



غياتري شاكروفوري سبيفاك واتيين باليبار

حوار حول الإخضاع

تمّ هذا اللقاء في مكتبة «لو ميرل الساخر» يوم الثلاثاء الواقع في 25 كانون الثاني (يناير) 2010 في باريس.

اتيين باليبار: أودّ فعلاً أن أعبر عن حبوري بوجودي هنا مع أصدقائنا من دار نشر «أمستردام»، ومن مكتبة «لو ميرل الساخر»، ومن دار نشر «بايو» الممثلة هنا - وهذا أمر هام - بفرانسواز بوّيو مترجمة غياتري، ومن مجلة «ترانس أوروبيان» التي تتوّي تسجيل هذا الحوار. إذن، يطيب لي أن أكون هنا مقدّم غياتري سبيفاك ومحاورها، ويدلّني عدد الأشخاص الموجودين هنا في فترة ما بعد الظهر لأنّها ليست بحاجة إلى تقديم، لأنّ لديها جمهوراً عريضاً من القراء الذين يتغدوّن بفكرها ويتمّلون أن يستمعوا إليها وأن يتناقشوا معها. والحق يقال إنني عرفت هذا الحبور للمرة الثانية، إذ جمعتنا - منذ سنوات خلت - مناسبة مشابهة في «المدرسة الدولية للفلسفة». ووقتها قدّمت كتاب غياتري سبيفاك الذي لم يترجم بعد إلى الفرنسية، مع العلم أنه يمثّل حصيلة عملها وتفكيرها، وعنوانه: «A Critique of Postcolonial Reason» (نقد العقل المابعداستعماري)؛ أما عنوانه الفرعي فهو « نحو تاريخ الحاضر الهارب والحاضر المتلاشي».

وصدر عام 1999 عن دار نشر جامعة هارفارد. وأذكر الآن هذا الكتاب لأنّ عنوانه بالذات يشير فعلاً إلى أحد الأسباب الكبرى التي خلقت شهرة هذه السيدة المعطاء في مجال الفلسفة العالمية - لا بل الكوكبية، وقد نعود إلى هذا المصطلح في حديثنا - وأشارت الاهتمام بعملها. وفي هذه الأثناء، ظهرت في اللغة الفرنسية أعمال أخرى عديدة مثل: «في عوالم أخرى بكلمات أخرى» (En d'autres mondes et d'autres mots) الذي صدر للمرة الأولى عام 1987 وأعيد طبعه عدة مرات. وهذا الكتاب كناية عن مجموعة رسائل، وترجمته إلى الفرنسية فرانسواز بوّيو، وتتقاطع فيه أبعاد عديدة من أبعاد عملها، أي النقد الأدبي، والنسوية، ومحاولة طرح نظام مفهومي

«متطور» تستقيه من شتى المصادر النظرية، وإشكالية تتيح تفسير تشكّل العالم الاستعماري وتشوّهه، والترجمة التي تشغل مكاناً مهماً في هذا الكتاب. وتشكل هذه الأخيرة أحد جمالاته. أمّا القسم الثالث المعنون بـ «الدخول إلى العالم الثالث» فهو كناية عن إعادة ترجمة من الإنكليزية إلى الفرنسية لترجمات اقترحتها غياتري سبيفاك هي نفسها لقصص كتبتها الأدبية البنغالية محاسوته ديفي، وحاولتْ في مقدماتها وفي تعليقاتها أن تطويّ نظرية مبتكرة في الترجمة ومنهجها وأهدافها وصعوباتها في السياق المابعداستعماري، أي العلاقة القائمة بين إحدى اللغات الكبرى في حضارة الهند وبين إحدى اللغات السيادية، إن لم نقل اللغة السيادية الأولى في الفضاء الغربي [...]. وهناك أيضاً هذا الكتاب الصغير - وعنوانه «الدولة الشاملة» - الذي صدر عن دار بايو أيضاً، وترجمته فرانسواز بويو، وهو تقرير وإعادة صياغة لحوار مسجل بين غياتري سبيفاك وجوديت بوتلر. وهناك أخيراً وليس آخرأ كتاب «هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلّم؟»، وهو نص رسالة صدرت ترجمتها الفرنسية الأولى بعد تأليفها بمدة طويلة، وجعل كاتبته عصيّة على التجاهل في عالم الفكر النقيدي، وسأعود إليها بعد قليل. وكان على المترجم الفرنسي جيروم فيدال وعلى دار نشر أمستردام أن يختارا المذكر أو المؤنث لهذا العنوان الذي يعود إلى عام 1988، وأحسنا صنعاً عندما اختارا المؤنث «المرؤوسات المخضعات». ولوضع قفلة لهذا الموضوع والانتهاء من هذا التقييم البيبلوغرافي، يجب التتوييه بأن هذه القيمة تصاحب عمل غياتري سبيفاك كلّه. وأعادت المؤلفة النظر في نص 1988، وأجرت عليه زيادات وإضافات اقتبستها من بعض المناقشات. ويشكل النص الجديد جزءاً مهماً جداً من الكتاب المتعلق بالعقل المابعداستعماري. ويضفي كلّ هذا على شخصيتها صورة أولى دقيقة ولكنها غير كاملة لا تكفي لتوصيفها. وهي صورة لإحدى المكافحات والرائدات في التيار الكبير للدراسات المابعد استعمارية التي اعتمدتّها منذ مدة طويلة جامعات العالم برمتّه، وبالتأكيد الجامعات الأنجلوسaxonية، وأيضاً الجامعات الآسيوية وجامعات أمريكا اللاتينية والجامعات الإفريقية والإيطالية، إلخ. وقبل أن أنهي، أذكر أيضاً الجامعات الفرنسية، وإن أخذت هذه الدراسات تسميات أخرى، وللأسباب ذاتها جزئياً: فقد زاملتْ في جامعة كولومبيا أدوارد سعيد، وهو مي بهابها وستيورات هال إلى حد ما، وصارت أعمالها اليوم معروفة هنا ومدرّسة. إلى جانب ذلك، وقبل أن انتقل إلى حوارنا، أودّ أن أشير إلى منحى من منحي نشاطات غياتري، منحى يتقطّع مع المنحى السابق في وجوه عديدة، منحى لا تُرجعه بكل بساطة على العالم الجامعي، حتى إذا كنا في جامعة مفتوحة على الآداب، وعلى شبكات مختلفة من النقاش النضالي، إلخ.. إن غياتري - وهي بنغالية وهندية الأصل ولم تتوقف في جميع الحالات عن زيارة بلادها والعمل فيها - أسست فيها منذ سنوات سلسلة من المدارس التجريبية لتعليم أولاد الأقليات الإثنية في

البنغال⁽²⁾، وتشرف عليها هي وفريق من الأساتذة والمناضلين والمربين، أي أنها توزّع وقتها بين أقصى طرفي في النظام التربوي في عالمنا الآن، بين أحد طرفيين يمكن تصورهما إلى حدّ ما، وبين عالمين. وتعمل ذلك، انطلاقاً من قناعاتها وتلبية لها، وهي قناعات مناضلة نسوية ملتزمة تناقض في وضع المرأة في شتى فارات الأرض الآن.

كيف نفهم الإخضاع؟

اتيin بالبيار: تتعلق السلسلة الأولى من الأسئلة بـكيف يجب أن نفهم مقوله الإخضاع - وهي مقوله تحتل مكاناً مركزاً في أعمال غياتري سبيفاك - وتطبيقاتها وامتدادات هذا التطبيق في المداولات الفلسفية والسياسية أيضاً. ومن هذه الزاوية التقيت بها وقداني الحظ منذ مدة طويلة إلى الإحالة إليها في كتاباتي. ثم أود التكلم عن الأهمية النظرية والعملية التي توليهما لمسألة الترجمة، وأسأحاول ربط هذه المسألة بتغيير مواز حول وظيفة الجامعة و حول تطوراتها والعمل الجامعي، في عالمنا اليوم.

ثم آمل أن تتبعنى لنا بعض دقائق للتطرق لموضوع ثالث ليس العولمة أو العالمية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما بالأحرى طريقة موازية لطرح مسائل العولمة، ولاسيما عندما نحاول أن نفهم لماذا تقضى غياتري سبيفاك وأخرون غيرها ومنهم بول جيلروا مصطلح "كوكبية" على المصطلحين الأنفي الذكر والشائعين.

لنبأ بمسألة المرؤوسات المخضعتات. تصرّ غياتري سبيفاك على تقديم نفسها كمناضلة نسوية من العالم الثالث، وهذا يقتضي حالاً أن يؤخذ بعين الاعتبار تعقد التصدي للقهر والسيطرة؛ وترى سبيفاك أن بعض التقاليد، لا سيما في أوساط النسوية الغربية، تميل إلى إخفائها، ونجد في كتبها عبارات صريحة، لا بل سجالية في هذا الشأن، وهي عبارات تزيد أن توحى لنا أن هناك حركة نسوية مسيطرة، وإذا قلنا بسخرية عبارة ماركس الشهيرة، نستطيع أن نقول إنها نسوية المسيطرات في آن؛ وهذا ما يثير المفارقة الكبرى التالية: كيف يستطيع أفراد ومجموعات وهيئات اجتماعية أن يتواجدوا في عالم اليوم وعلى طول التاريخ؟ هذا يتعلق بالمنظور الذي نتبناه، فإذاً أن تكون من هذه الجهة أو تلك بالنسبة لعلاقة السيطرة وإنما أن تكون في موقع ملتبس جداً، هذه النسوية هي في عمقها نسوية غربية، وتعترف غياتري سبيفاك أنها تعلمت منها الكثير؛ وفعلاً ترجع إلى جميع الأسماء الكبرى، ولاسيما تلك الأسماء التي تدرج في ما سمي بـ"النظرية الفرنسية" (French Theory)، ابتداءً بـسيمون دي بوفوار ووصولاً إلى جوليا كريستيفا وهيلين

سيكسوس، وفي نقدها القاسي أحياناً، ليس من الوارد الانتقاد من الخطاب بكل بساطة، وإنما إظهار حدوده وإبراز خفياته، بصورة ما. هناك أشكال مختلفة لتوصيف هذه الحدود؛ هذه هي النقطة الأولى التي يسرني أن تجيب غيتاري عليها إن شاءت. النقطة الثانية تقول: إن هذه النسوية "التاريخية" الوافدة من الغرب والمولودة في فرنسا وإنكلترا والولايات المتحدة، أي البلدان التي كانت في الفترة نفسها تشكل مراكز الاجتياح الإمبريالي والهيمني في العالم، قد جوهرت الفرد المسيطر عليه والمقهور مع أنها كانت تنطلق باسمه أي أنها - حتى في فروقها الإثنية والتلفيكية - قد اعترفت بجواهر المرأة وبقهر المرأة، وعلى الأقل بشكل كليّة مجردة تلاحظ تحقق هذا القهر واستدامته وأخذه أشكالاً متماثلة في شتى أصقاع العالم، أكان ذلك وبالتالي في بلدان العالم الثالث المسيطر عليه أم في بلدان العالم المسيطر. وبذلك أستخلص النتيجة القائلة بأن مصالح المقهورات - لأن القهر واحد وفي كل مكان - هي واحدة أساساً، وبأن تلاقي أشكال نضالهن وتعبيراته يتم بفعالية، وبأن الخصم، مهما تبرّقش ومهما اختلف لأول وهلة، يبقى في الأساس واحداً في كل مكان. وهذا ما نستطيع تسميته بأطروحة "العدو الأساسي"، إذا اقتبسنا اللغة الحازمة التي استعملتها كريستين ديلفي⁽³⁾، إن لم نقل اللغة الفظة. وتسري الإمكانية الأخرى، على ما يبدو لي، في عدد من نصوص غيتاري سيفاك - وهي إمكانية تزعج التأويل الأول هذا - أي أن هناك - وللمفارقة - نسوية غربية مسيطرة (ويجب أن نقول هذه الأشياء بصرامة وبقوه) تبنت، شيئاً أم شيئاً، على مستوى شكل يفكّر في الكلّي وفي الاختلاف في آن، خطاباً محيداً في الأساس، ونظراً لذلك فإنه - وهذا المفارقة - سجين رؤية الرجال، التي يمكن أن نطلق عليها كلمة "الذكورية"، دون أن يؤمن بها أو يريدها.

ولسبيبين، تبدو هنا الأمور دقيقة جداً. والسبب الأول هو أن البرهنة التي ظننتُ أنني توصلت إلى تأويلها على هذا النحو، تمرّ بتفكير موارب حول ما اقتبسه خطاب نسوبي غربي من فلسفة بقىت في الأساس فلفلة رجال، حتى عندما حاولتْ بصدق ونزاهة كبيرين أن تنتقد أفكارها المسبقة. والاسم الأول الذي يخطر على البال هو بالطبع اسم ديريدا. وأنوّه بأن غيتاري سيفاك قد أصبحت معروفة أولاً بترجمتها إلى الأمريكية كتاب "في النحوية"⁽⁴⁾، لديريدا الذي شكل جزءاً من ثقافتها وأثار اهتمام العالم كله بعملها، ثم بتأويلها هذا الكتاب من خلال "مقدمة المترجمة". وعلاقتها بأعمال ديريدا حاضرة دائماً في تفكيرها الذي يتبنّى هو أيضاً التلفيكية، ومع ذلك قالت لنا مراراً عديدة: هناك حدود في وجهة نظر ديريدا تتعلق باختلاف الجنسين. وذهب بها الأمر أن كتبت قائلة إن التفكير عند ديريدا - ومثلاً في كتابة "البطاقة البريدية.."، وهو من النصوص الآسرة التي يتكلّم فيها عن تقاؤت الجنسين في التواصل وأضطرابهما واختلافهما، في العلاقة

الاجتماعية إذن - بقي متشبّثاً بتصور مثالي عن المرأة. والتصور المؤمثّل للمرأة وهو بالتحديد تصور ذكوري.

إذا ذهبنا إلى النقطة القصوى في هذا النقد - وربما أشدّ على الأشياء إلى حد ما، ولكنني أفعل ذلك عمداً للوصول إلى مسألة الإخضاع وإنها الحديث بها - نصل مغرضين إلى الفكرة القائلة بأن المرأة بامتياز، لكونها الشيء الذي يدور حوله إكراهان أو قهران يمكن أن نجدهما في وضع زوجة العامل وفي وضع المرأة في المجتمعات الفلاحية التقليدية، أي جميع النساء اللواتي يمارسن عملين في اليوم، إذ يعملن في الإنتاج وفي الإنجاب، أي نساء العالم الثالث. ولتقويم وتصحيح الاختزال والتجريد والثغرات في شكل من أشكال النسوية الغربية، يجب أن نقلب وجهة النظر رأساً على عقب وإعطاء الكلام لهؤلاء المرؤوسات بامتياز، أي نساء العالم الثالث. وتدركون أنني أطرح هذه المسألة لأسائل نفسي إن انتقلنا من جوهريانية إلى أخرى ومن جوهريانية مكوننة ومتقدفة ومغربية إلى جوهريانية عالمثالثية ومناهضة للغرب، على الأقل لأسباب "استراتيجية". وكلمة "استراتيجية" هذه لها أهمية قصوى و تستعملها غياتري سبيفاك دائمًا في كتاباتها، تارة للتشديد على وقع خطابها، أي لخلق بُعد نضالي ونزاعي، وطوراً لإضفاء طابع النسبية والتوصيف والتعيين الشديد للظروف التي نشأ فيها هذا الخطاب.

غياتري سبيفاك: في البداية سأأسألك أولاً - سمعت تماماً ما قلتـه - عن عبارتك: "من جوهريانية إلى أخرى".

اتيين باليبار: في نهاية تقديمي، ولأعطي لمساتي الشكل الأكثر تبسيطًا واستفزازًا، تساءلت لأعرف إن لم توجد هذه الحركة.

غياتري سبيفاك: ويتعلق سؤالي الثاني باقتباس بعض الأشياء من فلسفة الإنسان، هذان هما السؤالان.

اتيين باليبار: (ضحك)：أجل. أرى أن النسوية التي تنتقدينها ليست في نظرك دائمًا سجينه، إلى حد ما، في تبعيتها لفلسفة ذكورية.

غياتري سبيفاك: تتكلّم عن تبعيتي أنا؟.

اتيين باليبار: لا أقصدك وإنما أقصد ديريدا أكثر منك!

غياتري سبيفاك: لم لا؟ ولكنني موافقة تماماً معك: طبعاً هناك جوهريانية عالمثالثية، وجوهريانية مكوننة ومغربية وأوافق أيضًا على أن النسوية تقتبس من فلسفة ذكورية. وأبدأ حديثي بأنني لست فيلسوفة على الإطلاق. إنني ناقدة أدبية (Literary Critic) بالمعنى الأنجلوسaxonى لهذا الاختصاص، أي أننا نتعلم في النقد الأدبي ما هو مفرد وعصي على التحقق منه (singular) (and unverifiable). إنه درس شاق جدًا، منذ خمس وأربعين سنة وأنا أدرّس، عملت كل ما في

وسيعى لوضع نوع من الإنطة، بالمعنى الذي قصده فرويد عندما يبدأ الإنسان بتعلم التحليل النفسي، قال: «يجب عليك أن تنيط نفسك، لأنك تتعلم على يد المحللين». وهذه الإنطة هي نوع من السدهانا (sadhana) أي أنها اجتهد لإنطة الذات بغية التعلم. كيف نستطيع أن نتعلم مما هو مفرد وعصي على التحقق منه؟ هذا ليس تحقيقا في الفلسفة.

انطلاقاً من أنني لست فيلسوفة، سأروي لكم هذه القصة: انتهيت مؤخراً من ترجمة كتاب «فصل في الكونغو» لایميه سيزير (وهي الترجمة الثانية). ليس الكتاب نسوياً ولكن المسألة، رغم كل شيء، هي كالتالي. إن "لومومبا" الذي تكلم عنه سيزير لا يمكن التتحقق منه، إنه نزوة رفاق خيفي الظل. لا نستطيع النظر في كلماته لنعرف إن كانت صحيحة على غرار الجيل الأول المابعداستعماري والملتزم تماماً بالمعركة، كان لومومبا يؤمن بالقومية كوسيلة للوصول إلى الحداثة، خلافاً لحركة ما بعد الحداثة التي نجمت مطالبها عن الأوضاع الداخلية في الدول القومية القديمة، أو عن التطلعات النضالية المنطلقة من العاصمة. المشكلة الحقيقة لم تكن معارضة التتوير وإعلان الجوهرانية الثقافية، وإنما بالأحرى استخدام التتوير المخرب والمفسد لتغيير العباء الكابوسي "للتقالفة" (يجب أن تفهم على أنها الممارسات الثقافية الموسومة بـ"الأصلية"). وعندما أتى تشي غيفارا إلى الكونغو كان متلهفاً لتدريب الناس؛ ولكنه قال إنهم لا يريدون أن يتربوا لأنهم كانوا يريديون أن يتبعوا "دواوا" (Dawa)، إلخ.. ولقد قتلت الاستخبارات المركزية الأمريكية كلاً من لومومبا وتشي. وقتل الأول عن طريق منظمة الأمم المتحدة، وأيضاً عن طريق كاتنغا بيزنس. ولم يندرج لومومبا تماماً في "لتقالفة" الكونغو. أما الآخرون القتلة فقد كانوا غائبين تماماً في الثقافة. في جنوب إفريقيا، قدمت نظرية لم تعجب الجمهور الحاضر. لقد دعوني مباشرة بعد رفع الإبارتهايد لإلقاء محاضرة عن الحرية الجامعية، وأنا قلت لهم بالإنكليزي ab-use Enlightenment. وفعلاً السؤال المطروح: "هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلم"؟ هو سؤال يطرح الطابع المفسد للجوهرانية الثقافية، من الداخل.

اتبّين بالبيار: استعمال التتوير وحرف استخدامه، أليس كذلك؟

غياتري سبيفاك: لكي نقوم بعمل كهذا، يجب الدخول فعلًا في بروتوكول التتوير. ويقوم الجهد بالبحث عن هذا الإكراه المزدوج. وهنا تكمن المشكلة: ذلك أن هذا التعارض الثنائي هو تعارض بين جوهرانية وأخرى، لأننا لا نستطيع أن نعمل دون الاصطدام بالجوهرانية، هذا غير ممكن. في كل عمل يرتبط بالحياة والفكير، نحتاج إلى الاضطلاع بـ "أشياء" و "أفعال". هناك أشكال من الجوهر، مهما كانت ضئيلة.

تكلمتُ عن جهد آخر يركز على المفرد وغير المتحقق منه، أي على الفضاءات الأدبية الكبرى المعولة واللامعولة، أي على مجال الفضاءات "القابلة للتسامي"، وعلى "فاعلي هذا

"التسامي" في الخيال. يوجد نوع من الحدس في التسامي يحوله إلى شيء تجريبى، لاسيما إن كانت هناك مشاكل ثقافية في حين أن الخيال الأدبى هو نوع القبول بالتسامي، وأستعمل هناك كلمة "التسامي" كما استعمله كانتنط في "الاستنتاج التسامي"، وهو أمر ضروري لبرهاننا، ولا نستطيع أن ننتاج له أية بديهية، ويجب أن ندرك أن أساسه يبقى خارج إدراكنا. يرى الكثيرون أن هذا يؤدى إلى الاعتقاد. ويتضمن الاعتقاد التزاماً كيانياً (التأكد من أن التسامي هو نوع من أنواع "التجريبية"). والخيال الذي يسخر من البديهية يجعل الاعتقاد أمراً مؤقتاً، ويقيم وبالتالي نوعاً من محو التسامي. وأنكلم عن الحدس لأن معظمنا - ونحن متأكدون من الأساس العقلاني لقناعاتنا - يرى أن هناك شعوراً (وهذا حدس وليس استنتاجاً) بأن شيئاً غير محدد يحتل مكان الصدارة، لا بل يلعب دوراً حاسماً، لأننا بحاجة إلى تغييبه، كي نستطيع أن نحكم.

وبناء على ذلك، عندما نشرت كتاب "هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلم؟" (Can the Subaltern Speak?)، لم أكن معنية بتقديم رسالة ما بعد استعمارية. كان الكتاب رسالة لمقاومة الهندوسين، كان محاولة للتصدي لثقافي. وكما يتجلّى في الكتاب، كتبت هذا النص وألقيت المحاضرة "هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلم؟" للمرة الأولى عام 1983. وكان الهدف الإفلات من التأثير الفرنسي، ولكنني كنت مخطئة، أعمل الآن على تبسيط ديريدا. على كل حال، عام 1981 تسائلتُ كيف أصبحتُ خبيرة في "النسوية الفرنسية" وفي التفكير، وقلت لنفسي: "انتبهي، يجب أن تعملي شيئاً، يجب أن تجدي من جديد هندتك". عندئذ كتبت "هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلم؟".

اتيين باليبار: لقد كتبت "هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلم؟" كي تحاولى العودة إلى الهندية ليس بشكل جماهيري وأعمى، وإنما، على العكس من ذلك، بطريقة نقية تتضمن بعدها نقدياً للجوهرانية الهندية.

غياتري سبيفاك: بالطبع. كان هناك أشياء يجب نقدها، لأنها تتعلق بتقاليد معروفة جداً في العالم، كتقاليد الهندوسية، "الثقافة الكبرى"، لقد وجدت شخصاً من طبقي - وهذا الأمر صار معروفاً الآن - المرأة التي انتحرت كانت أخت جدتي. صعبَ عليَّ جداً أن أكتب هذا الكتاب. حاولت الإفلات من أوروبا انطلاقاً من فضيحة وقعت في العائلة، فانتقدتُ التقاليد. في تلك الفترة، لم أكن أعرف شيئاً عن الهند. صحيح أنني هندية، ولكن دون أن أكون اختصاصية في الشؤون الهندية، وانطلاقاً من ذلك صفتُ هذه العبارة التي أحبها الجميع. قلت لنفسي: بما أنني لا أعرف شيئاً عن الهند، سيكون من الأسهل عليَّ أن أبدأ بالكتابية، إنْ تمكنتُ من اختزال الموقف إلى جملة، كما فعل فرويد في كتابه: "إنهم يضربون طفلًا". وهكذا صفت هذه الجملة "الرجال البيض أنقذوا النساء السمراءات من الرجال السمر" ، ذلك أنني كنت أجهل "المادة الهندية". ولم

ينتبه أحد أنني لهذا السبب كتبت هذه العبارة، إذ كانت شهادة على جهلي. وماذا فعلت؟ اقتبست شيئاً من رجل أبيض هو فرويد فقلت: الرجل الأبيض، كي ينقذ النساء السمراء (أي الساتيات*) من الرجال السمر (أي الهنود). وهكذا طبقتُ في هذه المحاولة ما كنت أنتقد، ولم ينتبه أحد لذلك.

اتيين بالبيار: هل تسمحين بتوسيع الرهان في هذه المناقشة بإعطائه على الفور بعده السياسي؟ ينطبق هذا البعد السياسي أولاً على الوضع الاستعماري والمابعداستعماري الذي وصفته ولكنه يترك أصداه مدوّية، لا بل عنيفة، في أماكن أخرى وأزمنة أخرى، ولاسيما في فرنسا. وهو يتماشى تماماً مع هذه الجملة التي أعدت صياغتها لتعبر عن بنية الوضع الإكراهي المزدوج أو القهري المزدوج، لتدعى (والمقارنة مع فرويد شديدة البلاغة) على أن المنطق الساري هنا هو إلى حدّ ما منطق تخيل، وكثيرون ممن حاولوا تطبيقه على الوضع الفرنسي أثناء الجدل الذي دار حول الحجاب الإسلامي. إذن يجب التذكير أولاً بأن الانتحار الذي تكلمت عنه كان، للوهلة الأولى على الأقل، مرتبطة بتقليد اعتبار أساسياً في الهندوسية، أي التقليد القائل بتضحية الأرامل بأنفسهن عقب موت أزواجهن، بزج أنفسهن في المحرقة أو بطريقة أخرى في الانتحار، وتمّ توظيف هذا التقليد عبر تاريخ الاستعمار الأوروبي الذي جعل منه - ويا للمفارقة! - موضوع بناء رمزي رهيف ومؤسس على نزعنة هندية ذات طابع استعماري، من خلال استعمال بعض الكلمات (وفي حالتنا هذه، كلمتي الساتي والحجاب) ومن خلال قدسنة الظاهرة المذكورة؛ ومن جهة أخرى، جعلت منه رمزاً للتخلف والهمجية، ومن هنا العبارة القائلة: "الرجال البيض أنقذوا النساء السمراء من الرجال السمر": يجب على الرجل الأبيض، على هذا المستعمر والمحضر في أن يهبّ - في الأيديولوجيا الاستعمارية - لإنقاذ النساء المقهورات في الحضارة التقليدية وباعتنف الأشكال على أيدي رجالهن أو تقاليدهن الجمعية أو عن طريق تقاليدهن الدينية. في هذا الصدد إذن، تضمن تحليلاً تفكيكياً وتنديداً إثباتياً للخطاب الاستعماري، للخطاب الاستشرافي ولنقل للبناء الأبيض، ولأسطورة تضحية النساء الهندوسيات بأنفسهن؛ وهو تنديد إثباتي بممارسة تقوم بها سلطة سياسية خارجية، وهو في آن اعتراف وتنديد صريح لأن المجتمع التقليدي هو مكان لهيمنة الرجال على النساء، أي: لأننا نرفض حق الرجال البيض في استخدام النساء السمراء ضد الرجال السمر، هذا لا يعني أبداً نبرّ بذلك العلاقة القهرية الموجودة في المجتمع التقليدي والتي استمرّت بعد الاستعمار بين الرجال السمر والنساء السمراء؛ هل هذا هو المقصود؟

* الساتي، كلمة هندية أطلقت على الأرامل اللواتي كنّ يحرقن أنفسهن بعد موت أزواجهن، وحضرت هذه العادة عام 1829. (المترجم).

غياتري سبيفاك: كي تتبع هذا المنحى نفسه، سأقول إن كلمة White ليست هنا اللون. حالياً في العولمة، يجب القول إن هذا يعني وصفاً ل النوع من أنواع السياسة. ولا يتعلق الأمر بالألوان إطلاقاً.

من يتصرف؟ لست مستعدة إطلاقاً لإعطاء الحق بإنقاذ النساء السمراء، إلخ..

اتيين باليبار: لست فقط غير مستعدة لإعطاء هذا الحق، ولكنك ترفضين هذا المشروع القائل باستخدام النساء السمراء لسحق الرجال السمر.

غياتري سبيفاك: إطلاقاً. عندما قلت: "الرجال البيض أنقذوا النساء السمراء من الرجال السمر"، نوهت بأنني طبقت ما انتقدته. ولم يشعر أحد بعائديته. إنها مشكلة القراءة. عندما نقول ذلك، يجب أن نعلم أنه يعني معارضه سياسية مؤقتة ترتبط بوضع سياسي خطير جداً، ويجب أن نقول ذلك بكثير من الصدق. الشخص يعمل في الأدب، الحقيقة شيء معقد جداً، لأن السرد الخيالي ليس "التبابين، التعارض"، فهو ليس من مشتقات الحقيقة. السرد الخيالي لا يُشتق من حقيقة لتعزيز هذه الحقيقة. يجب التشديد على كلمة "مشتق"، لأننا لا نستطيع أن نترجم هذه الفكرة بقولنا: "بحد ذاتها" أو "على أنها كذا"، أو "دون أساس".

عندما نلتزم بهذا الشعار في السياسة: "الرجال البيض أنقذوا النساء السمراء من الرجال السمر"، نحن في مكان يختلف عن هذا السرد الخيالي. السياسي نوع مهم من السردية الخيالية. عندما نقدم على ذلك، نعي ونشترك مع الناس الذين يقاومون معاً الفكر الفائلة بأن الخطأ يؤسس للتصرف. لقد ذكر اتينين ما عملته في المدارس الابتدائية في القرى. منذ خمس وعشرين سنة وأنا أقوم بهذا العمل، ولكن كتاب "هل يستطيع المرؤوس المخضع أن يتكلم؟" كتب قبل ذلك. بيد أن البنية التي وصفتها فيه هي ذات البنية المستعملة في "التربية الانتخابية". (تقول قناة CNN إن الهند هي أكبر ديموقراطية في العالم). القطاع الأكبر من الناخبين الهنود يتكون من الفقراء، تعلم أنني لست أمريكية، عندي جواز سفر هندي. كل إنسان له تصويت، وأنا أيضاً: في هذا الموضوع مساواة رياضية، ما يجب أن نعلم هو هذا النوع من سياسة التخريب الصادقة، والذي يعمل أن هذا التأسيس هو خيالي، ولكنه لا ينحدر من حقيقة سلطوية.

أريد أن أقول شيئاً آخر، تكلمت عن عنوري على شخص ينتمي على طبقتي.

اتيين باليبار: طبقتك لا بل زمرة الدينية المغلقة (Caste/Classe)؟

غياتري سبيفاك: إلى عائلتي. بعد هذا، ومع هذه المدارس والعمل النضالي بدأت رحلة طويلة استكشف فيها المرؤسين المغضعين، حسب عبارة غرامشي، أي أولئك الذين لا يصنعون الدولة. هنا يستحيل التعامل مع النسوية، بالمعنى الدقيق للكلمة. مع الفقراء، يجب حقاً أن نتبني وجهة النظر "ذات الدروب المتعددة"، وذات الإشكاليات المتعددة. ولكن على مستوى الفقر

هذا، لا توجد نساء بحد ذاتهن. وأعني بذلك أن قهر النساء متجلز في تاريخ القهـر الشـري بعـامة بحيث يترتب علينا أن نفكـر معاً في الأشيـاء المتفـاوتـة، بدلاً من أن نعتمد على النساء. وعندما قلت: "على هذا المستـوى"، لم أفكـر في حركة طـالـبـان أو في أية مـجمـوعـة أخـرى تـعزـز بـمقـاـومـتها سـلـطـة مـهـيـمـة، مع العـلـم أن مـسـأـلة "إنـقـاذـ النـسـاء" كـما يـقـال، لـيـسـتـ المسـأـلةـ الوحـيـدةـ. بـعـدـ قـضـاءـ خـمـسـ وـعـشـرـينـ سـنـةـ فـيـ عـمـلـ كـهـذـاـ كانـ يـجـبـ أـنـ تـغـيـرـ. وـبـدـأـ هـذـاـ التـغـيـرـ فـيـ كـتـابـ "هـلـ يـسـتـطـيعـ المـرـؤـوسـ المـخـضـعـ أـنـ يـتـكـلـمـ؟"ـ معـ اـمـرـأـةـ. قـالـتـ: "إـنـ المـرـؤـوسـ قدـ أـزـمـ وـضـعـهـ الإـخـضـاعـيـ".ـ كـيفـ تـصـرـفـتـ؟ـ لـقـدـ اـنـقـذـتـ الـذـيـنـ أـخـضـعـوهـاـ.ـ وـهـذـاـ لـاـ يـنـدـرـجـ عـلـىـ الـمـرـأـةـ فـيـ بـلـدـانـ الـعـالـمـ الثـالـثـ.ـ لـقـدـ تـمـ إـخـضـاعـ اـنـتـيـغـوـنـاـ،ـ مـعـ الـعـلـمـ أـنـهـاـ أـمـيرـةـ،ـ كـيفـ اـسـتـطـاعـتـ هـذـهـ الـمـرـأـةـ فـيـ كـتـابـ "هـلـ يـسـتـطـيعـ المـرـؤـوسـ المـخـضـعـ أـنـ يـتـكـلـمـ؟"ـ قـدـ أـزـمـتـ وـضـعـهـ كـمـخـضـعـةـ؟ـ لـقـدـ اـنـتـظـرـتـ طـمـثـهاـ لـتـشـبـتـ أـنـ الـانـتـحـارـ لـيـسـ نـاجـمـاـ عـنـ حـلـمـهـاـ مـنـ رـجـلـ.ـ إـنـ آـسـيـاـ جـبـارـ،ـ فـيـ كـتـابـهاـ "نـسـاءـ مـدـيـنـةـ الـجـزاـئـرـ فـيـ خـدـورـهـنـ"ـ،ـ كـتـبـتـ عـنـ اـمـرـأـةـ وـقـتـ عـلـىـ مـشـارـفـ مـعرـكـةـ كـبـرـىـ قـائـلـةـ:ـ "لـيـتـنـاـ نـسـتـطـيعـ فـقـطـ أـنـ نـوظـفـ هـذـاـ جـسـدـ المـتـفـرـجـ وـحـدهـ"ـ⁽⁶⁾.ـ هـلـ نـسـتـطـيعـ أـنـ نـوـظـفـ هـذـهـ الـفـتـاةـ الـتـيـ اـنـتـظـرـتـ أـرـبـعـةـ أـيـامـ لـتـتـحـرـ وـنـصـرـحـ قـائـلـينـ:ـ "لـسـتـ مـلـكـاـ لـرـجـلـ وـاحـدـ،ـ لـاـ أـقـتـلـ نـفـسـيـ لـأـنـيـ؟ـ".ـ

بعد ذلك كان عليّ أن أسافر إلى القرى لأكتشف حقيقة أقوال غرامشي، أي أن تجريات الدول في ديموقراطية من الديمقراطيات هي ملك المواطنين. إذا كانت هذه العملية معطلة، فإننا نُخضع السكان. هذه هي المسائل التي تشغليني حالياً. بصفتي عضواً في مجلس إدارة "بكين 15+", فإنني أتعامل مع تجريات كوزموسياسية. وأعني بهذه الكلمة "الإدارة العالمية"- Cosmo-polities وفي عملي مع الناس في القرى، أعمل العكس تماماً. وأشدد على هذه النقطة: وسائلنا الأولى في التحرير هي "النوع". وفي مهاد المعيارية المعيبة للإنتاج، إنها الوسيلة الأولى التي بها نمارس التحرير ونبني المجتمع البشري. يجب الربط بين هذا الأمر وبين وضع المواطن في أكبر الديمقراطيات في العالم لأنه لا يعلم أن تجريات الدولة تخصه وبين الاثنين، هناك نوع من النسوية لا يصرّح به في "بكين 15+".

سألتني عن طرفـيـ النـقـيـضـ.ـ إـنـهـمـاـ مـتـغـاـيـرـانـ.ـ إـنـ مـشـرـوـعـ "الـهـيـكلـ الـعـلـميـ لـبـكـينـ 15+"ـ يـبـدـأـ بـبنـاءـ مـعـانـاةـ الطـبـقـةـ الفـرـعـيـةـ النـسـانـيـةـ وـاعتـبارـهاـ مـجمـوعـةـ مـوـحـدـةـ مـنـ الـأـشـيـاءـ القـابـلـةـ لـلـفـهـمـ،ـ كـيـ نـتـمـكـنـ مـنـ بـرـمـجـةـ التـصـحـيـحـاتـ،ـ مـنـ خـلـالـ إـطـلاقـ الرـأـسـمـالـ:ـ النـسـاءـ وـالـفـقـرـ،ـ تـعـلـيمـ النـسـاءـ وـتـدـرـيـبـهـنـ،ـ النـسـاءـ وـالـصـحـةـ،ـ العنـفـ المـمارـسـ عـلـىـ النـسـاءـ،ـ النـسـاءـ وـالـنزـاعـ المـسـلحـ،ـ النـسـاءـ وـالـاقـتصـادـ،ـ النـسـاءـ فـيـ صـنـعـ الـقـوـةـ وـالـقـرـارـ،ـ آـلـيـاتـ تـطـورـ النـسـاءـ،ـ حقـوقـ النـسـاءـ الإنسـانـيـةـ،ـ النـسـاءـ وـوسـائـلـ الـإـعلامـ،ـ النـسـاءـ وـالـبـيـئةـ،ـ الطـفـلـةـ الـبـنـتـ.ـ هـوـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ مـشـرـوـعـ مـعـرـفـيـ ذـوـ طـبـيـعـةـ إـدـرـاكـيـةـ.ـ أـسـتـطـيعـ أـنـ أـتـعـاطـفـ مـعـ الـحـاجـةـ،ـ لـاـ بـلـ أـسـتـطـيعـ أـنـ أـتـبـنىـ الـطـرـيقـةـ بـشـكـلـ مـنـ الـأـشـكـالـ.

ولكنني أرى أننا نستطيع التفكير في واقع تصحيحي إلا إذا اعترفنا بالفارق العلمي - المعرفي بين المرؤوس والنخبة، ونزلنا إلى المعترك والتطوير. بهذا المعنى يكون الطرفان دوماً متباهين.

اتيين بالبيان: ولكن هذا يدفعني إلى أن أحاول إعادة صياغة النقطة المسيبة للصعوبة، في نظري من الممكن أن يكون هذا التوضيح ذاتياً، ومن الممكن أيضاً ألا تكون الشخص الوحيد الذي يرى في المسألة صعوبة، ما بدا لي مهماً جداً في الطريقة التي عالجت فيها مقوله المرؤوس والإخضاع، بالنسبة لغرامشي الذي يعتبر مرجعاً أساسياً في هذا الشأن - ويقر بذلك مؤرخو ومنظرو العالم الثالث، لاسيما الهندو منهن، وكذلك مدرسة "دراسات الإخضاع" Subaltern Studies (رناجيت غوها، ديبيش شكريابارتي، بارثا شاترجي..)، هو أنك دخلت في فترة ما في حوار نقدي مع عملهم. وإذا سطّنا الأمور كثيراً، نستطيع القول إن مداخلتك كانت في هذه النقطة مداخلة نسوية تتبنى النمط الغربي. ومفادها أنها قالت ما يلي: لا ترون إلا جانباً من جوانب القهر ولا ترون إلا بعداً من أبعاده. تعلمون داخل ترسيمه أثرتها رؤية إنسانية وثقافية مازالت مع كل شيء ترسيمه أفقية فيها المسيطر والمسيطرون والمسيطرون عليهم. الحال أن المسيطر عليهن اللواتي أهتم بهن وأطلب منكم أن تهتموا بهن، أي النساء الفقيرات في بلداننا وفي بلدي، لا يواجهن علاقة إخضاع واحدة، بل علاقاتين؛ وإذا استعملنا مصطلحاً استراتيجياً وسياسياً، هذا يعني أنهن مضطربات إلى المحاربة على جبهتين. لهذا السبب عدت إلى انتيغونا من جهة، وإلى الفقراء من جهة أخرى.

أرى السبب تماماً. لأن هذه المواقف - والأمر تحليلي نوعاً ما - بسيطة ظاهرياً، وتتجسد السلطة في صورة وحيدة، وفيها تستطيع هذه السلطة أن تتكلم بلسان واحد - دون أن تحشرى نفسك في هذا الخيار المستحيل الذي وصفته ونعرفه جيداً هنا، دون أن تغرقي في مواقف أخرى طرحت كثيراً حول مشاكل الحجاب الإسلامي والتي أعيد طرحها حول البرقع، أي كيف نعمل لنقاوم محاولة إبادة ثقافية دون القبول ببساطة بهيمنة ذكورية. أعيد صياغة سؤالي بالشكل التالي: ما أراه جيداً هو كيف يكون للمخضعة جسد واحد. ولكن يصعب عليّ أن أفهم الصوت الذي تطلقه، أو كيف تجد صوتها. ويبدو لي أنك خطوت هنا خطوة جانبية، أو خطوة إضافية تستند إلى خلافية فلسفية تدين كثيراً لدبريداً - وأقول إنها إيجابية - وتدين لتقدك الفكرة التالية: ما يهم فقط أصلاً في مشاكل التحرر هو إعطاء صوت للذين حُرموا من الكلام، لأن أصواتهم سُحقت وغيّبت، إلخ.. تقولين أصلاً إن إعادة الصوت ليس أمراً بسيطاً. هنا تقومين بنقلة نحو الكتابة: كل صوت هو كتابة، بشكل من الأشكال، وهذا يتضمن تعقيداً أكبر من صرخة الاحتجاج. صوت انتيغونا هو أيضاً كتابة. ثم انعطفت نحو مسألة الترجمة الموجهة للجمهور الغربي، وحول مسألة الكتابة (وليس فقط الصوت) لدى امرأة من البنغال، امرأة طبعاً فقيرة. المشكلة هي أن

يعرف الإنسان كيف يجد صوته، عندما لا يقاوم قهراً واحداً وإنما أشكالاً من القهر، ويُعتبر كل منها ذريعة لآخر.

غياتري سبيفاك: أدرك فعلاً أننا نكتشف الآن هذه التجربة القديمة، لأنه يتهيأ لنا أنها تصف الوضع في فرنسا والنمسا، إلخ.. ولكنني أقول إن نقد الاستعمار الماضي هذا لا ينطبق مباشرة على الأوضاع الراهنة هنا.. يجب ألا ننسخ العبارات نسخاً أعمى، وللهذا السبب أسمحت مؤخرًا في وصف الظروف التي ولدت فيها هذه المحاولة وأفرزت هذه العبارة: الرجال البيض ينقذون النساء السمراء من الرجال السمر".

اتيين بالييار: بودي أن نترجمها كالتالي: "يرغب البرلمان الفرنسي في إنقاذ النساء المحجبات من الرجال الملتحين".

غياتري سبيفاك: لا تستطيع رغبتنا في الترجمة أن تبرر ما يجب أن نفعله. عندما نريد أن نترجم بطريقة مناسبة فعلاً مقتبساً من سياق آخر في جملة مطابقة، يكون ذلك من باب التسهيل المعرفي، وهذا ما يفلت منا في الترجمة ويجب مطاردته. أي يجب أن نغير الاتجاه نوعاً ما. اسمح لي بالتشديد على هذه النقطة: يجب علينا أن نعي أن الوصول إلى الحراك الظبيقي يستطيع أحياناً أن يغير المشكلة الثقافية. تعلمت هذا باتصالٍ بالسكان الأصليين في غرب استراليا. إنهم يستعملون عبارة "lost our language" (لقد ضاعت لغتنا)، ليعبرّوا عن تحول اللغة إلى واقع، رافضين الاندماج في مجتمع مدني آخر. مثل هذا الموقف لا يحظى بشعبية كبيرة. المسألة هي الحراك الظبيقي، لأنها تتضمن مسألة الدولة. فعندما يوجد حراكٌ ظبيقي في وضع كهذا، قد تتحول صيغة المضمون (ليس بالمعنى الذي قصده ج. أوستين⁽⁷⁾، ولكن بمعنى استدلالي يحول الثقافة إلى طبيعة) إلى تميز، أي إلى متاحف، ومعارض، ونبذات من السيرة الذاتية، ولغات إلخ.. إن الطبقتين الوسطى والعليا راضيتان عن هذا التحول وعن هذه الطريقة في استثمار الثقافة. لا نستطيع أن ننسى أن فرانز فانون بدأ عمله لأن الفرنسيين لم يعترفوا به كـ French Gentleman (فرنسيٌ طريف). وندين له كثيراً لأنه كسر هذا الإكراه النرجسي في كتابه "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"⁽⁸⁾. مسألة التوصل إلى حماية الثقافة عن طريق الجدل القانوني تتداخل كثيراً مع مسألة التوصل غير المحسور فقط باقتناص رأس المال، وإنما الحصول على الحراك الظبيقي.

* * *

إجابة على سؤال في القاعة، وضحت غياتري سبيفاك مقوله لغرامشي تعتبر أن الناس لا يؤدون وظيفة الدولة:

غياتري سبيفاك: ورد هذا في حاشية صغيرة دونها في دفتر معتقله وتعلق بعملية كتابة التاريخ. وفي معرض حديثه عن جنوب إيطاليا يقول: إن المرؤوسين المخصوصين لا يحق لهم استعمال بنى الدولة كي يعيشوا حياتهم كمواطنين. ويستنتج أن كتابة تاريخ الآخرين أصعب كثيراً من كتابة تاريخهم الخاص، ولكن هذا يتعلق بجريدة لا تترك أثراً. قال غرامشي: يجب أن نتعلم كتابة السوسيولوجيا بأسلوب أدبي. ولاحقاً بدأ يهتم بمسألة إنتاج مثقفين مخصوصين واعتبار المثقفين كأدوات. ووصف الوضع بطريقة هيغيلية ملوفة، على أنها وضع جدي بين المعلم والتلميذ (بدل التكلم عن الوضع بين السيد والعبد). ويشغل المثقف وضع التلميذ، أما وضع المعلم فتشغله الحالة الثقافية والاجتماعية. عند غرامشي تصبح هذه الحالة نوعاً من العمل السياسي. وهذا غير موجود عند المؤرخين الهنود أو مؤرخي أمريكا اللاتينية، لقد استقلت من مجموعة المرؤوسين المخصوصين، لأن ما يهمني هو أن أتعلم منهم كيف أتصرف، في حين أنهم يفضلون القيام بأبحاث تتعلق بالمرؤوسين المخصوصين. وقع نقاش بيني وبينهم. لقد أطلق غرامشي فكرة مذهلة فعلاً. نعرف الفرق الأنثيكو - الأونطولوجي عند هيدغر ولم أكف عن التشديد على الفرق العلمي - المعرفي. عندما ناقش غرامشي مسألة كتابة التاريخ الإحصائي، أطلق الفرق بين الطريقة والمنهج. قال: هناك فرق كبير بين كتابة التاريخ التي أمارسها الآن، أنا أنطوني غرامشي، وبين المنهج الذي يسعني أن أطبقه لأنني أنا غرامشي، لم أتعلم أن أقارب المرؤوسين المخصوصين عن طريق "جريدة لا تترك أثراً"، وهذه هي عبارته الشهيرة التي بين فيها عجز المرؤوس المخصوص عن المشاركة في آليات الدولة المتشابكة.

سؤال: أكرر شكري لك على هذا العرض الواضح جداً [...] أود أن أعرف كيف تحددين موقعك بالنسبة لما نسميه في فرنسا بـ "حركة مابعدالاستعمار"، وبالدراسات المتعلقة بها. هل تعارضين التسمية وكيف تشاركين في هذا التيار وما هي الصلة التي تقيمینها بين أبحاثك وعملك النضالي في منظور الدراسات المابعداستعمارية؟.

غياتري سبيفاك: ليس عملي مع المدارس في الوسط الريفي بعمل مابعداستعماري، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا في المنحى الكرونولوجي الطريف. حصلنا في الهند على الاستقلال عام 1947، وتمّ هذا منذ عقود. في المناطق المدقعة الفقر حيث أعمل، لم يشاهد الناس المحتلين الإنكليز. ذات يوم، وبمناسبة الاحتفال بيوم الاستقلال - وهو يوم متواضع جداً في هذه المناطق المعزولة - طرحت السؤال التالي على طلابي أو ثلاثة: "ما هو الاستقلال؟" فأجابوا: "لقد دحرنا الإنكليز وطردناهم من الهند"، فأضفت: من هم البريطانيون؟" ماذا فعلوا لكي يُدحروا ويطردوا من الهند؟"، فأجابوا: "لم يتركوا نلهم في يوم الاستقلال؟". بالنسبة لكم، كالكوتا هي مدينة الفقر، هي مدينة قذرة.. إلخ، كل هذا صحيح. بالنسبة للهنود الريفيين والفقراء جداً، كالكوتا هي مدينة

المدائن. إنهم يدركون جيداً من هم رؤساء زمرتي الدينية المغلقة ويعون الظهر القادم من طبقة النبلاء الريفية الصغرى اليوم أكثر مما يعون أولئك الإنكليز المتوجهين الذين لا يتذكرونهم إلا في يوم الاستقلال، كشعائر إلهية صغرى من فترة ما بعد الاستعمار. المشكلة أن زمرتنا الدينية المغلقة - من الهندوس - قد قهرت هؤلاء الناس منذ آلاف السنين. أما الاستعمار، فكان قبل أمس. ومنذئذ، لم يبقَ للناس وقت كافٍ ليفكروا في الإنكليز، أظن أن ما بعد الاستعمار قد أنتج أشياء ممتعة جداً. نحن الآن في نوع من العصرية التي يترتب علينا فيها أن نعتبر المقولات القديمة مثل: "الحداثة والتقاليد" و"الاستعماري وما بعد الاستعماري" أصبحت غير صالحة. إذا نظرنا إلى العالم ووضعنا جانبًا المشاكل الخاصة بحفنة من الدول القومية في أوروبا - مهما كانت مهمة (هل لاحظتم على الخريطة كم أن حجم أوروبا ضئيل؟) هي مستعمراتها السابقة - نلاحظ أن الفرق بين الاستعماري/ما بعد الاستعماري لا يشكل المقياس السائد في التحليل السياسي. ليس من الضروري أن نفرض المشاكل الأوروبية المحلية الجسيمة للغاية لنفهم احتياجات العالم برمتها. أكان ذلك في الفكرة السائدة في القيمة أم على مستوى تغذية القاعدة الضيق والإخضاعي، حيث أعمل، فقد نأى الماضي الاستعماري وصار جزءاً من حكاية طويلة جداً. القيمة والقاعدة غير متجانستين، ولكن لا تشكل مقوله: "ما بعد الاستعمار" لكليهما الوسيلة الفضلى في التحليل، وفي هذا الأمر، أذنبت بلدان أوروبا المركزية، ولكنها فقدت تمثيلها الآن.

حول الترجمة:

اتيين باليبار: أريد أن أسألك عن الطريقة التي ترين فيها وظيفة وأهمية الترجمة في العالم الكوكبي اليوم، ولا سيما في الجامعة، دون أن تقصر عليها، الحوار الذي دار منذ قليل يدفعني إلى صياغته بطريقة أخرى: قلت إن الهند قد طردوا الإنكليز من بلادهم منذ ثلاثة أجيال وإن هذه السيطرة الإنكليزية - إذا ما نظر إليها بعد ترك مسافة لها - شكلت فترة قصيرة في تاريخ مديد (ألفيات) من العلاقات الطبقية وعلاقات الزمر الدينية المغلقة، صحيح أن الإنكليز غادروا، ولكن اللغة الإنكليزية لم تغادر. لم تغادر فقط، وإنما بدونها لا يوجد نظام سياسي هندي، نوعاً ما؛ فلا يمكن العمل في كنف ديموقراطية واحدة، ونظام برلماني واحد، وإدارة واحدة، بالنسبة لمليار ساكن هندي يتكلمون 150 لغة مختلفة، منها 24 لغة رسمية، والحال أن الإنكليزية حامل كبير يتكلمها 10% من الهندود، لأنهم تعلموها في المدارس، كما ذكرت منذ قليل. هذا وضع ما بعد استعماري ذو طابع خاص، وفريد بلا شك، لا مثيل له على الأرجح - أو على الأقل في الدرجة نفسها - في أية بقعة اليوم من بقاع العالم الذي قضي فيه على الاستعمار، وأخص بالذكر هنا المستعمرات الفرنسية السابقة، ولكن هذا الوضع يشكل بنية إيكراهية بامتياز لا أقول إنها بنية قهرية فقط، ذلك أنها تعطي إمكانيات تواصل واضحة، على الأقل لجزء من الشعب الهندي، مع

باقي العالم، كيف توصَّفُين هذا الوضع من ناحية علاقات السيطرة ومن ناحية الانعكاس على الأشكال الحالية للإخصاع؟.

غياتري سيفاك: إن مشكلة الإنكليز ليست تماماً مشكلة ترجمة انطلاقاً من الإخصاع. اللغة الإنكليزية هي لغة من لغات الهند. إذا ذهبت إلى المحكمة العليا في الهند تسمع الناس يتكلمون الهندي والإإنكليزية التي تشكل جزءاً من شبه القارة. ولكن التعليم الابتدائي والثانوي، على الصعيد الإخصاعي، يفترض فيه أن يؤمّن ما بين 10 و14 سنة تعليم بالإنكليزية، الإنكليزية ضرورية للحراف الطبقي. وعلى الرغم من هذا الجهد، لا يمتلك الطلاب ناصية اللغة الإنكليزية، بسبب الكتب المدرسية غير المناسبة، والطرق التدريسية الفقيرة للغاية، وغياب الالتزام الحقيقي الكامل لتحسين هذا الوضع.

الإحصائيات التي تقدمها الحكومة والمجتمع المدني مزورّة، وأستطيع أن أثبت هذا التصريح، إنْ لزم الأمر. المسألة أيضاً ليست مسألة ترجمة، وإنما مسألة تربية، مع وجود هذا العدد من اللغات، من الرائع فعلاً إلا تتشبّث ثورات لغوية في الهند. وذلك بفضل وجود لغة إنكليزية فوق المستوى الطبقي. أستطيع أن أقارن: شاهدت على التلفزيون، في السنة التي فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالانتخابات، أن عباسي مدني كان يتكلّم العربية الكلاسيكية، في حين أن الاشتراكيين كانوا يتكلّمون عربية البلاد، أو اللغة العامية. هذا عكس حجّتي.

ثالثاً: أستطيع أن أتصوّر عولمة "جميلة" لا تنسوا أنني أعمل في الأدب، إنني أؤمن بالسرد الخيالي الأصيل.. إلخ، اليوم كل ما لدينا هو بالطبع عولمة رأسمالية، وربما هي عولمة حتمية ولكن العولمة بعمرها وبجرها يجب أن توحد الشكل. أظنّ أن الأدب أو الأداب لا يمكن أن تعلم، ويتعيّن علينا أن نكافح للحصول على شيء إضافي يختلف عن الشكل الموحد للعولمة. إنني أترجم إلى الإنكليزية. ولسوء الحظ نلاحظ أن الترجمات إلى الإنكليزية هي عنصر مسّهل يستطيع أن يتملّص من هذه المسؤولية. لذا أقول إنه يجب أن نخترع مرة أخرى الترجمة كممارسة، وأن نفضّلها على العنصر المسّهل، كما أفضل جميع الأشياء التي أدعمها: إن هذا النوع من الترجمات المعمقة بين اللغات والمؤسسة على تعلم اللغات، صار مستحيلاً. وأمام هذه الاستحالة يجب على العمل أن يستمرّ.

¹ Le Pares Chandra and Sivani Chakravorty Memorial Education Project

² Christine Delphy, *l'Ennemi principal*, 1 & 2, rééd. Syllèphe, Paris, 2009

³ Jacques Derrida, *De la grammaire*, les Editions de minuit, Paris, 1967 ;

[*Of Grammatology* (translation, with critical introduction, of Derrida's text) (1976);

⁴ Jacques Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980 ;

⁵- Assia Djebar, *Femmes d'Algier dans leur appartement*, Ed. des Femmes, Paris, 1980 (p.154) ;

⁶- Gayatri Spivak précise que le « performatif » a été établi philosophiquement par J.L.Austin dans *How to do things with words ?* Ed. [J. O. Urmson](#). Oxford: Clarendon, 1962, traduit en français par Gilles Lane sous le titre *Quand dire, c'est faire* Le Seuil, Paris, 1970.

⁷- Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Le Seuil, Paris, 1952 (réed. Point Seuil)

⁸- Frantz Fanon, *les Damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 1961

ترجمة جمال شحيد