والتحكم في آخر؛ لطالما وصف بالهامش والمتخلف والدوني. كما يهدف إلى تبيان مخاطر بعض الأنساق الثقافية العابرة عن طريق خطاب ما بعد كولونيالي، وذلك عبر

تفكيكها والوقوف على أبنيتها وعناصرها وآليات اشتغالها ومن ثمة دحض كثير من المسلمات الثقافية التي يتمثلها.

الهيمنة domination : هي من المصطلحات التي شاعت في أدبيات وفكر الدراسات ما بعد الكولونيالية وهي محرك ذهني وطاقة حيوية أساسية نابذة من غريزة حب البقاء، وهي على كل حال تعني في أبسط معانيها فرض ثقافة معينة من الغالب على المغلوب بشكل ظاهر أو خفي وقد مورست الهيمنة في كل الحضارات وبأشكال مختلفة كالاستتباع والاستعباد وغيرهما .

إن الهيمنة "مبنية في العالم الغربي الغازي لبلدان ما وراء البحار على القوامة الثقافية والعلمية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، والمنتمي إلى بلدان الجنوب ليس بحاجة لتبادل الكلام مع الغربي لإدراك هذا الأمر، فهو يشعر به ويقرأ تعابيره في صوت وحركات وتعاطي الغربي معه، حيث يشعر أنه أمام آخر مختلف، بل أمام كتلة بشرية أخرى، في بنيتها ونظامها ونمط تفكيرها وتصرفها. وأول من استخدم هذا المفهوم الفيلسوف الإيطالي "أنطونيو غرامشي" وهو يقدم محاولة ناجعة لتفسير قدرة السلطة الدائمة على تشكيل المفهوم الذاتي، والقيم" والأنظمة السياسية حتى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجي للهيمنة.

وهذه الحالة تشبه لفظة "لا" الصادرة عن الأب للطفل والتي تستمر ولا تتوقف حتى مع بلوغه سن الرشد وقد استفاد المستعمرون الأوروبيون من هذه الحالة فهم ينظرون للمحليين على أنهم أطفال .

الاحالات:

- 1- أشكروفت بيل ، وآخرون : الامبراطورية تردّ بالكتابة، آداب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، تر/ خيري دومة، ط1 أزمنة للنشر والتوزيع الأردن 2005 ص، 12
- 2 - دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة/ ثائر علي ديب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الثانية، 2009، ص32
- 3 - المرجع نفسه، ص 32
- 4 - المرجع نفسه، ص 32
- 5- المرجع السابق، ص 36

- 6 - أشكروفت بيل، وآخرون : الامبراطورية تردّ بالكتابة مرجع سابق، ص 12
- 7 - فانون فرانز: معذبو الأرض، موفم للنشر، الجزائر، 2007، ص5
- 8- جيلبيرت هيلين/ تومكينز جوان : الدراما ما بعد الكولونيالية، النظرية والممارسة، تر/ سامح فكري، وزارة الثقافة، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون المصرية القاهرة ،2000، ص04.
- 9- ينظر سعيد ادوارد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر/ محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006 ص 52
- 10- أشكروفت بيل، وآخرون : الامبراطورية تردّ بالكتابة مرجع سابق ، ص.15
- 11- بهابها هومي: موقع الثقافة، تر/ ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1 2006 ص 88
- 12- لومبا أنيا: في نظرية الاستعمار الأدبية، تر/ محمد عبد الغني غنوم ،دار الحوار ص 177

بعض مظاهر الخطاب "ما بعد الاستعماري"

في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" لـ"الطيب صالح"

تجسد رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" الاتصال الحضاري بين المستعمر الأوروبي والمستعمر من دول العالم الثالث. وقد كتب المؤلف عمله هذا في أواسط الستينيات حيث كانت الدول المستعمرة قد خرجت من نير الاستعمار الغربي. لقد عاصر بطل الرواية "مصطفى سعيد" الاستعمار البريطاني لبلاده السودان إذ درس في مدارس وأتقن لغته وواصل دراسته العليا في لندن وكان أستاذا محاضرا في الاقتصاد في جامعتها وعمره أربعة وعشرون عاما. يمكن القول إن المستعمر قد أعدّه ليكون تجسيدا للأفكار والأيدولوجيا الاستعمارية، وهذا خدمة لمصالحه. تصور الرواية حالات الصراع والانقسام والضياع التي يعاني منها أي فرد في أي بلد من بلدان العالم الثالث. وخير ما يؤكد قولنا هذا خاتمة الرواية حيث جاء فيها: "تلفت يمنية ويسرة فإذا أنا في منتصف الطريق بين الشمال والجنوب، لن أستطيع المضي ولن أستطيع العودة"⁽¹⁾.

جعل الكاتب "مصطفى سعيد" ينتقم من الاستعمار عن طريق علاقاته بالنساء اللندنيات بدفع بعضهن إلى الانتحار وقتله لإحداهن "جين موريس" إذ تمثل هذه الأخيرة الحضارة الغربية المتسلطة. لقد تحول فراشه إلى ساحة حرب ثقافية: "أقضي الليل ساهرا أخوض المعركة بالقوس والسيف والرمح والنشاب، وفي الصباح أرى الابتسامة ما فتئت على حالها، فأعلم أنني خسرت الحرب مرة أخرى"⁽²⁾.

نستشف من الرواية أن الكاتب يقصد أن الشرق سينتصر على الغرب الاستعماري وسيسبب له الهزيمة. ويبدو لي أن هذا الرأي فيه بعض المغالاة إذ ما زال الشرق تابعا للغرب وثقافة هذا الأخير هي المهيمنة. ويمكن تبرير هذا الموقف بكون البطل قد تجرع مرارة الاستعمار حتى الثمالة وشهد نهبه لخيرات بلاده، بالإضافة إلى هوسه الدائم بتحقيق أحلامه في أن ينتصر لذاته. وخير دليل على ذلك قول "مصطفى سعيد": "إنني أسمع في هذه المحكمة صليل سيوف الرومان في قرطاجة، وقعقة سنايك خيل اللمبي وهي تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلا لنقل الجنود. وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول "نعم" بلغتهم. إنهم جلبوا إلينا جرثومة العنف الأوروبي الأكبر الذي لم يشهد العالم مثيله من قبل في السوم وفي فردان، جرثومة مرض فتاك أصابهم منذ أكثر من ألف عام، نعم يا سادتي، إنني جئتكم غازيا في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ"⁽³⁾. وهنا تتضح اشكالية الهوية في علاقة المستعمر بالمستعمر.

والشرق الذي تصوره الرواية هو "الشرق الأسود"، فالبطل هو شرقي عربي أسود أي هناك بعد شرقي وبعد افريقي. ولاشك في أن افريقيا قد عانت من ويلات الاستعمار الغربي وأن الروائي السوداني قد عايش ذلك.

واتبع المستعمر أثناء حكمه لمستعمراته سياسة فرق تسد، وهذا موظف متقاعد اشتغل مأمورا بمركز يؤكد ذلك: "كان مفتش المركز الانجليزي إليها يتصرف في رقعة أكبر من الجزر البريطانية كلها، يسكن في قصر طويل عريض مملوء بالخدم ومحاط بالجند. وكانوا يتصرفون كالآلهة، يسخروننا نحن الموظفين الصغار أولاد البلد لجلب العوائد ويتذمر الناس منا ويشكون إلى المفتش الانجليزي. وكان المفتش الانجليزي طبعاً هو الذي يغفر ويرحم. هكذا غرسوا في قلوب الناس بغضنا، نحن أبناء البلد، وحبهم هم المستعمرين الدخلاء. وتأكد من كلامي هذا يا بني، ألم تستقل البلد الآن؟ ألم تصبح أحراراً في بلادنا؟ تأكد أنهم احتضنوا أرذل الناس، أرذل الناس هم الذين تيوأوا المراكز الضخمة أيام الانجليز"⁽⁴⁾.

يمثل الجد في الرواية جيل ما قبل الاستعمار الذي يرمز للثبات في حين يمثل "مصطفى سعيد" الجيل الذي عاصر الاستعمار وتشرب تجربته وذاق مرارته ورأى نهبه لثروات بلاده، هذا مع رغبته الدائمة في الانتصار لذاته. أما "مصطفى سعيد" فهو من مواليد الخرطوم عام 1898 أرسلته الحكومة بعد المرحلة الابتدائية والمتوسطة من التعليم في منحة دراسية إلى القاهرة، فالتحق بمدرسة ثانوية هناك وتعرف على مستر "روبنسن" وزوجته. وبعدها ذهب إلى لندن للدراسة. عين أستاذاً محاضراً في الاقتصاد في جامعة لندن في الرابعة والعشرين. وحكم عليه بالسجن لمدة سبع سنوات بسبب قتله لزوجته "جين موريس".

وتتجسد مسألة بحث البطل المستمر عن ذاته في استقراره بعد عودته من لندن في قرية على منحى النيل بالسودان وعمله بالأرض والزراعة وزواجه من "حسنة بنت محمود" وانجابه أطفالاً مما يدل على خصوبة الشرق. في حين لم يحدث ذلك في علاقاته بالنساء البريطانيات حيث كانت علاقاته بهن مجرد اشباع رغباتهن وحتى مع "جين موريس" التي تزوجها مما يرمز للبعد الاستعماري الغربي الاستغلالي. ويمثل "مصطفى سعيد" في بعض المواقف المثقف المستلب المنبهر بالثقافة الغربية، فقد انبهر بطراز البناء الانجليزي حيث نجد سقوف البيوت الانجليزية حمراء محدودة كظهور البقر، ومن هنا بنى بيتاً به "غرفة واحدة من الطوب الأحمر، مستطيلة الشكل، ذات نوافذ خضراء، سقفها ليس مسطحاً كبقية الغرف ولكنه مثلث كظهور الثور"⁽⁵⁾. كما أنه جلب معه من انجلترا مدفأة انجليزية رغم أن السودان بلد الحر والقيظ "يا للحماقة، مدفأة، تصوروها مدفأة انجليزية بكامل هيئتها وعدتها"⁽⁶⁾. أما الراوي في الرواية فهو يمثل الجيل الذي عاش بعد رحيل الاستعمار، ويمكن القول إنه امتداد لـ "مصطفى سعيد" ولكن مع بعض

الاختلافات. إنه شخصية مرتبطة بموطنها الأصلي وبقومها وعاداتها وقيمها أي متمسكة بهويتها على الرغم من مكوثها لمدة سبعة أعوام للدراسة في لندن. عاد الراوي إلى بلاده السودان وإلى أهله في القرية بعد غياب سبعة أعوام للدراسة في أوروبا، وهو في أشد الشوق والحنين لرؤيتهم وقد فرحوا به هم كذلك. وها هو يقارن بين حياته الماضية في أوروبا وبين واقعه الجديد "ولم يمض وقت طويل حتى أحسست كأن ثلجا يذوب في دخيلتي، فكأنني مقرر طلعت عليه الشمس. ذاك دفء الحياة في العشيرة، فقدته زمانا في بلاد "تموت من البرد حيتانها"⁽⁷⁾. وعندما نهض في الصباح نظر من خلال النافذة إلى "النخلة القائمة في فناء دارنا، فعلمت أن الحياة ماتزال بخير، أنظر إلى جذعها القوي المعتدل، وإلى عروقها الضاربة في الأرض، وإلى الجريد الأخضر المتهدل فوق قامتها، فأحس بالطمأنينة، أحس أنني لست ريشة في مهب الريح، ولكنني مثل تلك النخلة، مخلوق له أصل، له جذور، له هدف"⁽⁸⁾. لقد نظر الراوي إلى الاستعمار كجزء من الذاكرة التي تشكل وعي الشعب السوداني إذ قال: "لقد عشت معهم، ولكنني عشت معهم على السطح، لا أحبهم ولا أكرههم. كنت أطوي ضلوعي على هذه القرية الصغيرة، أراها بعين خيالي أينما إلتفت... وكونهم جاؤوا إلى ديارنا، لا أدري لماذا، هل معنى ذلك أن نسهم حاضرا ومستقبلا؟ إنهم سيخرجون من بلادنا إن عاجلا أو آجلا، كما خرج قوم كثيرون عبر التاريخ من بلاد كثيرة، سكك الحديد، والبواخر، والمستشفيات، والمصانع، والمدارس، ستكون لنا، سنتحدث لغتهم دون إحساس بالذنب ولا إحساس بالجميل. سنكون كما نحن، قوما عاديين، وإذا كنا أكاذيب من صنع أنفسنا"⁽⁹⁾. والتقى الراوي برجل انجليزي يعمل في وزارة المالية السودانية في بيت أستاذ جامعي كان زميلا له أثناء الدراسة بإنجلترا إذ قال لهم هذا الانجليزي: "ها أنتم الآن تؤمنون بخرافات من نوع جديد، خرافة التصنيع، خرافة التأمين، خرافة الوحدة العربية، خرافة الوحدة الأفريقية، إنكم كالأطفال تؤمنون أن في جوف الأرض كنزا ستحصلون عليه بمعجزة، وستحلون جميع مشاكلكم وتقيمون فردوسا. أوها، أحلام يقظة، عن طريق الحقائق والأرقام والاحصائيات يمكن أن تقبلوا واقعكم وتتعايشوا معه وتحاولوا التغيير في حدود طاقاتكم"⁽¹⁰⁾. وبخصوص موقف هذا الانجليزي كان رأي الراوي أن "الرجل الأبيض، لمجرد أنه حكمنا في حقبة من تاريخنا سيظل أمدا طويلا يحس نحونا بإحساس الاحتقار الذي يحسه القوي تجاه الضعيف"⁽¹¹⁾. وعبر عم الراوي عن رأيه في دولة السودان ما بعد الاستعمار: "كل الذين يفلحون فيه يجيئوننا مرة كل عامين أو ثلاثة بجماهيرهم ولواريهم ولافتاتهم...يعيش فلان ويسقط علان. كنا مرتاحين أيام الانجليز من هذه الدوشة"⁽¹²⁾. إن حكام افريقيا ما بعد الاستعمار في رأي الراوي هم "أشد خطرا على مستقبل افريقيا من الاستعمار نفسه"⁽¹³⁾. لم يفعل الراوي ما فعله "مصطفى سعيد" ولم يكرر مأساته، إنه سيحيا حتى وإن كان ليس هناك من معنى لهذه الحياة التي يحياها: "طول حياتي لم أختر ولم أقرر، إنني أقرر الآن انني أختار الحياة. سأحيا لأن ثمة أناسا قليلين أحب أن أبقى معهم أطول وقت ممكن ولأن علي

واجبات يجب أن أؤديها. لا يعني إن كان للحياة معنى أو لم يكن لها معنى"⁽¹⁴⁾. ويقول في مكان آخر من الرواية: "... لست أنا الحجر يلقي في الماء، لكنني البذرة تبذر في الحقل"⁽¹⁵⁾. والضوء الحاد الذي لمع كأنه برق وسط السكون والظلام حينما كان الراوي يسبح في النهر هو دلالة على استمرار الشرق في المعركة وكسر للصورة النمطية المتداولة عن علاقة الشرق بالغرب.

وعند المقارنة بين شخصيات الرواية تتجسد آثار الاستعمار حيث انقسمت ذات المستعمر على المستوى الاقتصادي والثقافي والحضاري إلى قسمين: ذات الأول "مصطفى سعيد" لم تعد تقليدية كما كان جده، وذات الثاني الراوي لم تستطع أن تصبح حديثة بسبب رغبته في الحفاظ على هويته. يمكن القول إن ثقافة الشعوب الشرقية ما بعد الاستعمار هجينة بسبب الذات المنشطرة كذات "مصطفى سعيد" وذات الراوي، هذا الأخير الذي يعمل بكل ما يملكه من قوة أن يكون ما بعد استعماري ويتجاوز انقسام "مصطفى سعيد".

وفضح الكاتب في روايته زيف وكذب مقولة الاستعمار المدعي بأن مهمته في الشرق حضارية حيث قال على لسان استاذة بجامعة لندن ومحاميه في المحكمة البروفيسور "ماكسول فستركين" وهو عضو في "اللجنة العليا لمؤتمر الجمعيات التبشيرية البروتستانتية في افريقيا": "أنت يا مستر مصطفى سعيد خير مثال على أن مهمتنا الحضارية في افريقيا عديمة الجدوى، فأنت بعد كل المجهودات في تثقيفك كأنك تخرج من الغابة لأول مرة"⁽¹⁶⁾.

الاحالات:

(1) صالح الطيب: موسم الهجرة إلى الشمال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص

154

(2) المصدر نفسه، ص 55

(3) المصدر نفسه، ص 100

(4) المصدر نفسه، ص 69

(5) المصدر نفسه، ص 71

(6) المصدر نفسه، ص 130

(7) المصدر نفسه، ص 29

(8) المصدر نفسه، ص 30

(9) المصدر نفسه، ص 66

(10) المصدر نفسه، ص 73

(11) المصدر نفسه، ص 73

(12) المصدر نفسه، ص 77

(13) المصدر نفسه، ص 118

(14) المصدر نفسه، ص 156

(15) المصدر نفسه، ص 32

(16) المصدر نفسه، ص 99

الصراع الثقافي ورحلة البحث عن الهوية

رواية "الأشياء تتداعى" Things Fall Apart للروائي "تشينوا أتشيبي Chinua Achebe" أنموذجاً

ملخص رواية "الأشياء تتداعى"

تدور أحداث الرواية حول البطل "أوكونكوو" (Okonkwo)، هذا الرجل الذي استطاع أن يصنع لنفسه مجداً وهو لا يزال شاباً في مقتبل العمر. بدأ من نقطة الصفر ليرقى إلى أعلى المراتب ويحظى باحترام الجميع، عكس والده "أونوكا unoka" الذي كان رجلاً فاشلاً، قضى حياته في اللهو والشرب والاستدانة من الجميع حتى تراكت ديونه ولم يعد أحد يثق به أو يحترمه.

كان "أوكونكوو" مقاتلاً شرساً لا يهاب الموت، حقق لقبيلته انتصارات عديدة في الحروب التي كانت تخوضها ضد القبائل الأخرى، وتغلب على أبطال لم يكن أحد يجرؤ على مبارزتهم، فنال احترام الجميع وحصل على مراتب وألقاب أهله لأن يكون من زعماء قبيلته رغم صغر سنه، وهو أيضاً مزارع مثابر يعمل بلا هوادة حتى جمع ثروة كبيرة وأصبح من الأثرياء.

كان يشارك في كل شؤون القبيلة وتُسند إليه الكثير من المهمات التي كان ينجح في القيام بها بكل جدارة. وفجأة يحدث ما لم يكن في الحسبان، ففي إحدى المرات وحين يكون "أوكونكوو" حاضراً في جنازة أحد كبار القبيلة، يقوم بإطلاق النار - لأنه من عادة الأيوو إطلاق النار عند دفن موتاهم - فتصيب الرصاصة أحد الشبان، يتبين فيما بعد أنه ابن المتوفى، وعليه فلا مفرّ "لأوكونكوو" من العقاب حتى ولو كان القتل خطأ، قُتل أي فرد من القبيلة هو جريمة في حق آلهة الأرض يعاقب صاحبها بالنفي من القبيلة. ويصدر الحكم ضد "أوكونكوو" بالنفي لمدة سبع سنوات يقضيها عند قبيلة أمه في قرية صغيرة تدعى "مبانتا mbanta"، على تخوم مدينة "مباينو mbaino".

حين يعود من منفاه يجد أن كل شيء تغير ولم تعد الأمور كما كانت عليه منذ سبع سنوات خلت، فقد استقر المبشرون المسيحيون بالقرية وأحكموا قبضتهم عليها ونجحوا في إقناع العديد من سكان القرية في اعتناق المسيحية.

يبدأ "أوكونكوو" في العمل من جديد محاولاً استعادة مكانته القديمة في القبيلة إلا أنه يصطدم بالكثير من المشاكل والعراقيل ويدخل في صراع مع القادمين الجدد ينتهي بانتحاره هرباً من هذا الواقع المرّ الذي لم يعد له طاقة به.

الصراع الثقافي ورحلة البحث عن الهوية:

نشر "أنتشيبي" روايته "الأشياء تتداعى" سنة 1958، ورغم أنها أول رواية له، كتبها وهو لا يزال في بداياته الأولى ولم يبلغ بعد النضج الذي بلغه في رواياته اللاحقة، إلا أنها حققت نجاحا باهرا وكان لها صدى كبيرا في الأوساط الأدبية ونالت اهتمام القراء والنقاد على حد سواء، فقد ترجمت إلى ما يزيد عن الخمسين لغة وبيع منها ما يقارب الثمانية ملايين نسخة.

تعدّ الرواية ردا على مزاعم الأوروبيين الذين وصفوا إفريقيا بشتّى الأوصاف، فقد كانت إفريقيا بالنسبة لهم خارج التاريخ وكانت شعوبها تعيش بين الأدغال ومع الوحوش ولا تملك أدنى مقومات المدنية والتحضر إلى حين وصول الأوروبيين الذين أنقذوها من براثن التخلف وخرجوا بها إلى نور الحضارة.

حاول "أنتشيبي" من خلال هذه الرواية الردّ على الكتابات الأوروبية خاصة الأعمال الروائية التي قدمت في مجملها صورة سلبية عن إفريقيا، لعل أبرزها رواية "قلب الظلام Heart Of Darkness" للروائي "جوزيف كونراد Joseph Conrad". وقد اعتمد في ذلك على ثقافته الغربية، فاستلهم عنوان الرواية من قصيدة للشاعر الإيرلندي "و.ب. بيتس W.B.Yeats " "الظهور الثاني The Second Coming" معتمدا على رؤية "بيتس" للتاريخ على أنه تعاقب للحضارات وقيامها الواحدة تلو الأخرى. كما أن التغيير لا بد أن يحصل ولا مفر منه في تاريخ أية حضارة.

تتناول الرواية مرحلة مهمة من تاريخ نيجيريا وإشارة إلى أن هذه الحضارة القديمة توشك على الانهيار بوصول الأوروبيين وتغلغلهم في الأرض الإفريقية¹. يمكن القول "حين اختار تشينوا أنتشيبي أبياتا من قصيدة الشاعر الإيرلندي "و.ب. بيتس" "الظهور الثاني" كتصدير لروايته الأولى واختار العنوان من كلماتها، كان يضع بذلك واقتصاد أحداث روايته في سياق تاريخي، وفي نفس الوقت الذي يعلق فيه على هذا السياق².

تجري أحداث الرواية في الجنوب الشرقي من نيجيريا في نهاية القرن 19 وأوائل القرن 20، وبالتحديد بمنطقة "أوموفيا umofia" حيث يعيش مجتمع "الأيو Ibo" ومن خلال قراءتنا للجزء الأول من الرواية ترسم في أذهاننا صورة واضحة المعالم عن مجتمع متماسك يعيش أفراده في انسجام تام وبمارسون حياتهم اليومية في طمأنينة حيث يقدم الكاتب وصفا مستفيضا للحياة في هذه القرية ويصفها في أدق تفاصيلها. ومن خلال بطل الرواية "أوكونكوو" نغوص في أعماق هذا المجتمع لنتعرف أكثر على شتى جوانب حياته.

نتعرف على "أوكونكوو" الذي بلغت شهرته الآفاق وذاع صيته في قريته وفي القرى التسع المجاورة مع أول فقرة في الرواية: "أحرز أوكونكوو شهرة واسعة في جميع أنحاء القرى التسع وحتى فيما وراءها، وقد قامت شهرته على إنجازات شخصية راسخة³ يعد "أوكونكوو" أنموذجا لرجل "الأييو" إذ يمتاز بالقوة والشجاعة وهو محارب شرس مهاب الجانب، هاجسه الكبير هو أن يرقى إلى أعلى المراتب ضمن عشيرته وهذا نابع من خوفه الشديد من أن يكون فاشلا مثل أبيه⁴. وهو يتباهى برجولته ويضعها فوق كل اعتبار ويحكم على كل تصرف من قول وفعل من هذا المنطلق، فأى شيء ينال إعجابه وتقديره يعتبره من الرجولة وأي شيء يملكه ويحتقره يعتبره من فعل النساء.⁵

ومن خلال هذا الوصف الدقيق لشخصية "أوكونكوو"، ندرك أنه يعيش في مجتمع يقدر عمل الفرد وإنجازاته، فرغم أن "أوكونكوو" نشأ فقيرا وكان أبوه رجلا فاشلا لم يستطع أن يضمن العيش الكريم له ولعائلته إلا أن ابنه نجح في أن يكون عكسه تماما لأن قيمة الفرد في هذا المجتمع لا تعزى إلى أسرته بقدر ما تعزى إلى ما استطاع أن يحققه هو بنفسه. وبالإضافة إلى شجاعته وقوته، فهو مزارع مثابر يعمل بكل ما أوتى من قوة حتى نمت ثروته وأصبح يملك مزرعة كبيرة ومخازن للمحصول، واستطاع أن يتزوج ثلاث نساء وله العديد من الأولاد. وهذه كلها معايير تجعل من الفرد يحظى باحترام الجميع وتقديرهم وتؤهله لبلوغ أعلى المراتب والحصول على العديد من الألقاب، كما هو الحال مع "أوكونكوو" رغم صغر سنه.

يولي "أوكونكوو" أهمية كبرى لعائلته ويسير أمورها بكل حزم، فلا تجرؤ أية واحدة من زوجاته أو أبنائه أن يعصي له أمرا، وهو يتأسف دوما لأن أحب بناته إليه "زينما zinma" لم تكن ولدا ذكرا، ولا تعجبه تصرفات ابنه البكر "نويي Nwoye" الذي يرى فيه الكثير من صفات أمه، ويخشى عليه أن يكون مثل جدّه. وهو في الواقع يسعى جاهدا للسيطرة على مشاعره ويتجنب إظهار أية مشاعر حب وحنان رغم إحساسه بها مخافة أن يوصف بالضعف، "قد لا يكون أوكونكوو" في أعماق فؤاده رجلا قاسيا، لكن الخوف كان يسيطر على حياته بأكملها، الخوف من الفشل والضعف⁶. إن "أوكونكوو" هو نتاج نظام مجتمعه حيث نعرف منذ البداية أنه واحد من عظماء قريته ويعبر عن نفسه من خلال الأمثال والأقوال المأثورة والطقوس واللغة التي ترمز لهذا النظام.⁷

وفعلا اعتمد "أتشيي" على مجموعة من الأقوال المأثورة والأمثال الشعبية التي تعكس ثقافة "الأييو" والفلكلور الشفهي الذي تزخر به، حيث يصف شهرة "أوكونكوو" بقوله: "انتشرت شهرة أوكونكوو كحريق غابة أثناء هبوب رياح الحرور/ هرماتان"⁸. ويشير إلى وصوله إلى أرقى المراتب قائلا: "إذا

غسل الطفل يديه فهو يستطيع الأكل مع الملوك"⁹ وأيضا: حين ينظر المرء إلى فك ملك، يخيل إليه أنه لم يرضع مطلقا ثدي أمه".¹⁰

تواصل الرواية تتبع حياة "أكونكوو" ومن خلالها الحياة في مجتمع "الإيبو"، فهو مجتمع يهتم بجميع جوانب الحياة ويمارس طقوسه الدينية بتقديم القرابين للآلهة تعبيراً عن الولاء والطاعة.

نشهد في الفصل الخامس من الرواية الاحتفال بموسم الحصاد والذي يعد فرصة لشكر آلهة الأرض "آني Ani" حتى ترضى ويكون المحصول وافرا. والمغزى منه هو التقرب من الآلهة وأرواح الأسلاف، كما أنه يوم للفرح ولقاء بين الجيران والعائلات وتوزيع ما لَدَّ وطاب من الطعام والشراب.

وتقديم القرابين للآلهة "آني" لا يقتصر على شكرها والتقرب إليها فحسب بل يكون أيضا حين يخطئ المرء في حقها، كما حدث مع "أكونكوو" خلال ما يعرف لدى "الإيبو" بـ"أسبوع السلام week of peace" حيث يكون الجميع في عطلة لمدة أسبوع يتبادلون فيها الزيارات ولا يسمح خلالها بارتكاب أية حماقات أو حتى التقوه بكلام غير لائق، فقد ذهبت زوجة "أكونكوو" إلى إحدى جاراتها لتمشط لها شعرها ثم تتأخر في العودة إلى البيت، وحين عودته يكتشف غيابها وعدم تحضيرها العشاء له وللأولاد، فتثور ثائرته وبمجرد عودتها ينهال عليها ضربا، ويسمع الجميع صراخها ويأتون لإنقاذها وتذكيره بأنه الأسبوع المقدس ولا يحق له أن يفعل هذا، إلا أنه لا يكثرث لكلامهم ويستمر في ضربها إلى أن يشفي غليله. على اثر هذه الحادثة يدعوه الكاهن "إيزياني eziani"، كاهن آلهة الأرض "آني" ويوبخه مذكرا إياه بأنه أهان الآلهة بفعلته تلك ولم يحترم تقاليد القبيلة، وعليه فهو مطالب بتقديم قربان للآلهة للتكفير عن ذنبه.

بالإضافة إلى الجانب الديني يهتم مجتمع "الإيبو" بالنشاطات الرياضية ويقيم لها الاحتفالات والمهرجانات، كما هو الحال مع مهرجان المصارعة بين قرية "أوموفيا" والقرى المجاورة والذي تحضره أعداد كبيرة من المتفرجين وتسوده روح رياضية عالية. وهكذا يعيش "أكونكوو" بين أبناء عشيرته في هذا الجو المفعم بالحب والتفاهم وهو يحلم بأن يحقق المزيد من النجاح، فلا يتوقف طموحه عندما بلغه فحسب بل يريد أن يرقى بحياته أكثر ويبلغ أقصى ما يمكن بلوغه من النجاح والتفوق، إلا أن هذا كله سرعان ما يتهاوى حين يقدم "أكونكوو" على قتل أحد أبناء عشيرته خطأ، ورغم أن القتل لم يكن متعمدا إلا أن مرتكبه يعاقب بالنفي.

ويتقبل "أكونكوو" العقاب لأنه يدرك حجم الخطأ الذي ارتكبه، "فالجريمة نوعان: ذكر وأنثى، كانت جريمة "أكونكوو" أنثى لأنها كانت غير متعمدة، وهو يستطيع أن يعود إلى العشيرة بعد سبع سنوات".¹¹

والقصاص لا بد منه لأنه نوع من التكفير عن الذنب وتطهير للمجتمع من جراء ما قد يلحق به من آثار سلبية بسبب ارتكاب أي جرم كان، وهو ما يعبر عنه في الرواية بمثل شعبي: "إذا ابتل إصبع بالزيت فإنه سيلوث الأصابع الأخرى".¹² يقضي "أوكونكوو" مدة العقوبة عند قبيلة أمه بمدينة "Mbanta" حيث يعيش في راحة تامة بين أهله وذويه وهو يحلم باليوم الذي سيعود فيه إلى قبيلته وكله عزم على استرجاع ما ضاع منه واستعادة مكانته بين قومه. إلا أن الأمور تسير على غير ما كان يحلم به، فحين عودته من منفاه يجد أن الكثير من الأمور قد تغيرت في قريته. فقد استقر البيض بها وشيدوا كنيسة وشرعوا في نشر المسيحية، هذا الدين الجديد الذي نجح في استقطاب أعداد معتبرة من سكان القرية. غير أن هذا الوضع لا يثبط من عزيمته ويجعله أكثر إصراراً على العمل للحفاظ على كيان مجتمعه وحمايته من هؤلاء الغزاة، فيقف مع باقي زعماء القبيلة للتصدي لهم ومنعهم من التغلغل أكثر وإحكام قبضتهم على القرية، ويدرك حينها أن أهله ارتكبوا خطأ فادحاً حين سمحوا لهؤلاء الغرباء بالاستقرار بينهم. لقد جعلتهم ثقته العمياء في الآلهة لا يهتمون لأمر هؤلاء الغرباء ولم يمنعهم من بناء الكنيسة لأنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة ستولى أمرهم وستلحقهم اللعنة.¹³

تتعدد الأمور مع تزايد تعنت الإدارة البريطانية في تعاملها مع السكان وفي تصدي رجال الكنيسة للعادات والتقاليد الإفريقية ووصفها بالبربرية وإدانتهم لمختلف الطقوس الدينية وبأنها مجرد خرافات ومعتقدات بالية، والخلاص الحقيقي هو في اعتناق المسيحية. وتتأزم الأمور حين يقدم السكان على إحراق الكنيسة وتقوم السلطات البريطانية بإلقاء القبض على أعيان القرية، ويجد "أوكونكوو" نفسه في دوامة لا سبيل إلى الخروج منها، ويحاول إقناع أهل قريته بالصمود والتصرف بحكمة وهدوء إلا أنه يصاب بالإحباط، ويقف حائراً أمام هذا الوضع حتى ينتهي به الأمر إلى الانتحار، وتكون هذه نهاية. إنها فعلاً مأساة شخص ومن خلالها مأساة مجتمع بأكمله.

حاول "أنشي" من خلال روايته "الأشياء تتداعى" إثبات هوية شعبه وحضارته الضاربة في أعماق التاريخ ودحض أطروحات الأوروبيين الذين ظلوا ولفترة طويلة من الزمن يصورون إفريقيا من منظورهم الخاص. وحمل على عاتقه مهمة الكتابة عن شعبه وثقافته بكل أبعادها معتمداً على الرواية، هذا الجنس الأدبي الغربي محورا إياه وفق ما يتلاءم مع محيطه الإفريقي ومستعملاً لغة إنكليزية أدخل عليها الكثير من لغته المحلية ليعطيها طابعاً إفريقياً محضاً.

الإحالات:

1. Ravenscroft, Arthur, Chinua Achebe, Longmans, Green and Co. LTd, 1969 p8
 2. طه إيناس، الذات والآخر في الرواية الإفريقية .المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 – ص209.
 3. أتشيبي تشينوا، أشياء تتداعى، ترجمة سمير عزت نصار ، منتدى مكتبة الاسكندرية 2002 – ص7.
 4. Gerald moore, Seven African Writes, London, Oxford University Press, 1962. 60 ص
 5. C.L. Inenes, Chinua Achebe, Cambridge University Press, 1990, 26 ص
 6. أتشيبي شنوا: أشياء تتداعى، ترجمة سمير عزت نصار، ص18
 7. C.L. Inenes, Chinua Achebe, 26 ص
 8. أتشيبي شنوا: أشياء تتداعى ترجمة سمير عزت نصار ص8
 9. المصدر نفسه ص13
 10. المصدر نفسه ص32
 11. المصدر نفسه ص138
 12. المصدر نفسه ص139
 13. Coussy Denise l'Oeuvre de Chinua Achebe Présence Africaine 1985 P39
- المصادر والمراجع:
- Achebe, Chinua, Things Fall Apart, London, Heinemann, 1965.
 - Killam, G.D The Novels of Chinua Achebe, Heinemann, 1969.
 - Melone, Thomas, Chinua Achebe Et La Tragedie De L'histoire, Ed Presence Africaine, 1973.

البحث عن الهوية في الرواية الأفريقية

رواية النهر الفاصل للكاتب نغوي واثنغو أنموذجاً

لقد تمكن "إدوارد سعيد" من وضع الاستشراق في سياقه التاريخي، حيث أبرز أنّ الاستشراق سار إلى جنب السلطة السياسية والعسكرية وخدم المشروع الاستعماري وبث الدونية في الشعوب المستعمرة حيث زرع بينهم أساطير وأوهاما تشجّع على الاستعمار والأخطر من ذلك أنه أقنعهم بأنّ حلول المستعمر على أراضيهم إنما نعمة لا تقدر إلا على المحظوظين فـ"ليست كل الشعوب جديرة بأن تستعمر فالوحيدون المؤهلون لذلك هم الذين يملكون هذه الحاجة"¹ حتى أصبح المستعمر يرى نفسه متحضراً وراقياً بقدر رضوخه وتقبله واستسلامه لمشينة المستعمر مما أدى إلى تهميشه وتعتيم ثقافته وطمس هويته.

كما أكد "إدوارد سعيد" في كتابه "الثقافة والإمبريالية" أن السيطرة الاستعمارية لم تتحقق عسكرياً فحسب بل عن طريق السيطرة السردية². والواضح من هذا القول أن هناك علاقة وطيدة بين السرد والاستعمار. ويرى لزوم اقتفاء الأثر السياسي للكتابة، عبر قراءة ثقافية، فالنص هو حادثة ثقافية لا بد من ربطه بمظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة التي تصل السرد بالاستعمار؟

إنّ المتأمل لظاهرة الرواية الغربية منذ نشأتها يكشف عن تزامنها وارتباطها بتطور تاريخ المجتمع الغربي حيث لم تكتسب شرعية أدبية "إلا بعد ما صارت الشكل التعبيري للمجتمع البرجوازي الأوروبي"³، وأضحت تبحث عن أسئلة متصلة بالوعي الفردي لهذه الطبقة، وهو وعي لا ينفصل عن الوعي العام الذي أفرز تطلعات استعمارية.

ولهذا يشدد "إدوارد سعيد" على ضرورة التعامل مع النصوص الاستشراقية بأكثر جدية وأن لا تؤخذ بشكلها السطحي على أنّها معرفة مكتوبة وكفى، بل هي أعمق من ذلك بل هي سلطة جعلت من الخطاب وسيلة لها. فلا يمكن الحديث عن الرواية دون أن نقرنها بالإمبريالية والتوسع الجغرافي خارج أوروبا حيث حصنت إحداها الأخرى إلى درجة عالية يستحيل معها قراءة إحداها دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى⁴. بمعنى أنّها تطورت ونمت وقدمت أشكالاً جمالية مختلفة في إطار من التفاعل مع النزعة الإمبريالية التي كانت سائدة آنذاك؛ إذ قدمت صورة لعالم مركزه الغرب المتميز اجتماعياً وسياسياً وثقافياً، وعلى الأطراف منه سلسلة من الأراضي ما وراء البحار تمثل فضاء ملائماً لجمع المال وتحسين الطالع والمغامرات الجنسية، ويكشف "إدوارد سعيد" ذلك في الكثير من النصوص أو ما يعرف بالروايات

الاستعمارية (الكولونيالية) التي تصدر عن إيمان عميق بقيمة الحكم الأوروبي، مثل رواية "بث Bette"، ابنة العم "لـ" بالزاك"، و"روبنسون كروزو" لـ"دانييل ديفو" ورواية "قلب الظلام" لـ"جوزيف كونراد"، والتي تبنت وجهة نظر استعمارية تحفز على استدامة السيطرة وعدم التفريط فيها⁵، مغذية بذلك مفاهيم عديدة كـ"الدونية" و"الأعراق التابعة" و"الشعوب الخاضعة" و"التبعية" و"التوسع" و"السلطة".

واعتبرت هذه الأعمال الأدبية وثائق اجتماعية تحمل الحقيقة بين طياتها، وتساهم بذلك في توسيع نطاق المؤسسة الاستعمارية وانتشار أفكارها وأساليبها لتكريس تصورات تبرر الاحتلال والهيمنة، وقمع محاولات التمرد والمعارضة والمقاومة بها من خلال المدارس الكولونيالية التي تلقن الروايات التي تحرص على جعل الشخصيات الغربية هي المسيطرة داخل العوالم المتخيلة لهذه الأعمال السردية. أما الشخصيات غير الغربية فهي غير متحضرة، وغير مرئية وغير مسموعة، وخاضعة وضعيفة، ولا تجرؤ بتاتا على الكلام، وتوضع على خلفية مجريات الأحداث الرئيسية. تقول الناقدة "أنيا لومبا" في هذا الصدد إن اللغة والآداب متورطان معا في ثنائية الذات الأوروبية والآخر غير الأوروبي والتي هي جزء من خلف السلطة الكولونيالية، فالخطاب الاستعماري يتمثل في ازدراء الآخر وجعله أقل شأنًا. وهو في جوهره يحمل نماذج متعددة من استغلال المستعمر الأوروبي لشعوب العالم الثالث المستعمرة.

وكرر فعل على السياسة الاستعمارية- التي كانت عاملا أساسيا في تشظي الهويات وافتقاد الذات وانقسام العالم لجزئين متناقضين بفضل قوة المعرفة التي أدت للسلطة - كان ولا بد من ظهور دراسات ما بعد الاستعمارية أو ما يعرف بالرد بالكتابة، الساعية إلى تدمير النظرية السائدة بأن حضارة أوروبا البيضاء غزت العالم الملون لوصله بالحضارة ليتم الارتقاء به إلى مستوى العرق الراقي. والأكثر من ذلك فإن هذه الدراسات قد اكتشفت أنّ الظاهرة الاستعمارية لا تنتهي فقط بمجرد مغادرة قواتها المستعمرات بل تبقى متمثلة في تلك التبعية التي تبقى الإنسان في عقده الدونية من الآخر.

وهذا ما يتجلى في الأدب ما بعد الكولونيالي بصفة عامة وفي الأدب الإفريقي بصفة خاصة؛ الذي يعكس صورة واضحة عن التزام الأديب بقضية تأكيد الهوية الإفريقية، حيث ظهرت الرواية الإفريقية كحركة مضادة، تحاول دحض الصورة الزائفة التي دأب على رسمها الكتاب الأوروبيون عن الواقع الإفريقي. فهي ثمرة جهود كبيرة بذلها الأفارقة في سبيل تطويرها مما أضفوه عليها من روحهم، ومن طبيعة القارة، ومن أدوات التعبير المتوارثة عبر الأجيال من الحكيم الشفهي والسرد وعناصر خاصة باللغة.

ولأن إفريقيا جنوب الصحراء تختزن بين طياتها مجموعة كبيرة من النصوص الأدبية لا يمكن حصرها في هذه الورقة، سنقتصر في هذه الدراسة على إحدى النماذج الروائية للكاتب الكيني "نغوجي"

الذي يكتسب موقعا مهما في المشهد الثقافي الافريقي بوصفه مثقفا له منجزات جاءت عابرة لفضاءات الكتابة باختلاف مستوياتها، إن كانت إبداعاً أو نقداً. كما يتسم بوعيه تجاه قضايا القارة الافريقية، وهذا ما يتضح في العديد من أعماله الروائية والإبداعية، التي اخترنا منها رواية " النهر الفاصل" وهي بكورة أعماله التي كتبها وبلده لايزال تحت نير الاستعمار البريطاني، و نعتقد أنها تشكل ردا كتابيا على الخطاب المهيمن وعلى السياسة المتبعة من قبل المستعمر الغربي، كما تضرر الرواية في جانب منها رؤية الكاتب الخاصة تجاه بعض القضايا، والأحداث، لا سيما من ناحية الانغماس بفاعلية من أجل تحقيق القيم الإيجابية، أو الصورة المثلى لما يجب أن تكون عليه هذه القارة.

يقدم "نغوجي" من خلال روايته، أهم نقاط التّحول في المجتمع الإفريقي عامة، والمجتمع الكيني خاصة، الذي واجه فيه تحد من نوع خاص في تحقيق الذات، فقد "أخذ عن أساتذته أنّ على الفرد أن يؤكد ذاته"⁶، غير أنه وجد نفسه كاتبا ينتمي إلى بلد مستعمر من الغرب، هذا الغربي الذي يعبث في الأرض فسادا، كان يمثل له التحدي والنموذج معا.

بمقابل هذا عمد "نغوجي" إلى تحقيق ذاته، دون الانقطاع عن جذوره الافريقية، معدّا العدة لرحلة العودة إلى الماضي لبناء المستقبل وهذا بتأكيد انتمائه إلى هذه الجذور التي تعبّر عن هويّته. لذا عند قراءتنا رواية "النهر الفاصل" يتكشف من العتبة الأولى لهذا العمل (العنوان)، ذلك الصراع في معانيه المتعددة، إذ يلجأ الكاتب إلى استعارة الكثير من الرموز التاريخية والإفريقية والمسيحية، لطرح قضايا شعبه، وخوض معركته ضد الاستعمار، وتحديد موقفه من التراث والعادات التقليدية القديمة⁷، فالنهر من الرموز التي كادت أن تتوحد دلالاته في الأعمال الأدبية، حيث يتم التعبير من خلاله عن نبض الحياة الذي لا يتوقف، وعن وحدة المجتمعات القائمة حوله، إنّ ذلك العنصر الطبيعي الذي يرمز لوحدة ونقاء قبيلة "غيكويو" الكينية، فقد "كان نهر هونيا يمثل روح كامينو وماكويو التي وحدتهما معا، إنّ نهر الحياة الذي وحد أيضا الرجال والماشية والحيوانات البرية والأشجار"⁸.

لكن هذه الوحدة اهتزت بفعل دخول الرجل الأبيض المستعمر، الذي جاء بملابس كالفراشات "فراشات كثيرة بألوان متعددة، تطير حول الأرض، وتقلق حياة الريف المنظمة الهادئة"⁹، ما تسبب في انشطار على مستوى قبيلة "غيكويو"، الأمر الذي أفضى بالنهر إلى أن يحدث انفصالا في القبيلة، ليس على المستوى الجغرافي فقط، بل على المستوى الاجتماعي، والسياسي، والديني، والثقافي... ويغدو نهر "هونيا" شاهدا على انفصالها، فتصبح القبيلة منقسمة إلى قبيلتين: الأولى "كامينو" تتشبث بقيمها ودياناتها الموروثة عن الأسلاف، أما الثانية "ماكويو" فقد اختار سكانها الانضمام إلى الديانة المسيحية الوافدة مع الرّجل الأبيض، وهم بذلك تبناوا رؤيته اتجاه المعتقدات التقليدية، ليبدأ الصدام بين هاتين القبيلتين حول

الثقافة الموروثة والثقافة الأجنبية، فالصراع كان بين الطرفين المحليين أكثر منه بين الطرف المحلي والأجنبي، أي بين الرجل الإفريقي والرجل الأبيض.

هذا الانفصال الذي أوقعه دخول الرجل الأبيض على قبيلة "الغيكويو" يطرح تساؤلا حول نوع هوية هذا المجتمع المنفصل، وعن هوية ذلك المثقف الذي تشرب ثقافة الرجل الأبيض خلال تعليمه الكولونيالي في مدارس الإرساليات التبشيرية، وعن موقفه من مجتمعه المتمسك بالعادات التقليدية الموروثة.

لقد أتاح لنا "نغوجي" من خلال تقديمه لثلاثة من الشخصيات المختلفة في تجربة وسن وثقافة، أن نتبين في عمله هذا ثلاثة أنواع من الهويات، وهي: الهوية المفتوحة على الآخر، والهوية المغلقة التي ترفض التغيير، والهوية المتشظية بين الجديد والقديم وبين الثابت والمتغير.

إنّ هذه الهويات التي يعرضها "نغوجي" في روايته شكّلت الصورة الحقيقية للمجتمع الإفريقي بسلبياته وإيجابياته، وتناقضاته، وأيضا بعزلته واحتكاكه بالآخر المستعمر الغربي. وقد تقدمت هذه الهويات الثلاث هوية من نوع آخر، وهي هوية المجتمع الإفريقي قبل ولوج الرجل الأبيض إلى إفريقيا جنوب الصحراء، وهي الهوية النقية التي كانت توحد صفوف القبائل، وتشد أزرهم أمام الغريب، هوية يحدد الانتماء إليها، إضافة إلى نهر "هونيا"، نجد الحدود الجغرافية التي تمثلها التلال والسلاسل الجبلية، فقد كانت هذه الأخيرة "تشكل قلب وروح الأرض، إذ حافظت على سحر وطقوس القبائل، وأبقتها نقية سليمة، وكان سكانها يبتهجون معا، يمنحون لبعضهم حرارة ودفع مرحهم، أحيانا كانوا يتقاتلون فيما بينهم، ولا حاجة لأن يعرف الغريب ذلك، فهم أمامه يصمتون ولا يهمسون بأي من أسرارهم التي يحرسونها، كانوا يتداولون مثلا سائرا يقول: «مشمع البيت لم يوضع كي يحتك به جلد الغرباء»¹⁰. هكذا يكشف "نغوجي" من خلال هذه الفقرة عن الهوية الاجتماعية النقية التي كانت تتميز بها القبائل الإفريقية، وبأنه ينتشل من أعماق ذاكرته تلك الأساطير القديمة التي رويت عن نقاء العرق الإفريقي قبل أن يختلط بالدماء الأخرى.

1- الهوية المغلقة:

تعد شخصية "جوشوا" في هذا العمل الروائي من أبرز الشخصيات التي تجسّد هذا النوع من الهوية، إذ كان "من الأوائل الذين اعتنقوا الدين الجديد، وأقام مع الرجل الأبيض في مركز البعثة، تعلّم القراءة والكتابة، وتغلغل الدين الجديد في أعماقه حتى تملكه كليا"¹¹، وهنا إشارة إلى ما نص عليه "فرانز فانون" بالتمثل الكامل¹² لثقافة الرجل الأبيض وتقمص هويته، فأصبح بذلك "جوشوا" "المسؤول عن الرجل الأبيض"¹³، معلنا استقلاله تجاه قبيلته والتزامه وولاءه للرجل الأبيض وديانته الجديدة. هذه الشخصية التي يوظفها "نغوجي" في روايته تعبر عن الفكر الغربي القائم على النظرة الفوقية، التي تجعل

منه متقفا ذا فكر رفيع ومنطق صائب، ورافض لجميع المعتقدات والعادات التي يمثلها الإفريقي، بحكم أنّها تتعارض مع تعاليم الدين المسيحي الذي يمنح كل منتسب إليه العقل والحكمة، فكل "من تبنى المسيحية فهو مخلوق جديد"¹⁴.

في حقيقة الأمر يقدم الكاتب من خلال شخصية "جوشوا" صورة عن الرجل الأبيض الذي يفرض ثقافته دون أي اعتبار لثقافة الآخر، فـ"جوشوا" يحمل بشرة سوداء لكنه يرتدي قناعاً أبيضاً، قناع يحمل كل المعاني التي تمثل ثقافة الآخر الغربي، كما نعتقد أنّ زمن كتابة هذه الرواية له أثر في اعتماد "نغوجي" هذه الشخصية في روايته، والتي عايش أصداءها في تلك الفترة، فأى "خطاب مباشر ضد المستعمر خاصة بعد الاستقلال كان مرفوضاً"¹⁵، ولذا نجده قد قام بعملية تمويهية، من خلال إسناد هذه الهوية المغلقة لشخصية إفريقية كـ"جوشوا"، الذي كان مناهضاً لشعائر القبيلة خاصة الختان فهو من وجهة نظره ذنب لا يغتفر، "والحق أنّ جوشوا كان يرى الختان إثماً كبيراً للحد الذي كرس صلاة مخصصة لهذا الطقس، سائلاً الرب أن يغفر له زواجه من امرأة مختونة"¹⁶، وبالمقابل كان يمثل الختان الطقس الأساسي في عبادة "غيكويو"، فقد كان رمزاً للثقة والرجولة والانتقال من عالم الطفولة إلى عالم الكبار، "لذا بمقدورك أن تثق برجل مختون أكثر مما تثق بفتى لم يختن بعد"¹⁷.

هذه الأهمية الكبرى التي يوليها شعب "غيكويو" لهذا الطقس يرفضها "جوشوا" الذي أحس بخطر يهدد مبادئه المسيحية، ليغلق على نفسه وعلى أسرته، داخل حلقة محكمة الإغلاق في الطرف الثاني من النهر في قبيلة "ماكويو" التي منحت الزعامة، لأنّه كان ملتزماً بواجبه المسيحي، فقد "هجر سحر القبيلة غيكويو وسلطتها وطقسها واستغرق في الدين الجديد، فأحس بالحضور العميق للرب الواحد، ألم يهب جهوده للرجل الأبيض؟، لقد تحدث بما قيل في يسوع"¹⁸، هكذا تجمعت في "جوشوا" كل ملامح المستعمر الغربي ذي النزعة المركزية والنظرة الفوقية.

2- الهوية المفتوحة:

عند تناولنا "جوشوا" كشخصية تتجلى فيها مظاهر الهوية المغلقة، وجدنا أنّه من المفيد وضعه موضع المقارنة مع شخصيات أخرى ابتدعها "نغوجي" في روايته، لنجد فرقاً واضحاً بينه وبين شخصية "تشغي"؛ الذي يبدو، بالمقارنة مع "جوشوا" أنّه يحمل نظرة مستقبلية يجمع فيها بين الثابت من عادات القبيلة والجديد الوافد مع الرجل الأبيض، فهو يحمل هويةً مفتوحة على الآخر، إذ لا يمانع في الاطلاع على ثقافة الغربي، شريطة المحافظة على طقوس القبيلة وعاداتها، فقد كان "تشغي" من الرجال الأكبر سناً، ومن العارفين بشؤون القبيلة في تلّ كامينو... كما كان بمقدوره أن يرى صورة المستقبل مثل "موغو" الذي تنبأ منذ زمن سحيق بغزو الرجل الأبيض لريف "غيكويو"¹⁹. هذا الزحف من الرجل

الأبيض إلى ريف "غيكويو" جعل من "تشغي" يتطلع إلى معرفة ثقافة الرجل الأبيض، حتى يتمكن من تحرير الأرض التي تمثل القيمة الأساسية عند كل شعب من الشعوب المستعمرة؛ فهي تكفل الخبز والكرامة معاً²⁰، مستعملاً في ذلك السلاح نفسه الذي استخدمه المستعمر، إذ لا يمكن "اصطياد فراشات بالبانغا (سكينة عريضة حادة)، ولا تستطيع أن تقتلها إلا إذا عرفت عاداتها وحركتها، عندها تستطيع أن توقعها في شراكك وتردها على أعقابها"²¹، ولا يمكن هنا إغفال قصد المؤلف في الإشارة إلى تلك الدراسات الأنثروبولوجية التي أقامها الغرب المستعمر على الشعوب البدائية والتي تولدت منها الشعوب الإفريقية، فهي إذا دعوة إلى التحرر من الاستعمار باستخدام سلاحه.

يتضح لنا من خلال طرح "نغوجي" لشخصية مثل شخصية "تشغي" التي تحمل هوية متفتحة على الآخر، والتي تمثل مركز القوة والحكمة في مجتمعها - الفرق بين الانفتاح من مركز القوة وبين الانفتاح من مركز الضعف، ففي الحالة الأولى يكون فيها كفيل بالصمود والمواجهة والأخذ والعطاء، وأما الحالة الثانية فهي انفتاح مطلق خاضع لكل التغيرات، وعلى جميع مستويات الهوية حتى الثابتة منها. لذا نتساءل هل يمكن الانفتاح على الآخر، والحفاظ على الهوية في الوقت نفسه؟

يقدم "نغوجي" الطريقة المثلى للانفتاح على الآخر دون فقدان الهوية على لسان "تشغي"، حين قرر تكليف ابنه بمهمة تعلم ثقافة الآخر، قصد استغلالها فيما يحفظ كرامة القبيلة واستقلالها، وإعادة توحيد ريف "غيكويو"، فيقول له: "اذهب إلى مركز البعثة التبشيرية، تعلم كل حكمة للرجل الأبيض وأسراره، ولكن عليك أن تتجنب عيوبه، كن مخلصاً لشعبك ولطقوس القبيلة"²²، هذا ما يوافق مبدأ قلد ولا تعتقد، فالاعتقاد يعني الانفصال التام مما يصلك بمجتمعك، ودينك، ولغتك... وهذا ما جسّدته شخصية "جوشوا" في الرواية.

3- الهوية المتشظية:

يتجلى لنا في هذا السرد الروائي النوع الثالث وهو الهوية المتشظية بين عالمين: عالم منفتح على الآخر، وعالم مغلق على الذات يرفض كل تدخل للآخر، الأمر الذي أدى إلى ظهور هوية متشظية متأزمة. ونجد من الطبيعي أن تظهر مثل هذه الهوية في المجتمعات المستعمرة سابقاً التي تتضارب فيها المعايير الدينية، والاجتماعية، والثقافية الموروثة.

ومثل هذه الهوية تمثلت بصفة خاصة عند النخبة المثقفة حين عودتها إلى وطنها، وهي تحمل حنين السنين، متشعبة بثقافة غريبة تختلف عن تلك التقليدية التي يحتضنها مجتمعها؛ لتجد نفسها تطرح أسئلة حارقة: من أنا؟ ومن أكون؟... هذه الأسئلة التي لم تكن مجرد تمارين فكرية وعقلية، بل كانت أسئلة بحث عن الوسائل المؤدية إلى تقدم المجتمع وإحداث التغيير فيه، لذا ليس من الغريب أن تكون الشخصيات

الرئيسية في الروايات الإفريقية على خلاف مع مجتمعاتها، طالما أنّ المواضيع التي يثيرونها تصطدم بتلك الأساليب التقليدية التي تبقى عليها تلك المجتمعات. فهم أبطال متمرّدون، وناشطون، ورافضون بصفة ضمنية أو صريحة لتلك الصورة النمطية التي رسمها المستعمر للمجتمعات الإفريقية²³. وهذا ما يتجلى في شخصية "واياكي" بطل الرواية، إذ يسيطر عليه ذلك الشعور بالانفصال والعزلة عن مجتمعه، فيسعى جاهداً ليدافع عن وجهة نظره، دون أن يصبح منبوذاً تماماً في مجتمعه. يحاول "نغوجي" عبر شخصية "واياكي" أن يقدم صورة المثقف العضوي - كما أطلقها "أنطونيو غرامشي" الساعي للتغيير، والتحديث، والالتزام بقضايا مجتمعه، هذا المثقف الذي يصبح شاذاً ومنبوذاً في مجتمعه؛ لأنه يخرق التصميم المحدد للنمط الاجتماعي²⁴.

يمثل "واياكي" في القسم الأول من الرواية السيرة الذاتية للكاتب، حيث غاص "نغوجي" في عالم طفولته وشبابه، وما يؤكد ذلك ذوبانه المطلق في البيئة الإفريقية، وانتمائه لشعب "الكيكيو" ويظهر هذا جلياً حينما صرّح قائلاً: "ولكأمنو دليل واقعي لتأكيد هذه القصة-قصة شعب الكيكيو- إنها أيكّة مقدسة انبثقت من المكان الذي وقف فيه غيكيويو... والذي مايزال الناس يقدّمون له الولاء والعرفان"²⁵. أما في القسم الثاني فيمثل صورة المثقف المتأزّم الساعي إلى توحيد القبيلتين كما ذكرنا من قبل. فهل نجح بطل رواية النهر الفاصل في توحيد القبيلة؟ وما هي الأسباب التي أسهمت في تأزّم هويّته؟

يملك "واياكي" رؤية خاصة للحياة التي أكثر ما تجلت في التعليم بوصفه حلاً عملياً لإعادة توحيد القبيلة، لكنه يصطدم بالمفارقات التي تقوم عليها القبيلتين، مما يشعره بالتلاشي واضطراب القيم عنده، الشيء الذي يسهم في تأزّم هويّته.

إن المتأمل في الرواية يلاحظ ذلك الشغف من قبل الروائي بالطبيعة الإفريقية، والتي تمثل على مستوى الرّمز معادلاً للهويّة الإفريقية، "فقد لاقت رواية "النهر الفاصل" الإطراء غالباً بسبب قوة النموذج الرمزي، حيث النهر وسلسلة الجبال... التي توضح قطاعات ومعاني القوى المختلفة التي تمارس نشاطها في المجتمع"²⁶.

واستناداً إلى مفهوم "جاك دريد" للكتابة الذي يؤكد أنّ الكاتب لم يكن يكتب لنقرأ فحسب وإنّما يكتب لنشاهد أيضاً، فإن الوصف الدقيق الذي يقدمه "نغوجي" في روايته، للكائنات، والطبيعة، والأشياء... يمنحنا فرصة الغوص في أعماق الثقافة الإفريقية، وبالتالي العودة إلى الأصول لاكتشاف ما يميّز الهوية الإفريقية عن غيرها، التي من أهم مبادئها قوة الاعتقاد بالطقوس والمعتقدات القديمة، وهذا ما أسهم في التصدي لذلك الاستلاب الروحي والفكري، والنفسي، الذي مارسه النظام الكولونيالي.

يوصل الكاتب في تأكيد ضرورة العودة إلى الماضي للشعور بالانتماء، حيث أسهب في وصفه لتلك الرحلة التي قام بها "واياكي" مع والده إلى الأيكة المقدسة "أين شعر واياكي أنه قريب من والده كما لم يكن من قبل... فقد شرب من يقطينة الثقة والمسؤولية"،²⁷ خاصة عندما تأكد من أنه "سليل المتنبي الشهير الذي كان قادرا على رؤية المستقبل"²⁸.

هذا الشعور بالمسؤولية والثقة تحول إلى فعل وسلوك في حياة "واياكي"، لحظة انتقاله إلى مدرسة البعثة التبشيرية، حيث "أظهر واياكي تقدما ملحوظا للحد الذي أدهش رجال البعثة البيض"²⁹، هذا التفوق الذي أثبتته "واياكي" على أقرانه في كسب المعرفة يوضحه "فرانز فانون" في كتابه "معذبو الأرض"، بأنه أحد المراحل المختلفة التي يمر بها المثقف المستعمر، والتي يبرهن فيها هضمه ثقافة المستعمر المحتل. وهي مرحلة التمثل الكامل التي يرتمي فيها المثقف المستعمر على الثقافة الغربية بنهم شديد، إذ يشبهه بالطفل المتنبي الذي لا يكف عن تحري الإطار العائلي الجديد إلا حين يتبلور في نفسه الحد الأدنى من الشعور بالأمان.³⁰

مثل هذا الشعور بالأمان في ثقافة الرجل الأبيض، نقطة تحول كبيرة في حياة المثقف المستعمر، الذي شعر بالاختلاف بين ما تعلمه في المدارس الكولونيالية وبين ما صادفه من عادات قبيلته الموروثة.

هذا ما يعاني منه "واياكي" حينما يرمي به "تشغي" إلى عالم الآخر، ليتقمص شخصية المخلص والمؤد للقبيلة، فتتقلب مكتسباته ومفاهيمه انقلاباً جذرياً عن تلك التي تنبأها طيلة مرحلة الطفولة.

يؤدي وصف المكان الذي يقيم فيه المثقف دوره في الإفصاح عن العزلة؛ ففي كوخ "واياكي" "لا يوجد أثاث كثيرة: سرير، وطاولة، وكرسي.. كان الكوخ بارداً، وكل شيء فيه ينطق بالوحدة... كان اللهب الصغير في المصباح يرتعش، ويلقي ظلالاً باهتة على جدار الكوخ الاسطواني"³¹، يوحى هذا الوصف الذي قدمه الكاتب لكوخ بطله بفقر "البيئة الاجتماعية، وعوز الأبطال (المثقفين)؛ فالأثاث الذي فرش به المنزل يمثل مظهرها من أوضح مظاهر الحياة الاجتماعية، فهو يعكس مجموعة من القيم الاجتماعية المادية ذات دلالة خاصة التي يريد الكاتب تقديمها.³²

وهكذا كان كوخ "واياكي" بكل بؤسه مرآة تعكس أعماق الإنسان الإفريقي المثقف، الذي كان محاصراً بين عالمين مختلفين: عالم تقليدي جامد يتجه نحو الماضي، ويضع العرف قاعدة للسلوك ومعيّاراً للنظر إلى الأمور. وعالم الرجل الأبيض الذي يرى فيه النور الذي سينقذ به مجتمعه من الظلام والجهل.

ولم يكن فضاء الغرفة فقط ما يعكس الشعور بالوحدة والانعزال، بل نجده أيضاً في وصف الكاتب المدرسة حين تساقط المطر فيقول: "كانت البناية ذات الجدران الطينية، التي تشبه التكنة، المسقفة

بالأعمدة والقش التي يمكن رؤيتها بصعوبة عبر المطر الضبابي،... إنها المدرسة المؤلفة من مكتب واياكي، إضافة إلى البناية التي قسمت إلى أربعة صفوف، أدرك واياكي ما كان يحدث داخل جدران البناية، فالسقف المعد من الحشائش لا يصمد أمام المطر"³³.

وفي موضع آخر من الرواية يتجلى ذلك الصراع في أعماق بطل الرواية؛ إذ "أحس كأنه يقاتل المطر، لقد تحولت القطرات المتساقطة إلى أوحال وطين، همد واياكي، وبدا كما لو أنه يضحك في أعماقه، حتى هنا، في هذا الحدث الطبيعي كان بمقدوره أن يكتشف تناقضا ما، فالمطر يلمس التربة، واللمسة قد تكون بركة أو لعنة. واياكي رجلٌ بمزاج عاطفي حاد"³⁴، هذا الحوار الداخلي بين البطل وذاته ومع غيره أيضا يمثل ما يعاني منه البطل جراء اهتمامه بهموم مجتمعه، وما يحمله هذا الأخير من تناقضات وتعارضات تشبه ما قام به والد البطل الذي أرسل ابنه إلى البعثة التبشيرية التي كان يعارضها طوال حياته.

تتبع أزمة "واياكي" إذن من هذه التناقضات التي يلاقيها داخل مجتمعه، فمنذ مشاركته في طقوس الختان نجده يعيش مع نفسه في حوار متواصل الذي لا ينتهي إلا بنهاية الرواية، وهذا الحوار ما هو سوى استعراض لهويته المتأزمة، فهو يشعر بالعزلة والاختلاف عن الآخرين، "فقد شعر أنه يقف بعيدا عن كل ذلك، وأحس أحيانا أنه منعزل عنهم، وفي أعماقه أحس بغموض، وأنه من الأفضل مصالحة جميع المتنازعين"³⁵. وهذا ما يدفعه إلى التساؤل عن هذا الشعور الذي يجعله يعيش في فراغ غريب فيقول: "أمحكوم على الإنسان أن يعيش في فراغ غريب يلاحقه كحيوان خبيث، لا يدعه يتنوق طعم الراحة"³⁶.

كان هذا الفراغ والقلق الوجودي الشرارة التي فجر من خلالها "نغوجي" موضوع الحرية في هذه المدونة. وبما أن التحقيق الفعلي للحرية لا يكون إلا بالاندماج في المجتمع، لا وبل هو المعيار الوحيد لتحقيقها³⁷، نجد واياكي "يفتقد إلى الصلة مع الناس تلك التي لا تتحقق إلا بالمساهمة معهم في الطقس (الختان)"³⁸، لذا يقرر بطل الرواية أن يخرج من عزلته ليشرع بحريته، حتى يشارك "بفعالية في تحديد الكيفية التي يعيش من خلالها في المجتمع"³⁹، فلا يمكن أن تكون هناك ممارسة للحرية في ظل العزلة والانفصال عن الناس، لذا كان حلم التعليم هو "الهوى الذي كان يعيش "واياكي" من أجله، يقوده التعليم، إلهه، يريه النور، ويجعله قادرا على التغلب على المصاعب والإحباطات الشخصية"⁴⁰.

لكن هذه الحرية التي يراها البطل من خلال التعليم، ستزيد من مأساته وانفصاله عن مجتمعه، حين يصطدم بالسلطة (مجلس القبيلة) المنشغل بهاجس حماية موروث القبيلة من سياسة الاستلاب التي يمارسها الرجل الأبيض. ففي الوقت الذي يرى فيه "واياكي" أن التعليم "سيقود الناس إلى مواقع جديدة،

للتعبير عن الذات من خلال الاستقلال السياسي"،⁴¹ يتم رفض هذه النظرة من طرف مجلس القبيلة؛ كون "التعليم بالنسبة لأناس مضطهدين ليس كلّ شيء"⁴².

تكشف هذه العبارة ذلك الصدام الذي يتعرض له المثقف الإفريقي ذو التعليم الغربي مع مجتمعه الذي تشيع في أوساطه كل مظاهر الظلم والاستبداد، مجتمع يؤثر الثبات على القديم ويرفض كل جديد. وهذا ما أشار إليه "فرانز فانون" قائلا: "إن المثقف المستعمر الذي يعود إلى شعبه بواسطة مؤلفات أدبية، إنما يتصرف في الواقع تصرفا أجنبيا... والأفكار التي يعبر بها عن المشاغل التي تسكنه لا صلة بينها وبين الظرف المحسوس الذي يعيش فيه الرجال والنساء في بلاده"⁴³. ذلك أنّ "النّاس يريدون أن يتقدموا إلى الأمام، لكنهم لا يتمكنون من ذلك مادامت أرضهم مغتصبة، مادام أطفالهم مجبرين على العمل في التلال المستعمرة، مادام رجالهم ونسائهم مجبرين على دفع ضريبة الكوخ"⁴⁴.

لقد عرض الكاتب من خلال شخصية "واياكي" ذلك المثقف الإفريقي المتأزم والمهتم بقضايا بلده، الذي جعل من التعليم الوسيلة الأمثل للحصول على الاستقلال السياسي، متحديا السلطة التي عملت على إقصائه وعزله عمدا عن مجتمعه؛ لأنه يمثل تهديدا لأمن المجتمع حسب اعتقادها.

يرى "حسن البحراوي" أنّ وضعية الصراع في العمل الروائي ضرورية، فوجود هذا الصراع بين الشخصيات العاملة في الرواية سيشكل علامة على ايدولوجية يعاد انتاجها على المستوى الأدبي من خلال تصوير النظم التسلطية السائدة في المجتمع، وتجسيدها إبداعيا، ثم اتساعها في نماذج تخيلية قريبة من الأصل بهذا القدر⁴⁵. وهذا الصراع نجده يتجسد في أعمال الروائيين الأفارقة، خاصة تلك التي تتناول قضايا مجتمعاتهم قبل الاستقلال وبعده، ففي الوقت الذي انتظرت فيه الشعوب الإفريقية استقلال بلدانها، أمله في ذلك تحقيق حلمها بغد أفضل في ظل الحرية، كانت قياداتها الانتهازية في معظمها قد عززت مواقعها لخدمة مصالحها الشخصية، وأدارت ظهرها لطموحات شعوبها، فخيبت آمالهم وأصبح الحلم كابوسا، وأضحى الفرد يصارع من أجل تحقيقه.

يقدم "نغوجي" في روايته "النهر الفاصل"، رؤيته عن هذه الطبقة الانتهازية في شخصية "كابوني" الذي "كان عضوا فعالا بين أتباع جوشوا (المسيحي)، ثم جاء وقت أصبح فيه الوحيد الذي انبرى لقيادة المنفصلين عن "سيريانا" (موطن الرجل الأبيض). وبعد موت "تشغي" (والد "واياكي" بطل الرواية) أراد أن يكون القائد الرسمي للتلال، ربما كان هو المخلص المنتظر، وأمام تصميم "كابوني" على أن يكون قائد التلال من خلال تمسكه بعبادات القبيلة، نجده يدخل في صراع مع "واياكي" المعلم الذي يحلم بنشر ثقافة الرجل الأبيض، من أجل تأمين مستقبل القبيلة، والمرور بها إلى بر الأمان عن طريق تعليم

أبنائها هذه الثقافة، وبناء المزيد من المدارس. وبهذا الحلم وحده يصنع "واياكي" بطل الرواية "انتماه الذي لا يكفي أن يكون معطى له كهوية بالميلاد، وبذلك وحده يشعر بتجذر هويته، وامتلأ كيانه من خلال الإسهام في بناء مجاله الحيوي؛ أي وطنه، إذ يشكل تجذر الانتماء إلى الهوية والمكان نواة أساسية في بناء الشخصية وتحقيق الذات".⁴⁶ لكن بوجود كابوني المعادي لأحلام "واياكي"، والذي "ربما لم يصبح عدوانيا إلى هذه الدرجة لو أنّ كامو ابنه احتل موقع واياكي، فقد كان كامو معلما جيّدا كالأخرين لذلك كان من الممكن أن يصبح في موقع قيادي أفضل"⁴⁷.

يجسد الكاتب من خلال هذين النموذجين تأرجح المجتمع الإفريقي بين الواقع والحلم، فالأول إفريقي مرتبط بالماضي، والثاني غربي مرتبط بالحاضر والمستقبل. فلمن ستكون الغلبة في هذا الصراع الذي يطرحه "نغوجي" من خلال هذين الشخصيتين؟

يعتقد "واياكي" أنّ تحقيق حلمه في إعادة وحدة القبيلة، لن يتحقق إلّا من خلال التّعليم الذي يتجسد في الوسط الثقافي؛ إذ "تعتبر الثقافة بالأکید الوسيلة الأنجع في إعادة جمع القوة المشتركة للقبيلة، وخاصة أن أفراد قبيلة الكيكويو أنفسهم قد بدأوا نظامهم الخاص في الثقافة بشكل مستقل عن الإدارة الاستعمارية"⁴⁸، لذلك عمل "واياكي" على زيادة المدارس في المنطقة، حيث كان اهتمام "واياكي" بإنشاء المزيد من المدارس في مجتمعه يعزز من تلك الروح الجماعية في القبيلة، مما جعل الأهالي تحتل به، وتجعل منه البطل القومي والمنقذ المنتظر حسب المعتقدات القديمة.

ولم يكتف الكاتب بأنّه جعل من شخصية "واياكي"، تحمل آلام، وأفكار، وأحلام المثقفين في الدول المستعمرة – والطامحين إلى نشر العلم، وإعادة الوحدة والحرية لأوطانهم – بل وزاد على ذلك في تعميق أزمته حينما جعل منه تلك الشخصية المحبة والرومانسية؛ وذلك من خلال مساعدته "موثوني" أولاً، وحبّه لـ"نيانبورة" ثانياً، هاتان الفتاتان الشقيقتان هما ابنتا المسيحي "جوشوا" المتنكر لعادات القبيلة، ليجسد الكاتب من خلالهما رؤيته في تحقيق وحدة القبيلة بطريقة بسيطة، والتي جاءت على لسان "موثوني"، وهي على فراش الموت بسبب عملية الختان: "قل لنيامبورا أنني رأيت اليسوع، وإنني امرأة جميلة في القبيلة"⁴⁹، ثم توفيت مشدودة إلى ذلك الحلم، إلى ذلك الهاجس الذي قادها من تل ماكويو إلى تل كامينو"⁵⁰.

هذا الحلم الذي لم ينجح فيه "واياكي" بطل الرواية، والذي كان سببا في وصفه بالخائن، فقد "كانت كلمة خائن تلاحقه – وتساءل عما إذا كان فعلا قد شاهد نتائج الوعي الذي بعثه في التلال، غير أنّ المرارة والخيبة، امتزجتا في داخله، وقادتا بعيداً. أحس بالغضب من أي شخص، من أبيه، من نيابورة، من الرجال الأكبر سناً، ومن نفسه"⁵¹. كان خائناً؛ لأنّه رفض طلبي كابوني ومجلس القرية في "الوقوف إلى

جانب معتقداتهم التي تحطم رسالته الهادفة إلى ردم الهوة بين ماكويو، وكامينو، وبين جوشوا والآخرين، هذه المعتقدات التي ستنتهي تماما رسالته التنويرية من خلال التعليم"⁵².

ولم تقف خيانتة عند هذا الحد، بل تعدّت إلى خيانة يمين الولاء جراء حبه نيامبورا، والذي كان يرى فيه أنّه أمرٌ شخصي لا علاقة للقبيلة به؟ "أليس باستطاعته أن يفعل ما يريد بحياته الخاصة؟ أليست حياته ملكه؟"⁵⁴...

يلاحظ في تساؤل بطل الرواية، نقطة نراها مهمة جدا، يحاول الكاتب عرضها وهي النزعة الفردانية التي تطغى على "واياكي"، وهذه النزعة هي ما يميز الفكر الغربي ويتعارض في الوقت نفسه مع مبادئ القبيلة القائمة على الروح الجماعية (القومية)، كما أنّ اعتماد "واياكي" على التعليم كوسيلة لاسترجاع الأرض ومحاربة الاستعمار، يُظهر أنّه ذو اهتمام ثقافي أكثر منه سياسي، وهذا الأخير هو ما يتوافق مع مطالب القبيلة.

في ضوء ما تقدم نجد أنّ "نغوجي واثيونغو" لا يقف في هذه الرواية عند تصادم الثقافتين الإفريقية والأوروبية، وتداعياته على هويّة المثقف الإفريقي فقط، بل يحاول أن يطرح نظرة توفيقية يجمع فيها كلا الثقافتين، وذلك من خلال بحثه عن الصلة، التي يقول عنها بأنّها هي "البحث عن منظور تحرري، نرى فيه أنفسنا بوضوح، في العلاقة مع أنفسنا، ومع الآخرين في الكون"⁵⁵. وهذه النظرة هي في تصور "نغوجي" تعتمد كثيرا على الموضع الذي نقف فيه إزاء الاستعمار في مراحل الكولونيالية والنيو-كولونيالية، وإننا حين نريد أن نفعل شيئا لكي ننقذ الفردية والجمعية، فإن علينا أن ننظر ببرودة ووعي إلى ما كان يفعله الاستعمار بنا، وبرأينا في أنفسنا، في هذا الكون، وأكد أن البحث عن الصلة، ومن منظور صحيح، يمكن فهمه فقط، وحله حلا ذا معنى، داخل سياق النضال العام ضد الاستعمار"⁵⁶.

يطرح "نغوجي" في هذه المدونة، نظريته التوفيقية من خلال فكرة إنشاء مدارس إفريقية لا تتعارض مع عادات القبيلة، والتي تمثلت في "العمل على إنشاء مدرسة "ماريشوني" كحركة مضادة لرفض مدرسة سريانا لكل طفل لا يتخلّى والده عن الشعائر القديمة، فكانت هذه المدرسة تمثل "مركز الروح الجديدة المندفعة عبر التلال"⁵⁷، لكن هذه الروح كانت تحمل في طياتها الثقافة الغربية، كالأناشيد الترحيبية التي كان يحفظها التلاميذ والتي لم يكتبها "واياكي" "إنما تعلمها في سيريانا..."⁵⁸، والتي نسوق بعضها منها:

يا أبي،

حرب الدرع والرمح انتهت

ما الذي تبقى إذن؟

معركة المواهب

معركة العقل

أنا، نحن، كلنا نريد أن نتعلم⁵⁹

ومما سبق نعتقد أنّ الكاتب يبحث عن مركز وسط ينطلق من فلسفات متعددة، وفق نظرة متزنة تتطلع نحو الأفضل، وتتجاوز جميع أشكال التميّز والتفرقة بين ما هو إفريقي وما هو غربي، ليجعل من الإنسان الإفريقي فاعلاً في مجتمعه، وبذلك يتحقق التغيير نحو الأفضل، وهكذا يبدو لنا أنّ "نغوجي" ينظر إلى الأمور بمنظار ووعي مزدوجين، فهو يريد أن يدافع عن مجتمعه الكيني، ويرفض أن يكون أسير عاداته؛ فهو لا يستطيع أن يغض الطرف على سلبات مجتمعه وعيوبه، الذي يجد غايته في اجترار ذاته، واحترام ماضيه الذي يستمد منه قوته، ولكنّه في الوقت ذاته يخفي في بذوره بوادر التغيير التي أحدثها الاستعمار الغربي لبلده كينيا.

الاحالات:

- فانون فرانز: بشرة سوداء أفنعة بيضاء، تعر/خليل أحمد، دار الفارابي، بيروت منشورات انيب

ANEP، الجزائر، ط1، 2004.ص 104

²- إدوارد سعيد : الثقافة والامبريالية، الثقافة والامبريالية، تر/ كمال أبو ديب، دار الأدب، بيروت، ط3،

2004ص 80

³- جورج لوكاتش: الرواية، تر/ مرزاق بقطاش، المؤسسة الوطنية للكتاب (د.ط) الجزائر، 1984 ص 8

⁴- سعيد إدوارد : الثقافة والامبريالية ص 139

⁵- المرجع نفسه ص 80

⁶-فانون فرانز: معذبو الأرض، تحق/ك. شولي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 2007، ص

38 .

⁷- ينظر واثينغو نغوجي: رواية النهر الفاصل، تر/ عبدالله الصخي وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1988

مقدمة المترجم.

⁸- واثينغو نغوجي: النهر الفاصل الرواية، ص.7.

⁹- المصدر نفسه، ص.32

¹⁰- المصدر نفسه ، ص 46.

¹¹- المصدر نفسه ، ص 46.

¹² - قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق، ص 243.

¹³ - المصدر نفسه ، ص 49.

¹⁴ - المصدر نفسه ، ص 47.

ينظر Ngugi wa thiong o :l'homme africaine, paris ,1991, p :47 ,présence et l'ouvre Jacqueline Bardophe

¹⁶ - قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق ، ص 49.

¹⁷ - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

¹⁸ - المصدر نفسه ، ص 58.

¹⁹ - المصدر نفسه ، ص 15.

²⁰ - المصدر نفسه ، ص 35.

²¹ - المصدر نفسه: ص 34.

²² - المصدر نفسه ، ص 34

²³ Sunday ,Ogbonna, Anozie : Sociologie du Roman Africain, Aubier Montaigne, Paris1970 p191

²⁴ ينظر سعيد إدوارد: صورة المثقف، -محاضرات ريث 1993، تر/غسان غصن، مر/منى أنيس، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1994. ص ص 22، 23.

²⁵ - قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق ص 9.

²⁶ . غريفيث غاريث: المنفى المزدوج - الكتابة في افريقيا والهند الغربية ثقافتين-، تر/محمد درويش، مر/ سلمان داود الواسطي، ط 1، دار الكلمة/ دار الثقافة، أبوظبي. 2009، ص 35.

²⁷ . ينظر دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، تر/كاظم جهاد، تحق/محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2، 2000، ص ص 33، 34.

²⁸ . فرانز قانون: معذبو الأرض، مصدر سابق ص 25.

²⁹ . المصدر نفسه، ص 30.

³⁰ . المصدر نفسه ص 36.

³¹ . المصدر نفسه ، ص 239.

³² . المصدر نفسه ، ص 166.

³³ قاسم سيزا أحمد: بناء الرواية- دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ-، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

(د ط)، 1984، ص 102

- ³⁴ . قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق ، ص. 90.
- ³⁵ . المصدر نفسه، ص 95 .
- ³⁶ . المصدر نفسه، ص. 100.
- ³⁷ . المصدر نفسه، ص. 106.
- ³⁸ . ينظر اريك فروم: الخوف من الحرية، تر/مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت المؤسسة العربية 1972، (د.ط)،(د.ت)، ص 217.
- ³⁹ . قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق ، ص. 158.
- ⁴⁰ . ينظر فروم اريك: الخوف من الحرية، مرجع سابق، ص 206.
- ⁴¹ . قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق ، ص. 153.
- ⁴² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ⁴³ . المصدر نفسه، ص. 193.
- ⁴⁴ . قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق، ص. 244.
- ⁴⁵ . المصدر نفسه، ص. 165.
- ⁴⁶ . ينظر البحراوي حسن: بنية الشكل الروائي- الفضاء- الزمن- الشخصية-، المركز الثقافي العربي (د.ط) (د.ت)، ص. 279.
- ⁴⁷ . حجازي مصطفى: الإنسان المهدور- دراسة تحليلية نفسية اجتماعية -، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص.205.
- ⁴⁸ . قانون فرانز: معذبو الأرض، مصدر سابق ص. 129.
- ⁴⁹ . المصدر نفسه، ص. 79.
- ⁵⁰ . المصدر نفسه الصفحة نفسها
- ⁵¹ . المصدر نفسه ، ص. 180.
- ⁵² . المصدر نفسه، ص. 178.
- ⁵³ . المصدر نفسه، ص. 179.
- ⁵⁴ . واثنين نغوي، تصفية استعمار العقل، تر/ سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق، 2011. ، ص 164.
- ⁵⁶ . المصدر نفسه ص 165.
- ⁵⁷ . المصدر نفسه ص 111.
- ⁵⁸ . المصدر نفسه ص 130.
- ⁵⁹ . المصدر نفسه ص 131.

بعض مظاهر الخطاب "ما بعد الاستعماري"

في رواية "حبة قمح" للروائي الكيني "نغوي واثينغوا"

عمل الاستعمار على ربط الشعوب المستعمرة بمركزه مستندا على خطط براغماتية، تضمن تبعيتها له حتى بعد الاستقلال، وهذا ما تؤكد الدراسات ما بعد الاستعمارية؛ التي تنطلق "من فرضية أنّ الاستعمار التقليدي قد انتهى وأنّ مرحلة من الهيمنة قد حلت وخلقت ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معيّن⁽¹⁾، ومقولة ما بعد الاستعمار مقولة سياسية في أساسها تحولت فيما بعد إلى مصطلح نقدي في مجالات عديدة لعل أهمها المجال الأدبي والنقدي والفكري؛ فهي "تمثل أثراً نصياً واستراتيجية للقراءة وغالباً ما تعمل على مستويين فهي تحاول الإبانة عن الحالة الكولونيالية التي تنطوي عليها نصوص معينة، وتحاول من جهة أخرى إمطة اللثام عن أية بنيات أو مؤسسات باقية من القوة الكولونيالية"⁽²⁾.

هذا ويتمحور الخطاب ما بعد الاستعماري في المجال الأدبي حول أن يكون الخطاب أداة للقوة والهيمنة، ففي كتاب "دراسات ما بعد الاستعمار - المفاهيم الرئيسية" تمييز بين الخطاب الكولونيالي/الاستعماري وبين خطاب ما بعد الكولونيالية/الاستعمارية، فالخطاب الكولونيالي القائم على جهود "إدوارد سعيد"، والمعني بالخطاب الغربي كأداة للهيمنة والسيطرة. أما الخطاب ما بعد الكولونيالي فيعتمد على تداعيات الاستعمار على الثقافة والمجتمع بعد الاستقلال.

وهكذا نعثر على نسقين من الكتابة، كتابة المستعمر التي تهدف إلى تصوير وتمثيل الآخر، ضمن استراتيجيات خطابية محددة، مقابل نسق آخر مناظر يقوم على فعل عكسي يكشف ويقاوم النسق السابق، فإذا كان الغربي يختزل الشعوب الأخرى ضمن تحديدات وفئات وأحكام محددة، تقوم على التفسير العرقي والجنسي والثقافي، فإن ذلك دفع المهيمن عليه إلى أن ينشئ خطاباً مضاداً، يعمل على مستويين؛ الأول نقض ما قاله الآخر، والثاني الرد بالمقاومة، وضمن هذين المستويين يتحرك خطاب ما بعد الكولونيالية الأدبي.

تجعلنا اسهامات الكتاب الأفارقة في افريقيا جنوب الصحراء في عملية الرّد بالكتابة، وإعادة هويات الشعوب التي خضعت للاستعمار و انتزاع الاعتراف العالمي بمكانة الانسان الافريقي، إلى اختيار أحد المتون السردية الافريقية التي نراها قد وظفت مقولات الخطاب ما بعد الاستعماري. بغية الردّ بالكتابة على أولئك الذين كرسوا صوراً كاذبة للانسان الافريقي، فشدنا من هذه المتون رواية "حبة قمح A Grain of Wheat" للكاتب الكيني "نغوي واثينغوا" الصادرة عن منشورات وزارة الثقافة والارشاد

القومي، عام 1983م، ترجمها إلى العربية "عبد الكريم محفوظ." كما تتكون الرواية من (437) صفحة، مقسمة إلى ثمانية عشر فصلا، يبدأ بعضها باستشهادات من الانجيل.

تدور أحداث هذه الرواية بشكل عام قبل استقلال كينيا بأيام، حيث تجري الاستعدادات حثيثة للاحتفال بهذا اليوم الذي انتظره طويلا كل من كافح من أجل الحرية، ولا يزال الماضي حيا في ذاكرته. وتضطلع الرواية بسؤال رئيسي هو: من هو البطل الحقيقي في النضال الخاص بالاستقلال؟

يغوص "واثينغو" في أعماق شخصيات الرواية مصورا حالتها النفسية المضطربة؛ مركزا فيها على الآثار النفسية للاستعمار، إذ نجده يقول في إحدى مقالاته: "أنا أكتب عن الناس، أنا مهتم بخبايا حياتهم ومخاوفهم وآمالهم، وحبهم وكرههم، وكيف يؤثر ما بأعماقهم على علاقاتهم اليومية مع الآخرين، بعبارة أخرى، كيف يصطدم تيار المشاعر بداخل الإنسان بالواقع الاجتماعي"⁽³⁾. هذه المشاعر المتناقضة عانى منها "نغوي" شخصا، إذ أعلن رفضه في أحد المؤتمرات الكنائسية لدول شرق إفريقيا في نيروبي (عاصمة كينيا) سنة 1977م، عن تغيير اسمه الأوروبي (جيمس نغوي) والعودة إلى الاسم الإفريقي- "واثيونغو نغوي" حيث صرح قائلا: أنا لست رجل كنيسة، بل لست مسيحيا، فثار عليه أحد الشيوخ من الحضور، وأكد أنّ "نغوي" مسيحي على الرغم من ادعائه هذا، وأنّ اسمه "جيمس" يدل على ذلك، فلفتت تلك الملاحظة نظر الكاتب، وبدأ يتساءل: لماذا يستعير الأفارقة أسماءهم وأسماء مدنهم وبلدانهم من الأوروبيين؟ في ذلك الحين أعلن عن تغيير اسمه الأوروبي والعودة إلى الاسم الإفريقي. ولم يكن هذا التغيير في الواقع شيئا استثنائيا، بل هو نابع عن فكر "نغوي"، ومن مبادئه التي تدعو إلى إحياء التراث الإفريقي، وبعث القيم الإفريقية، لاسترداد الهوية، ومواجهة الامبريالية الثقافية أو ما أسماه "نغوي" باستعمار العقل، إذ لم يكتف بالدعوة إلى مواجهة الاستعمار بل دعا إلى تصفية استعمار العقل.⁽⁴⁾

نعيش مع "نغوي" من خلال متنه الروائي 'حبة قمح' عشية التحضيرات للاحتفال بأهم حدث تعرفه بلدة (ثاباي) وهو استقلال كينيا في سنة 1963، فرغم أن أربعة أيام فقط تفصل سكان القرية عن هذا اليوم المشهود إلا أن ما حدث مازال مطبوعا في ذاكرة. فهي حسب نغوي "مواقف ومشكلات حقيقية تماما، حقيقية إلى حد مؤلم في بعض الأحيان"⁽⁵⁾

تبدأ الرواية بمحاولة (ميوغو) أحد الشخصيات الرئيسية في الرواية، أن يعود إلى حياته ونشاطه في الأرض بعد اطلاق سراحه، إلا أن هواجسه وذكرياته داخل المعتقل تطارده وتحاصره في كل مكان، ساحبة منه ذلك السحر الذي كان يجده في الأرض قبل حالة الطوارئ.

يقتطع "نغوي" أحداث الرواية مسترجعا زمن الأحداث (Flash back) لينتقل إلى الماضي في سرده لحالة الطوارئ وأيام الثورة التي برز فيها (كيهيك) أحد القادة الثائرين ضد الاستعمار، الذي قتل

شنقا، بعد ان قبض عليه إثر وشاية من أحد سكان القرية ، وكان ذلك على مرأى الجميع ، في مكان لا يبعد كثيرا عن المكان الذي كان يقف فيه ويدعو الناس لبذل الدماء وإرواء شجرة الحرية.

يعاني (غيكوينو) النجار ما عانه (ميوغو) بعد خروجه من المعتقل أين تعرض لكل انواع التعذيب بتهمة انتمائه لجماعة " المامو " المناهضة للاستعمار، ولكنه يصمم بعد اطلاق سراحه أن يواصل حياته مع زوجته (مومبي) لكنه يفاجئ بخيانتها مع (كارانجا) الشخصية الانتهازية التي أفضت به إلى التعاون مع المستعمر بغية الوصول إلى الانضمام إلى الحرس الوطني في القرية ومن خلالها يحقق مآربه التي كانت واحدة منها الاستحواذ على (مومبي) بعد اعتقال زوجها.

تأخذ أحداث الرواية منعطفا كبيرا، عند رفض "موغو" رفيق "كيهيك" في جبهة الكفاح ضد الاستعمار وحامي ظهره في الغابات، تقديم خطابا في يوم الاستقلال قصد تكريم أبطال الوطن، ورغم محاولة إقناعه بأنه رمز من رموز البلاد الشجاعة والمثابرة، التي تمتلك ذكريات النضال والكفاح في كينيا، إلا أنّ كل تلك المساعي باءت بالفشل. ولما جاء اليوم الموعود وتفاجأ "موغو" بهتاف الجموع لضرورة حضوره، فما كان منه إلى أن يرضخ لمطلبهم، محدثا المفاجأة الصادمة لكل الحضور، فعوض أن يلقي خطابا عن (كاهاينكا) ، اعترف أمام الجموع بخيانتته له وأنه من باعه للإنسان الأبيض.

تنتهي أحداث رواية "حبة قمح" بنظرة مطمئنة تتطلع نحو مستقبل أفضل من خلال جمع شمل الزوجين (مومبي) و(غيكوينو)، بعد الشقاق الذي كان بينهما بسبب الطفل ابن كارنجا. يظهر مما سبق، أنّ الموضوع الرئيس الذي تركز عليه الرواية هو الخيانة وما تبعها من الاحساس بالذنب الذي يسري طوال الرواية كما هو الأمر في الحياة الفعلية، فأغلبية الشخصيات هي مذنبه بشكل أو بآخر.. ففكرة مجابهة الذنب على اعتبار أن الخطأ هو أمر انساني ، هي الرسالة التي تقدمها الرواية⁽⁶⁾.

مظاهر الخطاب ما بعد الاستعماري :

1- ثنائية الأنا والآخر:

تتمظهر هذه الثنائية بصفة خاصة بالمرحلة التاريخية للقارة الإفريقية فصرّوا الصراع بين المستعمر والمستعمّر تزداد كلما زادت العلاقة عمقا، مما يؤكد رغبة الذات في فرض هويتها على الآخر الذي وفد وطرح مشروعه في مقابل مشروعها و نمطه في مقابل نمطها، إذ جاء حاملا قيما مغايرة بهيراركية ليقدّم نظريته حول التفوق العنصري رغبة في إرساء هويته على صعيد الايديولوجيا من أجل كسر النمط التقليدي و محاولة إعادة بناء الروح الجمعية على نحو يتفق و مصالح التحديث الكولونيالي.⁽⁷⁾

رسم لنا "نغوي" علاقات كثيرة داخل النص، علاقات داخلية للأنا أكثر من العلاقات ضد الآخر الغربي، لأنّ مواجهته واضحة ومحسوسة، لكن العلاقات الداخلية بين الأفارقة الفدائيين والثوريين هي علاقات مزيفة.

تعكس رواية "حبة قمح" علاقة الأنا الأفريقي بالآخر الغربي عشية مغادرة هذا الأخير أراضي كينيا، من خلال علاقة (كارنجا) بالسيد (ثومبسون) فحين يعتدي كلب سيدة من المستوطنين البيض على (كارنجا)، ويَهُمُّ الأخير بأن يقذفه بالطوب ليكف عن مطاردته تصرخ فيه السيدة، قائلة "ما كنت أتوقع منك هذا بتاتا- آ أنت تقذف الحجارة على كلبى؟"⁽⁸⁾ إذ بدا الأمر وكأنّ دفاع (كارنجا) عن نفسه قد مثل نوعا من العدوان على حرية الكلب، وحين يتدخل مستر (ثومبسون) في هذا الموقف لا ينصف (كارنجا) وإنما اكتف بالقول أنّه سيعالج الأمر، فتواجد الكلب كان محل شكوى العديد في مبنى الإدارة ، إن هذا التغيير في الموقف إزاء الرجل الأسود كان نتيجة قرب موعد عيد الاستقلال ، الذي أفضى إلى الاستغناء عن خدمات الأوروبي في كينيا.

تتوسع دائرة المعاملة الوحشية بين المستعمر والمستعمر، التي تعكس الاستخدام المفرط للقوة، وبخاصة بعد اعلان حالة الطوارئ في البلاد، حيث اقتيد البعض الى المعتقلات، وأحيطت القرى بالخنادق، ويذكر الكاتب حالة قرية (ثاباي) في هذه الآونة على لسان (مومبي): "... لم يكن الضرب يتناول فردا هنا وفردا هناك، بل دخل العساكر والحرس الوطني إلى الخندق وضربوا أي إنسان حاول أن يرفع ظهره أو حاول ان يتقاعس في عمله بصورة من الصور لقد حشرونا في الخندق حشرا....كنا سجناء في القرية"⁽⁹⁾

وتتضح أفق العلاقة الأنا الأفريقية بالآخر الأفريقي المبنية على التواطؤ والخيانة والتبعية، كاشفة القناع عن الوجه الحقيقي لوضع ما بعد الاستقلال في كينيا، بالوقوف عند مختلف المعالم للعمل الثوري والنضالي وما صاحبه من آثار سياسية ونفسية سيئة للغاية.

يركز الكاتب على مدى المسخ الذي لحق بـ الإنسان الأفريقي حينما تطبع بطباع المستعمر والتواطؤ معه، "فقد أصبح "كارنجا" قائدا، وللسرعة التي برهن بها عن نفسه على أنّه إنسان مرعب أكثر من سلفه....وبلغ ذروة الصرامة في تطبيق أحكام حظر التجول وفرض العمل الاجباري"⁽¹⁰⁾ على أهل قريته من الأفارقة؛ هكذا وبارتداء "كارنجا" لبزة القائد العسكري في صفوف الاستعمار البريطاني يكون قد سلّم وخان العهد والثورة .

ومثل تلك الصورة النمطية التي يقول عنها "فرانز فانون" أن " المستعمر لا يكتفي بأن يصف المجتمعات المستعمرة بأنها خالية من القيم، أو أنّها لم تعرفها قط، إنما هو يعلن ان السكان الاصليين لا سبيل لهم لنفاذ الأخلاق إلى انفسهم، وأن القيم لا وجود لها عندهم، بل إنّ إنكار للقيم أو قل أنّهم أعداء القيم

فالمستعمر بهذا المعنى هو الشر المطلق، إنه عنصر متلف يحطم كل ما يقاربه، عنصر مخرب يشوه كل ماله صلة بالجمال والأخلاق، إنه مستودع قوى شيطانية إنه أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى اصلاحها⁽¹¹⁾، وتتوسع دائرة الشر لدى (كارنجا) في معاملة بني جلدته من خلال ما حدث مع المعتقل السابق؛ الذي اعترض على دفع الضريبة كونه لا يملك عملا، فما كان من (كارنجا) إلا أن أمر حراسه بضربه والتكيل به.

كما يطالعنا الكاتب على وجه آخر من علاقة الأنا الافريقية بالآخر الافريقي، علاقة مبنية على خيانة مبادئ الثورة، ولعل شخصية (ميوغو) التي قدمها (نغوي) مجسدة لشخصية متناقضة تعترف بالثورة ومبادئها من جهة، وتسهم في قتل قائدها من جهة أخرى، تبرز ذلك الاضطراب الناتج عن العنف الاستعماري على حد قول "فرانز فانون"؛ فوشاية (ميغيو) بصديقه (كاهينكا) نجمت عن الرهاب والهلع من الرجل الأبيض، فلقد شاهد "رجالا يزحفون على الأرض كالمقعدنين لأن أيديهم وأرجلهم كانت ترسف بالقيود.... ذات مرة حشروا أعناق الزجاجات في مؤخرة الناس..."⁽¹²⁾؛ تملك الخوف (ميغيو)، لكنه لم يستطع ان ينفك من قسمه الثوري مع (كاهينكا) فقتله في لحظة جنون إذ يقول متحدثا إلى (مومبي) أخت (كاهينكا) "لقد اردت أن اعيش حياتي، ما أردت أن أتورط بأي شيء قط، ثم دخل حياتي، هنا في ليلة كهذه، وشدني إلى التيار، ولذلك قتلتك"⁽¹³⁾؛ ينم هذا التآزم النفسي والانقسام في الشخصية على التأثير الاستعماري البغيض والهمجي على الانسان الافريقي، وبذلك يرد "نغوي" من خلال هذه الشخصية على تلك الصورة الهمجية التي وصم بها الافريقي.

2- نقد الذات :

لطالما نادى "نغوي" بدور الأديب في تعليم مجتمعه و توجيهه إذ دعا المبدعين لاستحضار السياسة في الأدب قصد أن يعي الفرد الافريقي بوضعه التابعي والمهمش، إن إبراز الكاتب الجوانب السلبية لمجتمعه يهدف إلى النقد الذاتي الذي يصنع جيلا واعيا يتعلم من أخطاء أسلافه، بعيدا عن تضخيم الماضي و التغني بالمخزون الجمعي وذلك بتبيان فساد الأفارقة وأنانيهم وتأثرهم بالآخر الغربي.

يركز الكاتب على انتقاد بعض الأمور في مجتمعه، ويفتخر بأمور أخرى، وكما قال "باختين" (الروائي منتج للمعرفة، ومحاوّر لثقافته ومجتمعه، ومن ثمة فإن إنتاجه لا يمكن أن يكون مادة (محايدة))، وإذا انطلقنا من مقولة أوردها "نغوي" في بداية الفصل السادس مفادها أن "الله لا يعين إلا من يعينون أنفسهم"⁽¹⁴⁾ يمكن ملاحظة المفارقة التي يضعها بين الافريقي وبين الأوروبي في كثير من الأمور، مثل استثمار كل منهما للوقت فيقول في وصفه احدي شخصياته (غيكونيو) بأنه 'لم يكن يغفو إلى وقت

الظهير كأي إنسان أوروبي"⁽¹⁵⁾ ؛ تنطوي هذه العبارة على مغزى أخلاقي فيه إشارة للنشاط والجد في العمل لكسب المال والثروة .

ومع تفشي الفساد في ربوع البلاد، يسلط "نغوي" الضوء على عدة قضايا والتي تشير لهشاشة المجتمعات الأفريقية ومدى انحطاطها وتفككها وانتشار الأمراض النفسية والأخلاقية والفكرية التي لا تردعها قيم دينية أو تقاليد إنسانية، وقد هدف من خلالها إلى التنبيه والتوجيه، وتصحيح العديد من الأمور السلبية، التي تعكس صورة غير حضارية تتنافى مع قيم ومبادئ القضية الوطنية. ومن أمثلة ذلك التركيز على أنانية الخائن، الذي لم يعرف المعاناة إلا بالكلام، في قطف ثمار الاستقلال، دون ما اعتبار للأبطال الحقيقيين الذين لم يخشوا الموت و حملوا آمال الشعب على أكتافهم، ووضعوا مستقبل الأمة في فوهة بندقية الثورة.

ويولي الكاتب أهمية لظاهرة الرشوة والكنوٹ بالوعود ، والانتهازية التي يمثلها البرلمان ممثلي القرية الذي يقدم على شراء الأرض التي كان يحلم بها (غيكونيو) ، هذا الأخير استنجد به للتدخل في أمر القرض بغية شرائها.

هذا النقد الذاتي لصاحب "حبة قمح" يضطلع برسالة نراها خطيرة ، تتمثل في عودة الاستعمار الجديد إلى أفريقيا، إذ يؤكد ذلك على لسان الرجل الأبيض أن " أفريقيا لا يمكنها الاستمرار بمعزل عن أوروبا"⁽¹⁶⁾ بمعنى مواصلة الغرب في هيمنته على الدول التي استعمرها، متلبسا برؤية جديدة وهي ما يصطلح عليها في الساحة الثقافية المعاصرة بـ الاستعمار الجديد.

تجدر الإشارة إلى المشهد الختامي للرواية الذي يشير إلى المصالحة مع النفس من أجل مستقبل مطمئن، إذ يلخصها (نغوي) على لسان (مومبي) وهي تحاور زوجها تقول فيها: " يحاول بعض الناس طمس الأمور ولكن ليس لهم سبيل إلى ذلك، ليست كل الأمور على تلك البساطة، إن ما جرى بيننا لا يمكن تسويته بجملة واحدة، نحن بحاجة لحديث طويل نفتح فيه قلوبنا لبعضنا لبعض، ونتفحصهما، ونحن بحاجة لحديث طويل بعد ذلك للمستقبل الذي نريده"⁽¹⁷⁾.

الاحالات:

- (1) البازعي سعد، الرويلي ميجان "دليل الناقد الأدبي" المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء المغرب- ط3 2002 ص158
- (2) عظيم فردوس: ما بعد الكولونيالية، تر/شعبان مكاوي موسوعة كمبردج في النقد الأدبي الكلاسيكي، للقرن العشرين المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية ص 347
- (3) cariban Ngugi Wa Thiong 'o: **Homecoming** ,essays on African and literature ,culture and politcs ,Heineman,london1972 p33.
- (4) أبو هيف عبدالله: نقد التبعية الثقافية، جريدة الميدان الثقافية، العدد 2237، الخميس 1 جويلية 2010، السودان ص9.
- (5) نغوي جيمس واثينغو: حبة قمح، تر/ عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1983 ص 5
- (6) طه إيناس : الذات والآخر في الرواية الإفريقية، تحق/ رجاء النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005 ص 282
- 7- المرجع نفسه، ص 206 (7)
- (8) نغوي جيمس واثينغو: حبة قمح، ص 82
- (9) المصدر نفسه، ص260
- (10) المصدر نفسه، ص 267
- (11) فرانز فانون: معذبو الأرض، تحق/ك. شولي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 2007ص26-27
- (12) نغوي جيمس واثينغو: حبة قمح ص 332
- (13) المصدر نفسه، ص 332
- (14) المصدر نفسه، ص 107
- (15) المصدر نفسه، ص 110
- (16) المصدر نفسه، ص 298
- (17) المصدر نفسه، ص 43

براديغم الاستعمار الجديد في رواية "كثبان النمل في السافانا Anthills of the Savannah" للكاتب النيجيري "شنوا أشيبي"

تعالّت موجات التحرر المنادية بالسيادة الوطنية في نهاية القرن العشرين، حيث تمكّنت الدّول المستعمرة في إفريقيا من الظّف باستقلالها من الاستعمار الأوروبي، كما شهدت القارة بذلك بروز معالم دول جديدة تواجه ركام التركة الاستعمارية.

اهتمت النظرية ما بعد الاستعمارية بهذه التركة، حيث حاول روادها كشف ودراسة الآثار الناجمة عن الهيمنة الاستعمارية على دول القارة حتى بعد استقلالها السياسي، إذ تفتّنوا إلى أن التحرّر العسكري الاستيطاني ليس المهمة الأصعب بل وجب أن يحرصوا على إزالة الأكاذيب التي غرسها الاضطهاد في أجسادهم⁽¹⁾ كالعرقية والعنصرية والشّعور الدائم بالدونية، وهنا تكتلّت النخبة من المثقفين والأدباء في محاولة ترتيب وإعادة تنظيم المجتمع الذي تخلّص من الاستعمار⁽²⁾، بمعنى أن النقطة الأساسية للتغيير ليست الخروج العسكري، وإنما إعادة بناء المجتمع ورجاله بناء على أسس الهوية الإفريقية.

ينتمي الكاتب "شنوا أشيبي" إلى هذه النخبة فهو من أعلام الأدب الإفريقي الحديث، ممن دعوا إلى تحرير الروح الإفريقية السوداء من الكبت المجتمعي، وعقدة النقص المزمّنة، بطرق خالية من العدوانية، والضعينة، للوصول إلى عالم تتفاعل فيه الثقافات، بلا تمييز، أو إلغاء للآخر. إضافة إلى كونه بالأساس واحدا من أكثر المدافعين عن قضية الهوية والثقافة الإفريقية وحمايتها من هيمنة المستعمر، كما سعى إلى تغيير ونحت صورة إفريقيا الحديثة من إفريقيا الحرب والجوع والاضطهاد، إلى إفريقيا الآمال والاحلام.

نحج "أشيبي" من خلال أعماله الأدبية في نقل التجربة الإفريقية للعالم بعيون إفريقية واعية ومدرّكة غيرت كثيرا من المفاهيم والصور الذهنية المغلوطة التي لطالما ترسخت في وعي ومدرّكات الآخرين، فنالت أعماله احترام الأفارقة واعجاب الغربيين، فأعماله كما يقول ابن بلده "وول سوينكا": "تتكلم من داخل الشخصية الإفريقية".

ينتمي الكاتب إلى دولة نيجيريا التي خرجت، بعد استقلالها السياسي سنة 1960م من الاستعمار البريطاني، بدولة فيدرالية بثلاث جهات تعتمد الديمقراطية النيابية من الناحية السياسية، ونظام السوق الحرة من الناحية الاقتصادية، وثلاثة أحزاب قوية، كل حزب يهيمن على جهة من الجهات الثلاث.

فشلت السلطة السياسية بعد الاستقلال في تحقيق تطلعات الشعب، وتفشيت مظاهر الفساد متمثلة في الرشوة، وسوء التسيير الإداري والمالي للدولة، إضافة إلى إقصاء المثقفين من المشاركة في الحكم، وتورط زعماء الأحزاب في ممارسات مالية مشبوهة، كما اتضح جليا الانفصال الآخذ في الاتساع بين الحاكم ومنتخبه، وبين طبقة الفقراء وطبقة الأغنياء، فهذه المظاهر كلها بالإمكان أن تكون مؤشرا قويا على فشل التجربة السياسية بعد الاستقلال مباشرة .

في هذا الصدد و باعتبار أن "شنوا أشيبي" كان شاهدا على هذه الأحداث، فقد حاول أن يرصدها في روايته " كثنان النمل في السافانا"، حيث سلط الضوء على فترة الاستقلال، التي ابتليت أثناءها نيجيريا بظاهرة الانقلابات العسكرية، وغياب الاستقرار السياسي، وما يصحبهما من صراعات سياسية وتحولات اجتماعية.

يسعى "أشيبي" في روايته هذه إلى إبراز مخلفات وآثار الاستعمار على الإنسان الإفريقي، محددا مكانا افتراضيا، أسماه دولة " كانجان" التي تقدم لنا عالما روائيا محايا للواقع الإفريقي الموروث عن الاستعمار، فهي تبرز الأحداث التي يمكن أن تقع في أي بلد إفريقي بعد الاستقلال؛ ولذلك نجد أن الكاتب اتخذ "كانجان" كاسم متخيل لدولة أفريقية، يروم بها تعميم المكان، والابتعاد عن الخصوصية التي تميز دولة بعينها، وهو تعميم مقصود ينسجم مع تصور مبطن للتخييل الروائي⁽³⁾.

تنطلق أحداث الرواية من اجتماع داخل القصر الرئاسي، أما خارجه فكان حشد من سكان مقاطعة "أبازون" يحاولون مقابلة الرئيس "سام" ونقل شكوى له متمثلة في اغلاق الحكومة لخطوط المياه عن مقاطعتهم التي تعاني من الجفاف، لكن الرئيس رفض استقبالهم، ولكنهم تلقوا وعدا من ابن مقاطعتهم الصحفي " أيكيم أوسودي " بمساعدتهم، الذي سرعان ما ألقى عليه القبض من طرف رجال الاستخبارات العسكرية، ملفقين له تهمة الخيانة والمؤامرة ضد الحاكم، وتم فصله من منصبه في الجريدة الرسمية التابعة للدولة.

ألقى الصحفي "أيكم" بعد هذه الحادثة خطابا ناريا في جامعة "باسا" عاصمة "كانجان"، انتقد فيه سياسة الرئيس العسكري وإدارته ، فوجهت له تهمة أخرى مفادها التحريض على قتل الرئيس، فتم اصدار الأمر بالقبض عليه ، فقصد الجنود بيته وأطلقوا عليه النار عمدا وأوقعوه قتيلا مدعين أن قتله تم بالخطأ.

بعد مقتل الصحفي "ايكم" انتبه "كريس" وزير الاعلام إلى أنه لم يعد بمقدرته العمل في منصبه، وأصبح يخشى على نفسه من أن يلقي نفس مصير صديقه "ايكم" فحاول الاختباء، ليتهم بالخيانة أيضا،

وصار مطاردا من قبل الشرطة، وبعد اختباء دام أسابيع، قرر مغادرة المدينة والفرار باتجاه مقاطعة "أبازون". وخلال الرحلة يكتشف "كريس" بوضوح الاوضاع المزرية للناس وما بلغته المقاطعة من تهمة وشعب وفساد. مباشرة بعد وصوله لـ "أبازون" يتلقى خبرا من العاصمة مفاده حدوث انقلاب عسكري أطاح بالرئيس، فيخرج "كريس" ليشترك الناس فرحتهم بالخبر، لكنه يجد في طريقه رجل شرطة مخمورا فيطلق عليه النار ليُرديه قتيلًا.

يتضح لنا من خلال قراءة رواية "كثبان النمل في السافانا" أن "أشيبي" قد ركز على جملة من القضايا الخاصة بالطبقة الحاكمة تعكس الصورة الاجتماعية والسياسية المتعقبة داخل دولة أفريقية متخيلة هي "كانجان"، كمسألة الديكتاتورية والديمقراطية الزائفة وما يقترن بهما من قمع واهانة لكرامة الانسان واهدار لثروات الأمة وتكريس تخلفها⁽⁴⁾، وهي تمثيل لما ورثه المستعمر عن المستعمر، يظهر ذلك في شخصية "سام" الحاكم العسكري الأفريقي، أحد الضباط الذين تعلموا في المدارس الحربية البريطانية، ولكنه جاهل يمارس السلطة المطلقة إلى درجة أنه فتك بأقرب معاونيه، إذ يقول أحد أصدقائه عنه "فقد أصبح باردا منذ سفره... عزوت ذلك إلى أن سام رأى للمرة الأولى امكانية الدراما، ودوره فيها كرئيس دولة أفريقية، واتخاذ قرارا بضرورة التوقيع على نفسه لإتقان دوره ولتجهيز وجهه لهذا الدور"⁽⁵⁾.

لقد انطلق "أشيبي" في كشف مكامن الاستعمار الجديد وتلبسه بلبوس المؤسسات والاتفاقيات بين الدول الأفريقية والدول الغربية، إذ يمكن أن نقف على عرضه لمشهد الحفل الذي أقامه الرئيس على شرف الصحفية من شبكة الأخبار الأمريكية المتحدة، التي "قدمت إلى باسا لمعرفة إذا كانت الأخبار التي يقولونها- عن باسا- في أمريكا صحيحة"⁽⁶⁾، وعلى المحاضرة التي ألقته على الحضور حول الحاجة إلى أن تحافظ البلاد على مستويات دفع ديونها الخارجية، والتي "تصل إلى أكثر من واحد وخمسين في المائة من كل مداخيل صادرات البلاد... كبديل تعويض لزيادة المساعدات الأمريكية من فائض انتاج الحبوب لمقاطعتنا- باسا- التي ضربها الجفاف"⁽⁷⁾، يظهر المقطع تواطؤ الحكومة النيجيرية مع الاستعمار الجديد المستتر تحت غطاء المساعدات المقدمة من الدول الأجنبية، التي تبين فشل المشاريع التنموية والخطط الاقتصادية للدول المستقلة؛ فهي عاجزة حتى على ضمان الاكتفاء الذاتي في انتاج الحبوب.

لم يقف "أشيبي" على الحياة الاقتصادية والسياسية في الرواية، بل عمد إلى إبراز آثار الاستعمار في الحياة الاجتماعية، كما هو موضح في المقطع التالي: "عندما كان البريطانيون هنا لم يكونوا يسمحوا بمثل هذا التصرف، لقد منعوا كلية وبتاتا الاحتفاظ بأي حيوانات أليفة في محمياتهم، عدا الكلاب طبعًا، ومن الغريب أن تلك العادة استمرت ولكن ليس للأسباب نفسها التي اتبعتها البريطانيون، لن تجد من

خلفائهم السود اليوم وهو يقوم بترويض كلبه، ولكنك ستجد على البوابة المدعمة بالأسلاك الشائكة أو البوابة الحديدية ملصقا يعلن عن انذار قوي: انتبه للكلب، مزينا أحيانا بصورة رأس كلب، مبينا لسانه الأحمر، من فصيلة الألزاسي، أو الراعي الألماني⁽⁸⁾، يعبر هذا المشهد على حالة تقمص المستعمر حياة المستعمر حتى بعد رحيل هذا الأخير، فحلم الرجل الأسود هو أن يصير أبيضاً بل هو يعيش حياة أوروبية على أرض أفريقية، نجد هذا الطرح ينسجم مع تحليلات "فرانز فانون" في عمله "بشرة سوداء أقنعة بيضاء".

تطرح الرواية بقوة قضية النخبة ودورها في المجتمع من خلال "أيكم أوسودي" الكاتب والشاعر، والمثقف التقدمي؛ الذي ينهض بدور الحكايات الشعبية الموروثة وما تمثله من تهديد على السلطة، هذا في محاولة من الكاتب لاستعادة الاحساس بأهمية الفن الأفريقي الشفاهي بوصفه المكافئ الأصل للثقافة الأدبية الأوروبية، وأن استدعاء التراث الثقافي الأفريقي شرط أساسي لتحديد وتصور الجنس الروائي الأفريقي، وفي هذا يقول "أشيبي" في ذات الرواية أن "الحكاية وحدها هي التي تستطيع البقاء بعد الحرب وبعد المحارب، الحكاية هي التي تعمر بعد تلاشي صوت طبول الحرب وبطولات المقاتلين الشجعان، الحكاية وليس غيرها هي التي تنفذ سلاسلنا من السير بارتباك نحو أشواك سور شجيرات الصبار [...] إنها مثل العلامة على الوجه، تسهل تمييز الناس عن جيرانهم"⁽⁹⁾.

نجد في الرواية حضوراً قوياً للحكاية الشعبية التي تتضمن ما يجري من أحداث مثيرة كالفساد والصراع حول السلطة، والسعي للتمسك بها وهي أشكال ورثها الأفريقي عن الاستعمار حيث يخطر في تقليد الإنسان الأبيض ونماذجه، لتكون هي الأساس في مشاكل الإنسان الأفريقي، ولنا في عنوان محاضرة "أيكم أوسودي" التي ألقاها في جامعة باسا، والمعنونة بـ "السلف والنمر" رؤية سياسية حول ضرورة النضال، ما يظهر دور الحكاية الشعبية في استنهاض الهمم؛ والتي نورد نصها فيما يلي: "يروى في قديم الزمان أن نمرا كان يحاول لمدة طويلة الإمساك بالسلف، وأخيراً تمكن من العثور عليه ذات يوم على الطريق فقال له: أها، وأخيراً! جهز نفسك للموت. فقال السلف: هل لي بمعروف أخير قبل أن تقتلني؟. لم يجد النمر غضاضة في ذلك ووافق على طلبه. فقال السلف: أعطيني بضع دقائق لأعد ذهني لهذا الأمر. مرة أخرى لم ير النمر ضرراً في ذلك وأجابه إلى طلبه. لكن بدل الثبات في مكانه كما ظن النمر، فقد بدأ السلف يقوم بحركة غريبة على الطريق يخربش الأرض بيده وقدميه ويبعثر التربة بعنف في جميع الاتجاهات. "لماذا تقوم بكل هذا؟ سأله النمر متعجباً. فأجاب السلف: حتى بعد موتي، أرغب أن يقول كل من يمر بهذه البقعة، بالفعل يبدو أن شخصين ندين لبعضهما خاضاً نزالاً هنا"⁽¹⁰⁾.

لا يتوانى "أشيبي" في الإشادة بفكر أسلافه المستنير والفطن من منظوره، هذا من خلال توظيف الأمثال الشعبية، التي جاءت على لسان الصحفي "أيكم" في معرض حديثه عن المشاكل السياسية والاجتماعية التي تتخبط فيها دولة "كانجان" بعد الاستقلال نذكر احداها في هذا المقطع: "...حسنا اطلق أسلافنا مثلاً رائعا يشير إلى الأسباب البعيدة والمباشرة عندما قالوا: إذا اردت أن تعرف كنه جريمة القتل، فعليك بمعرفة الحداد الذي صنع أداة الجريمة"⁽¹¹⁾؛ واضح من هذا سعة الفكر الافريقي وفطنته التي يروم الكاتب إلى ابرازه عكس ما جاء من وصف بالبلادة والحماقة في رواية "السيد جونسون" التي قرأها عندما كان طالبا في الجامعة وفتحت عيناه على حقيقة مفادها أنّ بيته يتعرض للهجوم وبيته هنا هو "الحكاية اليافعة التي في طور الاستيقاظ"⁽¹²⁾.

يوضح "أشيبي" من خلال الرواية الدور الخطير المنوط بالحكاية الشعبية والذي تخشاه السلطة وأتباعها، فيقول على لسان "أيكم" دائما "... إنّ الذين يروون الحكاية يعتبرون مصدر تهديد، إنهم يهددون كل أبطال السيطرة"⁽¹³⁾، يحيلنا هذا إلى عنوان الرواية "كثبان النمل في السافانا" الذي استحضره الكاتب من حكاية من الموروث الشعبي لقبيلة "الإيبو"، مفادها أن النار بعد أن تكتسح وتحرق الأرض في حقول السافانا، لا تُخلف سوى الكثبان من الرماد التي يمكن أن نرى بداخلها سوى جموع من النمل تروي ما حدث، كما يجدر بنا هنا الإشارة إلى أنّ لفظة "النمل" قد وردت في "رواية قلب الظلام" لـ "جوزيف كونراد"، حين وصف جموع الناس الأفارقة مشيرا إليهم بعبارة "العراة يتحركون كالنمل"⁽¹⁴⁾، هنا يظهر ردّ فعل "أشيبي" على "جوزيف كونراد" من خلال روايته هذه؛ فالنمل الذي يتحرك دون هدف في رواية قلب الظلام، هو في رواية "أشيبي" نمل يملك رؤية ودورا يؤديه في خارطة الثقافة الانسانية، فهو المسجل والراوي للحكاية الشعبية، التي تشكل الجسر الواصل بين حاضر الشعوب وماضيها.

حاول "أشيبي" من خلال استراتيجيات الكتابة المعتمدة في نصه "كثبان النمل في السافانا" التنبيه إلى خطر الاستعمار الجديد، الذي يترصد مواطن الضعف في البلاد المستقلة حديثا، ووجوب بناء عالم خاص ليس له صلة بما هو استعماري، هذا دون اغفال الدور الأساسي والفعال للنخبة المثقفة في كشف آثار الاستعمار والرقى بالإنسان الافريقي إلى أعلى مراتب الانسانية.

الهوامش:

⁽⁰⁾ - فانون فرانز: معذبو الأرض، تحقق/ك. شولي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2007، ص273.

⁽²⁾ - المرجع نفسه ، ص23.

⁽³⁾ بوشعيب الساوري: الحكاية الافريقية وتأسيس الكتابة الروائية، الآداب والثقافات في افريقيا: خصائص وتقاسم، جامعة محمد الخامس ، معهد الدراسات الافريقية، الرباط، 2010 ص64.

⁽⁴⁾ أشيبي شنوا : كثنان النمل في السافانا، تر/ فرج الترهوني، مر/ عامر الزهير، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، ط1، الكويت، 2002 ص 9.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 90.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه، ص 122.

⁽⁷⁾ المصدر نفسه، ص 127.

⁽⁸⁾ المصدر نفسه، ص 171.

⁽⁹⁾ المصدر نفسه، ص 196.

⁽¹⁰⁾ المصدر نفسه، ص201.

⁽¹¹⁾ المصدر نفسه، ص 244.

⁽¹²⁾ المصدر نفسه، ص5.

⁽¹³⁾ المصدر نفسه، ص236.

⁽¹⁴⁾ كونراد جوزيف : قلب الظلام، تر/حرب محمد شاهين، مطبعة ابن خلدون، دار المصير، دمشق، د ط، 2004 ، ص 27.

صورة المرأة في الرواية ما بعد الاستعمارية

رواية "ريح الجنوب" أنموذجا

تهتم نظرية ما بعد الاستعمار بمسألة الثقافة الغربية المسيطرة لثقافة الشعوب الشرقية، وبالإضافة إلى جهود "ادوارد سعيد" و "هومي بهابها" ركزت "غاياتري سبيفاك" على المرأة المهمشة في العالم الثالث ورفضت تبعية المرأة للرجل نتيجة ما ينجر عن ذلك من سيطرة وسلب للحرية، وتدخل رواية "ريح الجنوب" لـ "عبد الحميد بن هدوقة" في إطار أفكار "سبيفاك" حيث عبر هذا الكاتب عن وضعية المرأة الجزائرية بعد خروج الاستعمار وما بعد الاستقلال مصورا معاناتها من سيطرة وسلب للحرية ونضالها من أجل استرداد حريتها.

تتلخص رواية "ريح الجنوب" في صاحب الأملاك الكثيرة "عابد بن القاضي" الرجل الانتهازي الذي قرر تزويج ابنته "نفيسة" بـ "مالك" رئيس البلدية خوفا من تأميم أراضيه بسبب قانون التسيير الذاتي المتعلق بالإصلاح الزراعي واتجاه الجزائر نحو تطبيق الاشتراكية.

و"نفيسة" طالبة جامعية تدرس بالجزائر العاصمة وتقيم عند خالتها هناك، وتأتي إلى بيت والدها في العطلة الصيفية ولكنها تحس بالضجر والاختناق في الريف. وتخبر "خيرة" والدته "نفيسة" ابنتها بهذا القرار لكن هذه الأخيرة ترفض ذلك رفضا قاطعا لأنها ترغب بإكمال دراستها. وأمام اصرار والدها تكتب رسالة إلى خالتها علّما تساعدها في الخروج من هذا المأزق وتطلب من "رابح" راعي الغنم عند والدها أن يضعها في بريد القرية. وأخيرا تفكر "نفيسة" في الفرار من بيت والدها متجهة إلى المحطة ولكنها تتيه في الطريق ويلدغها ثعبان ويغمر عليها، ويعثر عليها "رابح" الراعي ويأخذها إلى بيته حيث والدته. وتنتهي الرواية بقدم "ابن القاضي" إلى بيت "رابح" طاعنا هذا الأخير بسكينه إذ تسيل الدماء من عنقه وبدورها تضرب أم الراعي "ابن القاضي" بفأس وتنفجر الدماء من رأسه هو كذلك. وفي الأخير ترجع "نفيسة" إلى بيت والدها بعد فشل محاولتها في التمرد على الأوضاع القائمة في الريف.

يمثل "ابن القاضي" الرجل الريفي التقليدي أي السلطة الأبوية والحكم الفردي المطلق الذي لا يقبل الرد ولا النقاش، وبخاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة والموقف منها، فلا "نفيسة" ولا والدتها تستطيع اثنائه عن رأيه. وخير دليل على قولنا هذا القول لـ "نفيسة": "في الجزائر كان المستقبل وحده الذي يهمني، أما هنا فأبي هو المستقبل، أبي هو مالك مستقبلي، أي الذي أعطاني الحياة، أبي مالك حياتي أولا

وأخيرا...أبي مالك حياتي وحياة أُمي...حياة المرأة ملك الرجل" (1). يمكن القول إن المجتمع الريفي في تلك الفترة تميز بالسيطرة على المرأة وسلب حريتها مهما كان وضعها متعلمة أم أمية.

ويتضح من خلال هذه الرواية أن الكاتب يطرح قضية هامة جدا هي قضية المرأة وتحررها في جزائر ما بعد الاستقلال، والمعروف أن وضع الاستقلال منح الفرصة للمرأة للتعليم المجاني والقيام بدور فعال في البناء والتشييد.

ذهبت "نفيسة" للدراسة في الجامعة بالعاصمة وتفتح وعيها على أشياء كثيرة لم تكن تعرفها قبل سفرها إلى مدينة الجزائر إذ حملت في ذهنها كثيرا من المعارف والأفكار الجديدة وفي مقدمتها قضية تحرر المرأة. ولهذا أرادت أن تغير الأوضاع السائدة في الريف، تلك الأوضاع المتناقضة مع أفكارها الجديدة، فلا مكان لصوت المرأة هناك، ومن هنا أرادت الثورة على السيطرة والتخلف. ها هي تتمرد على طريقة الحياة في الريف قائلة: "لا يعرفون هنا إلا الصلاة والموت، أما الحياة فهي وسواس شيطان" (2).

يصور الكاتب "نفيسة" وكأنها في زنانة، فهي تكاد تنفجر من جراء احساسها بالضجر والاختناق من واقع الريف، إنها تعيش في عزلة تامة ولا تعرف من أهل القرية سوى العجوز "رحمة" صانعة الفخار. ويتعمق هذا الاحساس لديها بسبب تخلف قريتها التي تنعدم فيها أدنى شروط الحرية والتي تختلف اختلافا جذريا عن الجزائر العاصمة حيث كل الفرص متاحة للمرأة للتطور نتيجة تطبيق الرئيس الراحل "هواري بومدين" للاشتراكية وتشجيعه للمرأة.

والمشكلة التي أفضت مضجع "نفيسة" هي قرار والدها بمنعها من مواصلة الدراسة بالجامعة في العاصمة وتصميمه على تزويجها بالرجل الذي يريده دون اختيارها ورضائها. ها هي تخاطب العجوز "رحمة" بقولها: "إن الدنيا تبدلت يا خالة تبدلت، إن جهل الرجال هو الذي أطلق ألسنتهم بالسوء فينا، وإن جهل المرأة هو الذي جعلها تحيا بين عبودية الآباء والأزواج" (3).

ويحتدم الصراع بين "نفيسة" ووالدها دون تمكنها من مواجهته، ولا تملك الأم إلا الاستسلام في هذا الموقف بينهما وتلقي غضب الاثنين باستمرار، ومن ضمن ما تلقته من ضربات موجعة تصريح ابنتها لها: "الذل الذي عشت فيه أنت لن أعيشه، كوني أما لغيري إن شئت" (4).

ولا تتوقف البطلة عن التفكير في وضعية المرأة في قريتها المتخلفة التي "في الارث لها نصف حظ الرجل، وفي الحياة لا حظ لها معه مطلقا" (5). ونلاحظ أن الكاتب يدين بلا شك شخصية "ابن القاضي".

وفكرة التحكم في المرأة والسيطرة عليها تشيع في أذهان كل الرجال في الريف على اختلاف أعمارهم ومستوياتهم، ومهما كانت صفة هذه المرأة بالنسبة إليهم أم أو بنت أو أخت، وخير دليل على قولنا عندما

تسأل "نفيسة" "رابح" الراعي ما إذا كانت أمه لا تريدها أن تبقى في بيتها بعد اغاثته لها من الموت اثر لسعة ثعبان أثناء فرارها، يجيب هذا الأخير قائلا: "لا ، لا تستطيع أن ترفض فأنا الذي أتصرف هنا. ابتسمت نفيسة لضحك رابح واعتداده بنفسه، ولو أنه لم يفتها أن تلاحظ سيطرة الرجل على المرأة في كل موقف مهما كانت الرابطة التي تربط بينهما"⁽⁶⁾.

يمكن القول إن الفرق شاسع بين الثورة والتمرد، الثورة ايجابية وتكون نهايتها النجاح لأنها تعبير عن أفكار جماعة كبيرة ترغب في التغيير في حين أن التمرد سلبي وتكون نهايته الاخفاق لأنه تمرد فرد بمفرده على أفكار وعادات مجتمع بأكمله. ومن هنا كانت نهاية الرواية مأساوية حيث عادت "نفيسة" إلى بيت والدها مهزومة.

لا يمكن لأي ناقد أن يؤاخذ الكاتب على أنه جعل ثورة نفيسة فردية ونهايتها الاخفاق، ونعتقد أنه قصد بذلك الاخلاص للواقع. لو ثارت "نفيسة" في مدينة كبيرة كمدينة الجزائر العاصمة حيث حضور النساء قوي جدا ودورهن بارز في كل الميادين خاصة منذ بداية السبعينيات، هذه الفترة المعروفة بانفجار الثورة على كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واحتضانها من طرف السلطة القائمة والشعب على حد سواء لتمكنت من التوفيق. ولكن أن تتمرد امرأة بمفردها في قرية صغيرة نائية محافظة، فهذا لا يتقبله لا العقل ولا الواقع. ومن هنا نلاحظ توفيق الكاتب في خلق الانسجام بين أحداث الرواية وتطورها ونهايتها. وتجدر الإشارة إلى أن "ابن هدوقة" نشر روايته في بداية السبعينيات تلك الفترة بالذات التي تدور فيها أحداث رواية "ريح الجنوب".

صحيح أن الكاتب مع تحرر المرأة وقد حملها كثيرا من أفكاره التقدمية ولكن الواقع غير الأفكار النظرية، فلم "ابن هدوقة" بتطور المرأة وحلم النظام القائم المتمثل في شخصية الرئيس "بومدين" بترقيتها لا يمكنهما بين عشية وضحاها محو تراكمات من التخلف والجهل.

نقول في الختام لقد نادى بعض الكتّاب الجزائريين والعرب في ابداعاتهم بما نادى به أقطاب نظرية ما بعد الاستعمار وفي مقدمتهم "غاياتري سبيفاك" وأهم المنادين بما يسمى "نسوية ما بعد الاستعمار" للخروج من تسلط الرجل على المرأة، كما ندّدوا باستمرار بوضع هذه الأخيرة في ظل التحكم والهيمنة، ولكن المناداة والتنديد شيء وتجسيد هذه الأفكار في أرض الواقع شيء آخر لأن الأمر صعب للغاية.

الاحالات:

1. ابن هذوقة عبد الحميد: ربح الجنوب الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1971 ص 216-217.
2. المصدر نفسه ص 13.
3. المصدر نفسه ص 37.
4. المصدر نفسه ص 88.
5. المصدر نفسه ص 202.
6. المصدر نفسه ص 252.

الاستعمار الجديد في رواية " شرق المتوسط "

للروائي السعودي " عبد الرحمن منيف "

كان اختيارنا لرواية "شرق المتوسط" للروائي السعودي "عبد الرحمن منيف" لتكون موضوعا لهذا الجزء التطبيقي من البحث مقصودا لكونها تعكس إلى حد بعيد أفكار نظرية ما بعد الاستعمار .

يسعى الروائي "عبد الرحمن منيف" في رواياته ومن ضمنها رواية "شرق المتوسط" لطرح المواضيع والشخصيات التي تجسد حضور المستعمرين والمستعمرين خلال أحداث الرواية. إنه يعبر في أعماله الابداعية عن أهداف الاستعمار وطريقة مواجهة الشرقيين لها، وكذا معاناة المواطن العربي في دولته الوطنية، فبعد التحرر من نير الاستعمار الغربي أصبح يعاني من استبداد السلطة وتعسفها، هذا وقد كتب المؤلف عمله هذا في السبعينيات حيث كانت الدول المستعمرة قد خرجت من نير الاستعمار الغربي.

تصور الرواية حالات الصراع والانقسام والضياع التي يعاني منها الفرد وبخاصة المثقف في أي بلد من بلدان الشرق الأوسط .

تعدّ رواية "شرق المتوسط للروائي "عبد الرحمن منيف" من الروايات السياسية الرائدة حيث تعرضت لحال المعارضة السياسية في بلدان الشرق الأوسط دون تحديد أسماء أو دول بعينها، وجسد الكاتب هذا الموضوع من خلال شخصية البطل المعارض السياسي المثقف "رجب اسماعيل" الذي عاش تجربة السجن لمدة خمس سنوات. ولاشك في أن هذه الرواية تعكس صورة حياة جيل كامل من المثقفين العرب المنتمين للمعارضة السياسية والمتخرجين من الجامعة في الشرق الأوسط. يعيش البطل "رجب اسماعيل" حالة مأساوية من التمزق بين التحرر القومي مع الاستبداد في بلدانهم أو الاستعمار الأجنبي. وقد صورت الرواية الأوضاع الداخلية المتعفنة لبلدان الشرق الأوسط بسبب تعسف السلطة مما انعكس على البطل وبعض الشخصيات الأخرى في الرواية إذ عانوا من تجاوزات النظام الذي سيطر عليهم السجن والتعذيب. وقد نجح الروائي في رسم الحاضر العربي الأليم لمعاناة المثقف العربي المعارض للنظام، وهذه الحال لا وجود لها إلا في شرق المتوسط موطن الاستبداد. ويمكن القول بأسلوب آخر إن الكاتب يفضح الأنظمة العربية الشرق أوسطية التي شيدت السجون والمعتقلات السياسية التي تعج بآلاف المعتقلين المعذبين. ويظهر المغزى العام من الرواية والمتمثل في عبثية صمود المثقف العربي في الشرق الأوسط في اطار الركود الشعبي وتعسف السلطة.

ولكي يخرج البطل من السجن وقّع وثيقة يتعهد فيها بالتخلي عن النضال السياسي مقابل خروجه من السجن وسفره إلى الخارج للعلاج. واعتبر رفاق "رجب" السجناء موقفه هذا خيانة في حين اعتبره هو هزيمة بسبب عدم تحمله لعذاب السجن كل تلك الفترة ورغبته في الخروج من السجن للكتابة والتصريح بكل ما حدث له. وبّرر البطل موقفه ذلك قائلا: "لم أعد قادرا، للإنسان قدرة معينة على الاحتمال ثم يتلاشى. وأنا هل ينكر أحدكم كم تحملت خلال السنوات الخمس؟...الضرب، السجن الانفرادي، التعليق في السقف، المياه الباردة أيام الشتاء، المنع من النوم...جسدي لم يعد يحتمل"¹. وفي السياق نفسه يصف لنا البطل مشهدا للتعذيب من المشاهد التي لا تنتهي بقوله: "مددوني على طاولة، كنت عاريا تماما، وجهي باتجاه الأرض، ورأسي يترنح من الضربات، لا أعرف أي عدد من السجائر أطفأوا في ظهري، على رقبتني، داخل أذني، وبين إليتي"²، لقد عانى "رجب اسماعيل" أبشع أنواع التعذيب التي لا يمكن أن يتصورها عقل انسان.

وتزداد معاناة البطل بسبب محيطه الاجتماعي المتردي، فلا يوجد من يقاسمه أوجاعه الداخلية ويحاوره في موقفه من السلطة والحياة، إنه بلا زوجة ولا أولاد ولا أم ولا أب إلا أخته وزوجها. ومن هنا يلجأ إلى المستعمر الأجنبي أي الغرب في غرب المتوسط حيث يذهب في باخرة ركاب يونانية تسمى "أشيلوس" إلى مشفى بمدينة "مرسيليا" طلبا للعلاج من الروماتيزم الذي أصابه وهو في أقبية سجون شرق المتوسط. وها هو يقول عن شرق المتوسط معبرا عن نقمته وسخطه عليه: "ميناء الشقاء ويا ليتة ميناء اللعودة"³. وهناك يجد الديمقراطية وحرية التعبير دون خوف من السجن والتعذيب. ويمكن القول إن هذه الرواية تعالج موضوع الشرق والغرب أو عالم القمع وعالم الحرية. ويعبر الروائي من خلال بطل روايته عن رأيه في دول المشرق العربي ما بعد الاستعمار، فالشرق كما يقول "رجب": "لا يلد إلا المسوخ والجاء...سيظل ذلك الشاطئ يقذف كل يوم عشرات الجراء، مئات الجراء، وحتى لو وصلت أعدادهم إلى الآلاف، فستظل جراء تعوي في السرايب، أو تموت في المزابل"⁴. أما الغرب فيصفه كما يلي: "الأحزاب لها مراكز مكتوبة عليها الأسماء بوضوح، يدخلها الناس دون خوف، يدخلون دون أن ينظروا وراءهم، ويتكلمون في الشارع، وبصوت عال. أما الكتب فلا بد أن الانسان يعجز عن معرفة ما يصدر منها لكثرتها"⁵. ويصل البطل إلى نتيجة تتمثل في أن حكام بلدان الشرق الأوسط هم أشد خطرا على شعوبهم من المستعمر نفسه. وفي جو الحرية هذا أخبر "رجب" الأطباء في "مرسيليا" بأنه كان سجيناً بسبب معارضته للسلطة ولكنهم لم يستطيعوا تقبل وتصور سجن مثقف بسبب معارضته للسلطة "هل يعرف هؤلاء الناس معنى أن يكون

الانسان سجيناً؟ ليس سجيناً فقط، وإنما سجين في تلك السرايب المظلمة الباردة المليئة بالحشرات"⁶. وكان كلام الدكتور "قالي" الذي حضر هو الآخر سنوات المقاومة في فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية حاسماً للصراع في نفسه وجعله يقرر كتابة مذكراته إذ قال له: "أريدك أن تكون حاقداً وأنت تحارب. الحقد هو أحسن المعلمين. يجب أن تحول أحزانك إلى أحقاد، وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن تنتصر، أما إذا استسلمت للحزن، فسوف تهزم كإنسان، وسوف تنتهي كقضية، والذي أعرفه أن بلادكم بحاجة إليكم، ما زلت في أول الطريق... كل ما أرجوه منك الآن المحافظة على صحتك، لكي تستطيع مواصلة الحرب"⁷. ويضيف الدكتور "قالي" قائلاً: "لماذا لا يقرأ الجلادون والحكام التاريخ؟ لو قرأوا جزءاً من الأشياء التي يجب أن يقرأوها، لوفروا على أنفسهم وعلى الآخرين الشيء الكثير. ولكن يبدو أن كل شعب يجب أن يدفع ثمن حريته، والحرية، أغلب الأحيان، غالية الثمن"⁸ وهكذا يقرر الذهاب إلى الصليب الأحمر في "جنيف" ليسلمهم تلك المذكرات وتتحول القضية إلى قضية عالمية حول حقيقة السجون والمعتقلات في الشرق الأوسط. ولهذا يتعرض زوج أخته لمضايقات من النظام، وتطلب منه أخته المجيء إلى الوطن، ومن غرب المتوسط يقرر مهاجمة النظام. وبعد ذلك يعود إلى وطنه وتعتقله السلطة من جديد، ويشعر بالحسرة والندم والذنب ولا جدوى الكتابة. ويطلق النظام سراحه بعد فقدته لبصره ويقضي نحبه بأيام. وبعد وفاته ترسل أخته المذكرات سرّاً إلى أوروبا لنشرها هناك.

الاحالات:

1- منيف(عبد الرحمن): شرق المتوسط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 22

2- المصدر نفسه، ص 90

3- المصدر نفسه، ص 7

4- المصدر نفسه، ص 100

5- المصدر نفسه، ص 155

6- المصدر نفسه، ص 151

7- المصدر نفسه، ص 159

8- المصدر نفسه، ص 153

Orientalism: Towards a Definition

The term “Orientalism” describes a paternalizing Western attitude towards other cultures. It is usually seen as the West’s patronizing perceptions and fictional depictions of the East- the societies and peoples who inhabit the places of Asia, North Africa and the Middle East. It is a discourse of « scened orient», starting from the Middle East all the way to the Far East, from an Occidental point of view, eroticizing, infantilizing, and making Oriental people less important than Western populations. It all started with great literary figures, like Shakespeare and later on with Napoleon’s invasion of Egypt in 1798¹, marking a new kind of imperial and colonial conquest. Napoleon did not invade the place looking for loot; he indeed came with soldiers but also experts, scientists, philologists, architects, biologists, historians whose job it was to record Egypt and to make of it a kind of scientific survey designed for the Europeans. These people produced volumes of books all written to show the power and prestige modern Europe can do to the «uncivilized” Egyptians. Later on, they developed with modern – day film-makers, new explorers and ethnographers who ‘othered’ these oriental people because, according to them, they were not one of the ‘all’.

Westerners made of Orientalism a kind of ‘organized science’. Any attempt to read about a region of the East, be it India , Egypt, Syria or any other country is subordinated to what has been written before and this writing was an organized form of science. There was a kind of repertory of images coming up: the East as a kind of mysterious place full of secrets, marvels and monsters; the sensual woman who was to be used by man; the mystical religious man incapable of rigorous rationality. And this image which had little to do with the reality and which started in literature ,painting and music extended even to some experts of the Twentieth Century who described all the Orientals in the same way , be they Syrians, Egyptians or Indians. So, there developed a kind of image

of the ‘timeless Orient’, as if the Orient, unlike the West, did not develop. And that is the danger of Orientalism: it creates an image outside of history of something that is placid, still and eternal, an image which is in contradiction with the fact of history. It is, in one sense, a creation of an “ideal other”².

The prominent public intellectual and literary theorist and critic Edward Said defines Orientalism as” a systematic discourse by which Europe was able to manage – even produce – the Orient politically, sociologically, militarily , ideologically, scientifically and imaginatively”³. He sees it as a series of representations of the Orient constructed by the West. It involves the construction of binary opposition between the ‘civilized’ and ‘uncivilized’ people. He argues that the Orientalist representations of the East in academia, art, literature and the media have constituted a European knowledge of that region of the world, thus providing the rationalization of the colonial and imperial intervention there. He thus provides us with the true history of the East.

Said’s book entitled ***Orientalism*** revolutionized the study of the Middle East and helped to create and shape entire new fields of study, such as the post-colonial theory .It also influenced disciplines as diverse as history, anthropology, political science and cultural studies.

In this book which has been translated into twenty six languages, he tries to explain why when the Westerners think of the Middle East, they have a preconceived notion of the kind of people who live there , of their beliefs and their acts even though they have never been there or indeed even never met anyone from there. The central argument of ***Orientalism*** is that the way this knowledge is acquired is not objective or innocent and the end result of the process reflects certain interests; it is highly motivated. Specifically, Said argues that the way the West –Europe and the United States- looks at the countries and the people of the Middle East is through a lens that distorts the actual reality of

those places and those people. He calls this lens through which they view that part of the world “Orientalism” – a way to make these people appear different and threatening. His contribution to the manner we understand this general process of what is called ‘stereotyping has been immense

The Arab- Israeli war of 1973 incited Said to write such a book. This war was preceded by images in the media which portrayed Arabs cowardly beaten because they are not modern. But then the Egyptians demonstrated that they could fight when they crossed the canal in October 1973. The second immediate impulse was the disparity between his own experience and the representations of that region in art. These representations had little to do with what he knew, so he decided to rehabilitate the history of that region.

Said wanted to defend the thesis that scholarly writing from Europe presented inaccurate, misleading and stereotyped representations of the East. He argued that the Orient is the stage on which the whole East is confined. He believed that these biased perceptions hindered a true understanding of Middle Eastern and East Asian culture. According to him, when Western scholars studied Eastern culture, they could not understand it because it was different from their own; so they portrayed the East as exotic, enigmatic and curious, judging and romanticizing it without ever understanding it. The Westerners thought their society was superior to the Eastern one.

Said actually believed that Western scholarship held strong ties to the domineering imperialist societies that produced it , concluding that much Western scholarship was political and intellectually dubious . He argued that stereotyping became a justification for the Western colonization of Eastern countries. The West painted a picture of the Eastern world that needed civilizing. That is why the invasion of this region was framed as “salvation “, rescuing the inhabitants who were too lazy and too pleasure- focused to be fit to

govern themselves. He deduced that either the West is blinded by some failings that it does not recognize it is stereotyping or believes that its own culture is superior.

His analysis of Orientalism is not just a description of its content; it is an examination of the concrete historical and institutional context that creates it. He locates the construction of Orientalism within the history of imperial conquest .As empires spread across the globe, the most important of them the British and the French in the East; they conquered not only militarily but ideologically as well. They wanted to understand the natives they were encountering so that they could subdue them easier .This process has been going on for a long time as far back as there has been contact between different people and different cultures; but Orientalism makes it more formal in that it presents it as objective knowledge.

Since the publication of Said's **Orientalism**, new popular representations of the East have emerged and have proved to be more dangerous than the forms Said had described in his book. These representations are referred to as New Orientalism.

New Orientalism defines the East in terms of hatred for the West. It also sees the people of the East as irrational and not worth negotiating with and thus violent confrontation is inevitable. This is different from classical Orientalism which used the East's backwardness as a justification to intervene there. Because the East has started developing nuclear weapons, New Orientalists see it as a nation focused on the destruction of the West.

American Orientalism, for example, is very politicized by its recognition of the state of Israel .To preserve its interests in the region, America allows the creation of a Jewish state in the middle of the Islamic Oriental world and

encourages the idea that the people of that region are all terrorists just interested in killing Jewish children, forgetting that the Israeli occupation of the West bank and Gaza has been going on for many years⁴. The prevailing impression is that the only problem is Israel's security which is threatened by Hamas. Nothing is said about thousands of Palestinians who have been dispossessed and are living miserably. The Arabs' struggle for self-determination is looked at with great hostility, as upsetting the stability of the status quo. And that makes it virtually impossible for a Westerner to see on television or to read books about the Middle East that are not colored politically by this conflict in which the Arabs always play the role of terrorists , violent , irrational people.

At the heart of this New Orientalism operates the threatening and demonized image of the Islamic terrorist that is emphasized by the media. Said recognizes that terrorism exists as a result of the violent political situation in the Middle East but he argues that there are many things going on there that are misunderstood or not seen by the people of the West⁵. The result of the media's focus on one negative aspect alone leads to no understanding of the peoples of the Islamic world who are consequently thought of as fanatic, extreme and violent. Thus, understanding a vast and complex region like the Middle East in this narrow way takes away from the humanity and diversity of millions of ordinary people living decent humane lives there. The disappointing point is that the Arabs have participated and continue to allow themselves to be represented as Orientalists; there is no information policy in the Arab countries to try to give a different picture of what their world is because most of them are dictatorships; so their people do not have the right to engage in a real dialogue; they keep themselves subordinate and inferior to the West.

Said is not only an active representative of the Palestinian cause, he is also a leading theorist in the field of post-colonialism, that intellectual direction that

exists since around the middle of the Twentieth Century and which developed from and mainly refers to the time after colonialism. The post-colonial direction was created as colonial countries became independent. Nowadays, aspects of colonialism can be found not only in sciences concerning history, literature and politics, but also in approach to the culture and identity of both the countries that were colonized and the former colonial powers. However, post-colonialism can take the colonial time as well as the time after colonialism into consideration.

The term “decolonization”, that intellectual process that persistently transfers the independence of colonial former countries into people’s minds is of particular importance to postcolonialism. The basic idea of this process is the deconstruction of old-fashioned perceptions and attitudes of power and oppression that were adopted during the time of colonialism.

The first attempts to put this long-term policy of ‘decolonizing the minds’⁶ into practice could be regarded in the Indian population after India became independent from the British Empire in 1947. However, post-colonialism has increasingly become an object of scientific examination since 1950 when Western intellectuals began to get interested in the “third world countries”. In the 1970’s, this interest led to an integration of discussions about post-colonialism in various study courses at American universities. Nowadays, it plays a remarkable role at European universities.

Post-colonialism has also entered the field of literature. In many literary works, especially those coming out of Africa, the Middle East and the Indian sub-continent, we meet characters who are struggling with their identities in the wake of colonization. The characters in Indian, Middle Eastern and African novels are concerned with the economic, political and emotional effects that the colonialists brought and left behind. In many cases, this kind of novels is both emotional and political. The major themes are the clash of cultures as an

inevitable result of former colonial times; the ambiguous and contradictory relationship of the colonial power to the formerly colonized country and the whole scale of problems resulting from it ;the complicated relationship that developed from that arrogant and brutal Eurocentric perspective; conflicts of identity and cultural belonging as the colonialists destroyed the natives' culture and traditions and replaced them with their own ones; post-independence problems, such as the natives' search of an individual way of proceeding which they could not manage to create and a challenge of developing a new nation-wide identity and self-confidence .

The post-colonial theorist enters these texts through a specific critical lens, or a specific way of reading a text. That critical lens, post-colonial theory, asks the reader to analyze and explain the effects that colonization and imperialism had on people and nations. Said then could be considered the father of post-colonialism since many of his works focused on exploring and questioning the stereotypical boundaries that have been drawn between the East and the West, especially as they relate to the Middle East.

To conclude with, one can say that post colonialism is an answer to Orientalism and New Orientalism which stress the separation of people from each other and regard difference as a threat that must be contained or destroyed. However, one comes to wonder if postcolonialism itself, just like Occidentalism, is not only a counter-discourse, a defensive mirror – game that reproduces East/ west dichotomies, creating an imaginary “us” versus “them”, making it difficult to solve global issues that require a cooperative global community response. Even self-Orientalism is not an adequate alternative. It presents a barrier to cultivating a global community. It reproduces nationalist sentiments instead of reinforcing global ideals. Thus a new cosmopolitan consciousness must be found. The otherness of the “other” must give way to the “oneness” of the

world. To get out of this legacy of mistrust and conflict, we should think of collecting historical traces, writing an inventory to understand one's history in terms of other people's history to move beyond. We should transform ourselves from a unitary identity to an identity that includes the other without paying attention to differences.

Notes

1. See Edward .W . Said, ***Orientalism*** (Toronto : Pantheon Books,1978),p.43
- 2.Ibid.,p.21.
- 3.Ibid.,p.12.
4. For more on this point, see E .Said, ***The Question of Palestine*** (New York: Vintage Books, 1979).
5. See E. Said, ***Covering Islam*** (New York: Vintage Books, 1981).
6. The idea of 'decolonizing the minds'has been well explained in Ngugi Wa Thing'o's book entitled ***Decolonizing the Mind.Studies in African Literture*** (London: Heinemann, 1986).

Bibliography

- Ashcroft, Bill, Griffiths, Garth &Tiffin, Helen. ***The Post-colonial Studies Reader***. London: Routledge, 1995
- Said Edward.W. ***Covering Islam*** .New York: Vintage Books, 1981.
- ***Culture and Imperialism***. New York: Vintage books, 1993.
- ***.Orientalism***.Toronto: Pantheon Books, 1978.
- ***The Question of Palestine***. New York: Vintage Books, 1979.

Reflections on Postcolonial Theory:

Said, Spivak and Bhabha

Post colonial theory investigates the effects of Western invasion , occupation, subjugation, colonialism and control of the non-Western world. It examines the effect colonialism has had on all aspects of indigenous culture: art, literature and music. It looks at the way identity is constructed through the discourses of colonialism. Western countries have had a hegemonic hold over the countries and peoples they colonized. They set new standards, such as a new language, a new national identity that the colonized had to abide by. And postcolonial theory has come to deconstruct those standards, analyze the motives behind them and see how they affect the subjugated. It attempts to undo the idea of ‘history being written by the winners’, by taking those who are silenced in the narrative and placing them back in the story. It aims at intervening in the construction of culture and knowledge and, for intellectuals who come from postcolonial societies , their main concern is to write their way back into a history others have written.

Western hegemonic powers have created that notion of the colonized “other” who speaks a “double –voiced” discourse - the languages of both the dominant and the subordinate culture. They have also put forward the concept of race as a way to ‘other’ the people they colonized. Binary oppositions were thus formed: white versus the “other”.

Postcolonial theory is centrally concerned with examining the mechanisms through which the colonizing powers persuaded the colonized people to

accept foreign culture as “better” than their own indigenous methods of government and social organization. It also examines the concept of “

hybridity”. If identity is constructed along multiple, sometimes conflicting axes, when these axes intersect, people can occupy a hybrid position- being a part of two categories that are structured as being binary opposites that is being bi-racial.

The question of nationality goes along with the idea of hybridity. When someone is a member of a nation, he continues to exist along multiple spectrums and axes – all of which destabilize his identity as a member of a country.

The most prominent English –speaking postcolonial thinkers who have been concerned with problems of identity are Edward Said, Gayatri Spivak and Homi Bhabha whose interest centered on Britain’s former colonies . However, all these critical theorists were interested in examining how the West produces its binary representation of itself as good and powerful and of the non – Western world as deficient and weak, thereby justifying and reproducing the unequal relationship between them.

Edward Said is often considered the founder of postcolonial theory, the one who led the cornerstone of this theory despite the undeniable role of other leading figures. He had a long career as an English professor at Columbia University. He was born in Palestine before the state of Israel came into being in 1947. At that point, his family who were Arab Protestants moved to Egypt and America. His book *Orientalism* (1978) argues that the Western powers engaged in colonialism, particularly Great Britain and France, created the version of the Orient for Western consumption that had a little to do with the actual Orient. By Orient, Said means the Middle East. He says, Orientalism is a style of thought based upon a.....distinction made between the ‘Orient’..... and the ‘Occident’. Thus, a very large mass of writers, among

Whom are poets , novelists, philosophers, political theorists , economists and imperial administrators , have accepted the basic distinction between East and

West as the starting point for elaborate accounts concerning the Orient, its people, customs, mind, destiny and so on....⁽¹⁾

Said writes that the Orient is a place, a side of colonies, civilizations and languages. It is one of the West's deepest and most recurring images of the 'Other'- the Orient and the people who live there are 'Other', different, separate from the West and Westerners. The people of England, France, the Netherlands, the United States know this because Western writers, artists, thinkers and politicians have generated and reinforced an image of the East. Over centuries, Western scholars and artists have created libraries and museums full of writings and images that created a version of the Orient to the Western world. Said argues that the 19th century Western novel is the novel of Imperialism because it is based on those images. He asserts that the process of building this massive archive began in the 16th century and took on a decidedly imperial tongue in the 18th and 19th centuries. For him, knowledge leads to power. In this case, Western knowledge of the East leads to Western control over the East. The writing and painting were done first, along with map-making and the study of the Eastern languages and cultures. That academic and artistic knowledge is highly useful in the economic, political and military control the West began to exert on the East in the 18th century.

Representation also leads to power. The West represents the East in several ways. And all these representations add up to create a version of the East as the strange , exotic, sensual , barbaric cruel place, the opposite of the rational, just, normal civilized West .

It is worth mentioning that Said 's criticism of Orientalism is not restricted to Western colonialism and Orientalism, but he equally and harshly attacks the practices of Arab elites who internalized the American and British Orientalists' ideas of Arabic literature. This definitely was the case of the literary elite in other ex-colonies, as Gayatri Spivak shows it in her writings.

Born in India, Spivak was educated there and in the United States and worked in the Columbia University. She published a long complex essay entitled "Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea"⁽²⁾. The subaltern is a term which refers to the weakest members in society, to those with a low economic and cultural status, the masses that exist outside of the power structure of a given society. She particularly focuses on Subaltern women. In this landmark essay, she deals with the problem of "how the third world subject is represented within Western discourse"⁽³⁾. She shows that even now, the powerless are unable to express themselves and that the experiences of such groups are inevitably distorted by the perspectives of the elite, such as academics who are describing them. According to her, "certain varieties of the Indian elite are at best native informants for first world intellectuals interested in the voice of the other. But one must nevertheless insist that the colonized subaltern subject is irretrievably heterogeneous"⁽⁴⁾. By the term "speak «mentioned in the title, she means: can the lowest members of society express their concerns , enter into dialogue with those who are in power? And if they do speak or otherwise communicate their concerns, will they be heard?

Like Said, Spivak deals with representation, but, in her case, it is not just the colonizers who represent the colonized; there are layers of representations. She identifies four class positions in society: first, the dominant foreign groups which include colonial powers, such as the English and the French and international corporations; Second, the dominant indigenous groups : Indian

politicians and business interests , the national government and national companies in India; then ,the dominant indigenous regional and local groups; and finally, the subaltern class, the people who should be represented by the female intellectuals sympathetic to their plight. She would agree with Said that every representation is misrepresentation: a picture, no matter how perfect, is not the thing it represents. But she thinks that until the Subaltern is able to develop a political consciousness and to express it , this representation is the best option available.

Said and Spivak agree that there is a severe need to reread European literature because this literature, mainly that of the 19th century, reflects imperialism, which was part of the cultural representation of the empire. They also agree that as there has always been colonial literature, the literature of opposition and decolonization, a postcolonial literature, should be highly encouraged, an idea shared by Homi Bhabha who assures that despite all attempts of repression,” it is from those who have suffered the sentence of history- subjugation, domination, diaspora, displacement- that we learn our most enduring lessons for living and thinking”⁵.

Bhabha, like Spivak, was born in India. He graduated from the University of Bombay before going to Oxford for a Ph. D. He taught in Great Britain and the United States .He is also an English professor. One of his central ideas is “multi-culturalism” which deals with the management of contemporary geopolitical diversity in former imperial centers as well as their colonies alike⁶. It is also an increasingly global discourse since it takes into account the flow of migrants, refugees, diasporas and their relations with nation states. Multiculturalism is often presented as a solution or response to racism. However, it obscures the existing relationship of domination and power. This means that in any society where certain cultures are privileged more than others, embracing a multicultural philosophy effectively attempts to negate these inequalities, rather than address them. Bhabha explains that the white European

culture usually presents itself as a non-culture because of its supposed rationality⁷. The cultures of multiculturalism are usually marked as distinct or “other” from the white Europeans, thus perpetuating systems of inequality and subordination. Many postcolonial critics dislike that term; they argue that it is a simplification and that it is too optimistic.

Related to multiculturalism is the concept of mimicry. For Bhabha, mimicry is the effect of the doubling that takes place when one culture dominates another. Some of those dominated would attempt to mimic those in the dominating culture. Mimics of the dominating culture will encourage mimicry among those they dominate⁸. Obviously, this applies to the colonial situation, but also the postcolonial one where there is a strong push from minorities to simulate a majority culture. Bhabha sees ways in which mimicry challenges dominating cultures. For him, colonial mimicry is the desire for a reformed recognizable Other. The discourse of mimicry is constructed around ambivalence. In order to be effective, mimicry must continue to reproduce its

access, its difference, that is, the colonizer wants to colonize a subject, to mimic the dominant society, but once that subject gets wrong, ridiculous in its performance of Englishness or Frenchness, he is rejected.

Hybridity, another concept of Bhabha, takes the colonized away from his own culture and identity, shaping a people who are neither themselves nor their colonizers. People are in between, with no identity. Bhabha sees ways in which mimicry challenges dominating cultures.

In his *Location of Culture* (1991), a collection of innovative essays, Bhabha explores how we can understand postcolonial culture. He discusses how we should conceive of a person's identity and how this affects theories of postcolonial culture. He challenges the idea that an individual's identity is

simply the result of fixed factors, such as education, gender or race. Instead, he argues, individuals can only be described through cultural hybridity, a term that refers to the mixture of cultural influences which shape a human and affect his identity⁹. To see an individual's real self, Bhabha argues, we must look back their logical contradictions and taboos that come from this mix. Instead, one must accept the ambivalence or inner conflicts inherent in humans. Bhabha argues that postcolonial cultures in particular are extremely complex. He describes them as mixing cultural and linguistic imitations of the colonial power with pre-existing traditional customs. He therefore emphasizes that postcolonial theories should focus on this hybridity and cosmopolitanism. If, instead, theories are based on studying separate and unequal cultures, they will misunderstand postcolonial culture. He affirms that a new 'hybrid' conception of culture is necessary to develop a truly international culture and to dismantle systems of cultural dominance, but he argues that this new concept should be centered around "cultural difference" rather than "cultural diversity".

It should be taken as an argument against the concept of Western liberal multiculturalism which is a celebration and encouragement of "cultural diversity" which suggests that culture "for any given group is an object with clearly defined boundaries and traits that are long standing, authentic and easily observable"¹⁰. He explains, however, that this concept of an authentic culture, even in the context of a supposed celebration of cultural diversity or in an effort of colonial resistance, can be part of an imperial project that defines 'other' cultures in a mythologized and often exoticizing way and part of project that effectively provides the subaltern with an externally formed identity, not with agency of their own.

In summary, Said believes that knowledge and representation are tools the West uses to dominate the East, though he acknowledges that some did it out of

academic and artistic curiosity. Spivak argues that the subaltern can not speak because of the way society is structured, and she asks intellectuals sympathetic to their plight to speak for them. Finally, Bhabha takes on diversity brought by cultural encounter. In his writings, Europe and the United States do not simply dominate the countries of the developing world, they encourage mimicry of Western culture, and in the process, a kind of hybridity develops. Thus, being highly controversial, Said's, Spivak's and Bhabha's ideas have gained countless adherents and even followers. It seems uncertain that a critical reading of the literary heritage of both the West and the Orient can never be comprehensive without referring to their theories which are seen as a form of intellectual resistance against the hegemony of the empire reflected in both representations and misrepresentations of the East in Western culture.

Notes:

1. Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), p.3
2. Gayatri. Spivak, "Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea " ed by : Rosalind C. Norris (Columbia: Columbia University Press, 1988).
3. See Diana. Brydon(ed); *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies* (New York : Routledge, 2006), p.1427.
4. Ibid., p. 1442.
5. Homi. Bhabha, "Postcolonial Criticism" ed Bryden ,volume I, p.106.
6. See Homi. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994).
7. Idem.
8. Idem
9. In Pnina. Werbner and Tariq. Modood, *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (New York : Zed Books, 2015).
10. Homi .Bhabha, *The Location of Culture* (New York : Routledge ,1994).

Post colonial Literature

One of the ways that a former colony can re-center its moral compass is through literature. Literature does not mean only the standard genres like the novel, poetry or drama, although it includes them all. Literature in a postcolonial sense is an inclusive term that demands that colonial writers more than just write for their newly- made independent citizens. Now they have to write to their former rulers to expose the various and subtle means by which the rulers imposed their will on the ruled. This, of course, means declaring a literary war, the sole purpose of which is to win support for the ex-colony's economic prosperity, and given the leftist mindset that has grown prodigiously strong in the West following the Second World War, this is not a difficult task. The West itself has undergone a tectonic change in its moral center. It no longer believes in military strength as the key to maintaining a far-flung empire. It no longer has the will even to pretend to do so. And it no longer can contain within its own borders an eruption of French-style leftist thought that is becoming increasingly socialist in nature. This 'eruption' comes in a myriad of cultural phenomena staggering in its totality: Chicano studies, Latino studies, Afro-American studies, Feminist studies, Marxist studies, multiculturalism, political correctness, Third World literature, Islamic studies and the list goes on. Not only is this list imposingly long, but the number of permutations and combinations is similarly vast. All of the aforementioned can be further subdivided by race, gender, ethnicity and class; they can also be grouped together and inserted within a literary field nowadays called "postcolonial literature".

Postcolonial literature is a vast expanding field of literary studies. It is the body of literary writings that respond to the intellectual discourses of European colonisation in Asia, Africa, the Middle East, the Pacific and elsewhere. It addresses the problems and consequences of the colonization and decolonization

of a nation, especially the political and cultural independence of formerly subjugated colonial peoples. It also covers literary critics of indigenous literary writings. Most contemporary forms of colonial literature present literary and intellectual critics of the postcolonial discourse by endeavoring to assimilate postcolonialism and its literary expressions. As a critical approach, postcolonial literary criticism re-examines colonial literature, concentrating especially upon the social discourse between the colonizer and the colonized that shaped and produced the literature.

Several post-colonial writers have contributed significantly to the process in which Third World countries have forced First World countries to acknowledge the harm done during a bitterly contentious period of colonization . They dealt with the traditional colonial discourse either by modifying it or by subverting it or both. The most well-known of these is the Middle Eastern eminent scholar on Orientalism, Edward Said whose interests lay in demonstrating how the West interacted with the Orient. He early on urged scholars and critics of the humanities to examine the means by which colonizing powers (like England and France) used their hegemonic superiority in technology and the military to dominate colonized states (like much of the Middle East and Africa). Said was not interested in a Derridean/linguistic approach to literature nor did he embrace the post-structuralist theories of Leotard or Baudrillard. In his famous book **Orientalism** (1978), he analyzed the fiction of Honoré de Balzac , the poetry of Charles Baudelaire and explored how they were influenced and how they helped to shape the societal fantasy of European racial superiority. He dismantled a series of misconceptions about the region commonly referred to as the Orient which the Europeans constructed as the inferior shadow of the civilized and powerful West, the Occident. This supposed inferiority is always explained in racial terms.

Many African writers, for their part, attempted to re-establish their historical, social and cultural roots though most of them were a mere product of colonialism. Chinua Achebe's **Things Fall Apart (1957)** was one of the first attempts to break that stereotypical image of a sinister and barbaric Africa that was presented in many Western novels, notably in Joseph Conrad's **Heart of Darkness (1899)** ; Ayi Kwei Armah in **Two Thousand Seasons (1973)** tried to establish an African perspective to his country's history; Tayeb Salih in **Season of Migration to the North (1966)** provided a critical look on migration and inter-cultural exchanges between Africa and England by referring to the cosmopolitan London of the 1920's and the rural countryside of Northern Sudan through his narrator's experiences , observations and analysis of two different cultures; Naguib Mahfouz from Egypt made a significant contribution to postcolonial literature through his early novels in which he portrayed the distressing consequences of British imperialism in his country.

In Asia, Postcolonial writings have been found among much of Indian literature. This includes novels, poems and plays which were written both during and after the British reign which came to a formal conclusion with Indian independence in 1947. Salman Rushdie's novel **Midnight's Children (1981)** is a response to the authority wielded by the imperial power. It expresses the writer's strong desire to reclaim the India of his past; it also explores the way in which history is given meaning through the retelling of individual experience. Arundhati Roy's **The God of Small Things (1997)** which won one of the most prestigious awards in the English - language literary world, the Booker Prize in 1997, is , for its part, a critique of Western imperialism which resonates with large social, political and cultural issues.

Postcolonial novels are recognized to share some significant concerns and distinguishing features. Reclamation of culture, loss of culture , identity,

hybridity , cultural differences and conflicts are themes common to postcolonial literature. The full subjects include: social and cultural change or erosion. It seems that after independence is achieved, the question of a new cultural identity as well as the misuse of power and exploitation arises strongly, for, even though the large power ceases to control the country, the settlers still seem to continue imposing power over the native. Colonial abandonment and daily inaction is also a topic generally brought up to examine individuals and not the ex-colony as a whole. The use of the English language in literature is the target of colonial studies, that is , the analysis of postcolonial literature and culture can be reached neglecting literary works in the original languages of postcolonial nations.

Another concern of postcolonial literature is the assertion of cultural integrity: during colonization , the indigenous cultures of those countries subjected to foreign rule were often sidelined ,suppressed and openly denigrated in favor of elevating the social and cultural preferences and conventions of the colonizers . In response, much postcolonial literature seeks to assert the richness and validity of indigenous cultures in an effort to restore pride in practices and traditions that were systematically degraded under colonialism.

Likewise, revisiting history to tell things from the perspective of the colonized is a major preoccupation of postcolonial writing as colonizers often depicted their colonial subjects as existing outside of history in unchanging timeless societies, unable to progress or develop without their intervention or assistance. And this is done to justify their actions , including violence against those who resist colonial rule.

And to resist or counteract the stereotypes, inaccuracies and generalizations which the colonisers circulated in educational, legal, political and social texts , postcolonial writers use detailed descriptions of indigenous people , places and

practices. They also choose to write in the colonizer's language to remold or to reflect the rhythms and syntax of indigenous languages and invent new words and styles to demonstrate their mastery of a language that was, in a sense forced upon them. Some of them even rework European art- forms like the novel to reflect indigenous modes of invention and creation. They reshape these art-forms to incorporate the style, structure and themes of indigenous modes of creative expression, such as oral poetry and dramatic performances. In **The God of Small Things**, for example, Arundhati Roy uses the English language in her own way; she invents new compound words, phrases, sentence structures ; she even uses colloquial words from her mother tongue, just as Ngugi Wa Thiong'o , Chinua Achebe and many others do in their novels.

In postcolonial literature, the protagonist often struggles with questions of social identity, cultural identity, national identity, among many others. He usually experiences psychological conflicts inherent to cultural assimilation and lives between the old native world and the dominant hegemony of the invasive social and cultural institutions of the colonial imperialism of a mother country. This hero recasts the natives of colonized countries as victims rather than foes of the colonizers. This indeed depicts the colonized people in a more human light but risks absolving the colonizers of responsibility for addressing the impacts of colonization by assuming that native inhabitants were doomed to their fate.

In his essay entitled "Today, the Balance of Stories" collected in the volume **Home and Exile (2000)**, Chinua Achebe says, "my hope for the twenty-first century is that it will see the first fruits of the balance of stories among the world's peoples." He continues, "The twentieth century for all its many faults did witness a significant beginning, in Africa, and elsewhere in the so-called Third world, of the process of "re-storying" peoples who had been knocked silent by the trauma of dispossession. I was lucky to be present at one theater of

that reclamation". (79) . Today, postcolonial writers are working hard to prove to the "Western/civilized" world that the overwhelming thrust of their narrative is about their native land and their primary concern is the rehabilitation of their native culture and history. They are ready to stand against the reduction of their respective countries, be they in Africa, Asia or the Middle East, into countries of Aids-infested, starving people, who periodically-no-regularly descend into an orgy of senseless wars and genocide. This single story of Africa, whose genealogy goes right back to the age of "Discovery," runs right through the period of colonialism to the contemporary moment. Indeed, African literature in English and French as it emerged in the 20th century took as its primary objective the need to create other stories beyond the single story of the discovery of a continent of savages and the civilizing mission that followed upon colonial conquest. From Leopold Sédar Senghor through Chinua Achebe to J.M. Coetzee, the underlying connection between their narratives was the urge to tell other stories or to interrogate the authoritative, authorized version of the African story. Much has been written about this earlier generation of writers and the tasks they set themselves in the light of their location in place and history interrogating and/or rewriting canonical European narratives, recovering or trying to recover lost stories, giving voice and agency to the silenced and marginalized, in short, challenging the authority of the single story by providing us with other stories. In the present postcolonial world of the 21st century, we need to ask if Achebe's hope for a balance of stories is any closer to being realized.

Works Consulted

- Achebe, Chinua. "Today the Balance of Stories". **Home and Exile**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Ashcroft, Bill, Griffiths. Gareth and Tiffin, Helen. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. London: Routledge, 1989.
- Boehmer, Ellek. **Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors** (2nd edition). Oxford: Oxford University Press, 2005
- Chidi , Amuta. **The Postcolonial Studies Reader**. London: Routledge, 1995.
- Johnson, David. **A Historical Companion to Postcolonial Literature in English**. 2005.
- Kumar, Das Bi Jay. **Critical Essays on Postcolonial Literature** (2nd edition). New Delhi: Atlantic, 2007.
- Nayar, Pramod K. **Postcolonial Literature: An Introduction**. Delhi: Dorling Kinderslay , 2008.
- Said, Edward. **Orientalism** . New York : Pantheon Books, 1978

A Contrapuntal Reading

of Joseph Conrad's *Heart of Darkness*

Contrapuntal reading, as Edward Said defines it , is reading a text with an understanding of what is involved when there are references to imperial processes. This reading takes into account both the process of imperialism and that of resistance to it. Said argues that if a reader intends to read a text contrapuntally, he has to do so with “an awareness both of the metropolitan history that is narrated and of those other histories against which (and together with which) the dominating discourse acts”(Culture and Imperialism : 50).The goal of a contrapuntal reading is thus not to privilege any particular narrative but rather reveal the wholeness “ of the text, the intermeshed , overlapping and mutually embedded histories of metropolitan and colonized societies and of the elite and subaltern “(Culture and Imperialism : 52). Another essential feature of contrapuntal analysis is the awareness that what is silenced in a text can in fact be equally important, or more important, than what is said.

Heart of Darkness (1899) provides a contrapuntal reading of the colonial discourse on Africa. In spite of the sharp criticism of that colonial discourse which was emanating from the West, and the criticism of that discourse found in **Heart of Darkness**, one has to remember that Conrad himself was finally a Western author who was situated in England, one of the largest metropolises of the last century; and his novel, in spite of its criticism of the West, was itself published in the metropolis and its primary readership was a Western audience. So, on the one hand ,**Heart of Darkness** is seen as a sharp and incisive criticism of Western ideologies and on the other, this criticism too is emanating from the same center which is also forging the colonial discourse. Therefore one should

wonder whether it is not possible that **Heart of Darkness** , though it is a critique of the colonial discourse , is not radically separated from the bias and the prejudices of the metropolitan societies which were based on colonial exploitation.

Conrad's acquaintance with the sea and with distant lands as a professional seaman is prominently reflected in all his novels . **Heart of Darkness** has its origins in one of his journeys as a sailor. In 1890, he sailed for the Congo region on behalf of a Belgian company because he was commissioned by that company to take charge as captain of one of the company's steamers that plied along the Congo river. King Leopold II, the ruler of Belgium at that time, had recently annexed large portions of the Congo Basin as a Belgian colony in the 1870's and when Conrad visited the area in 1890, it had already become infamous as a site of inhuman colonial brutalities and exploitation. **Heart of Darkness** , on the one hand, is a documentation of these European brutalities exerted on the native African populations , and on the other, it is a meditation on the gap between this brutal physical reality of the colonial process and the colonial discourse generated within the metropolis which presented this process as a civilizing mission

In the novel, Marlow, the main character , is commissioned by a Belgian company to journey to Congo (a reflection of Conrad's journey) to take charge of a boat that plied along the Congo river and, at the same time, to locate a mysterious person called Kurtz, a European agent who works for the same Belgian company which hires Marlow and who is sent to the region to bring the light of civilisation to the 'dark' Africa. And it is this light /darkness binary of the colonial discourse that Conrad puts to test in **Heart of Darkness**.

When Marlow lands in Africa, his first port of call is "the outer station", before he moves to the "central and inner stations" the three of which are sites of interaction between the European colonizers and the colonized natives of Africa. And following the logic of the colonial discourse, they are also sites of progress and civilization. Yet the reality that confronts Marlow in these stations is radically different: in the outer station segment of the novel, he witnesses an attempt to build a railway track, a sign of progress and civilization that European colonizers brought to colonized parts of the world. However, in Conrad's novel, this notion of European progress and development that the railways signified in the colonial discourse is absent. Marlow sees in this project an enormous absurdity, for as soon as the railway tracks were laid there, they started being consumed by the forests of Africa. The project is futile because it cannot suit the African context; it cannot be implemented onto lands which were geographically, socially and culturally different from Europe. It is a European machine that is forcefully replicated in an African landscape. Moreover, as Marlow realizes, if the railways were supposed to bring civilization and progress to the native population of Africa, then that proved to be a failure because the project, rather than elevating the positions of Africans and ennobling them, had actually transformed them into bounded laborers who are toiling to complete a full hardy work that was thrust on them by the colonizing outsiders. The Africans that Marlow observes in the outer station are found tidying chains, walking desolately with baskets full of earth on their heads. This is what the promise of colonial progress achieved in Africa. It tore the native populations from their own social and cultural fabric and converted them into chained brutes. Marlow describes them as follows:

(b)lack shapes crouched, lay, sat between the trees,
leaning against the trunks, clinging to the earth, half
coming out, half effaced within the dim light, in all the

attitudes of pain , abandonment and despair .Another mine on the cliff went off , followed by a slight shudder of the soil under my feet . The work was going on . The work! And this was the place where some of the helpers had withdrawn to die.(p.34)

This is a horrible scene of emaciated and dying African workers who are the apparent beneficiaries of European colonial progress. It takes some time to Marlow to grasp what is happening around him precisely because , as a European fed on the myth of colonialism as a civilizing mission, he finds it difficult to make sense of a reality that is so far removed from any trace of civilized behavior and of progress. This disparity between a discourse which presents colonialism as a civilizing mission and the colonial reality is however most powerfully represented through Marlow's discovery of the character of Kurtz.

Before Marlow meets Kurtz in person, he hears him being praised as a demigod , a prodigy, a superior being who really personifies all the civilizational virtues of Europe, an “emissary of light”(Heart of Darkness :14). He is presented as an iconic European and praised as a bright multi-talented and resilient young man , a brilliant ivory collector, one of the most efficient agents who can procure an astonishing amount of ivory from the interiors of Africa to be shipped to Europe for domestic consumption.

When Marlow finally meets Kurtz in the inner station ,he is again confronted with a reality that is radically different from the discourse about him. When he first sees Kurtz's house by the river, he is immediately struck by the number of wooden pools surrounding the house with what appeared to be “ornamental knobs' top”. It is only after careful observation that Marlow realizes that these knobs are something more sinister than merely ornamental wood work. Later, he

recognises them as dried and shrunken heads of Africans which Kurtz had severed from the bodies of the native villagers to spread terror among the local population. This horrible exercise was in fact how Kurtz compelled the locals to hunt for ivory on his behalf; this was the secret of his efficiency as a colonial agent. Marlow, shortly upon his arrival discovers how hollow and commodified Kurtz's life becomes. He is shocked when he learns that Kurtz initially embarked on a journey to the Congo because he was haunted by an inferiority complex caused by his low social status that stood in the way of his sexual desire and social aspirations. Kurtz saw his mission to Africa as a means to procure wealth and thus become worthy of his Bourgeois intended. His stay there is directed towards the satisfaction of all the desires he feels (the desire to become rich, to be respected and to be loved). As a result, he falls prey to the get-rich-quick ideology of the time, goes insane and becomes inefficient in the end.

Thus, Conrad's novel really puts the colonial discourse into question and explores the myth of civilizing mission by placing it against the brutal realities of colonialism. And seen from this perspective, **Heart of Darkness** appears to be Conrad's contrapuntal reading of the colonial discourse so as to bring out its falseness. Indeed Conrad brings out the biases , the contradictions and the falsehood that underlie the Europeans' civilizing mission in Africa.

However, one cannot deny that **Heart of Darkness** shares certain important ideological premises with the colonial discourse in spite of its criticism of the colonial enterprise and this becomes evident if the novel is read contrapuntally, that is , from a perspective from which Conrad never intended it to be read , that of colonized Africans , which is crucially absent in the novel.

In **Heart of Darkness** , there is indeed an insistence on oppression in Africa , but all that is said about Africa is ultimately reported by Marlow who ,despite

his opposition to the way colonialism was operating in the Congo region , was himself working there as an agent of the Belgian colonial authority. Therefore, if the novel is read from a genuine African perspective, rather than from a Western one, one might reach a contrapuntal understanding of the novel and how it is itself informed by the same prejudices that also inform the colonial discourse on Africa.

Though in the novel Marlow relates his story from a position that is apparently sympathetic to the colonized Africans, he never takes into account the fact that Africans too, like the Europeans who conquered them, are civilized and mature human beings . He only sympathizes with what he thinks to be the plight of poor native savages; he never seems to question the problematic European colonizers' assumption that Africans are uncivilized brutes. He indeed criticizes the oppressive practices that characterize European colonialism in Congo, but he is unable to look at the Africans that he encounters in his journey across Congo to meet Kurtz as his fellow human beings who therefore deserve the same dignity that any white skinned man would normally command. This line of argument is most forcefully put forward in Chinua Achebe's celebrated essay " An Image of Africa :Racism in Joseph Conrad's **Heart of Darkness**"(1988) in which the Nigerian novelist criticizes the way Conrad portrays Africans in this novel.

Achebe argues that by portraying Africa and Africans as savage, uncivilized and barbaric, the colonizers were actually creating a foil for themselves so that by contrast they could themselves appear in a positive light : the upholders and carriers of white civilization . So, an image of Africa was constructed through the colonial discourse that was entirely negative and this, according to Achebe, helps create an all positive image of Europe and Europeans. Achebe alleges in this essay that Conrad too, like most European writers, writing about the parts of

the world that were colonized by them , taught within a negative/positive binary , that is, Conrad's criticism of the colonial discourse was at best a partial criticism because, as Achebe argues, in spite of his criticism, Conrad shared the most fundamental idea which informed the colonial discourse on Africa that Africans were lesser human beings than Europeans . So in spite of Conrad's criticism, he still could not jettison the notion that Africans are lesser human beings. And Achebe brings out this bias working within **Heart of Darkness** by drawing our attention towards a particular section in the novel in which Marlow , during his journey down the Congo river looks out from his boat and sees African village life unfolding in the banks of the river. Marlow describes what he sees as follows,

Suddenly, as we struggled round a bend ,there would be a glimpse of rush walls , of peaked grass-roofs, a burst of yells, a whirl of black limbs , a mass of hands clapping, of bodies swaying, of eyes rolling, under the droop of heavy and motionless foliage. The steamer toiled along slowly on the edge of a black and incomprehensible frenzy. The prehistoric man was cursing us, praying to us , welcoming us - who could tell?(...). We glided past like phantoms , wandering and secretly appalled, as sane men would be before an enthusiastic outbreak in a madhouse (p.37).

In this passage; Marlow categorizes the Africans he sees from his boat as pre-historic men and himself as the representative of the modern civilized man. In fact, his description does not even depict the Africans as complete human beings; they are rather portrayed as 'physical fragments'. and this brings us back to the positive/negative, mature/immature, civilized/barbaric binaries which form the main concern of colonial discourse.

Achebe depicts Conrad as an author who dehumanizes and humiliates the native population by depriving them of a language. **Heart of Darkness** is thus to be seen, argues Achebe, as “an inherently racist piece of literature since it tends to portray the white colonizers as those who have a language as opposed to the natives who lack it” (An Image of Africa), that is, whereas the Europeans are provided with ‘a human expression’, the Africans seem to lack it.

Indeed, Conrad depicts the Congo as a sort of primeval jungle where the only vestige of humanity is the steamer (rapidly contrasted to the shouts and shrieks coming from the jungle) on board which Marlow travels to visit Kurtz. There is absolutely no mention of the ethnic representation of the Congo or even of eventual conflicts between particular local minorities. For him, Africa is a mere “foil to Europe, as a place of negations at once remote and vaguely familiar in comparison with which Europe’s own state of spiritual grace will be manifest” (An Image of Africa).

One controversial aspect of Achebe’s criticism of **Heart of Darkness** in his essay is that he ascribes the colonial bias not merely to Marlow, but to Conrad himself. He is thus trying to ascribe the ideological peculiarities of a fictional character onto the author himself. The counter argument would be that a writer need not to be himself a racist to create a character who shares a racist ideology. It should be underlined that it is only Marlow’s voice that is heard in the novel and Conrad is very careful not to introduce his authorial voice into the narrative.

To conclude with, one should recognize that Edward Said’s contrapuntal reading/analyzing of colonial texts provides the reader with the possibility to consider the perspectives of both the colonizer and the colonized and to reveal the wholeness of a text. Interpreting contrapuntally is indeed interpreting simultaneously and seeing how a text inter-acts with itself as well as with historical, ideological, political and even biographical contexts.

Works Consulted

- Achebe, Chinua. ‘’An Image of Africa’’in Vincent , Leitch .Ed. **The Norton Anthology of Theory and Criticism**. London : Norton,2010.
- Ashcroft, Bill et al. **The empire Writes Back**. London : Routledge,2002.
- Conrad, Joseph. **Heart of Darkness**. Harmondsworth : Penguin, 1994.
- Panishas, George.: **Joseph Conrad : His Moral Vision**. Chicago : Mercer UP,2007.
- Ross, Stephen. **Conrad and Empire**. New York : University of Missouri Press, 2004
- Said, Edward. **Culture and Imperialism**. London : Vintage, 1994.

Things Fall Apart as a Rebuttal to Conrad's Heart of Darkness: A Postcolonial Approach

Chinua Achebe's **Things Fall Apart** was published in 1958 by a London-based firm called Heinemann which would later publish a very influential series called « The African Writers Series » in which African writers would circulate within the English-speaking world a number of post independent writings. And Achebe acted as a first advisory editor of this series and incidentally his novel was also the first book to be published in that series.

Things Fall Apart was one of the first attempts to break that stereotypical image of a sinister and barbaric Africa, at least within the English speaking world. Achebe writes it as a direct reaction to Joseph Conrad's **Heart of Darkness** which he sees as an extraordinary racist text with the way it dealt with Africa. Through this novel, he wanted to tell a true story of what it meant to be African, to present a realistic version of Africa and to celebrate and remember the culture of the native Nigerians, their traditions, celebrations, festivals, wrestling, the commemoration of their dead before that was lost to colonization.

Achebe (1930-2013) was born in Nigeria in an Igbo tribe. He was the product of a Christian missionary education. The particular kind of learning to which he was exposed as a child in a missionary school gave him access to the classics of British literature and later on when he wrote his novels about the African people, and though he was writing about Africa and Africans, these novels were pervaded with references to British texts and recent classics in

general . This is evident even in the title of **Things Fall Apart** which refers to a famous poem by William Butler Yeats titled « **The Second Coming** ».

The issue to be discussed in this paper is the manner in which Achebe's novel, **Things Fall Apart**, approaches the project of writing the postcolonial history of Africa from an African perspective and how it presents an image of a civilized Africa in contrast with the image of that barbaric continent depicted by many Western writers. To reach his objective , Achebe sets his novel in the Nigeria of the 1890's. The first half of the novel (pre-exile) is situated before the colonization of Nigeria and other surrounding lands by Europeans ;the second half which takes place after Okonkwo's exile occurs after colonization . Achebe uses this as a literary device to explain what colonialism does to Igbo culture.

A good way to understand this project would be to go back to the scene in Conrad's **Heart of Darkness** when Marlow describes from his boat the frenzied activities of the Africans on the bank of the river which he sees as a mad house that is incomprehensible to a sane man like him. Because Marlow is narrating the scene, the reader immediately situates himself on the boat and starts looking at this portrait from his perspective which is European. But if we look at it from an African perspective, it will certainly give us a different insight into the colonial encounter altogether. And Achebe's novel helps us switch our position vis-à-vis **Heart of Darkness** because it takes us directly inside an African village ,« Umuofia », situated in Nigeria. The first thing that we feel when we look inside this village is that even the most frenzied activities of the villagers neither look like savagery nor like incoherent madness because , unlike Marlow who looks at a similar scene of the African village as an outsider, we are presented in Achebe's novel with a wholly coherent African world view and we therefore see the village activities as an insider. Thus for the first five chapters of the novel , he painstakingly details the various rituals and

actions that hold a pre-colonial Igbo village society together . These chapters tell about the hierarchical structure of Umuofia , the importance that society attaches to the physical prowess of men and how that prowess is tested through regular wrestling matches between the people of the community . We also come to know of the importance of the yam crop whose harvesting cycle plays an essential role in organizing the annual life of the villagers .

When chapter six opens with the scene where three drummers are depicted working feverishly on their drums and a huge gathering of the people roaring and clapping , it no longer appears to us as a mass of clapping hands and stamping feet of savages that Marlow claims to have witnessed from his boat because **Things Fall Apart** places this frenzy of the drummers and of the crowd in a context . And by the time we reach this scene, we know that these are all part of the festivities that are associated with the harvesting of the yam and the crowds are rearing and clapping not as mad people ; they are rather cheering the wrestlers who are about to participate in the annual wrestling match which is again associated with the yam harvest. It is this insiders' view which Achebe's novel provides that helps us to break free from the bias and the prejudice of the colonial discourse about Africa and align ourselves with the African perspective.

The beauty of Achebe's novel lies in the swift manner in which it manages to convey the Africans' world view to the reader and lend it a sense of cultural thickness . The effect of this reader's switching of position in Achebe's novel vis-à-vis **Conrad's Heart of Darkness** is that the colonial encounter reveals itself in a whole new light to us . The best example is the scene in chapter sixteen which describes the arrival of a European Christian missionary in the village of Umuofia . By the time the scene is introduced in the novel, the reader has already gone over many pages of thick minute descriptions by

Achebe of various rituals and customs which form part of the religious life of the African clan. Thus by the time we reach the scene describing the arrival of the European missionary, the African religious world has become so familiar to the reader that he has started accepting it as a norm ; he is thus able to sympathize with the Umuofians when they cannot understand the new religion of Christianity that the Whiteman brings along with him. We also share the confoundedness of the Umuofians when they are confronted with something as bizarre as the concept of «Trinity » . And if we place **Things Fall Apart** against **Heart of Darkness** , we realize that ironically with this switch in our perspective, the incomprehensible mad African world of Conrad's novel ceases to be abnormal ; and it is rather the Europeans' world that stands looking bizarre and even mad.

Achebe was initially inspired to write after reading Mister Johnson by Joyce Cary in college . This book is set in Nigeria and is written by a British author , but Achebe really felt that the depictions of Nigerians in the novel were insulting and harmful and the characters were stereotyped; that is why he decided to provide the reader with a true picture of the Nigerian society and to correct history . So his novel was a direct response to Cary and other European authors' depictions of African cultures. He wanted to create a very thoroughly formed view of what it meant to be African, especially during the colonial period.

Surprisingly enough, **Things Fall Apart** looks critically at both European and Igbo culture . The latter is depicted as prizing masculinity, which causes Okonkwo to develop a tragic flaw in the novel. But at the same time , European colonialism ravages Igbo culture in the second half of the novel when white European colonialists end up coming and pushing Christianity on the Igbo culture and taking control of their governments. So while Achebe shows

the negative side of the Igbo culture, he places a lot of blame on European colonialism.

One of the reasons why the novel was so important was that ,prior to it, most novels about Africa and Africans in English have been written by Europeans . Achebe turned the tradition of the European notion of Africans as savages into a stupid lie and confronted the great failure of people to see other human beings as human beings with characters that one can think with and feel with and breathe with layer after layer . The reality of the colonial situation in Igbo land is exposed and we see the vicious cyclical realities that were produced both by individual and institutional power when it is based on fear , hatred and ignorance .

Though telling the history of the colonization of Africa in the late 19th century, **Things fall Apart** was written in the late 1950's just when the colonial system was falling apart and European powers were giving their colonies up. And like the novel, Achebe lived between these two worlds. He spent his childhood at « the crossroads of culture ». By the age of eight, he could read both in Igbo and in English. He wrote **Things Fall Apart** to retell the story of his encounter with Europe in a way acceptable to him and countered the traditional European view of Africa and Africans with a human picture that matched the complexity of actual humans . And with Okonkwo's story, he grounds the reader deeply in the ancient Igbo life and culture before there is any mention of missionaries. So, the reader gets a clear view of the structures, beliefs and traditions that hold the community together before the arrival of Europeans, especially through his excessive use of Igbo proverbs that are constantly mentioned in the narrative, proverbs that contribute to the understanding of Igbo beliefs and culture.

Achebe chose a functioning society with institutions like the tribal council that settles disputes to bring order to Igbo land. These institutions may not be recognizable to the westerners who showed up for the palm oil but they had functioned for thousands of years ; and then when British missionaries and colonial governors arrived on the scene , they failed to understand these institutions , they thus replaced them with their own forms of government.

But one of the fascinating things about this book is that it does not unambiguously condemn or praise any world view. Achebe shows that there are problems with both systems of justice , and that counters the European essentializing of pre-colonial African lives which usually imagines them either a uncivilized savages or else as innocents living in an edenic utopia. So Okonkwo is in exile when the Europeans first arrive in Umuofia.

When he returns to his transformed community, he urges resistance but his friend Obierika responds sadly, « It is already too late. Our own men and our sons have joined the ranks of the stranger. They have joined his religion and they help to uphold his government »(TFA:176). This is particularly interesting considering that the book was written in the context of a decolonizing late fifties Africa. So, the British empire is coming to the Igbo land to exploit its palm trees (palm oil being used in machinery).

As mentioned above, by 1958, Africa was beginning the process Of decolonization ; and that meant that throughout Africa, people were having conversations about the future of their countries . Should they embrace European style nation states ; should they have some kind of pan-African cooperation , Would they ally with Marxism, Capitalism , the Soviet Union or the United States ? It is in that context that Achebe gives us a story about the pre-colonial Igbo world : stable, strong but certainly not without its problems.

The British incursion into the Igbo land is the focus of the final part of the book. Missionaries are the first who arrive at the interior of the village . Mr. Brown is the missionary who is based in Umuofia ; he gained respect through a policy of compromise and accommodation . He treats the Igbo people respectfully, and he actively attempts to cooperate with them. He is willing to listen to the villagers talk about their beliefs and tries to incorporate some of their traditions into the practices of his Christianity. That is why he successfully converts many Igbo people to the Christian religion. But then his successor in Umuofia , the reverend James Smith, destroys this peaceful relationship. He is racist, strict and uncompromising towards Igbo people .He invokes hate of Igbo culture to create oppression and conflict. He , « saw things as black and white.

And black was evil. He saw the world as a battlefield in which the children of Light were locked in mortal conflict with the sons of darkness »(TFA:219).And Smith's uncompromising stands lead to conflicts with the people of Umuofia and ultimately to the destruction of the mission church . We are told , « the red earth church which Mr. Brown had built was a pile of earth and ashes and for the moment the spirit of the clan was pacified »(TFA:228). And this missionary leads the community to violence and « Okonkwo was almost happy again »but he and several other leaders , were arrested , beaten by their jailers and the village is forced to pay a fine . Okonkwo calls a town meeting to organize a force for resistance and when the authorities arrive to break it up, he beheads one of the messengers and, unfortunately, the gathered villagers do not rally to his side ; he then understands that his cause is lost , « he knew that Umuofia would not go to war he knew because they had let the other messengers escape ». When the British District Commissioner arrives to arrest Okonkwo, he finds out that the latter has hanged himself.

The colonial subjugation of Africa depicted in *Things Fall Apart* is not the simplistic story of a strong European aggressor conquering and subjugating the weak Africans. The external force of the European colonizers represented through the figure of the district commissioner definitely plays a role in the downfall of Umuofia and the subjugation of the villagers; but it is not the sole agent which brings about this course. As William Butler Yeats suggests in his poem "The Second Coming", things fall apart precisely because the center cannot hold them together and the clan of Umuofia falls because Okonkwo, the man who is at the center of the community, fails to hold the people together; and his failure is most evident in the way he beats, kills and alienates the members of his own family. He constantly ill-treats his son Nwoye because the latter is effeminate compared to Okonkwo's masculinity. This results in Nwoye's departure from his father's home to join the Christian missionaries, an escape from his father's abuses. This shows that Okonkwo, even before the other villagers refuse to stand by him to fight the Whiteman, has already become a defeated man. And therefore, it does not really come as a surprise when, by the end of the novel, Okonkwo commits suicide by hanging himself.

However, in the last chapter of the novel, the focus moves from Okonkwo to the District Commissioner who arrives to Umuofia with armed men to avenge the court messenger Okonkwo had killed. Achebe closes the novel by revealing the district commissioner's thoughts about all he had learned in the years in which he had toiled to bring civilization to different parts of Africa. The commissioner wants to write a book about his experience which he plans to call « The Pacification of the Primitives of the Lower Niger ». And he decides that Okonkwo would warrant « perhaps not a chapter, but a reasonable paragraph » (TFA:268). In those final moments of the novel, we see the worse of humanity that is inherent in colonization and indeed that is inherent in the

privileged gazing upon the “other”. The European system of colonization so profoundly failed to see the colonized people as human beings that wrought destruction in Africa and across the world. But ,of course, Okonkwo and his village are not just a paragraph to us ; they are not a footnote.

In the end ,Achebe masterfully brings together two aspects of European Colonization: the first being that of military force, military coercion which is represented by the armed guards who come with the district commissioner; the second aspect is colonial discourse which is represented by this unfinished book of the commissioner. And like any colonial discourse, it tries to translate the colonial oppression and coercion to look like a civilizing mission and this is evident even from the title of the book where the colonial oppression in Africa is rendered as pacification. The title also diminishes the highly complex social structure of the Igbo community which the novel has introduced us to by referring to the activities of a “primitive race”, a race which is barbaric and not even fully human. It is precisely to counter this image of Africa and Africans that Achebe took to write this novel.

Things Fall Apart and great books like it help us to wipe away some of those parts on the lenses of our perception ; they help us see more clearly and ask us to imagine the world and the people in it with more complexity; they ask us that kind of questions that may not have easy answers but are still worth pursuing . As Achebe said later in life, « Igbo people say , if you want to see it well, you must not stand in one place ». So, if we want to discover the reality of colonialism in Africa, we must not read Heart of Darkness from one angle.

Achebe is a social novelist . He believes in the power of literature to create social change and to help people identify with the colonized Africans , see themselves in those characters and believe in their cause.

He blends formal European style of writing with Africa story telling . He influenced other African

writers and pioneered a new literary style using traditional idioms, folk tales and proverbs .And in *Things Fall Apart*, he acted as a postcolonial writer by giving us what he thought an honest view of Africa , rather than that white perspective story told by the Westerners.

Works Consulted

- Achebe, Chinua. **Things Fall Apart**. London : Heinemann London, 1958.
- Achebe , Chinua. “**An Image of Africa**” in Vincent, Leitch. Ed. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. London : Norton, 2010.
- Conrad, Joseph. **Heart of Darkness**. Harmondsworth: Penguin, 1994.
- Kehide, A. **Post-colonial African Literature as Counter-Discourse**.
<http://escholarship.org/uc/item/4ph014jj/>

African Women: from Submission to Activism.

A postcolonial Feminist Study Of Ngugi Wa Thiong' o's *Devil on the Cross*

Ngugi Wa Thiong'o is a world-renown Kenyan writer, academic and human rights activist. He has usually championed the promotion of African women and other marginalized groups in the African society. He paid dear for his outspokenness and was imprisoned more than once before being condemned to live in exile for the rest of his life.

In all his novels, he attacks the traditional female discourse of the African woman as being dominated, exploited, abused and reduced to a beast of burden in an essentially patriarchal society. Through the analysis of one of his novels, *Devil on the Cross (1982)*, this study aims at presenting Ngugi as one of the rare modern African male writers who have shifted from portraying African women as helpless objects subjected to the patriarchal challenges and constraints of traditional African societies to emancipated activists who have decided to take part in the struggle of their people against the newborn African bourgeois class in post-independence Africa. A feminist / womanist framework then imposes itself as a theoretical background to the analysis of the novel under study. Thus, before starting the discussion of the selected novel, it may be useful to define some major critical concepts, such as Western feminism and two of its branches, postcolonial Feminism and Womanism.

Western Feminism is that movement which seeks the re-organization of the world upon a basis of gender equality in all human relations; it rejects every differentiation between individuals upon the grounds of gender; it abolishes all gender privileges and burdens and strives to set up the recognition of the common humanity of women and men as the foundation of law and custom.

Postcolonial Feminism, for its part, or what is identified as 'Third World Feminism', is chronologically located within different streams of Western

Feminism, like liberal Feminism, Radical Feminism and Socialist Feminism which all emerged from the liberal democratic revolutions of Europe in the 19th century and which asked for similar rights for men and women. This 'third world' movement came forward in the 1980's, in the postcolonial period as a reaction to Euro – American Feminism which universalized the forms of oppression Westerners face in their own lives, a tendency which ignores the crucial differences in the way women from various national, ethnic and religious backgrounds experience gender. Postcolonial feminist theorists sustain that Western Feminism has never been heedful to the differences pertaining to class, race, feelings and settings of the woman of once colonized territories. Thus, since the lives, experiences and circumstances of postcolonial women differ utterly from those of white Western women, Postcolonial Feminism came forward in the postcolonial era and made these differences visible and acceptable across cultures.

Concerning the link between the postcolonial theory and the postcolonial Feminist theory, the two have come to share a tense relationship as some feminist critics point out that the postcolonial theory is a male-centered field that has not only excluded the concerns of women, but also exploited them. They have accused them not only of obliterating the role of women from the struggle for independence, but also of misrepresenting them in the nationalist discourses.

It is quite obvious that African women have often been subjected to negative stereotypes and their contributions have been neglected or even omitted. The exclusion of females from social settings and their being denied rightful opportunities to stand up for themselves in their communities also "give substance to the marginalization of females from important decision making processes in their communities and families", hence the appearance of another movement known as Womanism.

Womanism has been highlighted as a black women's liberation movement that seeks to support all females and to expose all violations committed against them. Unlike radical feminism, it supports meaningful union between black women and black men and is committed to the survival and the wholeness of all people, females and males.

Unlike Western Feminism, both Womanism and African Feminism, do not work against men but rather accommodate them. This is not a surprising phenomenon since most African women are also committed to the institution of the family and certainly do not want to do without their men. However, they do not want to be maltreated and are readily interested in working out guidelines that defend women and get rid of the prejudice against them. However, the two condemn all forms of patriarchy which dehumanizes woman and portrays her as a second-class citizen. Rooted in African historical and cultural experiences, they advance the view of the complementarity between man and woman by stressing the male/female principle in the creative order. The novel to be dealt with in the present work falls under this kind of feminism which focuses on different aspects of women's lives that are most frequently introduced, by capitalist and patriarchal ideologies, as personal aspects of human existence.

Devil on the Cross , a novel Ngugi wrote in secret, on toilet paper, while in prison, is a powerful fictional critique of Capitalism. It is built on the story of Wariinga , whose name means "woman in chains". This young secretary who has always dreamt of a career as an engineer has fallen on hard times. After being sexually abused by her wealthy boss, her promising academic career- the only key to repay the corrupt society – is ruined. She thus prepares a journey to her family home in Ilmorog. Once in the bus, she receives a mysterious card from a student's leader, advertising a Devil's feast and competition to select the seven best thieves and robbers who turn out to be local businessmen competing to steal the most from the people and to enter the good graces of foreign

corporations. This feast is to be held the next day, in the very town she is heading for. And the bulk of the novel concerns the interactions of the villagers with these thieves and robbers. Two years after this celebration of corruption, Wariinga indeed succeeds in becoming an engineer, and with the help of some trade unionists and peasants, she organizes a revolt against those people Ngugi calls ‘capitalist thieves’, members of the national bourgeoisie. These people are typical products of the post-independence period in Africa, a period known for corruption, material opulence and loss of moral values.

In fact, Ngugi’s conception of the new enlightened African woman is synthesized in the character of Wariinga who has been assimilated and accultured by the Western education she received. For a long time, she has remained uncommitted, but in the end she succeeds in becoming a revolutionary woman. At the same time, she is the allegorical figure for all Kenya’s struggling working class.

Being a woman *and* a worker, she has been submitted to sexual as well as economic and cultural exploitation. As a woman, she has been sexually abused by her boss Gitahi, “(o)n Friday morning Wariinga was dismissed from her job for rejecting the advances of Boss Kihara, her employer who was the Managing Director of the firm” (*Devil on the Cross*: 104). She was thrown out of her one-room apartment for her inability to pay the rent which the landlord had suddenly increased. She was abused and abandoned by the rich old man of Ngorika who has deflowered her and made her pregnant. She attempted suicide more than once and has been let down even by her nearest relatives. Her shameless uncle sold her to the Rich Old Man. This experience has turned her from a vibrant girl, full of promise and goals for the future into a defeatist, not different from those women who, in order to find or keep their jobs, they must allow licentious behavior in their employers. Wariinga states that office women are their bosses’ real wives, but not their legal ones; the contrast she draws is

between a "goat for slaughter and one for grazing" (*Devil on the Cross*: 206). Boss Kihara makes it clear that no jobs are given to women for free, "Ah, Kareendi, jobs are very hard to come by these days: But a girl like you [...] it shouldn't be too difficult to find something for you to do. But, Kareendi, a matter like this can't be finalized in the office. Let's go across to the Modern Love Bar and Lodging to discuss the question more fully". (*Devil on the Cross*: 13).

At that time, Wariinga had a very weak personality: she rejected her blackness and could not appreciate the beauty of her body because she had not been taught by her culture that her physical attributes were part of her personality. In a world where everything was commoditized, poor women could only commodity their bodies. She tried to change her physical appearance, even to incarnate other selves, but in vain. She lost confidence in herself, to the point that she attempted suicide several times. Her people felt contemptuous pity for her. Despite her education, she was incapable of understanding or analyzing what was happening around her.

However, little by little, she begins to acquire more courage and to look ahead. As Gikandi states, Wariinga's projects are "to break out of the prison house of self-hate and victimization and to assert her identity outside the culture and economy of arrested decolonization" (Gicandi: 220). The Devil's feast which she attends opens her eyes on the reality; it helps her understand the origin of her *dual* exploitation. She thus ceases to be a spectator and decides to take part in the struggle between the exploiters and the exploited. The change in her view is vividly expressed when she says, "we [educated men and women] who work as clerks, copy typists and secretaries, which side are we on? Are we on the side of the workers or on the side of the rich? Who are we? Many a time I've heard women say: "Our firm does this and that in our firm we employ so many workers, who earn this much, our company made this much profit", and as

they speak, they do not have a cent for their bus fare in the evening (...). A few hundred shillings a month for a woman with children to feed, and we proudly call that a salary?" (*Devil on the Cross*: 206). She first trains as a secretary, yet grows conscious. She becomes her community's spokeswoman. And two years after the Devil's feast, Wariinga is a new woman; she has resumed her studies and is now a mechanical engineer who puts her degree at the service of her people. Now everybody envies her for her courage, self-control, resourcefulness and the fierceness of her resolution. She is an extraordinary successful woman. Her devotion to the cause of the oppressed makes her deserve the title of "anti-imperialist intellectual" (in Fanon's parlance). She sacrifices her personal pleasure and satisfaction for the welfare of the peasants, workers and students. She fights for mass participation in the arrangement of public affairs. She denounces the profiteers and calls for an armed struggle; she perceives the solution to Kenya's problems in another Mau Mau War.

She first sees this in a dream, "[the people in rags] scattered and went to the forest and to the mountains, singing songs I had not heard before" (*Devil on the Cross*: 239). As she carries a gun, she is the first to resort to violence by killing the rich Old man, her fiancé's father. Her 'crucifying of the Devil' signals a new beginning of her quest for Uhuru.

Though she is arrested in the end, she succeeds in uniting the masses and in preparing them for a general revolt against all the devils of Kenya. This success conveys a message to the Kenyans, who are in fact seen as a microcosm of all Africans, that Capitalism, Neo-Colonialism and Imperialism should be fought by unity. Wariinga becomes a liberated woman.

Referring to violence, the Devil says to Wariinga, "Oh, it becomes violence only when a poor man demands the return of his eye or his tooth" (*Devil on the Cross*: 191). However, Ngugi justifies it: "Violence in order to change an intolerable, unjust social order is not savagery. It purifies man.

Violence to protect and present an unjust, oppressive social order is criminal and diminishes man" (Homecoming: 28). The action therefore must be seen in its ideological relevance as a means of overthrowing an unjust social order and as a symbolic action announcing the death of Colonialism and Neo-Colonialism. The convincing creation of Wariinga as a regenerated woman attests to Ngugi's understanding of the predicament of females in a post - independence state. Wariinga has broken the common misunderstanding about women that their jobs are limited to housework. Her act of revolt points to a release of a new energy, the spirit of resistance which now strengthens her desire to realise her social purposes, constantly stifled by forces of capital and male oppression. Although the revolt is contrived, it points to Ngugi's hope in the possibility of regeneration . And by the time we meet Wariinga in the final phase, she has gone through a number of experiences which have transformed her life drastically: "No, this Wariinga is not that other Wariinga. This Wariinga has decided that she'll never again allow herself to be a mere flower, whose purpose is to decorate the doors and windows and tables of other people's lives, waiting to be thrown on to a rubbish heap the moment the splendor of her body withers. The Wariinga of today has decided to be self-reliant all the time, to plunge into the middle of the arena of life's struggles in order to discover her real strength and to realize her true humanity. (*Devil on the Cross*: 216). She vows never to sell her soul to the Devil for money and never again to be owned by another man. She is no longer "a woman in chains." She has saved herself and her people from the ghost of colonialism.

Womanism endeavors to assist black women to see, affirm and have confidence in the significance of their experiences and to be able to face the challenges of all the social oppressive forces impeding black women's struggle for survival and for the development of a positive, productive quality of life

conducive to women's freedom and wellbeing. In this sense, Wariinga's experience passes most of the tests of a transformed African woman.

This brief survey of the role played by women in the African society concludes that Ngugi's message all through his novel is that women can only empower themselves by taking the initiative and devising new strategies that enable them to face not only patriarchy but the post independence leaders as well. Most of the women in the end of *Devil on the Cross* possess a fighting spirit which can hardly be expected at the beginning of the novel. Those women who fight without giving up hope, herald the impending change in the position of both men and women as they reconsider their social roles. They become primary sites for testing the reconciliation of betrayal and hope as well as the possibility of regeneration. This is an important prelude to women's emancipation and quest for rights and status today. More and more fields are conquered by Ngugi's women characters in novel after novel. These revolutionary women characters begin to acquire new identities and move from self ignorance to awareness, assurance, and self –reliance. They become increasingly resourceful as the novel progresses.

Works Consulted:

- Acholonu, Catherine. (1995). *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications. European Scientific Journal February 2014 edition vol.10, No.5 ISSN: 1857 – 7881 (Print) e - ISSN 1857- 7431 185
- Cook, David and Michael Okenimpke. (1983). *Ngugi Wa Thiong'o: An Exploration of His Writings*. London: Heinemann.
- Davies, Carole Boyce and Anne Adams Graves. (1986). *Ngambika: Studies of Women in African Literature*. Trenton, New Jersey: Africa World Press Inc.
- Eko, Ebele. (1986). "Women and Resistance in Ngugi's Devil on the Cross", *African Literature Today*, No.15.

- Gikandi, Simon. (2000). *Ngugi Wa Thiong'o*. Cambridge: Cambridge U. P..
- Hansen, V. K. (1990). "Women's Unions and the Search for a Political Identity" In *Women, Class and the Feminist Imagination: A Socialist Feminist Reader*. Ed. Hansen, V. Karen and Ilene J. Philipson. Philadelphia: Temple U.
- Ngugi, Wa Thiong'o. (1972) . *Homecoming*. London: Heinemann.
- (1982). *Devil on the Cross*. London: Heinemann.
- Palmer, Eustace. (1979). *The Growth of the African Novel*. London: Heinemann.
- Sicherman, Carol. (1990). *Ngugi wa Thiongo: The Making of a Rebel, A Source Book in Kenyan Literature and Resistance*. London: Hans Zell.

LITTERATURE FRANCAISE POST-COLONIALE

Frantz Fanon

Définitions de l'orientalisme

La première définition de l'orientalisme que nous donnons est celle que propose le Larousse, il définit ce terme comme renvoyant à une: « *Sciences de l'orient, histoire, langue, littérature, arts, sciences, mœurs et religions des peuples de l'orient et de l'extrême orient* ». (www.Larousse.fr/encyclopédie) définition qui reste à notre sens très vague.

L'orientalisme s'exprime donc aussi bien à travers l'art, la littérature, la musique, l'architecture que l'histoire. *Du romantisme, qui l'a vu naître, au symbolisme, de Delacroix et jusqu'au jeune Matisse, en passant par Gautier et Pierre Loti, c'est toute une part de la production artistique française et européenne du XIX^e siècle qui subit l'influence orientale.* (CAYOL, La mode de l'orientalisme, <http://expositions.bnf.fr/veo/reve/index4.htm>)

La seconde définition est celle donnée par Edward SAID qui intègre l'orient dans la civilisation et la culture matérielle de l'Europe. Pour cet auteur et penseur :

« *L'orientalisme exprime et représente cette partie, culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux.* » (Saïd, 1980 :14)

Cette définition ou thèse que défend SAID nous met directement sur la piste d'un de ces pays européen qui a développé au fil des siècles un discours prônant la domination et instaurant l'autorité à travers des institutions ayant une approche coloniale.

Il s'agit de la France qui a dominé l'orient et l'orientalisme dès le début du 19^{ème} siècle en montrant un attrait et une affinité particulière pour cette partie du monde, affinité très riche mais empreinte de supériorité.

Les bouleversements politiques que connut l'Orient tout au long du 19^{ème} siècle et qui eurent pour conséquence l'effondrement de l'Empire ottoman en 1914 ouvrirent la voie de l'expansion coloniale aux deux puissances européennes de l'époque, la France et l'Angleterre, qui purent enfin atteindre ce monde qu'ils convoitaient et qui les fascinait tant.

Naissance de l'orientalisme français

L'orientalisme en tant que discipline scientifique est apparu dès le 17^{ème} siècle, les recherches dans le domaine religieux chrétien poussent à la découverte de textes écrits dans les langues syriaques et arabes.

La création du Collège de France en 1530 et la création d'une chair d'arabe en 1587 au sein de cette prestigieuse institution confié au Baron Sylvestre de Sacy (1758-1838) considéré comme le père d'une nouvelle discipline, « l'orientalisme français », et l'essor qu'a connu l'imprimerie des langues orientales sous Louis XIII ne sont que les prémices d'un engouement pour une langue qui a permis la transmission des sciences aux européens. Dès 1797 on créa l'École spéciale des Langues Orientales vivantes où l'on enseignait les relations politiques et commerciales de la France avec les nations dont on apprenait les langues.

L'apprentissage des langues orientales dans leurs versions littéraires et vulgaires, notamment la langue arabe par ces orientalistes français était la clé qui allait leur ouvrir la porte de ces pays d'orient, l'Egypte avec l'expédition de Bonaparte mais aussi le Maghreb l'orient le plus proche de l'Europe, et plus particulièrement l'Algérie.

La science orientale devient alors positive, et la langue arabe attira tous les grands orientalistes du 19^{ème} siècle qu'on retrouvera dans l'expédition de Napoléons en Egypte en qualité d'interprètes.

Pour son expédition d'Egypte Napoléon « *s'assure la collaboration enthousiaste des maîtres de l'École des Langues orientales, Silvestre de Sacy, Michel Venture de Paradis, Jean-Joseph Marcel, et de leurs élèves, les "Jeunes de Langues". Qui rédigèrent des notes précises concernant l'état de l'Égypte, sa populations, l'armée, les religions pratiquées et les ressources du pays, etc.* » (Spillmann, 1970)

Car outre les considérations culturelles et scientifiques « *Il existe en effet à cette époque en France une culture de l'orientalisme et une véritable fascination pour l'Orient et plus particulièrement pour l'Égypte, considérée comme le berceau de la première grande civilisation. Certains envisagent d'y apporter les Lumières et les acquis de la Révolution* » (Kruse,2012 in <http://www.lesclesdumoyenorient.com>.) Napoléon avaient des ambitions militaires et stratégiques.

Cependant, arrivé sur les lieux la magie et la fascination laissa place à la désillusion et la déception qui engendreront à leur tour une agressivité insoutenable annonciatrice du colonialisme.

Littérature post- coloniale

La littérature s'est vite imposée comme l'outil de communication incontournable, aussi bien pour les orientalistes que pour les autochtones ou « les orientaux ». Si les premiers l'ont utilisé au début pour décrire et parler de toutes les merveilles découvertes, et par la suite comme moyen de servitude, les autochtones, surtout les africains, l'on utilisé comme moyen de dénonciation et de révolte contre le colonialisme sous toutes ses formes.

Les intellectuels en Afrique ont très vite pris conscience qu'il était de leur devoir de parler eux même de leur monde et de leur héritage culturel en empruntant leurs langues maternelles ou les langues des colonisateurs, peut import.

Parmi ces intellectuels africains qui ont eu recours à l'écriture comme moyen de dénonciation nous retrouvons Frantz FANON.

Frantz FANON est né à Fort-de-France le 20 juillet 1925. Il décède le 6 décembre 1961, à l'âge de 36 ans, des suites d'une leucémie. Il est inhumé au cimetière de "Chouhada" (TUNIS). Médecin psychiatre, écrivain, combattant anticolonialiste, FANON a marqué le XXe siècle par sa pensée et son action se situe dans le contexte d'après-guerre marqué par la lutte idéologique entre le bloc occidental et le bloc socialiste. Cette lutte a permis l'émergence du tiers-monde qui revendique lui aussi sa place dans les relations internationales et sa part dans le partage des richesses de la planète.

Le combat de FANON était mené pour libérer l'homme quel que soit sa situation « *Faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf* » telle était la devise de Fanon.

Il était très prolifique, parmi ses œuvres les plus connues :

- *Peau Noire, Masques Blancs*, Editions du seuil 1952.
- *L'an v de la révolution algérienne*, réédité en 1966 sous le titre " Sociologie d'une révolution. "
- *Les damnés de la terre* (1961)
- " *Conduites d'aveu en Afrique du Nord* "avec le Dr Lacaton (1955)

Certaines de ses œuvres lui ont valu d'être longtemps marginalisé en France et sont censurées par les autorités françaises. *L'An V de la révolution algérienne* est saisi dès sa sortie en 1959. Rédigé quelques mois avant sa mort, *Les Damnés de la Terre* est imprimé dans des conditions de semi-clandestinité, puis interdit lors de sa diffusion en 1961, pour « *atteinte à la sécurité intérieure de l'État* ».

(CANONNE in : http://www.scienceshumaines.com/frantz-fanon-contre-le-colonialisme_fr_28199.html

La pensée de Frantz Fanon a donné un rôle très important à la culture, celle-ci est un facteur majeur dans la libération de l'homme à la fois de l'aliénation et de la domination et la transmission de l'héritage culturel est un acte de résistance.

(DJAIZ , BENARABE, 2011 in :<http://hommesmigrations.revues.org/529>)

Enfin, les écrivains africains ou antillais d'expression française ou anglaise n'ont pas hésité à dénoncer et à crier haut et fort leur rejet de l'asservissement du colonialisme à travers leurs œuvres. Ils ont fait de la littérature une arme redoutable dès qu'elle est actionnée on ne saurait la faire taire.

Bibliographie

1-CANONNE Justine, *Frantz Fanon : contre le colonialisme*, http://www.scienceshumaines.com/frantz-fanon-contre-le-colonialisme_fr_28199.html

2- CAYOL Cécile, La mode de l'orientalisme, <http://expositions.bnf.fr/veo/reve/index4.htm>

3- DJAIZ Samir et BENARABE Abdelkader, « Hommage à Frantz Fanon », *Hommes et migrations* [En ligne], 1293 | 2011, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 26 septembre 2016. URL : <http://hommesmigrations.revues.org/529>

4- KRUSE Clémentine, EXPÉDITION D'EGYPTE (1798-1801), article publié le 02/03/2012, in <http://www.lescledumoyenorient.com>.

5- SAID Edward, (1980), *L'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'américain par Catherine Malamud. Traduction française, Editions du Seuil. P.14

6 - SPILLMANN Georges, « [Origine et buts de l'expédition d'Égypte](#) », *Souvenir Napoléonien*, N° 255, juillet 1970, in www.Napoléon.org

Orientalisme

« Ce va et vient Orient-Occident et Occident-Orient témoigne de cette confluence essentielle au devenir de l'humain, toujours en projet, quelque part de lui-même, à travers l'autre ».

Rachid Boudjedra.

Introduction :

Définition du Larousse Universel. Orientalisme : nom masculin : Ensemble des disciplines qui ont pour objet l'étude des civilisations orientales. Goût des choses de l'Orient.

Nom et adjectif : orientaliste : spécialiste des civilisations orientales. Au XIXème siècle peintre spécialisé dans la représentation de paysages et de types exotiques. Questions d'Orient : ensemble des problèmes posés au XVIIIème siècle, notamment par la liquidation de l'Empire Ottoman. Oriental (e), orientaux, ce qui appartient ou qui se trouve à l'Orient.

Les Orientales : recueil poétique de Victor Hugo (1829) inspiré par le soulèvement de la Grèce et qui présente des descriptions colorées d'un Orient d'imagination.

C'est un mouvement littéraire et artistique né en Occident au XIXème siècle. Mouvement qui marque l'intérêt de cette époque par les cultures d'Afrique du Nord, turque et arabe, et toutes les régions dominées par l'Empire Ottoman jusqu'au Caucase. C'est un attrait pour l'ailleurs, la recherche de l'exotisme qui influença fortement la société. La bourgeoisie et la noblesse donnent des réceptions et des bals sur le modèle fantastique et coloré des cours d'Orient. Les plus fortunés prirent la pose pour réaliser leur portrait, revêtus d'habits soyeux tel un émir.

Historique :

Cependant, il existe un orientalisme prémoderne, humaniste et classique qui remonte à la fin du Moyen-Age et au début de la Renaissance, lorsque Marco Polo commença ses explorations. En 1721, apparaissent Les Lettres Persanes de Montesquieu où l'on sentait cette attirance pour l'Orient et les possibilités que ce monde mal connu offrait.

Depuis l'avènement de Mehmed II (1451), l'Empire Ottoman a connu la grandeur, puis des problèmes internes surgissent et l'Empire est marqué par des difficultés extérieures au 17^{ème} et au 18^{ème} siècle. Ils ont semble-t-il, préparé la question d'Orient du 19^{ème} siècle.

L'Orient devient une préoccupation générale au 18^{ème} siècle et paradoxalement le lent déclin de l'Empire Ottoman commence. Malgré la chute de cet Empire, la Turquie apparaît comme le territoire fondateur de l'Orientalisme du XIX^{ème} siècle. Arrive l'implantation progressive de l'Europe et le démembrement de l'Empire Ottoman apparaît.

Rencontre avec l'Autre :

L'Orientalisme prend naissance avec les voyages grâce au chemin de fer et à la navigation à vapeur. Constantinople fut la première patrie des orientalistes, d'où la rencontre de l'autre et du même. Echanges et voyages se multiplient en direction de l'Orient qui est dépeint entre réalité et imaginaire puisque tous les artistes de cette époque qui ont représenté l'Orient n'ont pas obligatoirement effectué le voyage dans les pays du Moyen-Orient.

Cela donne un élan prodigieux à l'Orientalisme.

Les peintures :

Horace Vernet, chroniqueur attiré des campagnes d'Afrique (1789-1868) peint en 1834 « *Les parlementaires et le Madjliss* ». Ses compositions sont destinées au Château de Versailles.

Passionné par l'Algérie, Gustave Guillaumet (1840-1887) peint « *Tisseuses à Bou-Sâada* ». Trois jeunes filles qui tissent de la laine dans la pénombre d'une pièce au sous-sol d'une habitation saharienne. La toile suggère le travail pénible de cette besogne traditionnelle.

Eugène Fromentin, relate, dans « *Chasse au Faucon en Algérie, la curée* », le moment où les chasseurs se regroupent pour récompenser les oiseaux de proie par un morceau de la bête qu'ils ont prise. Fasciné par cette tradition mêlant chasse et combat.

Etienne Dinet va se consacrer aux « Bédouins » et en faire une œuvre esthétique et humaine.

Léon Belly (1827-1877) est un peintre paysagiste et orientaliste français. En 1850, en mission scientifique au Liban, en Palestine et en Egypte ; son art traite des sujets orientalistes. Il peint en 1861 des « *Pèlerins allant à la Mecque* ». Son tableau est au Musée d'Orsay à Paris. Il est décoré chevalier de la Légion d'Honneur en 1862.

L'Orientalisme moderne :

L'Orientalisme moderne en peinture, est le prolongement de l'Orientalisme dit « classique », et prend sa source vers 1905/ 1910 avec la création de la villa Abd-El-Tif. A présent, ce sont des peintres d'inspiration orientaliste comme Hocine Ziani et Abdelkrim Belamine tous deux algériens et le marocain Ahmed Balili.

L'Orientalisme scientifique :

Il existe aussi l'Orientalisme scientifique qui est une science ayant pour objet l'étude des langues et des civilisations orientales, notamment sur les plans historique, culturel, artistique, religieux et linguistique. On peut citer la japonologie, la sinologie, l'indologie, l'assyriologie ou encore l'égyptologie.

L'Orientalisme d'Edward Saïd :

Un livre connu de tous, L'Orientalisme d'Edward Saïd. Palestinien chrétien né à Jérusalem en 1935 éduqué en Egypte puis aux Etats Unis. Analyste littéraire et professeur de littérature anglaise à l'Université de Columbia. Il est mort en 2003. Publié en 1978, il questionne l'objectivité des écrivains, académiciens occidentaux dans leur façon de représenter l'Orient, en décrivant l' « oriental » comme un être fourbe, paresseux, imposteur.

Pour Edward Saïd, l'Orientalisme est un discours que nul ne remet en question. L'Orient n'est pas réalité géographique ou culturelle car ayant été créé par l'Occident.

En Cisjordanie sur un mur est écrit ceci :

« Edward Saïd, nous continuerons ton chemin et ta pensée restera immortelle »

C'est un sujet qui continue de susciter jusqu'à nos jours une polémique. Voici ce que dit Christine PELTRE :

« Loin d'être achevé, le chantier de l'Orientalisme a donc vu s'élever des pavillons multiples qui exposent, par nation, par technique, par sujet, les résultats de recherches toujours enrichies... Ce mouvement apparaît comme l'un des plus fascinants et féconds de l'histoire de l'art » p11.

Bibliographie :

- Boudjedra, R. *Peindre l'Orient*, 1996.
- Loti, P. *Fantômes d'Orient*, 2006, Paris musées.
- Peltre, C. *Orientalisme*, 2004, Editions TERRAIL/ EDIGROUP.

Frantz Fanon

« Je ne veux qu'une chose que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme c'est-à-dire de moi par un autre. Faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. Oui, il faut compromettre tout le monde dans le combat pour le salut commun ! »

Né le 20 Juillet 1925 à Fort de France en Martinique, Frantz Omar Ibrahim Fanon est l'un des fondateurs du courant de pensée tiers-mondiste. Issu d'une famille bourgeoise martiniquaise métissée de 8 enfants dont il est le cinquième, il reçoit son éducation au lycée Victor Schœlcher de Fort -de-France où Aimé Césaire enseigne à ce moment-là.

Militant politique, thérapeute engagé, Frantz-Fanon est un intellectuel solidaire avec les peuples opprimés. Martiniquais, il épouse la cause algérienne tout comme la question des peuples de l'Afrique Noire. Condamnés à l'indigénat et à l'esclavage, ces peuples sont victimes de la colonisation économique, politique, culturelle et sociale.

Défenseur des peuples colonisés, militant des peuples de l'Afrique, solidaire des opprimés, il né colonisé et meurt libre. Il dérangeait par ses idées, ses opinions et ses écrits.

Toute sa vie, il cherchera à analyser les conséquences psychologiques du colon et du colonisé, sous les angles sociologique, philosophique, et psychiatrique.

L'engagement de Fanon :

Fanon est l'un des principaux théoriciens du tiers-monde. Il s'oppose aux théories de l'Ecole d'Alger de psychiatrie d'Antoine Porot qui légitime la colonisation et rabaisse les peuples colonisés. Ce dernier soutient ceci :

« L'indigène Nord-Africain, dont le cortex cérébral est peu évolué, est un être primitif dont la vie essentiellement végétative et instinctive est surtout réglée par la diencephale ».

Fanon contredit cela et dit que :

« C'est bien la colonisation qui entraîne une dépersonnalisation, qui fait de l'homme colonisé un être infantilisé, opprimé, rejeté, déshumanisé, acculturé, aliéné ».

Il consacre sa vie durant à la recherche et l'analyse des conséquences psychologiques de la colonisation et sur le colon et sur le colonisé. Il est le fondateur du courant de pensée tiers-mondiste. Psychiatre, intellectuel antillais et militant de l'indépendance algérienne au sein du FLN.

Il est militant politique engagé dans les luttes de la décolonisation.

Fanon l'Algérien :

Médecin chef à Blida, il y introduit des méthodes modernes de « sociothérapie » ou « psychothérapie institutionnelle » adaptées à la culture des patients musulmans algériens. Une grande volonté de désaliéner et de décoloniser l'algérien en milieu psychiatrique apparaît, car pour Fanon, c'est la colonisation qui a fait de l'homme un être

« Infantilisé, opprimé, déshumanisé, aliéné ».

Il prenait en charge les algériens qui souffraient de troubles psychiques et qui étaient internés à Blida.

Le régime colonial engendre de profonds traumatismes. Il veut transformer la vie des malades et prend contact avec des militants nationalistes de la base.

En 1954, il rejoint les rangs du FLN où il milite aux côtés d'Abane Ramdane et Ben Youcef Benkhedda. Médecin chef en psychiatrie à l'hôpital Joinville de Blida, il démissionne en 1956 et est expulsé d'Algérie en Janvier 1957. Il est nommé en 1960 ambassadeur itinérant du GPRA au Ghana. Il héberge et cache des militants, des responsables de la wilaya IV. Expulsé en 1956, il rompt avec sa nationalité française et se définit comme Algérien en rejoignant les rangs du FLN à Tunis, et en s'engageant totalement en tant qu'Algérien. Il est membre de la rédaction d'El-Moudjahid, organe de presse de l'ALN. Ses écrits sont en faveur de l'indépendance de l'Algérie, ils enflamment une jeunesse prête à mourir pour leur liberté.

Meilleur propagandiste, il est chargé d'étendre la flamme révolutionnaire dans le continent Africain.

A la conférence de Bandung en 1955, le Tiers-Monde affirme son existence politique en proclamant son refus de la bipolarisation du Monde. De violentes répressions et assassinats d'hommes politiques s'opèrent : Patrice Lumumba au Congo, Che Guevara en Bolivie, Malcom X et Martin Luther King aux Etats-Unis, Mehdi Ben Barka au Maroc et Rivonia en Afrique du Sud où Nelson Mandela et ses compagnons sont emprisonnés à vie.

C'est dans l'affrontement Est- Ouest et lutte Nord-Sud que s'inscrivent l'action et la pensée de Fanon. Le « Fanonisme » est une pensée humaniste, Tiers-Mondiste, révolutionnaire.

Fanon et J.Paul Sartre :

Rencontrer Jean Paul Sartre est un projet qui lui tient à cœur. C'est en 1961. Il a pour référence ce grand philosophe et il veut que son ouvrage « Les damnés de la Terre » soit préfacé par J.Paul Sartre. Pendant l'été 1960, il

côtoiera d'autres personnalités : Kwame Nkrumah du Ghana indépendant, le Camerounais Félix Moumié et Patrice Lumumba, tous deux assassinés, le premier par les services français et le second par la sûreté belge.

En 1961, Sartre rencontre Fanon à Rome durant 3 jours. Sartre est séduit et bouleversé par cet homme. Fanon avait énormément de choses à dire à Sartre. L'admiration fut réciproque rapportera Simone de Beauvoir.

Les œuvres de Fanon :

Il publie en 1952 « Peau noire, masques blancs » où il dénonce le racisme et la colonisation linguistique. Il évoquera ce racisme dont il est victime dans les milieux parisiens.

Il analyse « l'aliénation » du colonisé Noir antillais. Pour Fanon, cette aliénation est inhérente au système colonial. Le Noir a 2 dimensions : l'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Il est effroyablement question de cela dans notre vie.

En 1959 « L'an V de la Révolution Algérienne » paraît aux éditions Maspero. Ce livre décrit de l'intérieur les profondes mutations d'une société algérienne qui lutte pour sa liberté. Texte militant, né de l'expérience accumulée au cœur du combat, au sein du FLN. Saisi dès sa sortie, ce livre relate la résistance des algériens face au colonisateur français. Il qualifiera la guerre d'Algérie :

« La plus hallucinante qu'un peuple ait menée pour briser l'oppression coloniale »

Le colonialisme français a pour but de morceler le peuple algérien afin de rendre impossible toute cohésion, toute union. Des dizaines de milliers

d'hommes ont été internés, laissant femmes sans maris et enfants privés de leur père. D'autres ont pris le maquis. Familles dispersées, Algérie déchirée. Bouleversement de la société algérienne, telle est la trajectoire de la répression colonialiste. Eparpillement, morcellement de la famille algérienne. De très grandes blessures, des plaies béantes zèbrent le corps et la conscience des algériens. Pour

Fanon, les sens sont anesthésiés, les valeurs ne sont plus incarnées. Vivre, c'est tout simplement :

« Ne pas mourir », c'est « maintenir la vie ».

« ...Les textes de Fanon dévoilent l'étendue des souffrances psychiques causées par le racisme et la présence vive de la folie dans le système colonial »¹

La colonisation a créé des conditions d'affaiblissement ou de disparition de la culture des peuples, qu'ils soient conquis ou rebelles. Ils imposent leur présence tout en convoitant les richesses multiples. Leur soit disant bonne intention de civiliser disparaît et fait place à des exterminations.

Les hommes opprimés par les nations étrangères sont tenus de participer à la démolition du système colonial. Les peuples opprimés se doivent de poursuivre le chemin du progrès afin de se libérer des colonies.

Dans une lettre adressée à la jeunesse africaine, voici ce que dit Fanon² :

« ...Jeunesse d'Afrique, de Madagascar, des Antilles, où que vous soyez, il faut que vous sachiez que le moment est arrivé pour nous tous d'unir nos efforts et d'assener le coup de grâce à l'impérialisme français.

Jeunesse africaine ! Jeunesse malgache ! Jeunesse antillaise ! Nous devons, tous ensemble, creuser la tombe où s'enlisera définitivement le colonialisme»!

Considéré comme le précurseur du multiculturalisme, il est le maître à penser pour de nombreux intellectuels du Tiers-Monde, en carence de développement et en voie de développement. Des philosophes multi culturalistes comme Charles Taylor, et Will Kymlicka ont souvent affirmé qu'ils s'inspiraient dans leurs articles des travaux de Fanon.

Un demi-siècle après, ses œuvres conservent une actualité étonnante et connaissent un éclat rayonnant et croissant dans le monde entier.

« Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte. » Frantz-Fanon « Peau noire, masques blancs ».

Conclusion :

La mort de Fanon il y a une cinquantaine d'années, sa pensée et ses œuvres sont toujours présentes et vivantes. Les structures de l'aliénation et la domination sont d'actualité. La liberté, l'émancipation sont des objectifs non encore atteints pour des millions d'hommes et de femmes de par le Monde. Le besoin de justice et d'égalité sont toujours à l'ordre du jour.

L'engagement politique de Fanon, ainsi que ses œuvres intellectuelles profondément humanistes, témoignent de l'universalité de la condition de l'homme. Il nous a tissé une toile durant son existence brève mais combien riche en réécriture et en réinterprétation de portée planétaire.

Malgré une vie brève car frappé par la maladie, Fanon a marqué le XXème siècle par sa pensée et son action. Il choisit son camp, celui des colonisés et des

peuples opprimés. Prematurément disparu à l'âge de 36 ans : il décède le 6 Décembre 1961 dans le Maryland aux USA d'une leucémie, à l'hôpital Bethesda sous le nom d'Ibrahim Omar Fanon. Enterré en Algérie à sa demande, il est inhumé au cimetière des martyrs de la guerre dans la commune d'Ain Kerma dans la wilaya d'El-Tarf.

« Né colonisé, mort libre », Frantz Fanon dérangeait par ses écrits.

En hommage à son travail en psychiatrie et à son soutien à la cause algérienne deux hôpitaux portent son nom. Celui de Bejaia et celui de Blida.

Césaire le politique, Césaire le poète

Dans le présent article nous présenterons Césaire le poète et Césaire le politique à travers certaines citations extraites de ses ouvrages. Lui-même disait : « Si vous voulez comprendre ma politique, lisez ma poésie » (1), on ne peut dissocier l'une de l'autre, c'est son engagement politique qui a fait de lui un poète et c'est son âme de poète qui a fait de lui un révolté.

Nous dresserons le portrait de cet homme hors du commun qui s'obstinait à faire entendre la voix de son peuple et celles de tous les peuples opprimés à travers ses écrits et ses engagements politiques durant toute sa vie.

Il disait que "Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouches. Ma voix la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir(2)

Il s'attellera toute sa vie à dénoncer haut et fort la colonisation et son système avilissant. Il se fera le défenseur de tous les peuples colonisés qu'il appellera à combattre cet homme blanc qui veut le défaire de sa civilisation, le priver de sa langue, de ses croyances et surtout de ses traditions millénaires.

Pour Césaire la colonisation signifie avant tout l'anéantissement de la civilisation, car le colonisateur perfide est conscient qu'un peuple privé de sa civilisation est un peuple prêt à la servitude, un peuple qui n'a plus de repaires, un peuple dont les racines sont mises à nu, donc un peuple très fragile.

(1)http://dicocitations.lemonde.fr/auteur/1201/Aime_Cesaire/30.php (2) Aimé Césaire, Cahier d'un retour au pays natal (1939),

<http://www.babelio.com/auteur/Aime-Cesaire/12658/citations>

La colonisation n'apporte ni progrès, ni niveau de vie élevé, la colonisation apporte son lot « ... de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées."(1)

L'impact du colonialisme servira à Césaire pour créer le concept de la « Négritude » qu'il a défini comme étant « une somme de souffrances ...»(2)

Alors étudiant en France en compagnie d'autres étudiants noirs africains, antillais et américains, ils ont eu à souffrir du mépris de leurs camarades blancs « ignorants ». Leur attitude hostile et raciste émanait de leur ignorance de l'autre, cet autre de couleur différente appartenant également à une civilisation, peut-être pas aussi prospère que la leur, mais une civilisation quand même.

Cet épisode fut l'étincelle qui a embrasé, chez l'auteur, ses sentiments de révolte, son refus de l'infériorité et de l'assimilation culturelle.

A négritude, Césaire donne une signification très simple, la négritude c'est de ne plus être ce noir passif, c'est accepter d'être noir, de s'assumer et d'assumer sa propre histoire et sa propre culture.

Pour Césaire la négritude « ...est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées...»⁽³⁾

A travers cette idée concept, Césaire rappelle que les peuples noirs où qu'ils soient ont également leur propres valeurs politiques, intellectuelles, artistiques et sociales et qu'ils ont également bâti des civilisations.

(1) Aimé Césaire, Discours sur le Colonialisme, (1950),
<http://www.babelio.com/auteur/Aime-Cesaire/12658/citations>

(2) Extraits d'Ecrivains francophones d'aujourd'hui, une série réalisée avec la Bibliothèque francophone multimédia de Limoges , entretien réalisé en septembre 1997

(3) Discours sur le colonialisme, <http://www.babelio.com/auteur/Aime-Cesaire/12658/citations>

Le continent africain a abrité des royaumes et des villes d'où sont parties des civilisations très prospères tels les royaumes du Congo, du Dahomey, l'empire du Ghana et la ville de Tombouctou et ses universités. A travers le concept de négritude l'homme noir n'aspire qu'à faire prospérer toutes ses valeurs et ses civilisations et les faire adapter aux besoins des nouvelles époques.

Entre la politique et la poésie il n'y a qu'un pas, Césaire n'hésite pas à le franchir à chaque fois que le besoin se fait ressentir. L'écriture dans toutes ses formes est le moyen idéal pour revendiquer la liberté et l'identité culturelle des peuples colonisés, de Cahier d'un retour au pays natal (1939), Les Armes (1946)

Soleil cou coupé (1948), Corps perdu (1949), Ferrements (1960), Cadastre (1961) au Moi, laminaire (1982) la poésie a occupé une place de choix dans l'œuvre de ce grand homme.

A travers chacune de ses œuvres, qui s'étalent sur près d'une quarantaine d'année, on retrouve les états d'âme du poète :

Entre la rage et la révolte des débuts ou il clame :

Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements ceux qui se sont assouplis aux agenouillements ceux qu'on domestiqua et christianisa ceux qu'on inocula d'abâtardissement (1)

Il est tour à tour impuissant, ne disposant que d'une plume et des mots pour lancer un cri de révolte disant halte aux maux qui rongent son île :

Nous frapperons l'air neuf de nos têtes cuirassées nous frapperons le soleil de nos paumes grandes ouvertes nous frapperons le sol du pied nu de nos voix(2)

(1) Cahier d'un retour au pays natal, poème, revue Volontés, 1939

(2) Les Armes miraculeuses, Gallimard, 1946

Optimiste et rêveur d'une délivrance prochaine lorsqu'il entonne :

Elle me parle une langue si douce que tout d'abord je ne comprends pas mais à la longue je devine qu'elle m'affirme que le printemps est arrivé à contre-courant que toute soif est étanchée que l'automne nous est concilié que les étoiles dans la rue ont fleuri en plein midi et très bas suspendent leurs fruits.(1)

Puis réaliste, toujours décidé, jamais résigné, croyant fermement à la justesse de la cause qu'il défend, s'accrochant follement à ses idées et principes, il annonce que son combat est tenace et solide et que le temps qui passe permet aux opprimés de se forger une force qui finira tôt ou tard par les libérer.

Il y a des volcans vigilants des volcans qui aboient montant la garde au seuil du Kraal des peuples endormis il y a des volcans fantasques qui apparaissent et disparaissent (ce sont jeux lémuriens il ne faut pas oublier ceux qui ne sont pas les moindres les volcans qu'aucune dorsale n'a jamais repérés et dont de nuit les rancunes se construisent (2)

Le parcours de Césaire l'infatigable artisan de la décolonisation s'est arrêté en 2003 non sans avoir tracé, pour les noirs de tous les continents et tous les opprimés, la voie vers un lendemain meilleur et laissé les moyens pour cela à travers son œuvre riche en enseignements.

Nous finirons cet article en reprenant cet extrait de Romuald Fonkoua, spécialiste de littérature antillaise, qui a notre avis résume en quelques mots Césaire le politique, Césaire le poète.

Tout à la fois sérieux et distant, il a pratiqué l'art de la politique dans le but de réinventer des mondes, et l'art de la littérature avec l'intention de ne donner aux mots que des corps de « pur-sang » passionnés qui, « l'oreille collée au sol », entendront toujours « passer demain »(3)

(1)Soleil cou coupé, Éditions K, 1948

(2)Moi, laminaire, Le Seuil, 1982 (3) Romuald Fonkoua, « Aimé Césaire », Cahiers d'études africaines [En ligne], 191 | 2008, mis en ligne le 29 septembre 2008, consulté le 10 octobre 2016. URL : <http://etudesaficaines.revues.org/1172>

Bibliographie :

1. Césaire. Aimé, Cahier d'un retour au pays natal, poème, revue Volontés, 1939
2. Les Armes miraculeuses, Gallimard, 1946
3. Soleil cou coupé, Éditions K, 1948
4. Moi, laminaire, Le Seuil, 1982 5. Aimé Césaire, Cahier d'un retour au pays natal (1939), in <http://www.babelio.com/auteur/Aime-Cesaire/12658/citations>
6. Aimé Césaire, Discours sur le Colonialisme, (1950), in <http://www.babelio.com/auteur/Aime-Cesaire/12658/citations>
7. Extraits d'Ecrivains francophones d'aujourd'hui, une série réalisée avec la Bibliothèque francophone multimédia de Limoges , entretien réalisé en septembre 1997
8. Romuald Fonkoua, « Aimé Césaire », Cahiers d'études africaines [En ligne], 191 | 2008, mis en ligne le 29 septembre 2008, consulté le 10 octobre 2016.
URL : 9.<http://etudesafricaines.revues.org/11722>
http://dicocitations.lemonde.fr/auteur/1201/Aime_Cesaire/30.php

Julien Vaud

Introduction :

Julien Vaud de son vrai nom, officier de Marine, grand voyageur, romancier. Surnommé Loti par la reine Pomaré de Polynésie, il en fera son pseudonyme d'écrivain et il l'adopte comme nom de plume en 1876.

Né le 14 Janvier 1850 ; dès l'âge de 16 ans, il assure la relève de sa famille. Personnage mystérieux aux multiples visages : officier de marine, écrivain, musicien, dessinateur, polyglotte, acrobate de cirque : Loti l'enchanteur.

Grand romancier, mais surtout voyageur. Car il suit les traces de son frère aîné Gustave qui meurt en mer en 1865. Médecin de marine coloniale, il est son idole. Sa mort le priva très jeune au travers d'amitiés de toutes sortes. La même année, c'est l'amie de Pierre Loti qui décède.

Reçu à l'école navale de Paris, il prend la mer en 1870 sur les traces de son frère Gustave. Depuis, il sillonne le monde en bateau. Il mène parallèlement une carrière d'officier de marine et sa carrière d'écrivain puisqu'il voyage à travers le monde. Ses voyages vont le conduire vers des pays mal connus à l'époque : Brésil, Turquie, Etats Unis, Canada et L'Algérie. En traversant le monde entier, Tahiti, Extrême Orient, Afrique du Nord, La Turquie, il aborde un pays nouveau dans chacune de ses œuvres. Tous les pays qu'ils traversent, toutes les escales qu'il a pu faire vont servir de cadres à toutes ses intrigues. Ses plus belles histoires exotiques, ses œuvres sont presque toutes autobiographiques.

L'Afrique du Nord :

Il se rend pour la première fois en Algérie en 1869 pour une dizaine de jours. Il y revient dix ans plus tard. Il remarque que la physionomie de la ville a changé.

Une bonne partie de la Kasbah a été détruite, et les constructions européennes s'érigent. Voilà que la cité millénaire disparaît. Et, c'est pendant ce séjour que les trois dames musulmanes lui rendent visite sur le bateau.

Elles seront l'élément déclencheur de la nouvelle : « *Les trois dames de la Kasbah* ». Recueil de nouvelles intitulé « *Fleurs d'ennui* » qui paraît en 1882. C'est un court récit mélangeant fiction et réalité. C'est un conte oriental « *laissant percevoir comme une métaphore sur l'Histoire en train de s'écrire sur les bords de la Méditerranée* ».

C'est lors d'une mission diplomatique au printemps 1889 à laquelle on lui propose de participer, qu'il se rendra au Maroc. Il a déjà visité la Turquie, le Sénégal, le Japon et Tahiti, mais il est émerveillé par le Maroc.

1883-1886 : Pêcheur d'Islande :

Il évoque des marins bretons qui font preuve de leur force de caractère face à cet Océan menaçant et fascinant à la fois et qui est la rude vie des pêcheurs. Ces Islandais qui affrontent les tempêtes et les dangers de la mer du Nord durant plusieurs semaines.

La Turquie :

Amoureux de la Turquie, il en fait sa seconde patrie. Il apprend la langue turque en quelques mois, et songe à devenir officier de la flotte impériale Turque. Loti le Turcophile.

« *Aziyadé Fantôme d'Orient* » publié en 1893. A l'époque, c'est la crise des Balkans, le Turcophile Loti écrit ce livre autobiographique et réussit à retourner l'opinion occidentale en faveurs des Turcs. Car le traité de San Stefano bote la Turquie hors de l'Europe. Il lutte contre le démantèlement de l'Empire Ottoman voulu par les puissances occidentales et publie « *La Turquie agonisante* ».

Il écrit « *Constantinople* » plusieurs années après Aziyadé. Car le nom d'Istambul, Stamboul ! l'enchanté toujours « *c'est toujours celui-là le plus magique* » (...).

« Et ces rues, ces places, ces banlieues de Constantinople, il me semble qu'elles sont un peu à moi, comme aussi je leur appartiens ».

C'est ce que dira son éditeur lors de la présentation de son livre.

Pays qu'il qualifiera d'unique au Monde. C'est le coup de foudre véritable entre un homme et un pays. La majeure partie de ses œuvres est inspirée de la Turquie. C'est sa « *patrie turque* ». Il découvre dans ce pays, la culture, le mode de vie de ses habitants, leur religion. Tout cela va le marquer, le fasciner. Entre 1876 et 1913 ses voyages durent des jours, parfois plusieurs mois.

« L'intérêt de ces textes autour de Constantinople réside dans leur forme autant que dans leur fond. Ils ne montrent pas seulement la Turquie pittoresque mais un pays à l'identité menacée. A travers ce constat, confronté au cosmopolitisme qui désagrège les traditions ottomanes, Loti dresse le bilan de sa propre vie, en s'identifiant à la ville qu'il a le plus aimée. Constantinople est le fidèle reflet de la déchirure de l'écrivain partagé entre l'invention de sa vie et sa vie réelle ».

Dans sa maison de Rochefort, la mosquée est la pièce la plus prestigieuse de sa maison. Sa maison est transformée au gré de ses voyages. Il a reproduit tous les styles dans les différentes pièces de la maison. A chaque escale, il peignait cela lui permettait de fixer et de retrouver intacts ses sensations de grand voyageur à travers le monde.

Sa maison est la plus originale des demeures de la fin du 19^{ème} siècle. Il fit installer le minaret dans sa maison et son domestique faisait l'appel du muezzin à la prière au lever du soleil : El Fedjr. Réveillés tous les matins de la fin du XIX^{ème} siècle, les bourgeois de Rochefort devaient avoir bien des réactions !

Chaque roman va correspondre à un pays différent. Il a une vision de l'altérité qui émane des sentiments qu'il éprouve fortement. C'est à l'étranger qu'il trouve de quoi s'exalter. Il a recherché l'exotisme à travers les femmes pour mieux connaître l'autre civilisation.

L'exotisme de Loti n'est pas de dialoguer mais de se fondre avec l'autre. Ce n'est pas de la tolérance.

Conclusion :

Ecrivain fécond, auteur prestigieux, doué d'une forte puissance d'évocation, maître de l'exotisme, il est élu en 1891 à l'âge de 42 ans à l'Académie française contre Emile Zola. Inclassable académicien que fut Pierre Loti, toute son œuvre est largement autobiographique. « *Auteur, reporter, ethnologue, il a écrit des livres aussi denses que vivants* ».

Le 23 Juin 1923 Pierre Loti décède. Des funérailles nationales lui sont consacrées. Loti est enterré selon sa volonté dans le jardin de sa famille maternelle où il jouait durant son enfance.

Depuis 2007, un prix portant son nom : Prix Pierre Loti, en hommage à l'écrivain, récompense le meilleur récit de voyage. Son œuvre appréciée est redécouverte aujourd'hui.

Léon-Gontran Damas

Le Sénégalais Léopold Sédar Senghor et le Martiniquais Aimé Césaire, deux noms étroitement liés au courant de « négritude », deux personnages clés qui ont toute leur vie durant combattu par leurs actions politiques et dénoncé à travers leurs œuvres les inégalités imposées à leur terre et à leur peuples.

Le combat d'une vie pour s'affranchir de la tutelle « du colonisateur », et la quête d'une vie meilleure prospère grâce à la reconnaissance de leur culture et surtout un combat pour revaloriser les peuples opprimés.

A ce duo d'infatigables défenseurs des cultures confisquées et des réalités occultées, s'ajoute un autre personnage tout aussi engagé et convaincu du bien-fondé de la cause défendu par ses amis.

Il s'agit de Léon-Gontran Damas, un nom lié à ce courant revendicatif ayant donné une nouvelle impulsion à la littérature francophone en particulier et la littérature universelle en général.

Qui est Léon-Gontran Damas ? Léon-Gontran Damas est né le 28 mars 1912 à Cayenne (Guyane). De 1925 à 1926, il partage les bancs avec Aimé Césaire.

Il s'installe en France dès 1929 où il suit des cours de droit, fréquente aussi la faculté des Lettres et s'inscrit ensuite à l'Institut d'Ethnologie de Paris.

Il est le cofondateur du mouvement de la négritude avec Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor dans les années 1940, mais il a toujours été le grand oublié de ce mouvement. Ses deux camarades, sans doute, plus connus grâce à leur action politique lui ont fait de l'ombre certes, mais néanmoins il fut le premier écrivain engagé.

Cette vie en métropole l'inspire très tôt, témoin de discrimination raciale, il publie dès 1937 un recueil de poèmes, *Pigments*, somme de tous les combats menés par cette jeunesse venue des colonies. On dit de lui qu'il incarnait « *en poésie la pensée de Frantz Fanon avant la lettre – le mimétisme et le complexe d'infériorité,*

les séquelles du colonialisme – Damas épingle les nombreux fantasmes du Blanc sur le Noir, ainsi que les nombreuses frustrations du Noir dans la société blanche » (GYSSELS, 2013)

Ce recueil de poèmes marque une rupture avec la poésie déclamatoire habituelle. Dans un style simple et sarcastique. C'est ce qui fait dire à Daniel Maximin: « *Damas est un poète qui a commencé par le silence : il a été muet pendant cinq ans. Sortir des mots lui est difficile. Et quand il y a des morts, c'est encore plus difficile. Partant du silence, il va essayer de forger des poèmes à partir de l'impossibilité de parler. C'est pour cela qu'il choisit la poésie, la parole essentielle. Il y a peu de mots, qu'il va falloir bien choisir, bien mettre en évidence, des mots coupés en morceaux.* » (LUBABU:2012)

La poésie de Damas est particulière, c'est un poète qui met la négritude en action comme le dit si bien Césaire :

On retrouve dans sa poésie la grande angoisse existentielle nègre, le grand déracinement nègre... La grande nostalgie nègre est là dans l'œuvre de Damas, un certain désespoir et puis on trouve aussi ce ton inimitable. Il y a l'humour juif mais aussi l'humour nègre, il y a le sarcasme perpétuel, tout cela est de Damas. Ce qui donne ce caractère particulier à cette poésie, ce ne sont pas seulement les thèmes, il y a le ton, pur, puis il y a aussi le rythme, un rythme qui n'appartient qu'à lui et qui est celui du blues et le rythme du jazz

<https://www.pointculture.be/article/focus/leon-gontran-damas-ou-la-recherche-de-l-indicible/>.

Pigments sera suivi de plusieurs autres recueils de poèmes dont voici les titres et quelques extraits:

1- Poèmes nègres sur des airs africains, (1948)

Sérénade

*Le ciel est sombre comme un pagne indigo
Le brouillard tombe en gouttes de lait frais
L'hyène ricane. Et le lion en rugit de rage
C'est qu'il est doux de s'ouvrir
À la femme au teint rouge.*

<http://bengricheahmed.over-blog.com/article-leon-gontran-damas-104338603.html>

2- Graffiti, (1952).

Mon cœur rêve de beau ciel pavoisé de bleu

*Sur une mer déchaînée
contre l'homme*

*l'inconnu à la barque
qui se rit au grand large
de mon cœur qui toujours rêve
rêve et rêve
de beau ciel*

sur une mer de bonheurs impossibles

<http://bengricheahmed.over-blog.com/article-leon-gontran-damas-104338603.html>

3- *Black-Label*, (1956).

Si demain

Les fantômes nous laissaient

Face à face

Un instant

L'instant de sentir ton cœur battre un instant

Ton cœur battre un instant ton cœur battre

Au rythme éperdument

Éperdument vrai

Du mien

<http://www.esprit.presse.fr>

Il s'agit d'un seul poème composé telle une pièce musicale de quatre mouvements.

Damas exprime dans ce recueil le malaise existentiel de l'être noir. Ce long poème est devenu comme l'hymne blessé de l'âme nègre. « *Là, les désirs, les frustrations, les errements de l'âme d'Afrique surgissent en plaintes, chansons, rêveries et révoltes. Les mots qui déferlent chez Damas ont un goût de sang fauve, une pulsion de sang noir qui mêle la fureur au désenchantement* ».

<https://www.babelio.com/livres/Damas-Black-Label-et-autres-poemes/174400>

4- *Névralgies*, (1966).

Grand comme un besoin de changer d'air:

Beau comme

Comme une rose

Dont la Tour Eiffel assiégée à l'aube

Voit s'épanouir enfin les pétales

*Fort comme l'accent aigu d'un appel
Dans la nuit longue*

Dernière Escale, 2012. Poèmes inédits.

Recueil de poèmes où il dénonce une fois de plus les injustices subies par les peuples noirs. L'impossible «romance des sangs mêlés» est due encore à ce que la société française ne tient pas ses promesses, que la République n'honore pas sa devise (Liberté, Égalité, Fraternité):

*Les trois mots en majuscule d'usage
Et les points à la clef
Liberté point
Égalité point
Fraternité point
«Et pourquoi»*

La Poésie de Damas porte quelques caractéristiques très particulières. Il écrit en français car pour lui c'est une langue universelle, il écrit en français mais dans un français simple et accessible à tous, un français familier truffé de termes et d'expressions du style courant voir très populaire. Il enfreint les règles du français sans se soucier des normes. Il s'évertue à *faire craquer les convenances et à exhiber à la fois le ridicule dans la pseudo-culture de l'assimilé et la grandiloquence d'une France imbue de ses prérogatives.* (CHALENDAR : 1982)

Damas le poète a également à son compte plusieurs essais : *Retour de Guyane*, (1938) et *Poètes d'expression française*, (1947) ainsi qu'un conte intitulé *Veillées noires, Contes Nègres de Guyane*. 1943.

Damas a consacré l'essentiel de sa vie à la poésie et à la culture africaine véhiculée et transmise par les esclaves à travers le monde et dans toutes les contrées où ils ont été asservis. Il sera ambassadeur culturel pour l'Unesco et le premier professeur à enseigner la littérature africaine dans une université américaine, la Howard University à Washington D.C

La force de son engagement pour la cause de la culture africaine par sa poésie, sa pensée et ses actions a inspiré de nombreux jeunes poètes, écrivains et artistes, noirs africains et américains. (CHALENDAR : 1982)

Malgré de nombreuses désillusions, l'auteur de « Pigments », « Névralgie » et Black-Label », aux vies multiples, demeurera un passionné très attaché à sa terre natale, cette Guyane profonde tout à la fois nègre et amérindienne.

Léon Gontran Damas décède le 22 janvier 1978 aux états unis où il s'est installé en 1970. Il est enterré en Guyane.

Bibliographie :

1- BEGLE Jérôme, *REGARDEZ. Mais au fait, qui est Léon-Gontran Damas ?* http://www.lepoint.fr/culture/regardez-mais-au-fait-qui-est-leon-gontran-damas-08-02-2013-1625338_3.php, Publié le 08/02/2013 à 12:17, consulté le 03/06/17

2- CHALENDAR Pierrette et Gérard, *Le vécu nègre, une lecture de « pigment » de Léon Gontran DAMAS*, Ethiopiques numéro 30, revue socialiste de culture négro-africaine, 2e trimestre 1982

3- GYSSELS Kathleen, *Léon-Gontran Damas*, <http://ile-en-ile.org/damas/>, Mis en ligne : 13 septembre 2003, consulté le 03/06/17

4- LUBABU M. K Tshitenge, *Négritude : Léon-Gontran Damas, le troisième homme*, <http://www.jeuneafrique.com/142176/culture/n-gritude-l-on-gontran-damas-le-troisi-me-homme/> mis en ligne le 29 mars 2012 à 11h25, consulté le 08/07/17 à 17 :55

5-<https://www.pointculture.be/article/focus/leon-gontran-damas-ou-la-recherche-de-l-indicible/>.

6- <http://www.grioo.com/info9272.html> (le 06/07/2017)

Frantz Fanon

« Je ne veux qu'une chose que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme c'est-à-dire de moi par un autre. Faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. Oui, il faut compromettre tout le monde dans le combat pour le salut commun ! »

Né le 20 Juillet 1925 à Fort de France en Martinique, Frantz Omar Ibrahim Fanon est l'un des fondateurs du courant de pensée tiers-mondiste. Issu d'une famille bourgeoise martiniquaise métissée de 8 enfants dont il est le cinquième, il reçoit son éducation au lycée Victor Schœlcher de Fort -de-France où Aimé Césaire enseigne à ce moment-là.

Militant politique, thérapeute engagé, Frantz-Fanon est un intellectuel solidaire avec les peuples opprimés. Martiniquais, il épouse la cause algérienne tout comme la question des peuples de l'Afrique Noire. Condamnés à l'indigénat et à l'esclavage, ces peuples sont victimes de la colonisation économique, politique, culturelle et sociale.

Défenseur des peuples colonisés, militant des peuples de l'Afrique, solidaire des opprimés, il né colonisé et meurt libre. Il dérangeait par ses idées, ses opinions et ses écrits.

Toute sa vie, il cherchera à analyser les conséquences psychologiques du colon et du colonisé, sous les angles sociologique, philosophique, et psychiatrique.

L'engagement de Fanon :

Fanon est l'un des principaux théoriciens du tiers-monde. Il s'oppose aux théories de l'Ecole d'Alger de psychiatrie d'Antoine Porot qui légitime la colonisation et rabaisse les peuples colonisés. Ce dernier soutient ceci :

« L'indigène Nord-Africain, dont le cortex cérébral est peu évolué, est un être primitif dont la vie essentiellement végétative et instinctive est surtout réglée par la diencéphale ».

Fanon contredit cela et dit que :

« C'est bien la colonisation qui entraîne une dépersonnalisation, qui fait de l'homme colonisé un être infantilisé, opprimé, rejeté, déshumanisé, acculturé, aliéné ».

Il consacre sa vie durant à la recherche et l'analyse des conséquences psychologiques de la colonisation et sur le colon et sur le colonisé. Il est le fondateur du courant de pensée tiers-mondiste. Psychiatre, intellectuel antillais et militant de l'indépendance algérienne au sein du FLN.

Il est militant politique engagé dans les luttes de la décolonisation.

Fanon l'Algérien :

Médecin chef à Blida, il y introduit des méthodes modernes de « sociothérapie » ou « psychothérapie institutionnelle » adaptées à la culture des patients musulmans algériens. Une grande volonté de désaliéner et de décoloniser l'algérien en milieu psychiatrique apparaît, car pour Fanon, c'est la colonisation qui a fait de l'homme un être

« Infantilisé, opprimé, déshumanisé, aliéné ».

Il prenait en charge les algériens qui souffraient de troubles psychiques et qui étaient internés à Blida.

Le régime colonial engendre de profonds traumatismes. Il veut transformer la vie des malades et prend contact avec des militants nationalistes de la base. En 1954, il rejoint les rangs du FLN où il milite aux côtés d'Abane Ramdane et Ben Youcef Benkhedda. Médecin chef en psychiatrie à l'hôpital Joinville de Blida, il

démissionne en 1956 et est expulsé d'Algérie en Janvier 1957. Il est nommé en 1960 ambassadeur itinérant du GPRA au Ghana. Il héberge et cache des militants, des responsables de la wilaya IV. Expulsé en 1956, il rompt avec sa nationalité française et se définit comme Algérien en rejoignant les rangs du FLN à Tunis, et en s'engageant totalement en tant qu'Algérien. Il est membre de la rédaction d'El-Moudjahid, organe de presse de l'ALN. Ses écrits sont en faveur de l'indépendance de l'Algérie, ils enflamment une jeunesse prête à mourir pour leur liberté.

Meilleur propagandiste, il est chargé d'étendre la flamme révolutionnaire dans le continent Africain.

A la conférence de Bandung en 1955, le Tiers-Monde affirme son existence politique en proclamant son refus de la bipolarisation du Monde. De violentes répressions et assassinats d'hommes politiques s'opèrent : Patrice Lumumba au Congo, Che Guevara en Bolivie, Malcom X et Martin Luther King aux Etats-Unis, Mehdi Ben Barka au Maroc et Rivonia en Afrique du Sud où Nelson Mandela et ses compagnons sont emprisonnés à vie.

C'est dans l'affrontement Est- Ouest et lutte Nord-Sud que s'inscrivent l'action et la pensée de Fanon. Le « Fanonisme » est une pensée humaniste, Tiers-Mondiste, révolutionnaire.

Fanon et J.Paul Sartre :

Rencontrer Jean Paul Sartre est un projet qui lui tient à cœur. C'est en 1961. Il a pour référence ce grand philosophe et il veut que son ouvrage « Les damnés de la Terre » soit préfacé par J.Paul Sartre. Pendant l'été 1960, il côtoiera d'autres personnalités : Kwame Nkrumah du Ghana indépendant, le Camerounais Félix Moumié et Patrice Lumumba, tous deux assassinés, le premier par les services français et le second par la sûreté belge.

En 1961, Sartre rencontre Fanon à Rome durant 3 jours. Sartre est séduit et bouleversé par cet homme. Fanon avait énormément de choses à dire à Sartre. L'admiration fut réciproque rapportera Simone de Beauvoir.

Les œuvres de Fanon :

Il publie en 1952 « Peau noire, masques blancs » où il dénonce le racisme et la colonisation linguistique. Il évoquera ce racisme dont il est victime dans les milieux parisiens.

Il analyse « l'aliénation » du colonisé Noir antillais. Pour Fanon, cette aliénation est inhérente au système colonial. Le Noir a 2 dimensions : l'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Il est effroyablement question de cela dans notre vie.

En 1959 « L'an V de la Révolution Algérienne » paraît aux éditions Maspero. Ce livre décrit de l'intérieur les profondes mutations d'une société algérienne qui lutte pour sa liberté. Texte militant, né de l'expérience accumulée au cœur du combat, au sein du FLN. Saisi dès sa sortie, ce livre relate la résistance des algériens face au colonisateur français. Il qualifiera la guerre d'Algérie :

« La plus hallucinante qu'un peuple ait menée pour briser l'oppression coloniale ».

Le colonialisme français a pour but de morceler le peuple algérien afin de rendre impossible toute cohésion, toute union. Des dizaines de milliers d'hommes ont été internés, laissant femmes sans maris et enfants privés de leur père. D'autres ont pris le maquis. Familles dispersées, Algérie déchirée. Bouleversement de la société algérienne, telle est la trajectoire de la répression colonialiste. Eparpillement, morcellement de la famille algérienne. De très grandes blessures, des plaies béantes zèbrent le corps et la conscience des

algériens. Pour Fanon, les sens sont anesthésiés, les valeurs ne sont plus incarnées. Vivre, c'est tout simplement :

« *Ne pas mourir* », c'est « *maintenir la vie* ».

« ...*Les textes de Fanon dévoilent l'étendue des souffrances psychiques causées par le racisme et la présence vive de la folie dans le système colonial* »¹

La colonisation a créé des conditions d'affaiblissement ou de disparition de la culture des peuples, qu'ils soient conquis ou rebelles. Ils imposent leur présence tout en convoitant les richesses multiples. Leur soit disant bonne intention de civiliser disparaît et fait place à des exterminations.

Les hommes opprimés par les nations étrangères sont tenus de participer à la démolition du système colonial. Les peuples opprimés se doivent de poursuivre le chemin du progrès afin de se libérer des colonies.

Dans une lettre adressée à la jeunesse africaine, voici ce que dit Fanon²:

« ...Jeunesse d'Afrique, de Madagascar, des Antilles, où que vous soyez, il faut que vous sachiez que le moment est arrivé pour nous tous d'unir nos efforts et d'assener le coup de grâce à l'impérialisme français.

Jeunesse africaine ! Jeunesse malgache ! Jeunesse antillaise ! Nous devons, tous ensemble, creuser la tombe où s'enlisera définitivement le colonialisme ! »

Considéré comme le précurseur du multiculturalisme, il est le maître à penser pour de nombreux intellectuels du Tiers-Monde, en carence de développement et en voie de développement. Des philosophes multi culturalistes comme Charles Taylor, et Will Kymlicka ont souvent affirmé qu'ils s'inspiraient dans leurs articles des travaux de Fanon.

Un demi-siècle après, ses œuvres conservent une actualité étonnante et connaissent un éclat rayonnant et croissant dans le monde entier.

« Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte. » Frantz-Fanon « Peau noire, masques blancs ».

Conclusion :

La mort de Fanon il y a une cinquantaine d'années, sa pensée et ses œuvres sont toujours présentes et vivantes. Les structures de l'aliénation et la domination sont d'actualité. La liberté, l'émancipation sont des objectifs non encore atteints pour des millions d'hommes et de femmes de par le Monde. Le besoin de justice et d'égalité sont toujours à l'ordre du jour.

L'engagement politique de Fanon, ainsi que ses œuvres intellectuelles profondément humanistes, témoignent de l'universalité de la condition de l'homme. Il nous a tissé une toile durant son existence brève mais combien riche en réécriture et en réinterprétation de portée planétaire.

Malgré une vie brève car frappé par la maladie, Fanon a marqué le XXème siècle par sa pensée et son action. Il choisit son camp, celui des colonisés et des peuples opprimés. Prematurément disparu à l'âge de 36 ans : il décède le 6 Décembre 1961 dans le Maryland aux USA d'une leucémie, à l'hôpital Bethesda sous le nom d'Ibrahim Omar Fanon. Enterré en Algérie à sa demande, il est inhumé au cimetière des martyrs de la guerre dans la commune d'Ain Kerma dans la wilaya d'El-Tarf.

« Né colonisé, mort libre », Frantz Fanon dérangeait par ses écrits.

En hommage à son travail en psychiatrie et à son soutien à la cause algérienne deux hôpitaux portent son nom. Celui de Bejaia et celui de Blida

Eléments de la représentation coloniale dans l'ouvrage de Mouloud FERAOUN, « *Les chemins qui montent* ».

Introduction

Nous allons dans le présent travail analyser certains éléments de la représentation coloniale dans une des œuvres de Mouloud FERAOUN, « *Les chemins qui montent* » (Feraoun, 1992). Notre tâche consistera essentiellement à faire ressortir les éléments les plus récurrents.

A cet effet, nous allons tenter de relever, à travers des passages du roman, ces éléments afin de montrer que malgré le style quelque peu simple, Feraoun a su faire ressortir les effets de la postcolonialité.

Nous allons commencer par l'élément dominant que l'auteur mets en exergue et tente de faire apparaître à travers les personnages du roman, leur comportement et leur environnement. Ce premier élément est l'identité définie dans le dictionnaire de sociologie comme étant : « *La reconnaissance de ce que l'individu est, par lui-même ou par les autres, une sorte de sentiment d'harmonie : l'identité de l'individu est le « sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle et d'une continuité temporelle* » (Ferréol, 2010)

1- L'IDENTITE

L'identité qui est un concept clé dans les écrits littéraires en général et les écrits postcoloniaux en particulier est omniprésente dans l'œuvre de Feraoun qui se distingue par une écriture revendicatrice de cette identité longtemps reléguée au second plan par les colonisateurs successifs qui sont passés sur cette terre d'Algérie dans son ensemble.

La première identité que l'auteur met en avant est l'identité personnelle de ses personnages.

L'identité personnelle de chacun se définit par références à ses ancêtres et à ses parents : on se désigne comme « fils de » et ensuite par un prénom. *« L'identité personnelle, c'est-à-dire ; par quoi un individu se considère comme unique et différent des autres, est façonnée par les traits de personnalité qui lui sont attribuées par l'entourage, par rapport à sa descendance familiale, nationale... »* (Muchielli, 2002)

L'auteur est très précis sur ce point, précision qui permet de situer ses personnages qui sont tous du village d'Ighil nezman et appartenant à la famille des Ait Larbi ou des Ait Slimane.

Les personnages portent des prénoms typiquement kabyles : Amer, Dahbia, Malha, néanmoins il y a des personnages à qui l'auteur ne donne pas de prénom, des personnages qu'il juge étrangers au village.

Le responsable du village, désigné probablement par l'administration coloniale est appelé « le président d'Ighil nezman » appellation qui marque une certaine distance que l'auteur veut prendre avec ce genre de personnage, où que la société veut prendre.

L'étrangère qui vit dans ce village est appelée « Madame » au lieu de lui donner un prénom français, il a préféré rester dans la généralité.

La seconde identité que l'auteur fait ressortir est l'identité culturelle. La population d'Ighil nezman est à majorité musulmane, mais il y a une minorité chrétienne.

Cette minorité a souvent embrassé le christianisme par nécessité, la pauvreté, l'ignorance, le besoin de survivre en sont la raison essentielle.

A travers certains passages du roman on peut parfaitement comprendre que cette conversion n'a rien de sincère :

« Dahbia n'aime pas les chrétiens de son village parce qu'ils ne sont pas sincères. Beaucoup d'entre eux se sont convertis par intérêt », « Dehbia connaît bien les siens. Ils n'ont de chrétiens que le nom » « ...ils ne vont plus à la mosquée, mais ils jurent par les saints du pays, pratiquent la circoncision comme les bons musulmans et célèbrent les Aïds » (Feraoun, 1992 :18-19)

Il y a aussi dans cette identité culturelle certains éléments tels que les coutumes et les traditions quand il s'agit :

*De relation homme femme : Le roman de Feraoun est un roman d'amour, un amour impossible certes mais qui est bel et bien présent. Les protagonistes savent pertinemment qu'ils vivent une passion impossible car le poids des traditions ancestrales repousse toute ouverture ou tolérance. Les amants ont chacun une identité particulière pour l'époque, Dahbia, chrétienne, est née de père inconnu, Amar, lui est issu d'un mariage mixte, de père Kabyle et de mère française.

C'est peut-être cette particularité qui fait d'eux des rebelles qui ont pu défier durant six mois les traditions ancestrales et qui peut-être a mené au suicide de l'amant incompris.

* De mariage : Le mariage à Ighil nezman lie souvent deux personnes totalement étrangères l'une à l'autre sur le plan sentimental.

Les intérêts des familles dictent le choix du conjoint et cela Feraoun nous le montre avec le mariage de Mokrane et Ouiza. Ce dernier, malgré son amour pour Dahbia, a épousé une autre qui répond mieux à certains critères kabyles de l'époque : la famille et l'argent. Ce qui fait d'elle un excellent choix et bien sur une épouse respectable.

*La dure situation des femmes : cette situation est celle qui a fait que Mokrane n'ait pas épousé Dahbia. Cette dernière, vivant seule avec sa mère porte le lourd fardeau qu'est cette mauvaise réputation attribuée à deux femmes vivant seules dans un village et ayant auparavant fui leur patelin natal.

Pour les habitants du village, les hommes autant que les femmes, elles représentent le pêché, la tentation et la dépravation. Elles sont le danger qui rôde autour des foyers pour les briser.

« Dahbia et sa mère Malha étaient méprisées par les habitants d'Ighil Nezman. D'une part, parce que Malha était l'épouse d'un chrétien alors qu'elle est musulmane, d'autre part, de son passé car on l'a traité de femme légère » (Bouabsa, 2009 :16)

*L'honneur à préserver : Chacun s'instituait gardien de la morale et de l'honneur, alors que beaucoup n'hésitaient pas à commettre les plus vils des actes tels que le viol. Cette hypocrisie dans le comportement était connue de tous mais personne ne dénonçait surtout pas les femmes, premières victimes de cette hypocrisie.

On ne peut dissocier l'identité des autres points saillant que Feraoun a voulu mettre en exergue dans son roman, notamment le métissage sous toutes ses formes.

2-LE METISSAGE

Le métissage dans le roman revient sous différents aspects. On le rencontre dans la double origine d'Amar, origine kabyle paternelle et l'origine française de sa mère. On le rencontre également dans « l'hybridité » de Dahbia, de père chrétien et de mère musulmane. « *L'hybridité de Dehbia, l'héroïne du roman, est le produit d'un mélange non biologique, ou, si l'on veut, celui d'un métissage socioculturel.* » (Chia-hua Hsu, 2015 :61)

Ces deux personnages à eux seuls représentent un métissage culturel dans toute sa dimension linguistique et religieuse.

2.1- Métissage linguistique et religieux

Le métissage linguistique et religieux dans le roman est commun à une partie des habitants du village, car ayant adoptée la religion chrétienne par nécessité et rarement par choix.

La communauté catholique des Ait Ouadhou est nombreuse, presque aussi nombreuse que le reste de la population avec laquelle elle se confond parfaitement six jours sur sept. Aux messes du dimanche...tout le monde

assiste...les hommes, les femmes, les enfants se retrouvent à la chapelle du couvent chez les sœurs.

Il arrive qu'un chrétien épouse une musulmane, ou un musulman épouse une chrétienne. Ce sont des cas particuliers. Et dans ce cas, il se crée des foyers particuliers, ni musulmans, ni chrétiens, en renvoie dos à dos Mohamed et Jésus et l'on s'occupe de soi. »P18

La nouvelle religion adoptée n'altère en rien les comportements de ses villageois, ils accommodent les religions et les us et coutumes au gré des circonstances et des difficultés de la vie quotidienne.

« Actuellement, ils ne vont plus à la mosquée mais ils jurent par les saints du pays, pratique la circoncision comme les bons musulmans et célèbrent les Aïds aussi bien que Noël...Bien sûr ils ont reçu le baptême et avec le baptême un nom chrétien. Les pères leur ont distribué généreusement des « Mari », des « Jean », et surtout des « Augustin », des « Monique »...mais à côté existe toujours le nom kabyle Mohamed, Akli, Rabah et la faculté de s'en servir. » P19

Les personnages les plus représentatifs de ce métissage :

- Dahbia, chrétienne de naissance et élevée par les sœurs blanches elle parle kabyle et français et récite ses prières dans les deux langues.

*Mon dieu, ayez pitié de moi ! dit-elle à haute voix, **que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive...**et elle se mit à réciter machinalement sa prière de petite chrétienne, celle que lui avait appris le Père Dubois qui parlait si bien le kabyle et qui avait traduit le catéchisme à l'usage des écoliers et écolières des Ait Ouadhou. Elle récita en kabyle puis en français. (Feraoun, 1992 :9)*

Cette différence, hypothèque les chances de Dahbia de se voir marier à un jeune du village. Aucune famille ne voudrait d'elle pour belle fille tant pour sa situation financière que religieuse. Qui voudrait d'une fille instruite qui parle deux langues ?

On ne lui demande pas autant.

« Pourquoi était-elle née chrétienne aux Ait Ouadhou ? alors qu'il n'y avait que des Kabyles musulmans [...], Nana Malha avait du moins cette certitude, personne n'épouserait sa fille » (Feraoun, 1992 :9)

- Amar né de mère française chrétienne qui a été par la force des choses appelée à se kabyliser et abandonner sa religion pour en adopter une autre dès qu'elle s'est installée au village après le décès de son époux.

Amar est souvent décrit comme : « fils de Madame », « bâtard étranger », ou « fils de mécréante », tout pour lui rappeler sa différence et lui contester son identité kabyle.

Ce métissage est souvent vécu comme un exil, les personnages sentent cette différence qui les éloigne des leurs tout en vivant à leur côté, les côtoyant quotidiennement.

3- L'EXIL

L'exil est cet autre élément que Feraoun fait ressortir dans son roman, qu'il soit interne ou extérieur, il est là omni présent.

3.1- Exil intérieur

La situation économique est souvent une des raisons qui pousse à l'exil, les habitants du village d'Ighil nezman ne sont pas en reste. « Maintenant ils se font infirmiers dans les hôpitaux d'Algérie, gardiens de prisons civiles ou policiers d'état. » (Feraoun, 1992:20). Ils partent dans d'autres régions du pays pour chercher du travail loin de leurs familles.

Dans le roman, la situation précaire des villageois n'est pas mentionnée explicitement, pourtant la misère est bien présente et chacun est conscient que tout leur échappe. Amar dans un passage disait : « (...) Alors j'ai compris qu'Alger n'était pas à nous mais à eux (...) Ce qui reste pour nous c'est Ighil Nezman et ses champs arides».

3.2- Exile extérieur

L'exil extérieur est l'autre nom de l'émigration, le déracinement. Ce déracinement est mal vécu par les personnages du roman. Le traitement humiliant et avilissant subi loin de leur pays pour quelques francs vaut – il vraiment la peine d'être supporté ?

Les habitants d'Ighil Nezman s'exil pour améliorer leurs conditions de vie très pénibles et vont s'établir souvent en France, chez le colonisateur.

[O]n s'en va en France avec l'espoir de tout arranger, sans jamais parvenir à arranger quoi que ce soit. Pendant ce temps les hommes et les femmes vieillissent, les enfants poussent dans la misère, deviennent grands à leur tour et commencent à réfléchir. Un jour, ils se détachent des vieux, prennent en haine le pays et n'aspirent qu'à s'évader. Quand ils consentent à demeurer, ils savent que l'aventure les sollicitera tôt ou tard, qu'à son irrésistible appel il faudra bien qu'ils répondent [...] (Feraoun, 1992 :47)

De cet exil naîtra la haine et le sentiment d'injustice qui poussera le peuple à se révolter

Conclusion

Feraoun dans son roman « Les chemins qui montent » nous dresse le portrait d'une société kabyle où se côtoient des cultures, des religions et des langues qui font que la société jadis une et indivisible se retrouve morcelée donnant naissance à des clivages et un éternel questionnement sur la véritable identité.

Le colonialisme, par les mélanges imposés, a tenté de remodeler le peuple algérien pour en faire un peuple « hybride ».

Bibliographie

- 1- Feraoun Mouloud, (1992), *Les chemins qui montent*, ENAG 2ditions.
- 2- Ferréol Gilles, (2010), *Dictionnaire de sociologie*, Armand Colin éditeur.
- 3-Muchielli Alex, (2002), *L'identité*, édition Puf, France.
- 4- Bouabsa Fouzia, (2008-2009), *Tragique et personnages dans les chemins qui montent de mouloud Feraoun*, Mémoire de magistère, sciences des textes littéraires, Université Mentouri, Constantine
- 5- Chia-hua Hsu, (2015), « Les figures hybrides dans Les Chemins qui montent de Mouloud Feraoun », *Alternative Francophone* vol.1, 8(2015): 57-70,
<http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/a>

Un Été Africain Mohamed Dib.

Introduction :

Roman paru en 1959 après la célèbre trilogie qui compose ses premiers romans (La Grande Maison), 1952, (L'incendie) 1954, et (Le Métier à Tisser), 1957. Aux éditions du Seuil. Fortement inspiré du vécu des algériens, ses romans constituent une œuvre réaliste. Vécu mêlé de détresse et empli d'espoir pour un avenir meilleur. C'est la vie d'un peuple, d'une nation à travers des personnages de différentes catégories sociales.

Thématiques coloniales dans « Un Été Africain » Il rédige ce roman lorsqu'il fut exilé en France. Dib retrace les méfaits de la colonisation française. Il va dénoncer cette injustice sociale qui règne en toute impunité.

Le travail d'analyse que nous nous proposons d'effectuer portera sur la mouvance de l'écriture chez Dib quant à la dénonciation des méfaits coloniaux et leur impact sur le peuple algérien. Nous essayerons de montrer cette écriture post coloniale à travers la description des personnages vivant sous l'occupation française, les lieux occupés par les indigènes et les multiples événements auxquels ils ont fait face.

Témoin de son temps, militant du Parti Communiste Algérien, son œuvre est fortement imprégnée du quotidien. Roman court, relatant les événements d'Algérie que l'on ne peut plus ignorer. La brutalité du système colonial y est révélée.

Les personnages :

Dib décrit des hommes et des femmes qui errent, ce qui donne à voir la situation sociale des Algériens. Une paupérisation souvent grandissante des classes

démunies. Les lieux occupés par les algériens sont insalubres et invivables. Des personnages représentés par le statut de colonisé et colonisateur. La famille de Mokhtar Raï, père, mère, fille, grand-mère, cousin, beau-frère.

Zakia veut entrer dans le monde du travail, en devenant institutrice, elle est très vite dissuadée dans ses projets par sa famille qui la verrait bien mariée à son cousin Sabri. Son entourage refuse la simple idée non conforme aux traditions :

« Je n'éprouve que rancune et haine pour l'existence qu'on m'a donnée » p 125.

Zakia est représentée comme soumise aux traditions ancestrales, elle espère un avenir meilleur :

« Pourquoi se marier ? Avoir des enfants ? ...je n'en veux pas » p 98.

Sa grand-mère, gardienne des traditions, accuse Zakia d'être la honte de la famille, car elle refuse de se marier.

La grand-mère :

« Nous autres femmes, nous sommes sottes par nature, et lorsque nous sommes jeunes c'est pire que tout » p 106.

La vieille dame y est présentée comme le symbole de la sagesse de l'âge qui transmet cet asservissement. Elle est digne de tous les respects.

Il s'agit d'une description authentique de la femme algérienne durant la colonisation : c'est une femme, une épouse, une mère, une fille.

Djamel, brisé dans ses espérances est un rêveur. Sans âme, il se sent en marge de la société.

L'écriture de Dib :

En écrivant en français, Dib s'affirme tout en affirmant le peuple algérien à travers les personnages du roman, dans un objectif de dénonciation. Il

témoigne à partir de faits authentiques des revendications nationalistes, de la misère des villes et des campagnes. A cet effet il dira :

« Au même titre que tous les algériens, je suis engagé dans la lutte. C'est sur ce terrain de la littérature que j'ai choisi de combattre. »¹

Roman qui s'inscrit dans l'écriture postcoloniale, « Un Eté Africain » est un classique de la littérature algérienne où il décrit avec beaucoup de réalisme les peines et les souffrances du peuple algérien. Une réalité magique sera véhiculée par les personnages à travers cette tragédie où le silence pèse celui du secret et de l'inquiétude, tout comme la chaleur écrasante et la lumière crue. C'est un été comme les autres en plus de la chaleur insupportable.

Militant du Parti Communiste Algérien, son activité syndicale auprès des ouvriers agricoles est très enrichissante. Néanmoins, il se trouve dans la tourmente politique nationale et internationale. Les Algériens ne seront jamais traités comme les Européens.

*« L'armée française vint ratisser quelques jours après. Tout ce qui restait de jeunesse prit alors la montagne ».*p 14.

Inhumaine horreur qu'est le colonialisme, il faut tout de même inscrire l'Algérie dans un avenir sain. Maîtrisant à merveille la langue française et sa façon de nous faire ressentir ce qu'a vécue la population algérienne dans son âme et sa chair, il nous retrace une période de l'histoire algérienne de la fin de la colonisation. C'est le respect des formes traditionnelles de la famille, les archétypes qui s'effondrent au fur et à mesure de l'écriture romanesque. Tout était en train de basculer. La famille traditionnelle face à la libération des femmes et les Colons face à la libération des Algériens. Une page se tourne dans le milieu de la famille Mokhtar Raï et une page se tourne dans le devenir de ce peuple qui s'insurge contre cette Algérie Française.

Là est la complexité de l'histoire Algérienne. Une logique de domination, de ségrégation, d'exploitation de l'homme par l'homme. Des positions coloniales qui montrent en fait la brutalité et la cruauté du système.

Les écrits coloniaux justifient leur mission civilisatrice en montrant les zones colonisées comme dépourvues de toute forme de civilisation. L'idéologie coloniale montre cet indigène qu'il faut amener à la civilisation.

Dib va déconstruire ces stéréotypes. C'est une mission d'humanisation que de civiliser l'Autre. La colonisation s'est servie d'un instrument : la stéréotypie pour diviser l'Algérie en deux : les civilisés et les sous-humains.

La littérature de Dib a tenté d'établir le contact avec l'Autre. L'Arabe est un genre à part, une image déformée. A travers les discours coloniaux civiliser l'Autre c'est lutter contre sa nature animale et négative. C'est cette mission noble que devait accomplir la France.

« *L'efficacité de la description réaliste face à l'horreur* »² représente pour Dib un moyen privilégié d'écrire le vraisemblance. Moura dira :

« *Il s'agit d'affirmer fortement son espace d'énonciation* ».

Et T Todorov de poursuivre :

« ... *qu'il a affaire à un discours sans autre règle que celle de transcrire scrupuleusement le réel* ».³

Conclusion :

Œuvre vaste et intense, roman historique lié aux conjonctures politiques et sociales. C'est une écriture personnelle qui devient collective du fait de la nécessité militante de l'époque. Il s'agit de la manifestation de l'identité collective d'un peuple. Roman ethnographique car il fallait prouver aux autres

que le peuple algérien existait bel et bien. Cela pouvait servir la cause de l'Algérie devant l'opinion internationale.

Bibliographie :

¹ Interview in Afrique Action du 13/03/1961.

² MEMMI (Albert), *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1957, rééd. Pauvert, 1966, p 190.

³ Présentation dans Tzvetan Todorov (ed) *Littérature et réalité*. Paris, Seuil, 1982, p 7.

⁴ TODOROV (Tzvetan), *Présentation*, (ed) *Littérature et réalité*. Paris Seuil, 1982, p 7.

⁵ BLANCHOT (Maurice), *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1968, 382p.

⁶ Kourouma, Ahmadou, « *Les soleils des indépendances* » Paris : Editions du Seuil, 1970.

⁷ MEMMI (Albert), *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1957, rééd. Pauvert 1966.

⁸ Memmi, Albert. « *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur.* » Paris ; Gallimard. 1985.

⁹ Moura, Jean-Marc, « *Post colonialisme et Comparatisme* », [www.vox-poetica.org/sflgc / biblio/moura.html](http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/moura.html). Université de Lille.

La femme dans la littérature post-coloniale

Histoire de ma vie. Fadhma Ait Mansour Amrouche

Introduction

La société algérienne est une société où la femme peine à se faire une place, société conservatrice ou société protectrice ou les deux à la fois. La femme a de tout temps été l'élément qui a le plus donné mais aussi le plus brimé. Qui mieux que Fadhma Ait Mansour Amrouche dans son livre intitulé *Histoire de ma vie* pour retracer la situation de la femme durant la présence coloniale en Algérie mais aussi la situation de la femme face à des mœurs brutales.

L'écrivaine n'a peut-être pas marqué la littérature post-coloniale, mais son livre retrace une réalité crue et amère. Il retrace la vie des femmes que la misère et les conditions sociales épouvantables rendent forte et plus que jamais décidé à s'accrocher à la vie au prix de beaucoup de sacrifices.

Nous allons aborder cette misère sociale dont le colonisateur a profité pour porter atteinte à l'identité culturelle et culturelle des peuples colonisés. Le colonisateur est venu avec des hommes et des femmes de religion pour l'aider dans sa mission soit disant civilisatrice qu'il est venu accomplir dans ces contrées lointaines. « *Le christianisme missionnaire accompagna le processus de la colonisation en intégrant le principe de « mission civilisatrice ». La présence d'un christianisme missionnaire sur les terres nouvellement conquises par les colonisateurs européens participa – non pas toujours, mais bien souvent – à un véritable processus traumatique d'aliénation symbolique et psychique des populations locales* ». (Gravend-Tirole, Yala Kisukidi. 2013 :2)

Présence coloniale et influences

Les faits de déroulent durant la présence coloniale en Algérie, l'auteur remonte au début de son enfance, du moins aux faits qui l'on le plus marqués. Les conditions de vie étaient très rudes, et les mœurs aussi, cependant, l'auteure née hors mariage fera les frais de toute cette misère.

Les conditions de vie étaient déplorables, les gens survivaient du peu qu'ils avaient, ils s'accrochaient à leurs petits lopins de terre qui leur assuraient une maigre pitance, l'argent est une denrée rare et tout le monde est mis à contribution pour assurer la survie dans un pays en proie au colonialisme qui subtilisa toutes les richesses. Les conditions de vie socio-économiques difficiles ont vite atteint l'identité des autochtones, de nouvelles mœurs, de nouvelles lois et une nouvelle religion commencent à s'infiltrer dans cette société très conservatrice et annoncent le déclin des institutions traditionnelles rendues caduques par l'administration coloniale donnant lieu à de nouveaux clivages et de nouveaux conflits.

La dépossession des terres kabyles et de leurs biens accentua la pauvreté des familles et les fragilisa mettant à rude épreuve l'équilibre précaire de la subsistance et de la survie qui fut souvent rompu ouvrant la voie aux pères blancs qui ont imposé une présence de plus en plus active dès le remplacement du régime militaire par le régime civil en 1871 en s'offrant une marge de manœuvre de plus en plus grande (Dirèche.2007 :17)

Dans l'autobiographie de Fadhma Ait Mansour, on retrouve beaucoup d'éléments de la représentation coloniale. On retrouve l'identité dans toute sa dimension tant personnelle que culturelle : les relations humaines hommes femmes, les mariages, la dure situation des femmes et l'honneur à préserver. On retrouve également le métissage linguistique mais surtout religieux, et enfin

l'exil intérieur et extérieur et toutes la détresse qui en découle. Tous ces éléments on les retrouve dans un seul et unique personnage qui est l'auteure du livre.

L'identité de Fadhma est dès le départ amputée d'une partie importante, fille née hors mariage a eu un prénom mais elle n'aurait pas droit un nom malgré la lutte acharnée de sa mère qui trois ans durant n'a cessé de solliciter la justice coloniale afin d'obliger le père à reconnaître son enfant mais en vain, elle n'eut droit qu'à 300francs d'indemnité qu'elle refusa. On ne peut pas dire qu'elle est « la fille de » et restera sa vie durant la fille « de la honte » même si sa mère au prix de beaucoup de sacrifices n'a pas toujours réussi à la protéger.

Cette identité amputée aura des conséquences sur le rapport de Fadhma avec les hommes et les femmes qu'elle rencontrera durant son existence. Cette situation a néanmoins un côté positif, sa mère pour la protéger la placée dans des institutions souvent religieuses où elle a eu droit à l'instruction. Cette instruction ne changera rien à sa situation mais lui permettra d'être à l'abri des vicissitudes de la vie et l'aidera dans l'éducation de ses propres enfants.

« Ma mère apprit qu'il y avait aux Ouadhias des sœurs blanches qui accueillent les petites filles et en prennent soin. Elle pensa être tranquille sur mon compte en me confiant à ces religieuses, personne ne me fera plus de mal [...]me voyant en butte à de mauvais traitements, elle décida de s'en remettre aux sœurs blanches » (Ait Mansour Amrouche.1968 :27)

Le second point est **le métissage** qu'il soit linguistique et religieux, Fadhma a vécu les deux profondément. Confiée aux sœurs blanches dès son très jeune âge, elle rejoint ses concitoyens qui ont embrassé le christianisme par nécessité, la pauvreté, l'ignorance, le besoin de survivre en sont également les principales raisons.

Ces institutions qui accueillaienent particulièrement les orphelins avaient pour dessein de christianiser cette frange vulnérable de la société. *« La création d'internats destinés uniquement aux enfants orphelins répondait de façon concrète aux actions d'évangélisation. Cet espace, qui échappait aux pressions villageoises et familiales et où étaient éduqués des enfants qu'on ne viendrait jamais réclamer, rendait les conversions précoces possible »*s. (Dirèche.2007 :19)

Plus tard cette petite fille chrétienne, toujours rejetée par la société musulmane, devenue adulte instruite se lia à un kabyle chrétien, d'une autre région que la sienne, que les conditions de vie pénibles ont contraint à changer de religion espérant pouvoir survivre dignement. Elle n'aurait jamais pu se marier dans son village son statut ne peut changer du jour au lendemain.

Avec ce mariage et cette nouvelle vie, l'auteur franchira une autre étape dans sa lutte contre la misère et l'adversité. Elle connaîtra **l'exil** dans sa plus grande signification.

D'abord un **exil intérieur**, elle se sépare des siens, de sa mère, de son village et de ses amies pour aller dans une autre région de Kabylie, dans une famille qui lui est étrangère et qui la voyait comme l'étrangère qui a pris le fils tant aimé.

Cet exil sera suivi d'un autre beaucoup plus long, un exil extérieur dont la première station fut Tunis à la recherche d'une meilleure situation et des conditions de vie décentes. Cet exil est également un exil linguistique, Fadhma et sa petite famille ne parlent pas arabe, ils n'ont rien à partager avec cette société. Ce second exil durera quarante longues années faites de moments de bonheur mais aussi beaucoup de malheur. Chaque instant était une lutte sans merci pour survivre, elle perdra cinq de ses enfants et son mari et finira sa vie en exil. La dernière station fut la Bretagne où elle décéda, clôturant ainsi l'histoire d'une femme, d'une famille et d'une société qui a vécu dans sa chaire les pires tourmentes d'un colonialisme meurtrier.

Conclusion

A travers cette œuvre, l'histoire de Fadhma retrace l'histoire de la société kabyle que le colonialisme a marqué au fer rouge à l'instar de toute cette terre d'Algérie. Une présence coloniale qui a modifié jusqu'à la structure sociale en imposant de nouvelles lois et une nouvelle religion créant ainsi tel que l'affirme l'auteure elle-même (1968 : 8) « *une source de conflits et d'incompréhension de souffrance et d'humiliation* ».

Références bibliographiques

- 1- Xavier Gravend-Tirole et Nadia Yala Kisukidi .(2013). « Christianisme et condition postcoloniale », *ThéoRèmes* [En ligne], 4 | 2013, consulté le 20 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/433>
- 2-Karima Dirèche. (2007). « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIX^e siècle », *Cahiers de la Méditerranée*, 75 | 2007, 17-27.
- 3- Fadhma Ait Mansour Amrouche (1968). *Histoire de ma vie*. Librairie de François Maspéro.
- 4 - Habiba Jemmali Fellah. (2013). « La littérature francophone postcoloniale : Entre désaveu social et reconstruction identitaire ». *Les Cahiers du GRELCEF*. www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm No 4. La problématique micro-identitaire dans les écritures et expressions francophones. Consulté le 20 mars 2019

La Trilogie de Mohamed Dib

Né à Tlemcen, capitale culturelle de l'Ouest algérien. Centre religieux dès le XII^{ème} siècle, la cité abrite de grandes mosquées et médersas. La ville de Tlemcen et sa campagne proche constitueront le cadre de la fresque socio-historique de la trilogie romanesque Algérie par laquelle Dib se fait connaître. Il grandit dans cette atmosphère religieuse et artistique. Entre 12 et 13 ans, tout en continuant à étudier il s'initie au tissage et la comptabilité. Instituteur, employé de chemin de fer, interprète, journaliste et dessinateur de maquettes de tapis à exemplaires uniques, Dib navigue dans des milieux très diversifiés. Ce qui lui confère une introduction dans toutes les couches sociales de la société. Cela lui procure surtout une bonne connaissance

« des stratégies individuelles et des mécanismes collectifs d'adaptation aux changements induits par l'occupation coloniale »¹

En côtoyant le petit peuple, il fait sienne les aspirations au moment où il écrit. Il aiguise ainsi son sens critique de l'observation. Son besoin d'écrire demeure irrésistible. Après le débarquement américain en Afrique du Nord, il devient interprète français-anglais auprès des armées alliées.

La publication de la Trilogie résonne des grondements de révolte qui annoncent un grand soulèvement national. Excessivement discret, l'audience de Dib ne cesse de se propager car ses œuvres sont traduites et il participe aux colloques internationaux. Son œuvre s'écrit dans le sillage et la contestation du roman colonial.

Dib manifeste à travers ses écrits une sensibilité et un imaginaire pétris de culture arabo-musulmane réactivée par sa vie d'exilé nourris aussi de culture classique européenne avec tout l'héritage judéo-chrétien et gréco-romain qu'elle comporte.

Dès ses premiers écrits, *La Grande Maison* (1952) aux Editions du Seuil, *L'Incendie* (1954), *Le métier à tisser* (1957) ses œuvres connaissent d'emblée un grand succès, car rééditées régulièrement. Leur toile de fond : la guerre. Une lame de fond : la revendication identitaire qui surdétermine tous les écrivains algériens colonisés de l'époque.

Mohamed Dib représente dès lors l'une des consciences vives de l'Algérie en lutte. Dans ses œuvres, on peut voir apparaître une prise de conscience politique des masses. Aragon en préfaçant le recueil « *Ombre Gardienne* », souligne l'usage inédit que l'auteur fait de la langue française.

Dans les années cinquante, les œuvres de Mohamed Dib ont pour fonction première de familiariser le lecteur avec le monde de l'indigène qu'il fallait amener à la civilisation. Ses écrits deviennent une arme de combat. La trilogie tente de déconstruire les stéréotypes liés à l'Arabe.

Destruction de stéréotypes :

Veste de kaki « *mioche de rien du tout* » « *visage pâle et inquiet* », « *bête apeurée aux yeux immenses* » se trouve toujours à l'écart. Signe extérieur de richesse de Berri, dont le sac en cuir est brodé d'argent et d'or. Il était respecté et protégé. On l'entourait, on le servait et on se baissait pour ramasser les quelques miettes qu'il laissait tomber. C'est son camarade qui se chargeait de porter son sac de cuir à la sortie de l'école. On allait le chercher pour lui tenir compagnie en allant et en revenant de l'école.

Dar Sbitar, cette grouillante ruche dans la Trilogie. Les habitants de Dar Sbitar sont rongés par la misère, le désespoir et l'humidité. Ces hommes et ces femmes qui errent dans la rue, ont finalement un lieu de vie commun qui deviendra un jour leur lieu de mort. Cette paupérisation des classes pauvres résume la situation sociale.

Le verbe : « *manger* » devient obsessionnel, le mot « *pain* » structure l'œuvre de Dib :

« *Un petit bout de pain* », « *un croûton* », « *une tranche de pain* », « *une miche* », « *un quignon* », « *un petit peu de ce que tu manges* ».

On est en temps de guerre et la peur de manquer de pain est grandissante. On le comprend parfaitement car ce sont les petits drames vécus au quotidien. Ce sont les deux guerres mondiales qui ont appris aux peuples du monde à connaître la peur et la faim, à craindre la mort. Et c'est cette même faim qui le conduit à la révolte. C'est l'opposition entre pauvre et riche, voire colon / colonisé. Cohabitation de deux univers de cultures différentes, et c'est la souffrance de ce peuple qui va le pousser à la révolte.

Dar Sbitar, vieille bâtisse d'habitation collective, le hameau de Bni Boublen, la cave des tisserands, la rue, l'école, le local des réunions politiques où se découvrent les drames sociaux et psychologiques d'un peuple colonisé. Cette configuration labyrinthique est productrice de sens :

« *Dar Sbitar, entre des ruelles qui serpentaient pareilles à des lianes, n'en paraissait être qu'un fragment* » « La Grande Maison » p 71.

Destins individuels et leur singularité renvoient à l'humaine condition.

« *L'essentiel est le fonds d'humanité qui nous est commun* » dira Mohamed Dib.

Avec la trilogie on restitue la parole confisquée. C'est un conflit idéologique incarné par Omar ce garçonnet d'une dizaine d'années et qui oriente le regard du lecteur. Etre vierge manifestant une capacité d'étonnement et de révolte intacte :

« *Il en attendait (de cette existence qui s'offrait à lui) autre chose que ce mensonge, cette dissimulation cette catastrophe qu'il devinait (...) il se consolait*

en secret de son jeune âge en comptant sur l'avenir pour prendre sa revanche ».
p 115.116.

Extrême misère des indigènes, dure condition des colonisés qui est la catégorie la plus démunie de la communauté autochtone. Torsion significative de l'Histoire, cette prise de parole littéraire qui se fait dans la langue même de l'Etranger, et magistralement appropriée. Faim, froid, promiscuité, descente de police. Le récit se plaît à souligner les aberrations révoltantes.

Dans « *l'Incendie* » l'intrigue se noue autour de l'organisation de la grève des fellahs de Bni-Boublen. Hamid Serradj sera le trait d'union entre la ville et la campagne. Le thème de « *l'Incendie* » annonce l'embrasement de tout le pays par la guerre d'indépendance. Bouillonnement social et prise de conscience politique du petit Omar et des fellahs des Bni-Boublen. Matrice métaphorique de la révolution, le feu dévore les gourbis, incandescence des arbres comparés à des torches. La situation d'injustice suscite la révolte :

« *Les fantômes d'Abd- El-Kader et ses hommes rôdent sur ces terres insatisfaites* »p 33. L'Emir Abd-El-Kader, initiateur d'un projet d'unité nationale et de résistance à l'envahisseur.

« *Chaque homme est une poudrière. Il suffit maintenant qu'une étincelle tombe dessus* » p.39.

« *Un incendie avait été allumé, et jamais plus il ne s'éteindrait. Il continuerait à ramper à l'aveuglette, secret, souterrain : ses flammes sanglantes n'auraient de cesse qu'elles n'aient jeté sur tout le monde leur sinistre éclat* » p 154.

La description de Mohamed Dib est une narration chronologique et linéaire. Les actions et les personnages sont vraisemblables car relatant la réalité. L'organisation de l'espace et du temps est fonctionnelle. Dans sa description,

l'objectif de Dib et d'exprimer l'humanité des êtres dépossédés de leur terre et de leur dignité. Le texte est mis en scène car il fait parler les lieux et les gens par différents procédés magiques. La contestation y est fortement présente tout comme la douleur.

« *Le roman est une machine à transformer au niveau du langage la conscience humaine* » Aragon, postface des Communistes.

Roman d'éducation, le récit accompagne Omar de l'enfance misérable mais somme toute, relativement heureuse à son entrée dans le monde du travail. Lutte sociale et politique, c'est le climat socio-politique de l'Algérie préparant la déflagration de sa guerre de libération nationale. C'est l'éveil d'une conscience individuelle.

Conclusion :

Ses œuvres sont la description réaliste de montrer l'insupportable horreur de la guerre. Une violence contestataire est véhiculée. C'est un discours idéologique de dénonciation fortement mobilisé par la revendication identitaire voire nationaliste.

Grande figure de la littérature universelle contemporaine, investi du devoir de témoignage, Dib appartient à une génération charnière d'écrivains.

Bibliographie :

- BLANCHOT (Maurice), L'espace littéraire, Paris, Gallimard, 1968, 382p.
- TODOROV (Tzvetan), Présentation, (ed) Littérature et réalité. Paris Seuil, 1982.
- Mohamed DIB (La Grande Maison), 1952, (L'incendie) 1954, et (Le Métier à Tisser), 1957. Aux éditions du Seuil.

Synthèse :

Toutes les études postcoloniales suscitent un engouement. Dans sa conclusion de « *Orientalisme* » E SAID, éd 1994, qualifie le syntagme « *postcolonial* » de jargon. Même son concepteur remet en cause ce terme.

Le terme « *postcolonial* » est perçu comme un référent qui « *fait gagner* » de l'argent pour les éditeurs et les auteurs qui veulent vendre tout ce qui est en relation avec ce genre de littérature.

Pour A McClintock : le terme « *post colonialisme rend possible la vente de toute une nouvelle génération d'articles, de livres, d'essais* ». ²

La fin du colonialisme ne signifie pas qu'il faut rejeter cette période historique qui continue de marquer le monde d'aujourd'hui. Certes, période traumatisante pour tous ces peuples colonisés. Donc « *post* » implique la fin de... Donc le retrait, la disparition du joug colonial, une réconciliation, une réunification.

Ce colonialisme aura permis de tourner la page grâce à des intellectuels tels qu'E. SAID, L Sedar SENHOR, A CESAIRE, F FANON, J P SARTRE, H BHABHA, S RUSHDIE et tous ceux qui l'ont enrichi pour « *déplacer le centre* » « *Moving the Center,* » N Wa THIONG'O, London : J CURRY 1993.

L'Encyclopédie Universalis donne cette définition :

« *Les littératures francophones ont manifesté leur existence propre et leur vitalité en même temps que s'affirmait la notion de « francophonie » c'est-à-dire surtout depuis les années 1960 et les décolonisations. (...) Les littératures francophones se sont donc constituées à partir d'interrogations identitaires* ».

B ASHCROFT donne la définition suivante :

Postcoloniale : « *Toute culture affectée par le processus impérial depuis le moment de la colonisation jusqu'à ce jour.* »

La logique serait que le terme « *postcolonial* » serait postérieur à la colonisation. Raja RAO dira à ce sujet dans Kanthapara :

« *Nous sommes tous instinctivement bilingues et nombre d'entre nous écrivent et dans notre propre langue, et en anglais. Nous ne pouvons pas écrire comme des Anglais et nous ne le devons pas. Nous ne pouvons pas non plus écrire comme des Indiens.* »³

Dès les années 20, les voix s'élèvent contre le système colonial violent. NGUYEN Ai Quoc (le patriote). Ho Chi Minh. Après la défaite française en 1941 face à l'Allemagne, il combat à la fois les occupants japonais et les colonisateurs français. En 1924 Ho Chi Minh publie « *le Procès de la colonisation française.* » 2012. Ed. Le Temps des c(e)ries. Le (e) espérance maintenue dans un temps de crises.

F FANON virulent, critique du colonialisme et ses effets psychologiques néfastes, engagé dans la lutte de libération algérienne, il a contribué au processus de décolonisation en Afrique et ailleurs. Une grande influence va marquer le développement des études postcoloniales. Les fondateurs de cette discipline : Edward SAID, Homi BHABHA, et Gayatri SPIVAK.

Considéré comme le plus grand théoricien du colonialisme et dont les trois critiques se sont largement inspirés de ses travaux, Edward SAID reproduit le schéma binaire de Frantz FANON, schéma opposant colonisateur / colonisé, centre / périphérie.

BHABHA va introduire la théorie de l'hybridité ou le troisième espace qui est plus à même de rendre la réalité discursive coloniale. Cet espace est « *un lieu où les puretés, polarités, et essentialismes sont abolies* »⁴.

A travers l'Histoire, cette colonisation s'est avérée négative, déstabilisant les identités, affectant le mental. Au fil des ans va apparaître une unité littéraire à

travers des situations oh combien hétéroclites. Le post colonialisme va être une critique de l'eurocentrisme de l'Occident. La nouvelle génération d'intellectuels qui émerge des anciens pays colonisés, malgré la spécificité de leur condition dépendent toujours « *des structures mentales héritées du clivage centre / périphéries* ». ⁵

H K BHABHA dans « *Les Lieux du Discours* » parle de « *Forces inégalitaires de représentation culturelle qui sont à l'œuvre dans la contestation de l'autorité politique et sociale au sein de l'ordre mondial moderne* » ⁶

Quel statut donner aux textes littéraires écrits en français et qui portent toujours l'héritage colonial. Cette langue française qui fut la langue de la conquête, de la domination.

Apparaissent dans le champ littéraire de nouvelles figures de la domination : femmes et jeunes, violences et monstruosité des êtres. Dans la société coloniale, il y a une division entre le « *Nous* » et « *Les Autres* ». Ceci engendre des séries de divisions interculturelles, une rupture dans les relations.

Dans une interview DIB dira :

« *Un contrat nous lie à notre peuple. Nous pourrions nous intituler « écrivains publics ». C'est vers lui que nous nous tournons d'abord (...). Puis nous nous retournons vers le monde pour témoigner de cette particularité, mais aussi pour marquer combien cette particularité, mais aussi pour marquer combien cette particularité s'inscrit dans l'universel* » ⁷.

DIB a promu un réalisme qui s'applique à restituer la vie quotidienne et la prise de conscience d'un peuple opprimé :

« *La civilisation n'a jamais existé ; ce qu'on prend pour la civilisation n'est qu'un leurre. Sur ces sommets le destin du monde se réduit à la misère* » p 8.

« Or, cette opposition civilisation / misère apparaît comme une contestation et un déplacement du couple « civilisation / barbarie » qui fonde le discours servant à légitimer la colonisation. Dès lors, elle annonce / masque la disjonction du Même et de l'Autre » p 29

La littérature de Dib tentera d'établir le contact avec l'Autre. La description de la misère grandissante et le désir vif d'arracher sa liberté. A travers ses discours politiques dans les Médias, la France a eu cette mission d'humanisation, « noble », pour éradiquer le mal qu'incarne l'Arabe. Les récits de voyage donnent des images pittoresques. C'est une littérature faite par des hommes nés dans la colonie. Les écrits coloniaux justifient la mission civilisatrice en montrant les zones colonisées dépourvues de civilisation. Autrefois des vocables mélioratifs : courageux, noble, cavalier émérite. Ensuite, des attributs péjoratifs tels que fourbe, frappant dans le dos, fanatique, sanguinaire.

Peuple ignare, que la France est venue libérer.

Le Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire servira de conclusion :

« Moi, je parle des sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées.

On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilomètres de routes, de canaux, de chemins de fer.

Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse ». in Présence Africaine, Paris, 2004.

Bibliographie :

¹ In Bulhan Hussein Abdilahi, Frantz-Fanon and the Psychology of oppression; Plenum, New York, 1985; Youssef Hanafy ET Salah A. Fadi, "F. Fanon and political psychiatry", n°7, 1996, p.525-532. F. Fanon Œuvres Ed. La Découverte, Paris, 2011. Ed. Hibr 2014 pour la publication en Algérie.

² El-Moudjahid, n°24, 29 Mai 1958.

³ Interview in Afrique Action du 13/03/1961.

⁴ MEMMI (Albert), Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur, Paris, Buchet-Chastel, 1957, rééd . Pauvert, 1966, p 190.

⁵ Présentation dans Tzvetan Todorov (ed) Littérature et réalité. Paris, Seuil, 1982, p 7

⁶ Naget Khadda. « *Mohamed Dib cette intempestive voix recluse* ». Edisud, Aix en Provence, 2003. Collection du Centre et des écrivains du Sud dirigée par J-F-Durand et Th. Galibert.

⁷ Anne McClintock, The Angel of Progress : Pitfalls of the term : Postcolonialisme, dans Colonial Discourse and Post- colonial Théory, édité par Patrick Williams et Laura Chrisman, London, Longman 1994, 229.(Ma traduction).p 24 in Littératures africaines au XXIème siècle, Sortir du Postcolonial ? Editions du Tell, 2007.

⁸ Cité in « *L'Empire vous répond* »

⁹ Homi BHABHA «*The Location of culture* », 1994.

¹⁰ Pierre Boizette « *Introduction à la théorie postcoloniale* ». Université Paris Ouest. Nanterre La Défense.

¹¹ Homi K BHABHA « *The location of culture* », Rontlege, Londres et New York, 1994, p.171.

¹² In la Revue « *Témoignage Chrétien* » Février 1958. P 22.

¹³ Idem.

¹⁴ ASHCROFT Bill, GRIFFITH Gareth et TIFFIN Helen, « *L'Empire vous répond* » : Théorie et Pratique des littératures postcoloniales, traductions de Jean-Yves Serra et Martine Mathieu. Job, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2012,

¹⁵ BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas, *Culture Postcoloniale*, 1961. 2006, Paris : Editions Autrement, 2005.

¹⁶ CESAIRE Aimé, « *Discours sur le Colonialisme* », Présence Africaine, Paris, 2004

مصادر البحث ومراجعته

1- باللغة العربية:

- ابن هذوقة عبد الحميد: ريح الجنوب الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1971
- أبو هيف عبدالله: نقد التبعية الثقافية، جريدة الميدان الثقافية، العدد 2237، الخميس 1 جويلية 2010 السودان.
- أنثشي تشينوا، أشياء تتداعى، ترجمة سمير عزت نصار ، منتدى مكتبة الاسكندرية 2002 .
- أشكروفت بيل ، وآخرون : الامبراطورية تردّ بالكتابة، آداب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، تر/ خيرى دومة، ط1 أزمنة للنشر والتوزيع الأردن 2005
- البازعي سعد، الرويلي ميجان "دليل الناقد الأدبي" المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء المغرب- ط3 2002
- البحراوي حسن: بنية الشكل الروائي- الفضاء- الزمن- الشخصية-، المركز الثقافي العربي (د.ط) (د.ت)
- الناهي هيثم غالب: ادوارد سعيد: ما بين استشراق الاستشراق وما بعد الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، ع426، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أوت 2014
- أريك فروم: الخوف من الحرية، تر/مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت المؤسسة العربية 1972، (د.ط)،(د.ت).
- بهابها هومي: موقع الثقافة، تر/نائل ديب، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1 2006
- جورج لوكانتش: الرواية، تر/ مرزاق بقطاش ،المؤسسة الوطنية للكتاب (د.ط) الجزائر، 1984
- جيلبيرت هيلين/ تومكينز جوان : الدراما ما بعد الكولونيالية، النظرية والممارسة، تر/ سامح فكري، وزارة الثقافة، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون المصرية القاهرة ،2000.
- دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، تر/كاظم جهاد، تحق/محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2، 2000.
- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة/ نائل علي ديب، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الثانية، 2009
- سعيد ادوارد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر/محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006

- سعيد إدوارد: **صورة المثقف**، -محاضرات ريث 1993، تر/غسان غصن، مر/منى أنيس، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1994.
- سعيد إدوارد : **الثقافة والامبريالية**، ، تر/ كمال أبو ديب، دار الأدب، بيروت، ط3، 2004
- سيزا قاسم أحمد: **بناء الرواية**- دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ-، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
- صالح الطيب: **موسم الهجرة إلى الشمال**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979،
- طه إيناس : **الذات والآخر في الرواية الإفريقية**، تحق/ رجاء النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005
- فانون فرانز: **معذبو الأرض**، تحق/ك. شولي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 2007.
- فانون فرانز: **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**، تعر/خليل أحمد، دار الفارابي، بيروت منشورات انيب ANEP ، الجزائر، ط1، 2004.
- حجازي مصطفى: **الإنسان المهدور**- دراسة تحليلية نفسية اجتماعية - ،المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
- واثينغو نغوي: **رواية النهر الفاصل**، تر/ عبدالله الصخي وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 1988 .
- واثينغو نغوي، **تصفية استعمار العقل**، تر/ سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق، 2011. ، ص 164.
- (د.ط)، 1984.
- واثينغو نغوي: **حبة قمح**، تر/ عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1983،
- غريفيت غاريث: **المنفى المزدوج - الكتابة في افريقيا والهند الغربية ثقافتين-**، تر/مجد درويش، مر/ سلمان داود الواسطي، ط 1، دار الكلمة/ دار الثقافة، أبوظبي. 2009.

2- باللغة الانجليزية:

- Achebe , Chinua. “An Image of Africa” in Vincent, Leitch.Ed.The Norton Anthology of Theory and Criticism.London : Norton, 2010.
- Achebe, Chinua, **Things Fall Apart**, London, Heinemann, 1965.
- Achebe, Chinua. "Today the Balance of Stories". **Home and Exile**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Acholonu, Catherine. (1995). **Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism**. Owerri: Afa Publications. European Scientific Journal February 2014 edition vol.10, No.5 ISSN: 1857 – 7881 (Print) e - ISSN 1857- 7431 185
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Garth & Tiffin, Helen: **The Post-colonial Studies - Reader**. London: Routledge, 1995
- Ashcroft, Bill, Griffiths. Gareth and Tiffin, Helen: **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. London: Routledge, 1989.
- Anne McClintock, **The Angel of Progress: Pitfalls of the term: Postcolonialisme, dans Colonial Discourse and Post- colonial Théory**, édité par Patrick Williams et Laura Chrisman, London, Longman 1994, 229.(Ma traduction).p 24 in Littératures africaines au XXIème siècle, Sortir du Postcolonial ? Editions du Tell, 2007.
- Boehmer, Ellek: **Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors** (2nd edition). Oxford: Oxford University Press, 2005
- Chidi , Amuta. **The Postcolonial Studies Reader**. London: Routledge, 1995.
- Conrad, Joseph. **Heart of Darkness**. Harmondsworth : Penguin, 1994.
- C.L. Inenes, Chinua Achebe, Cambridge University Press, 1990,
- Davies, Carole Boyce and Anne Adams Graves. (1986). **Ngambika: Studies of Women in African Literature**. Trenton, New Jersey: Africa World Press Inc.
- Edward Said **Culture and Imperialism**. New York: Vintage books, 1993
- Diana. Brydon(ed); **Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies** (New York : Routledge, 2006),.
- Gayatri. Spivak, “**Can the Subaltern Speak?** Reflections on the History of an Idea “ ed by : Rosalind C. Norris (Columbia: Columbia University Press, 1988).

- Edward Said, **Orientalism** (New York: Pantheon Books, 1978)
- Edward Said. **Covering Islam** .New York: Vintage Books, 1981
- Edward Said. **The Question of Palestine**. New York: Vintage Books, 1979.--
- Eko, Ebele. (1986). "Women and Resistance in Ngugi's Devil on the Cross", **African Literature Today**, No.15.
 - Gikandi, Simon. (2000). **Ngugi Wa Thiong'o**. Cambridge: Cambridge U. P
- Hansen, V. K. (1990). "Women's Unions and the Search for a Political Identity" In **Women, Class and the Feminist Imagination: A Socialist Feminist Reader**. -Ed. Hansen, V. Karen and Ilene J. Philipson. Philadelphia: Temple U. <http://escholarship.org/uc/item/4ph014jj/>
- Gerald moore, **Seven African Writes**, London, Oxford University Press, 1962,
- Homi .Bhabha, **The Location of Culture** (New York : Routledge ,1994).
- Homi. Bhabha, "Postcolonial Criticism" ed Bryden ,volume I.
- Johnson, David. **A Historical Companion to Postcolonial Literature in English**. 2005.
- Kehide, A.**Post-colonial African Literature as Counter-Discourse**. Killam, G.D **The Novels of Chinua Achebe**, Heinemann, 1969.-
- Kumar, Das Bi Jay. **Critical Essays on Postcolonial Literature** (2nd edition). New Delhi: Atlantic, 2007.
- Nayar, Pramod K. **Postcolonial Literature: An Introduction**. Delhi: Dorling Kinderslay , 2008.
- Ngugi Wa Thing'o's book entitled **Decolonizing the Mind.Studies in African Literture** (London: Heinemann, 1986).

- **Ngugi Wa Thiong'o: An Exploration of His Writings.** London: Heinemann.
- Ngugi, Wa Thiong'o (1982). **Devil on the Cross.** London: Heinemann.
- Ngugi, Wa Thiong'o. (1972) . **Homecoming.** London: Heinemann.
- Palmer, Eustace. (1979). **The Growth of the African Novel.** London: Heinemann.
- Panishas, George.: **Joseph Conrad : His Moral Vision.** Chicago : Mercer UP,2007.
- Ross, Stephen. **Conrad and Empire.** New York : University of Missouri Press, 2004
- Ravenscroft, Arthur, **Chinua Achebe,** Longmans, Green and Co. LTd, 1969
- Sicherman, Carol. (1990). **Ngugi wa Thiongo: The Making of a Rebel, A Source Book in Kenyan Literature and Resistance.** London: Hans
- In Bulhan Hussein Abdilahi, **Frantz-Fanon and the Psychology of oppression;** Plenum, New York, 1985; Youssef Hanafy ET Salah A. Fadi, "F. Fanon and political psychiatry", n°7, 1996, p.525-532. F. Fanon Œuvres Ed. La Découverte, Paris, 2011. Ed. Hibr 2014 pour la publication en Algérie

3- باللغة الفرنسية:

- Aimé Césaire :**Discours sur le Colonialisme**,(1950),in <http://www.babelio.com/auteur/Aime-Cesaire/12658/citations>
- Aimé Césaire : **Cahier d'un retour au pays natal**, poème, revue Volontés, 1939

- BEGLE Jérôme, REGARDEZ. **Mais au fait, qui est Léon-Gontran Damas ?**
http://www.lepoint.fr/culture/regardez-mais-au-fait-qui-est-leon-gontran-damas-08-02-2013-1625338_3.php, Publié le 08/02/2013 à 12:17, consulté le 03/06/17
- Bouabsa Fouzia, (2008-2009), **Tragique et personnages dans les chemins qui montent de mouloud Feraoun**, Mémoire de magistère, sciences des textes littéraires, Université Mentouri, Constantine.
- BLANCHOT (Maurice), **L'espace littéraire**, Paris, Gallimard, 1968, 382p.
- CHALENDAR Pierrette et Gérard, **Le vécu nègre, une lecture de « pigment » de Léon Gontran DAMAS**, Ethiopiques numéro 30, revue socialiste
 de culture négro-africaine, 2e trimestre 1982
- Chia-hua Hsu, (2015), « **Les figures hybrides dans Les Chemins qui montent de Mouloud Feraoun** », Alternative Francophone vol.1, 8(2015): 57-70, <http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/a>
- Coussy Denise **l'Oeuvre de Chinua Achebe** Présence Africaine 1985
- CANONNE Justine, **Frantz Fanon :contre le colonialisme**,
http://www.sciencehumaines.com/frantz-fanon-contre-le-colonialisme_fr_28199.html
- Cécil-CAYOLE, **La mode de l'orientalisme**,
<http://expositions.bnf.fr/veo/reve/index4.htm>
- DJAIZ Samir et Abdelkader Benarab, « **Hommage à FrantzFanon**», Hommes et migrations [En ligne], 1293 | 2011, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 26 septembre 2016. URL : <http://hommesmigrations.revues.org/529>
- Fadhma Ait Mansour Amrouche (1968). **Histoire de ma vie**. Librairie de François Maspéro.
- Feraoun Mouloud, (1992), **Les chemins qui montent**, ENAG 2ditions.
- Ferréol Gilles, (2010), **Dictionnaire de sociologie**, Armand Colin éditeur.

- Fanon, Frantz , **Les Damnés de la Terre**. ENAG éditions, 1987 .
- GYSSELS Kathleen, Léon-Gontran Damas, <http://ile-en-ile.org/damas/>,
- Habiba Jemmali Fellah. (2013). « **La littérature francophone postcoloniale : Entre désaveu social et reconstruction identitaire** ». Les Cahiers du GRELCE www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm No 4. La problématique micro-identitaire dans les écritures et expressions francophones. Consulté le 20 mars 2019
- KRUSE Clémentine, **EXPÉDITION D'EGYPTE** (1798-1801), article publié le 02/03/2012, in <http://www.lesclesdumoyenorient.com>.
- LUBABU M. K Tshitenge, Négritude : **Léon-Gontran Damas, le troisième homme**, <http://www.jeuneafrique.com/142176/culture/n-gritude-l-on-gontran-damas-le-troisi-me-homme/> mis en ligne le 29 mars 2012 à 11h25, consulté le 08/07/17 à 17 :55
- Romuald Fonkoua, « **Aimé Césaire** », Cahiers d'études africaines [En ligne], 191 | 2008, mis en ligne le 29 septembre 2008, consulté le 10 octobre 2016.
URL : [9.http://etudesafricaines.revues.org/11722](http://etudesafricaines.revues.org/11722)
http://dicocitations.lemonde.fr/auteur/1201/Aime_Cesaire/30.php
- Jacqueline Bardophe :**Ngugi wa thiong o :l'homme et l'oeuvre** ,présence africaine, paris ,1991
- Karima Dirèche. (2007). « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIX^e siècle », Cahiers de la Méditerranée, 75 | 2007,.
- Kourouma, Ahmadou, « **Les soleils des indépendances** » Paris : Editions du Seuil, 1970.
- Loti, P. **Fantômes d'Orient**, 2006, Paris musées..

- Melone, Thomas, **Chinua Achebe Et La Tragedie De L’histoire**, Ed Presence Africaine, 1973.
- MEMMI (Albert), **Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur**, Paris, Buchet-Chastel, 1957, rééd . Pauvert, 1966, p 190.
- Mohamed DIB (La Grande Maison), 1952, (L’incendie) 1954, et (Le Métier à Tisser), 1957. Aux éditions du Seuil.
- Moura, Jean-Marc, « **Post colonialisme et Comparatisme** », [www.vox-poetica.org/sflgc / biblio/moura.html](http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/moura.html). Université de Lille.-Muchielli Alex, (2002), **L’identité**, édition Puf, France.
- Naget Khadda. « **Mohamed Dib cette intempestive voix recluse** ». Edisud, Aix en Provence, 2003. Collection du Centre et des écrivains du Sud dirigée par J-F-Durand et Th. Galibert.
- Peltre, C. **Orientalisme**, 2004, Editions TERRAIL/ EDIGROUP.
- Pierre Boizette « **Introduction à la théorie postcoloniale** ». Université Paris Ouest. Nanterre La Défense.
- Présentation dans Tzvetan Todorov (ed) **Littérature et réalité**. Paris, Seuil, 1982.
- SPILLMANN Georges, « **Origine et buts de l'expédition d'Égypte** », Souvenir Napoléonien, N° 255, juillet 1970, in www.Napoléon.org
- Sunday ,Ogbonna, Anozie : **Sociologie du Roman Africain**, Aubier Montaigne, Paris1970 p191
- SAID Edward, (1980), **L’Orient créé par l’Occident. Traduit de l’américain par Catherine Malamud**. Traduction française, Editions du Seuil.
- TODOROV (Tzvetan), Présentation, (ed) **Littérature et réalité**. Paris Seuil, 1982,.

- Xavier Gravend-Tirole et Nadia Yala Kisukidi .(2013). « **Christianisme et condition postcoloniale** », ThéoRèmes [En ligne], 4 | 2013, consulté le 20 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/433>