

العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الدي-كولونيالية



والتر د. منيولو
ترجمة: فتحي المسكيني

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

العصيان المعرفي، التفكير المستقلّ والحريّة الديـكولونيالية²

والتر د. منيولو

ترجمة: د. فتحي المسكيني

1- نشرت هذه الترجمة في مجلة "ألباب"، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

2 هذا المقال ترجمة عن الانجليزية لنصّ:

- Walter D. Mignolo, « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom », in: *Theory, Culture & Society* 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7-8): 1-23.

I

يُحكى أنه كان في سالف الزمان باحثون يفترضون أنّ الذات العارفة في مختلف الاختصاصات هي شفافة، منفصلة تماما عن الشيء المعروف وتوجد بمنأى عن التشكيل الجغرافي-السياسي للعالم الذي في نطاقه تُرتّب الشعوب بشكل عنصريّ وتُشكّل المناطق بشكل عرقيّ. ومن وجهة نظر ملاحظة غير متحيّزة ومحيدة (يصفها الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاسترو-غوميز (2007) بكونها **غُطْرسة النقطة الصفر**)، ترسم الذات العارفة خريطة العالم ومشاكله وتصنّف الشعوب وتستشرف نحو ما هو خيرٌ بالنسبة إليها. أمّا اليوم فإنّ هذا الافتراض لم يعد مقبولا، على الرغم من أنّه لازال يوجد كثير من المؤمنين به. ما هو على المحكّ إنّما هو في الحقيقة مسألة العنصريّة والإيستيمولوجيا (شوكوودي، 1997؛ منيولو، يصدر قريبا). ويُحكى أنّه كان يوجد دارسون يفترضون أنّك إذا كنت «تأتي» من أمريكا اللاتينية فأنت عليك أن «تتكلم حول» أمريكا اللاتينية؛ وفي هكذا حالة عليك أن تكون رمزا معبرا¹ عن ثقافتك. لكنّ توقّعا مثل هذا هو لن يظهر إذا كان المؤلّف «يأتي» من ألمانيا، فرنسا، إنجلترا أو الولايات المتحدة. في هكذا حالات لن يكون من المفترض أنّ عليك أن تتكلم حول ثقافتك بل يمكن أن تشتغل بوصفك شخصا يحمل ميولا نظريّة². وكما نعرف: إنّ العالم الأوّل له معرفة، أمّا العالم الثالث فله ثقافة؛ والأمريكيون الأصليون لهم حكمة، أمّا الأمريكيون من أصل انجليزي فلهم علوم. إنّ الحاجة إلى فكّ الارتباط³ السياسي والمعرفي⁴ إنّما تأتي هنا إلى مركز الصدارة، كما تأتي عمليّة إزالة الاستعمار⁵ والمعارف الدي-كولونيالية⁶، والتي هي خطوات ضروريّة من أجل تخيل وبناء مجتمعات ديمقراطية، عادلة، غير إمبيرالية وغير كولونيالية⁷.

إنّ الجغرافيا السياسية للمعرفة إنّما تمشي حذو النعل بالنعل مع الجغرافيا السياسية للعارف. من يولّد⁸ المعرفة ومتى ولمّ وأين (بدل أن نقول من ينتجها، كما السيارات أو الهواتف المحمولة)؟ أن نسأل هكذا أسئلة يعني أن نحول الانتباه من الملفوظ إلى عمليّة التلفّظ. ومن حيث ما نفعل ذلك، نحن نقرب قول ديكارت رأسا على عقب: بدل أن نفترض أنّ التفكير يأتي قبل الوجود، يفترض المرء عوضا عن ذلك أنّ جسداً مؤشرا

1 a token

2 a theoretically minded person

3 de-linking

4 epistemic

5 decolonializing

6 de-colonial

7 un-colonial

8 generated

عليه بشكل عرقي⁹ في فضاء جغرافي سياسي مميّز، يشعر بالحاجة الملحة أو تلقّي¹⁰ دعوة للكلام، للنطق، في أيّ نسق سيميائي كان، عن الحاجة الملحة التي تجعل الكائنات العضوية الحية كائنات 'إنسانية'.

من خلال وضع السيناريو في مفردات الجغرافيا السياسية وسياسة الأجساد¹¹، أنا أبدأ وأطلق من المفهومات المألوفة بعدُ عن 'المعارف من موقع معيّن'¹². يقيناً، كلّ المعارف هي محدّدة الموقع وكلّ معرفة هي منشأة إنشاءً. لكنّ هذا هو البداية فحسب. إنّ السؤال هو: من هو بصدد بناء المعارف، متى يتمّ ذلك، ولماذا (منيلو 1999، 2005 [1995])؟ لماذا أخفت الإيستمولوجيا ذات المركزية الأوروبية (في العلوم الاجتماعية، في الإنسانيات، في العلوم الطبيعية والمدارس المهنية، في الآليات الفكرية¹³ للقطاع المالي ومجموعة الثماني أو مجموعة العشرين)، مواقعها الجغرافية والتاريخية والبيو-غرافية¹⁴ الخاصة بها؟

إنَّ التحوُّلَ الذي أُشير إليه هو بمثابة المرساة (المنشأة إنشاءً بالتأكيد، المحددة الموقع بلا ريب، وليس الراسية¹⁵ فحسب بفضل الطبيعة أو الله) التي تشدُّ الدليل التالي. إنها بداية أيِّ فكّ-ارتباط¹⁶ إيّستمي ديب-كولونيالي مع كلّ تبعاته التاريخية والسياسية والأخلاقية. لماذا؟ لأنَّ المواضع الجغرافية-التاريخية والبيو-غرافية للتلفُّظ قد تمَّ تحديد موقعها¹⁷ من طرف وعبر صناعة وتحويل القالب¹⁸ الكولونيالي للسلطة: منظومة عرقية للتصنيف الاجتماعي هي التي اخترعت النزعة الغربيّة¹⁹ (بلاد الهند [3] الغربية على سبيل المثال)، وهي التي خلقت شروط الاستشراق²⁰؛ وميّزت جنوب أوروبا عن مركزها (هيغل)، وعلى مدى هذا التاريخ الطويل، أعادت رسم خارطة العالم على أساس عالم أوّل وثان وثالث إبان الحرب الباردة. إنّ أماكن اللاّ-فكر²¹ (أماكن الأسطورة والأديان غير الغربية والفولكلور والمناطق والشعوب التي تتطوي على التخلف) قد استفاقت اليوم من عمليّة التغريب²² التي طال أمدها. إنّ *anthropos*²³، الذي يسكن الأماكن غير الأوروبية

9 a racially marked body

10 gets the call

11 body-politics

12 situated knowledges

13 think tanks. بالمعنى الحرفي: دَبَّابَاتُ التَّفَكِيرِ.

bio-graphical 14. المتعلقة بنوع السكان وبشكل الحياة الخاصة بهم.

15 anchored

16 de-linking

17 *located*

Matrix 18. المصفوفة.

19 Occidentalism

20 Orientalism

21 places of non-thought

22 westernization

23 علينا أن نأخذ هذا اللفظ اليوناني باعتباره التسمية «الغربية» النموذجية للإنسان بما هو إنسان.

قد اكتشف أنه / أنها قد تمّ اختراعه (ها)، بوصفه *anthropos*، بواسطة موضع تلفّظات²⁴ عرّف نفسه بنفسه باعتباره *humanitas*²⁵.

والآن فإنّه يوجد حالياً نوعان أو اتّجاهان تقدّم بهما **قدماء البشر**²⁶، الذين لم يعودوا يطالبون بالاعتراف بهم من طرف أو بإدراجهم في، الإنسانية، بل هم قد انخرطوا في عصيان إبيستمي²⁷ وعملية فكّ-ارتباط عن سحر الفكرة الغربية عن الحداثة والمثل العليا للإنسانية²⁸ وعود النمو الاقتصادي والازدهار المالي (كما يُقال في وول ستريت²⁹). اتّجاه أول يجري في نطاق العولمة لنمط من الاقتصاد الذي تمّ تعريفه في المفردات الليبرالية والماركسية على حدّ سواء تحت اسم 'الرأسمالية'. وإنّ أحد أكبر المدافعين عن هذا الأمر هو الباحث والمتفكّر والسياسي السنغابوري كيشور محبوباني³⁰، والذي سوف أعود إليه لاحقاً. وإنّ أحد أول عناوين كتبه ليحمل الرسالة التي لا تخطئها العين والخالية من أيّ توقيير: هل يستطيع الآسيويون التفكير؟ في فهم الانقسام بين الشرق والغرب (2001). وحسب اصطلاح محبوباني الخاص، هذا الاتجاه كان يمكن التعرف عليه باعتباره مقاومة التغريب³¹. وتعني مقاومة التغريب، في نطاق الاقتصاد الرأسمالي، أن قواعد اللعبة والطلاقات لم تعد تُسمّى أو تعيّن من قبل اللاعبين الغربيين والمؤسسات الغربية. وإنّ الدورة السابعة للدوحة هي إشارة نموذجية عن خيارات مقاومة التغريب³².

أمّا الاتجاه الثاني فقد تمّ التقدّم به من طرف ما أصفه بالخيار الدي-كولونيالي³³. وإنّ الخيار الدي-كولونيالي هو الرابط الفريد لعدد متنوّع من الدي-كولونياليين. وإنّ الطريق الدي-كولونيالي له شيء واحد مشترك: ألا وهو الجرح الكولونيالي³⁴، أن مناطق وشعوباً حول العالم قد تمّ تصنيفها باعتبارها مناطق وشعوباً متخلّفة اقتصادياً وذهنياً. فإنّ الميز العنصري هو ليس فقط يمسّ الشعوب بل أيضاً المناطق أو، بشكل أفضل من ذلك، هو يمسّ عملية الربط بين الموارد الطبيعية التي تحتاجها *humanitas* في الأماكن المسكونة من طرف *anthropos*. وإنّ الخيارات الدي-كولونيالية إنّما لها جانب مشترك مع حجج مقاومة التغريب:

24 a locus of enunciations. علينا أن نأخذ «locus» في المعنى المنطقي الأرسطي (موضع أو طوبيقا) ولكن أيضاً في المعنى الوراثة المعاصر (الموقع المخصوص الذي تأخذه جينة أو كرموزوم).

25 علينا أن نأخذ هذا اللفظ الروماني باعتباره التسمية «الأوروبية» أو «الغربية» النموذجية لمعنى «الإنسانية» بما هي كذلك.

26 the former anthropos. لا يخلو هذا التعبير من سخرية مبطنة.

27 Epistemic. معرفي.

28 humanity

29 Wall Street dixit

30 Kishore Mahbubani

31 de-westernization. نزع الطابع الغربي عن التفكير.

32 de-westernizing

33 de-colonial. المضادّ للطابع الاستعماري.

34 الاستعماري.

ألا وهو الرفض النهائي لأن «يُقال»³⁵ لنا من موقع الأفضليات الإِبستمِيَّة **لِلنقطة الصفر**، ما «نحن» نحن، وما يكون ترتيبنا في علاقتنا بالمثل الأعلى للـ *humanitas*، وماذا علينا أن نفعل حتى نكون معترفاً بنا بما نحن كذلك. غير أنَّ الخيارات الدي-كولونيالية والخيارات ضدَّ التغريب إنّما هي تختلف في نقطة واحدة حاسمة وغير قابلة للنقاش: ففي حين أنَّ الخيارات الأخيرة لا تسائل 'حضارة الموت' المتخفّية وراء خطابة التحديث والازدهار، وتحسين المؤسسات الحديثة (على سبيل المثال ديمقراطية ليبرالية واقتصاد يحركه مبدأ النمو والازدهار)، تنطلق الخيارات الدي-كولونيالية من مبدأ أن **تجديد**³⁶ الحياة ينبغي أن يغلب على أولويّة **إنتاج وإعادة إنتاج** الخيرات على حساب الحياة (الحياة بعامة وحياة الـ *humanitas* والـ *anthropos* على حدّ سواء!). وأنا أقدم أدناه مثالا على ذلك عندما علّق على فكرة بارثا شاترجي³⁷ عن إعادة توجيه 'الحدثات ذات المركزية الأوروبية' نحو المستقبل الذي تصبح فيه 'حدثتنا' (في الهند، في آسيا الوسطى، في جنوب إفريقيا، وباختصار في كلّ مناطق العالم التي كانت فيها الحدثات ذات المركزية الأوروبية إمّا مفروضة أو هي 'معتنقة' من قبل [4] فاعلين محليين مندمجين في التواريخ المحليّة مخترعين ومشتريين للتصاميم العالمية) البيان الخاص بالتشكّك المترابط الذي في نطاقه تجري أشكال المستقبل الدي-كولونيالي.

أخيراً، وليس آخراً، إنّ أطروحتي لا تدّعي الأصالة (فإنّ 'الأصالة' هي واحد من التوقعات الأساسية للتحكم الحديث في الذاتية) بل تسعى إلى القيام بمساهمة في مسارات تنمية الدي-كولونيالية³⁸ حول العالم. إنّ ادّعائي المتواضع هو أنّ سياسة الجغرافيا والسياسة الجسدية³⁹ للمعرفة قد كانت مخفية عن المصالح الأنانية للإيستيمولوجيا الغربية وأنّ إحدى مهامّ التفكير الدي-كولونيالي هي كشف النقاب عن أشكال السكوت الإيستيمي للإيستيمولوجيا الغربية وإقرار الحقوق الإيستيمية للذين تمّ الحطّ من شأنهم بشكل عنصريّ، والخيارات الدي-كولونيالية للسماح للصمت ببناء الحجج في مواجهة أولئك الذين ينتظرون إلى 'الأصالة' باعتبارها المقياس الأقصى للحكم النهائي (1).

II

إنّ إدخال التشكيلات الجغرا-تاريخية والبيو-غرافية في مسارات المعرفة والفهم من شأنه أن يسمح بإعادة صياغة جذريّة (مقاومة الاستعمار على سبيل المثال) للجهاز السوري الأصلي للتلفّظ (2). كنت في الماضي أساند أولئك الذين يؤكّدون على أنّه ليس كافياً أن نغيّر محتوى المحادثة، بل إنّ من الجوهري أن نغيّر **مصطلحات**⁴⁰ المحادثة. وأن نغيّر مصطلحات المحادثة يقتضي أن نذهب فيما أبعد من المجادلات

35 'being told'. لأنّ يكون المرء مقولاً أو محكياً...

36 *regeneration*

37 Partha Chatterjee. باحث من أصل هندي مختص في الدراسات ما بعد الكولونيالية.

38 de-coloniality

39 body-politics

40 terms

المتخصصة أو المتعددة التخصصات، وفيما أبعد من نزاع التأويلات. وبقدر ما تطلّ المجادلات والتأويلات في نطاق نفس قواعد اللعبة (مصطلحات المحادثة)، فإنّ عملية التحكّم في المعرفة لن تُدعى إلى المساءلة. ومن أجل أن نضع التأسيس الحديث/الكولونيالي لعملية التحكّم في المعرفة، موضع سؤال، من الضروري أن نركّز على العارف بدلاً من التركيز على الشيء المعروف. وذلك يعني أن نذهب إلى الافتراضات الحقيقية التي تشدّ موضع التفكّطات.

وفيما يلي هذا، سوف أعيد النظر في الجهاز الصوري للتلفّظ من منظور السياسة الجغرافية والبيو-غرافية للمعرفة. وإعادة النظر التي أقوم بها هي إبيستميّة وليست لسانيّة، على الرغم من أنّ التركيز على التلفّظ هو أمرٌ لا يمكن تجنّبه إذا كنّا نسعى إلى تغيير مصطلحات المحادثة وليس فقط محتواها. وإنّ الافتراض الأساسي هو أنّ العارف متورّط دوماً، على مستوى سياسة الجغرافيا وعلى مستوى سياسة الأجساد، في صلب المعروف، على الرغم من أنّ الإبيستيمولوجيا الحديثة (خطرسة النقطة الصفر على سبيل المثال) قد عملت على إلغاء الطرفين وخلقت صورة الملاحظ المتحلّل من أيّ رابط، الباحث المحايد عن الحقيقة والموضوعية، الذي يتحكّم، في نفس الوقت، في قواعد الاختصاص ويضع نفسه أو نفسها في موقع متميّز من أجل التقييم والإملاء.

إنّ المناظرة⁴¹ مهيكلّة على النحو التالي. القسمان I و II يحدّدان الأساس بالنسبة إلى سياسة المعرفة على المستوى الجغرا-تاريخي والبيو-غرافي، مع التشكيك على هيمنة إبيستيمولوجيا النقطة الصفر. أمّا في القسم III فأنا سوف أستكشف ثلاث حالات في نطاقها تأتي الجغرافيا السياسية للمعرفة والسياسة الجسدية للمعرفة إلى موضع الصدارة: واحدة من أفريقيا، واحدة من الهند والثالثة من نيوزيلندا. وهذه الحالات الثلاث سوف يتمّ استكمالها بحالة رابعة من أمريكا اللاتينية: إنّ مناقشتي تكمن هنا. ليس تقرير الملاحظ المتحلّل من أيّ رابط بل تدخّل مشروع دي-كولونيالي هو الذي «يأتي» من جنوب أفريقيا والكارايب [5] وشعوب أمريكا-اللاتينية⁴² إلى الولايات المتحدة. إنّ فهم المناظرة يقتضي أنّ القارئ سوف يغيّر من جغرافيا تفكيره وتقييمه للحجج المقدّمة⁴³. وفي القسم IV أنا سوف أعود إلى الجغرافيا السياسية للمعرفة والسياسة الجسدية للمعرفة وإلى تبعاتها الإبستميّة والأخلاقية والسياسية. وأخيرا سوف أحاول في القسم V أن أسحب هذه الخيوط مجتمعة وأن أحبك مناظرتي بمساعدة الحالات الثلاث المستكشفة، أملا ألاّ يؤخذ ما سوف أقول باعتباره تقريراً من ملاحظ متحلّل من أيّ روابط بل بوصفه تدخّلاً صادراً عن مفكّر دي-كولونيالي.

لقد تمّ إجراء تمييز أساسي في السيميوطيقا (إميل بنفنيست) بين التلفّظ والمتلفّظ. والتمييز كان ضروريًا، بالنسبة إلى بنفنيست، من أجل تأسيس العلامة المركزية العائمة في سيميولوجيا دي سوسير وتطوّر ها في

41 argument

42 Latinidad

43 arguments

البنبوية الفرنسية. لقد ولّى بنفنيست وجهه نحو التلَفُّظ، ومن حيث ما فعل ذلك، نحو الذات المنتجة والمتحكّمة في العلامات، بدلا من التَلَفَّت نحو بنية العلامة ذاتها (المتَلَفِّظ). محمّلا بهذا التمييز في ذهني، أنا سوف أغامر بالقول إنّ الدوائر المترابطة للنسيج الكولونيالي للسلطة (اقتصاد، نفوذ، جندر وجنسانية، معرفة/ ذاتيّة) إنّما هي تعمل على مستوى المتَلَفِّظ في حين أنّ البطركيّة⁴⁴ والعنصرية هما مؤسّسان في صلب التلَفُّظ. ولنستكشف ذلك بشكل أكثر تفصيلا (بنفنيست، 1970؛ تودوروف، 1970).

حدّد بنفنيست 'الجهاز الصوري للتلفّظ' الذي وصفه على أسس منظومة الضمائر في أيّ لغة (على الرغم من أنّ أمثله قد كانت بالأساس من اللغات الأوروبية)، بالإضافة إلى المشيرات أو الواسمات⁴⁵ الزمنية والمكانية. إنّ منظومة الضمائر إنّما يتمّ تفعيلها في كلّ تلفّظ بواسطة الأفعال⁴⁶ (أكان شفويّاً أو مكتوباً). والمتلفّظ هو بالضرورة يجد موقعه في ضمير المتكلّم⁴⁷ (I). فإذا ما قال المتلفّظ 'نحن'، فإنّ ضمير المتكلّم مفترَض سلفاً على نحو بحيث 'نحن' يمكن أن تُحيل سواء على المتلفّظ والشخص المخاطَب أو الأشخاص المخاطَبين، أو من خلال 'نحن' كان يمكن للمتلفّظ أن يعني هو أو هي وطرفاً آخر، من دون أن يتضمّن ذلك الطرف المخاطَب. وإنّ الضمائر الباقية هي مفعلة حول الـ أنا/ نحن القائم بالتلفّظ.

والأمر نفسه يحدث مع واسمات الزمان والمكان. لا يستطيع المتلفّظ أن يتلفّظ إلاّ الحاضر. والماضي والمستقبل لا يكونان ذا معنى إلاّ في علاقة مع حاضر التلفّظ. ولا يستطيع المتلفّظ أن يتلفّظ إلاّ 'هنا'، وذلك يعني أينما كان موقعه في لحظة التلفّظ. وهكذا، فإنّ 'هناك' و'خلف' و'بجانب' و'يساراً ويميناً'، الخ، هي أمور لا يكون لها معنى إلاّ بالإحالة على 'هنا' الخاص بالتلفّظ.

ولنأخذ الآن خطوة ثانية. إنّ اتساع النظرية والتحليل اللسانيين من الجملة إلى الخطاب قد استدعى إدخال 'الإطار الخطابي' أو 'إطار المحادثة'. وبالفعل فإنّ الانخراط في التحدث وكتابة الرسائل والاجتماعات بمختلف أنواعها، الخ، إنّما يتطلب أكثر من الجهاز الصوري للتفطّن: هو يتطلب إطاراً، نعني سياقاً مألوفاً لدى المشاركين، أكان ذلك في اجتماعات العمل أو المحادثات العرضية أو رسائل الانترنت، الخ. وفي حين أنّ الأطر في الحياة اليومية هي غير معدّلة بل هي بالأحرى تعمل عبر الاتفاقات التوافقية⁴⁸، فإنّ المعرفة المتخصصة تتطلب أطراً أكثر تعقيداً وتنظيماً، تُعرف اليوم تحت مسمّى 'التخصصات العلمية'. في عصر النهضة الأوروبية، كانت التخصصات مصنّفة إلى 'trivium / الطرق الثلاثة'⁴⁹ وإلى 'cuadrivium /

44 patriarchy

45 deitics or markers

46 verbal

47 in the first person pronoun – علينا أن نرى التلميح في التسمية الانجليزية أو الغربية: «في ضمير الشخص الأول».

48 consensual agreements

49 العلوم الثلاثة (من جملة العلوم السبعة)، ألا وهي النحو والجدل والخطابة، وهي تلك الخاصة بملكة «اللغة».

الطرق الأربعة⁵⁰، في حين كان اللاهوت المسيحي بمثابة السقف [6] الذي تُبنى تحته كل من الطرق الثلاثة والطرق الأربعة. 'ما بعد' هذا السقف كان يوجد عالم الوثنيين والأمم الأخرى⁵¹ والمسلمين⁵².

في القرن الثامن عشر الأوروبي، كانت الحركة نحو العلمنة قد جلبت معها تحويلاً جذرياً للإطار الذهني⁵³ ولطريقة تنظيم المعرفة، وللتخصصات والمؤسسات (مؤسسة الجامعة على سبيل المثال). وإنّ المنوال الذي وضعه كل من كانط وهومبولدت (3) قد أزاح أهداف وقالب الجامعة كما رسمها عصر النهضة، وبدلاً عن ذلك هو قد شجّع على علمنة الجامعة المؤسسة على العلم العلماني⁵⁴ (علم غاليلي ونيوتن) وعلى الفلسفة العلمانية، وكلاهما أعلنّا الحرب ضدّ اللاهوت المسيحي (كانط، 1991). وإنّ إعادة تنظيم المعرفة وتكوّن تخصصات جديدة (بيولوجيا، اقتصاد، علم النفس) في أثناء الربع الأول من القرن التاسع عشر قد تركاً «وراءهما» تلك الطرق الثلاثة والطرق الأربعة وساراً نحو تنظيم جديد بين العلوم الإنسانية (العلوم الاجتماعية والإنسانيات) وبين العلوم الطبيعية (4). ثمّ أتى دلتاي (1991) بتمييزه الإيبستمي الذي فتح آفاقاً جديدة، بين العلوم الإيديو غرافية⁵⁵ والعلوم النوميوطيقية⁵⁶، الأولى تهّم المعنى والتأويلات، أمّا الثانية فتهمّ القوانين والتفسيرات (5). ولا تزال توجد اليوم تمييزات تحتفظ بصحّتها، حتى ولو كان هناك، على السطح، اختصاصات اجتازت الخطّ نحو هذا الاتجاه أو ذاك ودفعت نحو الترابط بين الاختصاصات الذي هو أكثر الأحيان قائم على هذه التمييزات، على الرغم من عدم التصديّ لها.

وهكذا إذن نحن انتقلنا من الجهاز الصوري للتلفّظ إلى أطر المحادثة، إلى تخصصات وإلى شيء هو فوق التخصص، إطار فائق أنا أودّ أن أسمّيه 'الكسمولوجيا'. إنّ تاريخ صناعة المعرفة في التاريخ الغربي الحديث منذ عصر النهضة سوف يتوفّر، بذلك، على اللاهوت وفلسفة العلوم بوصفهما إطارين كسمولوجيين، متنافسين الواحد مع الآخر في مستوى أول، ولكن متعاونين الواحد مع الآخر عندما يتعلق الأمر باستبعاد أشكال المعرفة فيما وراء هذين الإطارين.

هذان الإطاران ترسّخاً مؤسّساتياً ولسانياً في أوروبا الغربية. وهما مترسّخان في المؤسّسات، وبشكل رئيسي في تاريخ الجامعات الأوروبية وفي اللغات الأوروبية والإمبريالية الحديثة الست (المحليّة): الإيطالية والإسبانية والبرتغالية، المهيمنتين منذ عصر النهضة إلى عصر التنوير، والألمانية والفرنسية والانجليزية،

50 العلوم الأربعة الأخرى: العدد والموسيقى والهندسة والفلك. وهي الخاصة بملكة «الحساب».

51 gentiles

52 Saracens

53 frame of mind. الحالة الذهنيّة، الإطار الفكري، المزاج، الوجدان...

54 secular science

55 ideographic. الإيديو غرافيا لغة صوريّة أو شكلية بحتة اخترعها العالم المنطقي غوتليب فريغه. ويُقال أيضاً «إيديو غرام» ويعني استعمال كتابة تستعمل الرموز والصور من الهيروغليفية والصينية.

56 nomothetic. نسبة إلى فهم شامل يهدف إلى استنباط القوانين العامة من الجزئيات. والعلوم «النوميوطيقية» أو «الناموسية» هي العلوم «المعياريّة» أو «القانونية». ومدبّر النواميس عند اليونان هو «المشرّع».

المهيمنة من عصر التنوير فصاعداً. ووراء اللغات الأوروبية للمعرفة الست يوجد أساسها العميق: اليونانية واللاتينية – ليس العربية أو المندارية⁵⁷، الهندية أو الأوردية، الأيمرية⁵⁸ أو الناهواتل⁵⁹. وإن اللغات الست المشار إليها المتأسسة على اليونانية واللاتينية هي توفر «الوسيلة» من أجل خلق تصور معطى عن المعرفة كان قد امتدّ، عبر الزمن، إلى المستعمرات الأوروبية المتزايدة من الأمريكيتين إلى آسيا وإفريقيا. وفي الأمريكيتين، على وجه الخصوص، نحن نلتقي بشيء غريب عن آسيا وإفريقيا: الجامعة الأوروبية الاستعمارية، من قبيل جامعة سان دومنغو (1538)، جامعة مكسيكو (1551)، جامعة سان ماركوس، ليما (1551) وجامعة هارفارد (1636).

إنّ الأسس والأعمال والممارسات اللسانية، المؤسساتية، التي تحقّق صناعة المعرفة هي تسمح لي بأن أوسّع الجهاز الصوري للتلفظ الذي وضعه بنفنيست بحيث أشتغل على التلفظ وصناعة المعرفة [7] على نحو مركز على الحدود بين التأسيس الغربي (في المعنى اللساني والمؤسّساتي الذي حدّده آنفاً) للمعرفة والفهم (في الإبيستيمولوجيا والهرمينوطيقا) ومواجهته بصناعة المعرفة في اللغات والمؤسّسات غير الأوروبية في الصين (6)، أو في الخلافة الإسلامية، أو التربية في مؤسّسات المايا والأزتك والإنكا، تلك التي تفضّلت⁶⁰ الموسوعة البريطانية بأن وصفها بكونها نوع 'التربية في الحضارات البدائية والأولى' (7).

ربما كان فرانس فانون أفضل من قام بتخريج مفهوميّ لما يدور في ذهني من أجل توسيع الجهاز الصوري عن التلفظ الذي وضعه بنفنيست. ففي كتابه **جلود سوداء، أقنعة بيضاء** [1952]، صنع فانون بياناً إبستمياً أساسياً عن اللغة لا أحد في الأجواء الساخنة للبنىوية وما بعد البنىوية قد التقطه في الستينات. وهو لا يزال مجهولاً من طرف التوجّه الأكثر نزعة دلالية وفيلولوجية لمقاربات بنفنيست للغة. وهذا ما قاله فانون:

«أن يتكلّم المرء يعني أن يكون في وضع يسمح له بأن يستعمل نحواً معيّناً، وأن يدرك مورفولوجيا هذه اللغة أو تلك، بيد أنّه يعني أيضاً فوق كلّ شيء أن يضطلع بثقافة ما، وأن يتحمّل ثقل حضارة ما... وإنّ المشكل الذي نواجهه في هذا الفصل هو: إنّ الزنجي أو النيجرو⁶¹ في جزر الأنتيل⁶² سوف يكون أكثر بياضاً- أي، سوف يقترب من أن يكون كائنات إنسانياً حقيقياً- في نسبة مطّردة مع إتقانه للغة الفرنسية.» (8)

57 Mandarin. اللغة الصينية التقليدية.

58 Aymara. لغة السكان الأصليين في بوليفيا.

59 Nahuatl. مجموعة لغات يتكلمها السكان الأصليون في المكسيك.

60 deigned

61 the Negro

62 the Antilles. جزر الأنتيل تقع في قارة أمريكا الشمالية وهي جزر تحيط بالبحر الكاريبي وخليج المكسيك.

إنّ قولـة فانـون إنّـما تنـطبـق علـى التـخصّصـات ولـكن أـيـضـا علـى دائـرة المـعرّـفـة بعـامـة: إنّ الزنجي من جزر الأنتيل، والهندي من الهند ومن الأمريكيتين أو نيوزيلندا أو أستراليا، والزنجي من أفريقيا ما تحت الصحراء، والمسلم من الشرق الأوسط أو أندونيسيا، الخ. 'سوف يقترب من أن يكون كائنا إنسانيا في نسبة مطّردة مع إتقانه (ها) للمعايير التخصصية'. ومن الواضح أنّ ما يهمّ فانون ليس أن يكون معترفاً به أو مقبولا في نادي 'الكائنات الإنسانية الحقيقية' المعرفة على أساس المعرفة البيضاء والتاريخ الأبيض، بل أن يزيل الفكرة الإمبريالية/الاستعمارية عمّا يعني أن يكون المرء كائنا إنسانيا. وهذه هي الحالة، على وجه الدقة، التي يتمّ فيها وضع الهجوم على إمبريالية المواضيع الحديثة/الاستعمارية للتلفّظات (التخصصات والمؤسسات) موضع سؤال. وخير مثال على ذلك كان السؤال الذي طرحه عديد الفلاسفة في أفريقيا وجنوب أمريكا أثناء الحرب الباردة، والذي يتمّ طرحه اليوم من طرف فلاسفة من أصول أمريكية لاتينية في الولايات المتحدة.

من أجل معالجة هذا المشكل كنت قد أدخلت في وقت سابق (منيولو، 2002) مفاهيم السياسة الجغرافية والسياسة الجسدية للمعرفة والفرق الإبستمي الكولونيالي. وهذه المفاهيم سوف تقودنا إلى قضايا تمّ الإعلان عنها في عنوان: العصيان الإبستمي⁶³ والخيار الديكولونيالي في الإيبستيمولوجيا والسياسة.

III

إذا كان تكلم لغة ما يعني أن نتحمّل ثقل حضارة ما، فإنّ الانخراط في صناعة متخصصة للمعرفة يعني السيطرة على لغة التخصص في معنيين. أنت تستطيع بالطبع أن تدرس السوسيولوجيا بالإسبانية [8] والبرتغالية والعربية والبنغالية والأكانية⁶⁴، الخ. بيد أنّ القيام بذلك في تلك اللغات سوف يضعك في موقف غير ملائم بالنسبة إلى تيار المناقشات المتخصصة. سوف يكون ذلك بمثابة «سوسيولوجيا محلية». أجل، إنّ مزاوله علم الاجتماع بالفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية سوف يكون هو أيضا 'سوسيولوجيا محلية'. الاختلاف هو أنّه سوف تكون لك فرصة أفضل لأن تكون مقروء من طرف باحثين في أيّ من اللغات المشار إليها آنفا، لكنّ العكس لن يكون صحيحا. سوف يكون عليك أن تجعل عملك يُترجم إلى الفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية. وإنّ ما من شأنه أن يُعتبر اليوم سوسيولوجيا غربية هو متموقع في قلب أوروبا والولايات المتحدة. وتوجد هناك عدّة تنويعات والقضايا كانت قد تمّت معالجتها عديد الأوقات. وأنا أقدم ثلاثة أمثلة.

الأوّل منها تمّت معالجته من طرف باحثين وفيلسوفين إفريقيين، هما باولين ج. هونتوندي⁶⁵ وكواسي فيردو⁶⁶. فقد تصدّى باولين ج. هونتوندي رأسا لسؤال كان مطروحا بشكل بارز بين متّقفي العالم الثالث (من

63 *epistemic disobedience*

64 Akan. لغة متكلمة في أفريقيا (غانا).

65 Paulin J. Hountondji

66 Kwasi Wiredu

الخمسينات إلى التسعينات) في كل أنحاء العالم. ومع ذلك، هو سؤال لم يحظ بانتباه كبير في تيار النقاشات الفكرية وبين دور النشر، فقد بقي قضية منتشرة حرفياً في الهوامش. ومنذ الستينات فصاعداً، تركّز تيار النقاشات الفكرية والدراسات المختصة في الإنسانيات على البنيوية وما بعد البنيوية في مختلف أشكالها (التحليل النفسي، التفكير، أركيولوجيا المعرفة، الفعل التواصل). وفي الجانب الآخر، استفادت العلوم الاجتماعية من تعزيز مركزها بعد الحرب العالمية الثانية واكتسبت منزلة خاصة في ميادين البحث (في إنجلترا، ألمانيا وفرنسا) التي لم تكن لها قبل الحرب.

كان تعزيز منزلة العلوم الاجتماعية جزءاً من تغيير الزعامة في النظام العالمي، مع الولايات المتحدة التي تسلمت الدور الذي كانت تتمتع به أوروبا (إنجلترا، فرنسا وألمانيا) إلى حدّ ذلك الوقت. ومن ناحية الجغرافيا السياسية والجغرافيا الاقتصادية، كان انقسام العالم الثالث موازياً للجغرافيا الإبيستيمولوجية⁶⁷ أو توزيع العمل العلمي، كما جاء في الخارطة التي رسمها كارل بليتس⁶⁸ عن 'العوالم الثلاثة وتقسيم العمل العلمي' في بداية الثمانينات (بليتس، 1981؛ أغنيو⁶⁹، 2007). إلا أنّ المقال البارز الذي وضعه بليتس كان لا يزال نابذاً عن المركز⁷⁰: هو قد رسم خارطة ما كان العالم الأوّل يتصوّره عن النظام العالمي الجديد. كان باحثو العالم الأوّل يتمتعون بامتياز كونهم يوجدون في المتلفّظ (واحد من العوالم الثلاثة) والمتلفّظ (العالم الأوّل). والنتيجة هي أنّ ما كان يتصوّره الباحثون في العالم الثاني والعالم الثالث عن أنفسهم وكيف كانوا يجيبون، هو شيء لم يكن مأخوذاً في الحساب. كانوا مصنّفين ولكن لم يكن لديهم أيّ قول آخر في التصنيف غير ردّ الفعل أو الإجابة. ولقد آن الأوان.

إنّ الجغرافيا السياسية للمعرفة ولفعل المعرفة⁷¹ إنّما كانت واحدة من الإجابات من العالم الثالث إلى العالم الأوّل. وإنّ ما قامت الجغرافيا السياسية برفع الحجاب عنه هو الامتياز الإبيستمي للعالم الأوّل. وفي نطاق العوالم الثلاثة لتوزيع العمل العلمي، كان العالم الأوّل يمتلك بالفعل امتياز اختراع التصنيف وأن يكون جزءاً منه. والنتيجة الحاصلة عن ذلك، هي أنّ الانطباع بأنّ صناعة المعرفة ليس لها موقع جغرافي-سياسي، وأنّ موقعها يوجد في مكان أثيري أو سماويّ كان الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاستروغوميز (2007) قد وصفه بكونه 'غطرسة النقطة الصفر'، هو انطباع قد تمّ تطبيعته بشكل متعاقب. وهكذا يقول هونتوندي:

67 geo-epistemology

68 Carl Pletsch

69 Agnew

70 centrifugal

71 knowledge and knowing

[9]«...يبدو لي من العاجل أن يقوم العلماء في أفريقيا، وربما بشكل أعمّ في العالم الثالث، بمساءلة أنفسهم عن معنى ممارساتهم من حيث هم علماء، عن وظائفهم الحقيقية في نظام البحث برمّته، عن مكانهم في مسار إنتاج المعرفة على نطاق عالمي.» (1992: 238)

لقد تطرّق هونتونديجي إلى أبعاد عديدة من 'التبعية في العلم والبحث العلمي' التي تعاني منها أفريقيا وبلدان أخرى من العالم الثالث. وبينما هو يعترف بما وقع من 'تحسينات' في الظروف المادية في بعض البلدان، من قبيل المخابر والمكتبات والبنائات، الخ، هو يقيم الحجة بشكل قويّ على أنّ بلدان العالم الثالث هي، على المستوى الاقتصادي، توفّر الموارد الطبيعية للبلدان الصناعية، وهي على المستوى العلمي، توفّر المعطيات كي يتمّ معالجتها في مخابر العالم الأول (مخابر بالمعنى الحرفي في العلوم الطبيعية، مخابر استعارية في العلوم الاجتماعية). وخلاصة الأمر لدى هونتونديجي هو أنّه على الرغم من 'التقدّم المادي' المشار إليه آنفاً، فإنّ 'التصميمات العلمية' في بلدان العالم الثالث لا يتمّ خلقها من طرف الأفارقة بل من قبل الأوروبيين الغربيين أو أمريكيّ الولايات المتحدة. وبالتالي فإنّ 'التصاميم العلمية' هي لا تستجيب إلى حاجات ورؤى إفريقية بل إلى حاجات ورؤى الأوروبيين الغربيين (بشكل أساسي تلك التي تخصّ إنجلترا، فرنسا وألمانيا، ولكن أيضاً بدرجة ثانية تخصّ البلدان المتقدّمة من قبيل السويد وبلجيكا وهولندا). وعلاوة على ذلك فإنّ الباحثين الأفارقة هم يشعرون بالتبعية تجاه المجالات والمنشورات المحترفة التي يتمّ خلقها وطبعها وتوزيعها في العالم الأول. إنّ الوضعية ليست جديدة؛ بل هي مترسّخة في البنية الحقيقية للحدث/الكولونيالية⁷² التي عبّر عنها هونتونديجي في لغة 'التجارة والاستعمار':

«وهكذا، كان من الطبيعي أنّ إلحاق العالم الثالث، وإدماجه في النظام الرأسمالي على نطاق عالمي بواسطة التجارة والاستعمار، إنّما يتضمّن أيضاً نافذة 'علميّة'، أنّ تجفيف الثروات المادية يمضي يداً بيد مع الاستغلال الفكري والعلمي، ومع ابتزاز الأسرار ومعلومات مفيدة أخرى، كما كان من الطبيعي، على مستوى مختلف، أن تمضي هذه الأمور يداً بيد مع ابتزاز الأعمال الفنية من أجل ملء متاحف الفضاءات الميتروبوليتانية⁷³» (1992: 242)

كان يمكن أن تكون الحجة المعاكسة هي أنّه على الرغم من أنّ هذا الأمر كان يمكن أن يكون صحيحاً إبان الحرب الباردة، فإنّ العالم بلا حدود الذي ظهر مع الامتداد العالمي للـ'العولمة' منذ سقوط الاتحاد السوفييتي إنّما هو بمثابة مسار للقضاء على هذا النوع من الاختلافات والفروق. وفي واقع الأمر، فإنّ مجلة هارفارد الدولية⁷⁴ قد خصّصت عدداً حول 'الصحة العالمية' أكد على:

72 modernity/coloniality

73 metropolitan

74 Harvard International Review

«أنه من الناحية المثالية، سوف يكون التدريب مرتبطاً بتطور مؤسسات البحث في البلدان النامية من خلال توأمتها مع المؤسسات في البلدان المتقدمة. وهذه النشاطات ينبغي أن يتم تمويلها بشكل كافٍ والباحثون من الغرب ينبغي أن يُمنحوا الوقت والثقة كي يشاركوا في بناء المؤسسات. وإنّ عدداً من مؤسسات التدريب والبحث من الطراز الأول في العالم النامي، بما في ذلك المركز الدولي للبحث في مرض الإسهال في دكا، بينغلادش، هو قد تحقّق عبر سنوات من التعاون.» (كاش⁷⁵، 2005).

[10] وإنّ كواسي فيردو قد أطلق نداءً مماثلاً، ضمن نصّه 'في صياغة التفكير الحديث في اللغات الإفريقية: بعض التأمّلات النظرية'. لكنّ ندائه قد ضاع أو نُسي أو تمّ تجاهله تحت الصخب المتزايد للتكنولوجيا والمال والمختبرات و'التصميمات العالمية التي تتمّ في العالم المتقدّم من أجل العالم المتخلف'، مثلما وقع لمقال كاش عن مقترحات الصحة العالمية. وكان نداء فيردو قد حصل على فرصة ضئيلة للظهور على 'الصفحة الأولى' عندما عازمت جامعة هارفارد على إعطاء لمحة عن 'خبراء' في التنمية في الجنوب. وفي المقال نفسه المشار إليه للتوّ، نحن نعثر على التشخيص التالي:

«ما هي إذن المقاربات الإستراتيجية التي يجب أن توجد من أجل تعزيز القدرة على إجراء بحوث في الصحة في البلدان النامية؟ ثمة هناك عدّة إستراتيجيات وأهداف ينبغي اتّباعها، ولكن لا واحدة منها بكافية وحدها. إنّ أجندة البحث في الصحة العالمية ينبغي أن يتمّ تطويرها من طرف علماء من الشمال والجنوب كليهما. غالباً ما كانت أجندة البحث في البلدان النامية مقرّرة من قبل الآخرين خارج البلاد. وإنّ القاعدة الذهبية للنموّ - 'من يملك الذهب يضع القواعد' - هي تنطبق عادة. وهذا صحيح بشكل خاص بالنسبة إلى البحث في خدمات الصحة حيث قد يمكن للعلماء المحليين أن يرغبوا في معالجة المسائل التي تبدو غير ذات أهميّة بالنسبة إلى المانحين الخارجيين. هؤلاء العلماء قد يمكن أن يرغبوا في القيام بدراسة مشابهة لواحدة تمّ بعدُ القيام بها في أيّ مكان، دراسة هي على الرغم من ذلك جوهرية من أجل أنّها سوف تقنع مؤسستهم الطبيعية الخاصة بهم بأهميّة العمل. وعديد البلدان أجرت دراسات حول العلاج بالإمهاء الفموية⁷⁶ هي لم تضيف إلّا شيئاً يسيراً بالنسبة إلى الأدبيات العالمية لكنّها ساعدت على إقناع أطباء الأطفال لديهم بشأن أهميّة هذا التدخّل من أجل معالجة الإسهال.» (9)

والنداء الذي أطلقه فيدرو (1992) كان على النحو التالي:

«متى تكلمنا بشكل مفهوميّ، فإنّ المبدأ العملي في هذه اللحظة ينبغي أن يكون: 'أيّها الإفريقيّ، اعرف نفسك'».

75 Cash

76- ORT: Oral Rehydration Therapy.

صاح، إذا لم يكن لديك الوقت الكافي لقراءة مرافعة فيدرو بكاملها، أرجو ألا تقفز إلى استنتاجات لا مبرر لها وفكر في أن فيدرو يقترح القيام بالعلم في «أكان»⁷⁷ أو ليو⁷⁸. احتفظ بابتسامتك ما بعد الحديثة وشعورك بأن الفلاسفة الأفارقة، التقليديين، الماهويين، الخارجين عن الموضة والخارجين عن العصر، هم يحلمون ويرغبون في عالم مضى بلا رجعة. لنقف قليلا ولنلق بالنا إلى ما يقوله فيدرو: لا يتعلق الأمر بالعودة إلى أي شيء، تماما كما أن إيفو ماراليس⁷⁹ لا يقترح مجرد 'عودة إلى الأيلو'⁸⁰ قبل أن يصل الإسبان وقبل أن يحملوا معهم بذور الحداثة، قرنين اثنين قبل أن تأتي إنجلترا وفرنسا، وبعد ذلك الولايات المتحدة، إلى وقت الحصاد.

أنت ترى أن الصين والهند، اليوم، هما لا 'تعودان في الزمان إلى الوراء'. ولا هما تنتظران أوامر صندوق النقد الدولي⁸¹ أو البيت الأبيض أو الاتحاد الأوروبي من أجل معرفة ماذا ينبغي عليهما أن تفعل كي تكون 'حديثتين حقاً' حتى لا تُخطنا أو تفوّتا قطار 'الحداثة'. لقد كُتب وقيل الشيء الكثير بعد الأزمة المالية في وول ستريت بأن 'نموذج' الولايات المتحدة قد انهار وأن التاريخ يتحرك على نطاق عالمي نحو عالم متعدد الأقطاب. كان فيدرو يدعو إلى 'يقظة إبستمية'⁸² للأفارقة وباحثي ومثقفَي العالم الثالث هي كانت قد حدثت بالفعل وتواصل الانتشار حول العالم.

[11] هذه التأملات من شأنها أن تأخذني إلى المثال الثاني، وهذه المرة من المنظر السياسي الهندي، بارتا شاترجي⁸³. ففي مقال بارز حيث تأتي الجغرافيا السياسية والجغرافيا الجسدية للمعرفة إلى موقع الصدارة بشكل واضح، بعث شاترجي إلى حيز الوجود -على نحو غير مباشر- ذلك الفصل المفقود في عمل بليتش. وعلاوة على ذلك هو يقدم رؤيته الخاصة عن المشكل من تاريخ الهند، على نحو مواز لتجربة فيردو وهونتونديجي. يعالج شاترجي مشكل 'الحداثة في لغتين'. والمقال، الذي ضمّ إلى كتابه **هند ممكنة**⁸⁴ (1998)، هو الصيغة الانجليزية من محاضرة كان ألقاها في بنغالي⁸⁵ في كلكتا⁸⁶. والصيغة الانجليزية ليست مجرد ترجمة بل هي تأمل نظري في الجغرافيا السياسية للمعرفة وفك الارتباط الإبستمي والسياسي.

77 قبائل تعيش في غانا وساحل العاج.

78 قبائل تعيش في كينيا وأوغندا وتنزانيا.

79 Evo Morales

80 Ayllu. نوع من التنظيم الاجتماعي بين العائلات للعيش معاً، كان سائدا لدى السكان الأصليين في الفترة ما قبل اكتشاف كولمبوس لأمريكا. وهو نوع من الاجتماع قائم على الاشتراك في الأصل العائلي وفي العمل الجماعي وفي الملكية الجماعية. وحيث يكون قائد «الأيلو» قاضيا لكن القيادة ليست وراثية.

81 the IMF.

82 epistemic awakening

83 Partha Chatterjee

84 *A Possible India*

85 Bengali. اللغة البنغالية، لغة دولة بنغلاديش وولاية بنغال الغربية في الهند، يتكلمها 190 مليون شخص.

86 Calcutta. مدينة هندية تقع شرق الهند هي عاصمة ولاية البنغال الغربي.

من دون أيّ طابع دفاعيٍّ ولكن بقوة، هيكل شاترجي كلامه حول التمييز ما بين 'حادثتنا' و 'حادثتهم'. وبدلاً من حادثة واحدة مدافع عنها من طرف المتقنين ما بعد الحادثيين في العالم الأول (حسب تمييز بليتش)، أو المقاربة الأكثر تبعيّة عن الحداثات 'المحيطيّة'⁸⁷، 'التابعة'⁸⁸، 'الهامشية'، الخ.، وضع شاترجي دعامة صلبة من أجل بناء مستقبل حادثاتنا — 'نا' - هي ليست مستقلة عن 'حادثتهم' (لأنّ التوسّع الغربي هو أمر واقع)، بل 'خاصة بنا' من دون ندم أو خجل أو توبة.

إنّ هذا هو واحد من وجوه القوّة في أطروحة شاترجي. ولكن لننتدكّر، أولاً، أنّ البريطانيين قد دخلوا الهند، اقتصاديّاً، نحو نهاية القرن الثامن عشر، وسياسيّاً، أثناء النصف الأوّل من القرن التاسع عشر عندما مدّت كلّ من إنجلترا وفرنسا، بعد نابليون، مخالبهما نحو آسيا وإفريقيا. وهكذا فبالنسبة إلى شاترجي، على سبيل التمييز بالضدّ مع مثقفي أمريكا اللاتينية ومنطقة الكارييب، تعني 'الحداثة' التنوير وليس النهضة. وليس من المفاجئ أنّ شاترجي يعتبر مقالة كانط 'ما هو التنوير؟' بمثابة دعامة من دعائم للحداثة. يعني التنوير - بالنسبة إلى كانط - أنّ الإنسان (في معنى الكائن الإنساني) قد بلغ سنّ الرشد وتخلّى عن حالة القصور وبلغ إلى حريته. ولقد نبّه شاترجي إلى سكوت كانط (سواء كان مقصوداً أم لا) وإلى قصر نظر ميشال فوكو عندما قرأ مقالات كانط. إنّ الأمر المفقود في احتفاء كانط بالحرية والرشد وفي احتفاء فوكو بذلك إنّما كان هذا: أنّ مفهوم الإنسان والإنسانية لدى كانط قد كان مؤسّساً على المفهوم الأوروبي للإنسان من عصر النهضة إلى عصر التنوير وليس على 'الكائنات البشرية الدنيا'⁸⁹ التي كانت تسكن في العالم خارج نطاق قلب أوروبا. ومن ثمّ فإنّ 'التنوير' لم يكن للناس كافّة. وهكذا إذا كنت لا تجسّد التاريخ المحليّ والذاكرة واللغة والتجربة 'المتجسّدة' الخاصة بكانط وفوكو، ماذا عليك أن تفعل؟ اشتر زوجاً من أحذية كانط وفوكو؟

في التأويل الثاقب الذي أنجزه شاترجي عن كانط-فوكو ثمة نقطة وثيقة الصلة مع الأطروحة التي أطورها هنا. بناءً على اقتباس من كانط، أشار شاترجي إلى أنّه في 'الميدان الكوني لمزاولة المعرفة'، والذي يتموقع حسب كانط في نطاق الدائرة 'العمومية' (وليس الدائرة 'الخصوصية')، حيث تؤدي 'حرية التفكير' وظيفتها، كان كانط يفترض ويؤكد على 'الحق في حرية الكلام' المكفول فقط بالنسبة إلى أولئك الذين يمتلكون الصفات المطلوبة للانخراط في ممارسة العقل ومزاولة المعرفة، وأولئك الذين يمكنهم استعمال تلك الحرية بطريقة مسؤولة' [12] (منيولو، يصدر قريباً). وينبّه شاترجي إلى أنّ فوكو لم يثر هذه القضية، على الرغم من أنّه كان يستطيع نظراً لأهمية أبحاثه الخاصة. أنا سوف أخمن، متّبعاً أطروحة شاترجي، بأنّ الشيء الذي لم يكن عند فوكو إنّما كان التجربة الكولونيالية والاهتمام السياسي الذي يحرّكه الجرح الكولونيالي الذي سمح لشاترجي بأن 'يشعر' وبأن 'يرى' فيما أبعد من كانط وفوكو معاً. وهكذا يختم شاترجي هذه المرافعة بالقول، إزاء كانط وفوكو معاً:

87 peripheral

88 subaltern

89 the 'lesser humans'

«هم المتخصصون، وهي ظاهرة برزت جنباً إلى جنب مع القبول الاجتماعي العام بمبدأ الدخول غير المقيد إلى التربية والتعليم... وبألفاظ أخرى، تماماً كما أننا عينا بالتنوير حقلاً غير مقيد وكونياً مفتوحاً أمام ممارسة العقل، كذلك نحن بنينا هيكلًا معقداً ومتمائزاً من السلطات التي تحدّد من له الحق في أن يقول ماذا وعن أيّ من الموضوعات.» (1998: 273-274)

يعترف شاترجي، مثل هونتوندي وفيدرو في أفريقيا (ولكن بشكل مستقلّ أحدهما عن الآخر، بما أنّ 'التأثير' يذهب من أوروبا إلى الولايات المتحدة إلى أفريقيا والهند، وليس بعدُ من خلال المحادثات بين أفريقيا والهند)، بأنّ العالم الثالث (حسب عبارات بليتس) قد كان غالباً 'المستهلك' لعلم العالم الأول؛ و، على غرار زملائه من الأفارقة، يؤسّس شاترجي حجّته على 'الطريقة التي بها تداخل تاريخ حدثنا مع تاريخ الاستعمار. ولأجل هذا السبب، 'نحن' لم نكن قادرين أبداً على الاعتقاد بأنّه يوجد ميدان كونيّ للخطاب الحرّ، غير مكبلّ⁹⁰ بالفوارق في العرق والقومية'. ويختم شاترجي حجّته قائلاً:

«بطريقة أو بأخرى، ومنذ البداية الأولى، نحن قمنا بتخمين جيّد بأنّه، بسبب التواطؤ الوثيق بين المعرفة الحديثة وأنظمة السلطة الحديثة، نحن سوف نظلّ إلى أبد الأبدية مستهلكين للحدث الكونية؛ ولن يُنظر إلينا أبداً باعتبارنا منتجين جيّدين. وإنّ لهذا السبب نحن قد حاولنا، لأكثر من مائة عام، أن نشيح ببصرنا بعيداً عن وهم الحدث الكونية هذا، وأن نبسط مساحة حيث قد يمكننا أن نصبح خالقين لحدثنا الخاصة.» (1998: 275)

أتخيّل أنّك قد فهمت المقصود. والحجّة المقدّمة هي مشابهة لحجج أخرى قدّمها غوامان بوما دي أيلالا⁹¹ وأطوباخ كوغانو⁹²، في مطلع القرن السابع عشر وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عندما أمسكوا بالمسيحية بين أيديهم. فبدلاً من الخضوع يعلوهم هوان المهان، هم قد تملّكوا المسيحية من أجل أن يصفعوا وجوه المسيحيين الأوروبيين بالحجج التي وضعها هنديّ من توانتسويو⁹³ ومستعبد إفريقي سابق من الكارييب كان وصل إلى لندن وكشف النقاب عن لا-إنسانية المثل العليا والرؤى والنبؤات التي تتحقق تلقائياً، الأوروبية (منيولو، 2008).

أجل، فعلاً، إنّ شاترجي على وعي بأنّ القوميين في القرن التاسع عشر والقوميين الهنود قد رفعوا مطالب متشابهة. فعن الاعتراف بعيب الطرق التي بها تعامل القوميون مع حدثنا 'نا'، لا ينتج بالضرورة أنّ الحلّ هو الارتقاء في أحضان حدثنا 'هم'. إنّ القضية هي هذه: شكراً جزيلاً، إيمانويل كانط. أمّا الآن، فدعونا نكتشف كيف علينا [13] أن نتابع 'حدثنا'، حالما بلغنا سنّ الرشد مع حصول الهند على الاستقلال

90 unfettered

91 Guaman Poma de Ayala

92 Ottobach Cugoano

93 Tawantinsuyu

في سنة 1947 وطردها المستعمرون البريطانيون ومؤسساتهم ومثلهم العليا عن التقدّم والنموّ والحضارة. نحن لدينا، إن جاز التعبير، طرقتنا 'الخاصة' في الكينونة. وفي الواقع، أنا سوف أترجم شاترجي في مفرداتي الخاصة: 'نحن نعرف أنّه علينا أن ننزع الاستعمار'⁹⁴ عن الكينونة، وكما نفعل ذلك علينا أن ننزع الاستعمار عن المعرفة'. تلك هي النقاط التي طرحها هونتوندي وفيدرو.

وهذا سوف يقودني إلى المثال الثالث.

في مقال بليتش، قامت الأنثروبولوجيا (نعني الاختصاص الغربي المسمّى بهذا الاسم) بتنزيل العالم الثالث في نطاق توزيع العمل العلمي الذي أعاد تنظيم سياسات المعرفة إبان الحرب الباردة. والآن، فإنّه ليس سرّاً أنّه من الناحية الكميّة أغلبية علماء الأنثروبولوجيا، رجالاً ونساءً، كانوا من البيض ومن الأمريكيين-الأوروبيين. ومع ذلك، فإنّ الأنثروبولوجيا بما هي اختصاص هي تجد محرابها في العالم الثالث. ومن ثمّ ماذا سيكون على أنثروبولوجيّ من العالم الثالث أن يفعل عندما يكون (أو تكون) جزءاً من 'موضوع الدراسة' الخاص بأنثروبولوجيّ من العالم الأوّل؟ إنّها لوضعيّة غير مريحة هي تلك التي تمّت مواجهتها في مقالات هونتوندي المذكورة آنفاً. وإنّ أحد الأجوبة على السؤال هو أنّ الأنثروبولوجي من العالم الثالث سوف يقوم بنفس العمل ويسأل أسئلة مشابهة لتلك التي يطرحها الأنثروبولوجي من العالم الأوّل، والفرق سوف يكون أنّه (أو أنّها) سوف 'يدرس' الناس الذين يعيشون في بلده (أو بلدها). سوف توجد تنويعات تتوقّف عمّا إذا كان القوميون في بلد معيّن 'أصليين'⁹⁵ أو 'منحدرين من سلالة أوروبية'. كان في العادة أمراً مقبولاً أكثر أنّ علماء الأنثروبولوجيا في العالم الثالث سوف يكونون منحدرين من سلالة أوروبية. على سبيل المثال، في جنوب أمريكا، جنوب إفريقيا أو أستراليا. والنتيجة النهائية هي عموماً أنّ البحث الأنثروبولوجي في المناطق المستعمرة سابقاً، سوف يكون تابعاً وتالياً للأنثروبولوجيا كما هي مدرّسة وممارسة في العالم الأوّل. لا شيء هنا بجديد أو مثير للانتباه.

إنّ الجدة المثيرة إنّما تأتي عندما تصبح ماوريّة⁹⁶ عالمة أنثروبولوجية وتمارس الأنثروبولوجيا بوصفها ماوريّة أكثر من كونها تدرس الماوري بوصفها عالمة أنثروبولوجية. دعني أفسّر الأمر، وأن أبدأ بقولة من كتاب لندا ت. سميث **تحرير المناهج من الاستعمار: البحث العلمي والناس الأصليون** (1999)⁹⁷. ثمة مقطع من الفصل الأوّل يحمل عنواناً له 'في الكائن البشري':

«إنّ إحدى الخصائص المفترضة للناس البدائيين هي كوننا لم نكن نستطيع استعمال أذهاننا أو عقولنا. لم نكن نستطيع اختراع الأشياء، لم نكن نستطيع خلق المؤسسات أو التاريخ، لم نكن نستطيع أن نتخيّل، لم

94 to decolonize

95 'natives'

96 a Maori. – الماوري هم السكان الأصليون في نيوزيلندا.

97 Linda T. Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*.

نكن نستطيع أن ننتج [14] أي شيء له قيمة، لم نكن نعرف كيف استخدام الأرض والموارد الأخرى من العالم الطبيعي، نحن لم نمارس 'فنون' الحضارة. وبسبب فقدان هذا النوع من القيم، نحن نجرّد أنفسنا، ليس فقط من الحضارة، بل من البشرية نفسها. وبكلمات أخرى، نحن لم نكن 'بشراً بشكل كامل'؛ بعضنا لم يكن يُعتبر بشراً حتّى بشكل جزئي. إنّ الأفكار حول ما يُحسب بوصفه بشراً وبالاقتران مع سلطة تعريف الناس باعتبارهم بشراً أو لا بشراً هي قد كانت مسجلة بعد في شفرة⁹⁸ الخطابات الإمبريالية والكولونيالية قبل فترة النزعة الإمبريالية التي نغطيها هنا.» (1999: 25)

كلّاً، هي لم تعد تمارس الأنثروبولوجيا الغربية: على وجه الدقة هي بصدد تحويل جغرافيا التفكير⁹⁹ وإدراج الوسائل الأنثروبولوجية في صلب الكسمولوجيا والإيديولوجيا الماورية (بدلاً عن الغربية). إنّ الصين بلد رأسمالي، لكنني لن أقول إنّ الصين 'هي بصدد ممارسة الرأسمالية الغربية'. من المؤكد أنّ ثمة مصلحة خاصة أو ذاتية¹⁰⁰ في حركة سميث كما أنّه ثمة مصلحة خاصة أو ذاتية لدى علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين الذين هم بصدد ملاحظة الماوري. والفرق الوحيد هو أنّ مصالح الذات¹⁰¹ هي لا تتطابق دائماً، والماوريون لم يعودوا قابلين لأن يكونوا الموضوع الملاحظ من طرف علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين. حسنٌ، لقد تكوّنت لديك فكرة عن العلاقات المتبادلة بين سياسات الهوية وبين الإستيمولوجيا. كان يمكنك بلا ريب أن تكون ماورياً وعالماً أنثروبولوجياً، ولكونك عالماً أنثروبولوجياً أنت تلغي واقع كونك ماورياً أو كاريبياً أسود أو أيمارا¹⁰². أو أنّك تستطيع أن تأخذ بالخيار الدي-كولونيالي: أن تشترك في صناعة المعرفة من أجل 'المضيّ قدماً' بقضية الماوري بدلاً من 'المضيّ قدماً' بالاختصاص (مثلاً بالأنثروبولوجيا). لماذا قد يكون أحدهم معنياً بالمضيّ قدماً في الاختصاص إن لم يكن إمّا من أجل الاغتراب أو من أجل المصلحة الذاتية؟

إذا ما انخرطت في الخيار الدي-كولونيالي ووضعت الأنثروبولوجيا 'في خدمتك' مثلما فعلت سميث، فأنت تتخبط في تحويل جغرافية العقل- في كشف الحجاب عن السياسة الجغرافية والسياسية الجسدية للمعرفة وفي التشريع¹⁰³ لها. ويمكنك أيضاً أن تقول إنه يوجد أنثروبولوجيون غير-ماوريين¹⁰⁴ عن المنحدرين من سلالة أورو-أمريكية هم بالفعل في صفّ الماوريين ومعنيّون بسوء معاملتهم وهم يعملون بالفعل على معالجة الوضعية في هذه الحالة، كان يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا أن يتّبّعوا طريقتين مختلفتين. أحدهما سوف

98 encoded

99 reasoning

100 self-serving interest. خدمة المصالح الذاتية. لكنّ التعبير هنا مدعوّ إلى الإشارة إلى موقف أخلاقي إيجابي: خدمة الذات، بدلاً من خدمة الغير.

101 self-interest

102 aymara

103 enacting

104 non-Maori

يكون في خطّ الأب بارتلومي دو لاس كساس¹⁰⁵ وخطّ الماركسية (الماركسية هي اختراع أوروبي مستجيب لمشاكل أوروبية). عندما التقت الماركسية مع 'الشعوب الملونة'، رجالاً أو نساء، أصبحت الوضعية متوازنة مع الأنثروبولوجيا: أن تكون ماورياً (أو أيمارا، أو كاريبياً من أصل إفريقي، مثل إيمي سيزار أو فرانس فانون) هي ليست بالضرورة علاقة سلسلة أو مريحة لأنّ الماركسيّة تفضّل العلاقات الطبقيّة فوق التراتبات العرقية والمعياريّة البطركيّة والجنسية-الغيرية¹⁰⁶. أمّا الطريق الآخر فسوف يكون 'الاستسلام'¹⁰⁷ لقيادة الانثروبولوجيين الماوريين أو الأيماريين والاشتراك معهم في الخيار الدي-كولونيالي. إنّ سياسة الهوية¹⁰⁸ هي مختلفة عن السياسة الهويّة¹⁰⁹ - الأولى هي مفتوحة أمام أيّ كان يرغب في الانضمام، في حين أنّ الثانية هي تميل نحو أن تكون محصورة بواسطة التعريف الخاص بهوية معيّنة.

أنا لا أقول إنّ أنثروبولوجياً من الماوري يمتلك امتيازات إبستميّة على أنثروبولوجيّ نيوزيلنديّ منحدر من سلالة انجليزية (أو أنثروبولوجيّ بريطانيّ أو من الولايات المتحدة). بل أنا أقول إنّ أنثروبولوجياً نيوزيلندياً منحدرًا من سلالة انجليزية هو لا يمتلك أيّ حقّ في أن يقود 'المحلّيين' فيما هو حسن أو سيّء بالنسبة إلى سكّان الماوري. ذلك هو على وجه الدقّة المشكل الذي ظهر في تقرير [15] **مجلة هارفارد الدولية**، عندما اعتقد فريق من الخبراء من الولايات المتحدة بأنّهم يستطيعون فعلاً أن يقرّروا ما هو حسن وما هو سيّء بالنسبة إلى 'البلدان النامية'. صحيح أنّ هناك عديد المحلّيين¹¹⁰ في البلدان النامية الذين انقادوا، بسبب الكسمولوجيا الإمبريالية والرأسمالية، إلى الاعتقاد (أو ادّعوا أنّهم اعتقدوا) بأنّ ما هو حسن بالنسبة إلى البلدان المتقدّمة هو حسنٌ بالنسبة إلى البلدان المتخلّفة، وكذلك بسبب أنّ الأولى تعرف 'كيف تصل إلى هناك' وتستطيع أن تمهّد الطريق أمام البلدان المتخلّفة للبلوغ إلى نفس المستوى. أنا أقول فقط، متّبعا في ذلك قولة فيردو ('أيّها الإفريقيّ، اعرف نفسك')، بأنّها لفرصة جيّدة أنّ سكّان الماوري سوف يعرفون ما هو حسن أو سيّء بالنسبة إليهم أفضل من خبير من هارفارد أو من أنثروبولوجيّ أبيض من نيوزيلندا. وأنّها فرصة جيّدة أيضا أنّ خبيراً من هارفارد بإمكانه أن 'يعرف' ما هو حسن بالنسبة إليه أو إليها، بالنسبة إلى شعبه أو شعبها، حتى عندما يظنّ أو تظنّ أنّهم يقرّرون ما هو حسن بالنسبة 'إليهم'، إلى البلدان المتخلّفة والشعب.

105 Father Bartolome de las Casas. أسقف إسباني (1474-1566) عمل في المكسيك ولقب بـ«رسول الهند»، ناضل من أجل رفع الظلم عنهم.

106 heterosexual

107 to 'submit'

108 politics of identity

109 identity politics

110 the locals

إذا عدنا إلى الشاهد المأخوذ من نصّ سميث، فإنّه سوف يكون من الممكن أيضا الاعتراض على الفقرة المستشهد بها آنفاً، بأنّ 'نحن' ¹¹¹ تشجب تصوّراً ماهوياً لكيثونة الماوري أو أنّ 'نحن' في الواقع هي ليست موقفاً يمكن الدفاع عنه في الوقت الذي انتهت فيه نظريات ما بعد الحداثة بالفعل من فكرة الذات المتّسقة والمتجانسة، أكانت فردية أم جماعية. ولكن...لنتذكّر شاتردجي. سوف يكون الأمر جيّداً ومريحاً بالنسبة إلى الذوات الغربية الحديثة (أعني تلك المتجسّدة في لغات الحداثة الغربية وذاكرتها وكسملوجيّتها، حدثت—هم). لن يكون الأمر ملائماً بالنسبة إلى فيلسوف ماوري أو أيماي أو غانيّ أو بالنسبة هنديّ من كلكتا، الذين هم ذوات حديثة/كولونيالية ¹¹² والذين يودّون أن تكون لنا 'حدثتنا' بدلاً من الاستماع إلى النقاد الطليعيين لما بعد الحداثة أو الخبراء الغربيين عن البلدان المتخلفة التي في طريق النمو. وهكذا، تأتي السياسة الجغرافية للمعرفة إلى موقع الصدارة. توجد هناك أنواع عدّة من 'حدثتنا' حول العالم-في غانا والهند والماوري والكارييب من أصل إفريقي ومن شمال إفريقيا ومن العالم الإسلامي في تعدّده الواسع، بينما يوجد حدثت—هم' الواحدة في ظلّ 'تغاير أو عدم تجانس' ¹¹³ فرنسا وانجلترا وألمانيا والولايات المتحدة.

إذا ما حصلت لديك فكرة عمّا يعنيه تحويل جغرافيا العقل وتشريع السياسة الجغرافية للمعرفة، فأنت سوف تفهم أيضا ما يعنيه الخيار الدي-كولونيالي بعامة (أو الخيارات الدي-كولونيالية في كلّ تاريخ خاص وتاريخ محليّ). ذلك يعني، في المقام الأوّل، الانخراط والمشاركة في **العصيان الإبستميّ**، كما هو واضح في الأمثلة الثلاثة التي قدّمتها. إنّ **العصيان الإبستميّ** هو ضروريّ للاضطلاع **بالعصيان المدني** (غاندي، مارت لوثر كينغ) إلى نقطة اللاعودة. لم يكن يمكن للعصيان المدني، في إطار الإيبستيمولوجيا الغربية الحديثة (ولنتذكّر: في اليونانية واللاتينية، وفي ستّ من اللغات الحديثة والإمبريالية الأوروبية الدارجة أو العامية ¹¹⁴)، أن يفقد إلاّ إلى إصلاحات، وليس إلى تغييرات. ولهذا السبب البسيط، فإنّ مهمّة التفكير الدي-كولونيالي والتشريع للخيار الدي-كولونيالي في القرن الحادي والعشرين إنّما يبدآن من فكّ الارتباط: من أفعال **العصيان الإبستميّ**.

IV

في الحالات الثلاث جميعاً (وأطروحتي نفسها باعتبارها حالة رابعة) كنت قد أكّدت على السياسة الجغرافية للمعرفة التي هي ما يصادفنا على نحو أكثر قوّة، على الرغم من أنّ السياسة الجسدية للمعرفة هي واضحة تماماً في كلّ هذه الحالات. ماذا [16] أعني بالسياسة الجسدية للمعرفة؟ إنّ فرانس فانون هو

111 that 'we'

112 modern / colonial

113 heterogeneity

114 vernacular

مفيد مرة أخرى لتمهيد الطريق، وأنا لا أفعل ذلك عبر هومي بهابها¹¹⁵ بل عبر قراءة لفيس غوردن وسيلفيا وينتير لكتابات فانون.

قبل ذلك، لابدّ من وضع تنبيه. كثيرون كانوا قالوا وكتبوا حول مفهوم ميشال فوكو عن السياسة الحيوية¹¹⁶. تحليل السياسة الحيوية على انبثاق تكنولوجيات الدولة (وبتعبير كلاسيكي أكثر، استراتيجيات الدولة) في التحكّم في السكّان، والذي يعمل جنباً إلى جنب مع انبثاق الدولة-الأمة الحديثة. كرّس فوكو انتباهه غالباً نحو أوروبا، لكنّ هكذا تكنولوجيات كانت مطبّقة أيضاً على المستعمرات. في الأرجنتين (وجنوب أمريكا عموماً) على سبيل المثال، كان الضغط من أجل اليوجينيا أو علم تحسين النسل¹¹⁷ نحو نهاية القرن التاسع عشر قد تمّت دراسته بالتفصيل في وقت لاحق. إنّ الفروق بين البيو-السياسة في أوروبا والبيو-سياسة في المستعمرات إنّما تكمن في التمييز العنصري بين السكّان الأوروبيين (حتى عندما تتمّ إدارتهم على المستوى البيو-سياسي من قبل الدولة) وبين سكّان المستعمرات: الذين يُعدّون أقلّ من الإنسان، أو ما تحت الإنسان، كما أشارت إلى ذلك سميث. بيد أنّه من المهمّ أيضاً أن نتذكّر أنّ التقنيات البيو-سياسية المشرّعة حول سكّان المستعمرات قد عادت القهقري على أوروبا مثل قذيفة ارتدادية¹¹⁸ إبّان الهولوكوست. وكثيرون سبق أن أكّدوا على استعمال التقنيات الكولونيالية المطبّقة على السكان غير الأوروبيين من أجل التحكّم في السكّان اليهود وإبادتهم. هذا الاعتبار حولّ جغرافيا العقل وأثار واقع كون المستعمرات لم تكن حدثاً ثانوياً وهامشياً في تاريخ أوروبا بل، على الضد من ذلك، إنّ التاريخ الكولونيالي هو المركز غير المعترف به في صنع أوروبا الحديثة.

وهكذا فإنّ السياسة الجسدية¹¹⁹ هي الجانب المظلم والنصف الناقص من السياسة الحيوية¹²⁰: فالسياسة الجسدية تصف التكنولوجيات الدي-كولونيالية التي تمّ سنّها من طرف الأجساد التي تحقّقت من أنّها منظور إليها على أنّها أقلّ من إنسانية، في اللحظة التي تحقّقت فيها من أنّ عملية وصفها على أنّها أقلّ من إنسانية إنّما كانت هي ذاتها اعتباراً لا-إنسانياً جذرياً. وهكذا، فإنّ نقص الإنسانية يجد مكانه في صلب الفاعلين والمؤسّسات والمعارف التي كان لها الغطرسة الكافية لأنّ تقرّر بأنّ بعض الناس الذين لا يحبّونهم كانوا أقلّ من بشر. إنّ السياسة الجسدية هي مكوّن أساسيّ للتفكير الدي-كولونيالي والفعل الدي-كولونيالي والخيار الدي-كولونيالي.

115 Homi Bhabha

116 bio-politics

117 eugenics

118 boomerang

119 body-politics

120 bio-politics

تاريخياً، انبثقت السياسة الجغرافية للمعرفة في 'العالم الثالث' احتجاجاً على التوزيع الإمبريالي للعمل العلمي الذي رسم بليتش خارطته. وقد عرفت السياسة الجسدية للمعرفة تجلياتها الأكثر وضوحاً في الولايات المتحدة، كنتيجة لحركة الحقوق المدنية. من كان الفاعلون الرئيسيون في السياسة الجسدية للمعرفة؟ النساء- أول امرأة بيضاء، سرعان ما انضمت إليها نساء من لون آخر (وبالارتباط مع السياسة الجغرافية، سُمي ذلك باسم 'نساء العالم الثالث'¹²¹)؛ باحثون وناشطون لاتينيون ولاتينيات؛ أمريكيون من أصل إفريقي وأمريكيون أصليون، بشكل أساسي.

من حيث المفهوم، انبثقت السياسة الجسدية للمعرفة بشكل أحشائي¹²² في كتاب فرانس فاتنون جلد أسود، أقنعة بيضاء¹²³:

«في ردّ فعله ضدّ النزعة الدستورانية للقرن التاسع عشر، أكد فرويد من خلال التحليل النفسي على أن يؤخذ العامل الفردي في الحسبان. لقد استبدل نظرية نشوء النوع¹²⁴ بالمنظور المتعلق بنشوء الفرد¹²⁵. سوف نرى أنّ اغتراب الإنسان الأسود ليس مسألة [17] فردية. وبجانب علم نشوء النوع وعلم نشوء الفرد يوجد علم نشوء المجتمع¹²⁶. وبمعنى ما، طبقاً لآراء لوكونت وداماي¹²⁷ دعونا نقول إنّ المسألة تتعلق بضرب من التشخيص الاجتماعي¹²⁸.» (10) (1967 [1952]: 11)

إنّ علم نشوء المجتمع¹²⁹ الذي اقترعه فانون إنّما يضع حدّاً للفرضيات والنتائج العلمية التي ترتبط بـ«طبيعة» الكائنات الإنسانية ويرسم حدود النظريات العلمية من التطور إلى علوم الأعصاب من حيث قدرتها على حسم المسألة فيما يتعلق بـ«الطبيعة الإنسانية». لا يعني ذلك القول بأنّ النظريات العلمية من التطور إلى علوم الأعصاب ليس لديها ما تقول حول الطابع المادي للعضويات الحية التي تحرّكها المنظومات العصبية، بل أنّ ثمة عدّة آلاف من الأميال تفصلها عن أن تبلغ إلى استنتاج حول 'الطابع الإنسانية'. فضلاً عن ذلك، فإنّ علم نشأة المجتمع لا يموّج أصوله في خلق العالم من طرف الله أو الانفجار الكبير، بل في تكوّن العالم الحديث/ الاستعماري الذي يضع الزنوج¹³⁰ في الدرجة السفلى من فكرة عصر

121 third world women

122 viscerally

123 *Black Skin, White Masks*

124 phylogenetic

125 ontogenetic

126 sociogeny

127 Leconte and Damey

128 sociodiagnostic

129 sociogenesis

130 the Negros

النهضة عن الإنسان والكائنات الإنسانية. إذ هذا هو علم نشأة المجتمع: أنه ليس هناك معرفة حول نشوء النوع أو حول نشوء الفرد يمكن أخذها في الحسبان في اللحظة التي كان فيها فانون في باريس وسمع ذلك الطفل الذي كان يخاطب أمه قائلاً في دهشة وتعجب، 'انظري يا أمي، هناك زنجي!'. فخصّص فصلاً كاملاً لوصف تلك اللحظة.

هذا الفصل موضع السؤال قد تمت ترجمته إلى الانجليزية بطريقة مثيرة للاهتمام تحت عنوان 'واقعة السود' أو «واقعة الزنوجة»¹³¹. هي ترجمة موجهة بطريقة وضعية جداً، وأنطيقية¹³² جداً [متعلقة بالكائن بمجرد]، من شأنها أن تركز نظر القارئ على السطح: انظر إلى 'الواقعة'، ولا تسأل أسئلة أنطولوجية [عن معنى الكينونة]. وهنا علينا أن نقرأ عنوان الفصل في الفرنسية: 'التجربة المعيشة للأسود'¹³³. ذلك بأن ما يحمله العنوان الأصلي إلى موضع الصدارة هو التجربة وليس الواقعة. ولكن ليس 'التجربة بعامة'، هي التي سيتم تأسيسها على مفهوم عن 'الكائن الإنساني' متصوراً في ظل المعرفة الأوروبية المهيمنة والأفكار الحديثة وما بعد الحديثة التي نمذجت¹³⁴ المفهوم الكوني عن الإنسانية (كما في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). كل ذلك هو جيد لكنه غير مهم تماماً بالنسبة إلى النقطة التي يطرحها فانون: إن 'التجربة المعيشة للزنجي' قد تم تشكيلها في ظل المنبت الجذري للعالم الحديث/الكولونيالي، انطلاقاً من المكانة التي أعطتها المسيحية إلى السود (أبناء حام) ومن واقع أن المسيحية قد تحولت إلى القوة الإبيستيمية القائدة في تصنيف الشعوب والأماكن في القرن السادس عشر عندما أصبحت العبودية غير قابلة للتمييز عن الزنوجة. وانطلاقاً من ذلك هي كانت إطاراً مخصوصاً للأبعاد الاجتماعية والنفسانية حيثما يمكن 'للتجربة المعيشة' للزنج أن تكون مشكلة دوماً حسب دراسة¹³⁵ وعلى عيني الرجل الأبيض. وإن سلفيا وينتر¹³⁶ قد لخصت هذا المرتكز المفهومي والتجريبي حينما قالت إن 'المفهوم التفسيري الذي سنّه فانون عن علم نشوء المجتمع الموضوع في الصدارة كجواب في الضمير الغائب عن تساؤله الخاص في ضمير المتكلم'، إنما طرح السؤال: 'ماذا يعني أن يكون المرء زنجياً؟'. وانطلاقاً من هذه النقطة، لم يعد السؤال متعلقاً بأن ندرس الزنجي باستعمال العناد الذي توفره علوم الأعصاب والعلوم الاجتماعية والعلوم المشابهة، بل إن الزنجي اليوم هو الذي انخرط في صناعة المعرفة من أجل نزع الطابع الاستعماري أو الكولونيالي¹³⁷ عن المعرفة التي كانت

131 'the Fact of Blackness'

132 ontic

133 'L'expérience vécue du Noir'

134 modeled

135 in the gaze

136 Sylvia Wynter

137 to de-colonize

مسئولة عن استعمارية أو عن كولونيالية¹³⁸ كينونته. إنّ حركة فانون هي في كَرّة واحدة فكّ-ارتباط إيبستيميّ وعصيان إيبستيميّ. وإنّ الخيار الدي-كولونيالي في الإيبستيمولوجيا والسياسة قد أخذ في الطيران.

V [18]

نحن الآن في وضع يمكننا من أن نوسّع الجهاز الصوري للتلفّظ لدى بنفينست حتى نأخذ في الاعتبار صناعة المعرفة والتفاوت العالمي بين القوى في صناعة المعرفة الذي أتينا على وصفه في الأقسام السابقة.

إنّ صناعة المعرفة في العالم الحديث/الكولونيالي هي في آن واحد معرفةٌ عليها يركز المفهوم الحقيقي للـ 'حادثة'، وهي الحكم والضامن للمعرفة المشروعة والمستدامة. وكان فاندانا شيفا¹³⁹ قد اقترح عبارة 'الثقافات الأحادية العقل'¹⁴⁰ من أجل وصف المعرفة الإمبريالية الغربية، ووصف كليانيتها وتطبيقها غير الديمقراطي على الصعيد الإيبستيمولوجي (11).

إنّ صناعة المعرفة تفترض شفرة سيميائية (لغات، صور، أصوات، ألوان/الخ). متقاسمة بين المستعملين في تبادلات سيميائية. وذلك سلوكٌ إنسانيّ مشترك (وأودّ أن أقول هو سلوك أيّ كائن عضوي حيّ، بما أنّه¹⁴¹ من دون 'معرفة' لا يمكن للحياة أن تستمر). وعبر طريق مختصرة من الشروط العامة لصناعة المعرفة بين الكائنات الإنسانية بالمعنى الواسع (أي من دون معيارية عرقية أو جنسية/جندرية) إلى صناعة المعرفة في تنظيم المجتمع، خلّقت المؤسسات بحيث تقوم بوظيفتين: تدريب الأعضاء الجدد (المطيعين معرفياً) ومراقبة الداخلين وما من شأن صناعة المعرفة أن تسمح به أو تنكره أو تحطّ من قيمته أو تحتفي به.

إنّ صناعة المعرفة التي ترسّخت مع الأهداف الإمبريالية/الكولونيالية، من عصر النهضة الأوروبية إلى الليبرالية الجديدة للولايات المتحدة (نعني، الاقتصاد السياسي كما قدّمه ف. أ. هايك¹⁴² وملتون فريدمان)، التي قادت الطور الأخير من العولمة (من رونالد ريغان إلى انهيار وال ستريت)، هي قد تأسست -كما أشرنا إلى ذلك سابقاً- في نطاق لغات مخصوصة، وفي مؤسسات ومناطق جغرافية وتاريخية مخصوصة. إنّ اللغات التي تمّت بها الصناعة الإمبريالية للمعرفة في الغرب (والتعريف الذاتي للغرب- غرب أورشليم- من طرف فاعلين اجتماعيين نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم مسيحيين غربيين)، هي لغات كانت تُمارَس

138 coloniality

139 Vandana Shiva

140 'monocultures of mind'

141 since

142 F. A. Hayek

(نطقاً وكتابةً) من طرف فاعلين اجتماعيين (من طرف كائنات إنسانية) يقطنون في مكان جغرافي-تاريخي مخصوص، مجهزين بذاكرات¹⁴³ مخصوصة يقول الفاعلون أنهم بنوها وأعادوا بناءها ضمن سيرورة خلقٍ لهويتهم الخاصة، المسيحية، الغربية والأوروبية.

باختصار، إنّ جهاز التلقظ الصوري هو الجهاز الأساسي من أجل الانخراط في صناعة المعرفة، مؤسّساتية وذات أهداف معلنة، موجّهة جغرافياً وسياسياً. في الأصل كان علم اللاهوت هو الإطار المفهومي والكسمولوجي الشامل لصناعة المعرفة، حيث ينخرط الفاعلون الاجتماعيون وحيث يتمّ خلق المؤسّسات (الأديرة، الكنائس، الجامعات، الدول، الخ.). وإنّ العلمنة، في القرن الثامن عشر، قد أزاحت اللاهوت المسيحي وأخذت الفلسفة العلمانية والعلم العلماني مكانه. إنّ الإطارين، اللاهوتي والعلماني، كليهما قد وضعاً أساسهما التاريخي بين قوسين، وبدلاً من ذلك، جعلاً من اللاهوت والفلسفة /والعلم إطاراً للمعرفة ما وراء الموقع الجغرافي-التاريخي وما وراء موقع الجسد [البشري]. إنّ الذات في المعرفة اللاهوتية هي متوقّفة على أوامر الربّ في حين أنّ الذات في الفلسفة العلمانية هي متوقّفة على العقل، على الذهن/الأنا الديكارتي وعلى العقل الترنسندنتالي الكانطي. وهكذا، فإنّ المعرفة الإمبراطورية الغربية إنّما كانت منصهرة في اللغات الإمبريالية الغربية وكانت مؤسّسة على نحو لاهوتي-سياسي وعلى نحو أنوي-سياسي¹⁴⁴. هذا النحو من التأسيس هو يمنح مشروعية للفرضيات والمطالب القائلة بأنّ المعرفة كانت ما وراء الأجساد والأماكن، وأنّ اللاهوت المسيحي والفلسفة العلمانية والعلم العلماني هي حدود [19] صناعة المعرفة ما وراءها وبجانبتها تكون كلّ معرفة أخرى ناقصة: إنّ الفولكلور والأسطورة والمعرفة التقليدية قد تمّ اختراعها من أجل إصباغ المشروع على الإبتيمولوجيا الإمبريالية.

إنّ السياسة اللاهوتية والسياسة الأنوية¹⁴⁵ للمعرفة هي بذلك قد وضعت [منزلة] الجسد في صناعة المعرفة بين قوسين (مينيولو، 2007 أ). ومن خلال موقعة المعرفة في الذهن وحده، ووضع 'الصفات الأخرى' (المشاعر، العواطف، الرغبات، الغضب، الإهانة، الخ.) بين قوسين، يفترض الفاعلون الاجتماعيون، الذين حدث أنهم كانوا من البيض، يقطنون ناحية أوروبا/ أو ناحية المسيحية الغربية، ويتكلّمون لغات مخصوصة، أنّ ما كان صحيحاً بالنسبة إليهم في ذلك المكان وما كان يلبيّ مشاعرهم وعواطفهم ومخاوفهم وغضبهم إنّما كان في واقع الأمر صالحاً وسائغاً بالنسبة إلى بقية الكوكب وبالتالي أنهم المستودع والضامن والخالق والموزّع للمعرفة الكونية.

وفي مسار تشريع المنظومة الأوروبية للاعتقاد ولبنية المعرفة على الصعيد العالمي، شعرت الكائنات الإنسانية التي لم تكن مسيحية بأنّها لم تكن تسكن الذاكرة الأوروبية، من اليونان وعبر روما، ولم تكن متأقلمة

143 memories

144 ego-politically

145 theo- and ego-politics

مع اللغات الأوروبية الإمبريالية الحديثة الست، وبصراحة، لم تكن تهتم كثيرا حول كل ذلك حتى تفتنت إلى أن المتوقع منها والمطلوب منها هو أن تخضع لما سنته أوروبا (وفي القرن العشرين لما سنته الولايات المتحدة أيضا) من معرفة واعتقاد وأسلوب حياة ورؤية للعالم.

إن ردود الفعل ضد هذا الموقف قد أتت، منذ القرن السادس عشر، من كل أنحاء المعمورة، لكن السياسة اللاهوتية والسياسة الأنوية للمعرفة هي قد نجحت في أن تسود عبر مؤسسات مدعومة اقتصادياً (من جامعات ومناحف ووكالات ومسؤولين في الدولة وجيوش، الخ). أما الآن فإن نوعية ردود الفعل التي أحيل عليها هي تلك الردود التي نجمت عن صناعة وإعادة صناعة القالب الكولونيالي للسلطة: بنية مفهومية مركبة هي التي قادت الأفعال في مجال الاقتصاد (استغلال العمل وتملك الأرض/ الموارد الطبيعية) وقادت شكل السلطة¹⁴⁶ (الحكومة، القوى العسكرية) الجندر/الجنسانية والمعرفة/ الذاتية). وبما أن ردود الفعل التي أحيل عليها كانت ردود فعل على القالب الاستعماري للسلطة، فإنني سوف أصف هكذا ردود فعل بأنها ردود دي-كولونيالية¹⁴⁷ (منيولو، 2007ب). والحالات /الأمثلة التي قدمتها في القسم III هي تبين أيضا أن ما يجري في هكذا ردود هو أن السياسة الأنوية الدي-كولونيالية للمعرفة قد واجهت الافتراضات الإمبريالية المستندة استناداً سياسياً-لاهوتياً وسياسياً-أنوياً إلى كونية صناعة المعرفة الغربية والتأسيس المؤسساتي الغربي.

بيد أنه لا يزال هناك بعد آخر في السياسة الدي-كولونيالية للمعرفة على قدر من الأهمية بالنسبة إلى أطروحتي: إن الزعم بأن صناعة المعرفة من أجل الرفاهية بدلا من صناعتها من أجل مراقبة وإدارة السكان لأهداف إمبريالية يجب أن تأتي من التجارب والحاجات المحلية بدلا من أن تأتي من التجارب والحاجات الإمبريالية المحلية مسقطة على جملة الكوكب، هو زعم يستدعي بذلك السياسة الجسدية¹⁴⁸ للمعرفة. لماذا؟ لأنه ليس فقط المناطق والأمكنة حيث لم تكن اللغات الإمبريالية متكلمة منذ الأجداد والتي كانت غريبة عن تاريخ اليونان واللاتين، هي قد جردت من أهليتها¹⁴⁹، وليس فقط كان التجريد من الأهلية محشواً مع المنتج المعرفي وصناعة المعرفة في الأجساد والمؤسسات، حيث الضمان المفهومي لليونان واللاتين يضيف مشروعية على الاعتقاد في أنهم يسكنون في مجال الكوني، بل الأجساد أيضا. إن العنصرية، كما نحس بها اليوم، إنما كانت نتيجة اختراعين مفهومين للمعرفة الإمبريالية: أن بعض الأجساد قد كانت أدنى من بعض الأجساد الأخرى، وأن الأجساد الدنيا كانت تحمل [20] ذكاء أدنى. إن ظهور السياسة الجسدية للمعرفة هو السند الثاني للتفكير الدي-كولونيالي والخيار الدي-كولونيالي.

146 authority

147 de-colonial

148 body-politics

149 disqualified

لا يزال بإمكانك القول بأنه ثمة 'أجساد' و 'مناطق' في حاجة إلى قيادة من طرف 'الأجساد' و 'المناطق' التي وصلت هناك أولاً وتعرف كيف ينبغي التصرف. وبصفتك ليبرالياً شريفاً عليك أن تعترف بأنك لا تريد أن 'تفرض' معرفتك وتجربتك بل أن 'تعمل مع المحليين'. لكنّ المشكل هو أية أجندة سوف يتمّ تنفيذها، أجندتك أم أجندتهم؟ لنعد إذن إلى شاترجي وسميث.

يفترض التفكير الدي-كولونيالي فكّ الارتباط (إبستيمياً وسياسياً) عن شبكة المعرفة الإمبريالية (المؤسسة على اللاهوت السياسي والأنوية السياسية) وعن إدارة المعرفة في شكل تخصصات¹⁵⁰. وثمة موضوع مشترك للحديث اليوم، بعد الأزمة المالية في وال ستريت، هو 'كيف ننقذ الرأسمالية'. أمّا السؤال الدي-كولونيالي فهو سوف يكون: 'لماذا تريد أن تنقذ الرأسمالية وليس إنفاذ الكائنات الإنسانية؟' لماذا ننقذ كياناً مجرداً ولا ننقذ الحياة البشرية التي ما انفكت الرأسمالية تدمرها؟ في السياق نفسه، نقول إنّ السياسة الجغرافية والسياسة الجسدية للمعرفة والتفكير الدي-كولونيالي والخيار الدي-كولونيالي هي تضع الأرواح البشرية والحياة عموماً¹⁵¹ في المقام الأول بدلاً من وضع مزاعم حول القيام بـ 'تغيير شامل للاختصاصات'. ولكن علينا أن نضيف أنّ التفكير الدي-كولونيالي، حتى وهو يدّعي وضع الحياة والأرواح البشرية في المقام الأول، فهو ليس بصدد توحيد القوى مع 'سياسة الحياة في ذاتها' كما قدّمها نيكولاس روز (2007). إنّ 'سياسة الحياة في ذاتها' لدى روز هي التطور الأخير في 'تسليع'¹⁵² الحياة، و 'السلطة الحيوية'¹⁵³ (كما قدّمها فوكو). ضمن 'سياسة الحياة في ذاتها' ما يوحد القوى هي الإستراتيجيات السياسية والاقتصادية من أجل مراقبة الحياة في نفس الوقت الذي يتمّ فيه خلق مستهلكين جدد. وإنّ السياسة الحيوية¹⁵⁴، حسب تصوّر فوكو، إنّما كانت واحدة من النتائج العملية لضرب من السياسة الأنوية للمعرفة تمّ تنفيذها في دائرة الدولة. وإنّ سياسة الحياة في ذاتها هي توسّع ذلك وتمتدّ به إلى مجال السوق. وهكذا فإنّ سياسة الحياة في ذاتها هي تصف الطاقة الهائلة التي تملكها البيو-تكنولوجيا¹⁵⁵ في خلق مستهلكين يستثمرون أرباحهم في شراء منتجات تعزيز الصحة¹⁵⁶ بغية الإبقاء على إعادة إنتاج التكنولوجيا التي من شأنها أن 'تحسّن' مراقبة الكائنات الإنسانية في نفس الوقت الذي تخلق فيه ثروة أكثر عبر الأموال المستثمرة من قبل المستهلكين الذين يشترون تكنولوجيا تعزيز الصحة.

150 disciplinary management

151 human lives and life in general

152 'mercantilization'. تحويل الحياة إلى سلطة أو تجارة أو بضاعة.

153 'bio-power'

154 bio-politics

155 bio-technology

156 health-promoting

هذه هي النقطة حيث تنخرط الخيارات الدي-كولونيالية، المؤسسة على السياسة الجسدية للمعرفة، في هذين الأمرين كليهما: المعرفة المناهضة للاستعمار وصناعة المعرفة الدي-كولونيالية، فكاً للارتباط عن شبكة المعرفة الإمبريالية/الحديثة وعن القالب الكولونيالي للسلطة.

الهوامش:

- 1- هذا المطلب هو الآن منتشر بشكل واسع وهو واحد من النقاط الأساسية التي قامت عليها مشاريع مناهضة التغريب في الشرق وجنوب شرق آسيا. انظر الأطروحات المستفزة المقدمة من طرف كيشور محبوباني (2001).
 - 2- من أجل تفادي سوء الفهم، أنا أعود هنا إلى تدريبي السيميائي في فرنسا وإلى المنشورات الأولى حول الموضوع (انظر كاسترو-غوماز، 2007، وكذلك منيولو، 1993).
 - 3- قارن: الدليل الكلاسيكي الذي قدمه بيل ريدنغس (1996). وريدنغس ينظر بشكل أساسي في تاريخ الجامعات الأوروبية-الأمريكية. وانطلاقاً من ريدنغس، أنا قمت باستكشاف نتائج الجامعة الكولونيالية (سانتو دومنغو، مكسيكو، ليما، قرطبة، كلها تأسست أثناء القرن السادس عشر) وجامعة هارفارد (التي تأسست في سنة 1636، حينما كان ديكارت بصدد نشر مقال في المنهج). انظر منيولو (2003).
 - 4- من أجل جرد تاريخي، انظر هايلبرون (1995)؛ فوكو (1966)؛ والرشتاين وآخرون (1995). وإذا ما كان هناك أي شك في أن 'العلوم الإنسانية'¹⁵⁷ (العلوم الاجتماعية والإنسانيات في الولايات المتحدة) إنما هي و'الفكر الغربي'¹⁵⁸ شيء واحد بعينه، انظر غوسدورف (1967).
 - 5- البليوغرافيا الثانوية متوفرة بكثرة. وأنا قد عالجت جانباً مخصوصاً من التمييز بين العلوم النوموطيقية والإيديوغرافية، وبين الإبيستيمولوجيا والتفسير (الأول) والهرمينوطيقا والتأويل (الأخير). انظر منيولو (1989).
 - 6- انظر:
- <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/Ancient-China>
- 7- انظر:
- <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/The-New-World-civilizations-of-the-Maya-Aztec-and-Inca>;
- 8- انظر أيضاً في هذا الصدد الدراسة الرائدة التي قام بها لويس غوردن (1995).
 - 9- انظر:
- <http://www.harvardir.org/articles/1324/>
- 10- تم استئناف المسألة من طرف سلفيا وينتر (2001) وكذلك من طرف لويس غوردن (2006). وثمة تلخيص ثاقب ومحيّن يمكن العثور عليه لدى كارين م. كانيو (2007).
 - 11- يمكن العثور على مقابلة حول الموضوع في:
- <http://www.indiatogether.org/2003/apr/ivw-vandana.htm>

157 بالفرنسية في النص الانجليزي. (les sciences humaines)

158 بالفرنسية في النص الانجليزي. (la pensée occidentale)

المراجع:

- Agnew, John (2007) 'Know-Where: Geographies of Knowledge of World Politics', *International Political Sociology* 1: 138–48
- .Benveniste, Emile (1970) 'L'appareil formel de l'enunciation', *Langages* 17: 12–18
- Cagne, Karen M. (2007) 'On the Obsolescence of the Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Winter Propose a New Mode of Being Human', *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5 (Summer): 251–64
- Cash, Richard (2005) 'Research Imbalance: Taking Science to the Problem', *Harvard International Review* 22 March. <http://www.harvardir.org/articles/1324/2>
- Castro-Gómez, Santiago (2007) 'The Missing Chapter of Empire: Postmodern Re-organization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism', *Cultural Studies* 21(2–3): 428–48
- Chatterjee, Partha (1998) 'Talking about Our Modernity in Two Languages', pp. 263–85 in *A Possible India: Essays in Political Criticism*. Calcutta: Oxford University Press
- Chukwudi Eze, Emmanuel (1997) 'The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology', pp. 103–40 in Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) *Postcolonial African Philosophy*. London: Blackwell
- .Dilthey, Wilhelm (1991) *Introduction to the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press
- Fanon, Frantz (1967 [1952]) *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lum
- .Karkmann. New York: Grove Press
- .Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard
- Gordon, Lewis (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. London: Routledge
- Mignolo— Epistemic Disobedience, Independent Thought and ... 21
- Gordon, Lewis (2006) 'Is the Human a Teleological Suspension of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter's *Fanonian Biodicean Reflections*', pp. 237–57 in Anthony Bogues (ed.) *After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia Wynter*. Kingston: Ian Randle Publishers
- .Gusdorf, Georges (1967) *Les origines des sciences humaines et la pensée occidentale*. Paris: Payot
- Heilbrun, Johan (1995) *The Rise of Social Theory*, trans. Sheila Gogol. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Hountondji, Paulin J. (1992 [1983]) 'Recapturing', pp. 238–48 in V.Y. Mudimbe (ed.) *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: University of Chicago Press
- Kant, Immanuel (1991 [1798]) 'The Contest of Faculties', in Hans Reiss (ed.) *Kant: Political Writings*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press
- Mahbubani, Kishore (2001) *Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West*. Hannover: Steerforth Press

- Mignolo, Walter D. (1983) 'Comprensión hermenéutica y comprensión teórica', *Revista de Literatura* 90: 5–38
- Mignolo, Walter D. (1989) 'Teorías literarias o de la literature/ Qué son y para qué sirven?', pp. 41–78 .in Graciela Reyes (ed.) *Teorias literarias en la actualidad*. Madrid: Ediciones El Arquero
- Mignolo, Walter D. (1993) 'Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic .Colonialism?', *Latin American Research Review* 28(3): 120–31
- Mignolo, Walter D. (1999) 'I Am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference', *Journal .of Latin American Cultural Studies* 8(2): 235–45
- Mignolo, Walter D. (2002) 'Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference', *South Atlantic .Quarterly* 103(1): 57–96
- Mignolo, Walter D. (2003) 'Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the .Humanities in the Corporate University', *Nepantla: Views from South* 4(1): 97–119
- Mignolo, Walter D. (2005 [1995]) 'Human Understanding and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of Geo-Historical Locations', in Henry Schartz and Sangeeta Ray (eds) *A Companion .to Postcolonial Studies*. London: Blackwell
- Mignolo, Walter D. (2007a) 'Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the .Grammar of Decolniality', *Cultural Studies* 21(2–3): 449–514
- Mignolo, Walter D. (2007b) 'The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics', *Anales .Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano Universidad de Goteborg) 9/10: 43–72
- Mignolo, Walter D. (2008) 'Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto', *Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication*, 2 February. [http:// subalternstudies.com/?p=193](http://subalternstudies.com/?p=193)
- Mignolo, Walter D. (forthcoming) 'The Darker Side of the Enlightenment: A De -colonial Reading of Kant's *Geography*', in Stuart Elden and Eduardo Mendieta (eds) *Readings on Kant's Geography*. .Stony Brook: Stony Brook Press
- Pletsch, Carl E. (1981) 'The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950– .1975', *Comparative Studies in Society and History* 23(4): 565–90
- .Readings, Bill (1996) *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard Univer-sity Press
- .Rose, Nicholas (2007) *The Politics of Life Itself*. Princeton: Princeton University Press
- Shiva, Vandana (1993) *The Monocultures of the Mind: Perspectives in Biodiversity*. London: Zed .Books
- Smith, Linda Tuhiway (1999) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. .London and New York: Zed Books
- Todorov, Tzvetan (1970) 'Problèmes de l'enunciation' [introduction to a mono-graphic issue], *Languages* 17: 3–11
- Wallerstein, Immanuel et al. (1995) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission .of the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press

Wiredu, Kwasi (1992) 'Formulating Modern Thoughts in African Languages: Some Theoretical Considerations', pp. 301–32 in V.Y. Mudimbe (ed.) *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness*, 1947–1987. Chicago: University of Chicago Press

Wiredu, Kwasi (1998) 'Toward Decolonizing African Philosophy and Religion', *African Studies Quarterly. The Online Journal of African Studies* 1(4)

Wynter, Sylvia (2001) 'Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be 'Black'', pp. 30–66 in Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio Gómez-Moriana (eds) *National Identities and Socio-political Changes in Latin America*. New York: Routledge

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com