جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم النفس

جامعة الجزائر-2-
المجلس
العلمي

دروس في وحدة الفرد والثقافة للسنة الأولى جذع مشترك

إعداد الأستاذ/العبودي صالح

أكتوبر 2016

الفهـــــــــــــرس

الفصل الأول: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية

مقدمة.....1

ما هي التغير الثقافي.....1

المبحث الأول: أهم عامل خارجي للتغير.....3

المبحث الثاني: العلاقة بين التغير الاجتماعي والتغير الثقافي.....3

أنماط التغير الثقافي.....4

المبحث الأول: التغير الثقافي الداخلي.....4

المبحث الثاني: التغير الثقافي الخارجي.....5

عوامل التغير الثقافي.....5

المبحث الأول: أصول التغير الثقافي.....5

المبحث الثاني: الشروط.....7

المبادئ الأساسية للتغير الثقافي.....7

الخاتمة.....9

الفصل الثاني : الثقافة والهوية

مقدمة.....10

تعريف الثقافة.....10

أنواع الثقافة.....11

الفصل الثالث : الثقافة كأحد أبعاد العولمة

البعد الثقافي.....20

تمييز الثقافة عن تقنيتها.....23

لماذا الثقافة مهمة بالنسبة للعولمة.....25

لماذا العولمة مهمة بالنسبة للثقافة.....31

الفصل الرابع: ثقافة الجماهير

الإنحطاط الثقافي.....35

التكنولوجيا وثقافة الجماهير.....35

نظريات دوت ماكدونالد في الثقافة الجماهيرية.....36

أنواع الثقافة.....36

ما هي مشكلة الثقافة الجماهيرية.....37

خلاصة آراء ماكدونالد.....38

تقييم نظرية الثقافة الجماهيرية.....39

هربت .ج. جانس وتعدد الأذواق الثقافية.....39

الثقافة الدنيا للطبقة الوسطى.....40

خلاصة آراء جانس.....41

تقييم آراء جانس.....41

نقد نظرية الثقافة الجماهيرية Dominic Strinati.....42

الفصل الخامس: الثقافة والحضارة

الثقافة والفوضى. نظرية ماثيو آرنولدMatthew Arnold.....44

الثقافة (دراسة اكمال)..... 45

الثقافة والحضارة في الثلاثينيات / آراءF. R. Leavis.....46

انحطاط الثقافة.....46

ثقافة النخب وثقافة الجمهور.....47

نقد وتقييم آراء ليفس.....47

الفصل السادس: الهوية

مقدمة.....49

طبيعة الهوية الاجتماعية.....49

ستيوارت هول (Sturt Hall) ثلاث مفاهيم للهوية.....50

هويات ما قبل الحداثة 50

موضوع التنوير..... 51

موضوع لعلم الإجتماع.....51

الهوية والتفاعلية الرمزية.....52

الحداثة والتغيير 53

الحركات الإجتماعية الجديدة.....53

العولمة.....53

العولمة والمصادر المختلفة للهوية 53

الهوية كدولة لزيارة مكان مقدس.....54

رؤية ما بعد الحداثة لهوية / رفض فكرة السياحة الدينية.....55

الإستراتيجيات المطلوبة.....56

تقييم آراء (هول) و (بورمان).....57

الهوية الفردية والهوية الجماعية 58

الهوية والقوة 59

الإتجاه الوسطى في الهوية / آراء هارت برادلي 59

اتجاهات الحداثيون وما بعد الحداثيون في موضوع الهوية.....60

نقد (برادلي) لإتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة.....60

أربعة مظاهر لعدم المساواة.....61

الهوية وعدم المساواة 61

الطبقة والهوية 62

الجنس والهوية.....62

العرق / الأصل والهوية 63

العمر والهوية.....63

الفصل السابع

رهانات مفهوم الثقافة واستخداماته الاجتماعية.....65

مفهوم الثقافة السياسية.....66

مفهوم ثقافة المؤسسة.....68

ثقافة المؤسسة والتسيير.....68

المقاربة السوسيولوجية لثقافة المؤسسة.....69

ثقافة المهاجرين وثقافات الأصل.....73

الفصـــــــــــل

الأول

مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية

مقدمة:

تعتبر في أي مجتمع من المجتمعات هي القدرة غلى أنماط الطاقات و القدرات المالية والفكرية، بحيث تتناسب عملية الإنماء مع معتقدات ة تقاليد وعادات المجتمع، وعلى المجتمعات المتقدمة في العلوم التكنولوجية المتطورة فمن واجبها الإنساني تغذية المجتمعات الفقيرة المختلفة في منهجها الفكري وتغذيتها بالمفاهيم القادرة على انتهاج التفكير السليم لبناء المجتمع بناءا عمرانيا متقدما دون أن يكون لها في الحسبان أي مطامع فإن التغير الثقافي لهذا يشمل عمليات التعديل أو التحرير، ليس فقط التغير الثقافي لهذا يشمل عمليات التعديل أو التحرير، ليس فقط بالنسبة لنظم العائلية أو التوزيع الإقليمي للسكان في المجتمع الثقافي أو المعتقدات أو التناسق المعرفة والتعليم والقانون فحسب، بل أيقن الأدوات أو الوسائل المادية وطرق استخدامها كي يشمل الاستهلاك السلعي والتغير الثقافي بالمعنى الواسع لهذا المصطلح يعتبر عاملا مستمرا في الحضارة الإنسانية وهو يحدث في كل زمان ومكان.

فالتغير يبدأ على مستوى النسق الثقافي إلى التغير في المعايير أو قواعد وتقاس نسبة التغير والنمو الثقافي والاقتصادي والسياسي لأي شعب من الشعوب بما يحمله الأفراد من مضمون فكري و مادي ولإفصاحه أن هذا المضمون العقلي يترجم عن ارتباط وثيق بعمق الفترة الزمنية التي مروا بها عاصروا منها اعتبارات متعددة في أعماق هذا المضمون.

- ومن هنا ما هو التغير الثقافي؟
- وما هي أسسه و مبادئه وما علاقته بالعلوم الاجتماعية؟

ما هي التغير الثقافي :

تعريف تايلور التقليدي للثقافة : " هي ذلك الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق و القانون و العرق و كل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع "

التغير الثقافي هو عبارة عن التحول الذي يتناول حل التغيرات التي تحدث في أي فرع من فروع الثقافة، بما في ذلك الفنون والعلوم والفلسفة والتكنيك، كما يشمل صور وقوانين التغير الاجتماعي نفسه، كما يشمل فوق كل ذلك كل التغيرات التي تحدث في أشكال وقواعد النظام الاجتماعي منها :

- التغير الثقافي يقوم على الحركة المفاجئة السريعة.

- التغير الثقافي هو عملية تحليل و تفكك يتولد عنها كثير من العلل والانكسارات وهي الثمن الاجتماعي.
- التغير الثقافي يعتمد على رأس المال الأجنبي، أي أنه ينجم عن الاتصال الخارجي.
- التغير ينجم بصورة أساسية عن الاختراع أي التجديد سواء كان ماديا أو اجتماعيا.
- التغير الثقافي هو الذي يقصد به النقلة ويقتصر على التغيرات التي تحدث في ثقافة المجتمع.

يرتبط مفهوم التغير الثقافي بمفهوم آخر هو التعجيل الثقافي وهو يعني زيادة معدل التغير الثقافي فـ "أوجبرن" يفترض أن التراكم يرجع إلى صفتين في العملية الثقافية أحدهما الأشكال الثقافية والأخرى إضافة أشكال جديدة.

يعرف "درسيلم" التغير الثقافي بأنه : "تحول أو انقطاع عن الإجراءات المجربة والمنقولة الماضية مع إدخال إجراءات جديدة، ويمس الاعتقاد والأذواق الخاصة بالمأكل والمشرب والملبس والتقاليد والفن والأخلاق والتكنولوجيا هذا بالإضافة إلى التغيرات التي تحدث في بنيان المجتمع ووظائفه.

يلاحظ الباحثون أن التغير الثقافي يتسارع كلما تعرض المجتمع لأزمة ما.

إن التغير الثقافي يعد عملية انتقالية، حيث أن عندما يواجه أعضاء المجتمع تقاليد أو عناصر ثقافية أو إجراءات فإنما يتقبلون تلك التي يتضورون أنها مفيدة و تتلاءم مع قيمهم وهي مرغوبة اجتماعيا.

وكذلك نجد أن التغير الثقافي يتضمن مجموعة من المفاهيم التي تحل عليه ومنها التثاقف، التفكك، الانحراف، التطور، التغير التدريجي، الإبداع، التكامل، النقل، إعادة الإحياء وإعادة التغير.

فإذا نظرنا إلى التثاقف وجدناه يعني عملية التغير من خلال الاتصال الثقافي الكامل، أي اتصال بين ثقتفيتين يؤدي إلى زيادة لأوجه التشابه بينهما في معظم الميادين الثقافية، ويتضمن هذا المصطلح أيضا عملية الاستعارة الثقافية، وكذلك يشير مصطلح تحديد إلى عملية التي تؤدي إلى قبول عنصر ثقافي جديد وهي صورة من صور التغير الثقافي أيضا.

غير أن الغالب من هذه المصطلحات هو الاتصال، الاختراع، الاكتشاف والانتشار.

ونجد أن الإشارة إلى أن التغير الثقافي أهم وأشمل من التغير الاجتماعي الذي يشير إلى التحولات على النظم الاجتماعية والوظائف التي تصطلح بها، ومن خلال تعريف تايلور للثقافة فإننا نستشف أن التغير الاجتماعي جزء من التغير الثقافي أو جانبا منه فحسب.

المبحث الأول: أهم عامل خارجي للتغير

ـ الانتشار : أي نقل المواد الثقافية على المستوى الثقافي، من مكان إلى أهم وهناك تعريفات حديثة للانتشار تركز على أبرز نتائجه في حين نجد تعريفات أخرى تؤكد على دوره لعملية مستمرة، ومن النوع الأول تعريف لينتون الذي يرى أن الانتشار :انتقال العناصر الثقافية من مجتمع إلى آخر هو عملية أصبحت الإنسانية قادرة بواسطتها على استقطاب قدرتها الإبداعية.

وقد تأسست المدرسة الانتشارية في دراسة التغير الثقافي، ونظرت إليه كرد فعل لانتشار سمات ثقافية من مجتمع أصلي إلى مجتمع آخر عن طريق النقل أو الاستعارة أو الغزو.

وقد يتم الانتشار عن طرق الهجرة أو عن طريق الاستعارة، أما الهجرة فهي تؤدي إلى انتشار وحدات ثقافية كبيرة في حين تعد الاستعارة عملية نقل وحدات ثقافية بسيطة دون حركات شعبية وانتقال شعوب بأكملها.

المبحث الثاني: العلاقة بين التغير الاجتماعي والتغير الثقافي

تتغير الثقافة بصفة أساسية بتراكم العوامل المخترعة أو المستعارة فالعوامل الجديدة تدخل النظام الثقافي وتنافس وتحدد مع السمات الموجودة، وحقن النسل الثقافي بعامل جديد يزعج ويشوش الانسجام الوظيفي بين العوامل التغير الثقافي يمكن تمييزها وهي :

1- تأتي سمة جديدة أو عامل جديد فينتشر خلال التنظيم من مركز أصلي وهذا هو المنطقة التي اخترع فيها أو استعير منها وهناك ظروف عدة تؤثر في انتشار واتجاه هذا الانتشار، وخلال سير السمة الجديدة في النظام يمكن أن تتغير أو تحدد مع سمات أخرى ذات علاقة.

2- انتشار العامل الجديد بسبب تغييرات في السمات ذات العلاقة لكي تنسجم معها، فتتغير ملامح الثقافة القائمة ثم تعود إلى الارتباط بشكل يسمح لها استقبال واستيعاب السمة الجديدة.

3- أثناء الانتشار يزعج العامل الجديد الأبنية الثقافية القائمة ويمكن أن ينافسها أو يتصارع معها على البقاء، ومن جهة أخرى يمكن يساند سمات قائمة على انتشارها.

4- يستوعب النسق الثقافي هذا العامل الجديد ما لم يحدث اختراعات جديدة تسبب التشويش المستمر.

وعلى الرغم من الصلة الوثيقة بين التغير الاجتماعي والثقافي إلا أنه ما زال في الإمكان التفرقة بينهما على الأقل من الناحية النظرية على أساس أن التغير الاجتماعي يعني التغيرات التي تحدث في التنظيم الاجتماعي أي أن في بناء المجتمع ووظائفه، ولهذا فهو جزء من موضوع أوسع يطلق عليه التغير الوظيفي. وهذا الأخير يشمل كل التغيرات التي تحدث في كل فرع من فروع الثقافة، بما في ذلك الفن والعلم والتكنولوجيا والفلسفة، كما يشمل فوق ذلك التغيرات التي تحدث في أشكال وقواعد التنظيم الاجتماعي فالتغير الثقافي أوسع بكثير من التغير الاجتماعي.

أنماط التغير الثقافي

هناك تغير داخلي ناجم عن عوامل داخلية وتغير خارجي ناجم عن مؤثرات خارجية، ومن شاكلة العوامل التي تحدث التغير الداخلي عمليات التجديد بصفة عامة كالاختراع والاكتشاف والابتكار، أما عمليات التغير الثقافي التي ترد إلى عوامل خارجية فهي الاتصال والاستعارة والتثاقف.

المبحث الأول : التغير الثقافي الداخلي :

1- التجديد : يذهب "هولتنكراس" إلى أن التجديد يعني أي عنصر ثقافي جديد تقبله الثقافة وهو كذلك العملية التي تؤديإلى هذا القبول، والتي يمكن وصفها بأنها صورة من صور التغير الثقافي.

- أما "بارنت" فيعرف التجديد بأنه فكرة أو سلوك أو شيء يكون جديدا لأنه يختلف نوعية عن الأشكال القديمة.

- أما "هيوتسكوفتش" فإنه بقول بإمكانية وصف عمليات التجديد بأنها اختراع واكتشاف وانتشار مثالا عن ذلك بأن الاستفادة من الخشب في بناء قارب أو مجذاف جديد تعد تجديدا.

- ويرى الاند أن تغير الإنساق الثقافية يرتكز أساسا على التجديد والاستعارة أي الانتشار.

2- الاختراع : هو إظافة ثقافية تحدث نتيجة عمليات مستمرة داخل ثقافة معينة، ويرى "أوجيبرن" : "أن الاختراعات هي تأليفات بين عناصر ثقافية فعلا في شكل جديد" أما لينسون فإنه يرى أن الاختراع هو تطبيق جديد للمعرفة.

إن الاختراع جانب أساسي وميكانيزم جوهري في ديناميكيات الثقافة، وهو في الوقت نفسه نتيجة وانعكاس لعمليات التغير الثقافي، وتظهر معالم ذلك في حالة اختراع آلة بسيطة لحلج القطن في الريف، وبالتالي توفر مجهود النسوة والصغار في عملية الحلج اليدوي، وبالمثل يعد اختراع تقديم الحلوة في الأفراح عملية هامة أحدثت تغيرا ثقافيا في المجتمع القروي على سبيل المثال، وسرعان ما انتشرت في قرى مجاورة بفعل الاتصال والاحتكاك بالقرية، كما شمل هذا التغير الطقوس المتبعة في حالات الوفاة وغير ذلك من المناسبات.

3- الاكتشاف : هو الإظافة الثقافية التي تتحقق من خلال ملاحظة الظواهر الموجودة ولكن لم يسبق الالتفات إليها من قبل، والمتضمنة على حالتها هذه في الثقافة التي أعيد تشكيلها من أجل الاستعمال الثقافي، ويعرف "هوبل" الاكتشاف بأنه : عملية الوعي بشيء قائم بالفعل ولكن لم يسبق إدراكه من قبل.

المبحث الثاني : التغير الثقافي الخارجي.

ينجم هذا النوع من التغير الثقافي عن مجموعة من العمليات الثقافية الأخرى التي لا تستمد أصولها من المجتمع الأصلي، وإنما هي تنفذ من خارجه، ومن أمثلة هذه العمليات الاتصال الثقافي و التثاقف والاستعارة والانتشار.

عوامل التغير الثقافي

المبحث الأول : أصول التغير الثقافي

1- الإكتشاف : يعبر عن الاكتشافات بمحصلة الجهد البشري المشترك في الإعلان المبدع عن جانب من جوانب الحقيقية القائمة بالفعل، ومن محلات الجهد البشري المبدع كاكتشاف

الرافعة مثلا والدورة الدموية، ولا يصبح الاكتشاف عاملا محدثا للتغير الاجتماعي إلا بعد استخدامه من قبل المجتمع.

2- الاختراع : يقتصر على الجانب المادي من الثقافة بل يتضمن الجانب غير مادي، ويرى "وليم أوجبرن" أن الاختراع مفتاح التغير الثقافي، وإن الثقافة ككل وليدة الاختراع، ويعرف "ميرل" الاختراع بأنه : توليف جديد لسمتين ثقافيتين أو أكثر مع استخدامهما في زيادة محصلة المعرفة الموجودة بالفعل، ومن أمثلة الارتباط بين سمتين، اختراع"جورج سلدن" في عام 1895م للمحرك الذي يعمل بالسائل والغاز مع ويمكن أن نقسم الاختراعات اجتماعية كالمؤسسات والحروف الأبجدية والحكومة الدستورية، وفي كل حالة من الاختراعات يتم الاستفادة من العناصر القديمة والارتباط بينها وتجديدها بحيث تصبح صالحة لاستخدامات جديدة.

ويذكر "بارنت" أن الاختراع أو التجديد لا يأتي من الفراغ، بل لابد لحدوثها من خلفيات معرفية واختراعات سابقة ومقدمات بمعنى أنه كلما ازدادت عناصر الثقافة من خلال عملية التراكم الثقافي ازدادت الاختراعات، كما أن التزايد يعبر في الوقت ذاته عن عملية التراكم الثقافي، وكلما زادت الاختراعات زادت المادة المتاحة للاختراعات.

3- الانتشار : يشير تعريف الانتشار للعمليات التي تنتج تماثلا ثقافيا بين المجتمعات المتباينة، كما أن معظم التغيرات الثقافية التي تحدث في جميع المجتمعات الإنسانية المعروفة، تتطور من خلال الانتشار وتتم عملية الانتشار بين مجتمع وآخر فقط،وإنما قد تحدث داخل مجتمع الواحد بانتشار الخصائص الثقافية من جماعة لأخرى ويعتبر الانتشار

عملية ثقافية انتقائية، إذا تقبل جماعة إنسانية بعض الخصائص الثقافية لجماعة أخرى مجاورة لها بينما ترفض البعض الآخر.

ويميز معظم علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا، بين ثلاثة عمليات منفصلة للانتشار هي :

1- الانتشار الأولي : وهو يحدث من خلال الهجرة وأوضح مثال على هذه العملية التغيرات التي حدثت في الثقافة الأمريكية جراء هجرة أعداد كبيرة من الأفراد.

2- الانتشار الثانوي : تشمل هذه العملية على النقل المباشر لعنصر أو أكثر من عناصر الثقافة المادية منقل التكنولوجيا من العالم المتقدم إلى العالم النامي.

3- انتشار الأفكار : وقد تحدث هذه العملية دون هجرة مباشرة أو نقل لعناصر تقنية إلا أنها تحدث تغيرات ثقافية كبيرة ومن أمثلة انتشار الأفكار الدعوة إلى الحرية والمساواة وحقوق الإنسان.

- إن عملية الانتشار كانت محل جدل ونقاش عملي من جانب علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا فمنهم من أرجع التشابه بين السمان الثقافية إلى انتشارها وعرف أصحاب هذا الاتجاه بعلماء المدرسة الانتشارية ومن العلماء من أرجع التماثل إلى التشابه في البيئات الاجتماعية المتماثلة ثقافيا، وعرف أصحاب هذا الاتجاه الأخير بعلماء المدرة التطورية.

تعتبر الاستعارة الثقافية نوعا من أنواع التجديد الثقافي الذي يعتمد على الاتصال بين المجتمعات من خلال أساليب متعددة كالحروب والزواج، وطلب العلم، والمؤسسات التعليمية

كالجامعات، ووسائل الإعلام المرئية والمقروءة والمسموعة ونتيجة الاتصال يستعير المجتمع نمطا ثقافيا كاملا أو جزءا من كل ثقافي.

4- وسائل الاتصال الإعلامي : أن تطور وسائل الاتصال الجماهيري ووسائل النقل، قد أثر بشكل واضح في تطور الثقافة وانتشارها وفي اتجاهات العلماء حاول علماء الاجتماع في دراسة التغير الثقافي إذا قامت المحاولات العلمية المبكرة في رأيتها للانتشار الثقافي على فكرة المراكز الثقافية وانتشار الثقافة منها إلى مناطق أخرى وأن يأخذ الانتشار شكل دوائر أي أن الثقافة تنتشر في دوائر منتظمة بمعدل ثابت السرعة وفي وسط متجانس.

- إن التطور التقني المذهل في مجالات الانتقال والاتصالات الإعلامية واستخدام الأقمار الصناعية يجعل العالم أشبه بقرية الكترونية.

المبحث الثاني: الشروط

يمكن تحديد الشروط والتوجيهات المرتبطة بدراسة التغير الثقافي فيما يلي :

- إن التغير الثقافي ليس ظاهرة منهزلة، وإنما ظاهرة عامة وشاملة في كل المجتمع وكل ثقافة منهما اتسمت بالثبات أو الجمود وعلة ذلك ينبغي أن يقترن التغير بالثبات بأن نضع التغير على طرق المحافظة الثقافية على الطرف المناقض.

- الموضوعية في الدراسة بأن ينتزع الباحث الانثروبولوجي نفسه ويجردها عن الثقافة التي يدرسها سواء في حالة الثبات أو التغير.

- ضرورة التفاعل لدراسة التغير مع الثقافة بنفس طريقة تفاعل الأعضاء المنتمين إليها.

- إذا التزم الباحث بالنظرة الكلية للثقافة، فإنه سوف يقف على دورة الكلية للتغير والثبات من حيث المعوقات والمنشطات.

- تملي دراسي الثقافة قد أولوا معظم اهتماماتهم نحو دراسة التغير الثقافي أكثر من اهتمامهم بتحليل ودراسة الثبات، ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين :

- الأول : الاهتمام بالتطور التاريخي ولذلك تركزت البحوث والدراسات على دراسة الثبات في المجتمعات البدائية تأكيدا لنظريات التطور، وتدعيمها لقضاياها.

- الثاني : سهولة دراسة التغير عن دراسة الثبات وهو سبب منهجي بحث مستمد من طليعة المشكلة.

هناك نظرة قديمة تربط التغير بالارتدادية، أي أن الاتجاه القديم في التغير كان اتجاها سلبيا حيث تمسكوا بالرأي المتشائم وبأن التغير يؤدي إلى عواقب وخيمة.

وفي القرون الوسطى عاد التغير متأثرا باهتمامات الناس في تلك الفترة حيث كان اهتمامه بنصب على القوى الخارقة في توجيه التغير على أساس معتقداته وتصوراته الأسطورية حيث إن الاعتقاد بالأهداف الخاصة يحققها الله ويمثل هذا المذهب منتهى الارتدادية والتشاؤم ولم يكن فيه نقطة مضيئة سوى أصل الإنسان في وجود حياة سعيدة في المستقبل.

المبادئ الأساسية للتغير الثقافي

1- الكثير من المميزات الأساسية مثل الديمقراطية، العلم، المستوى المرتفع في الحياة هي أمور جديدة بالنسبة للإنسان ولم يسبق أن اختبرها ولذا فإنه غالبا ما يجيد صعوبة في معرفة ماذا يفعل بها.

2- التغير الثقافي حتمي ولا يوجد أية ثقافة لا تظهر فيها دلائل التغير.

3- العوامل المؤدية للاستقرار والعوامل المؤدية للتغير الثقافي هي مظاهر موروثة للتغير.

4- تتغير الثقافات بمجموعات متباينة بعضها يتغير بسرعة والأخر ببطئ.

5- تتغير الثقافات بإضافة سماتها أو فقدان سمات منها أو تغير في سمات موجودة.

6- تنشأ عناصر ثقافية جديدة في ثقافة معينة ويسمى ذلك بالاختراع أو تأتي من ثقافات أخرى ويسمى اقتباس.

7- يسمح الاختراع بصورة حتمية استعمال العناصر الثقافية الموجودة ولكن بتركيب جديد.

8- جميع المجتمعات باستثناء بعض المجتمعات البدائية وجدت راحتها أي اشبعت رغباتها عن طريق الاقتباس أكثر من واسطة الاختراعات الخاصة به.

9- معظم الاختراعات تمثل تعديلات أو تغيرات صغيرة في تفصيلات الثقافة بينما الطابع الأساسي للمجتمع يبقى دون تغير جوهري.

10- إن تأثير الاختراعات بعيد الدمى حتى أنه يعتذر التنبا بما يتغير مجموع ثقافة ما بسبب شيء جديد.

11- إن العامل الرئيسي في انسجام مهارة جديدة أو فك جديد مع ثقافة قائمة هو كيفية تلاؤم هذا الشيء داخل النظام القائم.

إن معظم عمليات التغير الثقافي سواء كانت بالاستعارة أو التمدين أو انتشا أو التثقيف أو فرض الثقافة جميعها تنبع من عمل الإنسان ولكن البيئة بين لآن ولآخر تلعب دورا رئيسيا في تغيير الثقافة.

الخاتمة :

إن التغير الثقافي الإطار والمضمون الفكري الذي يحدد للمجتمع سماته الممية، هذا التطار وذلك المضمون بتنوعات أو يختلفان بالنسبة إلى الظروف السائدة، فالثقافة تحمل بين طياتها السمات الاجتماعية المتوارثة والمستجرة، وتقيم حدودا معينة بينها، وهي تبدأ من نقطة ما وتنتهي إلى هدف ملاسوم فالتغير الثقافي كما ينموا ويتطور فإنه يهدم أيضا وعندما تهدم فإن بناء جديدا يشق طريقه في الحياة فإن هذا الإبداع يعتمد على التعايم وليس على الغريزة.

والتغير الحضاري طلب الحضارة وامتدادها الطبيعي ضمن إطار تعريفها العام، ورغم التعاون في الشكل والمضمون الخاص في حضارة كل مجتمع إلا أنها تتضارب في ضوء إطار المفهوم العام، وكان لهذا المفهوم ميزة عظيمة استطاعت إعداد البشر إعدادا فكريا مبنيا على أسس عقلية واحدة، والتعايش ضمن مجتمع حضاري واسع فمجتمع حضاري واسع فمجتمع اليوم يختلف عن المجتمع الغد.

الفصـــــــل

الثـــــــــاني

الثقافة والهوية

مقدمة

تعريف الثقافة :

عرفت الثقافة باعتبارها طريقة كاملة للحياة لدى المجتمع معين، حيث يتم تعلمها وتقاسمها بين أفراد المجتمع، غير أن مفهوم الثقافة هو من المفاهيم المعقدة. فمثلا (ريموند وليم) أحد أهم المنظرين في الثقافة في كتابه (Keyword) يرى أن الثقافة تعد واحدة من أكثر المفردات تعقيدا في اللغة الانجليزية فكلمة ثقافة استعملت بطرق مختلفة سواء من جانب علماء الاجتماع أو في الأحاديث اليومية. وفي جميع الطرق التي استعملت فيها الثقافة تلميحا أو تصريحا جرى التعامل معها كشيء مغاير للطبيعة. فالأشياء التي يصنعها الإنسان، ويمارسها هي معطيات ثقافية بينما الأشياء التي توجد أو تحدث بدون تدخل الإنسان تعتبر جزء من عالم الطبيعة. فالثقافة بهذا المعنى هي دائما رمزية تكتسب بالتعلم وتشكل مظاهر للمجتمع الإنساني. إن تعدد التعاريف لمفهوم الثقافة وافقه تعدد الآراء حول أي من مظاهر الحياة الإنسانية ومعطياتها يعتبر جزءا من الثقافة. ومن هذه الزاوية حاول كريستوفر جينز أن يميز أبع معاني رئيسية لمصطلح الثقافة :

1- الثقافة ينظر إليها أحيانا للفكر astate of mind، فشخص يصبح مثقفا حينما يتجه صعودا نحو فكرة الكمال أو الهدف أو الانعتاق أو انجاز طموح إنساني. ومن هذه الزاوية تعتبر الثقافة كنوعية تكتسب من جانب الأفراد القادرين على التعلم وتحقيق الصفات

المرغوبة لدى الكائن البشري المثقف. وهذا التعريف نجد صداه لدى بعض الكتاب مثل Matthew Arnold.

2- وإذا كان التعريف الأول للثقافة هو نخبوي كونه يعتبر بعض المظاهر لما هو إنساني أرقى من المظاهر الأخرى، فإن التعريف الثاني هو نخبوي أيضا. ولكن بدلا من أن ينظر إلى بعض الأفراد أرقى من الأفراد الآخرين فهو يعتبر مجتمعات معينة أكثر رقيا من مجتمعات أخرى، فالثقافة هنا شديدة الارتباط بفكرة الحضارة. وهذه النظرة الثقافة تنقل بأفكار هربرت سبنسر الذي نظر إلى المجتمعات الغربية باعتبارها أكثر تطورا قياسا بغيرها من المجتمعات.

3- أما التعريف الثالث يرى الثقافة كإطار جماعي للفنون والأعمال الذهنية لدى أي مجتمع منفرد. وهذا التعريف يستعمل بشكل واسع باعتباره له إحساس مشترك لدى الأفراد. ووفق هذا التعريف يمكن العثور على الثقافة في مسارح والقاعات الاحتفالات وصات اللوحات الفنية الجميلة والمكتبات العامة بدلا من الامتداد إلى مظاهر الحياة الاجتماعية للإنسان. وبهذا المعنى يطلق على الثقافة أحيانا بالثقافة العليا high culture.

4- والتعريف الأخير يرى الثقافى أسلوب كامل في حياة الناس. وهذا التعريف جرى اعتماده مقبل رالف لنتون حيث يؤكد "أن ثقافة المجتمع هي طريقة حياة أفراده، وهي مجموعة الأفكار والعادات التي تعلموها وساهموا فيها ثم نقلوها من جيل إلى لآخر.

إن التعريف الرابع هو التعريف الذي تبناه معظم العلماء الاجتماع والمعاصرين. فالثقافة وفق هذا المفهوم تنطوي على جميع المسائل التي تهم علم الاجتماع.وهكذا نجد من العصب أن

نرى الثقافة كموضوع مختلف تماما عن مواضيع أخرى لعلم الاجتماع. وحين يتم اعتماد التعريف الثالث يصبح من سهل فصل وتحديد حقل معين من علم الاجتماع مثل حقل الاجتماع الثقافة. فهوي تضمن مثلا علم اجتماع الفن، وعلم اجتماع الموسيقى، وعلم اجتماع الأدب.

أنواع الثقافة:

إن تعريفات الثقافة أعلاه (وخاصة التعريف الثالث والرابع) يمكن تطويرها إلى أبعاد أخرى عب تقييم السريع لمختلف أنواع الثقافة التي حددت من قبل علماء الاجتماع.

1- الثقافة العالية:

وهي عادة تستعمل لتشير إلى معطيات الثقافة ذات خصوصية المتميز بدرجة عالية والرقي high status. فهي تعتبر من جانب الوسط الثقافي أعلى درجات الإبداع الإنساني.

فالأعمال الفنية ذات الحضور المستمر تعد مثالا على ثقافة العالية. وتتضمن أعمال مثل : الأبرا والسمفونيات الكلاسيكية ليبتهوفن وموزارات واللوحات الفنية مثل ليوناردو دافنشي وكذلك أعمال شكسبير وجون ملتين. وعديد ممن يستعمل مصطلح الثقافة العالية ينظر إليها كشكل أرقى من الأشكال الثقافة الأخرى التي سنقف عليها الآن.

2- ثقافة العامة Folk culture :

و تشير إلى ثقافة الناس العاديين وخاصة أولئك الذين يعيشون في مجتمعات ما قبل الصناعة. فثقافة العامة تتكون ذاتيا وهي متجانسة وتعكس مباشرة حياة وتجارب الأفراد حيث تبرز كما تبرز الأعشاب من الجذور. وكمثال على ثقافة العامة الأغاني التقليدية والقصص المنتقلة من جيل إلى أخر. والثقافة العامة ينظر إليها باعتبارها أقل قيمة من الثقافة العالية مع انها تعبر مهمة في بعض المجالات. وتوصف كونها لا تطمح أبدا لتكون فن رغم انها تحرم وتقبل كثقافة أصيلة و ليست مفتعلة.

3- ثقافة الجماهير mass culture :

و المعارضون لهذه الثقافة يرونها أقل قيمة من الثقافة العامة. وإذا كانت الثقافة العامة ينظر إليها كصورة لما قبل الحادثة ولما قبل المجتمع الصناعي فغن الثقافة الجماهير هي إفراز للمجتمعات الصناعية. وهي بضرورة إفراز للإعلام الواسع، مثال على ذلك الأفلام ذات الطابع الشعبي والمسلسلات التلفزيونية المحلية وأشرطة موسيقا البوب. وبعض المنتقدين لهذه الثقافة يرون أنها تحط من قيمة الأفراد وتحطم النسيج الاجتماعي. وإذا كانت ثقافة العامة يصنعها الناس العاديون فإن ثقافة الجماهيرية تستهلك فقط من جانب الأفراد. وبناءا على هذه النظرة يصبح المشاهدون أعضاء سلبيون في المجتمع الجماهيري، لا يستطيعون التفكير من أنفسهم.

4- الثقافة الشعبية :

وهي تستعمل بطريقة مشابهة للثقافة الجماهيرية. وتتضمن أي منتج ثقافي ينال إعجاب الناس العاديين ودون أن يستهدف إنجاز خبرات ثقافية. مثال على ذلك برامج الـ44 وموسيقا البوب و الأفلام الأسواق الكبيرة مثل تيتانيك وحرب النجوم والروايات الشعبية مثل القصص البوليسية. ورغم ان الثقافة الجماهيرية استعملت عادة بعبارات مهينة إلا أن ذلك لا ينطبق على الثقافة الشعبية. وحتى عندما ينظر البعض الثقافة الشعبية ليصفها بالضحالة وبكونها مؤدية غي أن أخرين منظرين ما بعد الحادثة يجادلون أن ذلك الوصف يصبح أيضا وبنفس المقدار على الثقافة العالية.

5- الثقافة الفئوية subculture :

وهذا المصطلح لثقافة استعمل بشكل واسع في علم الاجتماع وهو يشير إلى مجموعة من الناس تشترك مع بعضها في مسألة ما (كان تكون مصلحة مشتركة أو مشكلة نواجهها جميع أفراد المجموعة، أو ممارسة أو أسلوب مشترك) تتميز أفراد المجموعة بشكل واضح عن باقي أفراد المجتمع. ومصطلح الفئوية استعمل كثير لدى العديد من الجماعات وبين الجاليات التي تعيش قريبة من بعضها ولها أسلوب حياة مشترك، وكذلك بالنسبة لمجموعات الشباب الذين لديهم ذوق موسيقي مشترك ويتمتعون بنفس التسلية، والجماعات الاثنية، والأفراد الذين يمارسون نفس الطقوس الدينية، وأفراد العصابات وغيرها.

يؤكد بعض المفكرين وخاصة الوظيفيون Functionalists على الدرجة التي يمارس بها أفراد المجتمع للثقافة كأسلوب حياة،بينما يركز آخرون على مظهر واحد أو أكثر للثقافة الجمعية أو الثقافة الفئوية في المجتمع.

- Parsons and Bales (1995), p. 301.

- Marx, K. first published in the (1840s) The Economic and Philosophical Manuscripts, international publishers, New York.

- Marx K and Engels (1970), first published (1846) The Germa Ideology, international publishers, New York.

- Morawski, S. (1974) introduction, in Baxandall and Morawski (eds) (1974).

- Wolff, J. (1981) The Social production of Art, Macmillan, London/.

- Williams, R. (1961) culture and society,penguim, Harmonds worth.

- Clarke, J, Hall S, Jefferson, T, and Roberts, B (1876) subcultures, cultures and class in Hall and Jefferson (eds) (1976).

- Storey, J.(1993) An Introductory Guide to cultursl Theory and popular culture, Harvester wheatsheaf, Hemel Hempstead.

- Thopson, E.P. (1963) The making of the English working class, penguin , Harmandsworth.

- Strinati, D. (1995) An introduction to Theories of popular culture, Routhledge , London.

- Rosenberg, B. (1957) Mass culture in America in Rosenberg and white (eds) (1857).

- MacDonald, D. (1957) A theory of mass culture in Rosenberg and white (eds) (1957).

- Strinati, D. (1995) An introduction to Theories of popular culture, Routhledge , London.

- Saussure, F. (1966), first published in English, (1959) course in General Linguistics, Megraw-Hill, New York.

- Levi-strauss, C. (1963) structural Anthropology, penguin, Harmondsworth.

- Strinati, D. (1995) An introduction to Theories of popular culture, Routhledge , London.

- Wright, W. (1994, first published 1975) the structureof myth and the structure of the western film in storey (ed) (1994).

- Weeden, C. (1994, first published 1987) Feminism and the principles of post structuralism' in story (ed) (1994).

- Sarup, M. (1988) An introductory Guide to post stucturalism and post modernism, Harvester Wheatsheaf, Hamel Hempstead.

- Grossberg, L. (1994, first published 1986) The deconstruction of youth, in storey (ed) (1994).

- Jenkins, R. (1996) Social Identity, Routledge, London.

- Hall, S. (1992) The Question of cultural identity' in Hall et al. (eds).

- Hall, S. (1992) p. 275.

- Bauman, Z. (1996) from pilgrim to tourist – or a short history of identity, in Hall and du Gay (eds) (1996).

- Bauman, Z. (1996) p. 24.

- Marshall, G. Newby, H. Rose, D. and vogler, C. (1988) social class in modern Britain, Hutchinson, London/

- McDonough, F. (1997) Class and politics in storry and childs (eds).

- McDonough, (1997). P. 223.

- Jenkins, R. (1996) Social Identity, Routledge, London.

- Bradley, H. (1997) Fractured Identity :chaging patterns of Inquality, polity press, Cambridge.

الفصـــــــــل الثـــــــــالث

الثقافة كأحد أبعاد العولمة

جرى معظم المناقشة السابقة ضمن "سجل" ثقافي عريض، يتميز في مفرداته وتشديده عن مثيلاتها في الاقتصاد أو السياسة، على سبيل المثال. لكن كيف بالتحديد يتوجب علينا أن نفكر في الثقافة كمفهوم وككيان متعلق بالعولمة ؟ من بين الأجوبة الشائعة أن تنظر إليها كأحد "أبعاد" العولمة. كثيرا ما ينظر الآن إلى العولمة كظاهرة "متعددة الأبعاد" – وهو وصف يسير في الظاهر لكنه، إذا أخذ بما يكفي من الجدية، وصف ذي تضمينات قاسية بالنسبة للتحليل (الثقافي، على الأقل).

تعدد أبعاد العولمة :

إن تعدد الأبعاد Multidimensionality وثيق الصلة بفكرة المرتبطية المعقدة. فلأن تعقيد الارتباطات التي تنشئها العولمة يمتد إلى الظواهر التي اجتهد علماء الاجتماع في فصلها إلى المقولات التي نقوم من خلالها الآن، بشكل مألوف، بتفكيك الحياة الإنسانية : الاقتصادية والسياسية، والاجتماعية، وبين الأشخاص، والتقنية، والبيئية، والثقافية، وهلم جرا. تدحض العولمة مثل هذا التصنيف بشكل يمكن إثباته.

لنأخذ، على سبيل المثال، قضية بيئية مثل نفاذ طبقة الأوزون بسبب استخدام الكلور وفلور وكربونات (CFCs) في المرشات البخاخة أو الثلاجات. أدى اكتشاف تأثيرات هذه المركبات الكيميائية على طبقة الأوزون الواقية للأرض إلى ترسيخ مثل أساسي على مشكلة

عالمية، أي واحدة تتضمن/ كما يقول ستيفن ييرلي Yearley، "انضغاط الكرة الأرضية". ويعني هذا أن بعض المتهمين الرئيسيين (ولو كانوا غير مدركين لذلك) ـ أي مستخدمي مزيلات رائحة العرق ومرشات تلميع الأثاث في المراكز الكثيفة السكان في العالم المتقدم ـ كانوا يحدثون تلوثا يمكن أن "يسلب بيئة جيرانهم، الذين يبعدون عنهم بآلاف الكيلومترات على سطح الأرض" ـ وبحدة تبلغ أقصاها في المناطق القطبية (Yearley 1996 : 27). من المؤكد أن مشكلة الكلور وفلور وكربونات هي واحدة متعلقة بالمرتبطية في هذا السياق الجغرافي المباشر. لكنها أيضا مشكلة تقوم، من خلال تشعباتها المعقدة، بالمرتبطية بين عدد من الخطابات التفسيرية. ومن الواضح أنها مسألة تقنية، تم من أجلها تطوير "حل" تقني على وجه السرعة، والذي تمثل في ايجاد دواسر propellants كيميائية بديلة. لكن تبنى هذا الحل التقني أثار مجموعة كبيرة من القضايا السياسية الدولية خلال محاولة التوصل إلى معاهدة حول تنظيم استخدام الكلور وفلور وكربونات : وهي "بروتوكول مونتريال" لعام 1987. أثناء هذه المفاوضات، ظهرت اختلافات بين المصالح الاقتصادية للبلدان المنتجة للكلور وفلور وكربونات، وتلك التي كانت مجرد مستهلكة لهذه المنتجات. تضخمت هذه المشاكل في حالة مصالح "العالم الأول" مقابل مثيلاتها في "العالم الثالث"، حيث أثار الالتزام العالمي القضية التي قتلت بحثا للمساعدات الاقتصادية المقدمة من العالم المتقدم كحافز للبلدان الفقيرة مثل الهند، من أجل التحول إلى تقنيات غير الكلور وفلور وكربونات (Yearley 1996 : 107 ff). وبالتالي، فقد ربطت قضية الكلور وفلور وكربونات بين الخطابات الاقتصادية، والبيئية، والأخلاقية، والعلمية، والقانونية، والسياسية وبين بعضها البعض. وهناك العديد من المنظورات التي يمكن النظر من خلالها إليها كقضية ثقافية في

العمق : على سبيل المثال، التغير في الوعي الثقافي ("التفكير الأخضر") الذي انطوت عليه عندما بدأ الناس يربطون بين الملامح العادية لنمط حياتهم وبين النتائج العلمية، أو التغير الذي تسببت فيه في ما يتعلق بالممارسات الثقافية، إذ أصبح أخذ حمام شمس فجأة مسألة محفوفة بالمخاطر، إذ يرتبط بخطر الإصابة بالسرطان، وهو أحد المخاوف الرمزية الكبرى للعالم المتقدم.

تظهر أمثلة مثل هذه أن الظواهر المعولمة، في جوهرها ، معقد ومتعددت الأبعاد، مما يرفض ضغوطا على الإطار المفاهيمي الذي كنا ندرك من خلاله العالم الإجتماعي تقليديا. وعلى أية حال، وبالنظر إلى كل من صعوبة وضع تفسير متزامن لكافة ملامح هذه الظواهر، وقوة الحقول الأكاديمية في إدارة وتنظيم المعرفة، فليس من المفاجئ أن تتواصل محاولات العولمة بتعبيرات "أحادية البعد". يتعرض الناس للقضية وقد أتوا من تقاليد فكرية مختلفة لديهم أولويات ومبادئ مختلفة للحصول على المعلومات. وتسجب هذه،بشكل مفهوم، عائدة من التعقيد إلى "البساطة" النسبية للمفاهيم الرئيسية مثل الرأسمالية، والدولة القومية، وما إليهما. لكننا إذا أخذنا تعدد الأبعاد بجدية، فمن المحتم أن تحرف مثل هذه التفسيرات حقيقة العولمة :فإذا فقدت التعقيد فستفقد الظاهرة نفسها.

ولتوضيح هذا، يمكننا أن نتدبر بصورة موجزة مقاربتين اثنتين، مختلفان تماما في تحليلهما وسياساتهما، لكنهما متطابقتين من حيث مفهومهما للعولمة ضمن المجال المنفرد للاقتصاد ـ كأحد ظواهر السوق الرأسمالية.

إن أولى هاتين المقاربتين من أدبيات استراتيجية العمال المتعلقة بالشركات. وباعتباره واحدا من أغزر الكتاب انتاجا في هذا المضمار،يجادل خبير استراتيجيات الأعمال الياباني كينيشي أوماي Ohmae بأن الدول القومية تصبح غير ذات صلة بالموضوع عند النظر إليها من وجهة نظر السوق الرأسمالية. ويدعي أن الدول القومية التقليدية تحولت إلى وحدات عمل غير طبيعية، وحتى مستحيلة، ضمن اقتصاد عالمي. "ويجادل، عوضا عن ذلك، بان علينا أن نفكر بعالم من الاقتصاديات الإقليمية" حيث ينجز العمل الحقيقي وتزدهر الأسواق الحقيقية" : إنما يحدد [هذه] ليس موقع حدودها السياسية، لكن حقيقة أنها تمتلك حجم من القياس اللازمين لأن تمثل وحدات العمل الطبيعية الحقيقة في اقتصاد اليوم العالمي. أن ما تمتلكه هو الحدود ـ والارتباطات ـ المهمة في عالم بلا حدود (Ohmae 1905 : 5).

إن الميل للنظر إلى العالم كمجرد فرصة عمل يمثل أمرا غير مفاجئ ضمن هذا الخطاب. ومن خلال هذا التفسير، لا يفهم أناس مثل أوماي فكرة العولمة سوى ضمن كونهم الاستطرادي discursive الخاص ـ متماسك، برغم أنه ضعيف ووسائلي. لكنه ليس محتوى ذاتيا تماما كما يبدو عليه، لأن هذا الخطاب سيفيض حتما على المجالات الأخرى. من الواضح أن أوماي لا يكتفي بطرح الادعاءات المتعلقة بالمحيط السياسي لنظام الدولة القومية الذي يثير جدلا واسعا (Anderson 1995 ; McGrew and Lewis 1992 ; Cerny 1996)، بل إنه يتدخل أيضا في ثمة خطاب ثقافي. وعلى سبيل المثال، فهو يجادل بأن السوق العالمية تنتج "حضارة عابرة للحدود". ويستند هذا إلى الإدعاء (المتوقع) حول "تقاب أذواق وتفضيلات المستهلكين" : "الماركات العالمية من الجينز الأزرق، والكولا، والأحذية الرياضية الأنيقة" (1995 : 29). لكنه يذهب إلى أبعد من هذه الفرضية البسيطة للإستهلاك

ـ التقارب، ليجادل بأن ثمة انقسامات ثقافية / جيلية generational أكثر عمقا تحدث حاليا، في المجتمع الياباني على سبيل المثال، إذ أن "أطفال النينتدو" ـ وهم المراهقين اليابانيين لعقد التسعينات ـ تعلموا مجموعة من التصورات والقيم الاجتماعية تختلف عن تلك التي تعملها آباؤهم وأجدادهم. ويجادل بان هذا الجيل أقل تقبلا بكثير للأفكار اليابانية التقليدية عن السلطة والالتزام، كونهم أكثر انفتاحا، واستفسارا، وإبداعا، من الناحية الثقافية : "كل شيء يمكن استكشافه، وإعادة برمجته، وإعادة ترتيبه... وكل شيء، في النهاية، مفتوح أمام الاختبار، والمبادرة، والإبداع ـ والجرأة المدروسة" (ص. 36). ويشتق هذا التغيير، كما يدعي أوماي، من الشكل التكنولوجي للمرتبطية : استخدام أجهزة الكمبيوتر، وألعاب الكمبيوتر، والوسائط المتعددة التفاعلية : "مراقبة كيفية إظهار طفل من ثقافة أخرى، والذي لمتراه من قبل أبدا، لملامح شخصيته وعقليته من خلال نمط البرمجة" (ص.37).

إن نمط الاستدلالات الثقافية الذي يستشهد ب أوماي مصبوغ بعمق بأحادية بعد unidimensionality هذا الإطار. إن القيم الناشئة التي يتعرف عليها في الأطفال اليابانيين هي بوضوح تام تلك الخاصة برأسمالية الشركات، وهو يرسم بشكل متوقع صورة دائمة التفاؤل "للبوتقة الجديدة لحضارة اليوم العابرة للحدود" (ص. 39). لكن العيب هنا ليس أيديولوجيا فحسب : فهو يتضمن اختزالية reductionism اجتماعية وتعليلات منطقية أحادية السبب تتميز بدقة مقاربة أحادية البعد.

أتى بعض أكثر الانتقادات حدة لأوماي والموقف الذي يمثله، في تحليل هيرست وتومسون المتشكك في فرضية العولمة الاقتصادية، في كتابهما المعنون "التشكيك في

العولمة" (1996) يتحدى هيرست وتومسون على وجه التخصيص تلك الأفكار المرتبطة بالمفهوم العابر للحدود الوطنية transnationalization للاقتصاد وانتقاء الحاجة إلى الدولة القومية، كما يفهم من استخدامهما لعبارة" منظري العولمة المتطرفين مثل أوماي" : (Hirst and Thompson 1996 : 185). وبدون تمحيص تفاصيل مقالتهم النقدية تلك، يمكننا أن نلاحظ الشروط الضيقة بصورة خجولة التي بنيت ضمنها. إن هيرست وتومسون، وهما محللان **ذوا مبادئ** وأحاديا البعد، يعرفان العولمة عن عمد كدالة للإقتصاد.

ومن خلال المجادلة بأن العولمة الاقتصادية التي يطرحا مفكرين مثل أوماي هي "في معظمها محض خرافة" (Hirst and Thompson, 2 : 1996)، كان هيرست وتومسون حريصان للغاية على تعيين حدود مقالتها النقدية، فهما يعترفان بوجود أدبيان "واسعة ومتنوعة" حول العولمة، وبأنماط الفهم المتباينة تلك العملية ضمن السياقات الموضوعية المختلفة. ولكنهما، على الرغم من ذلك، يدعيان بان نقد البعد الاقتصادي قاتل أيضا لكل أنماط الفهم الأخرى : نحن نعتقد بأنه بدون فكرة وجود اقتصاد معولم بحق، فإن العديد من النتائج الأخرى المطروحة كأدلة في مجالات الثقافة والسياسة إما تتوقف عن أن تكون مستدامة أو تصبح أقل تهديدا" (ص. 3) لكن هذا يعني بوضوح أننا نميل نحو اختزالية يسوق فيها الاقتصاد أمامه كل ما عداه. يدعم هيرست وتومسون ظاهريا الفكرة القائلة بأن العولمة متعددة الأشكال multiform، لكنهما يتجاهلان أيا من تضمينات ذلك، على افتراض أن كامل صرح نظرية العولمة مبني على "فرضيات واهية"، من نمط الحالة الاقتصادية التي ينتقدانها.

وفي الواقع أن الفشل في متابعة الطبيعة المتعددة الأبعاد للعولمة له نتائج مباشرة بالنسبة لبعض ادعاءاتها حول طبيعتها "الخرافية". لأنهما يستمران في المجادلة، بشكل صحيح تماما، بان قبول الادعاءات المبالغ فيها حول قوة الرأسمالية العالمية قد يكون معوقا من الناحية السياسية : "لا يمكن للمرء سوى أن يدعو التأثير السياسي "للعولمة" باسم باثولوجية التوقعات المفرطة التضاؤل... لدينا خرافة تضخم من درجة عجزنا في مواجهة القوى الاقتصادية المعاصرة"(1996 : 6). تملك الآن مثل هذه الحجج قوة كبيرة عندما توجه نحو اللغة المنقمة للعولمة، التي ينظر إليها ببساطة باعتبارها القوة غي المقيدة للرأسمالية العابرة للحدود القومية. لكن القبول **بتعريف** العولمة ضمن هذه السياقات الاقتصادية الضيقة يعني اشتراك المواقف التي ينتقدانها في أحادية البعد one-dimensionality. ولأنه إذا تم فهم العولمة من حيث كونها مجموعة من العمليات المتزامنة، المرتبطة ببعضها بصورة معقدة في مجالات افقتصاد، والسياسة، والثقافة، والتكنولوجيا وما إليها، يمكننا أن نرى أنها تتضمن جميع أنواع التناقضات، والمقاومات، والقوى المتعارضة، وبالفعل، فإن فهم العولمة باعتبارها تتضمن "ديالكتيكا" من المبادئ والنزاعات المتعارضة ـ المحلية والعالمية، والكونية والتخصيصية ـ هو أمر شائع الآن، خصوصا في التقارير التي تتصدر القضايا الثقافية (Axford 1995 ; Featherstone 1995 ; Giddens 1990 ; Hall 1992 ; Lash and Urry 1994 ;Robertson 1995 ; Sreberny-Mohammadi 1991) ولا يعني ذلك التقليل من أهمية البعد الاقتصادي في عملية العولمة. إن القوى المحركة للرأسمالية في كل من لحظات المتعلقة بانتاج وتوزيع واستهلاك السلع، مثقلة بالتضمينات

حول ترابطنا المتزايد. ولا يعني هذا، على أية حال، أن التحليل للرأسمالية العالمية هو الطريق الميسرة لفهم العولمة.

لكن إذا أصررنا على تعدد الأبعاد المرتبطة بصورة معقدة والخاص بالعولمة، علام يدل ذلك بالنسبة لثمة "مقارنة ثقافية" ؟

البعد الثقافي :

أن أخذ تعدد الأبعاد بصورة جدية قد يكون، في الحقيقة الأمر، متطلبا للغاية. إن الحجم والتعقيد المطلقين للحقيقة التجريبية للمرتبطية العالمية هما أمر يتحدى محاولات الإحاطة به، فهو أمر لا يمكننا إدراكه سوى بالنفاذ إليه بطرق مختلفة. وما يشير إليه هذا هو انه من شبه المحتم علينا ان نفقد بعض تعقيد العولمة في أي تفسير معقول لها، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن تفسير أحد أبعادها ـ وهو أحد طرق النفاذ إلى العولمة ـ يجب ان يكون تفسيرا "أحادي البعد". لأن هناك طرقا أفضل وأسوأ لفعل ذلك.

من بين الطرق السيئة لذلك أن نبدأ من فرضية أن البعد قيد النظر يمثل الحوار الرئيسي، أي المجال "الذي تتلخص فيه جميع الأشياء حقا" ، وهو المنطق الذي يفك مغاليق كل ما عداه. وهناك طريقة أفضل لذلك، والتي تتمثل في تعيين الطريقة المحددة لوصف العالم المحتوى ضمن ثمة خطاب اقتصادي، أوسياسي، أوثقافي، ومن ثم محاولة التوصل إلى فهم للعولمة ضمن هذه الشروط، فيما نحرمها دائما من امتلاك أولوية مفاهيمية : أي متابعة أحد الأبعاد في التعرف الخجول على تعدد الأبعاد. وهذا النوع من التحليل المضاد للنظرة

الاختزالية بصورة متعمدة يجب أن يجعلها حساسين أيضا للنقاط التي ترتبط وتتفاعل عندها الأبعاد المختلفة.

ولذلك يجب أن تمنح الأولوية للتحليل الثقافي. ويرجع ذلك على وجه الخصوص لأن مفهوم الثقافة "محيط" للغاية، لدرجة أنه يمكن النظر إليه بسهولة باعتباره المستوى المثل للتحليل ـ أليس كل شيء ثقافيا" في نهاية ؟ حسنا، لا. أو، على الأقل أنه لا يفيدنا على الاطلاق أن نفك بالثقافة بهذه الطريقة، باعتبارها مجرد وصف لثمة "نمط كلي للحياة". لأن هذا، كما وصفه كليفوردجيرتز ذات مرة بصورة لا تنسى (Geertz 1973 :4)، يؤدي إلى تنظير "حساسي" ـ أي رمي أي شيء وكل شيء في اليخنة stew المفاهيمية التي يمثلها ذلك "الكل المعقد" للوجود الإنساني.

يجب أن يتم تحديد معالم البعد الثقافي بصورة أكثر دقة، وقد ثبت حتى الآن أن هذا أمر صعب التحقيق، باعتبار أن الثقافة، على أية حال، تمثل فكرة معقدة ومحيرة(Williams 1981 ;Clifford 1988 ;Thompson 1990 ;Tomlinson ;McGuigan 1992). ولا أنثوي، على أية حال، أن أسهب هنا في الحديث حول مشاكل التعريف. هناك بعض الملامح المقبولة على نطاق واسع لما هو "ثقافي"، والتي يمكننا أن نبني عليها لنحصل على إدراك معقول لما ينتمي بحق إلى البعد الثقافي للعولمة.

من الممكن أن نفهم الثقافة الأول كنظام للحياة يقوم فيه البشر ببناء المعنى من خلال ممارسات التمثيل الرمزي symbolic representation. وإذا كان هذا يبدو أقرب لأن يكون تعميما جافا، فهو يسمح لنا على الرغم من ذلك بالقيام ببعض التفريقات المفيدة.

وبصورة عمومية تماما، إذ كان نتحدث عن البعد الاقتصادي، فنحن مهتمون بالممارسات التي يقوم البشر من خلالها بإنتاج، وتبادل، واستهلاك السلع المادية ؛ وإذا كنا نناقش البعد السياسي،فنحن نعني الممارسات التي من خلالها تتوزع، وتتركز، وتنتشر القوة في المجتمعات ؛ وإذا كنا بصدد مناقشة البعد الثقافي، فنحن نعني الطرق التي يجعل الناس من خلالها حياتهم ذات مغزى، بشكل منفرد وبصورة جماعية، عن طريق التواصل مع بعضهم البعض.

إن الأمر المهم هو أن إدراك هذه باعتبارها "أبعادا" للحياة الإجتماعية لا يعني النظر إليها كمجالات منفصلة كليا من النشاط : فالناس لا يتحولون من "ممارسة البعد الإقتصادي" إلى "ممارسة البعد الثقافي" بالطريقة التي قد نتخيلهم فيها وهم ينهون عمل اليوم ومن ثم يتحولون إلى الأنشطة الترويجية. وإذا كان الأمر كذلك، لتوجب علينا أن نفترض أن أحدا لم يستق أي مغزى أبدا من الأنشطة التي يكسبون بها قوت يومهم. ومع ذلك فطريقة التفكير هذه راسخة بعمق في وجهات النظر الشائعة للثقافة، والتي تشير إلى ممارسات ومنتجات الفن، والأدب، والموسيقى، والسينما، وما إليها. وهذه كأنها أنماط مهمة يتم من خلالها توليد معان محددة، لكنها لا تكفي، على وجه الحصر، لتعريف البعد الثقافي.

وعوضا عن ذلك، علينا أن نستخلص من الممارسات المتشابكة بصورة معقدة لكل من الأبعاد الثقافية، والاقتصادية، والسياسية، إحساسا بالغرض من البعد الثقافي ـ والذي يتمثل في جعل الحياة ذات مغزى.والآن، فإن كل شيء قابل للترامز symbolizable، بالمعنى الواسع للكلمة، يكون ذا مغزى. هناك، على سبيل المثال، كميات هائلة من الترامزات

symbolizations المرتبطة بالممارسات الاقتصادية، مثل اللغة التقنية لعملية الإنتاج (مثل مواصفات محرك السيارة)، أو السوق (مثل الإعلان اليومي عن أسعار الأسهم). لكن مثل هذه الترامزات، بالنسبة لي، لا تضغط حتى تصل إلى قلب البعد "الثقافي" ، وأنا سعيد بالتخلي عن معظم منطقة **الترامز الوسائلي** هذه للمجالات الإقتصادية، والتقنية، وهكذا.

ومن الناحية الأخرى، فغن العديد من التمثيلات الرمزية التي توجد في التسويق، برغم أن لديها في النهاية غاية وسائلية (اقتصادية)، فهي ـ بالنسبة لأغراضي ـ ثقافية بصورة ملائمة تماما. فالنصوص الإعلانية، على سبيل المثال، برغم كونها جزاءا مما أشار إليه بإزدراء كل من هو كهايمر وأدورنو (Horkheimer and Adorno, A979) باعتباره "صناعة الثقافة" المرتبطة بالأغراض الوسائلية للرأسمالية، فهي تظل نصوصا ثقافية مهمة. إن الطريقة التي يستخدم بها الناس نصوص الإعلانات قد تكون مشابهة في كثير من الأحيان للطريقة يستخدمون بها الروايات أو الأفلام. ويرجع هذا لأنها تعرض روايات (مهما كان مشتبها بها من الناحية الأيديولوجية) عن كيف يمكن أن تعاش الحياة، مع العديد من الإشارات إلى الأفكار المشتركة للهوية، وإغراءات للصورة الذاتية، وصورا للعلاقات الإنسانية "المثالية"، وضروبا مختلفة من الرضا البشري، والسعادة، وهكذا.

هذا هو الإحساس بالبعد الثقافي الذي أريد التشديد عليه، مع التأكيد على المعاني كغايات في حد ذاتها، كما تتميز ببساطة عن المعاني الوسائلية. وإذا أردنا استخدام صياغة أكثر فخامة بقليل، يمكننا أن نفكر بالثقافة في هذا السياق كمجال للمعنى "المعتد وجوديا". ولا أقصد بهذا إبراز "مشكلة الوجود" كما تتم صياغتها سواء في أوجه القلق الأنطولوجية

للفلسفة الوجودية، أو حتى في ذلك المدى من ردود الفعل الدينية الرسمية للحالة الإنسانية. ومهما كانت درجة أهمية بالنسبة للطريقة التي يفسر بها كثير من الناس حياتهم ـ وعلى الرغم من أهمية العولمة بالنسبة للمؤسسات الدينية (Beyer 1994) ـ فهذه، إذا جاز التعبير، خطابات وجودية شديدة التخصص لإدراك ما أرمي إليه من فكرة المعنى المعتد وجوديا. علينا أن نضيف إلى هذا قول رايموند وليامز المأثور المشهور بان "الثقافة أمر عادي" (Williams 1989 ; McGuigan 1993). استعمل وليامز هذه العبارةأولا، بطبيعة الحال، لمعارضة الإحساس النخبوي للثقافة كشكل حصري "خاص" من الحياة المتوفرة إلى القلة من خلال "غرس" مدركات بعينها. والثقافة عادية، إذن، بالمعنى "الديمقراطي الأنثروبولوجي"، بحيث أنها تصف "نمطا كاملا للحياة" : فهي ليست ملكية حصرية للمميزينـ با أنها تتضمن كافة سبل الممارسات اليومية. لكن بالنسبة لوليامز، فقد تعايش هذا الإحساس، بأهمية، مع ثمة معنى sense للثقافة باعتبارها مزودة "للمعاني الشخصية" : "إن الأسئلة التي أطرحها حول ثقافتنا هي أسئلة تتعلق بأغراضها العامة والمشتركة، ومع ذلك فهي أيضا أسئلة حول المعاني الشخصية العميقة. إن الثقافة أمر عادي، في كل مجتمع وفي كل عقل". (Williams 1989 : 4).

إن المبدأ القائل بأن "الثقافة أمر عادي" يجعل ما أدعوه أسئلة حول الأهمية الوجودية مهما لأن كل إنسان يتناولها بصورة روتينية في ممارساته وتجاربه اليومية.وهو ليس سؤالا حول كون بعض الممارسات الرمزية أكثر "تنويرا" edifying من غيرها، لإقترابها أكثر من صميم الحالة الإنسانية، وكونها أكثر اهتماما بالأسئلة الكبرى حول الحياة.كما إنه ليس سؤالا حول القيمة الثقافية أو الجمالية فيما يتعلق بثمة "نصوص" ثقافية معينة. إن الطاو ـ

تشي ـ تشنغ، والرباعيات المتأخرة لبيتهوفن،ولوحة الجيرنيكا Guerinca لبيكاسو، أو صور روبرت مابلثورب الفوتوغرافية لا تزيد ولا تقل، في كونها "نصوصا ثقافية"، عن مسلسل NYPD Blue، أو ألبوم فريق سبايس غيرلز Spice Girls، أو التغطية الاعلامية بالأغراض لموت الأميرة ديانا، و"مجالات مشجعي" fanzines كؤة القدم، وأحدث إعلانات سراويل ليفايز Levi's. فجميعها تتأهل إلى حد أن الناس يعتمدون عليها في فهم وجودهم. وعلينا، في الحقيقة، أن نضيف إلى ذلك التفسير للثقافة كافة أنواع الممارسات التي لا تتوقف بصورة مباشرة على ثمة علاقة بين "قارئ" و"نص" : الرحلة حول ممرات السوق المركزي المحلية، أو إلى المطعم، أو قاعة اللعاب الرياضية، أو المرقص، أو محل بيع لوازم الحدائق، أو المحادثة في المقهى أو على زاوية الشارع. تشير الثقافة، بالنسبة لي، إلى جميع هذه الممارسات الدنيوية التي تسهم بصورة مباشرة في "قصص الحياة" المستمرة للناس : أي القصص التي تقوم من خلالها، بصورة مزمنة، بتفسير وجودنا فيما يدعوه هيدجر يارتماء thrownness "الحالة الانسانية.

عندما نشق طريقنا إلى المرتبطية المعقدة من هذا المنظور، فغن ما يهمنا هو الكيفية التي تقوم العولمة من خلالها بتغيير سياق بناء المعنى : كيف تؤثر على شعور الناس بالهوية، وتجربة المكان والذات فيما يتعلق بالمكان، وكيف تؤثر على المفاهيم، والقيم، والرغبات، والخرافات، والآمال، والمخاوف المشتركة التي تطورت حول حياة كائنة محليا. ولذلك فإن البعد الثقافي يغطي ما أسماه أنتوني جيدنز كلا من "البعد الخارجي" out-thereness و "البعد الداخلي" in-thereness للعولمة : أي العلاقة بين التحولات المنهجية الهائلة، والتحولات في أكثر "عوالم" تجربتنا اليومية محلية وحميمية (Giddens 1994b : 95).

تمييز الثقافة عن تقنياتها :

هناك سبب خاص للتشديد على هذا الفهم للبعد الثقافي، والمتمثل في أن المناقشات حول العولمة كثيرا ما تنظر إلى "الثقافة" على أنها تعني شيئا مختلفا إلى حد ما، فترخم eliding بينها وبين الاتصالات المعلومة **والتقنيات** الإعلامية التي تنقل بواسطتها التمثيلات الثقافية. وربما كانت هذه النزعة أكثر وضوحا في الخطاب "الصحفي" الواسع الانتشار حول العولمة، والذي يبدو مهووسا في كثير من الأحيان "بالأعاجيب المدهشة" Gee-Whizzery لتقنيات الاتصالات الحديثة : الإنترنت، والطريق العالمي السريع للمعلومات، وما إليهما. أما الآن فبرغم أن لتقنيات الاتصال أهمية محورية بالنسبة لعملية العولمة، فمن الواضح أن تطورها ليس متطابقا مع العولمة الثقافية. وفي الحقيقة أن لتأثيرها تضمينات أوسع وأضيق في الوقت نفسه، أوسع لأنها تلعب دورا هاما – باعتبارها تقنية في حد ذاتها، وبالتالي، من وجهة نظري، كناقلات للترامزات الوسائلية – في **جميع** الأبعاد التي تمضي فيها العولمة قدما. ونجد مثالا على هذا في الدمج المتزايد للممارسات العالمية المتعلقة بتجميع الأخبار وتزويد الاستخبابات السوقية market intelligence في مجال التجارة الإقتصادية العالمية. لكنها **أضيق** لأن النمط الإعلامي ليس سوى جزء من العملية الكلية التي يتقدم فيها بناء

المعنى الرمزي، كما أنه واحد فقط من الأنماط التي تعاش فيها العولمة ثقافيا. إن لوسائل الإعلام والأنماط الأخرى من التواصل المتواسط madiated communication أهمية بالغة في حياتنا اليومية، لكنها ليست المصدر الوحيد للتجربة الثقافية المعولمة. وعلى حد سواء، فليس كل ما يمكن أن يقال حول عولمة أجهزة الإعلام وأنظمة الاتصالات له صلة مباشرة بالمناقشات المتعلقة بالثقافة.

من المثير للدهشة نسبيا أن نجد مثالا على المزج بين الثقافة وتقنياتها، في التقرير البالغ الدقة فيما عدا ذلك عن العولمة، والذي طرحه أنتوني جيدنز، فقرب نهاية مناقشة طويلة حول الأبعاد المؤسساتية للعولمة، ذكر جيدنزأنه "... من بين ملامح الأخرى والأساسية إلى حد بعيد للعولمة، والتي تكمن خلف كل من الأبعاد المؤسساتية المختلفة... والتي يمكن الإشارة إليها بإسم العولمة الثقافية" (Giddens 1990 : 77). لكن القارئ الباحث عن تقرير عن ثقافة كبناء للمعنى سيصاب بالإحباط : فما يناقشه جيدنز هو كيف "تمكنت تقنيات الاتصال الممكنة mechanized من إحداث تأثير هائل على كافة جوانب العولمة". وهو يؤكد على أهمية المعلومات المتراكمة في التوسع العالمي للمؤسسات الحداثة، وبشكل ملحوظ، يتخذ من السياق "الوسائلي" لأسواق المال العالمية مثاله الأساسي. وهذا، بالإضافة إلى حقيقة أن مناقشته "للثقافة" (التي تستغرق صفحة واحدة بالكاد)، والتي لا تكاد تبين عند نهاية مناقشة طويلة حول النظام الإقتصادي الصناعي industrialism ، تشير إلى اهتمام بالخصائص "اللاتضمينية" disembedding لتقنيات الاتصال بدلا من الثقافة، في إحساسنا بالنتاج الإجتماعي للمعنى المعتد وجوديا.

من المنصف القول بأن جيدنز لم يخصص كثيرا من الإهتمام **لمفهوم** الثقافة في أبحاثه حول العولمة، وهذا قد يفسر ذلك المزج المرتجل إلى حد ما بين الثقافة وتقنيات الإتصال. ولكي نكون منصفين، هناك العديد من النقاط الأخرى في مناقشته، والتي سنتطرق إليها في الفصل التالي، والتي تشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى وجهة نظر أكثر تباينا للبعد الثقافي. لكن ما يصوره هذا المثال هو أهمية الربط بإحكام شديد بين المفهوم المرن والمطواع نسبيا "للثقافة"من حيث علاقتها بالعولمة. وأنا أتفق مع جيدنز بالتأكيد على أن البعد الثقافي "أساسي" بالنسبة للعولمة، لكني أريد أن أفهم هذا في ظل ظروف أوسع بكثير من تلك المتوفرة من مجرد تحليل تأثير تقنيات الاتصالات – مهما بلغت أهمية هذه بالنسبة للمرتبطية المؤسساتية والنظامية لعالمنا. وسأحاول الآن اقتراح كيف يمكن عمل ذلك.

لماذا الثقافة مهمة بالنسبة للعولمة :

إن الثقافة مهمة للعولمة من حيث المعنى الواضح لكونها سمة جوهرية لكامل عملية المرتبطية المعقدة. لكننا نستطيع التوجه إلى أبعد من هذا، فبوسعنا أن نحاول فهم المعنى الذي تكون فيه الثقافة **مكونة** constitutive بالفعل للمرتبطية المعقدة. ومرة ثانية، هناك طرق أفضل وأسوأ للاستمرار في ذلك.

ثمة خطر واضح يتمثل في الإنزلاق إلى المناقشات التي تشدد على وجود درجة معينة من الأولوية السببية للثقافة، مما يمنح امتيازا لهذا البعد تماما بنفس الطريقة التي رأينا هيرست وتومسون يمنحانها للإقتصاد. هناك مثال على ذلك تقرير مالكولم ووترز Waters الذي يقوم فيه، بعد أن أعد التفريق القياسي بين الإقتصاد / الحكومة / الثقافة من حيث أطقم

العلاقات المتبادلة – المادية، والسياسية، والرمزية، على الترتيب، ويستطرد في حديثه ليدعي، بصورة مستفزة بعض الشيء، بأن التبادلات المادية تجعل الأمر محليا localize، والتبادلات السياسية تدوله internationalize ؛ والتبادلات الرمزية تعولمه globalize. ويترتب على ذلك أن عولمة المجتمع الإنساني تتوقف على مدى كون العلاقات الثقافية فعالة بالنسبة للترتيبات الإقتصادية والسياسية. يمكننا أن نتوقع أن يكون الاقتصاد والحكومة معولمين globalized إلى حد كونهما متثاقفين culturalized، أي إلى المدى الذي يتم فيه إتمام التبادلات التي تحدث ضمنهما، رمزيا، ويمكننا أن نتوقع أيضا أن تكون درجة العولمة في الساحة الثقافية أكبر من مثيلاتها في الساحتين الأخرتين. (Waters 1905 : 9-10- التشديد موجود في الأصل).

ولذلك فإن تبرير ووترز لتمييز البعد الثقافي يتمثل، باختبار، في أن طبيعة التبادلات الرمزية تعني أنها في جوهرها أقل تقيدا بقيود المكان من أي من التبادلات المادية (الإقتصادية)أو السياسية. وهو يجادل، على سبيل المثال، بان التبادلات المادية "متجدرة في الأسواق، والمصانع، والمكاتب، والمتاجر المحلية، ويرجع ذلك ببساطة إلى الضرورة العملية أو أفضلية التكلفة cost advantage للتقارب المادي في إنتاج وتبادل السلع والخدمات. بالمقارنة مع هذه القيود التي "تنزع إلى ربط التبادلات الاقتصادية بالنواحي المحلية"، فإن الرموز الثقافية "يمكن أن تنتج في أي مكان وفي أي وقت كان، وهناك قدر قليل نسبيا من القيود المصدرية على انتاجها ونسخها" (Waters 1995 : 9). وبالتالي فإن الثقافة في حد ذاتها معولمة أكثر بسبب سهولة "توسيع" العلاقات المعقدة وسهولة الحركة المتأصلة في النماذج والمنتجات الثقافية.

وهذه حجة مقنعة بالكاد. لأنه من الواضح أن هناك جميع أنواع الأمثلة – تأثير الشركات المتعددة الجنسيات،وتقسيم العمل الدولي (والمتضمن، على سبيل المثال في إنتاج السيارات أو في صناعة الملابس)، والظاهرة المتزايدة لهجرة العمالة، والإتجار في الأموال والسلع، وأهمية الإتفاقيات والهيئات التنظيمية للتجارة الدولية مثل الإتفاقية الدولية والتعرفة الجمركية (الغات)، والآن منظمة للتجارة العالمية – التي تثبت عولمة "التبادلات المادية المتضمنة في العلاقات الاقتصادية. من الواضح هناك الكثير من الحالات التي يظل فيها الإنتاج وتبادل واستهلاك السلع أنشطة محلية نسبيا، لكن جولة في أنحاء مركز التسوق في الجوار ستكشف بسرعة كم ما هو ليس بمنتج محلي. صحيح بالطبع م جميع عمليات الإنتاج يجب أن تتم في موقع محدد في مكان ما من العالم. لكن، كأمثلة مشهورة مثل الإنتاج المركز لبازلاء مانج- توت mange-tout في بلدان مثل زيمبابوي وتخصيصات بشكل حصري للسوق الأوروبية، أو رحلة الجزر الأبيض الأسترالي التي يبلغ طولها 17,000 ميل إلى المملكة المتحدة لتزويد معرض التوافر availability show طوال العام، هذه بساكن حقيقي لعملية العولمة.

وبالمثل فإن فكرة أن التبادلات الرمزية تتحرك بخفة، متحررة من القيود المادية، قد توحي بوجهة نظر "مثالية" على غريب – لأنه أليست التزامات في النهاية بحاجة لأن تتخذ شكلا ماديا – مثل الكتب، أو الأقاص المدمجة CDs، أو السيليلويد، أو تدفقات الإلكترونات على شاشة التلفاز ووحدات العرض البصري VDUs، وهلم جرا ؟ وبرغم أنه، من الواضح، أن "المنتجات" المتواسطة إلكترونيا سهلة الحركة بصورة أكثر بكثير من الناحية

التقنية، فكل عمليات الإنتاج المادي المتعلقة بهذه الأنماط الثقافية المختلفة تفترض تقييدات مماثلة بالتأكيد لتلك المكتنفة في أي من نمط آخر من إنتاج السلع.

تثير مثل هذه الاعتراضات شكوكا حول معقولية تعميم ووترز الأقرب للمنهجية حول الخصائص المحولة إلى المحلية localizing والمعولمة للمجالات الإجتماعية المختلفة. لكن عند الفحص المتأني، فإن ما يجادل بشأنه يتضح أنه، على أية حال، شيء أكثر تواضعا، فيتمثل ببساطة في أن القطاعات الاقتصادية الأكثرتواسطا من الناحية الرمزية، أو "المرمزة" tokenized، على حد تعبيره – مثل الأسواق المالية – هي تلك الأكثر تجاوبا مع العولمة. وهذا إدعاء أكثر معقولية بكثير، لأنه من الواضح أن حركة العلامات الرمزية مثل المال عن طريق الوسائل الإلكترونية هو أمر أسهل بكثير من حركة الكميات الكبيرة من الخضروات ذات الجذور.

لكن هل يدعم ذلك بأية صورة ادعاء الثقافة بالهيمنة في عملية العولمة ؟ لا أعتقد ذلك. ليس، على الأقل، بالمعنى المفضل لدينا. لأن ووترز يستخدم الثقافة هنا بالتشديد بحزم على الترامز الوسائلي بدلا من التشديد على بناء المعنى المعتد وجوديا، وبالتالي فهو يستغل الترخيم الذي حدرت منه في وقت سابق. يمكننا أن نتفق على أن بعض الإجراءات الإقتصادية تصبح "مرمزة" أكثر، لكن هذا يعني ببساطة أنها **ممعلمة** informationalized أكثر – فالترامزات المستخدمة متأصلة في العملية الاقتصادية – ولا يعني أنها "مثاقفة" culturalizad . فإن تكون أكثر مثاقفة يعني أن العمليات والممارسات التي يزود من خلالها الناس أنفسهم بتفسيرات ذات مغزى لوجودهم الإجتماعي تصبح،

بطريقة ما، مترابطة بصورة وثيقة أكثر بالمحيط الإقتصادي. قد يكون الأمر كذلك في الحقيقة، لكن من الضروري أن ترتكزالحجة على شيء غير الادعاءات غير المؤكدة حول الطبيعة "اللامتجسدة" de-materialized للسلع الرمزية. قد يتضح إذن أن ووترز محق فيما يتعلق بالأهمية الاجمالية للثقافة في العولمة، لكن للأسباب الخطأ.

إن مشكلة فهم الثقافة باعتبارها مكونا أساسيا للعولمة تفتح الطريقة التي ندرك بها الثقافة على اعتبار أنها تنطوي على عواقب. "الثقافة ليست قوة، أي شيء يمكن أن تعزي إليه المناسبات الاجتماعية من الناحية السببية، كما يقول كليفورد جيرتز، ومن المؤكد أن هذا صحيح إلى حد أننا يجب أن نفكر في العمليات الثقافية باعتبارها بناء للمعاني، إذا استعؤنا تعبير جيرتز"، التفكير بلغة "سببية" مباشرة يدفعنا باتجاه الارتباك الذي تمثله الثقافة بتقنياتها. لكن هذا لا يعني، على أية حال، أن الثقافة ليست **مهمة**. فهي بالتأكيد كذلك من حيث أن بناء المعنى يرشد الأعمال الفردية والجماعية التي هي في حد ذاتها مهمة. فالناس لا ينتجون المعاني ضمن ثمة قناة تأويلية منفصلة كليا، والتي – إذا جاز التعبير – تسير بالتوازي مع الممارسات الاجتماعية الأخرى لكنها لا تؤثر عليها. يعمل المغزى والتفسير الثقافيان على توجيه الناس بصورة مستمرة، فرديا وجماعيا، نحو أفعال بعينها. في كثير من الأحيان، قد تكون أفعالنا وسائلية إلى حد ما، إذ تتبع منطق الضرورة العملية أو الاقتصادية، لكن حتى هنا يتم تنفيذها ضمن "سياق" فهم ثقافي أوسع. وحتى الأعمال الذرائعية الأكثر أساسة لتلبية الاحتياجات الجسمانية لا تعد، بهذا المعنى، خارج إطار الثقافة : ففي بعض الظروف (مثل التنحيف، والصوم الديني، والإضراب عن الطعام)، يكون القرار بتناول الطعام أو الموت جوعا قرار ثقافيا.

من بين طرق التفكير بشأن أهمية الثقافة بالنسبة للعولمة، إذن هي أن ندرك كيف يمكن للأفعال "المحلية" حسنة الاطلاع ثقافيا أن تكون لها نتائج معولمة. ليست المرتبطية المعقدة مجرد تكامل أوثق للمؤسسات الإجتماعية، لكنه يتضمن دمج الأفعال الفردية والجماعية في الطريقة التي تعمل بها تلك المؤسسات في الحقيقة. وهكذا فإن المرتبطية الثقافية تطرح فكرة **انعكاسية** reflexivity الحياة العصرية – العالمية.

تتمثل البصيرة الرئيسية لنظريات الإنعاكسية (Beck 1997 ; Beck, Giddens and Lash 1994 ; Giddens 1990) في الطبيعة **التكرارية** للنشاط الاجتماعي : أي الطرق المختلفة التي يمكن القول من خلالها بأن الكيانات الاجتماعية تتصرف "راجعة" back upon على أنفسها، للتكيف مع المعلومات الواردة incoming حول سلوكها أو طرق عملها. تتبني هذه الفكرة على الإنعاسكية المتأصلة في بني اليشر : أي القدرة التي نمتلكها جميعا على أن نكون مدركين باستمرار لأنفسنا باعتبار أننا نتصرف ضمن عملية الفعل، من أجل أن "نبقى على اتصال" بصفة روتينية مع دوافع ما نقوم [نحن] بعمله كعنصر متمم لفعله (Giddens 1990 : 36). تحاول النظريات الإجتماعية للإنعكاسية التعبير عن الكيفية التي يعبر بها هذا النوع من المراقبة الذاتية غن نفسه على مستوى المؤسسات الإجتماعية، أو بالأحرى السطح البيني بين الأفراد من البشر والمؤسسات الإجتماعية. في تقرير جيدنز، يحدث هذا في ظاهرة "الانعكاسية المؤسساتية : فالمؤسسات الحديثة هي كيانات يتم فيها تفحص الممارسات الاجتماعية بصفة مستمرة، ومن ثم إعادة صياغتها في ضوء المعلومات الواردة حول تلك الممارسات، والتالي تعدل خصائصها جوهريا" (Giddens 1990 : 36).

وبالتالي فإن المؤسسات الحديثة، وعلى نحو متزايد، مثلها في ذلك مثل البشر، تتحول إلى "كيانات للتعلم". وهذه الحساسية الانعكاسية للمؤسسات فيما يتعلق بالمدخلات inputs من بني البشر هي ما يميز الدينامية dynamism الخاصة للحياة الإجتماعية العصرية، وما يعرف المرتبطة بين عدد هائل من الأفعال المحلية الفردية الصغيرة وبين البنى والعمليات العالمية على أعى المستويات.

لتصويرهذا، يمكننا تدبر ادعاء يطلقه جيدنز فيما يتعلق بما أسماه "الديالكتيك المحلي العالمي"، وفي هذا السياق، يكتب قائلا أن "العادات المتعلقة بنمط الحياة المحلي أصبحت مهمة عالميا. وعليه فإن قراري بخصوص شراء صنف معين من الملابس له تضمينات ليس فقط فيما يتعلق بالتقسيم العالمي للعمل، بل وللأنظمة الإيكولوجية للأرض" (Giddens 1994 a : 5).

كيف يمكن أن يكون هذا صحيحا، أولا، من حيث أن صناعة الملابس العالمية تمثل مؤسسة شديدة الانعكاسية، متوافقة مع اختيارات العديد من اللاعبين الذين يعبرون عن أنفسهم في السوق من خلال الرموز codes الثقافية للأزياء الاختيارات الثقافية المتخذة من قبل مجموعة من المراهقين في أحد مراكز التسوق الأوروبية بعد ظهر أحد أيام السبت مع تركيزهم على الهيئة التي سيبدون عليها في تلك الأمسية في النادي المحلي : يكتشف هذا مستوى المرتبطية الذي يؤدي إلى فرص توظيف عامل في أحد المصانع الاستغلالية في الفلبين. وثانيا، فإن المرتبطية المتضمنة في حقيقة أن الخيارات المتعلقة بالملابس، مثل جميع

الخيارات الاستهلاكية، لها نتائج بيئية عالمية من حيث الموارد الطبيعية التي تستهلكها وطرق الانتاج الصناعية التي تستلزمها.

وبالتالي، فإن عالما من المرتبطية المعقدة (سوق عالمية، ورموز الأزياء العالمية، والتقسيم الدولي للعمل، ونظام بيئي مشترك) يربط عددا هائلا من الأفعال اليومية الصغيرة لملايين البشر بمصير أناس آخرين، بعيدين، وغير معروفين، وحتى بالمصير المحتمل لكوكبنا الأرضي. تباشر جميع هذه الأفعال الفردية ضمن السياق ذي المغزى ثقافيا للعوالم الحياتية lifewords المحلية العادية التي فيها طرق اللباس dress codes والاختلافات الطفيفة بين الأزياء بترسيخ الهوية الشخصية والثقافية. إن الطريقة التي تصبح بها هذه "الأفعال الثقافية" مهمة عالميا هي معنى الأساسي الذي تكون فيه الثقافة مهمة بالنسبة للعولمة. ومن دون شك، يستلزم تعقيد هذه السلسلة من النتائج الأبعاد السياسية، والاقتصادية، والتقنية للعولمة في الوقت نفسه. لكن المقصود هنا هو أن "لحظة [البعد] الثقافية" لا غنى في تفسير المرتبطية المعقدة.

إن التفكير بالعولمة في بعدها الثقافي يكشف أيضا طبيعتها الديالكتيكية في الأساس على نحو بالغ الوضوح. إن حقيقة كون الأفعال الفردية ترتبط بصورة وثيقة بالخصائص الهيكلية – المؤسساتية الكبيرة للعالم الإجتماعي عن طريق الانعكاسية يعني أن العولمة ليست عملية "أحادية الاتجاه" من صياغة الأحداث بفعل بني عالمية هائلة، لكنها تتضمن على الأقل إمكانية التدخل المحلي في العمليات العالمية. هناك سياسة politics ثقافية للبعد العالمي، والتي يمكننا إدراجها بتوسيع نطاق المثال المتعلق بالعواقب الايكولوجية للأفعال المحلية.

وبرغم أن أهمية الخيارات الروتينية المتعلقة بأسلوب الحياة قد لا يعترف بها دائما – فمن المؤكد أن معظمها لا يتسوقون عادة كمستهلكين "واعين بيئيا ecoaware- فهناك على الرغم من هذا توجها في قطاعات معينة من جميع المجتمعات نحو الممارسات الاستهلاكية المتعمدة الصديقة للبيئة eco-friendly، والتي هي نفسها من ملامح المرتبطية. إن شعار حركة الخضر الشهير "فكر عالميا، تصرف محليا" يقترح استراتيجية سياسية تحفزها ثمة رواية narrative ثقافية جمعية واضحة للغاية عما تستلزمه "الحياة المرفهة". تتضمن هذه الاستراتيجية استنفار العملاء – والذي يتم على نحو متزايد عن طريق الحملات الاعلامية المدروسة – لتحقيق تغيرات مؤسساتية عالمي (Lash 1994 : 211). و إذا كانت مثل هذا الاستراتيجية ناجحة (أحيانا)، فذلك لأنها تستلهم، وتلتمس مساعدة، نزاعات ثقافية شديدة العمومية أكثر من كونها ارتباطا بحجج علمية – تقنية حول المشاكل البيئية.

وعلى سبيل المثال، فإن هزيمة حركة السلام الأخضر Greenpeae المدهشة لشركة شل بالمملكة المتحدة حول عملية الإغراق العميق في البحر للشمندورة النفطية المعروفة بإسم سارية برينت في يونيو 1995، قد تحققت بتعبئة الرأي العام – وخصوصا في ألمانيا، والدانمارك وهولندا – مما هدد بصورة مباشرة "علاقات عملاء" شركة شل في محطات البنزين. لكن إذا سألنا عما يكمن وراء استنفار الرأي العام، يبدو على الأرجح أنه كان شيئا مختلفا عن القضايا المحددة للحملة نفسها – والتي كان هناك قدر كبير من الإلتباس حولها. على سبيل المثال، فإن كثيرا ممن قاطعوا محطات البنزين التابعة لشركة شل ظنوا على ما يبدو أن الخطة كانت تتمثل في التخلص من الشمندورة في بحر الشمال – أي "ناحيتهم" – وليس في المحيط الأطلسي. وبالإضافة إلى ذلك، اعترف أعضاء منظمة السلام الأخضر

لاحقا بأنهم تلقوا معلومات مضللة حول التركيب الفعلي للمواد الكيميائية الموجودة على متن الشمندورة. كانت هناك في الحقيقة ادعاءات بعد انتهاء الحملة بان أجهزة الإعلام قد "وثبت" إلى تزويد التغطية المناسبة لمنظمة السلام الأخضر، سوية مع المشهد المؤثر للنشاط الواقعين تحت الحصار من قبل موظفي الأمن لدى شركة شل، على حساب كامل الحجة العلمية المعقدة. ادعى كبير محرري التكليف للقناة الرابعة بالمملكة المتحدة أن "الصور التي زودنا بها [من قبل منظمة السلام الأخضر] أظهرت مروحيات شجاعة تحلق في مواجهة وابل من قذائف الماء (التي تستخدم في تفريق المتظاهرين). حول أن تكتب التفسير العلمي التحليلي لذلك".

وعلى أية حال، يمكننا أن نفهم كل هذا بشكل مختلف إذا نظرنا إلى حملة سارية برينت باعتبارها تستحضر قصص حياة الناس المستمرة، وليس حججا بيئية لا يمكن سوى لقلة أن تفهم تفاصيلها التقنية، على أية حال. وبالتالي فإن الأمر الأكثر أهمية، ربما، كان القيمة **الرمزية** لإحتلال الشمندورة : أي مسرحية dramatization خاصة لثمة "معركة" ضد تهديد معمم من التدهور البيئي الذي يعايشه الناس كجزء من "عالمهم الحياتي" اليومي. وعند فهمها بهذه الطبقة، فإن استراتيجية السلام الأخضر تعد استراتيجية ثقافية (على الأقل جزئيا). وحتى موضوع الدقة العلمية يمكن أن ينظر إليه على أن له أهمية ثقافية في المحتفظة على علاقات الثقة العامة بين منظمة السلام الأخضر (أو شركة شل)، وأجهزة الإعلام والجمهور – بقدر أهميتها من حيث المعلومات أو المعلومات المغلوطة. وكما صاغها سكوت لاش، تتضمن السياسة البيئية الآن "البناء الإجتماعي للحقيقة" – "وهو صراع يدور في أجهزة الإعلام بين ناشطي الإحتجاج البيئي وممثلي الأعمال وصناع

السياسات حول مجموعة من المعاني التي سيتم نشرها بين هموم الجمهور [والتي تشكل] واقعهم" (Lash 1994 : 206). وبالتالي فإن السياسة البيئية هي سياسة ثقافية، تعتمد في نجاحها على الدرجة التي يمكنها بها الإرتباط بقوة بأفق المناسبة horizon of relevance الخاص بالعوالم الحياتية المحلية. وبالتالي فإن الثقافة مهمة كذلك بالنسبة للعولمة بهذا المعنى: أي أنها تحدد المحيط المزي ليناء المعنى باعتبار حلبة التدخلات السياسية العالمية.

لماذا العولمة مهمة بالنسبة للثقافة :

تربك العولمة الطريقة التي ندرك بها "الثقافة"، لأن الثقافة كانت تمتلك دوما دلالات تربطها بفكرة وجود ناحية ثابتة. إن فكرة "الثقافة" تربط ضمنيا بين بناء المعنى وبين الخصوصية والموقع. وكما لاحظ إيد(Eade 1997 : 25)، فإن "التشديد على المحمودية boundedness والتماسك سيطر تقليديا على المعالجة الإجتماعية لفكرة الثقافة"، وخصوصا في التقليد الوظائفي حيث يتم التعامل مع بناء المعنى الجمعي في الأغلب باعتباره يخدم أغراض التكامل الإجتماعي. وبالتالي فإن "الثقافة" توازي الفكرة العويصة "للمجتمع" ككيان محدود(Maan 1986)يحتل أرضا طبيعية مخططة كإقليم سياسي (الدولة القومية بالدرجة الأولى) ويربط التركيبات المنفردة للمعنى بهذا الفضاء الإجتماعي – السياسي المتحدد circumscribed. من واضح أن مرتبطية العولمة تمثل تهديدا لمثل هذه المفاهيم، ليس فقط لأن الإختراق المتعدد الأشكال للنواحي المحلية يقتحم هذه المرتبطية لمعاني المكان، بل لأنه يقوض التفكير الذي تم من خلاله اقتران الثقافة بثبات الموقع في المقام الأول.

في علم الأنثروبولوجيا، ركزت أبحاث جميس كليفورد على "الثقافات الرحالة" (Clifford 1992. 1997) على اقتحام الثقافة فضلا عن الموقع. وفي معرض الكتابة عن "ممارسات العبور والتفاعل التي أفسدت النزعة المحلية localism للعديد من الفرضيات الشائعة حول الثقافة، يجادل بقوله : "في هذه الفرضيات، يكون الوجود الإجتماعي الأصيل، أو يجب أن يكون، متركزا في أماكن متحددة – مثل الحدائق، حي اشتقت كلمة "ثقافة" culture معانيها الأوروبية. كان المسكن dwelling يفهم على أنه الأساس المحلي للحياة الجماعية، في حين أن السفر جزء إضافي، فالجذور تسبق الطرق دائما (Clifford 1997 : 3). يظهر كليفورد كيف ساهمت ممارسات الأبحاث الأنثروبولوجية الميدانية في إضفاء الصبغة المحلية على مفهوم الثقافة : "بمركزة centering الثقافة حول موقع locus معين، **القرية**، وحول ممارسة مكانية معينة، عن المسكن / البحث، والتي تعتمد هي نفسها على سبل إضافية لإضفاء الصبغة المحلية – هي تلك الخاصة **بالحقل**" (Clifford 1997 : 20). ولذلك فإن طرق البحث التقليدية لعلم الأنتروبولوجيا – حيث تؤخذ القرية باعتبارها "وحدة طيعة" للتحليل الثقافي، وممارسة الإثنوغرافيا باعتبارها "إقامة" ضمن المجتمع – ساهم في إيجاد مجاز مرسل synecdoche يعتبر فيه الموقع الإنثوغرافية المعاصرة حيث من الممكن أن تكون المواقع، "مستشفيات، أو مختبرات، أو أحياء حضرية، أو فنادق سياحية عوضا عن أن تكون قرى نائية، لكن الفرضية المنورة للباحث والموضوع تتعلق بثمة "مسكن محلي".

ويعارض كليفورد هذا الإرثالطبيعي ليفكر بالثقافة باعتبارها متحركة، وليست ساكنة، جوهريا، وليعامل "ممارسات تعيير المكان... باعتبارها مكونة للمعاني الثقافية". وفي هذا، فهو يطرح شيئا قريبا للغاية من التحدي المفاهيمي الذي تمثله العولمة للثقافة. لا يمكن التفكير

في الثقافة باعتبارها تمتلك هذه الروابط المفاهيمية الحتمية بالموضع location، إذ أن المعاني تتولد على حد سواء من قبل أناس "متجولين"، وكذلك في التدفقات والارتباطات بين "الثقافات".

وبرغم ذلك، ففكرة "الثقافة الجوالة" يمكن أيضا أن تكون مغرضة. وليس الأمر أنه يتوجب علينا أن نعكس الأولويات بين "الجذور والطرق"، والإصرار على جوهر الثقافة كحركة هائمة nomadic لا تهدأ. نحن بحاجة، عوضا عن ذلك، لأن نرى "الجذور والطرق" باعتبارها متعايشة دائما ضمن الثقافة، وأن كلاهما يخضع للتحول في سياق الحداثة العالمية. وللعودة إلى المناقشة السابقة عن السفر، علينا أن نتذكر أن نسبة هائلة من التجربة الثقافية مازالت بالنسبة للأغلبية، تمثل التجربة اليومية للموقع المادي، عوضا عن الحركة المستمرة. في الواقع، فقد اعترف كليفورد بهذه النقطة في وصفه لاعتراض على مجاز trope "السفر"، الذي طرحته عالمة أخرى في الأنثروبولوجيا، هي كريستينا تيرنز Turner. أشارت تيرنر إلى التقييدات الواضحة على الحركة التي تخضع لها أعداد هائلة – والذين "يبقون في مكانهم" بفعل منزلة الطبقة والجنس الذي ينتمون إليه. إن أبحاثها الإنثوغرافية على علامات المصانع اليابانيات، أي "النساء اللواتي لم "يسافرن" وفقا لأي تعريف قياسي"، قادتها للتشكك في تشديد كليفورد على "السفر الحرفي" literal travel. لكن التجربة والممارسة الثقافية "المحلية" لأولائك النسوة تعيق الاتباط بين الناحية المحلية والثقافة أيضا: "إنهن يشاهدن التلفاز، ويمتلكن إحساسا عالميا / محليا، ويناقضن

typifications علماء الأنثروبولوجيا ؛ ولا يقتصر دورهن على مجرد تمثيل ثقافة ما" (Clifford 1997: 28). وبقبوله لهذا، يعترف كليفورد بأن فكرة الثقافة الجوالة "يمكن أن تتضمن قوى عابرة بقوة – التلفاز، والإذاعة، والسياح، والسلع، والجيوش".

وهذه بالتحديد هي النقطة التي أريد التشديد عليها : فالعولمة تعزز قابلية الحركة المادية أكثر بكثير من أي وقت مضى، لكن مفتاح تأثيرها الثقافي يكمن في تحويل النواحي المحلية ذاتها من المهم إبراز الشروط المادية للتجسيد المادي والضرورات السياسية – الإقتصادية التي "تحفظ الناس في أماكنهم"، ولذلك، فبالنسبة لي، فإن تحويل الثقافة لا يفهم ضمن مجاز trope السفر، ولكن من خلال فكرة اللاتوطين deterritorialization . يمثل ما سأفهمه بهذا – كما سأستكشفه في الفصل الرابع – في أن المرتبطية المعقدة يضعف الروابط بين الثقافة والمكان. وتمثل هذه من جوانب عدة، ظاهرة مزعجة، تتضمن الإختراق المتزامن للعوالم المحلية من قبل قوى آتية من بعيد، وزحزحة المعاني اليومية عن "مراسيها" الموجودة في البيئة المحلية. إن التجسيد embodiment وقوى الظروف المادية تبقى معظمها، لمعظم الوقت، موجودين في مكان ما، لكن في أماكن تتغيرر من حولنا والتي تفقد تدريجيا، وبصورة مخاتلة، قوتها على تحديد شروط وجودنا. وهذا بلا شك عمل شاذ ومتناقض في كثير من الأحيان، يستشعر في بعض الأماكن بقوة أكبر مما يحس في غيرها، ويواجه أحيانا بنزعات متعارضة لإعادة ترسيخ قوة الناحية المحلية. وعلى الرغم من هذا، فإن اللاتوطين، في اعتقادي، هو التأثير الثقافي الرئيسي للمرتبطية العالمية. وهو ليس كل الأخبار السيئة.

والنقطة الأخيرة التي أود توضيحها هي أن المرتبطية تزود الناس أيضا بمصدر ثقافي كانوا يفتقرون إليه من قبل توسعها : وهو وعي ثقافي يمكن اعتباره، من نواح مختلفة، "عالميا". ظل رولاند روبرتسون دائما يشدد دائما على أن العولمة تتضمن بطبيعتها : "تقوية الوعي بالعالم ككل متكامل" (Robertson 1992 : 8). ويجادل جيدنز (Giddens 1991 : 187) أيضا بأن الناس هم "عوالم استثنائية" phenomenal، وبرغم أنهم موجودون محليا، فهم، على وجه العموم، عالميون بحق. وهذا لا يعني أننا جميعا نعايش العالم باعتبارنا كزموبوليتانيين ثقافيين، ناهيك عن أن هناك "ثقافة عالمية" في طور التشكل. لكن ذلك يشير ضمنا إلى أن "البعد العالمي" موجود على نحو متزايد كأفق ثقافي نقوم ضمنه (وبدرجات متفاوتة) بتأطير وجودنا. وبالتالي، فإن النواحي المحلية الذي تجلبه المرتبطية يمثل سلاحا ذي حدين : ففي حين أنه يبدد عوامل الأمان التي تضمنها الناحية، فهو يقدم سبلا جديدة لفهم التجربة ضمن سياقات أوسع – تكون عالمية في النهاية.

إن فهم طبيعة وأهمية هذا الوعي العالمي يمثل جدول أعمال مهما في التحليل الثقافي للعولمة. من المؤكد أن النسوة اليابانيات اللاتي تصفهن كريستينا تيرنر لسن منفردات في امتلاك "حس عالمي / محلي "كجزء من حياتهن العادية، ومن بين المصادر الواضحة لهذا، نجد الصور والمعلومات التي تتدفق إليهن – كما هو الحال مع الملايين منا – من خلال الاستخدام الروتيني للتقنيات الاعلامية المعولمة مثل التلفاز. وبالتالي، فإن واحدة من مهما التحليل الثقافي تتمثل في فهم "فينومينولوجية" هذا الوعي العالمي، وخصوصا في النمط المتواسط الذي يظهر به أمامنا في معظم الأحيان. وليس من الصعب رؤية أن أفق المغزى the horizon of significance الذي توفر من خلال التقنيات الاعلامية للمرتبطية يشير

إلى احتمالات ليس فقط لإعادة صياغة المعاني والهويات الثقافية التي يستفيدها اللاتوطين، ولكن أيضا للأنماط ذات الصلة من السياسات politics الثقافية العالمية. إن الإحساس باعتمادنا المتبادل، مقرونا بوسائل الإتصال عبر المسافات البعيدة ينتج أنماطا جديدة من التحالف والتضامن الثقافي / السياسي. ومما لا شك فيه أن هذه تتسم بكونها ضعيفة التطور في الوقت الحاضر بالمقارنة بتركزات القوة ضمن الرأسمالية العالمية، على سبيل المثال. ولكن، كما يجادل البعض (Castells 1997)، فالمنظور العالمي "للحركات الإجتماعية الجديدة" قد يثبت كونه أنماطا جنينية embryonic froms من نظام أوسع، وأقوى، من المقاومة الإجتماعية للجوانب القمعية للعولمة. ومهما كانت حقيقة الأمر، فمن الواضح أن إعادة تشكيل التجربة الثقافية التي تنتجها المرتبطية ستكون حاسمة بالنسبة للإحتمالات المتعلقة بثمة سياسة كوزموبوليتانية. وعليه، فإن العولمة مهمة بالنسبة للثقافة من حيث أنها تجلب التفاوض حول التجربة الثقافية إلى مركز استراتيجيات التدخل في المجالات الأخرى للمرتبطية : السياسية، والبيئية، والإقتصادية.

وهذا يختتم المناقشة الواسعة النطاق حول العولمة الثقافية. تستكشف الفصول التالية التضمينات الثقافية للمرتبطية المعقدة على طول عدد من المسارات المختلفة. متابعة موضوع الأحدية وصولا إلى الأفكار المتعلقة بالثقافة العالمية (الفصل الثالث) ؛ وتفحص "انطلاق" التجربة الثقافية من الناحية locality (الفصل الرابع) ؛ استقصاء أهمية التجربة المتواسطة في الثقافةالمعولمة (الفصل الخامس) وأخيرا مناقشة دور الثقافة في السياسة "الكوزموبوليتانية" الناشئة (الفصل السادس). لكن قبل هذا، سنعرج في الفصل التالي على الحجج التي تحدد موقع العولمة ضمن السياق التاريخي والنظري للحداثة الإجتماعية،

وسنحاول استنباط التضمينات الثقافية لطريقة التفكير هذه حول المرتبطية المعقدة التي تعرف عصرنا الحالي.

الفصـــــــــــــــل الرابـــــــــــــــع

ثقافة الجماهير

كان في الخمسينيات في أمريكا اهتماما كبيرا بما يسمى ثقافة الجماهير. والكتابات التي تدور حول هذا الموضوع كانت تتشابه بشكل أو بآخر مع الكتاب الآخرين مثل ليفس (Leavis). غير أن اهتمامات الثقافة الجماهيرية ذهبت إلى ما هو أبعد من الفن الذي كان محل التركيز الأساسي للنقد الأدبي.

والنقاد في الخمسينيات كانوا أيضا أقل نخبوية من آرلوند وليفس. فهم كانوا ربما من الراديكاليين الذين يسعون إلى تغيير المجتمع وليسوا من المحافظين الراغبين بالعودة إلى العصر الذهبي حيث كانت الثقافة العليا هي صاحبة السيادة. ومن الكتاب الذين مثلوا هذا الاتجاه اثنان هما روسنبرك وماكدولاند.

برنارد روسنبورك وثقافة الجماهير في أمريكا:

الانحطاط الثقافي :

في عام 1957 شن روسنبورك هجوما عنيفا على الثقافة الجماهيرية في أمريكا. وحسب رأيه بالرغم من المستوى المعيشي المرتفع الذي حققه المجتمع الأمريكي إلا أن ذلك كان على حساب الثقافة التي عانت من التدهور. فالتكنولوجيا الجديدة أزاحت معظم الأعمال اليدوية الشاقة والروتينية ذات الطابع المتكرر والتي استهلكت المزيد من الوقت الأفراد،

فحصلوا على المزيد من التسلية والراحة ومع ذلك فهم يشعرون بأقل قناعة مما في السابق. ويصف روسنبرك ذلك الموقف بقوله : (قبل أن تمكن الإنسان من تطوير ذاته كانت إنسانيته في تراجع.وقبل أن يتمكن من بناء عقله كان يتعرض إلى الموت. فالحية وضعت أمامه ولكنها انتزعت بعيدا، فالحياة الغنية والمتغيرة التي يعيشها الفرد أصبحت نمطية، فالتشابه دائما في تزايد حيث إننا أكثر شبها مما كنا في الماضي ونشعر بإحساس عميق بالغربة والاحتباس).

التكنولوجيا وثقافة الجماهير :

إذن من المسؤول عن هذا الموقف المؤسف؟ طبقا لما يراه روسنبرك أن التكنولوجيا هي المتهم الأخير في ذلك. ففي الدول الشيوعية كالاتحاد السوفييتي، والدول الرأسمالية مثل الولايات المتحدة نجد أن تكنولوجيا الإعلام الجديد سمحت بتطوير ثقافة الجماهير. حيث إن الأفراد بما اتمم أصبح لديهم مقدار لا بأس به من وقت الفراغ، سارع الإعلام الواسع مثل الراديو والأفلام والروايات الشعبية الرفيعة لملء ذلك الفراغ، حيث وفرت المسلسلات التلفزيونية والإذاعية وقصص البوليس السرية والمجالات الشعبية شكلا من التسلية النمطية الرخيصة. وحتى الجامعات التي نجحت في تبسيط علومها وجعلها سهلة الفهم أصبحت من الجامعات الشعبية. لقد كان روسنبورك حادا في نقده للكتب الشعبية المكتملة ذاتيا والتي تعد الناس بتعليمهم المهارات الضرورية لتحقيق النجاح مع قليل من الجهد. فهناك سلسلة من الكتب بعنوان (كيف) أو (How to) تنصح وتوجه الأفراد على كيفية استعمال خيالهم لتوليد طريقة جديدة في الفن البيع. فالنجاح لازال شيئا مقدسا لدى المجتمع الأمريكي. والمسوقون

للثقافة الجماهيرية يقولون بالإمكان ترويجها عبر الاستيعاب السلبي. يرى روسنبورك أن الناس لم يعد أمامهم من التحديات كي يفكروا لأنفسهم، وأصبحوا بلا حيوية ويسهل استغلالهم. والثقافة الجماهيرية أصبحت تهدد ليس فقط ذائقتنا وإنما تدمر أحاسيسنا وتفتح الطريق أمام الاستبداد. اعتقد روسنرك كغيره أن ظهور الفاشية في ألمانيا في الثلاثينيات كان بسبب كون ألمانيا ذات مجتمع جماهيري كان فيه هتلر قادرا على استغلال انصياع وسلبية الجماهير واستغلالها عبر الإعلام الواسع.

نظرية دوت ماكدونالد في الثقافة الجماهيرية

اتبع ماكدونالد اتجاها مشابها لروسنبورك ولكن لشكل أكثر تفصيلا.

أنواع الثقافة :

ميز ماكدونالد بين ثقافة العامة والثقافة العالية وثقافة الجماهير. فالفن الفلكلوري folk art هو ثقافة عامة الناس في مجتمعات ما قبل الصناعة. وقد خرج هذا الفن من الأسفل على شكل تعبيرات عفوية للناس شكلوها هم بأنفسهم دون الإستعانة بالثقافة العليا لكي تلائم حاجاتهم الخاصة. وثقافة العامة لا تنتج فنا عظيما ولكنها لها بعض المزايا كونها ثقافة أصلية وحقيقية رغم أساليبها المحدودة، فهي انبثقت من جاليات حقيقية فيها تفاعل الأفراد مع بعضهم.

أما الثقافة العليا لم تعرف بشكل واضح إلا أن ماكدونالد اعتبر معناها الظاهر يكفي للإشارة إليها، وهو يصنف ضمن الثقافة العليا بالإضافة إلى الأعمال الكلاسيكية للفنانين الكبار والموسقيين والكتاب (مثل ليوناردو دافنشي وبيتهوفن وشكسبير) كذلك أعمال الفنانين المبدعين في القرن العشرين (avart-gardists) وهم الفنانون الذين تمكنوا من تطوير أعمال أصلية ذات تحدي ضمن حقل معين. ويشمل هؤلاء الفنانون الرسام بيكاسو، والمشاعر رامبو Rimbaud والمويسقار سترافنسكي (Stravinski) والكاتب جيمس جويس (James joyce). والثقافة العليا ينظر إليها كإنتاج الأشخاص العظماء الذين بمقدورهم إنتاج أعمال تروق للأقلية من الناس التي تقدر بإعجاب مثل هذه الأعمال.

أما الثقافة الجماهيرية فهي تختلف عن كل من الثقافتين السابقتين فهي تمتلك القليل من المزايا إن وجدت. وهي صممت لتنال إعجاب ذوي المكانة المتدنية، فلا تحمل صفة التحدي وليس ما تقوله من حيث الأهمية. فهي لا تعب عن ثقافة الفلكلور، ولا تحقق أي قيمة فنية ذاتية كما تفعل الثقافة العليا. هي ببساطة ثقافة نمطية ذات صبغة تجارية فرضتها شركات الأعمال على الجمهور بهدف تحقيق الربح.

يقول ماكدولاند (الثقافة الجماهيرية فرضت من الأعلى، حيث جرى تصميمه بواسطة التقنيين، وجرى استئجارها من جانب رجال الأعمال. أما المتلقين لها هم من المستهلكين الانفعالين والسلبيين، حيث إن هؤلاء مشاركتهم مقيدة بالإختبار بين الشراء أو عدمه.

والمسوقون لهذه الثقافة إنما يستغلون الحاجات الثقافية للجماهير لغرض جني الأرباح أو لغرض الحفاظ على السيادة الطبقية لهم).

إن ماكدولاند يشبه مفكري النخبة (مثل ليفس) بإعتباره الثقافة الجماهيرية تشكل تهديدا للثقافة العليا. وكما روسنبرك فهوي نظر إلى الثقافة الجماهيرية كأداة لخلق الدكتاتورية. وحسب رأيه أن المجتمع الجماهيري والثقافة الجماهيرية مهدا لإيجاد الحكم الشيوعي في الإتحاد السوفييتي، وسهلا من بروز قوة هتلر.

والثقافة الجماهيرية ليست مجرد ثقافة يختارها الفرد وإنما هي سيطرة سياسية أيضا.

ما هي مشكلة الثقافة الجماهيرية ؟

لماذا أصبحت الثقافة الجماهيرية تشكل مشكلة ؟ هذا السؤال أجاب عنه ماكدولاند في عدد من النقاط.

1- هو اعتقد أن الثقافة الرديئة سوف تطرد الثقافة الجيدة. والناس وجدوا أن الثقافة الجماهيرية سهلة الفهم وتأخذ القليل من الجهد الذهني، ولذلك فهي قصد منها تجاهل أو أضعاف الثقافة العليا.

يقول ماكدولاند (إنها تهدد الثقافة العليا بسبب انتشارها الواسع، وكمياتها الهائلة والمخيفة، فالطبقة العليا التي بدأت باستعمال هذه الثقافة لتوليد النقود من الأذواق السخيفة للجماهير ولكي تسيطر عليهم سياسيا، انتهت لتجد أن ثقافتها الخاصة تتعرض للهجوم بل وللتدمير بنفس الأداة التي طورتها هي بغباء).

2- إن نتيجة ذلك هو أن تقود ثقافة الجماهير إلى خلق ثقافة نمطية واحدة. والثقافة العليا سوف تبذل وتندمج بشكل مبسط من ثقافة الجماهير.فمصلا الثقافة الجماهيرية للسينما. لاحظ ماكدولاند أن المسرحيات صممت بطريقة مبسطة في محاولة لبيع حقوق الأفلام. فلو كانت المسرحية شديدة التعقيد من حيث صعوبة تحويلها إلى فيلم، سوف يصعب تسويقها. إن أشكال الثقافة الجماهيرية كالقصص البوليسية كانت تأخذ أسلوبا ابتكاريا زائفا لكي تبدو أهمية فنية أكثر مما عليه في الواقع. لذلك أصبح التميز بين الثقافة العليا والثقافة الجماهيرية أكثر صعوبة بعدما تحطمت الحدود بينهما.

3- اعتقد مكدولاند أن انتصار ثقافة الجماهير سوف يقود إلى زيادة الاغتراب بين من صنعوا المنتجات الثقافة. فهناك المزيد من تقسيم العمل في الإعلام مثل السينما عند مقارنتها مع المسرح بحيث جرى تضليل الأفراد لكي ينفذوا مهمات ميكانيكية ترتبط بمظهر صغير من الفيلم.

4- رأى ماكدولاند أن الثقافة الجماهيرية قادت إلى تحويل الكبار إلى يافعين والأطفال إلى بالغين. حيث أكدت البحوث التي قام بها ماكدولاند أن البالغين الأمريكان يقرأون بشكل متزايد الرسوم السافرة في الصحف وكذلك نشاهد العراة، وهم أيضا يشاهدون برامج التلفزيون المخصصة للأطفال. أما الأطفال كان بإمكانهم مشاهدت الأفلام الموجهة للبالغين سواء في السينما التلفزيون. ونتيجة ذلك وخلق حالة من (صبيانية البالغين) إن صح التعبير أو (infantile adults) يصبحون فيها غير قادرين على مسايرة الحياة البالغ بدون الهروب

إلى الثقافة الجماهيرية لغرض التسلية، وكذلك إيجاد أطفال يقظين أكثر من اللازم ينمون بسرعة.

5- وأخطر من ذلك يرى ماكدولاند أن الثقافة الجماهيرية تقوض النسيج الإجتماعي. فهي تخلق مجتمع جماهيري يصبح فيه الأفراد ذرات متناهية حيث يفقدون التزامهم تجاه الجماعات الاجتماعية الصغيرة و يصبحون غير قادرين على تفاعل مع بعضهم بطريقة ناجحة. وبدلا من ذلك يصبح الناس منعزلين يرتبطون فقط بأنظمة مركزية ومنظمات كالإعلام الواسع والأحزاب السياسية و الشركات.والدجل الجماهيري هو ذروة منعزلة، نمطية وغير مختلفة عن آلاف وملايين الذرات الأخرى التي تشكل هذا الحشد المهجور (The lonely crowd) كما يسميه ديفدر يرمز نسبة إلى المجتمع الأمريكي.

خلاصة آراء مكدولاند

تعتبر آراء مكدولاند ضمن الآراء المتشائمة، فهو لا يرى هناك إشارات قوية لبقاء الثقافة العليا. وحتى جهود النخبة من الفنانين والمبدعين هي تحت تهديد خطير من جانب الثقافة الجماهيرية، حيث أصبح الناس لحت طوق شديد من المجتمع الجماهيري والثقافة الجماهيرية بزخمهما المتواصل مما أحبط رغبتهم في المقاومة تحت تأثير منتوجات عدة من الثقافة الجماهيرية الساذجة. والأبطال فقط يستطيعون مقاومة مثل هذا الضغط وهم قلة والمسافة بينهم متباعدة. غير أن ماكدولاند لا يرى الموقف ميؤوسا منه بالكامل. فلا تزال ثقافة النخبة القليلة رغم ضالة عددها وتأثيرها قادرة على إضاءة شعلة الثقافية العليا.

تقييم نظرية الثقافة الجماهيرية :

إن فكرة الأذى الذي تسببه الثقافة الجماهيرية للمجتمع لازالت قائمة اليوم ولكنها تتعرض إلى انتقادات متزايدة وأصبحت بشكل عام ليست ضمن اولوياتورغبات علماء اجتماع الثقافة. وفي السبعينيات جادل إدوارد شل Edward Shills (1987) بأن أولئك الذين إقتنعوا بإدعاءات نظرية الثقافة الجماهيرية حول ما يجعل إنحسار و تدهور لثقافة الطبقة العاملة الوسطى ليسم على صواب. وهو يرى رغم أن الثقافة الجماهيرية ليست لديها رسالة ذات معنى، ولكنها أقل ضرر لطبقات الدنيا قياسا بقسوة ووحشية القرون السابقة.

إن علماء الاجتماع أخذوا يتجهون وبشكل متزايد إلى الاعتقاد أن الثقافة الجماهيرية ليست سيئة بالدرجة التي يصورها المعارضون لها، بل واعتقدوا أيضا بعدم صواب فكرة تقييم الثقافات ووصفها بالأعلى والأدنى. وهم يؤكون عدم إمكانية التمييز بين ثقافتين اثنين فقط : ثقافة عليا وثقافة عليا وثقافة الجماهير.

هربرت ج. جانس وتعدد الأذواق الثقافية :

رفض جانس فكرة فرض أحكام على ثقافة الآخرين واعتبر كل الناس لهم الحق في اختيار الثقافة التي يفضلون. وهو من الأوائل الذين دعموا فكرة تعدد الثقافات في أمريكا واعتبر جميع الثقافات المتساوية القيمة. وبدلا من التمييز بين ثقافة عالية متفوقة وثقافة وضيعة جماهيرية أو شعبية، قتام جانس بتحديد سلسلة من الثقافات المختلفة واحدة منها لها قيمتها الذاتية الخاصة.هناك خمس من هذه الثقافات تتمثل بـــ :

الثقافة العليا : وتتألف من الفن والموسيقى والأدب الرفيع (كالروايات التي تأكد على تطور الشخصية على خشبة المسرح واستطلاع القضايا الاجتماعية و السايكولوجية والفلسفية الأساسية). يرى جانس أن الثقافة العليا تتوجه إلى عدد قليل من المتلقين. وركز على أهمية الابتكار لدى مبدعي الثقافة من كتاب وفنانين ومخرجي أفلام وغيرهم. كذلك اعترف جانس بالجهد الكبير الذي بذلته الثقافة العليا في المسائل الاجتماعية والسياسية والفلسفية ذات الصفة المجردة وعلاجها للافتراضات الأساسية بطريقة أكثر عمقا قياسا بما قامت به الثقافات الأخرى. بينما عالجت الثقافة الشعبية القضايا الأخلاقية والمسائل المتعلقة بالحياة المعيشية والتي جرى تجاهلها من جانب الثقافة العليا.

الثقافة العليا للطبقة الوسطى : وتمثل الشريحة العليا من الطبقة الوسطى وتضم المهنيين من ذوي التعليم الجيد والمدراء الذين ليس لديهم معرفة خاصة أو نشاط في أدب وفن الثقافة العليا. وهذه الفئة من الناس هم أقل اهتماما بالموسيقى الإبداعية أو الفن أو الأدب قياسا

بمثقفي الطبقة العليا. هم يريدون المزيد من الأحداث في الرواية التي يقرأون، ويريدون من البطل في كتبهم أن يحقق أهدافهم في المنافسة التي يخوضونها مع الآخرين، وهم يستمتعون بكتابات بعض المؤلفين مثل نورمان ميلر وآرثر ميلر Arthur Miller وكذلك الأفلام الأجنبية.

إن معظم النساء اللواتي يصنفن أنفسهم ضمن هذه الثقافة ذوات اهتمام كبير في تحرير المرأة ويدعمن كل المعطيات الثقافية التي تشجع على حرية المرأة.

يقول جانس إن الثقافة العليا للطبقة الوسطى رفضت كل شيء حاد في التجريبية أو حاد التجريد، وهي من جهة أخرى رفضت كل شيء مفرط في الشعبية (Populist) أو كثير السوقية والابتذال. وهذا النوع من الثقافة يصفه جانس بأنه أسرع أنواع الثقافات تطورا في أمريكا بسبب توسع التعليم في المعاهد college education.

الثقافة الدنيا للطبقة الوسطى :

وهذه ثقافة الذوق كانت هي المسيطرة في الولايات المتحدة، وتضم الأفراد ذوي المهن الأقل مدنية مثل المعلمين وأصحاب الوظائف الإدارية. ويتميز هؤلاء بأنهم أقل اهتماما بالفن والأدب مع أنهم لديهم الاستعداد لمشاهدة المسلسلات التلفزيونية المستوحاة من الثقافة العليا للطبقة الوسطى مثل أفلام (M. A. S. H) ومطالعة المجلات مثل (cosmoplitan) ، روايات هارولد روبنسن.هذه الثقافة الذوقية تتعاطى مواد ممتعة وسهلة الفهم وأصحاب هذه الثقافة سوف يتقبلون عناصر الثقافة العليا لو توفرت فيها تلك المواصفات.

يرى جانس أن الثقافة الدنيا للطبقة الوسطى تفرعت إلى عدة مجموعات منها ثقافات تقليدية وأخرى تقدمية. فالتقليديون رفضوا فتح النقاش العلني في مواضيع حساسة مثل بينما التقدميون منهم كانوا يفضلون ذلك.

الثقافة الدنيا : وهي الثقافة القديمة للفئة الدنيا من طبقة الوسطى وتتمثل أساسا بالعمل الماهرين وشبه المهرة فالمصانع والخدمات الأخرى.وهؤلاء يرفضون كل ما هو مرادف للثقافة العليا ويعتبرون الجوهر كل شيء. وهم يحبون القصص الطابع العاطفي والأخلاقي التي تدور أحداثها حول قصص الأفراد والمشاكل العائلية. وكذلك يحبون الأفلام التي تعرض مزيد من الأحداث. فمثلا الرجل البطل في أفلام الثقافة الدنيا (هو واثق مع ذكوريته، ويخجل من المرأة الجميلة ولكنه عنيفا في علاقاته الجسدية مع المرأة الغير الجميلة، وهو يعمل إما منفرد أو مع الآخرين مع نفس الجنس، ويعتمد إلى حد ما على الحظ والمسير في شأن النجاح، هو لا يثق بالحكومة ولا بجميع المؤسسات السلطة).

ومن التصنيفات الأخرى للثقافة : الثقافات الكلية total cultures والثقافات الجزئية partial cultures.

يقصد جانس بالثقافة الكلية هي التي يصبح فيها أسلوب حياة الشخص بكامله خارج الاتجاه الثقافي في السائد في المجتمع. أما الثقافة الجزئية تكون فيها أذواق الجماعات ضمن وليس خارج الذوق الإجتماعي العام.

ومن الثقافات الكلية خمس أنواع : ثقافة المخدرات والموسيقى وثقافة الحجب أو القطاع والثقافة السياسية والتي يشترك أفرادها بالسعي لإسقاط الرأسمالية الأمريكية، والثقافة الدينية القائمة على الطائفة أو الدين مثل مجموعة أحباء المسيح، والنوع الخامس للثقافة يطلق على أصحابها بـ neo dadaist وهم يمارسون مزيجا من الأفكار الفنية الجديدة والآراء السياسية والاجتماعية. ورغم أن ثقافة الشباب الكلية هذه ليس لها أتباع كثيرون، لكنها موجودة وتسعى إلى جذب اهتمام ثقافة الوسط السائدة.

أما الثقافات الجزئية partial cultures تضم ثقافة السود :التي يرى جانس أنها بلغت ذروتها في الستينيات رغم أن الأمريكيين السود كانوا دائما لهم ثقافتهم الخاصة. وبعد حركة الحقوق المدينية في الستينيات تعزز دور السود وأصبحوا أكثر ارتباطا وتمسكا بثقافتهم وبدأوا بإنتاج المزيد من الموسيقى والبرامج التلفزيونية والأفلام الخاصة بهم. ومن الثقافات الجزئية الأخرى الثقافات الإثنية وفيها كل مجموعة من المهاجرين تجلب معها ثقافتها الأصلية والتي تصبح فيما بعد أقل جاذبية لأطفالهم المولودين في أمريكا. وقد لاحظ جانس نشاط اثني بارز بين بعض الجماعات مثل الايطاليين والبولنديين.

خلاصة آراء جانس

يعتبر جانس أن مختلف الثقافات التي درسها تشبع حاجات المتلقين لها من الجمهور سواء من حيث إيصال المعلومات أو من حيث التسلية التي تقدمها.وفي المجتمعات الديمقراطية والكثيرة التنوع تصبح جميع الثقافات ذات قيمة. مع ذلك لم يستطع جانس الابتعاد عن أحكامه الخاصة حيث أعرب عن إمكانية اعتبار الثقافة العليا أرفع من الثقافات الأخرى. فهي تستطيع التعامل مع المزيد من مظاهر الحياة لأن جمهورها أفضل تعليما من جمهور الثقافات الأخرى. كذلك تستطيع الثقافة العليا تقديم المعلومات الكافية التي تساعد الناس على حل مشاكلهم الفردية والاجتماعية.

تقييم آراء جانس :

يعتبر جانس من أشد المهاجمين لنظرية الثقافة الجماهيرية، وهو يعرض نظريته الخاصة به في الأذواق والثقافات. ويعد عمل جانس من أكثر النظريات تقدما في مجال الثقافة الجماهيرية لأنه يعترف بالاختلافات الثقافية وأهميتها لمختلف المتلقين، فهناك تنوع في الثقافات بدلا من اقتصارها على اثنين فقط.

ويعترف جانس أيضا بأهمية الطبقة والمجموعات الإثنية والجنس (gender) في المساهمة بالتنوع الثقافي، وأعماله تشكل إلى حد ما تمهيدا لنظريات ما بعد الحداثة في الثقافة التي تؤكد على موضوع التنوع diversity الثقافي. مع ذلك لا تخلو أعمال جانس من الطابع النخبوي حين يؤكد على أفضلية الثقافات العليا على غيرها وهو لم يتخلص من أحكامه الفردية في صلاحية أو عدم صلاحية الثقافات. وفي الميدان التطبيقي قدم جانس وصفا هاما

وممتعا للثقافة الأمريكية في السبعينيات. إلا أن هذا الوصف لا يمكن تطبيقه على مختلف المجتمعات وفي مختلف الأوقات خاصة أن عمله يفتقر إلى مزيد من التفاصيل حول سبب اختلاف الأذواق لدى مختلف الجماعات.

نقد نظرية الثقافة الجماهيرية Dominic Strinati :

قام Strinati (عام 1995) بتقييم نظرية ثقافة الجماهير، وهو في عمله هذا كان أكثر صرامة من جانس في نقده لتلك النظرية والذي يرتكز على النقاط التالية :

1- يعتقد Strinati أن نظرية الثقافة الجماهيرية لا تختلف كثيرا عن نظريات النخبة، كونها فشلت بالاعتراف بإمكانية فهم وتفسير واحترام الثقافة الجماهيرية من جانب الجماعات الأخرى الغير نخبوية في المجتمع. ويرى أن هذه النظرية تعتمد على افتراضات زائفة باعتبارها أن الجماهير مغفلة ثقافيا، تستهلك أي شيء من الممارسات والتقاليد القديمة، خاصة عندما تطرح أمامها بواسطة الإعلام الواسع الانتشار.

إن مستهلكي الثقافة الجماهيرية يكونون عادة داعون وغالبا ما يرفضون العديد من المعطيات أو المنتجات التي يرونها غي كافية وغير المتعة كالبرامج التلفزيونية السطحية وغيرها. ولذلك فإن المستهلكون غير سلبيين بشكل أساسي بل و؟؟؟؟ في اختياراتهم حول نوعية المعروض أمامهم.

2- ترى نظرية ثقافة الجماهير أن جميع الثقافات الشعبية متجانسة و لا تتغير بشكل واضح وهو الآخر الذي يراه Strinati بعيدا عن الحقيقة، حيث يى أن هناك تنوع واسع في الأساليب والأشكال.

3- يرفض Strinati الرأي الذي يتفق مع فكرة إمكانية التمييز بين ثقافة فلكلورية أصيلة ومتعالية وثقافة جماهيرية شديدة البساطة حيث يؤمن بأن الموسيقى التي يراها تتأثر دائما بالتقاليد الموسيقية، حيث يعتقدان الأصالة لا تقرر عدد المستمعين الذين يتمتعون سماع الايقاعات الجديدة، فأي نوع من الموسيقى قد يعطى نفس المتعة التي تعطيها أي موسيقى شعبية أخرى مختلفة .

4- إن نظرية الثقافة الجماهيرية تفتض وجود حدود فاصلة بين الثقافة المتميزة طبقيا وثقافة الجماهير ولكن ذلك لا يعكس الواقع، حيث أن هناك تداخل وإعادة رسم لتلك الحدود ولا يوجد ثباتا موضوعي أو تاريخي لهما. ويمكن ملاحظة أن هذه النظرية هي عمل سياسي بدلا من أن تكون عملا تقييميا موضوعيا لمختلف الثقافات حيث أنها تمثل رد فعل من يمثلون النخبة أو الاتجاه النخبوي، حينها يشعرون بالتهديد من جانب النمو المتزايد في الثقافة الشعبية فالثقافة الشعبية او الجماهيرية تهدد الترتيب الهيكلي للأدواق لأنها تعطي لكل شخص فرصة اختيار ما يراه الأفضل بين الكتب أو الأفلام أو اللوحات الفنية، ومثل هذا العمل لضعف القوة الرمزية للمبدعين والمثقفين تجاه معايير الأذواق التي تطبق على استهلاك المنتجات الثقافية، ويرى Strinati أن تلك الحجج غير مقنعة ومن غير المحتمل الاحتفاظ باستمرارية سلطة تلك الحجج في أحكامها النخبوية.

الفصـــــــــل الخامـــــــس

الثقافة والحضارة

إن نظريات علماء الاجتماع لم تكن المصدر الوحيد في تطوير وخلق الآراء حول الثقافة، وإنما هناك مؤثر آخر يتمثل بالتقاليد الفكرية السائدة والتي بدرها تأثرت بميادين أخرى مثل النقد الأدبي. وهذا الاتجاه سمي بالثقافة وتقاليد الحضارة culture and civilization tradition.

إن ما نقصده بالتقاليد tradition هي محاولة تقييم مختلف الثقافات تماما كما يقوم الناقد الأدبي بتقييم أهمية وعلمية مختلف الكتب. والاتجاه التقليدي هذا كان خطيرا في نقده للثقافة الشعبية/ وممجدا لقيمة الثقافة العليا بينما يعطي قيمة أقل لثقافة العامة. إن اتجاه الحضاري التقليدي بشكل عام يدعم الميول النخبوية في الثقافة والتي ترى ثقافة الجماهير هي أدنى قيمة من ثقافة النخبة. وتعبير الثقافة العليا تواجه خطرا وتتجه نحو الانحدار. إن العديد من الكتاب يطرحون أسبابا مختلفة لتدهور الثقافة لقد برز الاتجاه الحضاري التقليدي من أجواء القلق التي رافقت مظاهر التصنيع والتمدين urbanization والحداثة في القرن التاسع عشر. فالتغيرات الكبيرة التي أحدثتها الثورة الصناعية قادت إلى حالة من القلق الحاد حين أصبحت المظاهر الجميلة تحت التحديد.

ويرى جون ستوري (John Storey) أن أسباب القلق تلك تعود إلى ظهور الثقافة المتميزة للطبقات الخاضعة. فالطبقة الصناعية في المدن النامية كان بإمكانها خلق ثقافة مستقلة بعيدة عن تدخل الطبقة المسيطرة. فالتصنيع والتمدين أعاد رسم الحدود الثقافية، فلم يعد هناك ثقافة مشتركة مع الثقافة الإضافية القوية وإنما أصبح ولول مرة في التاريخ وجود ثقافة منفصلة للطبقات الخاضعة في المراكز الصناعية والضواحي.

الثقافة والفوضى – نظرية ماثيو آرنولد Matthew Arnold:

يعتبر ماثيو لآرنولد (1822-88) من أشهر كتاب الثقافة والحضارة، فهو كان شاعرا وناقدا ومدرسا في إحدى المدارس. إلا أن أهم أعماله هو كتابه (الثقافة والفوضى) الذي صدر لآول مرة عام 1869 وأعيد طبعه عام 1960.

الثقافة (دراسة الكمال) :

يعتبر آرنولد أن الثقافة هي دراسة الكمال والتي من شأنها أن تقود إلى كمال متناسق بتطويرها لكل جوانب إنسانيتنا ثم إلى كمال عام بتطويرها لكل أجزاء المجتمع. والناس يصبحون مثقفين بإتباعهم طريق الكمال.

يرى آرلوند أن متابعة طريق الكمال لم يعد هو الشائع في بريطانيا في القرن التاسع عشر، فالناس أصبحوا ماديين إلى حد كبير ويهتمون كثيرا بالمكانة والإنتاج. لقد وصف آرنولد قداسة الماكنة وتحدث عن خطورة المساواة بين الحضارة والثروة المادية. فالثقافة الحقيقية يتم اكتسابها فقط بمعرفة جميع المسائل التي تهم الناس وكذلك معرفة أفضل ما قيل

وأفضل المعتقدات في العالم. حيث من خلال المعرفة يتم تحويل روافد من الأفكار الحرة والجديدة إلى ما لدينا من مخزون من العادات والأفكار. وحين يدرس الناس أرقى أنواع الشعر والأدب سيصبح بمقدورهم تطوير إنسانياتهم ليصبحوا قريبين من الكمال، وبذلك سوف يدفعون مجتمعهم نحو الأحسن. إن القراءة تعتبر هي المفتاح في كل ذلك. يقول آرنولد إن حياة الإنسان في كل يوم تعتمد من حيث قيمتها وتماسكها على ما يقوم به من قراءة أو عدمها في ذلك اليوم، وكذلك على الشيء الذي يقرأه أيضا. وهو يرى أن بعض القراءات ذات قيمة أكثر من غيرها وأن الشعبي للقطاعات الواسعة من السكان هو بالتأكيد غير متفق. فالطبقة العاملة في الضواحي هي أساس الخطورة وهي تشكل المجموعة الاجتماعية الغير مثقفة، فهي فقدت احترام ومراعاة سلمها الاجتماعي وألحت على عمل ما تحب وهذا قاد إلى احتجاجات سياسية خطيرة وخلق أجواء هددت بالانحراف نحو الفوضى التي من شأنها أن تحطم الحضارة والثقافة. ويصف آرنولد ما حدث بقوله (أعداد من الرجل في جميع أنحاء البلاد يبدأون في التحدي وممارسة حقوق الرجل الانجليزي بعمل ما يجب، وحقه في التظاهر متى ما يحب، وبالاجتماع والدخول والتحديد وتحطيم الأشياء كيفما يشاء.

إن الحل لمشكلة الطبقة العاملة يمكن في تعليمهم، وبدون التعليم لن يتمكنوا من الحصول على الثقافة ولن يسهموا بدور بناء في المجتمع.

من الانتقادات التي وجهت إلى آرنولد حول آرائه بضرورة إبقاء الطبقة العاملة في مكانها وإنكار حقها في تطوير ثقافتها، كذلك تؤخذ على آرنولد عدم رغبته المشاركة في

السياسة كوسيلة لاستخدام الثقافة في الحفاظ على النظام الاجتماعي، وهذا ما جعله غير قادر على تحقيق أهدافه وجعل كتاباته بلا جدوى.

إن آراء النخبويين في الثقافة واجهت تحديا في السنوات الأخيرة، حيث جرى اعتبار ثقافة الطبقة العاملة خلال الثورة الصناعية ذات مكانة لائقة ونالت احترامها من جانب بعض المؤرخين.فمثلا (EP. Thompson) يصف ثقافة الطبقة العاملة خلال تلك المرحلة بالثراء والحيوية والابتكار، وأنها بلا شك لا تقل أهمية عن ثقافة الطبقة العليا.

الثقافة والحضارة في الثلاثينيات / آراء F.R. Leavis :

كتب "ليفس" بشكل مكثف حول انحطاط الثقافة في الثلاثينيات (s1930)، واعتمد في عمله كثيرا على آراء آرلوند حتى اعتبره البعض يطبق أفكار آرلوند ضمن إطار القرن العشرين. إن الفترة التي كتب فيها (ليفس) شهدت ظهور موجات من لإعلام الواسع (mass media) والتي تعرضت إلى هجوم شديد ضمن كتاباته.

وفي كتاب (الثقافة والبيئة) الذي صدر لأول مرة في الثلاثينيات وأعيد طبعه في عام 1977 نظر ليفس ومعه تومبسون في الثقافة السائدة قبل الثورة الصناعية. وهما اعتبرا أن تلك الثقافة كانت غنية بين أوساط الناس العاديين، وهي نشأت بطبيعتها كانعكاس لحياة أولئك، غير أن تلك الثقافة تلاشت نتيجة للتصنيع والحداثة. وهما يصفان ذلك بالقول : (إن الشيء تلاشى هو الترابط العضوي بين الجالية والثقافة الحية المنطوية في ذاتها. فالأغاني الشعبية، والرقص الشعبي، والحرف اليدوية وشكل المساكن كلها علامات تعبر عما هو أكبر

من ذلك، بمعنى كونها فن الحياة وطريقة في الحياة رتبت ورسمت بالشكل الذي يتطلب فنون اجتماعية ورموز للاتصال تمت عبر التجارب الطويلة كاستجابة ايجابية للبيئة الطبيعية).

انحطاط الثقافة :

حاول ليفس أن يكشف تأثير ضياع الثقافة الفلكلورية على قيمة الفن والأدب. فهو يقول/ في الماضي كانت الثقافة - حتى الثقافة المتعالية – في متناول الجماهير، فالنخبة المثقفة ليس وحدها من يشاهد مسرحيات شكسبير بل كذلك الجموع الواسعة للناس العاديين. أما في الثلاثينيات قد تغير الموقف كليا. فهو يعتقد في كل عصر هناك جالية صغيرة جدا يعتمد عليها مدى الإعجاب بالأدب والفن. وهذه المجموعة الصغيرة كانت قادرة على تمييز الأدب العظيم من السطحي طبقا لما تحكم به فطرتهم في المجال. وهؤلاء هم وحدهم يقرون من سيعقب الكتاب المعاصرين مثل شكسبير ودانتي. أما المجموعة التي هي أكبر بقليل فهي بإمكانها التمييز بين الرديء والجيد من الأدب والفن وتطور بعض القدرات في تقييم مدى نجاح الأعمال الجيدة ولكنها لن تتمكن أبدا من المبادرة في تكوين حكم جمالي حول الأعمال الجديدة في الفن.

ثقافة النخب وثقافة الجمهور :

يرى (ليفس) أن صيانة وديمومة الثقافة يعتمد على احتفاظ الأقلية النخبة بأكثر الأذواق تميزا. ولكن في أعوام 1930 s أصبح ذوق هذه المجموعة وثقافة الجماهير كلاهما تحت تهديد خطير. فالنخبة المثقفة تعرضت للتهديد من جانب المنتجات التي أفرزتها ثقافة الجماهير، وهذه المعطيات أو المنتجات أصبحت متوفرة لكل شخص وبكميات كبيرة مما أغرق الإحساس الجمالي لثقافة تلك النخبة. يقول ليفس (كان القارئ أثناء مراحل حياته يتحرك ضمن عدد محدود من الإشارات (signal)، حيث لم يكن التنوع فيها كبيرا، وبذلك فهو كان قادرا على اكتساب قدرة التفرد أو التميز وهو يتجه على طول الخط. أما القارئ الحديث أصبح معرضا لسيل من الإشارات الهائلة في تنوعها و أعدادها مما جعل من الصعب عليه القيام بالتمايز ما لم تكن لديه موهبة خاصة أو مزايا معينة). وهذه المشكلة أصبحت أكثر سواء يفعل تأثير التغييرات الاجتماعية والقافية على بقية السكان. يرى ليفس أن الأضرار الثقافية نتجت عن مظاهر التحديث مثل اختراع السيارة وانتشار الثقافة الأمريكية وتشتت العوائل وتأثير عمليات البيع والإنتاج الواسع والتنميط. لقد كان ليفس حادا في تقده للإعلام المسيطر آنذاك كالراديو والأفلام باعتبارهما نوع من التسلية كونهما لا يشجعان الناس على التفكير لأنفسهم ولا يسمحان باستخدام العقل بشكل بناء. والسينما خصيصا تعرضت للهجوم الشديد لأن الأفلام تستلزم الاستسلام والانسياق وراء الإغراءات العاطفية الرخيصة في ظل أجواء من التنويم للمتلقي.

نقد وتقييم آراء ليفس :

واجهت آراء ليفس عددا من الانتقادات تتمثل بـــ:

1- أنه بالغ في مدى جاذبية وانسجام الثقافة الفلكلورية لما قبل الصناعة. ريموند ويلمس اعتبر ليفس قد تجاهل أمية وفقر حياة الناس العاديين في فترة ما قبل الصناعة في بريطانيا. والأفراد الذين هم بدون نقود وبدون تعليم ويعيشون سنوات قليلة يصبح من الصعب عليهم تطوير ذائقتهم وتقديرهم للفن أو الأدب.

2- أن ليفس فشل في الإقرار بإمكانية كون منتجات الثقافة مثل الأفلام وموسيقا الروك هي أشكال فنية لها قيمة في حد ذاتها. وفي العقود الأخيرة بدأ عدد من النقاد النظر إلى السينما جديا باعتبارها ليست أقل قيمة من الفن الجميل أو الأدب.

3- يرى Dominic Strinati أن نظريات النخبة مثل (ليفس) فشلت في تبرير ادعاءاتها بأن الثقافة العليا لها خصائص سامية. ومن هذه الزاوية فنحن لا ننظر فقط بإعجاب إلى أنواع معينة من الثقافة الشعبية وإنما نثمن أي منتج للثقافة الشعبية باعتبارها فنا عظيما لدى من يحبون تلك الفنون.

ويقول Strinati إن آراء النخبويين ارتكزت على مجموعة من القيم الافتراضية المزعومة التي تطبع الثقافة الشعبية لدى حامليها. ويستمر بالقول إن أحكام النخبويين فشلت في التعامل الجدي مع كل من التفسيرات الأخرى للثقافة الشعبية والقيم التي تحملها تلك التفسيرات البديلة. فإذا رأى أحد الأفراد أن موسيقا معينة أفضل من سمفونية بيتهوفن أو فيلم معين أفضل من موسيقا موزارت، فلا تستطيع الحكم الرأي الصواب لأنها ببساطة مسألة ذوق.

4- وبناء على الرقطة رقم 3 فغن آراء النخبويين حول الثقافة لا تأخذ بالإعتبار كون التذوق هو ببساطة تعبير عن بنية اجتماعية. فكما يذكر Bourdieu في عام (1984) أن ما يعتبر ذوق جيد هو مرتبط بعادات مجموعات اجتماعية معينة بما في ذلك أسلوب الحياة وشكل السلوك.

فأسلوب حياة الطبقة العليا يشجعها على إعطاء قيمة لمنتجات ثقافة معينة ولأسلوبها في التحدث أعلى من معطيات الثقافات الأخرى. فلا يوجد شيء متفوق وراثيا بين تلك الأشكال ولكن طالما أنها ارتبطت بالطبقة المترفة، فقد حصلت على منزلة رفيعة. أما الطبقات الدنيا فينقصها رأس المال الثقافي للطبقة العليا، فهي لا تملك القيم والأذواق الضرورية لكي تنال القبول من جانب الطبقة المترفة، وهي تجد من الصعب عليها النجاح في التعليم (الذي يرتكز بالأساس على ثقافة الطبقة العليا) والتقدم صعودا في المجتمع.

5- وأخيرا ربما كان ليس مبالغا بإدعائه أن المجتمعات كانت تخلق نوعا من الثقافة الجماهيرية. فالنقاش حول الثقافة الجماهيرية تجاوز النقد الأدبي لعالم النخبة وبدأ يؤثر في التفكير الاجتماعي أيضا.

الفصـــــــــــــل

السادس

الهوية Identity

طبيعة الهوية الإجتماعية

مقدمة :

يرى ريجارد جنكز أن الهوية الإجتماعية (هي تصورنا حول من نحن ومن الآخرون وكذلك تصو الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين (جنكيز). والهوية هي شيء قابل للنقاش وتأتي إثر عمليات التفاعل الإنساني. هي تستلزم عمل مقارنات بين الناس كي تؤسس أوجه التشابه أوجه والاختلاف بينهم. فأولئك الذين يعتقون بوجود التشابه بينهم وبين الآخرين، يشتركون في هوية تتميز عن هوية الناس الذين يعتقدون أنهم مختلفون ولا يشتركون بذات الهوية.

يرى جنكر أن الهوية الاجتماعية هي حول المعاني، وهذه المعاني تتشكل اجتماعيا وليست تعبير عن الاختلافات الضرورية بين الناس. فمثلا يناقش تحول الإنسان إلى مرحلة الكبر أو التقاعد. إن التغيرات في الهوية وفي الدور الاجتماعي المصاحب لها ترتكز إلى تمييز عشوائي بين من هم في سن الـ 64 وأولئك الذين في سن الـ 65، غير أن تلك التغيرات لها تأثير كبير جدا على هوية الفرد. (تصور مثلا في صباح اليوم الذي تصبح فيه بعمر الـ 65 سنة، في هذا اليوم معك بطاقة الميلاد سوف تدخل سنة التقاعد، ولديك بطاقة مخفضة للسفر في وسائل النقل العام، وسعر مخفض للحلاقة كل يوم الثلاثاء. ورغم أنك ترى نفس الوجه في المرآة إلا أنك سوف لن تكون نفس الفرد يوم أمس ولن تستطيع أن تكون كذلك مرة أخرى).

فالهوية برأي جنكز هي جزء مكمل للحياة الإجتماعية. وهي تشكل فقط عبر التمييز بين هويات مختلف الجماعات والتي يمكن ربطها بأناس آخرين. والاطلاع على مختلف الهويات يعطي إشارة عن نوع الفرد الذي تتعامل معه ومن ثم كيفية الارتباط به. إن ما لدينا من فهم حول مختلف الهويات ربما تكون محدودا أو خاطئا، ولكنه جزء حيوي من الحياة الاجتماعية كونه يجعل التفاعل ممكنا. (من الشائع جدا أن نرى الرجال والنساء يخرجون في حياتهم اليومية وهم مهتمون بهويات اجتماعية معينة. نحن نتحدث مثلا عما إذا كان الناس مرحين منذ الولادة أم أنهم أصبحوا مرحين نتيجة لطريقة التربية التي نشأوا عليها، وحول معنى التربية، أو حول الفرق بين الكندي والأمريكي. نحن نلاحظ إحدى العوائل التي قدمت توا إلى محتنا وهز رأسنا، ماذا نتوقع منها، ربما جاءت من مكان غير مألوف في المدينة. نحن

نشاهد أخبار التلفزيون ونطرح مختلف أنواع الاستنتاجات حول الأحداث الجارية بناء على تحديدات مثل مسلم أو أصولي أو مسيحي وغيرها).

يصل جنكز إلى الإستنتاج (لن يكون هناك مجتمع بدون هوية اجتماعية). وعلى الرغم من اتفاق معظم علماء الاجتماع مع جنكز حول أهمية الهوية في المجتمع إلا أنهم لا يتفقون حول العوالم التي تشكل الهوية في المجتمعات المعاصرة وحول الطريقة التي تطورت بها الهويات الإجتماعية بمرور الزمن. ولعل من أكثر طرق التفكير فاعلية حول الهوية هي تلك التي طورها ستيوارت هول والتي تعرض أيضا البداية الملائمة في بحث الالتباسات المحيطة بقضية الهوية.

ستيوارت هول (Sturt Hall) ثلاث مفاهيم للهوية :

يعتقد هول أن فكرة الهوية مرت عبر ثلاث مراحل سيطرت في كل منها فكرة الهوية على التفكير السائد حول المجتمع وهذه الأفكار هي :

1- موضوع التنوير Enlightennent.

2- موضوع لعلم الإجتماع.

3- موضوع ما بعد الحداثة

هويات ما قبل الحداثة :

يرى (هول) أن المراحل المبكرة للحداثة حصل فيها ظهور جديد وحاسم لشكل من الفردية، كان فيها موضوع الفرد والهوية الفردية هو المحور الأساسي.

في المجتمعات ما قبل الحداثة كانت الهويات تتركز بشكل كبير على الهياكل التقليدية خاصة تلك المرتبة بالدين. فموقعك في المجتمع وهويتك يأتيان من الموقع الذي ولدت فيه والذي هو (كما كان يظن) انعكاس لرغبة الإله. فالناس لم ينظر إليهم كأفراد متميزين لهم هويتهم الخاصة، وإنما هم مجرد جزء من سلسلة طويلة للوجود. وهذه الفكرة نظرت إلى كل كائن حي باعتباره له مكان في نظام الأشياء. هناك هيكل تراتبي يمتد من الرب في أعلى القمة ومرورا بالملوك ثم الكائنات الإنسانية الأقل أهمية وانتهاء بالحيوانات والنباتات والأشياء الغير حية. وهويتك جاءت من موقعك في سلم الأشياء بدلا من أي خصائص فردية.

موضوع التنوير :

ومع حلول الحداثة تغير هذا المفهوم. إذ في الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر ظهر مفهوم جديد للهوية وأصبح هو المسيطر. وهذا المفهوم الجديد للهوية له خاصيتان رئيسيتان :

1- موضوع الفرد كان ينظر إليه كونه غير قابل للقسمة. فكل فرد له هوية بذاته وهذه الهوية موحدة ولا يمكن تجزئتها إلى وحدات أصغر.

2- إن هوية كل فرد كانت متميزة (unique).

فالفرد لم يكن جزءا من شيء أكبر (من السلسلة العظيمة للوجود) وإنما كان ينظر إليه باعتباره ذو هوية متميزة قائمة بذاتها.

وطبقا لــ (هول) فإن هذا المفهوم للهوية نشأ من أفكار الفيلسوف الفرنسي دركارت (1596-1650). إذ اعتقد دريكارت بوجود فارق أساسي بين الفكر (mind) والموضوع (matter). وكانت الفكرة لديه مزدوجة عن الإنسان الذي في رأيه ينقسم إلى جزأين : العقل والجسم. وعقل كل إنسان منفصل عن عقل اي إنسان آخر، وبالتالي كل شخص يصبح متميزا. إن التميز في عقل الانسان عبر عنه ديكارت بقوله أنا أفكر إذن أنا موجود.

والفرد طبقا لمفهوم الهوية هذا هو موحد (unified) أو فرد كلي له القدرة على التفكير عن الكل. والأفراد يرون أنفسهم متميزين ومنفصلين عن الأفراد الآخرين ومكتملين ذاتيا. والفرد هو راشد، قادر على حساب الأشياء وفقا للمنطق وهو غير مقيد بموقعه في المجتمع أو عقيدته التقليدية. ويصف (هول) ذلك بقوله (موضوع التنوير كان يرتكز على مفهوم المركزية التامة لفرد الإنسان القادر على التحليل والإدراك والفعل. هذه المركزية تتألف من جوهر داخلي نشأ بالأساس مع ولادة الشيء (الموضوع) ثم تطور تدريجيا معه. وطوال وجود الفرد بقي هذا المركز الأساسي للذات هو ذاته بشكل مستمر ويشكل الهوية الفردية).

موضوع لعلم الإجتماع :

في القرن التاسع عشر بدأت تتطور العديد من مفاهيم الموضوع والهوية الفردية. ويرى (هول) تلك التطورات كنتيجة لتطور المجتمع.

ومع بداية الثروة الصناعية والتمدين urbanization أصبح المجتمع أكثرتعيدا. أصبح وبشكل متزايد يعتمد على المؤسسات والهياكل التي طبعت حياة الناس. وفي بدايات القرن العشرين مثلا تحولت الشركات الفردية التي يديرها أفراد مبدعون إلى شركات مساهمة

يملكها آلاف المساهمين وتدار بإدارات معقدة.وكذلك المواطن الفرد أصبح جزءا ضئيلا ضمن الماكنة البيروقراطية للدولة الحديثة.

كل فرد لم يعد شيئا متميزا ومنفصلا عن الأفراد الآخرين، بل إن العلاقات بين الأفراد والمجتمع تدخلت فيها المعتقدات الجماعية وعمليات الجماعات. فمثلا هوية الفرد كانت مرتبطة بعضويته في طبقة اجتماعية معينة أو بمهنة محددة أو بأصوله ضمن دين معين أو بقوميته وما شابه.

الهوية والتفاعلية الرمزية :

يرى (هول) أن التفاعلية الرمزية هي أفضل مثال على فكرة الهوية الفردية. فهوية الفرد تتشكل فقط من تفاعل الفرد مع الآخرين. ونظرة الفرد للآخرين تتشكل جزئيا من طريقة نظر الآخرين لذلك الفرد. وحسب رأي فريق التفاعلية أن الناس يستمرون في امتلاك فرديتهم ولكنها ليست فردية متميزة كليا عن المجتمع. فالهوية تعمل كجسر بين الفرد الإجتماعي والفرد الخالص. وبامتلاك الأفراد لهوية معينة إنما يتمثلون (internalize) قيم ومبادئ معينة تصاحب تلك الهوية، فهي تسمح لسلوك الأفراد ليكون مشابه من جانب الآخرين وكذلك تجعل السلوك في المجتمع أكثر نمطية وانتظاما

وهذه الرؤية جرى توضيحها بمثال عن الطبقة الإجتماعية. فهوية طبقة معينة تشجع الناس على التصرف بطريقة معينة. فالطبقة العاملة التقليدية والطبقة الوسطى لهما هويات مختلفة وارتبطتا بمختلف الثقافات الفرعية. إن وجود هذه الثقافات الفرعية عزز بناء أو هيكل الطبقة في المجتمع وجعلها أكثر حضورا. يقول (هول) وبذلك قامت الهويات بدمج أو خياطة الموضوع ليصبح جزءا من البناء. هي عمليات على تحقيق الاستقرار لكل من الموضوعات والعوالم الثقافية التي تعيش فيها مما جعل كل منهما أكثر توحدا وبالامكان التنبؤ بهما.

تغير الموضوع في فترة الحداثة المتأخرة وما بعد الحداثة.

يرى (هول) أن نظرية التفاعل الرمزي للهوية وفكرة الموضوع الاجتماعي ربما كانت ملائمة للتحليل في وقت الحداثة ولكنها ولكنها أصبحت غير ملائمة في فترة الحداثة المتأخرة أو ما بعد الحداثة (هو غير متأكد نوعا ما حول الفترة المعاصرة هل هي حداثة متأخرة أو ما بعد حداثة). فهو يرى أن المجتمعات المعاصرة تميزت كثيرا بوجود الهويات الجزئية Fragmented identitis . والناس لم يعد بوسعهم امتلاك فكرة موحدة عن هويتهم وإنما يمتلكون العديد من الهويات التي تكون أحينا متعارضة وملتبسة. وهذه الهويات الجزئية لها مصادر متعددة.

الحداثة والتغيير :

المجتمعات الحديثة تميزت بالتغير السريع، وفي فترة الحداثة المتأخرة ازدادت سرعة التغير بشكل جعل من الصعب أن يحتفظ الناس بإحساس موحد بهويتهم.

الحركات الإجتماعية الجديدة :

في الماضي وفرت الطبقة الاجتماعية شيئا من الهوية العليا master identity همشت الهويات الأخرى وكونت الأساس الصراعات السياسية. وفي الستينيات والسبعينيات بدأ الناس بالاهتمام والتمحور حول القضايا غير الطبقة. فالحركات الإجتماعية الجديدة نشأت وهي مهتمة بالعديد من القضايا والهويات منها مثلا الأنوثة feminism، صراع السود التحرير الوطني، الحركات المناهضة للأسلحة النووية وحركات البيئة. وبدلا من يشعر الناس بكونهم جزءا من طبقة واحدة، أصبحت هويتهم مجزأة طبقا لجنسهم، قوميتهم، دينهم، أو العمر أو الوطن أو الرؤية نحو البيئة وغيرها.

العولمة :

وهي عامل آخر من العوامل التي أثرت في خلق الهويات الجزئية. فالطور السريع في الاتصالات وسهولة وسرعة انتقال الناس حول العالم، والطابع العالمي للتسويق من حيث الأماكن والأساليب والصور الانطباعية كل ذلك قاد إلى خلق تأثيرات ثقافية. والناس لم تعد هوياتهم مقتصرة طبقا للمكان الذي ولدوا فيه، بل أصبح بامكانهم الاختيار من بين نطاق واسع لمختلف الهويات. فهم يستطيعون تبني شكل الملابس وطرق التحدث وكذلك أسلوب الحياة والقيم الخاصة بأي مجموعة. ومن جهة أخرى يمكن لعولمة الاستهلاك أن تقود إلى زيادة التشابه والتجانس بين الناس. فالسلع يتاجر بها عالميا، والسلعة الأكثر نجاحا (مثل الكوكا كولا) يمكن العثور عليها في أي مكان من العالم. ولذلك فهناك اتجاهات متناقضة ضمن العولمة وجميع تلك الاتجاهات تؤدي إلى إضعاف الحريات الموجودة سابقا. فتجانس المستهلك العالمي يساهم في إضعاف وتجاهل الهويات القائمة على الانتماء إلى مجموعات

اجتماعية معينة. إن مقدرة الفرد على تبني المزيد من الخيارات حول هويته معناه أن الناس الذين يعيشون قريبين من بعضهم، وينتمون إلى نفس الطبقة أصبح لديهم هويات مختلفة. فالعولمة إذن فتحت العديد من الإحتمالات.

العولمة والمصادر المختلفة للهوية :

حاول (هول) دراسة التأثير الحقيقي للعولمة على الهوية. هو يقول : في المجتمعات الحديثة كانت القومية تشكل عنصرا هاما للهوية. معظم الدول القومية أكدت على أهمية الأمة (nation) وحاولت استعمال الهوية الوطنية لخلق التضامن بين المواطنين من مختلف الطبقات أو الأصول العرقية. وفي ظل العولمة لم يعد ذلك ممكنا وفعالا. هناك ثلاث استجابات رئيسية للعولمة من حيث علاقتها بالقومية :

1- في بعض الأماكن حاول الناس إعادة تأكيد هويتهم القومية كوسيلة دفاع، حيث اعتقدوا بوجود تهددي لهويتهم القومية من جانب المهاجرين مثلا. ففي بريطانيا أدت ردود الأفعال هذه إلى نحو الإثنية المطلقة كمحاولة للدفاع ودعم الأمة، وكذلك التشبث بالهوبة الإنجليزية.

2- إن أوى ردود الفعل تجاه العولمة تبلور بين الإثنيات الكبيرة، ولكن الجاليات أو الأقليات الصغيرة أيضا استجابت بطريقة دفاعية. فاستجابة للتمييز العرقي racism والعزل، قامت الأقليات العرقية بإعادة التأكيد على ثقافتها وهويتها الإثنية. وهذا تمثل في بريطانيا بإعادة

الالتزام بثقافة الأصل (شعوب الكاريبي، الهند، بنغلاديش، باكستان)، وببناء أقليات قوية عبر التشخيص الرمزي للشباب من الجيل الثاني انعكست في طريقة ارتدائهم للملابس وبما يوحي انتمائهم لبلد الأصل.

3- أما رد الفعل الثالث تجاه العولمة تمثل في تشكيل هويات جديدة. في بريطانيا مثلا تجسد ذلك نتشكيل هوية السود وتضم البريطانين من أفريقيا والكاريبي وآسيا. هوية السود البريطانيين جاءت استجابة للتمييز والإبعاد وأصبحت الهويات الجديدة مختلفة وتصم أكثر من هوية واحدة.

إن الإستجابتين الأولى والثانية تجاه العولمة أدتا إلى انتعاش الإثنية كمصدر للهوية وبشكل معارض للقومية السائدة. وفي عدة أماكن من العالم طالبت الجماعات الاثنية بدولتها القومية حينما تفتت الدول القومية الكبرى (مثل الاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا)، الأمر الذي قاد إلى موجات من العنف وأحيانا إلى حرب أهلية.

يرى (هول) إن مثل هذه القومية الصارمة ترتكز إلى أن اختلافات حقيقية أو وهميةبين الاثنيات تشكل نزعة تهديدية. إن فكرة الصفاء العرقي هي مجرد أسطورة. فكل السكان جاؤوا من خلفيات عرقية متنوعة. وهذا يصح تماما في القرن العشرين مع موجات الهجرة الكبيرة. إن معظم الثقافات هي ثقافات هجينة وأي محاولة لخلق هويات إثنية نقية ستكون عملية خطيرة.

رؤية أخرى للهوية

<u>الهوية كدولة لزيارة مكان مقدس :</u>

حاول (زجمنت يومان) التوغل أكثر من (هول) في تبني رؤية ما بعد الحداثة للهوية. حيث يرى (بومان) أن الهوية أصبحت ليست فقط مجزأة بل وأيضا لم يعد لها أي أساس ثابت. فهي ببساطة مسألة اختيار، وهي احتيار ليس بالضرورة أن يكون منسجما ومنتظما. فالأفراد يستطيعون تغير هويتهم متى ما أرادوا.

والهوية في ظل الحداثة يمكن النظر إليها كرحلة دينية. في الزيارات الدينية يسعى الأفراد إلى رسم صورة معينة لحياتهم المستقبلية، فلديهم هدف معين هو الوصول إلى المكان الذي خططوا له في بدء الرحلة. وكل تصرفاتهم تتجه لأجل تحقيق ذلك الهدف. فيجب أن لا ينشغلوا بأي شيء آخر يصرف انتباههم كممارسة الأشياء الترفيهية في أوقات الضيافة، فلابد أن يكون لديهم هدفا مقصودا واحدا، فيجب أن يتعاملوا مع العالم الذي حولهم لو أنه صحراء، ليس فيه أي انشغالات أخرى. وفي الصحراء أيضا يستطيع الأفراد رؤية آثار أقدامهم بما يوحي لهم مقدار المسافة التي قطعوها أثناء الرحلة.

يرى (بومان) أن تشكيل هوية المجتمعات في ظل الحداثة مشابه تماما لتلك الرحلات الدينية (pilgrimage). فاستراتيجية الناس في الحياة ترتكز على امتلاكهم إحساس واضح بما يريدون أن يكونوا عليه، أو (من هم). وحياتهم تسير نحو إنجاز ما يصبون إليه من هوية. هذه الهوية كانت عادة ترتبط بالمهن، فهم عملوا في مهنة معينة وحرصوا على النجاح في عملهم المهني، حيث وضعوا خريطة لمستقبلهم، ينظرون إلى الأمام نحو تحقيق أهداف العمل، وينظرون إلى الخلف ليدركوا مقدار المسافة التي قطعوها منذ بداية تاريخهم المهني.

رؤية ما بعد الحداثة لهوية / رفض فكرة السياحة الدينية :

إن الرحلات الدينية تتطلب مقدارا من التأكد حول العالم فلابد للزائر أن يتأكد بأن المكان الذي يقصده سوف يبقى هناك عند الوصول إليه وإلا لن يكون هناك معنى للزيارة. وما بعد الحداثة تنكر اعتبار تلك الرحلات كإستراتيجية للحياة بسبب حالة عدم التأكد. فالتغيرات في مجتمعات ما بعد الحداثة سريعة جدا لدرجة لا يمكن الوثوق معها بيقاء مكان معين أو منهة معينة خلال 10 أو 20 أو 30 سنة قادمة. يقول بورمان (ليس فقط اختفت المهنة مدى الحياة (job for life) وإنما أعمال التجارة والتخصصات ذات الطابع الملتبس يظهورها من مكان غير محدد وضياعها دون أي إشعار، من الصعب استمرارها كما كان في السابق. فالطلب على المهارات الضرورية لممارسة تلك المهن والوظائف نادرا ما يستمر بمقدار الفترة المطلوبة لإكتساب تلك المهارات).

وبناء على ذلك لا فائدة من البدء بالرحلة لأن المكان المقصود (الوظيفة التي يقود لها العمل المهني الناجح) قد تلاشى قبل الوصول إليه. وبما أن الوظائف تتغير بسرعة، فإن الإنجازات المهنية للفرد على صعيد العمل ستكون غير ملائمة لوظائف المستقبل وسوف تصبح بسرعة في وادي النسيان. كذلك وبالتشابه مع الحلة في الصحراء، فإن العواصف قد تهب وتحمل الرمال لتغطي كل آثار الرحلة مما يجعل من الصعب معرفة الشوط الذي قطع بإتجاه الهدف المقصود.

الإستراتيجيات المطلوبة :

في ضوء الموقف أعلاه وطبقا لما يراه فريق ما بعد الحداثة لابد من اتباع استراتيجيات جديدة للحياة. وهذه الاستراتيجيات تلغي فكرة خلق أي هوية دائمة منفردة ومركزية. وبدلا

من ذلك يغير الناس هوياتهم حسب رغباتهم ولا يلتزمون بتحقيق أي هوية ذات صفة محددة. ويحدد (بورمان) أربع استراتيجيات حياة لما بعد الحداثة :

1- (المتجول Stroller) هو شخص ما يتجول حول المدينة يشاهد ويستمتع بمنظر المدينة، هو ليس هدف محدد في ذهنه ولكنه يتجول فقط لغرض التسلية. والمتجول هو المستهلك المازح الذي حل محل المنتج الصارم (أو العامل) للحداثة. إن مراكز التسوق متوفرة هناك بحيث تستطيع أن تتجول وأنت تتسوق أو تتسوق وأنت تتجول. تستطيع ملاحظة نماذج من عدل لا متناه للسلع وتشتري ما ترغب ثم تؤسس الهوية التي تختار وتغيرها في اليوم التالي إذا شئت. وبوجود التلفزيون متعدد القنوات والإنترنت، أصبح بإمكان المتجول أن يتمتع دون الحاجة لمغادرة مقعدة المريح.

2- الإستراتيجية الثانية للحياة تسمى (المتشرد Vagabond): في الزمن الماضي كان المتشرد ينتقل من مكان إلى آخر رافضا الاستقرار في موقع محدد. والسلطات كانت نكره المشردين لأنهم لا يمكن التنبؤ بسلوكهم، ليس لهم هدف معين في تجوالهم مما يجعل من الصعب معرفة المكان الذي يقصدونه، وهو أمر مختلف جدا عن الحركات المتوقعة في زيارة الأماكن لأغراض السياحة الدينية. والمشرد دائما هو غريب أينما يتجه وليس له مستقر في العالم.

3- (السائح) وتمثل الاستراتيجية الثالثة. والسائح هنا يشبه المشرد كونه ينتقل من مكان إلى مكان ولكن حركته تختلف كونها ذات هدف أو غرض معين. فالسائح يعرف إلى أين هو

ذاهب ولكنه ليس كالحاج كونخ لم يسافر لتحقيق هدف نهائي.هو يسافر فقط للحصول على تجربة جديدة أو رؤية مكان مختلف أو للقيام بعمل لم يقم به في السابق.وفي المجتمعات ما بعد الحداثة الناس لا يجهدوا أنفسهم من أجل خلق هوية معينة. فهم كالسائح يبحثون عن خبرة جديدة فاستراتيجية الحياة لما بعد الحداثة تتطلب محاولة اختبار هويات جديدة والبحث دائما عن أشياء جديدة كنماذج.

4- والإستراتيجية الأخيرة هي (اللاعب) وتتطلب التعامل مع الحياة كما لو أنها لعبة. والألعاب تمارس كي تربح ولكن النتائج ليست ذات صفة مستمرة. فأنت سواء ربحت أو خسرت سوف تنسى آخر لعبة وتنتقل إلى لعبة أخرى. ونفس الشيء في مجتمعات ما بعد الحداثة يستطيع الناس ممارسة اللعبة التي لها هوية معينة لفترة زمنية (مثلا ربما هم طلاب ينتمون إلى الجناح اليساري الراديكالي في فترة شبابهم ولكن فيما بعد (في منتصف العمر) يغيرون اتجاههم السياسي).

ورغم أن الفرد يحاول لعب لعبة الهوية بشكل جيد، ولكن ذلك سوف لن يمنعه من تغيير اللعبة كيلعب ضمن هوية جديدة حالما يعتبرا اللعبة المعينة قد أنتهت.

<u>تقييم آراء (هول) و (بورمان) :</u>

بالرغم من الإختلاف بين الرجلين ألا أنهما يتفقان على وجود اتجاه عام في الابتعاد عن الهويات الثابتة نسبيا والمرتكز على عوامل اجتماعية مثل الطبقة، والتحول نحو الهويات الصغيرة.وإذا كان (بورمان) يركز على مدى امكانية الناس في اختيار هويتهم فإن يؤكد

بشكل كبير على الأهمية المتزايدة للخصوصيات الاثنية في رسم الهوية. وهذه الآراء جوبهت بعدد من الانتقادات تتلخص بالتالي :

1- بعض علماء الاجتماع ينكر كون الطبقة فقدت أهميتها كمصدر للهوية. فمثلا كل من (مارشا) و (نيوباي) و (روس) و (فوكلر) في عام 1988 يرون أن الشعب البريطاني لازال أفراده يرون أنفسهم أعضاء في الطبقات، وأن الطبقة لا زالت مستمرة في تأثيرها على عقائد الناس واختياراتهم في الحياة. وكذلك بالنسبة لـ (فرانك مكدونج) يرى أن الإعلان عن موت الطبقة في المجتمع البريطاني هو سابق لأوانه. وهو يقبل بالآراء التي تؤكد وجود بعض التغيرات في حياة الطبقة العاملة ونمو الإستهلاك ولكن هذه الثورة الثقافية (كما يقول) لم تؤد بالكامل إلى شعور الطبقة العاملة بأنها لم تعد طبقة عاملة. فالطبقة العاملة لا زالت تشعر أنها ليست طبقة الوسطى، وأنها لا تزال تفتقر بالتأثير الحاسم للطبقة على حياتها وأنها جزء هام من الحياة البريطانية. ويعتقد (مكدونج) كذلك أن التقسيمات الطبقية لا زالت هامة في السياسة البريطانية.

2- إن بعض مناصري المرأة (feminists) يعتبرون الجنس (gender) هو المصدر الأساسي للهوية، وهو الأصل في الإستغلال في المجتمعات البطرياركية. وهم بذلك يقفون بالضد من رؤية (بورمان) التي تؤكد على الإختيار الحر للهوية وبعيدا عن الإرتباط بأي عامل اجتماعي. فالجنس إذن يشكل عاملا رئيسيا يكتسب أهمية أكثر في تشكيل الهوية (حسب زعمهم).

3- يقف (ريجارد جنكز) (عام 1996) بالضد من نظرية (هول) القائلة بأن الطبيعة الإنعكاسية (reflexivity) للهوية هي مسألة حديثة. يقول (جنكز) كان الناس ولفترات طويلة قبل الحداثة لديهم الوعي الذاتي بهويتهم وهم يسعون دائما لتغييرها. فمثلا القديس أوكستين في اعترافاته التي كتبها قبل أكثر من 1500 عام يؤكد امكانية بناء الذات، وقبل ذلك بألف عام نجد أيضا البوذية وما طرحته كمشروع لإعادة تكوين النفس.

وحسب (جنكز) لا يوجد شيء جدي وعينا الذاتي بهويتها، وهذا الوعي هو خاصية عالمية للكائن الإنساني.

4- يعتقد جنكز أيضا أن بعض الكتاب مثل (بورمان) يبالغونكثيرا في زعمهم بالهويات المجزأة والقصيرة الأجل التي تختارها المجتمعات المعاصرة بحرية. وهو يشك في الإدعاء بوجود نوع متميز لهويات ما بعد الحداثة. هو يعترف بحدوث بعض التغيرات كتلك المتعلقة بتزايد أهمية الجنس كمصدر للهوية ولكنه ينكر أن تكون تلك التغيرات جوهرية. وأخيرا فإن جنكز (على عكس فريق ما بعد الحداثة) يؤمن بأن الهوية تبقى مرتبطة في جذورها بالخبرة الإجتماعية وبالعضوية في الجماعات، وهي ليست شيء يمكن تغييره حسب الرغبات. وسوف نبدأ الآن بتفحص آراء جنكز.

ريجارد جنكز / الهوية كنتاج اجتماعي

<u>الهوية الفردية والهوية الجماعية :</u>

يعتقد جنكز أن الهويات تحتوي على عناصر من الفردية المتميزة وعلى عناصر يشترك بها الأفراد جماعيا. وإذا كان لكل فردية هوية خاصة به، فإن تلك الهويات يكتسب طابعها

عبر الانتماء إلى الجماعات الاجتماعية. إن العناصر الفردية للهوية تؤكد على الإختلافات بينما العناصر الجمعية تركز على التشابهات مع أن الإثنين يرتبطان بإحكام. إن جنكز يستعمل أفكار التفاعلية الرمزية ويعتبر الهوية تتشكل عب العمليات الإجتماعية، وخلال هذه العمليات يتعلم الناس كيفية التمييز بينهم وبين الاخرين من حيث التشابهات ذات الأهمية الاجتماعية وكذلك الإختلافات. في فترة الطفولة تنال بعض الهويات أهمية رئيسية وتبقى مستقرة نسبيا طوال فترة حياة الأفراد. فهويات مثل الجنس والقرابة والخصوصيات الإثنية تعتبر من الهويات الرئيسية والتي يصعب تغيرها خلال حياة الفرد قياسا بالهويات الأخرى. فالهوية الاجتماعية ليست أحادية الجانب وإنما تتشكل دائما عبر العلاقات مع الآخرين. يرى (جنكز) في كل يوم من حياة الأفراد نراهم يهتمون بإيصال الإنطباع الذي يريدونه عن أنفسهم إلى الآخرين. فالهويات تتكون عندما يحاول الناس إيصال صورتهم إلى الآخرين وهم قد ينجحون في ذلك وقد يخفقون. وإذا أخفقوا سوف يدركون صعوبة الإحتفاظ بالهوية التي يريدونها. والهويات لا تتعلق فقط بانطباعنا عن أنفسنا، وإنما أيضا انطباعنا عن الآخرين وانطباع الآخرين عنا. فالهوية ذات معنى مزدوج، فهي داخلية بالهوية (internal) بمقدار ما نعتقد حول هويتنا، وخارجية (external) تتعلق بالطريقة التي يرانا فيها الآخرون. والهويات تتكون وتستقر وفق علاقات ديالكتيكية بين هذه العوامل الداخلية والخارجية، وهي تتفاعل لتنتج الهوية.

والعوامل الخارجية (كيف يرانا الآخرون ويستجيبون لنا) ربما تصطدم أو تتجاهل أو تدعم وتقوي نظرتنا عن أنفسنا. ومهما كانت الطريقة فإن الهوية تنشأ من بين هذه العلاقة بين أنفسنا والآخرين.

الهوية والقوة :

يؤمن (جنكز) أن تكوين الهوية لا يرتبط ببساطة بالتفاعلات الفردية وإنما بالمجموعات الإجتماعية الأكبر. والتفاعل يقود إلى بناء حدود أو خطوط تفصل بين مختلف المجموعات الإجتماعية التي تحمل مختلف الهويات. فمثلا التمييز بين الرجال والنساء أو بين الطبقة العاملة والطبقة الوسطى له انعكاس على هوية الناس.

إن القابلية على تبني هوية لك وإضفاء هويات معينة للآخرين هي بالأساس تعتمد على القوة. بعض الجماعات لديها سلطة ونفوذ أكثر من الجماعات الآخرى في ادعاء هوية لها وكذلك للآخرين. فمثلا الناس الفقراء والعاطلين عن العمل ربما لديهم القليل من القوة والتأثير في مقاومة من يصفهم بما دون الطبقة (underclass). والهويات ترتبط بقوة بالموقع الإجتماعي وخاصة ضمن المنظمات. فالمنظمات تصنف الناس حسب عنوان الوظيفة وترتيبها، والأفراد ببساطة ليسوا أحرارا في اختيار موقعهم في تلك المنظمات. فالمنظف في الـ BBC لا يستطيع بسهولة أن يصبح مديرا عاما لكي يغير هويته. إن وجود الهويات مرتبط بمجموعات اجتماعية معينة وبمواقع محددة في المؤسسات. فالهويات الإجتماعية

توجد وتكتسب وتصنف طبقا لعلاقات القوى، وهي شيء ما يدور حوله الصراع وتتبلور فيه الخطوط نحو الأمام. فحركات الأمريكيين السود في الولايات المتحدة وحركات تحرير المرأة كلها أمثلة عن تحرك الجماعات وتنظيمها لأنفسها من أجل تغيير انطباعات معينة واسعة حول هوياتها. فهو لم يكن مجرد صراع للأفراد كي يحصلوا على هوية اجتماعية إيجابية وإنما هو صراع الجماعات الإجتماعية للحصول على هوية اجتماعية أفضل للجماعة ككل.

الإتجاه الوسطى فى الهوية / آراء هارت برادلى :

اتخذ بعض علماء الاجتماع مسارا وسطا بين آراء (بورمان) وأراء (جنكز)، ومنهم الكاتبة هارت برادلي التي رفضت كلا من آراء الحداثة وآراء ما بعد الحداثة في موضوع الهوية واعتبارتها غي كافية. فهي تعتقد أن الهدف الأساسي يجب أن ينصب على الجمع بين اتجاهات الحداثة الكلاسيكية والاتجاهات الجديدة المنبثقة عن ما بعد البنيوية في فهم وتحليل عدم المساواة.

وهي في البدء تحدد عددا من الفروقات بين الاتجاهين المذكورين.

اتجاهات الحداثيون وما بعد الحداثيون فى موضوع الهوية :

1- يؤكد الحداثيون على أهمية البناء (مثل هيكل الطبقة أو البطرياركية) في توضيح الهوية. أما أنصار ما بعد الحداثة فيؤكدون على الإختيار.

2- اتجاهات الحداثيون تميل بأن المجتمع ذو ثنائية قطبية (مثلا بين الغني والفقير)، أما أنصار ما بعد الحداثة فيؤكون على الإختيار.

3- اتجاهات الحداثة تميل للقول بأن الطبقة أو الجنس هو مصدر أساسي للهوية. أما اتجاهات ما بعد الحداثة فتعتبر الطبقة في طريقها للزوال. هم ينكرون أن يكون للمرأة أي هوية موحدة كمجموعة. فهناك حسب رأيهم عدد هائل من المصادر المختلفة للهوية، وركزوا بشكل كبير على التفكير حفي العرق (race)، والاثنية، والثقافة، والدين باعتبارها مصادر متنوعة ولكنها مترابطة في تشكيل موضوع الهوية.

4- ينظر الحداثيون إلى المجتمعات باعتبارها يمكن التنبؤ بها نسبيا مع وجود درجة من النظام الإجتماعي. أما بعد الحداثيون فيؤكدون على الفوضى والارتباك وعلى التقلبات اللامتناهية لما يبدو من أحداث ذات خصوصية.

5- يؤكد أنصار ما بعد الحداثة على المصر المادي لقوة، وخاصة السيطرة على الموارد مثل النقود. هم يؤكدون على أهمية الثقافة والرموز. وحسب وجهة نظر ما بعد الحداثيون فإن القوة تنشأ من السيطرة على النقاشات، وعلى كيفية التحدث من جانب الناس حول القضايا والمجموعات الإجتماعية. فالمعاني تعتبر هي المحور.

نقد (برادلى) لإتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة :

تعتقد (برادلي) بعدم وجود قناعة كافية بكلا الاتجاهين المذكورين أعلاه. فمثلا هي تعتبر المجتمعات فوضوية ومنظمة كذلك، والسلوك هو متغير على الدوام ولكنه منظم ويمكن التنبؤ به، والعلاقات الإجتماعية تتغير ولكنها أيضا مستقرة ومتوصلة.

وفيما يتعلق بعدم وجود قناعة كافية بكلا الاتجاهين المذكورين أعلاه. فمثلا هي تعتبر المجتمعات فوضوية ومنظمة كذلك، والسلوك هو متغير على الدوام ولكنه منظم ويمكن التنبؤ به، والعلاقات الاجتماعية تتغير ولكنها أيضا مستقرة ومتواصلة.

وفيما يتعلق بعدم المساواة فهي في رأيها تبقى هامة وهي لم تختف، ولكن حالات عدم المساواة هذه لم تعد تحدد شكل الهويات بطريقة واضحة وصريحة، فهناك المزيد من الخيارات التي تستلزمها الهوية وهذه الخيارات ليست مطلقة بل مقيدة بوجود علاقات ديناميكية محددة. و (برادلي) تفضل استعمال عبارة واينمك على عبارة بناء أو (structure) لأنها تعقد أن فكرة البناء تبالغ بالدرجة التي تصف بها ثبات وصلابة العلاقات الاجتماعية. فهناك على سبيل المثال ديناميكية الطبقة التي تؤثر على الفرص أمام الناس وعلى هوايتهم. وديناميكية الطبقة هي في عملية تحول دائم. وكذلك في موضوع القوة (power) لم تأتي فقط من المعاني والأحاديث رغم أهميتها. وتقول برادلي (سيكون أمرا جميلا لو أن العالم الاجتماعي ليس أكثر من نقاش للمعاني لكي يصبح بالإمكان تغيير العالم بمجرد إعادة تسميته) غير أن الأمر ليس كذلك. إن أنصار المرأة ساهموا في إعادة كتابة التاريخ من الزاوية التي ترى بها المرأة، ولكن يجب الاعتراف أن تلك الجهود كان لها أثر قليل على الاستقبال الواسع للمرأة من جانب المبدعين والمغامرين حول العالم. فالرجل (حسب رأيها) قادر على السيطرة على المرأة ليس فقط عن طريق النقاش وإنما أيضا عبر توزيع الثورة الإجتماعية (مثلا عبر إعطاء المرأة وظائف بأجر قليل). إن الإستغلال للمرأة ما كان بالإمكان تحديه إلا عندما تمكنت المجموعات المضطهدة من مهاجمة النقاشات التي

تصف ذلك الاضطهاد بأنه حتمي ومرغوب. وكذلك بالنسبة للسود توجب عليهم التصدي لنقاشات العبودية قبل تحرير أنفسهم.

هي ترى المظهر المادي والمعاني كلاهما مقيدان لعلاقات القوة بحيث يصبح لا جدوى من التأكد على أحدهما مع استبعاد الآخر.

أربعة مظاهر لعدم المساواة :

حددت (برادلي) أربعة مظاهر لعدم المساواة وهي (الطبقة والجنس والعرق والإثنية) ورغم أنها تعتبر هذه الظاهرة هي أكثر أهمية في عدم المساواة كمصدر للهوية إلا أنها تقر بوجود تقسيمات اجتماعية أخرى مثل حالات العجز disability.

وإذا كان بالإمكان تحليل كالواحدة من هذه المصادر بشكل منفصل إلا انها في الواقع العملي تتفاعل مع بعضها بطريقة ديناميكية. و (برادلي) لا تعرف بوجود مصدر واحد للهوية أو لعدم المساواة. فجميع المصادر لها نفس الأهمية وهو ما يتعارض مع رؤية الماركسيين الذين يعتبرون الطبقة خي المركز، أو أنصار المرأة الذين يعتبرون الجنس هو المحور أو أولئك المناهضون للعضوية الذين يعتقدون بالأهمية العظمى للعرق / الإثنية.

الهوية وعدم المساواة :

كيف ترتبط مظاهر عدم المساواة بموضوع الهوية ؟ لا تعتقد (برادلي) بوجود علاقة مباشرة وصريحة بين عدم المساواة والهوية. أهمية عدم المساواة في موضوع الهوية تتغير بمرور الزمن وحسب ظروف الأفراد. هي ترى أن الهويات تمتد في جظورها إلى العضوية في المجتمعات الإجتماعية، فمن الصعب للمرأة الكاريبية الشابة أن تنظر إلى نفسها كبيضاء. من الطبقة العليا، أو متقدمة في السن، أو رحل. والعوامل الإجتماعية تميل لتزيد من أهمية بعض الهويات المحددة. بينما تقلل من أهمية الهويات الأخرى. وبالرغم من صعوبة التنبؤ الدقيق بالهويات التي سوف يتبناها الناس إلا أن إمكانية رسم اتجاها عاما تظل قائمة.

الطبقة والهوية :

لا تنظر (برادلي) للطبقة كمصدر قوي للهوية في بريطانيا الحالية، وذلك يعود جزئيا إلى ان الطبقة أقل وضوحا في الحياة اليومة مقارنة بالعرق أو الإثنية أو الجنس. إلا أن (برادلي) لا تتفق مع فريق ما بعد الحداثة حول موت واختفاء الطبقة. وهي ترى دليلا قويا بوجود الطبقة الجرأة fragmenting.

لقد قامن (برادلي) بعدد من الدراسات أثبتت تزايد عدم المساواة في بعض الدول منها بريطانيا. فالأغنياء يزدادون غنى والفراء يصبحون أكثر فقرا.وهذا يجعل لدى الطبقة امكانية لتكون مصدرا هاما للهوية. وهي كذلك ترى وجود دليل بالتجزئة الكبقية، فهي وبالإعتماد على أفكار (ويبر) حول مكانة الطبقة والحزب توصلت إلى إدراك الحالات التي يجعل فيها تقاطع بتين الأقطاب الطبقية عبر وجود مختلف الجماعات الإثنية وبالشكل الذي يجعل العديد

من المنظمات السياسية وجماعات الضغط لم تعد قائمة على أساس طبقي. فالهيكل الطبقى تعرض إلى التقسيم بفعل ضمور الجماعات الهامشية لتشكل وجودا خارج البناء الطبقي والتي يطلق عليها (ما دون الطبقة) أو (underclass). وكذلك بسبب تزايد العمل الذاتي (self-employment)، الأمر الذي جعل الطبقة تنقسم وفقا للإقليم أو العضوية في القطاع الخاص أو العام، أو الوصول العرقية. وهي بذلك تستنتج عدم إختفاء الطبقة كمجموعة علاقات اقتصادية حية، وعدم اختفائها كتصنيفات مع الإقرار بتأثر علاقات الطبقة بالأشكال الأخرى للهوية.

الجنس والهوية :

لم تتفق (برادلي) مع النظريات المتعلقة بجنس الإنسان (gender) والتي تنظر إلى المرأة كمجموعة واحدة تتعرض لإضطهاد مشترك، وهي تميل لقبول النظريات التي تعتبر النساء ، وكذلك الرجال تقسيمات لمختلف الجماعات الصغيرة. النوع الأول من النظريات يمثلها الثوريون الماركسيون وكذلك الليبيراليون من المدافعين عن المرأة. أما النوع الثاني من نظريات تمثلت بأصحاب ما بعد الحداثة وجماعات أنصار المرأة. إن كلا النوعين من النظريات لها دور هام في تكوين الهوية. لقد أشارت (برادلي) إلى عدد من التعليقات في وسائل افعلام القائلة باختفاء حالات عدم المساواة بين الرجل والمرأة، زرأت أن تلك غير واقعية. فهي أكدت على صحة وجود مظاهر التمييز كأساس مشترك في هوية المأة ولكن ذلك لا يعني أن النساء يتعرضن إلى التمييز والظلم بنفس الدرجة وبنفس الطريقة. فمثلا

رؤية أنصار المرأة من السود لعائلة هي غير رؤية البيض، حيث اعتبر الفريق الأول العائلة مصدر للتضامن ضد الإضطهاد بينما اعتبرها الفريق الثاني مصدر للإضطهاد. وبناءا على ذلك ترى (برادلي) أن جنس الإنسان سواء كصنف عام أو كاختلافات بين مجاميع من الرجال، هو مصدر هام جدا للهوية في بريطانيا الحالية، إضافة إلى أن الجنس جرى تسييسه بشكل فاعل كهوية للمرأة نتيجة لتأثير الباحثين في مجال حقوق المرأة.

العرق / الأصل والهوية :

كما هو الحال بالنسبة للجنس كذلك العرق يعد مصدراهاما في هوية المجمعات المعاصرة بل هو أكثر أهمية من موضوع الطبقة وذلك ربما يعود جزئيا إلى إمكانية رؤية الفروقات الظاهرة بين الأجناس (كلون الجلد مثلا) رغم أن ذلك ليس هو الثابت دائما. فالعنف بين المجموعات العرقية في يوغسلافيا السابقة حدث بين مجاميع من البيض. إن أهمية العرق في تشكيل الهوية يعتمد على طريقة التوظيف السياسي والتعبئة للمجموعات عبر إعطائهم إحساس بالإنتماء وبالتاريخ. فمثلا حركة السود في الستينيات قادت العديد من البريطانيين والأمريكيين من مختلف المجموعات العرقية للأبيضاء إلى الإندماج مع الأقليات المضطهدة الابيضاء الأخرى . وفي السبعينيات حصل احساس قوي بالهوية الأفريقية بين البريطانيين والأمريكيين السود، وفي الثمانينيات اتجهت المجموعات ذات الخصوصيات الإثنية إلى التمايز بشكل ضيق كما الحال مع بعض الجزر الكاريبية أو إقليم ضمن القارة شبه الهندية. أما في التسعينيات حصل نوع من التفكير السياسي شجع الناس

على تبني هويات متصلة hyphenated identities مثل الأريكان المكسيكيون أو البرطانيون الهنود.

وفيما يتعلق بالمجموعات المسيطرة كالبيض في بريطكانيا وأمريكا فإن الهوية الإثنية ليس لها طابع السياسي. وتميل لتأخذ طابع القيم ولن تصبح جزءا هاما من الهوية إلا في ظروف محددة. في بريطانيا تعتبر الهوية السكوتلاندية والويلزية أكثر فاعلية وذات نشاط سياسي أكثر من الهوية الإنجليزية. ولكن الهوية الإنكليزية تصبح مهمة في حالات معينة مثل (ألعاب الرياضية أو عند السفر إلى الخارج).

العمر والهوية :

تصف (بادلي) العمر كبعد محمل في مظهر اللامساواة. والعمر كمصدر للهوية يعتبر هاما للأفراد. فالشباب من الناس عليهم قيود قانونية تحدد لهم ما يسمح القيام به. والناس الكبار يواجهون مشكلة التقدم في السن (ageism) وهناك اختلافات سايكولوجية بين المجموعات العمرية والتي تؤثر على الهوية. ترى (برادلي) العمر أكثر إشكالية كأساس للهوية الجمعية الإجتماعية، والأحزاب السياسية لا تنظم عادة لتمثل مجموعات عمرية معينة ولا يوجد إلا عدد قليل من جماعات الضغط المهتمة بمشكلة العمر، وهذه المسألة لم تنل الإهتمام في البرامج السياسية ولذلك فإن العم يشكل جزءا رئيسيا من الهوية الفردية وهو نادرا ما يدخل ضمن الهويات السياسية والفاعلة. ةهي (برادلي) ترى هناك سببين لذلك :

1- إن الأفراد يتركون حلال مختلف المجموعات العمرية وهم واعون أنهم سوف لن يبقوا شبابا أو متوسطي العمر أو كبارا إلى الأبد، وإن طبيعة المؤقتة لإنتمائهم لفئة عمرية معينة تجعلهم أقل شدة تجاه الهويات المستقرة والطويلة الأجل.

2- إن المجموعة العمرية الأكثر قوة هي التي في الوسط أما المجموعات العمرية التي تتعرض للتمييز هم الشباب والكبار في السن وهم ليس بينهم من المشتركات إلا القليل كي يشكلوا أساسا للتنسيق فيما بينهم.

تصل (برادلي) إلى الاستنتاج بأن الهويات الفرعية أو المشتقة هي السائدة في المجتمعات المعاصرة، فلا تتوفر في الغالب هوية واحدة بحيث يمكنها أن تطغي على الهويات الأخرى. وإذا كان هناك مقدار من الحرية في اختيار الهوية فهو ليس كما اعتقد أنصار ما بعد الحداثة. فهناك القليل من الأفراد يستطيعون أن يصبحوا بريطانيين أو من الطبقة الوسطى إذا كانوا قد ولدوا في الهند أو ضمن الطبقة العاملة.

الفصـــــــل

الســـــــابع

رهانات مفهوم الثقافة واستخداماته الإجتماعية

يشهد مفهوم (الثقافة)، منذ بعض العقود، نجاحا مطردا. وتنزع الكلمة نحو تعويض مصطلحات أخرى كانت، قبل، أكثر استعمالا، شأن "ذهنية" و "روح" و "تقليد"، وحتى

"أيديولوجيا". يعود هذا النجاح، جزئيا، إلى انتشار ما للأنتروبولوجيا الثقافية، ذلك الانتشار الذي لا يسلم، دائما، من تناقض المعاني أو التبسيط المغالي. وكثيرا ما تستعاد من هذا الإختصاص أطروحات بداياته الأكثر قابلية للنقاش، تلك التي كان تخلى عنها أغلب علماء الأنثروبولوجيا.

أدرج مفهوم الـ "ثقافة"، حديثا، في الحقول الدلالية التي ما كانت، قبل، تجري فيها : الكلمة اليوم غزيرة الإستعمال، ضمن المفردات السياسية، إذ يكون الحديث عن "ثقافة الحكم"، مقارنة بـ "ثقافة المعارضة". ويمتدح البعض "ثقافة اللامركزية" التي يتوجب أن يستعاص بها عن "ثقافة المركزية"، ونشهد، منذ زمن،ـ تكاثرا في استعمال "الثقافة" في أوساط السلطة.

يمكن تعدد دلالات كلمة "ثقافة" من التلاعب المراوح بين معناها النبيل، وهو "المثقف"، ومعناها الإنثنولوجي التخصيصي. وهكذا يمكن لأية مجموعة، اليوم، أن تزعم لنفسها ثقافة خاصة. كل شكل تعبير جماعي يصبح "ثقافة". الثقافة تتجرأ وتصبح شظايا. هكذا يتم الحديث، مثلا، عن ثقافة "الهيب – هوب" و "الثقافة الكروية"، وبطريقة أقل قبولا عن مد ثقافة "ميكرو موجه" وثقافة "الهاتف المحمول"، إلخ... والحال أنه لا يمكن المماثلة بين هذه الممارسات وما تستتبعه وبين أنساق شاملة لتأويل العالم والبنينة التصرفات المناسبة لما تعنيه الأنثروبولوجيا بـــ"ثقافة".

إن الإعلان الذاتي عن ثقافة مجزأة غالبا ما يكون ردة فعل على هيمنة اجتماعية ما. إن التأكيد بالقول : "تلك هي ثقافتي" يفترض أنه يشرف وأن يمحو، بوجه من الوجوه، علامات الدونية، إذ تستعمل العبارة وكأن كل اثقافات ذات قيمة متساوية.

إن المثال ذي الدلالة الخاصة عن التلاعب الدلالي هو ما تقوم به كبرى المعاهد الفرنسية التي قايضت، مؤخرا، كلمة "روح" "روح المعهد" بكلمة "ثقافة". على أن المؤسسات التي، من بين هذه، تعمد أكثر إلى الإحالة المتكررة، بل االمفرطة في إصرارها، على ثقافتها الخاصة، هي تحديدا تلك التي لا تنتمي إلى الدائرة الضيقة للمعاهد الأعلى صيتا، مثلما هي حالة المعهد القومي العالي للفنون والحرف.

غير أنه يمكن لكلمة "ثقافة"، في سجل آخر وعبر استخدامات لا تقل اعتباطية، أن تكتسب معنى حافا صريح السلبية، كما هو الشأن في عبارة "ثقافة الموت" التي تواتر استعمالها لدى البابا يوحنا بولس الثاني منذ 1995، تشهيرا بالإقدام على الإجهاض، أو في عبارة "ثقافية الكراهية" التي استخدمها وزير الداخلية الفرنسي سنة 1998 لوصم عنف بعض عصابات شباب الضواحي.

يكفي ما ضربنا من الأمثلة لبيان أن الاستخدام غير الملائم لمصطلح "الثقافة" يؤدي إلى تشويش مفاهيمي. ومن البديهي أن جرد كل الاستخدامات الراهنة للفظة "ثقافة" غير وارد هنا. وفي المقابل يسمح بعض الحالات الحديثة والدالة لتطبيق مفهوم "الثقافة" في حقل محدد بإظهار التفاوت المتزايد بين استخدام اجتماعي، أي أيديولوجية، واستخدام علمي للمفهوم.

مفهوم "الثقافة السياسية":

على نحو ما أشرنا إليه أعلاه اجتاحت، حديثا، كلمة "ثقافة" المسرح السياسي. لقد أصبحت دراجة الاستعمال في المفردات السياسية إذ يستعملها الفاعلون السياسيون، على عواهن الكلام، إلى الحد الذي أمكن أن تبدي فيه وكأنها لازمة مستهجنة ف الكلام. هم يقصدون، ولا شك، باستعمالهم لكلمة نبيلة إكساب شرعية ما لتصريحاتهم، إذ لم يلحق "ثقافة" ما لحق "أيديولوجيا" من حطة شأن.

إن هذا الاستخدام المفرط للمصطلح يجب ألا يؤدي إلى التخلي عن استعماله في علم الاجتماع السياسي ولا أن يحجب أهمية ربط الظواهر الثقافية بالظواهر أسياسية. وتنتهي استفهامات أساسية، بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة، إلى التساؤل عن هذا الربط، شأن مسألة كونية "حقوق الإنسان"، مثلا. ويعتمد الباحثون، من أجل تعقل البعد الثقافي للسياسة، إلى استخدام مفهوم "الثقافة السياسية".

هذا المفهوم أنبنى في سياق بلوغ البلدان المستعمرة استقلالها. ولقد كشف تكوين الدول الجديدة في العالم الثالث أن استيراد المؤسسات الديموقراطية لم يكن يكفي لتأمين اشتغال الديموقراطية، وهو ما حداب عالم الاجتماع، إذًا، إلى التساؤل عن الأسس الثقافية للديموقراطية، إذ كل نظام سياسي بدا مرتبطا بنسق قيم وتمثلات أي بثقافة مميزة المجتمع معين. في هذا المستوى الأول من التفكير يكون مفهوم "الثقافة السياسية"، وثيق الصلة بما كان يسمى سابقا "الطابع القومي".

ما يكسب المفهوم نجاحه هو وجهته المقارنة، كأن يفترض فيه أن يسمح بفهم ما يحفز أو يعطل جدوى إرساء مؤسسات حديثة. لقدأخضع الباحثان الأمريكيان سيدناي فربا Sidney)

(Verbaوغابرياالألموند(Gabriel Almond)، خمسة بلدان للمقارنة (الولايات المتحدةوبريطانيا وألمانيا وإيطاليا والمكسيك)، منطلقين من تحليل مختلف أشكال التصرفات السياسية، وانتهيا إلى نموذجية للثقافات وللبنى السياسية التي تتناسب معها وظيفيا: فمع الثقافة الرعائية المتمحورة على المصالح المحلية تتناسب بنية سياسية تقليدية ولامركزية، ومع ثقافة "الخضوع" التي تغذي السلبية لدى الأفراد تتناسب بنية تسلطية، وأخير التتساوق ثقافة "المشاركة" مع البنية الديموقراطية. كل ثقافة سياسية ملموسة هي ثقافة مزيج، إذ يمكن أن تتعايش نماذج الثقافة الثلاثة. ولكن الملامة التامة، إلى هذا الحد أو ذاك، بين النموذج المهيمن والبنية تفسر الاشتغال المرضي، إلى هذا الحد أو ذاك، للنظام السياسي، وخاصة للمؤسسات الديمقراطية.

تم تدقيق التحليل تدريجيا. وعرضا عن التعلق بتوصيف لا يمكن إلا أن يكون إجماليا للثقافات السياسية القومية اهتم علماء الاجتماع، أكثر فأكثر، بمختلف أنواع الثقافات السياسية الفرعية الموجودة في المجتمع الواحد، إذ تشهد الأمم المعاصرة، كافة، تعددية في نماذج القيم التي توجه المواقف والتصرفات السياسية. وهكذا تم السعي في حالة فرنسا، مثلا إلى الإحاطة بالنماذج الثقافية التي تؤسس للتعارضات يمين/يسار، وبصفة أكثر رقة للتباينات بين مختلف تلوينات اليمين وتلوينات اليسار.

انتهى تطور الأنثروبولوجيا السياسية، من ناحية أخرى، إلى إعادة النظر في فكرة السياسي نفسها، السياسي الذي لا يكون لها لمعنى نفسه في المجتمعات المختلفة. ويمكن أن تتبدى لنا تصورات السلطة والقانون والنظام متفارقة بعمق إذ تحددها علاقاتها بالعناصر

الأخرى في الأنساق الثقافية المعنية، لا يوجد السياسي، بوصفه مقولة مستقلة للفكر والفعل، بصفة كونية، وهو ما يعقّد التحليل المقارن.وليس في كل مجتمع، بالضرورة، ثقافة سياسية يعترف بها وتنقل على أنها كذلك. إن السعي إلى فهم دلالات الأفعال السياسية في مجتمع ما يعني، حتما، الاستناد إلى مجموع نسق الدلالات الذي هو ثقافة المجتمع المدروس.

مفهوم"ثقافة المؤسسة"

"ثقافة المؤسسة" والتسيير:

ليس مفهوم "ثقافة المؤسسة" من ابتداع العلوم الاجتماعية. لقد انحدر من عالم المؤسسة وسرعان ما شهد نجاحا كبيرا، وقد ظهرت العبارة في الولايات المتحدة، أول مرة، خلال السبعينات. وكان يعتقد أن موضوع "ثقافة المؤسسة" يسمح بالتشديد على أهمية العامل البشري في الإنتاج.

في فرنسا، ظهر المفهوم في بداية الثمانينات في خطاب مسؤولي التسيير. ومن الدال أن يشهد موضوع "الثقافة المؤسسة"، تطورا إبان أزمة اقتصادية. ومن المحتمل أن يكون النجاح الذي سجله الموضوع عائدا إلى أن ظهوره كان يبدو وكأنه إجابة عن النقد الذي كانت تثيره المؤسسات، وهي في عمق أزمة تشغيل وإعادة هيكلة صناعية. وفي مواجهة الشك والريبة كان استخدام مفهوم "الثقافة"، يمثل، حينها،بالنسبة إلى مديري المؤسسات، أداة إستراتيجية لمحاولة عمل الشغالين على مفاهيهم معها وعلى الانخراط في الغايات التي كانوا رسموها.

فضلا عن ذلك بدا أن فكرة ثقافة المؤسسة اكتسبت مصداقية بفضل النتائج الناجمة عن الانصهارات أو عمليات مركزة المؤسسات التي تكاثر عددها في المرحلة السابقة من النمو الاقتصادي. وقد أدىصدام "الذهنيات" والصعوبات العلائقية التي نجمت عن ذلك إلى التفكير، بطريقة جديدة، في اشتغال المؤسسة. وقد انحطت، شيئا فشيئا، الصورة التي كان يمكن أن يحملها الأجراء عن مؤسسات هم بوصفها منشأة قوية، ذات استمرارية، واتجهت إلى الانهيار بفعل اندلاع الأزمة الاقتصادية وإعدادات الهيكلة الصناعية.

يتعلق الأمر، إذا، بالنسبة إلى فرق الإدارة في الثمانينات، بإعادة الاعتبار إلى المؤسسة من خلال خطاب إنساني بغية الحصول من جانب الأجراء على تصرفات أمينة ومجدية. وقد لعب الخطاب التسييري على تعدد معاني كلمة "ثقافة"، رغما عن هيمنة المعنى الأنثروبولوجي. ولكن الاستخدام الأنثروبولوجي الأكثر توظيفا هو الأكثر قابلية للنقد.ذلك الذي يحيل على تصور للثقافة يجعلها ضمن عالم مغلق، ثابت إلى هذا الحد أو ذاك، ويميّز جماعة مزعومة التجانس، ذات تخوم واضحة التحديد. هذا التصور الاختزالي للثقافة يفترض أنها محددة لمواقف الأفراد وسلوكاتهم. ومن المفترض، من هذا المنظور أن تفرض ثقافة المؤسسة نسق تمثلاتها وقيمها على أعضاء التنظيم.

إن ثقافة المؤسسة، منظورا إليها من هذه الزاوية، ليست، في نهاية الأمر، مفهوما تحليليا بل تلاعبا أيديولوجيا بالمفهوم الإثنولوجي للثقافة هدفه شرعنة تنظيم العمل داخل كل مؤسسة. وتزعم المؤسسة أنها تحدد ثقافتها مثلما تحدد الوظائف بحيث يكون قبول الوظيفة قبولا لثقافة المؤسسة (المقصودة في معناها ذاك).

المقاربة السوسيولوجية لثقافة المؤسسة:

كان علماء الاجتماع قد بدأوا، دونما استخدام المفهوم "ثقافة المؤسسة"، بمعالجة مباشرة أو غير مباشرة لمسألة الثقافة في المؤسسة. وتبرز تحليلاتهم عالما ثقافيا لا متجانسا في علاقة باللاتجانس الاجتماعي الخاص بمختلف أصناف العمال. فهؤلاء لا يصلون إلى المؤسسة مجرد ينثقافيا بل هم يحملون إليها، في بعض الحالات، ثقافات مهنية، وأحيانا ثقافات طبقة "الثقافة العمالية". ولقد بيّن عدد من الدراسات أهمية هذه الثقافات في تنظيم سلوكات الأجراء داخل المؤسسة، إذ ليست هذه الثقافات، في أساسها، تابعة لهذه أو تلكمن المؤسسات.

إذا ما كان لمفهوم "ثقافة المؤسسة" من معنى، في نظر علماء الاجتماع، فلأنه يشير إلى النتيجة الحاصلة من المواجهات الثقافية بين مختلف المجموعات الاجتماعية التي تكوّن المؤسسة، إذ لا وجود لـ "ثقافة المؤسسة"، خارج الأفراد المنتمين إليها ولا يمكنها أن تكون سابقة لهم، بل هي تبنى من خلال تفاعلاتهم.

ليس الأجراء، بأي حال من الأحوال حتى في وقتنا الراهن حيث تتجه ثقافات المهن إلى الضعف وحتى إلى الانقراض، تابعين تماما،ثقافيا، إلى التنظيم. إن إبداعيتهم الثقافية تتجلى بكل أنواع الطرق. هذه الإبداعية ليست لانهائية، بكل تأكيد، وهي تتوقف، جزئيا، على موقع الأجراء ضمن نسق المؤسسة الاجتماعي.

على هذا النحو، بيّن رونوسانسوليو(Renaud Sainsaulieu) أنه يمكن، حسب الأصناف الاجتماعية المهنية، تحديد ترسيمات مختلفة للسلوكات داخل المؤسسة. وقد انتهى

إلى اختصارها في أربعة نماذج ثقافية رئيسية: الثقافة الأولى التي تميز العمال المختصين والشغالين غير الأكفاء أكثر من غيرهم تنطبع بطابع العلاقات الانصهاري، إذ يثمّن الجماعي بوصفه ملاذا وحماية ضد الانقسامات. تحيل ثقافة ثانية، على العكس من ذلك، على القبول بالاختلافات وعلى المفاوضة. وهي، بصورة خاصة، من صنع العمال المحترفين، ولكننا نجدها، أيضا، لدى بعض التقنيين الذين يزاولون مهنة فعلية ولدى الإطارات التييمارس أعضائها وظائف تأطير فعلية أيضا. تتناسب الثقافة الثالثة مع وضعيات الحراك المهني الطويل الأمد الذي تعيشه، غالبا، الإطارات عصامية التكوين أو التقنيون. في هذه الحالة، يكون نمط الاشتغال العلائقي هو نمط التناغم الانتقائي والريبة تجاه المجموعات المتشكلة داخل المؤسسة. وأخيرا، تتسم رابع ثقافات أوساط العمل بالانزواء والتبعية، ونجدها، رئيسيا، لدى العمال فاقدي التأهيل والذين تعوزهم ذاكرة عمالية، شأن الشغالين المهاجرين والعمال الفلاحين والنساء والشبان. وتُعاش المؤسسة، لدى هؤلاء بصورة خاصة، باعتبارها وسيلة مشروع خارجي.

هذه بالتأكيد، نماذج مثل،بالمعنى الفيبري المكلمة، لا تتناسب أبدا تمام التناسب مع هذا أو ذاك من أصناف الشغالين، وهي قابلة للتطور. إن تحليل سانسوليوجي له، على الأقل، فائدة التدليل على أن ثقافات مختلفة تتعايش وتتقاطع داخل المؤسسة الواحدة ذاتها.

بينت أبحاث أخرى أن العامل لم يكن في تبعية كاملة تجاه التنظيم، حتى في الوضعيات الأكثر استلابا. لقد شدّد علماء اجتماع العمل، في مرحلة أولى خلال الخمسينات والستينات،

على الطابع الاستلابي للعمل الخاضع للرؤية التيلورية. ولكن الاستلاب لا يكونتاما أبدا، كما أن الاستلاب الاجتماعي لا يتطابق، بالضرورة، معال استلاب الثقافي.

من جهته، طور(Philippe Bernoux) تحليل سلوكا تتملك عالم العمل من طرف العمال الأكثر عوزا على مستوى الكفاءة والسلطة. يتعلق الأمر بممارسات لا شرعية، في أغلب الأحيان، عسيرة الرصد، أحيانا، ولكنها دالة على مقاومة ثقافية ضد سلب الملكية المطلق من قبل التنظيم. يتمظهر "التملك" عبر إستراتيجيات متنوعة تهدف كلها إلى الحفاظ على حد أدنى منال استقلالية. وهو ليس فعلا فرديا خالصا ولا ردة فعل (مجردة) طبقيةبل تصرفا يحيل إلى مجموعة انتماء،أي مجموعة عمل ملموسة تتقاسم ثقافة مشتركة تصنعها لغة مشتركة ونمط سلوك مشترك وعلامات تعرف وهوية مشتركة...الخ.

التايلوري بمنطقثقافي للعمل يتأسس على الاستقلال والمتعة.

يتوفر لنا السيد بالغ الدلالة لإرادة التملك هذه في الممارسة المسماة"الشعر المستعار". مثلما سجل ذلك ميشال دو سرتو، وليس "الاشتغال بالشعر المستعار" نقضا للعمل في ذاته، بل نقضا لتنظيم هتنظيما معينا. هو ليس بالضبط استحواذا على مال (لا تستعمل عامة إلا الفواضل)، بل هو، بالأحرى، خصم من زمن المؤسسة حتى لا يزج بالنفس في سجن الزمن "المنظم" المحسوب. إنه تدليل، عبر "الأثر"، على مهارة خاصة، بل إنه تأكيد لاستعداد للإبداع والخلق.إنه معارضة، بمنطق الترفع والمجانية بل الهبة (قليلا ما يحتفظ للنفس منجزات الشعر المستعار)، لمنطق الربح التجاري، ولكن الشعر المستعار ليس ممكنا إلا بفضل تواطؤ عناصر المجموعة الآخرين، ولا يصير الاشتغال بالشعر المستعار قابلا

للتحقق إلا إذا ربطت ثقافة مشتركة أعضاء مجموعة العمل ذاتها بعضهم ببعض، وبذلك يكون الشعر المستعار تعبيرا عن ثقافة المجموعة.

من الأصح، ولا شك، أن نتحدث عن "ميكروثقافة" للمجموعة. وإذا ما ظلت ثقافة المؤسسة عصية على التحديد فإن تحديد "ميكرو ثقافات" داخل المؤسسة يبقى، بالنسبة إلى الباحث، أكثر معقولية، ولا شك من"يصنع" ثقافة المؤسسة؟إنهم بالتأكيد كل الفاعلين الاجتماعيين المنتمين إليها. كيف "تصنع"ثقافة المؤسسة؟ أكيد أن ذلك لا يتم بقرار سلطوي بل عبر لعبة كاملة من التفاعلا تبين المجموعات التي تكوّن المؤسسة.

منأجل التوصل الحديد ثقافة المؤسسة يتوجب الانطلاق، إذا، من ميكروثقافات المجموعات التي تنتمي إليها.هذه الثقافات، سواء بسواء، تؤمن، مع التنظيم ذاته، الاشتغال اليومي للورشات والمكاتبوترسم حدود المقاطعات وتحدد إيقاعات العمل وتنظم العلاقات بين الشغالين وتتخيل حلولا لمشاكل الإنتاج التقنية. بديهي أن ميكرو الثقافات هذه تنشأ، أخذا بعين الاعتبار إطار المؤسسة الخاص، وخاصة إكراهات العمل الشكلية والتقانة المستخدمة، ولكن هذين العنصرين لا يحددانها،فهي تخضع أيضا للأفراد الذين يكوّنون مجموعات العمل.

تتموقع "ثقافة المؤسسة"، في المحصلة النهائية، في تقاطع مختلف الثقافات الجزئية الحاضرة داخل المؤسسة، وليست هذه الثقافة،بالضرورة، متناسقة بعضها مع بعض، ولا يكون، حتما، وضعها فيتماس من دون اصطدام. وتظهر مواز ينقوى ثقافية مترجمة، هنا وهناك، عن رهانات اجتماعية، بتعبير آخر، إذا ما أمكن أن تكون لمفهوم"ثقافة المؤسسة"

وجاهة استخدام علمية اجتماعية فليس ذلك،بالتأكيد، بغاية الإشارة إلى نسق ثقافي لا يكون فيه تناقض ولا نزاع.

وفضلا عن ذلك لا تتيسر دراسة "ثقافة المؤسسة"، بمعزل عن الوسط المحيط. ولا تشكّل المؤسسة عالما مغلقا بإمكانه أن يفرز ثقافة مستقلة تماما بل إن المؤسسة الحديثة، على العكس من ذلك، وثيقة التبعية لمحيطها، سواء على المستوى الاقتصادي أو على المستوى الاجتماعي والثقافي. ولا يجوز، اليوم، لأي تحليل علمي اجتماعي للمؤسسة أن يغضّ النظر عن السياق، وبتعبير آخر ليس لنا أن نختزل "ثقافة المؤسسة" في مجرد ثقافة تنظيمية.

على هذا النحو أظهرت سلسلة كاملة من البحوث أثر الثقافات القومية في ثقافة المؤسسة. لقد تيسّر، انطلاقا من تحقيقات مقارنة أن يتبين أن مؤسسات متماثلة قائمة في بلدان مختلفة كانت تشتغل وفقا لأنساق ثقافية متباينة. لقد كان ميشال كروزيي(Michel Crozier). من أوائل من أبرز وجود نموذج ثقافي فرنسي لتنظيم المؤسسة تطبعه الشكلانية البيروقراطية والمركزة القصوى للبنى ومتناسبة مع نزعة كامنة في المجتمع الفرنسي.

لا يعني هذا القول، بالضرورة، الوقوع ثانية في تفسير "ثقافتي" تبسيطي. من ناحية، ليست الثقافات القومية ثابتة، وهي، من ناحية أخرى، لا تحدّد، بصفة مطلقة، ثقافات المؤسسة.وتتوقف العلاقة بين الاثنين، أيضا، على الظروف التاريخية للوضعية الاجتماعية والسياسية.

تُظهر البحوث الاجتماعية والإثنولوجية، إذا، تعقيد ما سُميت "ثقافة المؤسسة". وليست هذه، بأي حال من الأحوال، مجرد انبث اقللنسق التنظيمي بل هي، في الآن نفسه، انعكاس

للثقافة المحيطة وإنتاج جديد يُبنى داخل المؤسسة، عبر كثرة من التفاعلات الموجودة على المستويات كافة بين من ينتمون إلى التنظيم نفسه. إذا لم يكن الحديث عن ثقافة المؤسسة، في معناها السوسيولوجيوالإنتولوجي، عديم الفائدة فذلك للإشارة إلى الحاصل المركب، في لحظة ما، لصيرورة بناء ثقافي لا ينتهي أبدا، مشركا مجموعات فاعلين وعوامل كثيرة التنوع، من دون أن يكون بالإمكان تحديد مجموعة على أنهاالوحيدة التي بإمكانها الإمساك بزمام الأمور.

"ثقافة المهاجرين" و"ثقافات الأصل":

ظهرت في فرنسا، خلال السبعينات، عبارة "ثقافة المهاجرين" التي سرعان ما لاقت، إلى حد ما، صدى واسعا. كان يكتشف، حينها، أن المهاجرين وعائلاتهم كانوا، غالبا، صائرين إلى المكوث فيبلد الاستقبال. لقد تم التساؤل، إذا، عن ظروف اندماجهم، وفي علاقة بهذا التساؤل، عن نتائج اختلافهم الثقافي، إذ كان يماثل عموما، وبصفة اختزالية، بين ثقافاتهم الخاصة وثقافاتهم الأصلية.

هذا والحال أن مفهوم "ثقافة الأصل"، قابل للنقاش لأنه ينبع من تصور خاطئ لما تمثله ثقافة مخصوصة. ليست الثقافة متاعا بمكن نقله عند التنقل بل لا تُحمل الثقافة كما تُحمل الحقيبة. إن في النظر إلىا لأشياء على هذا النحو وقوعا في تشيئ الثقافة. المتحولون هم، في الحقيقة، أفراد، وهم، بفعل هجرتهم ذاتها، محمولون على التأقلم والتطور. إنهم يلتقون أفرادا آخر ينينتمون إلى ثقافات مختلفة، وتنبثقمن هذا التماس بين أفراد ذوي ثقافات مختلفة صياغات ثقافية جديدة.والحال أن العمد إلى استخدام مفهوم ثقافة الأصل ينزع إلى التقليل

منأهمية هذا التماس وآثاره إذ يفترض المفهوم أن الثقافة نسق مستقر وقابل للنقل بيسر إلى سباق جدي، وهو ما يبدو أن كل الملاحظات الميدانية تفنّده.

لمفهوم "ثقافة الأصل" مساوئ أخرى. إنه غامض دلاليا، وإذا فهو ضعيف إجرائيا. وبالفعل، فأي أصل يراد تعيينه عندما يراد الرجوع إلى "الأصل"؟ أهو الأصل القومي؟ أم الجهوي؟ أم المحلي؟ أمالاثني؟ أم الاجتماعي؟ غالبا ما يتم الخلط، في التعاليق حول ثقافات المهاجرين، بين "ثقافة الأصل" لمجموعة مهاجرين والثقافة القومية لبلدهم الأصلي. ولكن صعوبة جديدة تظهر، في هذه الحالة، إذ يُنكر هذا الخلط، بعمق، ما للثقافات القومية من عدم التجانس. إن الحديث عن"ثقافة جزائرية"، مثلا، يبلغ من عدم الدقة ما لا يسمح بتأسيس تحليل صارم.

وفضلا عن ذلك فإن العمد إلى استخدام مفهوم" ثقافة الأصل" ، بخصوص المهاجرين على العموم، لا يؤدي إلى الخطأ من شأن التغير الثقافي الذي تحدثه الهجرة لدى تاركي أوطانهم فحسب، بل أيضا إلى حجب التغير الثقافي الذي يشهده المجتمع الأصلي. كل ثقافة تطورية، ولا سيما إذا كانت ثقافة مجتمع يواجه هجرات كثيفة، قد تكون أكثر تطورية من غيرها. إن الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تدفع بعدد كبير من الأفراد إلى الهجرة هي ذاتها تحمل تبدلات ثقافية في المجتمع الذي تنطلق منه الهجرة. وبلدان الهجرة، في الأغلب، هي بلدان " في انتقال"، في حالة بناء أو إعادة بناء. ولهذا السبب، تحديدا، يشعر المهاجرون غالبا، ب " تباعد" ثقافي تنبع منه الخلافات عندما يعودون إلى بلدانهم (في معناها القومي كما في معناها المحلي)، سواء أكانت عودتهم تلك مؤقتة (ما تستغرقه عطلة) أم نهائية. إن

التباعد مزدوج: تغير البلد، وهم أنفسهم تغيروا. لم يعد المهاجرون يتعرفون على بلدهم، وهم أنسهم ينظر إليهم مواطنوهم على أنهم مختلفون. ذلك هو سبب صعوبة العودة التي تشابه، دائما، هجرة جديدة. فإذا ما أردنا الاحتفاظ، بأي ثمن، بعبارة " ثقافة الأصل 3 فلا يمكننا استخدامها، في معناها الصارم، إلا لتعيين ثقافة مجموعة الانتماء في لحظة انطلاق الهجرة.

هناك مأزق آخر يؤول إليه استخدام مفهوم " ثقافة الأصل"، وهو إنكار التنوع الإجتماعي الذي يكون عليه المهاجرون المتحدون من المجتمع الواحد، باعتبار أن عد احتلالهم الموقع الإجتماعي نفسه يجعلهم لا يرتبطون بـ "ثقافة الأصل بالعلاقة نفسها. حتى قبل مجرتهم شهد المهاجرون مسارات اجتماعية وثقافية مختلفة : هجرة بعضهم تكون من النوع "الجماعاتي" أي المراقبة، إلى هذا الحد أو ذاك، من قبل الجماعة الفلاحية القروية، اجتماعيا وثقافيا. ويختار البعض الآخر هجرة أكثر فردانية ويفضلون، غالبا، قبل رحيلهم بمدة، نوعا من "التنشئة الاستباقية" تنتهي بهم إلى تبني عدد من أنماط السلوك المميزة للمجتمعات التي يكون فيها التمدن والفردانية أكثر تطورا. أما الهجرة العائلية" فهي حالة أخرى. وعلى غرار ما أبرزه عبد الملك صياد، في ما يخص الهجرة الجزائرية، فإن للهجرة أنماطا مختلفة، وفقا لتباين الوضعيات الاجتماعية والتاريخية. وتتساوق مختلف أنماط الهجرات هذه مع أنماط مختلفة من العلاقة بثقافة الأصل وبثقافة بلد الاستقبال أيضا.

إن ثقافة الأصل لا تمكن من تفسير الاختلافات في أنماط اندماج المهاجرين أصيلي البلد الواحد وتثاقفهم في مجتمع الاستقبال بقدر ما تمكن منه البنى الاجتماعية والعائلية التي لمجموعة الأصل التي ينتمي إليها المهجرون. وعلى هذا النحو يختلف، مثلا، مسار اندماج

المهاجرين اختلافا بينا، تبعا لحلولهم آتين من جماعات فلاحية تقليدية أو من مجموعات اجتماعية حضرية، كما توصلت إلى التحقق منه ماريا بياتريز روشا ترينداد (Maria Beatriz Rocha Trindade) في حالة البرتغاليين في فرنسا. ففي البرتغال لا يشترك كل البرتغاليين في نسق واحد من القيم ولا في أنماط واحدة من التصرف. ويسعى المنتمون منهم إلى جماعات فلاحية منبنية بقوة في الشمال أو في الوسط، إثر حلولهم في فرنسا، إلى الابتعاد أقل ما يمكن، عن نمط الحياة القروي وإلى الحفاظ على صلة قوية بالقرية الأصلية، في حين أن أولئك الآتين من إقليم الجنوب " آلغارف " ()Algarve والمتصلين منذ أمد طويل بالعالم الحضري، عاملين و / أو مقيمين في المدينة، وبالحضور السياحي الأجنبي ذي الأهمية الكبرى في تلك المنطقة، يكونون قد اتخذوا، بعد، مواقف وانتهجوا طرق عيش لا تبتعد كثيرا عن تلك التي لاقوها في فرنسا.في هذه الحالة تندرج الهجرة في امتداد تطور اجتماعي وثقافي مأخوذ بالكثير منه، بعد، في البرتغال.

هكذا نرى أن "ثقافة الأصل" لا تفسر شيئا بذاته، في حالة المهاجرين، فلا اعتبار، من وجهة نظر تحليلية، إلا للعلاقة التي يقيمها المهاجرون مع هذه الثقافة. على أن هذه العلاقة تختلف تبعا للمجموعات المهاجرة . ومع ذلك فإن هذه العلاقة تتغير، تبعا لمجموعات المهاجرين وتبعا للوضعيات ما بين الإثنية التي يشهدها هؤلاء في مجرى تاريخهم. إنها محددة، بعمق، بطبيعة العلاقات القائمة أو التي كانت قائمة، في استقلالها حتى عن كل هجرة، بين ثقافة بلد الأصل وثقافة بلد الاستقلال، خاصة إذا تعلق الأمر أو كان متعلقا، طوال زمن طويل، بعلاقات استعمارية. وقد كان لبعض المجتمعات الأهلية، خلال المواجهة الثقافية الواقعة ضمن وضعية استعمارية، مؤهلات أكثر مما كان لأخرى لمقاومة الهيمنة الثقافية

للقوة المحتلة. تلك هي حالة المجتمعات المسلمة ذات البنى السياسية الدولوية. ولقد أوضح جاك برو Jacques Barou أن أفارقه الساحل المسلمين في فرنسا، خلال الستينات، السونينكي منهم خاصة، توصلوا بفضل فخارهم الاثني وثقتهم بنسقهم الاجتماعي والثقافي، إلى إعادة تركيب نمط تنظيم اجتماعي سلوكي شديد الشبه بنمط مجتمعهم الساحلي. وعلى العكس من ذلك فإن أفارقة الساحل الغربي المنحدرين من مجتمعات انقسامية أكثر هشاشة والتي شهدت اختراقا ثقافيا فرنسيا أكثر عمقا كان يشغلهم، خاصة لدى حلولهم في فرنسا، الالتحاق ببلد " الحضارة الكونية" وإظهار تثاقفهم المتقدم، رافضين أية مرجعية صريحة إلى نماذج ثقافتهم الأصلية.

غير أنه يجب ، في حالة مهاجري الساحل، ألا يحتجب أنه إذا لم ينقطع تواصلهم مع ثقافتهم الأصلية فذلك لأن الأمر يتعلق، أيضا، بهجرة " جماعية" يرحل ضمنها المهاجرون برضا الجماعة الفلاحية ولوقت معلوم، قبل أن ينوبهم آخرون. المهاجرون هم، خاصة، عازبون، شباب يرسلون إلى فرنسا " في خدمة موصى بها "، نوعا ما ، حتى يؤمنوا، عبر تحويل جزء كبير من أجورهم، موارد إضافية للجماعة القروية. وعندما أغلقت، بداية من 1947، حدود فرنسا في وجه الهجرة وانتهى تعاقب الرحيل والوصول عجز من بقي، حينها، منهم على التراب الفرنسي عن المحافظة طويلا على التواصل الوثيق مع ثقافة الأصل، إذ حتى يتمكنوا من مواصلة مساعدة القرية باتو مكرهين على الاستقرار الدائم في فرنسا، من دون امكانية بديل يعوضهم. كان هذا بداية التجميع العائلي في بلد الاستقبال، بكل ما يمكن أن ينجر عنه من آثار في تطولا النماذج الثقافية، وخاصة بفعل تنشئة الأطفال وتعليمهم في المدرسة الفرنسية.

إذا كان التمحيص يكشف عن أن مفهوم " ثقافة الأصل " عسير الاستخدام، وفي نهاية المطاف ضعيف الإجرائية في ما يخص المهاجرين ذاتهم، فالأحرى بالعمد إلى استعماله أن يكون غير مناسب بالمرة في حالة أبنائهم المولودين في بلدان المهجر والملقبين غالبا (على غير صواب، إذ هم ذاتهم ليسوا مهاجرين) بـ " الأجيال الثانية " من المهاجرين. إن الأصل المحال عليه ليس أصلهم، إذ هم لم يولدوا ولم ينشؤوا في بلدان والديهم.

لا تنقل الثقافة كما تنقل الجينات. ويعني هذا أن الثقافة ليست "معطى" بل هي "مبنى". وينعقد اليوم اتفاق واسع حول ذلك ولا شك، ظاهريا على الأقل. ذكر أنه ما دام الاعتراف بأن الثقافة مبنى يعني مجرد تأكيد طابعها المكتسب وغير الفطري فإن التفكير لا يتقدم تقدما ملحوظا. وإذا كان واضحا أن نقل ثقافة ليس من مجال " الوراثة" فإن الهام أن نفهم أنها ليست من مجال "الميراث"، إذ لا يجوز الخلط بين الثقافة وتراث يخلف، على ما هو عليه، جيلا بعد جيل لأن الثقافة بناء شبه دائم، في علاقتها بالإطار الاجتماعي المحيط وما يطرأ عليه من تعديلات. ولذلك، فإن تركيز الجدال المتعلق بثقافة المهاجرين على مسألة "الأصول" أو "الجذور" يعني حصرا له إشكالية، إن لم تكن إشكالية الفطري فهي، في الأدنى، إشكالية "الموروث"، ويعني، إذا، الامتناع عن التفكير في الثقافة بوصفها بناء يتطور دائما.

وفضلا عن ذلك، وبغاية تحليل التحولات التي تشهدها ثقافة المهاجرين، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار خاصيات الإطار القومي الذي تتم ضمنه المبادلات الثقافية. إن الإطار القومي يوجه المبادلات الثقافية، وبالنتيجة يوجه التغيرات الثقافية. وبتخصيص أكبر، يكون لنماذج

الاندماج القومي الخاصة بكل دولة أكبر الأثر في مصير المهاجرين الاجتماعي والثقافي. وإذا اكتفينا بمثال واحد فإن المهاجرين الإيطاليين كانت لهم مسارات شديدة الاختلاف في فرنسا وفي الولايات المتحدة الأمريكية، كما أبرز ذلك دومينيك شنابر (Dominique Schnapper). في الولايات المتحدة حيث يوجد نموذج تعددية ثقافية يقبل نوعا من "الفدرالية الثقافية " يبني المهاجرون الإيطاليون ثقافة إيطالية – أمريكية حية جدا وملحوظة جدا، داخل فضاءات حضرية خاصة هي الأحياء المنعوتة بأنها "إيطاليا الصغرى". وبالمقابل، في فرنسا حيث النموذج هو نموذج " المركزية الثقافية " الذي يهدف إلى استيعاب الأجانب الذي يستقرون لزمن طويل في البلد، يتبنى المهاجرون الإيطاليون، في الحيز العام، أنماط سلوك الفرنسيين الذين هم من صنفهم الاجتماعي ويتوجب عليهم أن يركزا جهودهم على الحيز البيتي الخاص لحفظ بعض التقاليد الإيطالية، من دون أن يقدروا، حتى في هذا المستوى الأخير، على تفادي تغير محتوم.

لا يعني الطعن الاستخدام المعمم لمفهوم "ثقافة الأصل" التغاضي عن مرجعية الأصل التي تتواتر لدى عدد هام من الهاجرين ولا إنكار الدلالة التي يمكن أن تكون لهذه المرجعية عندهم. إن استحضار الأصول والقرية والبلد هو، أساسا، إعلان عن هوية نعرف أنفسنا بها. ويمثل تعريف أبناء المهاجرين وأحفادهم أنفسهم، بالرجوع إلى أصل والديهم أو أجدادهم، انخراطا في تاريخ عائلي والاشتراك في ذاكرة جماعية. إن هذا ضروري، ولا شك، لكل فرد على المستوى النفسي، وكذلك لكل مجموعة اجتماعية تحتاج إلى أن تعرف من أين تحدرت. هناك، فعلا، قرية أو بلد رحيل يوجدان في بدء تاريخ هجرة المجموعة يمكن أن يستخدما دعامة لمشروع عودة، ذلك المشروع الذي ينزع، على الرغم من ذلك، إلى أن يصير أكثر

فأكثر أسطورية كلما امتد زمن التغرب عن الوطن. على أنه ليس بالإمكان الخلط بين استحضار الأصول الحقيقية، فعلا، والتأكيد الواهم لـ " ثقافة الأصل " التي يتخيل أنه تمت المحافظة عليها في حالة لا تكاد تتغير، مهما كان الوسط المحيط ومهما كانت التجارب المخاضة في وضعية هجرة.

نعاين، بكل تأكيد، لدى بعض المهاجرين تعلقا شديدا بالتقاليد الأصلية. وإذا اعتمدنا مثالا سبق ذكره، ذاك الذي يخص الفلاحين البرتغاليين المهاجرين إلى المنطقة الباريسية، فإننا نلاحظ أنهم يجهدون، بأخلص وفاء ممكن، لحفظ عاداتهم الغذائية: الأكل كما في البلد وما يؤكل هو منتوجات البلد، تأكيدا منهم بأن كل شيء يستمر كما كان في السابق، على رغم التغرب عن الوطن. إنهم يجلبون، إذا، جزءا مهما من غذائهم اليومي من قريتهم في البرتغال التي تربطهم بها السيارة، أسبوعيا، ذهابا وإيابا. إنهم يجلبون من قريتهم حتى البطاطس، كما لو كانت مفقودة في فرنسا، ولكنها ليس لها المذاق نفسه، كما أنها، خاصة، من أرض أخرى. نجد هنا رمزا قويا معروفا للتعلق بالأرض المغذية، الأصلية، تعلقا يميز المجتمعات الفلاحية.

على أن مثل هذه الممارسات لا تكفي لتأمين الاستمرارية الثقافية. إن الممارسات التقليدية تنفصل، تدريجيا، أكثر فأكثر، عن سياقاتها وتفقد خاصيتها الوظيفية التي كانت لها في الكل الثقافي الأصلي. يمكن ألا تصير، في بعض الحالات، إلا تعبيرا عن " تقليدية يأس" لدى أفراد يعون أن عليهم أن يتركوا جوهر نسقهم الثقافي.على أن هذه الممارسات ليست مجردة

من الدلالة. إنها تظهر الإرادة في الحفاظ على صلة بمن ظلوا في القرية، في البلد. هي تقصد أن تقيم الدليل على الوفاء للأهل هناك: نأكل كما يأكلون ونتاول المواد نفسها التي يتناولونها والبطاطس نفسها المزروعة في الأرض القروية نفسها. إنه نوع من التواصل معهم، من إلغاء المسافة نفسها التي تفصلهم عنهم. هو، إذا، حفاظ على الصلة الجماعاتية تجاه كل شيء، على الرغم من كل شيء. إلغاء المسافة هو بالضبط ما يحققه ذهاب المهجرين البرتغاليين وإيابهم بالسيارة أسبوعيا، كما أشرنا سابقا، وهو ذهاب وإياب مثلهما مثل بكرة اللحمة في النول، تصل وتربط، عبر حركة مناوبة تبدو وكأنها لا نهائية، بين خيوط النسيج الاجتماعي، متفادية بذلك التمزق. إن الرهان، هنا، هو الحفاظ على الصلة الجماعاتية التي تتحقق، في جوهرها، أكثر مما هو إعادة إنتاج " ثقافة الأصل " التي لا يمكن إلا أن تكون وهمية، في جزئها الأكبر.

لكن المهاجرين ليس لهم كلهم التعلق بالتقاليد ذاته، وليس للباحث أن يفضل من بين ما يهتم به من ممارسات المهاجرين الثقافية تلك التي تعتبر تقليدية، فقبل أي تحليل يجب التساؤل عما هو " تقليد ثقافي". وما من تقاليد ثقافية قائمة بذاتها ، فهي لا توجد إلا بالنسبة إلى نظام اجتماعي معين يقوم على علاقات اجتماعية يبنيها وتكون تعبيرا عنه. وبما أنه ليس لكل الأفراد الموقع نفسه ضمن العلاقات الاجتماعية فإنه لا يمكن أن يكون لهم كلهم المصلحة نفسها في الحفاظ على التقاليد. يمكن أن تكون الهجرة، فضلا عن ذلك، في بعض الحالات، وسيلة للإفلات من نظام اجتماعي يعتبر قامعا ومن تقاليد يحس أنها خانقة. إن الخطاب حول "احترتم التقاليد" هو ، دوما ، خطاب شرعنة لنظام اجتماعي معين .

ما من معنى لتقليد إلا ضمن سياق اجتماعي بخصوص. فإذا ما تغير السياق وحوفظ، على الرغم من ذلك، على ذلك التقليد فلا يمكن تفادي ضرورة إعادة تأويله، وفقا للسياق الجديد. هكذا يكون كل تقليد محل معالجة مستمرة بل يمكن أن يكون قد انقرض وأعيد ابتداعه، ولكن أيتعلق الأمر، عندئذ، بالتقليد ذاته ؟ خادعة هي الظواهر. بما أن الوضعية لم تعد هي ذاتها فإن الوظيفة لم تعد هي ذاتها، أيضا. في بعض الحالات يبتدع التقليد المزعوم ابتداعا، استجابة لحاجات قضية محددة. إن ارتداء الحجاب (النقاب الإسلاموي) الذي ظهر في فرنسا خلال الثمانينات، في بعض أوساط الهجرة، والذي يقدم على أنه عودة إلى تقليد إسلامي قديم هو المثال النموذج لابتداع تقليد. بدءا، في مستوى المظهر الخارجي، ليس الحجاب مطابقا للخمار أو للوشاح التقليدي لنساء المغرب (العربي) أو تركيا ولكن، في مستوى الوظيفة والدلالة ، يكون الاختلاف كبيرا بين نوعي.