الأساطير السياسية لاستعمار أفريقيا وتحررها

جورج بلانديي

تقديم

يندرج هذا النص في إطار اهتمامات الأنثروبولوجي الفرنسي جورج بلانديي (المولود سنة 1920) بقضايا البلدان الأفريقية التي واجهت خلال بداية ستينيات القرن العشرين ثلاثة تحديات أساسية، وهي: التحرر من الهيمنة العسكرية والسياسية والثقافية للاستعمار، واستثمار الثقافات المحلية في مواجهة هذه الهيمنة، خصوصاً على المستوى الثقافي، وبناء الدولة المستقلة والانفتاح على الفكر الكوني.

وقد عالج بلانديي هذه القضايا في أعمالٍ عدة، نذكر منها:

- السوسيولوجيا الحالية لأفريقيا السوداء، باريس، أرمان كولان، 1955.
- أفريقيا الغامضة، باريس، بلون، 1957.
- الأنثروبولوجيا السياسية، باريس، المنشورات الجامعية لفرنسا، 1967.
- سوسيولوجيا التحولات، باريس، أنثروبوس، 1970.
- المعنى والقوة، باريس، المنشورات الجامعية لفرنسا، 1971.
- أنثروبولوجيات، باريس، المكتبة الفرنسية العامة، 1984.
- الحضارة والقوة، باريس، منشورات الفجر، 2005.

لقد حاول بلانديي في هذا النص، الصادر سنة 1962 بالدفاتر الدولية للسوسيولوجيا، إبراز التداخل بين الأسطورة والأيديولوجيا السياسية في عملية مواجهة الاستعمار ومقاومة كل أشكال هيمنته. وتم تحديد ثلاث مراحل أو لحظات ضمن هذه المواجهة القائمة بين ثقافات محلية وثقافة مهيمنة تدعي الكونية.

وأولى هذه اللحظات هي التي دعاها بالتعامل مع الواقع الاستعماري وتأويله، إذ عُدلت الأسطورة للتكيف مع الوضع الجديد. أما ثاني هذه اللحظات، فهي التي حدثت فيها ردود أفعال متنوعة تجاه الهيمنة الاستعمارية عبر إعادة الاعتبار للثقافات الأفريقية ولطرق عيش الأفارقة، أي تثمين ما عمل الاستعمار على رفضه ومحاربته، حيث ظهرت في هذا الإطار حركات ذات صبغة دينية ومهدوية في عملية المقاومة. وتتلخص اللحظة الثالثة فيما سماه بلانديي الانتقال من الأسطورة إلى الأيديولوجيا السياسية خلال مرحلة الاستقلال. وتقترن هذه المبادرة بالنخب الأفريقية المتأثرة بالثقافة الغربية والداعية مع ذلك إلى تحرر ثقافي من هيمنة الغرب يكون موازياً للتحرر السياسي.

وأهم درس يمكن استخلاصه من هذا النص هو أن دينامية الشعوب في مواجهة القوى المحتلة والمهيمنة لا تتوقف، وأن بإمكانها أن تتخذ صيغاً وأشكالاً عدة في عمليات المواجهة والمقاومة، وهو ما ينطبق في المقام الأول على نضال الشعب الفلسطيني في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي الغاشم.

النص

فرض استعمار المناطق الأفريقية جنوب الصحراء نفسه على المجتمعات التي اعتبرها بعض الإثنولوجيين، وما زالوا، خاضعةً لسلطة الأسطورة. وبلغ هذا الأمر حداً إلى درجة أن أغلب هذه المجتمعات، ومن بينها مجتمع الدوغون غرب السودان، أصبحت معروفة لدينا من خلال الصورة التي تعكسها الأسطورة حولها أكثر من الصورة التي تعكسها الدراسة الموضوعية والمباشرة للعلاقات الاجتماعية ولبنيات المجتمع.

وتبدو الأسطورة في هذه الحالة شرطاً لكل «معرفة عميقة» [وأنا أستخدم هنا عبارة مارسيل غريول التي أصبحت متداولة لدى كل الباحثين السائرين على هديه]. هكذا، اعتُبرت الأسطورة مصدراً لكل معرفة، ونموذجاً ترجع إليه الأجيال المتعاقبة للإبقاء على نظام الأشياء وعلى وضع خاصٍّ للعلاقات الاجتماعية ولتداخل الموضوعات الثقافية. ويمكننا القول، إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية أخرى، إن الأسطورة تتجسد وتتجلى في لحظة معينة لتتحول إلى مجتمع وثقافة. وتسمح الإحالة إليها من طرف الأجيال المتعاقبة بفرض إكراهاتها من أجل إبقاء المجتمع والثقافة خارج مِحَن التاريخ.

ومن الجدير ذكره أن التأويلات التي تحيل إلى دروس الأساطير لتفسير العلاقات الاجتماعية هي تلك التي تهمل [أو تجهل] المِحن التي تعرضت لها المجتمعات المسماة، بنوعٍ من عدم الدقة، المجتمعات التي «لا تاريخ لها». وإذا كنت قد أثَرت هذه المسألة منذ البداية، فذلك لأنها تكشف عن خشوعٍ حقيقيٍّ تجاه الأسطورة يشوّه الوقائع، ويهمل الجوانب الأساسية بداخلها.

أكيد أن الأسطورة تقوم بوظيفة محافظة في المجتمعات ذات التقليد الشفاهي، وهي حال أغلب المجتمعات الأفريقية لمرحلة ما قبل الاستعمار. فهي- الأسطورة- تتضمن معرفة معينة استناداً إلى الوسائل الرمزية التي توجد بحوزتها، إذ تشمل الأصل والتكوين ونظريةً في الطبيعة إلى حدٍّ ما، وتشير إلى ظهور الإنسان وانبثاق الثقافة... إلخ، وهذه أمورٌ معروفةٌ بشكلٍ عام. وتعد الأسطورة، أيضا، بامتداداتها الخرافية مصدراً توثيقياً، فبإمكانها أن تذكرنا بالهجرات والرحلات البعيدة، وأن تستحضر العشائر الأصلية ومؤسسيها المزعومين، كما يمكنها أن توحي بشروط ظهور أنظمة السلطة السياسية. وهذه أمور مقبولة من طرف الجميع، لكن يبدو لي أن الأسطورة تتجاوز هذه المعطيات، وأعتقد أن هذا الإقرار سيكون مفيداً بالنسبة لموضوعنا. فهي تتضمن جانباً أيديولوجياً داخل هذه المجتمعات في مرحلة ما قبل الاستعمار. إنها تقوم بوظيفة تبريرية يستغلها حراس التقليد والمستفيدون من السلطة بشكل جيد. وهو ما لاحظه مالينوفسكي بدقة، وأشار إليه في دراسة غير معروفة تحت عنوان «أسس الإيمان والأخلاق». فقد أقر بضرورة تصور الأسطورة كميثاق اجتماعي يهم شكل المجتمع القائم ونظام توزيع السلطة والامتيازات والملكية. إذن، لستُ الوحيد الذي تبنى هذا المنظور، ما دامت رؤية مالينوفسكي شبيهة برؤيتي. وإذا سلمنا بها، فإننا سنفهم القرابة الوثيقة الموجودة بين الأسطورة والأيديولوجيا السياسية، ما يسمح بتفسير عملية «الانزلاق الدلالي»؛ أي الانتقال من الأسطورة بمعناها الكلاسيكي إلى الأسطورة بالمعنى الذي حدده جورج سوريل.

بعد هذا التذكير العام، يتعين علينا الآن الوقوف على تأثيرات الاستعمار. فقد كانت للتدخل الاستعماري بمختلف تجلياته ومراحله نتائج مثيرة على حياة الأساطير والخرافات الأفريقية. وحدثت تعديلات وتصويبات عبّرت من خلال لغة الأسطورة عن المِحَن التي تعرّض لها المجتمع والمشاكل التي واجهت الأهالي بسبب الوَضعية الاستعمارية. ولتسهيل عملية التحليل، أرى أنه من اللازم التمييز بين عدة لحظات. وسأتوقف عند ثلاث لحظات أساسية تُبرز عمليات متمايزة، وتكشف عن استعمال الأسطورة بطرق مختلفة.

فاللحظة الأولى تهم الاعتراف بالواقع الاستعماري وتأويله وقبوله، فهذا الواقع قائم، وتجب معالجته لتحديد مكانته بهذا القدر أو ذاك. أما اللحظة الثانية، فهي بمثابة رد فعل ضد الهيمنة الاستعمارية. وتشكل اللحظة الثالثة مرحلة المطالبة بالاستقلال والانتقال من الأسطورة إلى الأيديولوجيا السياسية ثم إلى المذهب السياسي.

بعد تقديم هذه الخطوط العريضة، يبدو لي من الضروري إضافة ملاحظتين، وهما كالآتي: لقد كان هدف الإدارة الاستعمارية إقامة جهاز غير مُسَيَّس أو العمل بقوةٍ على نزع كل مظاهر التسيُّس من حياة الأهالي. وكانَ من نتائج محاولة «تعقيم» النشاط السياسي الذي كان يمارَس بشكلٍ طبيعيٍّ قبل الاستعمار بروز ظاهرة تحويل حقيقية، إلى درجة أن ردودَ الأفعال السياسية إزاء الواقع الاستعماري عبّرت عن نفسها في البداية بطريقةٍ غير مباشرة، كما هي الحال في الحركات الدينية الجديدة والمذهبية المتضمنة لمقاصد ثورية. ومن المؤكد حصول تحول على هذا المستوى، ذلك أن رد الفعل السياسي لم يتم بالشكل المتوقع، لأن الجهاز الاستعماري، وكيفما كانت شراسته، تَمَثَّل في تجميد الحياة السياسية للأهالي. ونحن نفهم في ضوء ذلك لماذا لجأت النوايا السياسية الحديثة المحددة من طرف الوضعية الاستعمارية إلى التعبير عن نفسها بواسطة الأسطورة، وكيف أنها حاولت، بمعنىً ما، الاحتماءَ خلف حجاب هذه الأخيرة. فهناك، إذن، عملية إخفاء يتعين الكشف عنها.

أما الملاحظة الثانية، فتتلخص في كون الهدف السياسي المهيمن ظل إلى فترةٍ غير بعيدة، وهي فترة حصول البلدان الأفريقية على استقلالها، متمثلاً في نفي الوضعية الاستعمارية بغرض الحصول على الاستقلال؛ بمعنى أن الموضوعات السياسية الراهنة عبّرت عن رفض الدونية، وأكدت إرادةَ تجاوز علاقة اللاتكافؤ التي أقرها المستعمر أو تحويلها. وستساعدنا هَاتان المَلاحظتان على فهم اختياري أمثلةً محددةً ونمط التأويل الذي اتبعته.

1. لنعالج الآن اللحظة الأولى، وهي: الأسطورة وإدماج الواقع الاستعماري:

بدأ الاستعمار في المنطلق كتدخل. فهو أدخل شركاء ومصالح

وقيماً أجنبية، بل وغريبة في بعض الأحيان. وبالتالي، يتعين على الخاضع للاستعمار أن «يُوَقِع» هذه العوامل وهذه العناصر الجديدة، كما يجب عليه «التحكم» فيها بأقصى ما يمكن من أجل التخفيف من حدة الفوضى والاضطرابات الناتجة عن هذا التدخل. وفي هذه الحالة، فإن الأسطورة المعدلة والمتكيفة مع الوضع الجديد ستسمح بإضفاء المعقولية على هذه العوامل المثيرة للفوضى والمتمثلة في القيم والخيرات المادية والشركاء الذين جلبهم الاستعمار. من جهة أخرى، فإن الطقوس المقترنة بالأسطورة أو محاكاة هذه الطقوس ستعطيان الانطباع من مستويات عدة بالتحكم في هذه العناصر الغريبة والمحولة للواقع.

وأريد الآن تجاوز هذه الواقعة العامة وإعطاء بعض الأمثلة، ولو بشكل تبسيطيّ. فإذا تعلق الأمر بالقيم، خصوصاً بالقيم الدينية، فإن الخلط بين المذاهب سيصبح وسيلة لضبط هذه القيم وإدماجها. ويعتبر طقس «بويتي»، الذي درسته في مجتمع «الفانغ» بالغابون، مثالاً معبِّراً في هذا الإطار. فقد جمع هذا الطقس بين الموضوعات المسيحية والموضوعات الأسطورية المؤسِّسة للطقوس التقليدية. من جهة أخرى، فإنه حاول كديانة لا تقبل الجدل منافسة المسيحية التبشيرية باعتباره «ديانةً عظمى». وكما يلاحَظ في هذه الحالة، فإن الخلط بين المذاهب يسمح بضبط قِيَم المستعمر بمعنىً ما ومنافستها. وبخصوص الخيرات المادية التي تم إدخالها للمرة الأولى عن طريق التجارة، فإن استعمالها ظل رمزياً بشكل كبير في المرحلة الأولى من الاستعمار. هكذا أدمجت هذه الخيراتُ المُستوردة، التي حظيت بالإعجاب، بالرموز المادية التي تضمن التبادلات الزواجية، وأصبحت علامات للسلطة وللهيبة بالنسبة للرؤساء والأعيان الذين جعلوا منها رأس مالٍ بمعنىً من المعاني. وقد اندرجت هذه الخيرات، في بعض الأحيان، ضمن شبكة التبادلات التي استعرت بداخلها حروب المكانة والهيبة. وتمكنت هذه التبادلات من إثارة صراعات ثنائية ذات صلة ببعض الأساطير. ولقد سبق لي أن وصفتُ هذه الظاهرة في مجلَّدٍ حديثِ العهدِ من «الدفاتر الدولية للسوسيولوجيا»، إذ وقفت على ظاهرة «البيلابا» لدى شعوب الجنوب الكاميروني، وبينتُ كيف أن الخيرات المتبادلة تجارياً كانت تستعمل في حرب المكانة والهيبة إلى جانب حرب تملُك الخيرات [حسب تعبير مارسيل موسى]، وكيف أنها كانت تثير رمزية مرتبطة بالفكر الثنائي لشعوب جنوب الكاميرون.

بخصوص المشاركين الذين أدخلهم الاستعمار، فإنه يتعين فحص كل العمليات المرتبطة بهم بدقة، لأنها تهم موضوعنا مباشرة. ففي أحيان كثيرة ارتبطتْ صورة المستعمر- الإداري والتاجر، وفي بعض الحالات كلٌّ من المبشر والإثنوغرافي- بالوجوه التي تُكوّن جماعة الأقنعة. وأستحضر هنا مثال أحد زملائي الذي كان يدرس في السودان ظواهر جماعة الأقنعة عند «الدوغون»، إذ فوجئ بوجود قناع جديد، يمثله بشكلٍ غامضٍ إلى حدٍّ ما.

هكذا يمارس التأثير الطقوسي على شخصيات تعتبر ممثلةً للمجتمع الاستعماري. ويقلب هذا التأثير، بشكل تخيليٍّ، علاقات التبعية الموجودة في الحياة اليومية. فالمبشر والإداريّ والتاجر الذين يظهرون

من ورشة «المسرح في التعليم» التي نظمها المركز في مدرسة الأرثوذكسي.

كـ «شخصيات» داخل جماعة الأقنعة يخضعون لتأثير مسؤولي هذه الجماعة، في حين أن العكس هو الذي يحدث في الحياة اليومية ما دام الاستعمار لم يندحر.

وهناك أمر آخر له دلالة أعمق، ففي المناطق التي تخلخلت بنياتها بشكلٍ أكبر نتيجة الاستعمار، وكذلك في بعض المدن الأفريقية، غالباً ما تظهر جمعيات شبه طقوسية، تُشكل بطريقة مبتذلة وفقَ نموذج المجتمع الاستعماري ووظائفه التراتبية. وتوجدُ الآن أدبيات غزيرة حول هذه المؤسسات التي أبانت عن هذه «النسخة» المثيرة للتراتبية الاستعمارية. ولم يكن قصد المحاكاة الساخرة غائباً عن هذه الممارسات الجديدة، مثلما لم تغب إرادة منافسة المستعمر في أساليب عيشه الخاصة.

وفي بعض الحالات- وهذا هو سبب إثارة هذه الوقائع هنا- كان هذا «الاستيلاء» على مجتمع الإنسان الأبيض وعلى نظامه وتراتباته يتم عن طريق الأسطورة والطقوس. وأحيل هنا إلى فيلم إثنوغرافي مشهور لجان روش عنوانُه «السادة المجانين». فقد أبان هذا الشريط الوثائقي بدقة طبيعة الظاهرة التي أشرت إليها؛ عبر وصفه طائفة «الهاوكا» التي تأسست في النيجر بعد سنة 1920، وانتشرت بغانا خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. وتحتل نوبات المسِّ مساحةً كبيرةً داخل هذا الطقس، حيث تبدو كلعبةٍ مأساويةٍ وساخرةٍ في الوقت نفسه. هكذا يتماهى الممسوسون بالشخصيات المختلفة والأكثر تمثيلاً للمجتمع الاستعماري مثل: الحاكم والجنيرال والعريف وسائق القاطرة... الخ. وباختصار، فهم يتماهون مع سلسلة من الشخصيات التي تبدو ممثِّلةً بشكلٍ خاصٍّ لعالم البيض وللحضارة التي جاء بها المستعمر. وبمعنىً مّا، فإن أصحاب هذه الطائفة عملوا من خلال هذه الممارسات على «تدجين» القوى المستخدَمة من طرف المستعمر، في ذات الوقت الذي كانوا يستفيدون فيه من فعاليتها العلاجية. ولا أريد التعليق بشكل مفصل على هذا المثال، فهو جدٌّ معروف، لكن كان من اللازم استحضاره لأنه يهم موضوعنا مباشرة.

والآن، يتعين علينا الحديث عن عمليات أخرى تتعلق بهذه المرحلة الأولى المرتبطة بما سميته بقبول الواقع الاستعماري والاعتراف به. فهناك محاولات تكشف عن وعي مبتذل بالوضعية الاستعمارية، وهذا هو الجانب الذي يهمنا. وأريد الإشارةَ في المقام الأول إلى الاعتراف بالدونية المادية، أي الاعتراف بفقر الإنسان الخاضع للاستعمار مقارنة بالمستعمِر. ويعبّر هذا الوعي المحيط بضعف الإمكانيات المادية وبالفقر عن نفسه على مستوى الأسطورة بموضوعات تُظهر الإنسان الخاضع للاستعمار ضحيةً لسخط حقيقيّ. وسأسمحُ لنفسي بعرض مثال عاينتُه عن كثب، وهو مثال أهالي «الفانغ» بالغابون. فلدى هذا الشعب توجد خرافة تم تداولها خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، تدعى «نساس». وتعتبر هذه الخرافة مهمة لأن مقطعاً منها يُرجع فقر الأسود وغنى الأبيض إلى قرار إلهيٍّ لا رجعة فيه. وأنقل هنا، باختصار، بعض الصيغ التي ستساعدنا على فهم القصد العميق لهذا النص. ففي لحظة معينة توجَّه الإله «نزامو» إلى كلٍّ من الرجل الأسود والأبيض، وخاطبهما قائلاً: «أنت أيها الأسود قُم، واذهب إلى نسائك من أجل تعمير الأرض بالسكان، وستظل عارياً على الدوام. وأنت أيها الأبيض ستصبح غنياً، بل أكثر غنى مما تصورتَه في أحلامك». ويبدو المغزى واضحاً هنا. فمن جهةٍ، هناك من يتوفر على «ثروة» ديموغرافية، ومن جهة أخرى، هناك من يتوفر على الخيرات المادية. وأؤكد مرة أخرى أنه تم تداول هذه الحكاية في أواخر القرن التاسع عشر، أي في فترة الهيمنة الاستعمارية بإكراهاتها وقوتها التقنية وخيراتها المصنعة والمرغوب فيها. وسيتراجع الشعور بالسخط الإلهي فيما بعد، لكن عالم المستعمِر سيُعتبَرُ دوماً، وبوضوحٍ أكبر، عالم المال والثروات المادية.

وبعد مرور خمسين سنة على تداول الصيغة الحديثة لخرافة «نساس»، سيقترح أهالي الفانغ الذين تحدثتُ عنهم اتباع «الطريق الأوروبية»، وهذه العبارة صادرة عنهم. وعندما تم استفسارهم عن الغاية من وراء ذلك، أجابوا قائلين: «من أجل ربح المال، ولكي نصبح أقوياء مثل الأوروبيين».

سيعبر أهالي «با كونغو» المتواجدون بضواحي برازفيل وليوبولد فيل- وقد سبق لي أن درست مجتمعهم- عن مشاعر مماثلة بواسطة أشعارهم وأغانيهم الحديثة. ففي مستهل قصيدة تم تلحينها والرقص على نغماتها، نجد المقطع التالي: «إن الرجل الأبيض غادر أوروبا. فمن أجل كسب المال قدم إلى أفريقيا لأنه جاء لكي يغتني». ونكتشف من خلال هذه الموضوعات اعترافاً بالدونية المادية وباللاتكافؤ على مستوى الثروات والاعتراف بالعلاقة الموجودة بين الوضعية الاستعمارية والاستيلاء على «المال». ويبدو هذا الوعي بالوضعية الاستعمارية مبتذلاً، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. غير أن تنامي الوعي الشعبي المعارض للنظام الاستعماري سيتضح لاحقاً.

2. يتعين علينا الآن إبراز مرحلة حاسمة، وهي المرحلة الثانية. فما هي العلاقات القائمة بين الأسطورة، من جهة، وردود الأفعال تجاه الهيمنة الاستعمارية، من جهة أخرى؟

اتخذت ردود الأفعال ضد الإكراهات الاستعمارية أشكالاً مختلفة قبل قيام التنظيمات والحركات الوطنية الحديثة المطالبة بالاستقلال. وعلى رغم تنوع هذه الأشكال، فإنه من الممكن اختزالها في عددٍ محدود من النماذج التي يمثل كلُّ واحد منها نمطاً خاصاً للانخراط في الأسطورة. وسأتوقف عند بعض أشكال ردود الأفعال مبرزاً تَفصُلَها مع هذه الأخيرة.

أ) يندرج الشكل الأول ضمن مجموعة من الظواهر تتجلى عبر عمليات إعادة الاعتبار للثقافات الأفريقية ولأساليب عيش الأفارقة. ويتعلق الأمر في هذه الحالة بإعادة الاعتبار لما تم رفضه من طرف المستعمر، أي لأسلوب الحياة وللنظام الحضاري ولواقع الانسجام داخل المجتمعات الأفريقية.

وفي هذا الإطار، يبدو مثال بعض المجتمعات التي تم تنصيرها معبراً ومثيراً. وبالفعل، فإن الكتاب المقدس الذي يعتبر بمثابة

الأسطورة المكتوبة للإنسان الأبيض وللأوروبيين المستعمرين سيصبح هو الكتاب المرجعي بالنسبة للأفارقة المتأثرين بالثقافة المسيحية، الذين سيجدون فيه ما يمنح الشرعية لمظاهر الثقافة والتنظيم الاجتماعي المحسوبة على «همجيتهم». فالكتاب المقدس يكشف عن عادات كثيرة يثمنها الأفارقة، مثل تعدد الزوجات والمحرمات والقرابين، علماً أن المبشرين والمستعمرين الذين فرضوا قوانينهم يستنكرون هذه العادات. هكذا اكتشف الأفارقة وهم يراجعون الكتاب المقدس- أسطورة الإنسان الأبيض المكتوبة- وجود قرابة بينهم وبين شعب الكتاب، وهي قرابة لا جدال في أهميتها لأنها تعيد الاعتبار لحضارتهم ولمجتمعهم.

وفضلاً عن ذلك، فإن الأفارقة حولوا التعاليم التبشيرية إلى أداة للتحرر. هكذا، فإن حجة المبشر لن توجه ضده، فحسب، وإنما، أيضاً، ضد المجتمع الاستعماري برمته. وقد أشار جومو كنياتا، الزعيم الوطني اللامع في كينيا، إلى هذا التحول في كتابه «عند سفح جبل كينيا» الذي خصصه لشعب «كيكويو». ويمكننا أن نجد أمثلة كثيرة من هذا القبيل، لأن هذه الخطوة واسعة الانتشار في جزء كبير من القارة السمراء يمتد من خط الاستواء إلى رأس الرجاء الصالح.

لكن، هناك ملاحظة لا بد من الإشارة إليها. ففي إطار هذه الحركات الشعبية، تلعب الإحالة إلى مجتمع الكتاب المقدس الدورَ نفسه الذي تلعبه الإحالة إلى مصر القديمة لدى بعض الأوساط المثقفة، وهو ما سأعود إليه بعد قليل. وتقوم الإحالة إلى الكتاب المقدس بالنسبة للجماهير التي لم يتم تنصيرها بما فيه الكفاية بنفس وظيفة الإحالة إلى مصر القديمة بالنسبة للدوائر المثقفة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخطوة هي نقطة انطلاق ميثولوجيا مناضلة، ستتقوى مع مرور الوقت. وهذا أول مظهر لردود الفعل تجاه المستعمر.

ب) من جانب آخر، أريد التوقف الآن عند مسألة التجديد الديني المقترن بغايات ثورية. فقد أدت هذه الظاهرة المتولدة عن الوضعية الاستعمارية إلى بروز حركات عنيفة لم تستمر طويلاً، كما تضمنت في تكونها الجنيني موضوعات «مهدوية». وأستحضر هنا حالة من بين عدة حالات، ففي سنتي 1928 و1929 اندلع تمرد في «سناغا العليا» بالكونغو، وقاد الحركة زعيم ديني اسمه كارينو، وقد دعا إلى طرد الأوروبيين الذين قال بصددهم إنه أكل قلبهم- وأنا أنقل عبارته كما هي-. وستلي عملية الطرد-حسب هذا الزعيم- فترات دائمة من الرخاء والثراء.

وغالباً ما يؤدي هذا التجديد الديني إلى قيام حركات «متنبية» و«مهدوية» تسود مدة من الزمن، ومن بينها حركات موجودة في أفريقيا جنوب الصحراء منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهناك حركات أخرى في أفريقيا الوسطى، وتحديداً في الكونغو، راكمت ثروات كبيرة، وظلت قائمة من سنة 1920 إلى حدود السنوات الأخيرة. وقد بلورت هذه الحركات مذهباً يتموقع بين الأسطورة والأيديولوجيا، أي أنه يكتسي طابعاً نضالياً، ويشتمل على خليطٍ من التيارات في الوقت نفسه.

ولا يسمح المقام بعرض النصوص المدعمة لهذه الظاهرة والتعليق عليها. لكن المرء يندهش كثيراً من زخم هذه الأحداث عندما يقوم بتحليل مضمون هذه النصوص، إذ يشكل هذا التجديد الديني في أفريقيا جنوب الصحراء ما قبل تاريخ النزعات الوطنية الأفريقية. وإذا أردنا فهم هذه الأخيرة، يجب علينا تصور الظاهرة في شموليتها، وعلينا أن نبدأ من سنة 1945، بل قبل ذلك، وعلى مستوى أبسط من مستوى تصور الزعماء العصريين.

ج) يتمثل الملمح الثالث للظاهرة في الثورات الشعبية القائمة ضد المستعمر وحلفائه من الأهالي الذين كانوا يدعون بـ «المتعاونين مع الاستعمار»، ولدينا أمثلة كثيرة على ذلك. فمن الممكن استحضار ثورة «الباملكي» في الكاميرون، وهي ثورة الفلاحين ضد الزعماء الذين استغلوا سلطتهم خلال فترة الاستعمار واستفادوا من امتيازات الاقتصاد الاستعماري على مدى سنين عدة. من جهة أخرى، فإن ثورة «الباملكي» التي استهدفت المتعاونين مع المستعمر انسجمت مع التظاهرات العنيفة لأكثر النزعات الوطنية الراديكالية في الكاميرون. فهي، إذن، ثورة فلاحية موجهة ضد السلطات «المتورطة»، وهي، أيضاً، اتجاهٌ وطنيٌّ احتجاجيٌّ يندرج ضمن أكثر الحركات الوطنية ثورية.

لكن، يبدو لي أن المثال المعبر بقوة عن هذه الظاهرة هو مثال حركة «الماو ماو» التي انتشرت في أرجاء كينيا من شهر أيار/ مايو 1952 إلى بداية سنة 1954. ولقد اعتبر زميلي الأنثروبولوجي البريطاني ماكس غلوكمان، حركة «الماو ماو» حركةً عدميةً مصدرُها اليأس. وحسب صيغة غلوكمان، «فإن الأمر يتعلق بممارسة القتل أو التعرض له»، فهناك قبول بتعرض الذات للتدمير، لكن يجب قبل ذلك تدمير النظام الذي لم يعد مقبولاً، والذي لم يتم تغييره بعد. ومع ذلك، علينا ألا نفهم هذا التدمير كثورة نهائية أو كثورة انتحارية فقط، إذ يبدو لي أن هذه الحركة هي، أيضاً، ولاعتبارات عدة، تلك الثورة التي قام بها فلاحون سود، عمل النظام الاستعماري على إقصائهم بعيداً عن الحضارة والأمل. وفي هذا الإطار، فإن تداخل أسلحة الأسطورة والطقوس والسحر لن يكون اعتباطياً. فقد تم تمجيد أرض القبيلة والأجداد المدفونين بها، وسيكون المرء مستعداً للتضحية بحياته باسمها وباسمهم كذلك. فالقَسَم المستخدَم بشكل كبير من طرف الساهرين على تنظيم «الماو ماو»- وهو قسم عتيق- يخلق رباطاً متيناً بين كل المنتمين إلى الحركة.

من جهة أخرى، فإن السحر سيتدخل هنا، كما هو الشأن في مدغشقر، لإشاعة الاعتقاد بأن رصاص بنادق المستعمر سيتحول إلى ماء. هكذا سيتم تعويض ضعف الإمكانيات المادية بالمناعة المطلقة. ولقد فشلت هذه الثورة، ليس فقط بسبب ضعف هذه الإمكانيات، وإنما، أيضاً، لأنها لم تنظَّم كتمردٍ سياسيٍّ عصريّ، حيث ظلت مشدودة إلى ماضٍ مثاليٍّ يعود إلى مرحلة ما قبل الاستعمار، ولم تتجه كقوةٍ نحوَ مستقبلٍ محددٍ بالضبط.

وبمعنىً ما، فإن ثورة «الماو ماو» ظلت أسيرة زمن الأسطورة، ولم تتموقع داخل زمنِ تاريخٍ يتحمل مسؤوليته بوعي، وهنا يكمن سر فشلها.

3. تقدم لنا هذه الحركة تمفصلاً جيداً يسمح بمعالجة النقطة الأخيرة التي سأحاول إيجازها، وهي: مرحلة الاستقلال والانتقال من الأسطورة إلى الأيديولوجيا السياسية.

هناك واقعة تفرض نفسها علينا منذ البداية. فالأيديولوجيا السياسية أو الأيديولوجيا ذات الدلالة السياسية تظهر في اللحظة التي تنتظم فيها المطالبة بتقرير المصير والاستقلال. هكذا تنبني الأيديولوجيا السياسية في اللحظة التي تأخذ فيها الحركات الوطنية شكلها المميِّز لها، وتخضع لتوجيهات عدد معين من المسؤولين. فهي تتمفصل بهذا القدر أو ذاك من النجاح مع الموضوعات الأسطورية للثورة أو للمقاومة التي أشرت إليها من قبل.

وترجع المبادرة في الأصل إلى أقلية ذات تكوين ثقافي «غربي»، وهي أقلية مهتمة بتحقيق تحرر ثقافيٍّ موازٍ للتحرر السياسي، بل إن هذا الاهتمام انصب داخلَ الدول الأفريقية في مرحلة ما على المطلب الأول أكثر من الثاني، أي على التحرر الثقافي أكثر من التحرر السياسي. وتعتبر نظرية الزنوجية أبرز ممثل لهذه الخطوة، إذ تمت بلورتها من طرف أفارقة ناطقين بالفرنسية. وفي الواقع، فإن صياغتها النظرية ترجع إلى جان بول سارتر ضمن دراسة له تحت عنوان «أورفي الأسود»، شكلت مدخلاً لباقة مختارة من الشعر الأفريقي المكتوب باللغة الفرنسية. وقد اعتبر سارتر نظرية الزنوجية كأسطورة بالمعنى الذي سبق أن حددناه. هكذا تم تصورها كوسيلة تسمح برفض تفوق الإنسان الأبيض، وهي أيضاً لحظة سلبية يتعين تجاوزها.

إن هذه المفاهيم (أسطورة، وسيلة، لحظة سلبية) هي التي تؤثث مدخل سارتر المذكور، وهي التي توجد في أغلب النصوص المخصوصة لتأويل الزنوجية. ومع ذلك، تظل هذه النظرية التي اعتُبرت لحظةً سلبيةً يتعين تجاوزها مصدرَ إلهام بالنسبة لبعض الزعماء السياسيين، خصوصاً لدى بعض المنظرين في الحقل السياسي الذين رأوا فيها تعبيراً عن ماهية الحضارة الأفريقية. وذلك هو شأن ليوبولد سيدار سنغور الذي خصص حيزاً كبيراً لمفهوم الزنوجية وتأثيراته، وذلك ضمن مؤلف نُشر حديثاً حول تيلار دو شاردان. فقد تطرق سنغور في هذا المؤلف إلى الزنوجية كطريقة للانخراط في العالم وكأسلوب يمتلكه الإنسان الأسود للوجود في هذا العالم، واصفاً إياها كمعطى «تلقائي وحيوي» أكثر مما هو ثقافي. وبذلك، تتموقع الزنوجية داخل التقليد اللاعقلاني الغارق في القدم. وعلى رغم كل شيء، فإن سنغور سيوكل للزنوجية مهمة جعل قيم العِرق الزنجي كونية.

سيدرك القارئ على الفور أن هذه الأيديولوجيا التي عرضتُها بشكل موجز ستكون عرضةً للانتقادات الشديدة، خصوصاً من طرف المثقفين الأفارقة الشباب ذوي التكوين الماركسي. فقد كان من السهل عليهم التذكير بخطأ المرجعية العرقية وانتقاد الاحتفاء بما هو لاعقلاني ضمن هذه النظرية، فضلاً عن ضعفها السياسي. ومن بين أشد الانتقادات، نجد نقدَ باحثٍ وجامعيٍّ سينغاليٍّ متميز اسمُه عبد الله لي. ولا بد من الإشارة مع ذلك إلى أن تأثيرات هذه الأيديولوجيا كانت عديدة. فقد ساهمت نظرية الزنوجية في فرض مطلب أصبح واسع الانتشار حالياً، وهو «إعادة بناء الشخصية الأفريقية». وعندما يدافع بعض رؤساء الدول الأفريقية عن هذا المطلب، فإنهم يتبنون نظرية الزنوجية بمعنىً ما، كما هو حال الرئيس سيكو توري.

وعلى هامش هذه النظرية، لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار مبادرة بعض الكتاب الذين منحوا أو رغبوا في منح التاريخ الأفريقي فعالية نضالية. فقد مجّدوا وعدّلوا الماضي لضمان إعادة الاعتبار للحضارة الأفريقية وللزنوج. وبذلك قلبوا علاقة التبعية، وحوّلوا الحضارات الكبرى، كما نسميها نحن، كي تصبح مدينةً للحضارة الأفريقية. وهو ما قام به الكاتب السنيغالي الشيخ أنطا ديوب الذي اعتبر في مؤلفات عدة أن الحضارة المصرية الفرعونية هي حضارة زنجية، وأن كل ما هو مصري نابعٌ تاريخياً من الحضارات الأفريقية السوداء. وأثير الانتباه إلى أن الشيخ أنطا ديوب لم يعمل إلا على استلهام أطروحة سبق لفولني أن عرضها في رحلته إلى مصر وسوريا، والتي صدرت سنة 1787.

من جهة أخرى، أريد أن أستشهد بمثال آخر غير معروف يتعلق بمبادرة «مصلحة الوثائق الوطنية بغانا» التي أنجزت مجموعةً من الوثائق المصورة، نسبت فيها إلى السود أغلب اختراعات الإنسانية. وتتضمن هذه الوثائق مجموعةً من البطاقات البريدية التي تتحدث عن أعظم الاكتشافات الإنسانية، المنسوبة كما قلنا للأفارقة، مستندة في ذلك إلى بعض المقتطفات من مؤلف فولني.

وأشير، من جهة أخرى، إلى أن استدعاء التاريخ لم يكن مقصوراً على بعض الكتاب. فرجال السياسة الأفارقة المسؤولون لجأوا هم، أيضاً، إلى التاريخ من أجل غايات قريبة من تلك التي رامها الكتاب المذكورون. هكذا سيضع سيكو توري في خطاب ألقاه مباشرة بعد حصول غينيا على استقلالها تقابلاً بين ضعف فرنسا في العصر الوسيط وقوة الإمبراطوريات الأفريقية التي كانت معاصرةً لها. ومن جهته، فإن الدكتور نكوامي نكروما سيقارن بين إنجلترا الضعيفة التي لم تكن قد تشكلت بعدُ كوطن، وإمبراطورية غانا التي كانت تُعرف إشعاعاً كبيراً كمركزٍ التقاء بعض العلماء المسلمين.

ولا بأس من إضافة تعليق أخير، يتبين من خلاله كيف أن بعض المذاهب السياسية الحديثة تمتلك نبرةً مهدويةً هي نسخة منقحة ومنظمة للمهدوية الشعبية التي تجلت في أولى التظاهرات ضد الوضعية الاستعمارية. ولتأكيد ذلك، سأعتمد على مؤلف الكاتب السنيغالي عبد الله لي، الذي سبق ذكره. فقد أصدر هذا الكاتب، الذي هو في الآن نفسه فاعل سياسي، مؤلفاً مثيراً في السنين الأخيرة تحت عنوان «الجماهير الأفريقية والشرط الإنساني الراهن». ويتعلق الأمر بتأملات سوسيولوجية وسياسية واقتصادية حول مشاكل أفريقيا جنوب الصحراء والبلدان المسماة متخلفة، عموماً. وطبعاً، فقد قام

بنقد الإمبريالية، حيث اقترح نقداً جذرياً لما سماه بالإمبرياليتين: الاستعمارية والسوفياتية. وفيما وراء ذلك، طور رؤيةً للتاريخ المستقبلي مستمدةً من تأويله للأوضاع الأفريقية ولوضعية البلدان السائرة في طريق النمو. وبذلك أشاد «بالقدرات الديالكتيكية غير المروضة» للشعوب التي ظلت خاضعة لمدة طويلة، والتي نهلت من ثقافات جدٍّ متنوعة. ولم يكتف الكاتب بالتأكيد على الرسالة التاريخية لهذه الشعوب، وإنما أبان، أيضاً، قدرتها على تجديد نظريات الغرب وطرقه في التفكير وعلى خلخلة مواقفه المحافظة، كيفما كان نوعها.

من جهة أخرى، فقد اعتبر أن ثورة الفلاحين في البلدان المتخلفة هي «الثورة» الوحيدة التي تستحق هذا الاسم، لأنه لم تنجز إلى حد اليوم أية ثورة شاملة، فلا واحدة غيرت الشرط الإنساني بشكل حاسم. هكذا، فإن التحول التاريخي الأساسي هو الذي سيتم التحضير له داخل طبقة الفلاحين في البلدان المتخلفة حالياً.

وأضيف إلى هذا التصور المذهبي المحفز والمعاند أطروحةً قريبةً منه توجد في مؤلف حماسيٍّ لكاتب ومناضل راحل هو فرانز فانون، الذي شارك في حركة استقلال الجزائر. ففي كتابه الذي نشر مباشرة بعد وفاته تحت عنوان «معذبو الأرض» نجد الروح الشاعرية نفسها والشغف والحماس نفسهما بخصوص المهمة التاريخية الحاسمة الموكولة لشعوب العالم الثالث.

بقي أن أشير في الأخير- على مستوى الفعل السياسي هذه المرة، وليس على مستوى المذهب والأيديولوجيا- إلى أن المدافعين عن الاشتراكية الأفريقية لم يهتموا، فقط، بتكييف الاشتراكية مع ظروف أفريقيا، وإنما أصبحوا، أيضاً، مقتنعين بدورهم الفعال في تطوير الاشتراكية. وإذا درسنا تأويلاتهم، فإننا سنرى، فيما وراء التبرير والحجة الظرفية، أن هناك إيماناً لديهم بإمكانية قيام اشتراكية من نوعٍ جديد. ولا تخفى النبرة المهدوية هنا، أيضاً.

إن المقام لا يسمح بإثارة مسألة الاشتراكية الأفريقية، لكن هذا الموضوع يظل قابلاً للنقاش مع ذلك، ويتعين القيام بعرض شامل لفحصه بشكل مثمر. هكذا سمح لنا مسارنا المتبع بالانتقال منَ الأسطورة التقليدية المتضمنة للأيديولوجيا إلى المذهب السياسيّ الحديث المنطوي على بُعد أسطوريّ، ومكننا من مواجهة المشكل المطروح على أفريقيا الحاليةً التي أصبحت واعيةً بأهميته. ويتلخص هذا المشكل في العلاقة الجدلية بين التقليد والثورة.

جورج بلانديي
ترجمة: د. عز الدين الخطابي (عضو اتحاد كتاب المغرب)

المرجع

- Georges Balandier, Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique, Cahiers internationaux de sociologie, vol. 33, juillet-décembre 1962, pp. 85/96.

من ورشة عمل في مدرسة جلجليا نظمها برنامج توظيف الرسوم المتحركة في التعليم.