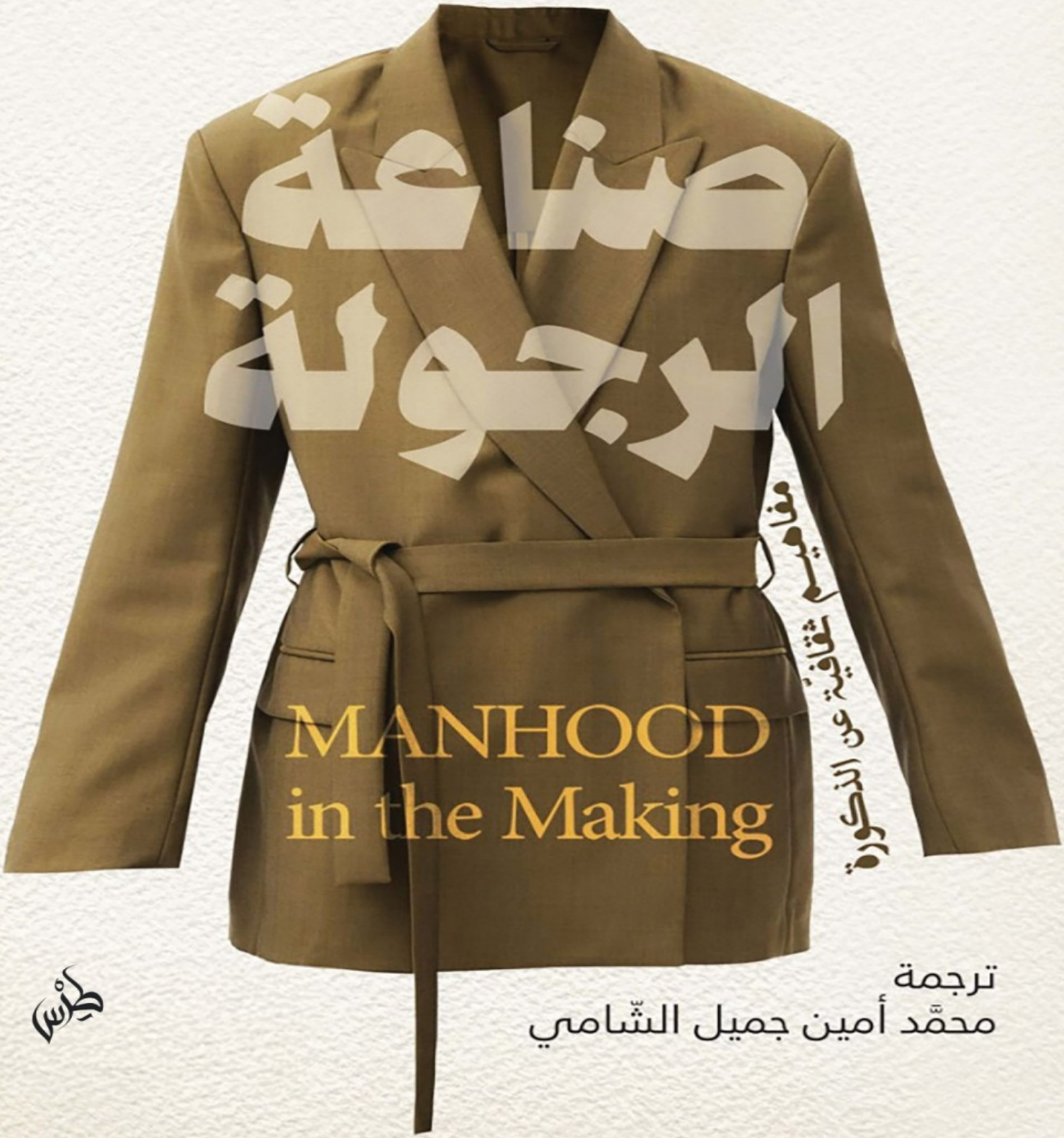
David D. Gilmore

ديفيد د. غلمور

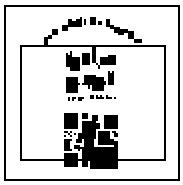
صناعة الرجولة



مقاربة ثقافية عن الذكورة

MANHOOD in the Making

ترجمة
محمّد أمين جميل الشّامي



صناعة الرُّجولة

مفاهيم ثقافيّة عن الذكورة



فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

صناعة الرُّجولة

مفاهيم ثقافيّة عن الذكورة

تأليف: ديفيد د. غِلمور

ISBN: 978-603-04-5003-9

رقم الإيداع: 1444/7259

لا يسمح بإعادة طبع أو نسخ أو نقل هذا الكتاب أو أي جزء منه
بأي وسيلة سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية أم غيرها.
جميع آراء المؤلف الواردة في هذا العمل وخلافه تعبر عنه وحده وليست مسؤولية دار النشر أو أي جهة أخرى متصلة بها من الجهات والهيئات الثقافية التنظيمية أو المانحة وغيرها.

الطبعة الأولى: 2024

ترجمة: محمَّد أمين جميل الشّامي

Originally Published as: Manhood in the making. By: David D. Gilmore

Copyright © Yale University, 1990. All rights reserved.

Published by Yale University Press.

شركة طرس للنشر والتوزيع
الرياض - حي قرطبة طريق المطار
سجل رقم: 1010503941
رمز بريدي: 13244

صناعة الرَّجولة

مفاهيم ثقافيّة عن الذكورة

تأليف

ديفيد د. غِلمور

ترجمة

محمَّد أمين جميل الشّامي



المحتويات

بين يدي ترجمة الكتاب 11
تصدير 15
استهلال 19
1. أحجية الرُّجولة 27
2. التَّميُّز في الأداء:
3. طلب الرُّجولة: جزيرة تراك 85
4. هاجس الكفاءة: هنود الميهيناكو 111
5. استطراد: رجال آخرون،
6. معالم في طريق الرُّجولة: شعب سامبورو 165
7. وللرُّجولة طقوسها:
8. توجُّهات السُّلوك وجوانب الغموض: جنوب شرق آسيا 219
9. حالات مريبة: تاهيتي وسيماي 257
10. نهاية الرِّحلة 279
مسرد الأسماء 293
تعريفات 311
مراجع الكتاب 319

متى تبرز إذن ملامح الرُّجولة، ونتيجةً لأيِّ تجربة، وما هي المؤشِّرات الَّتي تدلُّ على ذلك؟ فللمؤشِّر الجسدي معياره، وللقانوني معياره، وللأخلاقي أيضًا، وكذلك الفكري، وكلُّ هذه المعايير مفتوحة النِّهايات.

- **توماس دي كوينسي** Thomas De Quincey، **سيرة ذاتيّة** *Autobiography*

ليست الرُّجولة هبة لك، كما أنَّك لا تولد بها، بل هي تُكتسب اكتسابًا، اكتسابًا تنجزه من خلال الظَّفر بالمعارك الصَّغيرة بشرف.

- **نورمان ميلر** Norman Mailer، **وحوش وآدميّون** *Cannibals and Christians*

لا يمكن تلمُّس علامات الرُّجولة الخالصة أو الأنوثة المترعة في البشر اعتمادًا على الشّاهد الجسدي أو البيولوجي، إذ على النَّقيض من ذلك تجد كلَّ شخص يعرض خليطًا من الخصال الشَّخصية الَّتي تميِّز جنسه ويتميَّز بها الجنس الآخر كذلك، كما يبرز مزيجًا من التَّجاوب واللّامبالاة سواء أكانت هذه الخصال الشَّخصيّة الأخيرة تتطابق مع تلك البيولوجيّة أو لا.

- **سيغموند فرويد** Sigmund Freud، **ثلاثة مقالات عن الجنسانيّة** *Three Essays on Sexuality*

هل أنت رجل؟

- **الليدي ماكبث لزوجها، مسرحيّة ماكبث** *Macbeth*

بين يدي ترجمة الكتاب

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ **(القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية 13).**

«فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرًا وأنثى خلقهم» (العهد القديم، سفر التَّكوين، 1).

يوم اقترح عليَّ صاحب دار النَّشر مشكورًا الكتاب لترجمته، أجبته بأنَّ الموضوع لطيفٌ وسيثير بعض الزَّوابع لدى الحركات النَّسويّة، ولم يخطر لي كمّيّة المعارك الَّتي سأدخلها وحجم التَّحدِّيات الَّتي سيفرضها عليَّ الكتاب. وهو حقًّا كتاب ممتع وشائق، لكنَّني اكتشفت أشياء أخرى إلى جانب الامتاع والتَّشويق، أشياء كان لا بد من الاجتهاد البالغ في مداورتها لتذليلها.

وقد بدأت هذه التَّحدِّيات مبكِّرًا، وتحديدًا من العنوان: Manhood in the Making، حيث وقفت أمامه وفي خاطري يتصارع معنيان تمثَّل الأوَّل منهما في قول الشّاعر أبي العلاء المعرّي: «وينشأ ناشئ الفتيان فينا على ما كان عوَّده أبوه» فكان «تنشئة الرِّجال»، وثانيهما في قوله تعالى في سورة طه وهو يسرد علينا قصّة سيِّدنا موسى: «ولتُصنع على عيني» إذ تعني الآية في واحد من تفسيراتها العديدة أن «يُربّى موسى عليه السَّلام ويُحسن إليه والله تعالى يراعيه ويراقبه كما يراعي الرَّجل الشَّيء بعينه إذا اعتنى به ويقال للصّانع اصنع هذا على عيني إنّي أنظر إليك لئلّا تخالف به ما أريد وأبتغي»[1]. وبقيت في حيرة من الأمر حتّى فضّل أستاذنا الجليل صاحب الدّار أن أبقي على ترجمة العنوان، فكان «صناعة الرُّجولة».

ثمَّ كانت المعمعة الكبرى مع ترجمة ما يمكن اعتبارها مترادفات بشكل من الأشكال، وأعني بها كلمات manhood, masculinity, maleness الَّتي تتشابه وتختلط فيما بينها وتتداخل في المعنى أحيانًا والاستعمال أحيانًا أخرى، بل ويستخدمها الكثيرون بدائل في سياقات عدَّة. ولتجاوز هذه المعضلة اعتمدت بالتَّأكيد على السِّياق الَّذي ترد فيه الكلمة بدايةً والمقصود منها اعتمادًا على «مفهوم السِّمات» الَّذي تدلُّ عليه كلُّ واحدة منها، فوجدت أنَّ كلمة masculinity غالبًا ما تشير إلى السِّمات الخارجية، وكلمة maleness ترتبط بشكل من الأشكال بالقدرة الجنسيّة والبيولوجيّة، بينما تشير كلمة manhood إلى السِّمات المعنويّة أو الدّاخليّة من حزم وإعالة وتوفير الحماية وما شابه. وعلى هذا اجتهدت في توظيف كلِّ مصطلح في السِّياق الَّذي يلائمه ويدلِّل على مميِّزاته وأرجو أن أكون قد وفِّقت إلى ذلك.

فهل انتهت التَّحدِّيات عند هذا الحد؟ الحقيقة أنَّها لم تفعل، بل وضعتني وجهًا لوجه أمام كلمتي machismo وmacho ودلالتيهما. ولمعالجة الأمر عمدت إلى تتبُّع ما تشير إليه الكلمتان، لأكتشف أنَّ كلمة machismo تعني ما نطلق عليه «سي السَّيِّد» عند أهلنا في مصر، أو «الأفندي» في بلاد الشّام، أو الرَّجل المتحكِّم في الشُّؤون كلِّها. ولا أخفيكم أنَّني بحثت عن كلمة واحدة تحمل هذا المعنى، فأنقذني القرآن الكريم مرَّة ثانية بكلمة مصيطر (وليس مسيطر، للاختلاف في قوّة الإحاطة)، فاعتمدتُّها في التَّرجمة. ثمَّ قدمت إلى كلمة macho وتعاملت معها مثل سابقتها، فوجدتها تحمل ملامح قويّة من كلمة «الفتوّة» عند أهل مصر و«العكيد/القبضاي» عند أهل الشّام، لكنَّها غالبًا تحمل بعدًا إيجابيًّا وليس معنى «البلطجي» أو «الأزعر». ودأبت في إيجاد كلمة فصحى تحمل ما يقارب المعنى المقصود فوقعت على كلمة فتى، من قول الشّاعر العرجي[2] «أضاعوني وأيَّ فتىً أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر»، وقول الشّاعر عبد السَّلام أمين في وصف سيِّدنا عمر بن عبد العزيز «هذا الفتى العمري في تقواه نور التُّقى والطُّهر في شيماه»، وتعني الشّاب بين عمري الخامسة عشرة والثّالثة والثّلاثين بحسب قول معجم المعاني. ثمَّ

بحثت فوجدت فتوَة الفتى وتعني نظام أو مسلك ينمّي خلق الشَّجاعة والنَّجدة فيه، فاعتمدت كلمة «فتوّة» لترجمة المصطلح، وتركت كلمة فتى لتشير إلى الفئة العمريّة المستهدفة من صناعة الرُّجولة حسبما سيرى القارئ في القادم من الصَّفحات. كما واجهتني مصطلحات rubbish man وbig man وtrash yard man، فعمدت مجدَّدًا إلى المقصود من كلِّ مصطلح لأقف على دلالته الَّتي يمكن أن تكون بوصلتي في الوصول إلى المعنى المقابل في لغتنا، وقد كان، فاعتمدنا ترجمة الحثالة والكبير والرَّمّام على التَّوالي مع شرحٍ للدَّلالة في الهوامش السُّفليّة بقصد الإفادة والإثراء.

ثمَّ كانت نوعيّة اللُّغة الواجب استخدامها في ترجمة كتاب من هذا الصَّنف، فقد طُلب منّي الابتعاد عن تعقيد اللُّغة ما أمكن، ومحاولة التَّرفُّق في استخدامها لتناسب القارئ العادي وليس المتخصِّص فقط، فصرت بين استخدام لغة أكاديميّة تناسب الموضوع لكن قد تصعب على القارئ، وبين لغة سهلة قد تصل بنا حدَّ الرَّخاوة فتضيّع جوهر الكتاب وطبيعة موضوعه الجدِّيّة مع ما يحمل من طرافة. فعمدت إلى الحل الوسط: اعتماد لغة سهلة الفهم متماسكة السَّبك أضفيت عليها بعض اللَّمسات لإنشاء نوع من التَّواصل مع القارئ، لا سيَّما في المواضع الَّتي يستخدم فيها الكاتب لغة تخصُّصيّة وعرة، ولعدم الخروج عن طبيعة النَّص العربي من حيث السَّلاسة والاسترسال وعدم الانقطاع. وكلي أملٌ أنَّني وفِّقت في هذا أيضًا.

ملاحظة أخيرة لا بدَّ من لفت الانتباه إليها: يستعرض هذا الكتاب عادات قد نجدها شاذّة أو منحرفة، بل إنَّ الكاتب نفسه وصفها بهذا الوصف، وقد استوقفتني كثيرًا في أثناء التَّرجمة وقلَّبتها على وجوهها علَّني أجد مخارج أخرى غير اللُّغة المباشرة الَّتي استخدمها المؤلِّف في التَّعبير عنها. وحاولت قدر الإمكان التَّحايل على اللُّغة المباشرة الصّادمة للبعض دون أن أفقد الرِّسالة الَّتي يريد الكاتب إيصالها إلى القارئ، وأعترف أنَّ الأمر لم يكن سهلًا.

لا أخفيكم أنَّ الكتاب من النَّوع السَّهل الممتنع وهو ما أخبر به القرّاء من أبناء اللُّغة الأصليّة (الإنجليزيّة) بحسب ما أوردوا في تعليقاتهم عليه في مواقع عدّة، إذ اجتمعت فيه مصطلحات علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والنَّفس والأعراق والأساطير، وفاض السَّرد بالأسماء والنَّظريّات، فكان لزامًا عليَّ التّعامل مع كلِّ هذا من خلال اللُّجوء إلى أهل العلم واستخدام الحواشي السُّفليّة الَّتي تجاوزت 140 حاشيةً تراوحت مضامينها بين توضيح وتعليل وشرح وتفسير وتعريف. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أضفت مسردًا في آخر الكتاب لمعظم الأسماء الَّتي وردت في متن الكتاب أو كان لأصحابها التَّأثير الكبير في العمل واستعملت مقولاتهم لدعم الأفكار الواردة فيه بدل تضمينها في الهوامش السُّفليّة الَّتي أفردتها للمعلومات الأخرى الَّتي ذكرتها لتوّي، كلٌّ حسب الفصل الَّذي ورد فيه. راجيًا أن يجد القارئ فيما فعلت فائدة إضافيّة وعونًا له في التَّخفيف ممّا قد يعاني منه لو تُرك الكتاب دون هذه التَّدخُّلات المتطفِّلة على متنه الأصلي.

وأخيرًا وليس آخرًا، لا بدَّ في هذا المقام أن أتوجَّه بشكري الجزيل وامتناني العميق إلى كلٍّ من الأساتذة: د. فواز العواد، أستاذ صحة نفسيّة، ود. حسام سعد، أستاذ علم اجتماع المعرفة، والأستاذة أماني عجم أوغلي، اختصاص ترجمة، على الملاحظات القيِّمة الَّتي أهدوها إليَّ كلٌّ حسب اختصاصه، وللأستاذين د. عبد الحميد قاسم مظهر ود. منذر عياشي على حسن المشورة وكرم الإفادة. ويبقى الشُّكر مرفوعًا إلى دار النَّشر ممثَّلة بإدارتها المثقَّفة والمحترمة، على صبرها والثِّقة الَّتي أولتني إيّاها لترجمة هذا الكتاب، راجيًا أن تنال التَّرجمة القبول عندهم وعند القرّاء المحترمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

م أ ش

تصدير

ناشد سيرفانتس القارئ أن يغفر له ما سيكتشف من زلّات عندما يقرأ، فكتب يقول في مقدِّمة رائعته «دون كيشوت»: «أيُّها القارئ المستريح، لعلَّك تصدِّق قولي دون قسم إنَّ الهدف من هذا الكتاب، الَّذي هو ثمرة فكري، أن يحمل من الجمال أكثره ومن المتعة أقصاها ومن المقالة أبهاها بما يتجاوز ما قد يحمله لك خيالك، لكن ليس بمقدوري خرق قانون الطَّبيعة ذاك الَّذي يولِّدها بعضها من بعض». ولربَّما كان تواضع سيرفانتس مجرَّد مراوغة يقوم بها، لكنَّ تواضعي الَّذي يحمله تعبيري عن المشاعر نفسها تواضع حقيقي. ومع ذلك، فأنا أؤمن مثله بأنَّني بذلت أقصى ما لديَّ حتّى أصل إلى تحقيق النَّتيجة المرجوّة.

لقد برز اهتمامي بموضوع الرُّجولة خلال إقامتي في إسبانيا للقيام بمهمّة في مجال الأنثروبولوجيا في بلدة صغيرة، إذ رأيت النّاس هناك يداومون الحديث عن «الرِّجال الحقيقيين»، ويشيرون إلى «الذُّكورة» في سياقها الجنسي المحض، لكن ليس دائمًا. وما يكاد يمرُّ يوم دون التطرُّق إلى هذا الموضوع، لأتبيَّن لاحقًا أنَّ موضوع الرُّجولة بات يلوِّن أحاديثي عندما أستعرض ما مررت به مع الطَّلبة والزُّملاء. لأكتشف أنَّ معظم المجتمعات -حتّى في أكثر المناطق عزلة- تحمل فكرة ما عن الرُّجولة «الحقّة»، فالمفاهيم المتماثلة الَّتي تشغل بال النّاس في كلِّ بقاع الدُّنيا، أو مشاعر اللَّهفة المتطابقة الَّتي تستحوذ عليهم، وكذلك عوامل التَّشابه بينهم، جديرة بالبحث. وقد عملت «الفرقعة» الَّتي خلَّفتها الكتابات النَّسويّة عن النَّوع[3] والمساواة بين الجنسين في العقد المنصرم على توسيع آفاق إدراكنا للأدوار الَّتي يمكن أن تلعبها المرأة، لكنَّها تجنَّبت الخوض في مفاهيم الرُّجولة وأحكامها تلك من باب الافتراض. ولكلِّ هذه الأسباب مجتمعة، تبرز أهميّة القيام بدراسة استكشافيّة عابرة للثَّقافات بشأن الرُّجولة والذُّكورة.

والحقيقة أنَّ صعوبة القيام بالبحث المتعلِّق بهذا الكتاب يعود إلى عدم توفُّر ميدان معتمد نعاين فيه «الرُّجولة» باعتبارها نمطًا ثقافيًّا ونقارن ما تجمَع من الملاحظات، إضافة إلى ندرة القرائن وسعة الفارق بينها في سياق الأدبيّات المنشورة، فكنت أعتمد نتيجة لذلك على الأدلَّة والعلاقات الشَّخصيّة غالبًا كي لا أهدر الكثير من الوقت، وهنا، أود أن أقدِّم شكري الخالص للأشخاص الكثر الَّذين قدَّموا لي يد المساعدة، سواء من خلال الاستجابة لطلباتي الملحّة أحيانًا للحصول على المعلومات، أو عبر مسايرة فضولي حيال تجاربهم الشَّخصيّة في مجال عملهم. وإنَّني أقر بشكل خاص بمعروف الأشخاص التّالية أسماؤهم استحقاقًا على صبرهم الجميل معي، وهم: Bernard Siegel, Carol Ember, T. O. Beidelman, Gail Hershatter, Bill Kelly, Robert Dentan, Paula Brown, Michael Gilmore, Nikos Stamatakis, Nancy Rosenberger, Sarah Uhl, Dennis McGilvray, Russel Bernard. كما أنَّني مدين لكلٍّ من Mac Marshall, Michael Herzfeld, Thomas Gregor, Paul Spencer, Stanley Brandes, Gilbert Herdt لتوفيرهم دراسات لحالات تتمتَّع بالشُّموليّة المثاليّة والحساسية، بل والجمال أيضًا كي يكون المرء منصفًا. والواقع أنَّ هذا الكتاب ما كان ليرى النّور لولا الجهود النَّبيلة الَّتي بذلها هؤلاء المستكشفون لتحديد ملامح الطَّريق الَّذي سنقطعه في مجاهل الرُّجولة الغامضة.

وفيما يخصُّ أمر تنضيد المخطوطة وضبط إخراجها، أعبّر عن عرفاني للمحرِّرة ذات المعايير الدَّقيقة ودماثة الخلق Ellen Graham العاملة في مطابع جامعة Yale، والَّتي تكرَّمت عليَّ بوقتها وتشجيعها. وفي المقام نفسه، امتناني موصول للمراجع المجهول لمطابع الجامعة الَّذي تجاوب بسرعة مع النَّصيحة البنّاءة، برغم انشغاله بتصحيح الأخطاء الكثيرة الَّتي وردت في النَّص. وأنوِّه هنا إلى مسؤوليَّتي عن أيَّة أخطاء وردت في المتن دون تصحيح. كما أود أن أتوجَّه بالشُّكر إلى أصدقائي الَّذين استغللت معارفهم في أثناء قيامي بالعمل: Dan Bates,

Lawrence Martin, Jim Matthews، وهم الباحثون البارزون في ميدان دراسة سلوك الدّيكة الرّوميّة والقردة والحمائم على التَّوالي، والَّذين ساعدوني في التَّحكُّم جزئيًّا بمعالج الكلمات الَّذي استعصى عليّ. ومسك الختام كلمة شكر احتفظت بها للمشرف على أطروحتي في جامعة بنسلفانيا في بدايات السَّبعينات Ruben E. Reina ، وهو سيِّد جليل وإنسان محترم وأصيل، دفعني برفق وحزم يوم استشعر تردُّدي، وبيَّن لي معنى القوّة الملهمة (الَّتي ربَّما تكون غير مستحقّة في هذه الحالة) الَّتي يزرعها رفع سقف التَّطلُّعات.

كما ساعدتني المنح الكريمة الَّتي تلقَّيتها من الوكالات التّالية على السَّفر إلى إسبانيا والمغرب: المعهد الوطني للصَّحَّة العقليّة The National Institute of Mental Health، ومؤسَّسة العلوم الوطنية The National Science Fondation، ومجلس التَّبادل الدَّولي للباحثين The Council for International Exchange of Scholars، والمؤسَّسة الوطنيّة للدِّراسات الإنسانيّة The National Endowment for the Humanities، والجمعية الأميركيّة للفلسفة The American Philosophical Society، ومؤسسة وينر غرين The Wenner-Gren Foundation، وأتاحت لي الوقت الكافي لمراجعة البيانات الَّتي جمعتها هناك.

وأود أخيرًا أن أتوجَّه بالشُّكر إلى عائلتي الَّتي اصطبرت على حالاتي المزاجيّة المتقلِّبة وسلوكي العصبي في السَّنتين المنصرمتين، إذ بذلت زوجتي الطَّبيبة Margaret M. Gilmore قصارى جهدها في تجاهل غمغماتي وشتائمي النّابعة من توجُّهي العام في إبقاء الأمور في سياقها المرسوم لها. كما كانت ابنتي أغاثا إيميلي Agatha Emily مصدرًا للإلهام بإبداعها الفني وعزفها الرَّقيق على البيانو، وابني المولود حديثًا، جوليان جاي Julian Jay، الَّذي تعلَّم المشي وقول دا-دا وهو في عمر تسعة أشهر، وبهذا يكون مثالًا يحتذى لوالده المشوَّش والمضطَّرب.

استهلال

المقارنة أمر جوهري، حتّى لاستكشاف ثقافة ما تتميّز بالانغلاق والتّباين.

(جيمس بون) James Boon. **(قبائل أخرى وكتبة آخرون)** *Other Tribes, Other Scribes*.

يعالج هذا الكتاب المفاهيم الَّتي يُبنى عليها موقف أبناء الثَّقافات المختلفة من الرُّجولة ويختبرونها من خلالها، وهذا ما يدفعني إلى تعريف الرُّجولة في هذا المقام ببساطة أنَّها الحالة الَّتي تبرز تحوُّل المرء إلى ذكر بالغ بحسب العرف السّائد في أيِّ مجتمع. كما يستعرض الكتاب على الأخص السَّبب الَّذي يدفع البشر المقيمين في مناطق عدَّة إلى اعتبار مفهوم «الرَّجل الحقيقي» أو «الرَّجل الرَّجل» مفهومًا يفتقد إلى اليقين أو أنَّه موضع شك، وأنَّها مكسب يحوزه المرء أو يناله بالقوّة، والمبرِّر الَّذي استندت إليه العديد من المجتمعات في بناء صورة زائغة وغير مألوفة للرُّجولة قد قام على رُخَص أو طقوس أو اختبارات ثقافية الطّابع تستهدف المهارة في إنجاز الفعل والصَّبر على تنفيذه.

وفي مسعىً لتحقيق هذه الأهداف من وجهة نظر عابرة للثَّقافات، يطرح الكتاب نظرة شاملة لمفاهيم الرُّجولة المنتشرة في الثَّقافات الغربيّة والأعراف السّائدة هناك حيالها، وما إلى ذلك. ولأنَّ موضوع الكتاب يتناول البنية الثَّقافيّة ومدلول الأفكار الشّائعة، المقترنة بالرُّجولة منها في حالتنا هذه، فإنَّ هذه الدِّراسة تتماشى مع المسار الأوسع في الأنثروبولوجيا، وهو الَّذي يركّز على أدوار الجنسين عضويًّا واجتماعيًّا. لكنَّها ترسم لنفسها حدودًا لا تتجاوز مفهوم الرُّجولة، وهو موضوع أظنُّه تعرَّض للإجحاف في أدبيّات الحاضر النَّسويّة المقترنة بالأنثروبولوجيا الثَّقافيّة. ويراودني شعور أنَّه في الوقت الَّذي يشهد قيام هذه الأدبيّات بإعادة النَّظر إيجابيًّا بالضَّرورة في الأدوار الَّتي تلعبها المرأة، ماتزال الرُّجولة المماثلة لها في الإشكال عرضة للمعاناة من متلازمة «تحصيل حاصل»، مصداقًا لما قالته جودِث شابيرو (1979:269 Judith Shapiro) بشأن الأدبيات النَّسوية المزدهرة في ميدان الأنثروبولوجيا:

«المرأة هي محط الاهتمام، بينما غالبًا ما يُعالج البعدان الاجتماعي والثَّقافي للرُّجولة تلميحًا لا تصريحًا. كما أنَّ قدرًا كبيرًا من البحث الحالي العابر للثَّقافات لا يتعلَّق بالمرأة وحدها، بل تقوم به نساء، ولصالح النِّساء بشكل من الأشكال». وأظن أنَّ الأدوار الَّتي يتولَّى كلا الجنسين تأديتها والتَّصوُّرات النَّمطيّة المقيَّدة بهما بحاجة إلى اهتمام، وذلك يعود في جزء منه إلى تجلّي أحدهما من خلال الآخر، وهو ما يتوجَّه إليه هذا الكتاب في معالجة موضوع الرُّجولة وأوجهها المتعدِّدة والاختبارات الَّتي تخضع لها ومدلولاتها. فهذا الكتاب إذن يتناول الرِّجال بالدِّراسة، لكنَّه بالتَّأكيد ليس موجَّهًا للرِّجال وحدهم.

حاولت تأمين حالات تتناول المنظومات الفكرية الذُّكوريّة السّائدة في كلِّ طائفة من الطَّوائف أو الجماعات الرَّئيسة المتمايزة اجتماعيًّا وسياسيًّا ممّن تشملهم نظريّة الثَّقافة المعاصرة، وذلك تماشيًا مع الأعراف المعتبرة المتَّبعة لدى اتِّخاذ ثقافة ما عيِّنةً للدِّراسة في الأنثروبولوجيا. وعليه، سنطرح في الكتاب شواهد من جماعات الصَّيد وجمع الطَّعام، وقبائل الرُّعاة والزُّرّاع، والفلّاحين، وأبناء ثقافات ما بعد التَّحوُّل الصِّناعي دون ترتيب محدَّد أو وضع نسق تدرُّجي في الاعتبار. ولقد تمثَّلت كافّة القارّات المأهولة في نماذج عرقيّة (دون ترتيب محدَّد أيضًا) إضافة إلى طرح أمثلة عن نماذج ذكوريّة من مجتمعات تأنف العنف وأخرى تألفه، ومجتمعات تسودها المساواة وأخرى تسوسها الطَّبقيّة، وأنظمة اجتماعيّة يكون الانتساب فيها إلى الأم وأخرى يُنتسب فيها إلى الأب، إلى جانب تلك القائمة على ازدواجيّة الانتساب. وبناء عليه، فالعيِّنة تتمتَّع بما يكفي من الشُّمول، لكن لا يمكن لعيِّنات الأجناس البشرية أن تحقِّق لك ما تأمل من الشُّمول المطلق، لذا فبمقدوري الوقوف على مواطن الخلل نتيجة إغفالي لحال السُّكّان الأصليين في أميركا الشِّماليّة والقطب وأستراليا وشمالي أوروبا، وكلّي يقين أنَّني سهوت أيضًا عن حالات يقيم أصحابها في مناطق أخرى من العالم. وإنّي لأرجو أن يأتي يوم يقوم فيه من هو أعلم بأدبيّات مجتمعات تلك المناطق بتدارك هذه الثَّغرات وسدِّها.

ولقد سعيت خلف تتبُّع دلالة عبارة «كن رجلًا»، وهو تحفيز بالغ الشُّيوع في مجتمعات عدَّة حول العالم، عبر الاستفادة ممّا جُمِع من بيانات في البيئات العرقيّة والأدبيّات الأخرى الَّتي تتناول هذه العيِّنة الواسعة نسبيًّا. وبناء على المادّة العرقيّة، أشرت إلى وجود عامل يغلب عليه الشُّمول والتَّكرار يتعلَّق بالمعايير الَّتي يتطلَّبها لعب دور الرَّجل، ونقاط التقاء محدَّدة وراء التَّنوُّع الظّاهري في التَّوكيد أو البنية فيما يخص مفاهيم الرُّجولة وتجسيدها الرَّمزي والمطالبة بها في العديد من المجتمعات وليس فيها كلُّها بحال من الأحوال، وهذه نقطة مهمّة. لذلك سأتناول في حديثي هنا التَّوجُّهات أو أوجه الشَّبه الَّتي تحملها الصّورة المرسومة للرَّجل حول العالم، من جهة سعة انتشارها (انتشار الفكرة) وليس كلّيّة شمولها. ومع تعمُّقي في تناول الموضوع، سأحاول الإحاطة ببعض الإجابات الأوّليّة عن مبرِّر ظهور هذه التَّشابهات المنتشرة بخصوص مفاهيم الرُّجولة، أو «البنية العميقة المستنسخة بشأن الذُّكورة» كما دعاها أحد الباحثين (Tolson 1977:56) وسبب ظهورها في ثقافات لا تشابه بينها. وستنطوي هذه التَّوضيحات على بعضٍ من عناصر نظريّة التَّحليل النَّفسي من خلال الاستعانة بشيء من الأفكار المُطوَّرة مؤخَّرًا في المذهب الفرويدي الحديث، ذات الصِّلة بتطور هويّة النَّوع الذَّكوري، لكنَّني سأشير لاحقًا إلى وجوب تطبيق مثل هذه النَّظريّات النَّفسيّة بالتَّوافق مع التَّصوُّرات المادّيّة، أي: الأخذ بعين الاعتبار كيفيّة ارتباط عمل المحرِّضات (الدَّوافع) النَّفسيّة الدَّاخليّة بتنظيم التَّحفيز الاجتماعي الملموس. وعليه، سرعان ما سيتَّضح أنَّ توجُّهي هنا هو توجُّه وظيفي أساسًا، إذا ابتغيت التَّوصيف الأجدى. كما سأناقش المساهمة الحاسمة للصُّور المثلى للرُّجولة في استمراريّة الأنظمة الاجتماعيّة واندماج الرِّجال نفسيًّا في دائرتهم المجتمعيّة، إذ سأعتبر هذه الظَّواهر جزءًا من "الإشكال الوجودي للنّظام"[4] الَّذي على كلِّ المجتمعات إيجاد حلٍّ له عبر تشجيع النّاس على انتهاج أيِّ سلوك تميل إليه تبعًا لآليّات محدَّدة تسهِّل الارتقاء الفردي والتَّأقلم الجماعي، ولن أعتبرها (الظَّواهر) مجرَّد مسلَّمات، وأنَّ الأدوار الَّتي يلعبها النَّوع تشكِّل أحد التَّوجُّهات الَّتي تستهدف حلَّ تلك الأزمات.

وأؤكِّد في هذا السِّياق على أنَّ القصد من هذه الدِّراسة ليس الانخراط في الجدل الفلسفي القائم بشأن النَّظريّة الوظيفيّة[5] في العلوم الاجتماعية، فنسخة مالينوفسكي (Malinowski) الأوَّليّة منها تعمل وفق غاية محدَّدة، وتُفرَّغ من محتواها إذا طُبِّقت دون ضوابط كما بيَّن منتقدوها، كونها قائمة أساسًا وحصريًّا على الدَّوافع الأساسيّة للبشر ومخصَّصة لتوافق الاستجابات معها. وأحاول من خلال رؤيتي للتَّأويل الوظيفي اختراق نقطة الالتقاء بين الوظائف الظّاهرة وتلك الباطنة على نحو جدلي، على الرَّغم من الاعتراف بالفضل لمالينوفسكي وللمفهوم الكلاسيكي للبنية الاجتماعيّة الَّذي تبنّاه راديكليف وبراون (Radcliffe-Brown)، وهي تقوم بذلك عبر السَّعي إلى إبراز الكيفيّة الَّتي يعمل وفقها جزء من السُّلوك على شكل استراتيجيّة للتكيُّف نتيجة تأثُّره بظروف محدَّدة، بينما يلبّي الحاجات الفرديّة والاجتماعيّة في الآن ذاته من خلال استقراء رد الفعل على العقاب والثَّواب. وعلى هذا يمكن للسِّياق التأويلي ذاته أن يشتمل على حالات متفاوتة -كما سنرى في الفصل التّاسع- بدل أن تبقى مجرَّد أمثلة سلبيّة فقط. على كلِّ حال، ولمّا كان القصد من الكتاب أن يمثِّل الخطوة التَّمهيديّة الأولى باتِّجاه انطلاق دراسات شاملة تتناول مفهوم الرُّجولة، وهو مجال بحثي لا يزال حديث العهد، فالحريُّ أن تعدَّ استنتاجاتي استنتاجات استقصائيّة وليست قطعية، وأنا أوَّل من يقرُّ بهذا.

وكما سنكتشف في القادم من الفصول، تتفاوت درجات التَّعبير عن الأفكار والهواجس الَّتي تدور حول مسألة الرُّجولة ذات الانتشار الواسع في مجتمعات متناثرة حول العالم، على اعتبارها (الرُّجولة) تصنيفًا له وضعه الخاص في مجال الإنجاز، لكن لا يبدو أنَّها تتمتَّع بالشمول الكامل بالمطلق، وإن وُجدت استثناءات مثل الثَّقافات الَّتي ينظر فيها الذُّكور إلى سمات الرُّجولة على أنَّها أدنى اهتماماتهم شأنًا، أو عندما يسقط الموضوع بكلِّيته من حسابات كلا الجنسين من حيث أنَّه تصنيف رمزي. وسأحاول أن أفسِّر في الفصل التّاسع ما يتعلَّق بهذه الحالات الشّاذّة بما يتوافق مع النَّموذج التَّأويلي الَّذي اقترحته.

نتيجة للمنحى الَّذي اتَّخذته في تأهيلي الأنثروبولوجي، انطلق بحثي وراء معنى الرُّجولة منذ زمن بعيد في الأندلس (جنوب إسبانيا) الَّذي يعتبر واحدًا من أشد البقاع محافظةً من النّاحية الثَّقافيّة في ذلك البلد. وقد اكتشفت هناك تفشّي هاجس بين الرِّجال يتعلَّق بذكوريَّتهم والفكرة المثلى الَّتي تسوِّقها الثَّقافة للرُّجولة عندهم (صورة يدعمها الرَّأي العام وتنتشر بين معظم السَّيِّدات والرِّجال على حدٍّ سواء). والأمر المثير تحديدًا الّذي اكتشفته بشأن الصّورة الأندلسيّة للرَّجل (machismo[6])، أو المصيطر[7] كما تُدعى بكلمة واحدة، الَّتي أخذت تشق طريقها إلى اللُّغة الإنجليزيّة والعديد من اللُّغات غيرها) تمثَّل حقيقةً في السِّياق الشُّمولي هذا، حيث يعتبره المجتمع بمجمله ذا قيمة ولا غنى عنه، ولذلك كرَّسته الثَّقافة الإسبانيّة التَّقليديّة مفهومًا أصيلًا لدى كلا الجنسين. وقد دفعتني هذه الطَّبيعة الثَّقافيّة المتأصِّلة لصورة الرَّجل إلى الاعتقاد أنَّ منشأ مثال الرُّجولة ليس نفسيًّا خالصًا من جهة الجوهر، بل هو مفروض ثقافيًّا أيضًا، وعلى الرِّجال مسايرته سواء تماشى معهم نفسيًّا أم لا، وهو المفهوم الَّذي أعتقد بوجوده إلى درجة معيَّنة في العديد من المجتمعات. وهذا يعني أنَّه ليس مجرَّد انعكاس للنَّفسيّة الفرديّة وحسب، بل هو جزء من الثَّقافة العامّة؛ أي أنَّه دلالة جمعيّة. فإن صدق هذا، فلا بد من التقاء أسباب اجتماعيّة ثقافيّة مع أسباب نفسيّة دافعة وراء ما يتمتّع به من تأثير، وعلى هذه الأسباب من ثمَّ أن تخضع للتَّحليل الأنثروبولوجي المقارن. ولذلك تجدني أعتقد بأنَّ الطَّريقة الأجدى لمعالجة الموضوع تتم عبر اتِّباع سبيل منهجي هجين يجمع ما بين المادِّيّة الثَّقافيّة وعلم النَّفس التَّحليلي للشَّخصيّة، وهي الصّيغة الثُّنائيّة الَّتي أطلق عليها عالم أنثروبولوجي نفسي يدعى روبرت لِفين (Robert LeVine) (1973) "نمط النِّظامين"[8]، إذ اعتبر أنَّ على الفرد أن يوازن بين مجموعتين من الرَّغائب كونه عضوًا في مجتمع، تنتج الأولى عن صراعاته النَّفسيّة الدّاخليّة، في حين يستمد الثّانية من الخارج لحاجته إلى التَّوافق والقبول الثقافيَّين. وعليه، يعتبر سلوك الفرد حلًّا وسطًا في خضم تلك الضُّغوط المعزولة والمتضاربة أحيانًا. واستخدامي لهذا النِّظام هو استخدام وظيفي إلى حدِّ اعتبار السُّلوك

المتأثِّر بالظَّرف المحيط ردًّا على المشكلات الملازمة للوجود البشري، أو استراتيجيةً لحلِّها. وعملًا بمبدأ شَفرة أوكام[9]، فهو يتحرّى التَّوضيح الموجز، أي: التَّفسير الَّذي يشير إلى أدق المفاهيم بأبسط الطُّرق.

بدأنا من حيث انطلقنا من الأندلس، وبصورة أوسع من حوض المتوسِّط الَّذي ينتمي إليه الأندلس، في استعراض ثقافات أخرى نائية للغاية، لكنَّنا سنلقي نظرة على المجتمعات الأخرى الَّتي تتمتَّع فيها صورة الرَّجل الملهِمة بالقدر نفسه من الانتشار مع اختلاف أساليب التَّعبير عنها وكذلك مقدار الحماس لها. ولذلك سافرنا إلى ميكرونيزيا وميلانيزيا وإفريقيا الاستوائيّة، وزرنا السُّكّان الأصليين في أميركا الجنوبيّة وجنوب وشرق آسيا، إلى جانب القيام برحلات عارضة إلى الشَّرق الأوسط وأميركا الشّماليّة وبريطانيا واليونان القديمة. ففي كلِّ هذه البقاع، وجدنا أنَّ احترام الصّورة المميّزة للرُّجولة موضوع يتكرَّر بكثرة، مع أنَّه يُطرح على الصَّعيد الاجتماعي باهتمام أدنى في الأغلب ممّا نشهد في مناطق مثل جنوبي إسبانيا أو صقليّة أو المكسيك مثلًا. ونظرًا للمكانة اللّامحدودة الَّتي أفردت له، فهذا الكتاب يعدُّ تدريبًا على دراسة الثَّقافة المقارنة بلا معوِّقات جغرافيّة أو لغويّة، وأقر بأنَّني كتبته بناء على وجهة نظر ذكوريّة مستخدمًا البيانات الَّتي جُمعت في المقام الأوَّل (وليس حصريًّا) من قبل علماء أنثروبولوجيا ذكور، والسَّبب وراء ذلك أنَّها ببساطة البيانات الوحيدة المتوفِّرة حاليًّا بين أيدينا. لكنَّه يعتبر هويَّة النَّوع الذُّكوري إشكالًا، أو أحجية، أو شيفرة بلا حل، أو لغزًا، ولا يسلِّم بفكرة جدلًا ويعمل على دمج البيانات الميدانيّة الَّتي جمعتها مساعدة (أنثى) في إسبانيا.

ملاحظة تمهيديّة بخصوص المنهج الإجرائي المتَّبع

قبل البدء باستعراض البيانات، أودُّ التَّطرُّق سريعًا إلى مسألة منهج المقارنة لتجنُّب الإشكالات المنهجيّة لاحقًا، إذ كيف يمكن لأحدهم أن يعمل على مقارنة أمثلة تتعلَّق بالنَّوع في ثقافات مختلفة دون فصلها عن بيئاتها الطَّبيعيّة؟ كيف يمكن لأحدهم أن يقيس المتغيِّرات المعياريّة دون اللُّجوء إلى مبدأ الاستدلال؟ فعلى الرّغم من طرح علم الأنثروبولوجيا الثَّقافي لنفسه على أنَّه علم مقارن بامتياز، لكن لم يتم التَّوصُّل حقيقةً إلى توافق تام على النَّهج الَّذي يمكن اعتباره «المنهج المقارن لدراسة الأجناس البشريّة» (Kuper 1983:197). في الفصول التّالية، سأتبع خطى (S. F. Nadel 1951)، وهو أحد المؤسِّسين الأوائل للأنثروبولوجيا، حيث اتَّبع منهجه فريدريك بارث Fredrick Barth على نحو مثالي في دراسة عابرة للثَّقافات تناولت الممارسات الطُّقوسيّة في غينيا الجديدة (1987). وإنَّ الانطلاق من إحياء بيرث لموروث نادل أمر أراه حسن الدَّلالة.

وهدف نادل المقارن -كما يبيّن بارث- هدفٌ وضعي فضلًا عن كونه نوعيًّا، فنادل يعتبر الدِّراسة المقارنة للتَّغيُّر الثَّقافي عنصرًا إشكاليًّا من عناصر التَّحليل الأنثروبولوجي، أي أنَّه علَّة الوجود بمعنى من المعاني. وعلى الرَّغم من تسليمه بأهمِّية الوصف الشُّمولي أو العام للثَّقافات المتمايزة، إلّا أنَّه يشدِّد على أنَّ جوهر النَّهج الأنثروبولوجي يكمن في التَّجربة المقارنة للمقترحات الَّتي تشير إلى التَّرابط اللَّازم بين سمات محدَّدة لأنظمة مثل هذه. زد على ذلك، أنَّ نادل يرفض عبارة ثبات العوامل الأخرى، بمعنى أنَّه يجادل بلزوم أن تكون السِّمات المتنوِّعة للمجتمع غير متماثلة كي يصل المراقب إلى نتيجة مقبولة بشأن معنى التَّباين الإحصائي، وإلّا فإنَّ الارتباطات المشار إليها بالتَّباينات قد تكشف ببساطة عاملًا مختلفًا مستترًا وراء تلك السِّمات المحيطة.

هذا وتبرز قيمة المناهج الإجرائيّة الَّتي وضعها نادل واستخدمها بارث بشكل تجريبي بصورة مقبولة في دراسته لشعب جبل أوك[10] كونها تتيح لنا اختبار المسار المتَّصل الَّذي يحدِّد الظُّهور الدّائم لسمة التَّغيير المؤقَّتة وسبر أغوار الأمثلة الخارجيّة وتحديد طبيعة السِّمات الخفيّة الّتي يبدو أنَّها تهيِّء النِّظام الَّذي تقوم عليه أوجه الشَّبه الظّاهرة. وبمراقبة نماذج التَّبدُّل في سياقاتها، قد يصبح بمقدورنا إبراز تناسخ السِّمات الَّتي تختفي دون ذلك، ومتابعة منهجيّة ارتباطها في سياقات متبدِّلة (Barth 1987: 10-11). وعليه، يمكن لنا أن نحدِّد بصفة مؤقَّتة

النَّهج المقارن الَّذي سنتَّبعه هنا، مثل تحديد المدى التَّجريبي للسِّياق وقواه الكامنة، وذلك من خلال القيام بمقارنة المتغيِّرات والعلاقات القائمة بينها. وعوضًا عن مقارنة "المسائل" المستنسخة والمستوية في انتظامها، نعمد إلى مقارنة المحتوى المتغيِّر الَّذي يشكِّل ملامح المسائل ويصنِّفها في مجموعات تجريبيّة تشكِّل المنظومة الفكريّة المتَّصلة بالنَّوع الذُّكوري في هذه الحالة.

1. أحجية الرُّجولة

إنَّ من التَّوافقات الذُّكورية ما يفوق الفروقات الثَّقافيّة.

(توماس غريغور) Thomas Gregor، **(ملذّات قلقة)** *Anxious Pleasures*

هل يخضع مفهوم الرُّجولة لتوافقات عابرة للحدود الثَّقافيّة بحسب تعبير عالم الأنثروبولوجيا توماس غريغور (Thomas Gregor 1985:209)؟ وهل يصيب الرِّجال في كلّ مكان الهاجس نفسه حيال «الرُّجولة»؟ فإن كان الأمر كذلك، فلم هو؟ لم يتردَّد صدى الأمر الَّذي وقع على الذُّكور كي يكونوا «رجالًا» ويتصرَّفوا مثل «الرِّجال» في العديد من المناطق؟ ولم يقع على عاتق الفتيان والشَّباب في الغالب الخضوع للاختبار أو التَّأهيل قبل إسباغ صفات الرُّجولة عليهم؟ غالبًا ما لا تُطرح هذه النَّوعيّة من الأسئلة في الأدبيّات الدّارجة الَّتي تتناول الأدوار الَّتي يلعبها الجنس والنَّوع، ورغم استحواذها مؤخَّرًا على الاهتمام تبعًا للآراء الشّائعة، لكنَّ إعادة النَّظر فيها يبقى واجبًا إذا أردنا فهم الجنسين والعلاقات القائمة بينهما.

إنَّ التَّمييز بين الذَّكر والأنثى قائم في كلّ المجتمعات بمعزل عن التَّمايز المعياري الحاصل[11]، لذلك تكرِّس المجتمعات كلُّها أدوارًا تلائم البالغين من الجنسين أيضًا، لكن نادرًا ما نصادف المجتمعات الَّتي تعترف بنوع ثالث وسيط جنسيًّا مثل berdache (المخنَّث) عند قبائل شايان الهنديّة، والخنيث عند العمانيين، وmahu (الخنثى) عند التَّاهيتيين (وهو ما سنعرض له لاحقًا). حتّى في هذه الحالات النّادرة من الأصناف الخنثويّة[12]، على المرء أن يختار هويّة يمضي بها حياته تراعي القوانين المرعيّة النَّاظمة للسُّلوك الجنسي[13]. كما تحمل معظم المجتمعات أفكارًا مثلى توافقيّة حيال سمات الذّكورة والأنوثة تبعًا للعرف -على شكل صور مخزَّنة في النَّفس بغاية التَّرغيب والتَّرهيب- والَّتي يحكم من خلالها على كفاءة الأفراد الّذين ينتمون إلى أحد الجنسين أو كليهما، ويُقيَّمون في الغالب على أنَّهم شخصيّات اعتباريّة. وغالبًا ما تغدو أوضاع المثل هذا والصُّور الذِّهنيّة الملازمة له، أو النَّماذج، ركائز ذهنيّة، أو هويّات نفسانيّة، لمعظم الأفراد، لتتحوَّل إلى أساس يقوم عليه تصوُّر المرء لشخصه وتقييمه لذاته (D'Andrade 1974:36).

وتختلف صور المثل الأعلى للنَّوع، أو الرُّموز الدَّلاليّة، من ثقافة إلى أخرى. لكن تكمن وراء الاختلافات الظّاهريّة بعض التَّشابهات الخادعة بين الثَّقافات الَّتي تبرز خلافًا لذلك القليل من المشتركات، بحسب ما قال غريغور (Gregor) وآخرون (مثل Brandes 1980، Lonner 1980، Raphael 1988). وكان عدد من المراقبين قد أشار مؤخَّرًا إلى تشابه الثَّقافات في هذا الخصوص أكثر من اختلافها، وذلك نتيجة تأثُّرها بالإشارة المتكرِّرة بانتظام إلى المفاهيم المتعلِّقة بالنَّوع من وجهة إحصائيّة. فلقد درس غريغور (1985:200)، على سبيل المثال، قبيلة أمازونيّة بُدائيّة وقارن مفاهيمها الجنسيّة بتلك الموجودة في أميركا الحاليّة، ليتوصَّل إلى نتيجة تفيد بأنَّ ثقافاتنا المختلفة ليست أكثر من قشرة سطحية رمزيّة تخفي أساسًا للتَّفكير الجنسي، وذلك إثر اكتشافه للعديد من التَّشابهات الظَّاهريّة في الخصائص المرجوّة في الرِّجال والنِّساء. وفي دراسة أخرى، تتردَّد هذه النَّتيجة لدى عالم النَّفس لونر (Lonner 1980:147)، إذ يظهر أنَّ الثَّقافة ليست إلّا «طبقة رقيقة تغطّي تشابهات شموليّة جوهريّة» لثنائيّة النَّوع. ومن جانبهما، يصل ويليامز Williams وبِست Best في بحثهما الشّامل بخصوص الصُّور الذّهنيّة الجنسيّة

في ثلاثين ثقافة مختلفة (1982:30) إلى نتيجة تفيد بوجود «شبه جوهري» قابل للتَّمييز «على أنَّه تشابه عابر للثَّقافات في السِّمات المنسوبة للرِّجال والنِّساء».

يتَّضح لنا من ثمَّ أنَّ التَّعامل مع الثَّقافة على أنَّها مجرَّد طبقة رقيقة تغطّي بنية عميقة هو قضيّة معقَّدة، شئنا أم أبينا، إذ بحسب ما يُبرز موضوع الجنس الثّالث الطّارئ، لا يجب أن نرى في كلِّ ثقافة «شخصًا غربيًّا يناضل لإخراج الوضع إلى العلن». (Munroe and Munroe 1980:25). لكنَّ السَّواد الأعظم من المجتمعات تتَّفق على وجود تطابقات صادمة في الأدوار المعهودة الَتي يلعبها الذَّكر والأنثى تتجاوز الحدود الثَّقافيّة، بمعزل عن التَّدابير الاجتماعيّة الأخرى (Archer and Lloyd 1985:283-84). والصّيغة الَّتي تهمُّني من التَّوافق في هذا المقام تتجلَّى في الأساليب الدراميّة الَّتي تتَّبعها المجتمعات غالبًا في بناء الرُّجولة الحقّة، أي: استعراض أو «رسم ملامح» دور الرَّجل. وتشير فكرةٌ دائمة التَّداول إلى أنَّ ملامح الرُّجولة الحقّة على وجه الخصوص تختلف عن السِّمات الخَلقيّة المألوفة للذُّكورة كونها لا تعتبر ظرفًا طبيعيًّا يظهر بالتَّوازي مع البلوغ البيولوجي، بل هي حالة غير ثابتة أو طارئة على الفتية أن يخرجوا منها متفوّقين على الاحتمالات الخلافيّة السّائدة. وتظهر هذه الفكرة المتكرِّرة والمتعلِّقة بإشكال الرُّجولة والنُّقطة المفصليّة الَّتي يجب أن يتجاوزها الفتية من خلال الاختبار عند كلِّ مرحلة من مراحل التَّطوُّر الاجتماعي الثَّقافي بمعزل عن الاعتراف بالأدوار البديلة الأخرى. وهي تنتشر في أوساط البسطاء من صيّادي الحيوانات والأسماك والفلّاحين وأبناء الحضر المتكلِّفين، كما تجدها في كلِّ القارّات والبيئات، ولدى الشُّعوب العدوانيّة وتلك الَّتي تملك نفسها عند الغضب.

زد على ذلك أنَّ هذا الاعتقاد السّائد يطرح اختلافًا مبدئيًّا ومكرَّرًا بشأن الأفكار المماثلة حيال الأنوثة. فمع أنَّ النِّساء يظهرن بدورهنَّ عرضة أحيانًا للأحكام الَّتي تطالهن في أيِّ مجتمع تبعًا لمعايير جنسيّة متشدِّدة، نادرًا ما يكون لوضعهن بصفتهنَّ إناثًا أدنى دور في التَّقييم. والنِّسوة اللَّائي يُعتبرن ناشزات أو منحرفات تبعًا لهذه المعايير، قد يوسمن بالتَّفلُّت الأخلاقي، أو يوصفن بانعدام التَّهذيب أو ما في حكمه، ويتعرَّضن بذلك إلى مواقف عدائيّة تتماشى معه، لكن نادرًا ما تطرح هوية النَّوع بقصد التَّشكيك بالطَّريقة العلنيّة والدراميّة نفسها عندما يتعلَّق الأمر بالرِّجال، لذلك نرى أنَّ الألقاب اللُّغويّة الَّتي تحمل بعدًا أنثويًّا وتتردَّد في صفات «المخنَّث» و«الخنيث» و«المتشبِّه بالنِّساء» و«المتأنِّث» وما في حكمها، تشهد على هذا الاختلاف النَّمطي بين الأحكام ذات الصِّلة بالنَّوع الَّتي يشهدها العالم، كما أنَّها تتميَّز بكثير من العدوانيّة (والتَّكرار) بالنِّسبة إلى الرِّجال الَّذين يتعرَّضون لمثل هذه التَّحدِّيات مقارنة بالنِّساء.

ربَّما لا حاجة إلى المبالغة في أمر الاختلاف بين الذَّكر والأنثى، «فالأنوثة» مفهوم تنشئه النِّساء اللّواتي يبحثن عن القبول المجتمعي، لكنَّ الأنوثة باعتبارها رمزًا اجتماعيًّا تبدو عرضة لأحكام مختلفة، وعادة ما ينطوي الأمر على قضايا تتعلَّق بالطُّغيان الجسدي أو الإغواء الجنسي، أو السُّلوكات ذات الجوهر التَّجميلي الَّتي تعزِّز خاصِّيّة متأصِلة في الشَّخصيّة بدل أن توجدها. ونادرًا ما تطلق الأنوثة الحقيقيّة مناطيد اختبار، أو تشتمل على ما يثبت تأثيرها، أو تدخل في صدامات مع خصوم يتهدَّدونها، فقضايا الحياة أو الموت عادة ما تُعرض على مسرح الحياة اليوميّة. وغالبًا ما تؤوَّل الأنوثة على أنَّها هبة جسمانيّة تصقلها الثَّقافة أو تعزِّزها، فضلًا عن كونها نقلة حسّاسة يتم تجاوزها باختبار الصَّدمة على شكل ظرف لا مهرب منه.

اختبارات الرُّجولة: دراسة

قبل المضيِّ قدمًا في عملنا، فلنستعرض بعض الأمثلة الَّتي تتناول هذه الرُّجولة الإشكاليّة، وستكون محطَّتنا الأولى جزيرة تراك[14]، وهي جزيرة مرجانيّة تقع في جنوب المحيط الهادي، يعتمد شعبها منذ عصور على ما يجود به البحر، فتراهم يخاطرون بأنفسهم ويمضون إلى عرض البحر كونهم صيّادين يطمعون بجني المزيد. وتبعًا لعلماء

الأنثروبولوجيا الَّذين عاشوا معهم، فرجال الجزيرة مهووسون بقضيّة ذكورتهم الَّتي يعتبرونها عرضة للمخاطر. وللحفاظ على المظهر الرُّجولي، يندفع الرِّجال إلى ركوب المخاطر تحدوهم الأفكار «الحماسيّة» أو «الرُّجوليّة» بحسب تعبير أهل الجزيرة. (M. Marshall 1979). وعليه، تجدهم يتحدَّون الصِّعاب، فيمضون إلى أعالي البحر في حملات صيد على زوارق خشبيّة صغيرة ويصطادون السَّمك بالحراب بحماسة يغلب عليها التَّهوُّر في مياه تعج بأسماك القرش. وإذا ما تخلَّف أيٌّ من الرِّجال عن خوض تحدِّيات مثل هذه، فأقرانه من الرِّجال والنِّساء سيجعلونه محطَّ سخريتهم ويطلقون عليه لقب المخنَّث أو الولد. وعلى اليابسة، يدخل شباب الجزيرة في شجارات محصورة بالرِّجال، ويسرفون في الشُّرب، ويسعون لخوض غمار مغامرات جنسيّة للحفاظ على صورتهم الرُّجوليّة. وفي حال فشل أحد من الرِّجال في أيٍّ من هذه الميادين، تجد أحدهم يعنِّفه متهكِمًا: «أأنت رجل؟ اقترب لأقضي عليك في الحال». (المصدر السّابق:92).

وفي الَّطرف البعيد حيث تقوم جزيرة كاليمنوس[15] اليونانيّة في بحر إيجة، يعيش سكان الجزيرة من أبناء البحر الجسورين على صيد الإسفنج بقصد المتاجرة (Bernard 1976)، فتجد رجال كاليمنوس يغوصون عميقًا دون الحاجة إلى معدّات الغوص الَّتي ينفرون منها، وبذلك يصبح الغوص مقامرة إذ يتعرَّض الكثير منهم للإصابة والإعاقة نتيجة الآلام الدّائمة الَّتي يسبِّبها اختلال الضَّغط. لكنَّهم يبرهنون على رجولتهم النّادرة عبر إظهار ازدرائهم للموت بغض النَّظر عن النَّتيجة (المصدر السّابق: 119). أمّا الغوّاصون الشُّبّان الَّذين يتَّخذون الاحتياطات اللّازمة، فيوصفون بالمخنَّثين ويصبحون عرضة للاستهزاء والسُّخرية من قبل أقرانهم.

ولمّا كنّا استعرضنا هذين الشَّعبين من أهل البحر، فعلينا الانتقال إلى مكان آخر مثل عمق القارَّة السَّمراء إفريقيا لنستبدل صيد السَّمك برعي الماشية، إذ تشهد إفريقيا الشَّرقيّة قيام قبائلها المكوَّنة من لفيف من القبائل الرَّعويّة تشمل الماساي والرنديلي وجي وسامبورو بسحب الفتية من أمَّهاتهم مع ظهور علامات بلوغهم ليخضعوهم لطقوس الختان المؤلمة كي يغدوا رجالًا حقيقيين. ولذلك عليهم عند الختان أن يذعنوا دون أيِّ مؤشِّر على الخوف وهم تحت سطوة السِّكّين وما تخلِّفه من ألم، فإذا ما صرخ صبيٌّ في أثناء قطع قلفته، أو حتّى رفَّ له جفن أو أدار رأسه، فسيلحق به العار طيلة حياته لأنَّه غير جدير أن يحسب من الرِّجال، كما يجلِّل العار عائلته جميعًا لأنَّ ذريَّتهم من الضُّعفاء. وبعد انتهاء هذه التَّجربة القاسية على الملأ، يعزل الشُّبّان الأغرار في مساكن مقامة في العراء، حيث يشقّون طريقهم اعتمادًا على ما يتوفَّر بين أيديهم ويتعلَّمون الواجبات الَّتي تفرضها عليهم مسؤوليّة الرُّجولة من الاستيلاء على الماشية والغزو والقتل والبقاء حيًّا في الأدغال. فإن كان النَّجاح حليفهم في تدريباتهم الطَّويلة، يعودون للاندماج بمجتمعهم برجولة مكتملة، وعندها يُسمح لواحدهم باتِّخاذ زوجة له.

وأمّا الحالة اللافتة الأخرى في التَّجربة الإفريقيّة فتأتينا من أثيوبيا القريبة، وتحديدًا قبيلة أمهرة، وهي قبيلة مزارعين تقطن المناطق الرّيفيّة وتتحدَّث لغة ساميّة، حيث يستحوذ على أهل هذه القبيلة شغف بالرُّجولة، أو ما يدعونه wand-nat، ومن سماتها الشدّة والجَلَد والشَّجاعة، أو الإقدام على «أفعال بطوليّة» في مواجهة الخطر، وهو ما يعني عدم التَّراجع عند مواجهة تهديد تحت أيِّ ظرف. (Levine 1966:18). ولاستعراض هذا الشَّغف يجبر شباب القبيلة على الانخراط في منافسات تبادل جَلْد يطلقون عليها buhe (Reminick 1982:32)، حيث تتعالى فرقعات الأسواط وهي تتردَّد في الأرجاء خلال الأنشطة الَّتي يشهدها هذا الحدث الَّذي يجب أن يشارك فيها كلّ البالغين من الذُّكور الأصحّاء حفاظًا على سمعتهم. وهكذا، تجد الوجوه متهتِّكة والآذان مشرومة وتتبدّى الكدمات محمرّة نازفة (المصدر السّابق:33). فإذا ما ندَّت عن أحدهم أيٌّ من علامات التَّراجع، تجد المتابعين يتناولون صاحبها بالإهانة الممتزجة بالسُّخريّة. كما يميل المراهقون لإثبات رجولتهم فيلجؤون إلى رسم علامات على أذرعهم باستخدام جمرات مستعرة (Levine 1966:19). وبهذه الأساليب العنيفة، يحقِّق الفتيان «مفاهيم الرُّجولة» المضنية لدى القبيلة على خير وجه. (Reminick 1976:760).

المثير في الأمر أنَّ هذه الاختبارات العنيفة ليست كافية لهؤلاء الرِّجال الإثيوبيين، فبمعزل عن استعراض القوّة الجسمانيّة والشَّجاعة في المنافسات الَّتي ذكرناها، يتوجَّب على الشّاب استعراض فحولته ليلة الزَّفاف من خلال التَّلويح بخرقة ملطَّخة بالدَّم النَّاجم عن إتمام عملية النِّكاح على مرأى من أترابه المتجمِّعين (المصدر السّابق:760-61)، ويعتبر هذا بمثابة شهادة تثبت فحولة[16] العريس الأمهري إلى جانب عذريّة العروس، وهو إثباتٌ له بعده الجنسي والعنيف، إذ لا بد له من إبراز مآثره في ساحات القتال وفراش الزَّوجيّة على رؤوس الأشهاد، وتوثيقها وإثباتها من قبل مجموعة، وإلّا، اعتبر عديم الرُّجولة.

في النِّصف الآخر من العالم، وفي الجبال الشاهقة لميلانيزيا، يخضع الشَّباب هناك إلى اختبارات مشابهة قبل قبولهم في مجمع الرُّجولة للفئة المختارة. ففي مرتفعات غينيا الجديدة، يؤخذ الفتية من أمَّهاتهم ويجبرون على الخضوع لسلسلة من الطُّقوس العنيفة ذات الطّابع الذُّكوري (Herdt 1982)، والَّتي تشتمل على الجَلْد والسَّحل والضَّرب وغيرها من أشكال التَّرهيب على يد الأكبر سنًّا، وهو ما يجب أن يتحمَّله الفتية بصبر وصمت. وكما في إثيوبيا، تملأ الكدمات الجسد ويسيل الدَّم سواقي وأنهارًا. يعتقد سكّان الجبال هؤلاء أنَّ الفتية لن يبلغوا مبالغ الرِّجال أبدًا بدون التَّعرُّض لهذا العنف، بل إنَّهم سيبقون ضحايا الضّعف وكأنَّهم صبية صغار. وهم يصرّون على القول: إنَّ الرِّجال تُصنع لا تولد.

تشابهات

من المؤكَّد وجود قدر من التَّشابهات العرضيّة في الأمثلة القليلة السّابقة تلك، فشعوب الأمهرة والماساي وسكّان مرتفعات غينيا الجديدة يشتركون في سمة واحدة تتجاوز التَّشديد على أمر الرُّجولة، ألا وهي: أنَّهم شعوب محاربة شديدة المراس، أو لنقل كانوا كذلك فيما مضى. قد يقول قائل إنَّ طقوسهم العنيفة تجهِّز الفتية ليمارسوا حياة المقاتل المثاليّة الَّتي تنتظرهم. إذن، الكثير من الأبعاد واضح ربَّما، فبعضٌ من المدنيّات الغربيّة بدورها تعرِّض الشَّباب النّاعم إلى الأعمال المرهقة والتَّدريبات القاسية ليخشوشنوا حسبما تتطلَّب حياة الجندية، كما نرى في قوّات البحريّة الأميركيّة (Raphael 1988). لكنَّ هذه الاختبارات مرتبطة بشكل من الأشكال بالثَّقافات ذات المنحى العسكري أو المجتمع الطَّبقي. فلنطرح مثالًا آخر من إفريقيا.

تبعًا لمفاهيم شعب سكّان الأدغال[17] الَّذين ينتشرون في الجنوب الشَّرقي لإفريقيا، تُعتبر الرُّجولة مكافأة ينالها صاحبها بعد اجتياز اختبار ما (Thomas 1959، Lee 1979). وقد حقَّ لهم أن يطلقوا على أنفسهم التَّسمية الدَّقيقة «الشعب المسالم» (توماس 1959)، إذ إنَّ رجال الأدغال المسالمين هؤلاء لم يدخلوا حربًا قط في حياتهم، ولا يمتلكون أسلحة، فتجدهم يقابلون العنف الجسدي إن وقع (وهو ما قد يحصل أحيانًا) بالاستنكار. لكن حتّى في هذه الحالة، أي: في ثقافةٍ تقدِّم الكياسة والتَّفاهم على ما عداهما، ينبغي للفتيان أن يكتسبوا الحق في دعوتهم بالرِّجال عبر اختبار المهارة والتَّحمُّل. وعليه، يتوجَّب على واحدهم اقتفاء أثر غزال بالغ ضخم واصطياده بمفرده، وهذا فعل يتطلَّب شجاعة وإقدامًا. وعلى هذا لا يعتبر أحدهم رجلًا ويسمح له بالزَّواج إلّا بعد أن يُنجز عمليّة اصطياده الأوَّل لغزال بهذه المواصفات.

يمكن الوقوف على أمثلة أخرى تتناول التَّشديد على الرُّجولة في شعوب تتَّصف بالود تعيش في العالم الجديد، ونقصد السُّكان الأصليين في أميركا الشِّماليّة. ففي قبيلة فوكس Fox المسالمة في آيوا، مثلًا، ليس من السُّهولة أن «تكون رجلًا». (Gearing 1970:51)، فتبعًا لمعايير صارمة تتعلَّق بما ينجز في شؤون القبيلة وتوجُّهات الدَّعم، ينظر إلى الرُّجولة على أنَّها «المُحال الكبير»، وهي حالة محصورٌ تحقيقها بفئة من صفوة المغاوير (المصدر السّابق: 51-52). وشعب تيوا Tewa بدوره مثال آخر من هنود أميركا يقيم في نيو مكسيكو، ويعرف أيضًا بهنود بويبلو Pueblo Indians. فقد أقدم هؤلاء المزارعون المعروفون اليوم بثقافتهم السِّلميّة على نبذ كلِّ ما يتعلَّق بالحروب في القرن الماضي. ومع ذلك تجدهم يخضعون فتيانهم لتجارب قاسية قبل أن يُسمَّوا رجالًا علانية. فبين عمري الثّانية عشرة والخامسة عشرة يؤخذ فتيان تيوا من بيوتهم ويُطهَّرون بطرق طقوسيّة ثمَّ تجلد ظهورهم العارية بلا رحمة أربع جلدات بسوط مجدول من ألياف اليوكا الخشنة تدفع الدَّم إلى السَّيلان وتترك ندبًا لا تمحى. المتوقَّع من المراهقين أن يحتملوا ما يتعرَّضون له من ضرب دون أيِّ انفعال كي يظهروا قدرتهم على التَّحمُّل. يقول أبناء القبيلة إنَّ هذه الشَّعيرة تصنع من أبنائهم رجالًا، وإلّا فرجولتهم محلُّ شك. وبعد مرور المحنة على الفتية، تخبرهم أرواح كاشينا[18] «أنتم الآن رجال ... لقد صُيِّرتم رجالًا» (Hill 1082:220). ومع أنَّ لفتيات القبيلة اختباراتهن الخاصَّة بهن (تتَّصف باللّاعنف)، لكن لا ينتشر اعتقاد مشابه بأنَّ الفتيات يُصيَّرن نساءً، إذ لا «محال كبير» لهن، فبالنِّسبة إلى تاوا ولفوكس، كما هو حال الشُّعوب الأخرى هناك، يتَّخذ التَّحوُّل إلى امرأة ناضجة سبيلًا طبيعيّةً ولا يحتاج إلى تدخُّل من ثقافة، فالوصول إليه مقدَّر سلفًا ببدء الحيض، فتهتم لأمره الشَّعائر ولا ترغم عليه الفتاة (المصدر السّابق:209-10).

ولا تقتصر هذه الجهود المبذولة في إثبات الرَّجل لذاته على الشُّعوب البُدائيّة أو أولئك الَّذين يعيشون على هامش المدنيّة، ففي أميركا اللّاتينيّة المتحضِّرة كما وصفها أوسكار لويس (Oscar Lewis 1961:3)، على سبيل المثال، نجد الرَّجل مجبرًا على إثبات رجولته يوميًّا من خلال التَّصدّي للتَّحديّات والإساءات مع أنَّه يواجه قدره

«مبتسمًا». وإلى جانب كون المكسيكي المتمدّن صلبًا وشجاعًا وعلى استعداد للدِّفاع عن شرف عائلته دونما تردُّد، عليه أن يثبت نفسه في الفحولة وفي تربية أبنائه على خير وجه مثله مثل الرَّجل الأمهري. كما تشيع مناقب الفحولة أيضًا بين العديد من الشُّعوب الزِّراعية والرَّعوية الَّتي تقيم في مهد الحضارات المتوسِّطيّة القديمة. ففي البلقان، مثلًا، نرى لصنف «الرِّجال الحقيقيّين» سلوكاتٍ محدَّدةً، فالرَّجل الحقيقي هو ذاك الَّذي يشرب حدَّ الثُّمالة وينفق المال بغير حساب ويقاتل بشجاعة وينشئ عائلة كبيرة (Simic 1969, 1983)، وبهذا الأسلوب يظهر «رجولة صلبة» تميِّزه عن النُّسخ المزيَّفة من المخنَّثين (Denich 1974:250). وفي شرقي المغرب، يمتاز الرِّجال الحقيقيّون عن أولئك المتشبِّهين بالقوّة الجسمانيّة والأفعال البطوليّة الدّالّة على الكفاءة في ميداني العراك والجنس معًا، وتجد القصائد المغنّاة أمام الحشود في المهرجانات تمجِّد أفعالهم البطوليّة، فتنعم على الرُّجولة بذلك بشكل من أشكال التَّوقير الشَّعبي (Marcus 1987:50). وبالمثل، يتعارض «الرِّجال الحقيقيّون» عند بدو الصَّحراء الغربيّة في مصر مع «الخَرِع» من الذُّكور التّافهين. فالبدو «الرِّجالة» يتمتَّعون بالجسارة والشَّجاعة ولا يخشون شيئًا. ويعمل أمثال هؤلاء الرِّجال تبعًا لإرادتهم مهما كان الثَّمن، ويتحدَّون ما يواجههم أيًّا كان، ومن سماتهم الشَّخصيّة الرَّئيسة «الحزم والرُّجولة» (أبو لغد 1986: 88-89). فإذا ما عبرنا البحر وصولًا إلى جزيرة كريت المسيحيّة، نجد الرِّجال في المقاهي القرويّة يتغنَّون بذكورتهم مفاخرين بها، وقد وصف مايكل هيرزفيلد Michael Herzfeld 1985a:15)) ترويجهم لذواتهم «بشاعرية الرُّجولة». ولاستعراض «ذكوريّة الأنا» لديهم، يعمد هؤلاء الكريتيّون إلى سرقة الأغنام وإنشاء عائلات كبيرة وقهر الآخرين في ألعاب الحظ والمهارة (المصدر السّابق).

والأمثلة على هذه الرُّجولة الجبرية بسماتها الخارقة لا نهاية لها، إذ تبرز في كلّ المقامات، فنجد الرُّجولة الحقّة تظهر على شكل حالةٍ تتمتَّع بالقيمة والمراوغة فتتجاوز أمر الفحولة المجرَّدة، وصورةٍ تحفيزيّة يطمح الرِّجال والفتيان لتمثُّل ملامحها وتطالبهم ثقافتهم بها كونها معيارًا للانتماء، وذلك لدى معظم الشُّعوب الَّتي يطَّلع علماء الأنثروبولوجيا على أحوالها. وعلى الرَّغم من التَّباين الَّذي يميِّز التَّركيز على هذه السِّمة ويبرز الحدَّة في التماسها أو إخمادها حتّى أضحت ميزة فارقة في جنوبي إسبانيا والمغرب ومصر، وجزءًا من أعراف مناطق حوض المتوسِّط الأخرى، إلّا أنَّ الرُّجولة الحقّة في ثقافات أخرى تدأب على إبراز لا يقين نفسي يتطلَّب إثباتًا قاطعًا، وإنَّ إثباتها محلُّ شك كونه يتطلَّب قوانين صارمة توجِّه الفعل الحاسم في العديد من الأدوار في الحياة: زوج وأب وحبيب ومعيل ومحارب. ولأنَّها حالة مقيَّدة، ستجد العديد من الرِّجال الَّذين يفشلون دائمًا في الاختبار، لذا، فالرِّجال المخنَّثون وأولئك الَّذين يفتقرون إلى الرُّجولة هم أمثلة سلبيّة تُذكر بازدراء لتعزِّز التَّعلُّق بالصّورة المثلى البهيّة.

لربَّما تبدو لنا هذه السُّبل المتكلِّفة نحو تحقيق الرُّجولة غير مألوفة من النَّظرة الأولى، لكنَّ لا يجدر بأيٍّ منها أن يفاجئ معظم القرّاء النّاطقين بالإنجليزيّة، إذ إنَّنا بدورنا (والحديث عن الناطقين بالإنجليزية) لدينا تقاليدنا الرُّجوليّة الَّتي تنقلها كلٌّ من ثقافتنا الشَّعبيّة والأنواع الأدبيّة. ومع أنَّنا قد نعمد إلى اختيار أساليب تعبير أقلَّ إثارة مقارنة بأبناء أمهرة أو تراك، لكنَّنا نعتبر الرُّجولة أيضًا حالة صُنعيّة (artificial) وتحديًّا يجب التَّغلُّب عليه، ومكسبًا ينبغي الفوز به عبر صراع مرير، فإن لم تكن هي «المُحال الكبير»، فإنَّها بالتَّأكيد موضع لا يقين.

فلنطرح مثالًا لشعب وشريحة اجتماعيّة بعيدين كلَّ البعد عمّا طرح آنفًا: الطَّبقة الأرستقراطيّة في إنجلترة المعاصرة. فهناك، عادة ما كان الفتية عرضة لتجارب مشابهة وهم في سبيلهم إلى بلوغ سن الرُّشد، فتجدهم يُنتزعون من أحضان أمَّهاتهم ودفء منازلهم في سنٍّ مبكِّرة، مثلما شهدنا في شرقي إفريقيا أو في غينيا الجديدة، ويُرسلون بناءً على فئات عمريّة إلى ميادين اختبار بعيدة تعاملهم بحزم، ونقصد بها المدارس الدّاخليّة الخاصّة، حيث يخضعون لتجربة قاسية من خلال اختبار يشتمل على تعنيف جسدي وترهيب نفسي يمارسه الأكبر سنًّا عليهم، والهدف هو شق درب لهم للوصول إلى «الرُّجولة بصفتها حالةً اجتماعيّة» اعتقد أهلهم بإمكانيّة تحقيقها بهذه الطَّريقة وحسب (Chandos 1984:172). وعلى فرض أنَّ هذا التَّدريب الشّاق أدّى إلى تحضير أبناء الطَّبقة

الرّاقية من الشَّباب في أوكسبريدج لإدارة مفاصل الإمبراطوريّة البريطانيّة، فيكون بذلك قد أوجد «نخبة صالحة للخدمة على غرار السّاموراي» (المصدر السّابق: 346). وحتّى هنا، في إنجلترة في العهد الفيكتوري؛ أي في ثقافة لم تستسلم لمظاهر المغالاة، كانت الرُّجولة نتاجًا صُنعيًّا جرى الإقناع به من خلال اختبارات وتدريبات صارمة.

وقد حفَّزت أفكار مشابهة -وجدت لها آذانًا مصغية على جانبي الأطلسي- مؤسِّسي حركة الكشّافة للفتيان، وهذا شاهدُنا في مقام مثل هذا. فقد كان الهدف المعلن -بحسب ما ورد في منشوراتهم وكتيّباتهم الإرشاديّة- هو «نصنع من الصِّغار رجالًا» من خلال تعزيز «مفهوم الرُّجولة المستقلّة»، وكأنَّ أحدًا لا ينتظر تحقُّق هذا الأمر من الطَّبيعة وحدها (انظر Hantover 1978:189). وقد تجاوز مفهوم الاسترجال المعنوي الجبري الَّذي انتشر في البلدان النّاطقة بالإنجليزية الأحياء من البشر الفانين ليصل إلى المسيح نفسه، وهو الَّذي صُوِّر في المنشورات الصّادرة منذ بداية القرن على أنَّه «صاحب الرُّجولة الفائقة» إذ يتحوَّل إلى رجل قوي عنيف إذا لزم الأمر، وليس «الأمير المسالم دائمًا» (Conant 1915:117). وكان الصَّحفي الإنجليزي توماس هيوس Thomas Hughes قد استفاض في تناول فكرة رجولة المسيح على نحو عاطفي (1879)، بينما ناضل زملاؤه في سبيل تصوير المسيحيّة على أنَّها تشريع «قويّ» أو «رجوليّ». كما وضَّح المؤمنون من الإنجليز البروتستانت من جهتهم أنَّ شرعتهم متماسكة البنيان وذلك ردًّا على سخرية تشارلز كينغسلي Charles Kingsley الَّذي وصف الكنيسة الأنجليكانيّة بأنَّها «شاذة قذرة مهرطقة في طريقها إلى الاضمحلال» (انظر Gay 1982:532). إذن، على الفتية والعقائد والآلهة أن تحمل صفات الذُّكورة وإلّا أضحت عرضة للشَّك. ونرى أنَّ الموضوع نفسه يرد في كثير من الأدب البريطاني آنذاك، لاسيَّما في أدب كيبلنغ Kipling كما نجد في الأبيات التّالية من قصيدته «إذا»:

إذا قطعت يا بنيَّ من العمر دقيقة حانقة
بثوانيها السِّتّين عَدْوًا مستحقا
فالأرض تغدو لك عرشا
وكلّ ما عليها ليمينك مُلْكا
لتتربَّع عليه رَجُلا.

فتبعًا لكيبلنغ، أن تكون رجلًا، الَّذي هو خلاصة الأفعال العظيمة، لهو أهم من امتلاك الأرض، وهذا موقف ذكوري لافت بحق بما يتعلَّق ببناء إمبراطوريّة. كما نجد موضوع البطولة «الشَّرطيّة» ذاته يتكرَّر في العديد من أوجه الثَّقافة الأميركيّة الشّائعة في الطَّبقة الوسطى حاليًّا. خذ، على سبيل المثال، الأسلوب المتجانس في الأدب الأميركي حيال سرديّة بناء البطل الذُّكوري: الارتقاء إلى الحالة السَّامية للرُّجولة تحت رعاية الحكماء العارفين، بينما الخشية من الفشل دائمًا ما تتربَّص به الدَّوائر في الخفاء. وقد طرح هذا الموضوع بقوّة من قبل أرنست همنغواي Hemingway بالطَّبع، كما لمسنا في قصص نيك آدم (Nick Adams[19])، لكنَّه يبرز أيضًا في أعمال معاصرين من أمثال ويليام فولكنر William Faulkner وجون دوس باسوس John Dos Passos ولدى تلاميذ هيمنغواي مثل ستادز تيركل Studs Terkel ونورمان ميلر Norman Mailer وجيمس ديكاي Games Dickey وفريدريك إكسلي Frederick Exley، ومن الجيل الجديد: روبرت ستون Robert Stone وجيم هاريسون Jim Harrison وتوم ماكغواين Tom McGuane. ويعتبر هيمنغواي الأب الرّوحي لمدرسة الرُّجولة هذه (Schwenger 1984:13) في الأدب الأميركي (في حال أسقطنا جاك لندن Jack London من الحسابات) ثمَّ عزَّزها أتباعه، لنجدها الآن في جيلها الثّالث أو الرّابع مستمرَّة بقوّة (للاطِّلاع على الرّؤية النَّسويّة انظر Fetterly 1978).

والرُّجولة في منظور الأدب الأميركي المعاصر، أيضًا، غالبًا ما تبدو مراوغة جوهرها الخيال، أو حلمًا بعيد المنال، لا تُكتسب إلّا باختبارات طويلة ومضنية. فلننظر إلى هذا النَّص الإيحائي الَّذي كتبه نورمان ميلر (1968:25) مثلًا: «ما من أحد يولد رجلًا، بل إنَّك تكتسب الرُّجولة اكتسابًا شرط أن تبلي بلاء حسنًا وأن تعلن عن شجاعتك

صراحةً». ففي هذا النَّص، يعبّر ميلر عن المشاعر غير الموثَّقة لأبناء تراك وأمهرة وسكّان الأدغال وغيرهم من الشُّعوب الّتي لا تحصى، ممّن لا يجمعهم إلّا النَّذر اليسير من النِّقاط المشتركة، باستثناء هاجس السَّعي ذاته للوصول إلى «إقرار الصَّلاحيّة من جهة الرُّجولة» (Raphael 1988:67)، إلى جانب ترديده مقالة أسلافه الرّوحيين، بريطانيين وأميركيين. وإذ قد يعمد أحدنا إلى الابتسام من موقف ميلر بالغ التَّكلُّف والافتعال هذا، لكنَّه حقيقةً يعزف على وتر حسّاس تطرب له العديد من الثَّقافات، بما فيها ثقافتنا أيضًا، حيث إنَّ تحدّي ميلر لا يمثِّل عصرًا محدَّدًا أو طبقة معيَّنة في المجتمع الأميركي. وكما يقول الشّاعر ليونارد كريغل Leonard Kriegel (1979:14)) في كتابه التَّأمُّلي عن الرُّجولة الأميركيّة: «الرُّجولة في كلِّ أوانٍ سمة تؤخذ غلابًا، وليس في زماننا وحسب».

وبالعودة إلى التّاريخ، مثلًا، يجد المرء ما يذكِّره بالقيم الثَّقافيّة للجنوب الأميركي قبل الحرب الأهليّة. فالجنوبيّون كانوا يولون العامل الحسَّاس لدى الذّات الرُّجوليّة المتمثِّل في الاعتزاز أهميّة بالغة كونها سمةً مميّزة للشَّخصيّة الجنوبيّة وركيزةً للقتال، بغض النِّظر عن الطبقة الاجتماعيّة. والواقع أنَّ بيرترام ويات براون (Bertram Wyatt-Brown) ناقش في كتابه «عزّة الجنوب» 1982 (Southern Honor) حدّ الإقناع أنَّ هذا المفهوم الحسّاس مثَّل عنصرًا رئيسًا دفع باتِّجاه تغليب الفكر الانفصالي الجنوبي، فبات من ثمَّ عاملًا سياسيًّا مهمًّا يفتقد إلى التَّقدير في التّاريخ الأميركي. وقد أقدم الكتّاب الاتِّحاديّون في ذلك الزَّمان على الدِّفاع عن روح «الرُّجولة» السّائدة في الجنوب في واقع الأمر، ونذكر منهم من أشعل حماس كارولينا الجنوبيّة المدعو تشارلز سي جونز Charles C. Jones كونه عامل تبرير لبروز التَّمرُّد الإقليمي والانفصال السِّياسي وفي نهاية المطاف الحرب (انظر McPherson 1988:41). والأمثلة المشابهة تجسَّدت بطبيعة الحال في تراث التُّخوم في الغرب الأميركي، في الحاضر والماضي، كما تعرضه الوقائع الَّتي لا حصر لها لرعاة البقر.

وكانت هذه الصّورة البطوليّة المرسومة للرُّجولة المتحقِّقة محلَّ تساؤل من جانب أتباع الفكر النَّسوي ومن يُدعون بالتَّحرُّريين من الرِّجال أنفسهم (Brod 1987، Pleck 1981)، لكنَّها استمرت لعقود تحظى بالاعتراف والشَّرعية على نحو واسع في البيئات الثَّقافيّة الأميركيّة بنطاقها الممتد من ثقافة العصابات الإيطاليّة الأميركيّة إلى أفلام الغرب الأميركي الَّتي أنتجتها هوليود إلى حكايات المخبرين الخاصّين إلى الصّورة الدّارجة لرامبو[20] ودمى وألعاب الأطفال المتمثِّلة في الرَّجل مكتمل الرُّجولة He-Man dolls، ولذلك نجدها مترسِّخة عميقًا في نفسيّة الرَّجل الأميركي. وبحسب ما يذكر عالم الأنثروبولوجيا روبرت لي فان (1979:312)، فالأمر عبارة عن تنظيم لمبادئ ثقافيّة تعمل معًا وتحمل ملامح «أسطورة يحتذى به ضمن حدود ثقافتنا». إنَّما هل يمكننا تجاهل عبارة لي فان بشأن «حدود ثقافتنا» بعد اطِّلاعنا على أوجه الشَّبه بين المفاهيم الأميركيّة المعاصرة بشأن الرُّجولة وتلك المترسِّخة في الثَّقافات العديدة الَّتي ناقشناها آنفًا؟ هل يمكننا الحديث عن مُثل أو «بنية عميقة» للرُّجولة كما عبَّر عنها أندرو تولسون (Andrew Tolson 1977:56)؟ لم الحاجة إلى غرس الكثير من العقائد والمحفِّزات في كلِّ تلك الثَّقافات لبناء رجل حقيقي؟ ما هو الأمر المتعلِّق بالرُّجولة «الرَّسميّة» حتّى تتطلَّب كلَّ هذا الجهد والتَّحدي والاستثمار؟ ولم يجب أن تكون الرُّجولة حالة مرغوبة إلى هذه الدَّرجة في العديد من المجتمعات؟ هي بعض من الأسئلة الَّتي أود نقاشها هنا، وللانطلاق في الإجابة عليها نحتاج إلى اتِّباع منهج مقارن على نطاق واسع.

الرُّجولة ودور النَّوع[21]

لنقف عند هذه النُّقطة كي نقيِّم الأمر. ما الَّذي عرفناه حتّى الآن عن أصول أيقونة النَّوع هذه؟ فحتَّى فترة قريبة، تتمسَّك الدِّراسات الَّتي تتناول الذَّكر والأنثى بأنموذج مستديم ومتوارث لأسلاف من القرن التّاسع عشر يتصرَّفون وفق آليّات معيَّنة. وكانت فكرة أصناف النَّوع الأبرز حينها: الرَّجل الكامل المقابل للمرأة الكاملة[22]،

كناية عن التَّناظر النَّوعي المُستمد افتراضًا من الثُّنائيّات البديهيّة (الذَّكر والأنثى) في علم الأحياء وعلم النَّفس (Katchadourian 1979:20). وكان فرويد، مثلًا، قد اعتبر من جهته أنَّ البنية الجسديّة نتيجة قَدريّة، بينما مضى يونغ (Jung 1926) أبعد من ذلك بعد أن طوَّر المبادئ الشُّموليّة للذُّكورة والأنوثة وهو ما عبَّر عنه بمصطلح «animus» (المكوِّن الذُّكوري) و«anima» (المكوِّن الأنثوي)، وهما العنصران اللَّذان لا تنشأ بغيرهما الهويّة الجنسيّة[23]. وتغص الأدبيّات والفلسفة الغربيّة بمثل هذه الثُّنائيّات الجوهريّة والرّاسخة افتراضًا (Bakan 1966)، والَّتي تبرز أيضًا في بعض الثَّقافات التَّقليديّة الآسيويّة مثل يِن ويان الصّينيّين، وفي مجموعات لا حصر لها من التَّضاربات الثُّنائيّة فلسفيًّا وعلميًّا (Ortner 1974). فأي حال للجنس هو أشد تنظيمًا من جهة الاستقطاب؟ الحقيقة أنَّ نظرتنا إلى الرُّجولة في الماضي غالبًا ما مثَّلت انعكاسًا متواضعًا لهذه الرُّؤى الاستقطابيّة لكلٍّ من الذَّكر والأنثى من ناحية «الجوهر» أو «المبادئ». وقد وجدت هذه الرُّؤية لنفسها بعضًا من التَّأييد العلمي لدى علماء الأحياء وعلماء النَّفس، إذ حمل العديد منهم فكرة تفيد بأنَّ العنف الَّذي يميِّز الذّكور، بما في ذلك الخضوع للاختبار وإثبات الذّات، ليس أكثر من نتيجة لتأثير البنية الجسديّة للذَّكر والهرمونات وحسب، فالرِّجال يميلون إلى التَّحدِّيات لأنَّهم بطبعهم يتَّصفون بالعنف، وهذه هي حقيقتهم ببساطة، أمّا النِّساء فهنَّ على النَّقيض من ذلك، يتميَّزن بحدث طبيعي هو الطَّمث.

على أنَّ أسلوب تفهُّمنا للأدوار الجنسيّة تغيَّر تمامًا في العقدين الأخيرين، فالثُّنائيّة الجنسيّة والتَّعارض باتا مفهومين قديمين، مثلهما مثل مفاهيم الكيانات الجنسيّة[24] والحتميّة العضويّة[25]، على الرَّغم من أنَّهما يروقان للكثيرين. وبمعزل عن الحركة الحاليّة الَّتي تنأى عن الثُّنائيّات البنيويّة الثّابتة في العلوم الاجتماعية عمومًا، فجزء من السَّبب وراء هذا التغيُّر يعزى إلى الثَّورة النَّسويّة الَّتي شهدتها السَّنوات العشرون الماضية. لقد استهدفت الحملة النَّسويّة -بدءًا من السِّتّينات- طريقة التَّفكير الجنسي ثنائي القطب ممّا أدّى إلى زعزعة أساسات هذا الصَّرح القائم على الثُّنائيّة، لكن لإحقاق الحق، لم يكن الصَّرح متين البنيان أبدًا في الأساس، فنجد أنَّ كلًّا من فرويد ويونغ، مثلًا، تقبَّلا فكرة التَّمازج الطَّبيعي لسمات الذُّكورة والأنوثة في النَّفس البشريّة، إذ أقرَّ يونغ من جهته بوجود المكوِّن الذُّكوري والمكوِّن الأنثوي بنسبٍ محدَّدة في كلِّ البشر، على الرَّغم من تمييزه سابقًا بين الطَّبائع الذُّكوريّة وتلك الأنثويّة. كما أنَّ ثنائيّة الميول الجنسيّة مثَّلت إحدى الأسس الَّتي قام عليها استدلال فرويد النَّفسي، إذ نجده يقول إنَّ كلَّ إنسان «لا يحمل عناصر ذكورة خاصة او أنوثة تامّة لا من المفهوم النَّفسي ولا العضوي. بل يحمل كلُّ فرد، على النَّقيض من ذلك، مزيجًا من كليهما» (1905:220).

زد على ذلك أنَّ دعاة النَّسويّة من ذوي الخلفيات والمذاهب المتنوِّعة (انظر على سبيل المثال Baker 1980، Otten 1985، Sanday 1981) قد أوضحوا بشكل مقنع أنَّ النَّموذج التَّوافقي ثنائي الاستقطاب والقائم على التَّركيبة الجسديّة بات غير ملزم وأنَّ الجنس (الإرث العضوي) والنَّوع (الأعراف الثَّقافيّة) هما صنفان متمايزان قد تربط بينهما علاقة لكن ليس الهوية التَّناظرية بالتَّأكيد. ربَّما يتَّفق معظم المراقبين على تأثير الهرمونات والبنية الجسديّة على سلوكنا، فنجد عالم الأنثروبولوجيا الحيويّة ميلفين كونر Melvin Konner قد أثبت هذا على نحو مقنع في كتابه 1982) The Tangled Wing)، فمن خلال تقييمه لأحدث ما نشرته الأدبيّات العلميّة والسَّريريّة في هذا البحث الَّذي لاقى استحسانًا بالغًا، يصل كونر إلى نتيجة مفادها أنَّ هرمون التستوستيرون (هرمون الذُّكورة الجنسي) يرفع الذُّكور درجة عن الإناث في مضمار العنف (انظر أيضًا Archer and Lloyd 1985:138-39). لكنَّ علم الأحياء، بحسب ما أقرَّ كونر طوعًا، لا يحدِّد كلَّ جوانب سلوكنا، أو حتّى الكثير منها، والثَّقافات في حقيقة الأمر تتفاوت إلى حدٍّ ما في تقييم أدوار النَّوع قياسًا على الوظائف والمهام. إذن، تنتشر التَّصورّات المتمايزة للذُّكورة والأنوثة في كلِّ المجتمعات افتراضيًّا، اعتمادًا على المِيّزات الثّانويّة للجنس، لكنَّها لا تنشأ وتندمج بالطَّريقة ذاتها دائمًا، فالنَّوع هو صنف رمزي، وهو بذلك يتمتَّع بمدلولات اعتباريّة مؤثِّرة، ولذلك تجده مرتبطًا بالنّسب، وذا صلة

بالثَّقافة، وقد ينطوي على ميزة التَّغيُّر. من جهة أخرى، للجنس جذوره الضّاربة في تركيبة الجسم البشري ولذا تراه راسخًا تمام الرُّسوخ (Stoller 1968). وقد بات متقبَّلًا على وجه العموم، حتّى بين أكثر الباحثين الذُّكور التَّقليديين، أنَّ عناصر الذُّكورة والأنوثة ليست استقطابيّة متأصِّلة بل هي «سلسلة متَّصلة متداخلة الحلقات» (Biller & Borstelmann) 1967:255)، أو أنَّها «متعامدة الأبعاد» كما وصفها سبنس Spence وهيلمرايخ Helmreich (1979:4)[26].

لكنّنا نلمس توجُّهًا ثقافيًّا حاليًا نحو تمييز الأدوار الَّتي يلعبها النَّوع واستقطابها بحسب ما توضَّح لنا من الأمثلة المطروحة آنفًا، فبدلًا من إتاحة المجال للتَّلاعب الصَّريح بالأدوار الَّتي يلعبها النَّوع وأنموذج النَّوع، تميل معظم المجتمعات إلى المبالغة في الإمكانات الحيويّة عبر التَّفريق الصَّريح ما بين دور النَّوع وتحديد السُّلوك الملائم للرِّجال والنِّساء إن كانا متعارضين أو متكاملين. وحتّى بوجود ما يدعى بالجنس الثّالث، مثل المخنَّث (berdach) عند الهنود والخنيث عند العمانيين، يبقى النَّوعان المتعارف عليهما، ونعني الذَّكر والأنثى، متمايزين بشدَّة، وبذلك فإنَّ قضيّة الاسترسال في رسم صورة متخيَّلة للنَّوع لا بد وأن تتجاوز الهبات الجينيّة لتنطوي على الأعراف الثَّقافيّة والنُّصوص الأخلاقيّة. فإن احتوت الصّورة الذُّكورية على نماذج (كما هو الحال في الأنثويّة)، لا بد وأن تكون مركَّبة ثقافيًّا على نحو واسع باعتبارها أنظمة رمزية وليس نتاجات جسمانيّة ببساطة، لأنَّ التَّركيبة الجسديّة تلعب دورًا تحديديًّا ضئيلًا في تلك السِّياقات الَّتي تشهد بروز الخيال الاعتباري على السّاحة. لا بد أن تشتمل الثَّقافة على الجواب على أحجية الرُّجولة، ولذلك علينا أن نحاول فهم سبب استخدام الثَّقافة أو مغالاتها في الإمكانات الجسديّة عبر اتِّباع أساليب معيَّنة.

تأويلات سابقة

انتبه بعض أنصار النَّسويّة ودعاة النِّسبيّة إلى التَّناقض الظّاهري بين الاعتباطيّة النَّظريّة لمفاهيم النَّوع والتَّوافق المفترض للأدوار الجنسيّة، وهذا ما دفع باتِّجاه طرح تفسيرات لتبريرها. والحقُّ أنَّ التَّفسيرات المتوفِّرة بين أيدينا تحمل قدرًا لا بأس به من الأهميّة والفائدة، ولا أشكِّك فيها من جهة التَّماسك المنطقي، بل إنَّني أعتقد أنَّ الأسئلة الخطأ قد طرحت في هذا المجال. لقد اعتمدت معظم التَّأويلات على واحدة من صياغتين، وكلاهما لائقتان من النّاحية الفكريّة اعتمادًا على وجهة نظر المفسِّر، لكنَّ أيًّا منهما لا يصل بنا إلى نقطة مؤثِّرة من النّاحية التَّحليليّة.

بداية، أقدم أشد الماركسيين تعصُّبًا وبعض دعاة النَّسويّة المتشدِّدين على صياغة الحالة باستخدام مصطلح يعود إلى نظريّة صِدامٍ صِرف، فهم يعتبرون الأفكار المتعلِّقة بالنَّوع ذات وظيفة استغلاليّة بحتة، ولذلك تراهم بالضَّرورة يتساءلون عن المستفيد. ولأنَّ العديد من البنى الفكريّة الذُّكوريّة تشتمل على عنصر العنف الَّذي يتمتَّع به النّوع، أو على الأقل على طبقيّة (من وجهة نظر المثقَّفين الغربيين التَّحرُّريين)، فبعض من هؤلاء المتشدِّدين يعتبرون البنى الفكريّة الذُّكوريّة أقنعة أو مبرِّرات للعنف ضدَّ المرأة (اضطِّهاد المرأة)، كما يعتبرونها عمليّة تمويه على علاقات السَّيطرة وأمثلة على الإدراك الخاطئ (انظر، مثلًا، Godelier 1986، Ortner 1981). قد يعتبر هذا التَّفسير صحيحًا في حالات بعينها، أو تفسيرًا مبتورًا على الأقل، لا سيَّما في بعض الأنظمة الذُّكوريّة المتطرِّفة حيث تظهر الهيمنة الذُّكوريّة بادية الوضوح. لكن لا يمكن اعتباره تفسيرًا شاملًا كونه لا يحسب حسابًا للحالات الَّتي تشهد اختبارًا لرجولة الذُّكور، بل حيث تتوافر مساواة نسبيّة بين النَّوعين، وقد رأينا مثالًا منها في رجال الأدغال الأفارقة (Thomas 1959، Lee 1979، Shostak 1981). وعلى الرَّغم من اعتبار أنصار النَّسويّة لجامعي الطَّعام من غير المتحيِّزين لنوع في الغالب أمثلة عن مذهب المساواة (Shostak 1981)، فعلى هؤلاء الفتية إثبات رجولتهم عبر إظهار براعة في الاصطياد، كما يجب أن يخضعوا أيضًا لاختبارات التَّحمُّل والمهارة الّتي تستثنى منها

الفتيات (انظر الفصل 5). وتبقى رجولتهم رهن الإثبات والانتقاص أو الخسارة نظريًّا، والحال ذاته يسري في قبائل فوكس وتيوا في أميركا الشَماليّة. لذا، إن لم يترافق مفهوم الرُّجولة بوظيفة ذات بعد عنفي في هذه المجتمعات، فما الحاجة إليها هنا؟ أغلب الظَّن أنَّ واضعي نظريّة الصِّراع اكتشفوا وجود حلقة مفقودة في طرحهم.

الأسلوب الثّاني المتَّبع في التَّفسير يعادل الأوَّل في الاختزاليّة، كون الأولويّة التَّحليليّة هنا تعود إلى العمليّات العضويّة والنَّفسيّة. وللنقاش الاختزالي النَّفسي العضوي صيغتان: الأولى حيويّة/ارتقائيّة بحسب ما جاء في كتاب ليونيل تايغر 1971) Men in Groups)، إذ يشير تايغر إلى الهاجس الَّذي ينتاب الرِّجال بشأن الرُّجولة تولّده ضغوط تطوُّريّة وتدفعهم إليه. يومًا ما كنّا جميعنا صيّادين واعتمد نجاحنا ومن ثمَّ بقاؤنا وتوسُّع الجماعة على «نزعاتنا الذُّكوريّة» التَّطوريّة المحدَّدة وراثيًّا، فالعنف والرَّوابط الذُّكورية تغدو أساسيّة بينهم. نكرِّر أنَّ هذا الخطاب العضوي الاجتماعي يحمل فائدةً في بعض جوانبه، وهو الأبرز في الأنظمة السَّلطوية العنيفة، لكنَّه خاطئ بشكل جلي باعتباره تفسيرًا شاملًا، إذ توجد العديد من المجتمعات لا دور فيها للاصطياد «الجائر»، وحيث لا تقوم الرّابطة بين الرِّجال على أسس اقتصاديّة (نفعيّة)، وليس للعنف أو الحرب قيمة، أو أنَّهما مجهولان هناك، ومع هذا تجد الذُّكور فيها مهجوسين باستعراض الرُّجولة. علاوة على ذلك، يقع هذا الخطاب في مغالطة تاريخيّة إذ يتناول التَّفسير التّاريخي للسِّمة الثَّقافيّة الَّتي تقاوم للاستمرار في ظروف متغيِّرة.

والمنحى الاختزالي الجيني الثّاني هو المنحى النَّفسي التَّحليلي الَّذي يتناول التَّطوُّر النَّفسي الذّكوري، وهو مأخوذ عن قراءة تقليديّة لعقدة أوديب واستطالاتها: عقدة الخصاء[27]. وقد واجهت القراءة التَّقليديّة هذه تحدِّيًّا حاليًّا رفعت لواءه حيثيّة من حيثيّات الفرويديّة الجديدة تشدِّد على أوجه أخرى من التَّطوُّر الذُّكوري، وهو ما أجده أكثر فاعليّة وسأعود إليه لاحقًا. عودًا على النَّظرة المعياريّة التَّحليليّة النَّفسيّة، فهي ترى أنَّ الرِّجال في كلِّ مكان يقاومون عقد الخصاء نتيجة صدمات تلقَّوها في مسيرة التَّطوُّر النَّفسي الجنسي شبيهة بما لاقى أوديب[28]، وما النَّماذج والطَّوائف الذُّكوريّة إلّا تعويض نشأ لمقاومة هذه المخاوف على مستوى عالمي (Stephens 1967، Kline 1972).

تبعًا لهذا الرَّأي، فإنَّ معايير الرُّجولة تنعكس من نفسيّة الفرد على شاشة الثَقافة لعرضها على الملأ، والثَّقافة العامّة هي حياة فرديّة متخيَّلة بالمطلق. وأظنُّه تفسير ينفع في بعض الحالات مع أنَّه يندرج تحت مسمّى نافلة القول، لكنَّ الأضرَّ أنَّه يفشل في منح ثقل ضروري للقيود الاجتماعية الَّتي تفرض تجاوب الذَّكر مع الصُّور المثلى للرُّجولة. وكما سنرى، ينبغي تشجيع الفتية -وصولًا إلى واقع إجبارهم أحيانًا-اعتمادًا على الرُّخص الاجتماعية لبذل الجهد للتَّحلّي بخصائص الرُّجولة المحدَّدة ثقافيًّا، وهو ما قد لا يُقْدمون عليه من تلقاء أنفسهم إذا تُرك الأمر لهم. فالتَّفسير إذن لا يمكن أن يكون ذاك القائم على التَّقديرات الذِّهنية بمفردها. كما يمكن إثبات زيف الرَّأي النَّفسي التَّحليلي التَّقليدي بدوره على المستوى الكلّي، إذ تتوافر استثناءات تجريبيّة لثقافة الرُّجولة، فنجد بعضًا من المجتمعات لا تضغط عادة باتِّجاه اعتماد صورة ذكوريّة، وعلى هذا فالرِّجال في تلك المجتمعات المتفرِّدة «المحايدة» مبرَّؤون من الحاجة إلى إثبات ذواتهم ومباح لهم اتِّباع نهج شاذ أساسًا يجدونه يتماشى مع فطرتهم، وهذا اللّافت للنَّظر في الأمر! ونتيجة وجود استثناءات مثل هذه (انظر الفصل 9) فالإجابة على أحجية الذُّكورة لها شقٌّ اجتماعي كون التَّباين الرَّسمي لا يمكن تفسيره بناء على ثابت نفسي[29] مثل عقدة الخصاء.

بعض الدَّعم من أتباع المدرسة الفرويديّة

وبعد أن بلغنا هذا المبلغ، يتوجَّب علينا أن نستعرض بعض النَّماذج البديلة لتمثِّل التَّطوُّر النَّفسي الجنسي الذُّكوري الَّذي ينطوي على عوامل اجتماعية وارتباطيّة. فالنَّظريّة النَّفسيّة الَّتي تتناول الذُّكورة، الَّتي وجدت فيها منفعة وسأعود إليها بالإشارة في الفصول القادمة- مستمدَّة من نشاط حالي يقوم به أتباع مدرسة الأنا

الفرويدية[30]، وتتطاول قائمة المنظِّرين ذوي الصِّلة وأعمالهم، لكن يمكن اختصارها في هذا المقام بكلٍّ من: Erik Erikson, Ralph Greenson, Edith Jacobson, Margaret Mahler, Gregory Rochlin, Robert Stroller, D. W. Winnicott.

تهتم الفكرة الرَّئيسة هنا بالمشكلات الخاصّة بأصل الذُّكورة بصفتها نوعًا له هويّة ذاتيّة تميِّزه عن الأنوثة. وتنطلق النَّظرية من افتراض أنَّ كلَّ الأطفال، ذكورًا وإناثًا، يؤسِّسون لهويّة بدئيّة إلى جانب الارتباط الاجتماعي مع ولي الأمر المغذي: الأم. وتخرج هذه النَّظريّة فعليًّا عن الطَّرح الفرويدي الكلاسيكي بأنَّ الولد الصَّغير يتمتَّع منذ البداية بهويّة ذكوريّة وعلاقة جنسيّة طبيعيّة (قائمة بين جنسين مختلفين) مع والدته تبلغ ذروتها في شكل صراع أوديبي (نسبة إلى أوديب) لتغدو هويَّة الولد باعتباره ذكرًا أمرًا بديهيًّا لا خلاف حوله. وتتابع هذه النَّظريّة الجديدة فتطرح وحدة أولى ومديدة أو نفسيّة تندمج بالأم وهو ما ناقشه فرويد (1914) تحت مسمّى «النَّرجسيّة الأوَّليّة»[31]، وهي المرحلة الَّتي يفشل فيها الطِّفل في التَّمييز بين ذاته ووالدته، إذ يشير القول هنا إلى أنَّ الانفصال الجسدي بين الطِّفل ووالدته عند الولادة لا يسبِّب انفصالًا نفسيًّا بالحدَّة ذاتها أو القطعيّة نفسها.

ومع اشتداد عود الطِّفل يصل إلى النُّقطة الحرجة الَّتي أطلقت عليها مالر (Mahler 1975) اسم الانفصال والتَّفرُّد (ظهور الصِّفات الشَّخصيّة)[32]، فعند هذه المرحلة الفارقة يرتبط إدراكه المتنامي بالانفصال النَّفسي عن الأم بتزايد الحركة الجديّة والتَّدريب الحركي وصولًا إلى التَّمكُّن من الفعل المستقل مثل المشي والكلام واللَّعب. ويجازى على هذه الأفعال المستقلّة اجتماعيًّا من قبل الوالدين وبقية أفراد الدّائرة المحيطة به الَّذين يتوقون إلى رؤية الطِّفل يكبر ويقوى عوده (إريكسون 1950). ويتعرَّض الفتية والفتيات كلاهما لمراحل مشابهة من اختبار الانفصال والدَّفع الذَّاتي والتّشجيع والجزاء، وكذلك بناء الشَّخصيّة الأصليّة، ليتحوَّل كل منهما إلى متلقٍ لمتطلبات المجتمع فيما يخص انتهاج السُّلوك الملائم للنَّوع. إنَّما يواجه الطِّفل الذَّكر تحدِّيات ذات طبيعة خاصّة في خضم مرحلة الانفصال والتَّفرُّد تعزِّز استمراريّة التَّقدُّم باتِّجاه استقلال الذّات.

ويمثِّل الاستعداد الَّذي ينفرد به الأولاد الذُّكور المصير المغاير للتَّعلُّق النَّفسي الأوّلي بالأم. ويحمل إدراك الفرد المنفصل لذاته إحساسًا موازيًّا بهويّة النَّوع، رجل أو امرأة، ولد أو بنت، ولذا يتوجَّب على الفرد في أغلب المجتمعات أن يختار واحدةً منهما بشكل صريح لكي يؤكِّد كينونته المنفصلة والمستقلّة الَّتي يعترف بها الأقران ليحوز بذلك على القبول. يتجلّى التَّحدّي الخاص الَّذي يواجه الصَّبي عند هذه المرحلة في التَّغلُّب على الإحساس السّابق بالتَّعلُّق حدَّ التَّوحُّد بالأم كي يحقِّق هويّة مستقلّة تميِّزها ثقافته على أنَّه ذكر، وهو جهد يعادل وظيفيًّا استحداث شخصيّة اعتباريّة عامّة مستقلّة وليس الانفصال النَّفسي وحسب. أمّا الفتاة فلا تعاني من هذا التَّحدّي بالحدَّة نفسها تبعًا لهذه النَّظريّة، إذ إنَّ أنثويَّتها تتعزَّز بتوحُّدها التَّعايشي الأصلي مع والدتها، ومن خلال التَّشابه معها الَّذي يسبق بناء هويّة ذاتيّة وهو ما تُتَوِّجه أمومتها هي نفسها (Chodorow 1978). ويجب أن يشتمل إدراك الصَّبي لذاته المستقلّة على إدراكٍ للذّات المختلفة عن والدته والمنفصلة عنها في هويّة الأنا وكذلك في الدَّور الاجتماعي، وعلى هذا تحمل مهمَّة الانفصال والتَّفرُّد في طيّاتها ثقلًا ومجازفة إضافيَّين للصَّبي. وقد عبَّر روبرت ستولر Robert Stoller (1974:358) عن هذه المشكلة بالمختصر المفيد فقال:

> صحيح أنَّ الحب الأوَّل للصَّبي يتمثَّل في جنس آخر (الأم)، لكن عليه أن يقدم على فعل لافت ليجعله كذلك، أي يتوجَّب عليه بداية أن يفصل هويَّته عن هويَّتها، لتبقى عمليَّة التَّحوُّل إلى ذكر عرضة للتَّهديد لدى الصَّبي من تاريخ مولده، فذكورته الَّتي ما تزال قيد التَّمايز يتهدَّدها توحُّده الأوَّلي والمعقَّد والقديم مع والدته، وهي تجربة سعيدة تعود بالفائدة، المستترة لكن النَّشطة، في جوهر هويَّته على شكل بؤرة تجتذب المرء مدى الحياة للنُّكوص إلى ذلك التَّوحُّد الأوَّلي، وهذا مكمن الخطورة الَّذي تواجهه الرُّجولة.

وعلى الصَّبي أن يقدم على فعل لافت كي يصبح شخصًا منفصلًا: عليه أن يخضع لاختبار قطع الحبل السُّرّي

النَّفسي الَّذي يربطه بوالدته، وأن يتخلّى عن الرِّباط الَّذي يربطه بها ويشقَّ طريقه بمفرده في العالم. وبهذا ترمز رجولته إلى انفصاله عن والدته وتمثِّل مدخله إلى وضع اجتماعي جديد ومستقل يعترف بتميُّزه واختلافه عنها. وبهذه الحالة لا يتمثَّل التَّهديد الرَّئيس الَّذي يحيق بنمو الصَّبي بعقدة الخصاء فقط ولو حتّى مبدئيًّا، وهذا يعني أنَّ الخطر الحقيقي الَّذي يتهدَّد الصَّبي لا يتمثَّل في خشيةٍ وحيدة البعد من عقاب الأب له، بل هي الخشية من الوهم الملتبس حيال الأم، فالوهم المتجذِّر يعني النُّكوص[33] إلى حالة التَعايش الأوّلي مع الأم، وإنَّ الخشية الدّائمة المتمثِّلة في العودة إلى التوحُّد مع الأم ستطغى على ذات الصَّبي المستقلّة.

بدأ بعض أتباع المدرسة الفرويدية الجديدة حاليًّا بالتَّركيز بصورة أكثر تحديدًا على أحجية الجماعات الّتي تشكِّل دور الذَّكر بعد أن تسلَّحوا بهذه الأفكار الحديثة، فقد باتوا أقلَّ اهتمامًا بقضايا هويّة النَّوع وعقدة الخصاء مقارنة بقضايا النُّكوص وارتباطها بالدَّور الاجتماعي ذي الصِّلة. ففي ملتقى حالي يتدارس الفكرة، ناقش المحلِّل النَّفسي جيرالد فوجل (Gerald Fogel 1986:10) فكرة معضلة الصَّبي الَّتي «تتجاوز» عقدة الخصاء وصولًا إلى جهد متعارض يهدف إلى التَّخلّي عن التوحُّد الاتِّكالي مع الأم، وهو ما يسلبه استقلاله. وفي الملتقى نفسه، أشار محلِّل نفسي آخر (Cooper 1986:128) إلى الإحساس المريح بالسَّيطرة الَّتي تنتج عن هذا التَّوحُّد التَّعايشي مع الأم. ويتابع القول إنَّ هذا الإحساس بالسَّيطرة والكمال ذي الطَّابع النَّرجسي ينشأ في الخيال ويبقى على شكل تجربة مفرحة بالتَّوحُّد مع الأم، وهو ما يشد الصَّبي بقوّة إلى طفولته ويبعده عن دخول معترك الرُّجولة المستقلّة. وبهذا الصَّدد، يمثِّل الصِّراع على الذُّكورة معركة ضد هذه الأمنيات والأوهام النُّكوصيّة، وهو التخلّي بشقِّ الأنفس عن التَّوق إلى مرحلة الفطرة الأولى للطُّفولة.

إذن، تعتبر معادلة الرُّجولة من هذا المنطلق «تمرُّدًا على طبيعة الصَّبي» (Schafer 1986:100)، والصِّراع قائم تحديدًا مع «النُّكوص» (المصدر السّابق). وعليه، تزوِّدنا هذه النَّظريّة التّعديليّة بمفتاح نفسي لأحجية أعراف الرُّجولة وصورها المثلى. والواضح هنا أنَّ عقدة الخصاء لها أهمّيتها بدورها من وجهة نظر شخصيّة، لكنَّ البنى الفكريّة المتَّصلة بالرُّجولة ليست حصرًا على دواخل النَّفس، بل هي مفاهيم جمعيّة أيضًا ترسَّخت على شكل صور توضيحيّة في معظم المجتمعات. ولفهم معنى الرُّجولة من وجهة نظر اجتماعيّة (سوسيولوجيّة)، ولتقييم وظائفها ودوافعها الاجتماعيّة فضلًا عن الفرديّة، يعتبر النُّكوصُ المتحوِّلَ المهمَّ الواجب الوقوف عنده، والسَّبب وراء هذا هو أنَّ النُّكوص يمثِّل، في المجمل، تهديدًا أكثر جدِّيّة للمجتمع ككل. وكما سنرى، فالنُّكوص بوصفه آليّة وظيفيّة مرفوض عند الفرد وعند مجتمعه أيضًا لأنَّ معظم المجتمعات تنشد الخلاص من الرَّغبات الدّاعية إلى الهروب لصالح حالة البلوغ الَّتي تتميَّز بالتَّشاركيّة والإسهام. ولا تفرض عقدة الخصاء تهديدًا عامًّا مثل هذا على الاستمراريّة الاجتماعيّة، على الرَّغم من أنَّها قضيّة يحتاج كلُّ الرِّجال إلى إيجاد حلٍّ لها. وللإيجاز نقول: إنَ البعد التَّخيُّلي للرُّجولة يمكن تفسيره من وجهة النَّظر ما بعد الفرويدية هذه على أنَّه شكل من أشكال الكفاح ضد الطِّفل الكّامن في دواخلنا، وضد السُّلوك الصِّبياني (الولدنة)، وضد ما يطلق عليه أحيانًا متلازمة بيتر بان[34] (Hallman 1969). وسنعود إلى هذا الحديث عدَّة مرّات في هذا الكتاب.

فلنشرع الآن في بحثنا من خلال النَّظر في بعض الأمثلة عن الصُّورة الذِّهنيّة للرُّجولة، وستكون محطَّتنا الأولى في مهد الحضارات الغربيّة، حوض المتوسِّط، وعلى الخصوص إسبانيا، فالطَّريق إلى الرُّجولة هناك وعر وعلى كلِّ الرِّجال عبوره، شاؤوا ذلك أم أبوا.

2. التَّميُّز في الأداء:

منطقة حوض المتوسِّط

نلحظ في مصطلحات سكّان غليندي[35] أنَّ الاهتمام في قولهم «كونه رجلًا طيِّبًا» لا يصل إلى مرتبة قولهم «كونه جديرًا بأن يكون رجلًا»، وهذا موقف يشدِّد على التَّميُّز في الأداء، أي المقدرة على إبراز الرُّجولة بالأفعال الَّتي «تتحدَّث عن نفسها» على نحو لافت.

(ميخائيل هيرزفيلد) Michael Herzfeld، **(شاعريّة الرُّجولة)** *The Poetic of Manhood*

تستمر مناطق حوض المتوسِّط في مدِّ جسور التّواصل الوثيق فيما بينها عبر التِّجارة وتداخل الأنساب والتَّلاقح الفكري والثَّقافي والاستعمار المتبادل والسَّعي وراء تحقيق المصالح الإقليميّة المشتركة (Braudel 1972، Peristiany 1965، Davis 1977). وليس الهدف من استخدام مصطلحات مثل المتوسطيّة أو حوض المتوسِّط الَّتي نطلقها على هذه المناطق من باب التَّصنيف (Giovanini 1987، Pit-rivers 1963)- أن تشير ضمنًا إلى «مجال ثقافي»[36] كما هو الحال في استخدامه مع الأنثروبولوجيا المعنيّة بالبيئة الأميركيّة، فالمجتمعات المتوسِّطيّة تذخر بالتَّنوُّع والاختلاف كما في أيِّ بقعة أخرى من العالم، بل الهدف منه أن يلعب دور مفهوم من مفاهيم التَّيسير الإرشادي[37] في مقارنة الأعراق وتحليلها (Pit-Rivers 1977:viii). وينصب اهتمام العديد من المجتمعات المتوسِّطيّة على «مؤسَّسات بعينها» تستوجب المقارنة (Pit-Rivers 1977:ix)، مع أنَّ هذا لا يعني توافقًا بمفهوم التَّجانس الثَّقافي[38] (Herzfeld 1980). فإذا تجاوزنا أمر التَّشابهات الظّاهريّة في البيئة وأشكال المستوطنات والتَّأقلم مع الوضع الإعاشي، فإنَّ الصُّورة المشتركة الَّتي تحملها هذه المجتمعات عن الرُّجولة هي ما تؤسِّس للمقارنة أكثر من أيِّ عامل آخر في واقع الأمر، فنجد جون دايفز (John Davis 1977:22) يكتب في مؤلَّفه البحثي الَّذي عنونه People of the Mediterranean (شعب المتوسِّط) قائلًا:

> يؤكِّد العديد من المراقبين على وحدة المتوسِّطيين في جوانب شتّى ليبدو بعضهم أكثر مصداقيّة من غيره، فعلى مستوى مباشر لا سببي، يلمس علماء الأنثروبولوجيا والسُّيّاح وحتّى الشُّعوب المتوسِّطيّة ذاتها وجود بعض الملامح الثَّقافيّة المشتركة مثل اتِّخاذ المواقف، وهي عناصر من الثَّقافة تتشابه بشكل ملحوظ في قسم كبير من المجتمعات المتوسِّطيّة، وتتجلّى بوضوح لبقيّة أبناء الشَّعب المتوسِّطي. «أنا لديَّ شارب أيضًا» هي العبارة الَّتي سجَّلها J. G. Peristiany إذ ملأته سعادة، وهي تشير بطريقة رمزيّة إلى الرُّجولة الَّتي تعتبر محطّ اهتمام بالغ ينتشر في المجتمعات المتوسِّطيّة، إلى جانب كونها أسلوب نقاش أنثروبولوجي أيضًا.

وذِكر الشّارب هنا يعدُّ اختزالًا طبعًا لقول «أنا رجل أيضًا مثل الجميع بطبيعة الحال، لذا احترمني كما يليق بالنَّوع ذي الشَّعر الكثيف». ومن خلال اللُّجوء إلى هذا القاسم المشترك، يحمل التَّصريح لهجة التَّحذير إلى جانب التَّلميح بقيم المساواة (والاستعداء) الَّتي يتقاسمها العديد من شعوب المنطقة المتنوِّعة إلى حدٍّ كبير.

يحمل معظم الرِّجال في منطقة حوض المتوسِّط صورة ذهنيّة مثاليّة عن الرِّجولة ويتعلَّقون بها بشدَّة كونها تشكِّل جزءًا من اعتزازهم الشَّخصي أو سمعتهم. لكنَّ ما تعنيه هذه الصّورة لحاملها لا يتوقَّف عند الاحترام، بل يتعدّاه إلى نشر الطُّمأنينة في عائلته أو عشيرته أو قريته لأنَّ هذه التَّجمُّعات تعكس سمعة الرَّجل كما تحتمي بها باعتبارها تتقاسم هويّة جمعيّة. وقد رُسمت صورة مجازيّة للذَّكر المتوسطي في بعض البلدان اللّاتينيّة الأوروبيّة[39] على الأقل، تصوِّره خادمًا لمصالحه الذّاتيّة ومفسدًا وانعزاليًّا، أي أنَّه «بلاء على المستوى الشَّخصي» و«ابتلاء على المستوى المجتمعي»، وذلك يعود إلى ما يملك من خصال عدائيّة وعنيفة من النّاحية الجنسيّة (Pitt-Rivers 1961:118)، وهذا جزء من الصّورة النَّمطيّة الإقصائيّة الّتي تشكِّل عاملًا مشتركًا بين العديد من الزوّار

الشَّماليين الَّذين يعتبرون الجنوب «مختلفًا» لأسباب خاصَّة بكلِّ شخص منهم (Herzfeld 1987). لكنَّ هذا الموقف غالبًا ما يتجاهل الملامح الجمعيّة ذات الأهميّة البالغة والبنَّاءة في غالبيَّتها لصورة الرَّجل المنتشرة في العديد من المجتمعات المتوسِّطيّة، والَّتي لا تختلف كثيرًا عن الصّورة المضمرة له في بقيّة الأرجاء، كما سنرى لاحقًا. ما أبتغيه هو استكشاف ملامح الصُّور المثاليّة للرِّجال في هذا الفصل كونها خطوةً أولى لنا على درب الوصول إلى مدلول الرُّجولة.

ونبدأ نقاشنا بشأن الصّورة المجازيّة للرَّجل في المجتمعات المتوسِّطيّة من خلال طرح مثال سلبي. ها هو الرَّجل الَّذي «لا يتمتَّع بجدارة أن يكون رجلًا» استرشادًا بقول مايكل هيرزفيلد الموفَّق الَّذي ذكرناه آنفًا، فما الَّذي ينقصه؟ لأبدأ بتوصيف حالة مثل هذه اعتمادًا على عملي الميداني مع بلدة فوينماير الأندلسيّة (Fuenmayor اسم مستعار). فمع أنَّ النِّقاش القادم يستهدف جنوب إسبانيا وغيرها من المناطق الواقعة على السّاحل الشِّمالي للمتوسِّط، إلّا أنَّ كثيرًا ممّا أقول ينطبق على أجزاء من الشَّرق الأوسط المسلم أيضًا.

لورنزو

يحرص أندلسيّو إسبانيا المقيمون في أعماق جنوبها على إثبات فحولتهم علنًا، مثلهم في ذلك مثل كثيرين غيرهم من الرِّجال في منطقة حوض المتوسِّط الَّذين يشاطرونهم الحساسيّات المشتركة الَّتي ألمح إليها ديفيز. وتراهم يعتنقون ما أطلق عليه النّاقد الإسباني إنريك تيرنو (Enrique Tierno 1961:74-76) «الاعتقاد الإسباني الأقرب إلى اليقين» بحماس بالغ، بل ويتفوَّقون في ذلك على غيرهم من سكّان شبه الجزيرة الإيبيريّة[40]. فلو قمت بالقياس بناء على هذه الرُّؤية، فأنت «رجل حقًّا» (muy hombre) أو «فتى فعلًا»[41] (muy macho) أو «رجل بعدَّة رجال» (mucho hombre)، وإلّا فأنت (flajo) أي ضعيف ومدَّعٍ بائس، وتعني هذه الصِّفة -ذات المعاني المتعدِّدة- فارغًا أو كسولًا أو رخوًا حرفيًّا، كما أنَّها تستخدم لوصف البطّاريّة الَّتي فرغ شحنها، أو الإطار الَّذي فرُغ منه الهواء، أو غيرها من الأدوات الَّتي لا تعمل نتيجة وضعها «المنتهي»، وهي تدل على فتور همَّته، أو لا جدواه، أو انعدام كفاءته.

لورنزو الَّذي اتَّخذناه مثالًا كان شابًّا غرًّا في أواخر العشرينات وطالبًا مثابرًا وعازبًا، يتمتَّع بشخصيّة لطيفة وذكاء فطري واضح، وهو الشَّخص الوحيد من فوينماير الَّذي التحق بكليَّة ما لتحقيق درجة الدُّكتوراه، وهي في حالتنا هذه في الأدب القشتالي الكلاسيكي. لكنَّه أخفق في إنهاء مهمَّته لاعتبارات عدَّة، وعلى هذا دخل في حالة اكتئاب مهني[42] عاجزًا عن إيجاد عمل ملائم وقد تملَّكه الضَّياع وغشيه الوهن. ونتيجة علمه الفائق، اعتبر لورنزو في بلدته عمومًا العبقري الَّذي أنجبته البلدة، وهي واحدة من بلدات معزولة، وقد عقد كثيرون آمالًا عريضة عليه، لكنَّه لم يحظ بإعجاب سكّان البلدة من ذوي العقليّة التَّقليديّة، إذ نفروا منه لأسباب خاصَّة تكتَّموا عن الإفصاح عنها، فهو في الشَّأن الحيوي المتعلِّق بجدارة النَّوع بدا غريب الأطوار حدَّ الاستهجان، بل وصل حدَّ الشُّذوذ. وقد وصف حالته واحد من أبناء البلدة بأنَّها «حالة مستعصية».

أشار النّاس بداية إلى ترتيباته المعيشيّة، فلورنزو -على نحو مستهجن، بل ومنحرف- يبقى في البيت بصحبة والدته الأرملة يدرس ويقرأ الكتب ويتأمَّل في الأشياء، ونادرًا ما يغادر صومعة الدِّراسة الضَّيِّقة. ليس لديه عمل محدَّد، ولأنَّه لا يكسب نقودًا، لم يكن يساهم بشيء في إعالة عائلته المعسرة، وهي حقيقة جعلته يظهر للكثيرين بمظهر الطُّفيلي. وهكذا كان يعيش عالة على والدته العجوز الرّاضية بقدرها، وهي المرأة المجدَّة الفقيرة. لم يلمس الآخرون بذل أيِّ جهد من جانبه لتغيير وضعه إذ كان انطوائيًّا وكتومًا، كما لم يتردَّد على البيئة الذُّكوريّة المتمثِّلة بالبارات ليشارك المقرَّبين الشَّراب، أو ليثرثر أو يناقش أو ينخرط في المزاح الفاسق المعهود، كدأب غيره من الرِّجال. فإن صدف وقام بذلك، تجده يشرب قليلًا، ونادرًا ما يشارك في ألعاب الورق المتَّصفة بالتَّنافس الحامي، أو في

صخب السَّكارى الَّذي يستمتع به الرِّجال وينتظرونه من أقرانهم.

ولربَّما كان السُّلوك الأغرب هو تجنُّب لورنزو للشّابّات متعلِّلًا أنَّه لا يملك الوقت للعلاقات العاطفيّة. يضاف إلى سلبيّاته الأخرى خجله الشَّديد الواضح مع الفتيات، وهو أمر لافت حقًّا وغير مألوف، يتلقّاه الرِّجال والنِّساء على حدٍّ سواء في إسبانيا بترحاب مختلط بالاستغراب، فالخجل الجنسي[43] يتجاوز كونه أمرًا عرضيًّا في الشّاب الأندلسي إلى حدِّ اعتباره قصورًا معيبًا، بل وخيمًا، فالقرية بأسرها تستنكر الخجل وتعتبره داهية على المستوى الشَّخصي وخزيًا على المستوى الجمعي. ولذا، راح النّاس يردِّدون أنَّ لورنزو يخشى الفتيات وينفر من تجربة حظِّه والمقامرة في لعبة العشق، فهم يؤمنون بأنَّ على الرَّجل الحقيقي أن يحطِّم جدارَ تمنُّع الأنثى الَّذي يقف حائلًا بين الجنسين، وإلّا فلن يتزوّج، لا قدَّر الله، ولن يكون له خلف، فإن وقع هذا، سيعاني الجميع لأنَّ الأولاد هبة من الله للعائلة والقرية والأمّة.

كان لورنزو لرهافة حسِّه على وعي تام بالمطالب الَّتي تنهال عليه من الأهل والمقرَّبين، وتحوَّل أمر المبادرة إلى التقرب من النساء إلى حرجٍ أثقل كاهله، وهو يعي أنَّ المفترض به أن ينتقي من ستصبح زوجته المرتقبة، ويجد عملًا مجزيًا وينشئ عائلة. لكنَّه كان يستشعر في أعماقه أنَّه رجل ينتمي إلى عالم العواطف «الأوروبيّة» الحديثة، كونه متمرِّدًا بالمفهوم الثَّقافي بالنّسبة إلى الخيارات أو الميول. كما أراد أن يبقى بمنأى عن ذلك «الهراء السَّخيف» الَّذي يلوِّن توقُّعات الجنوبيين التَّقليديين بحسب تعبيره، قبل أيِّ شيء آخر. بدا كفره صريحًا «باعتقاد الإسبان بالرُّجولة الأقرب إلى اليقين الجازم» الَّذي طرحه تيرنو غالفان.

في إحدى الأمسيات، وبعد أن قضينا ساعة مثيرة نتجاذب أطراف الحديث عن قضايا مثل مكانة سيرفانتس في الأدب العالمي، نظر إليَّ بعينين بنِّيَّتين واسعتين يلوِّنهما الحزن واعترف لي بأفكاره المخالفة للمفاهيم السَّائدة. بدأ حديثه بالبوح بهواجسه إزاء المراودة الخشنة الَّتي تعتبر مهمَّة افتراضيّة يقوم بها الرَّجل، فصرَّح مكتئبًا: «أدرك أنَّ عليك مضاجعة النِّساء بقوَّة، لكنَّني لا اميل إلى هذا»، ويضيف «هذه ليست قناعتي». يتناول كتابه ويهزُّ رأسه ويخفض نظراته الحزينة مستهجنًا منتظرًا كلمة مواساة من غريب متعاطف ومستنير حسب اعتقاده. بدا واضحًا خشيته المرضية من الرَّفض.

لدى لورنزو حلقة ضيِّقة من الأصدقاء في البلدة كونه رجلًا مستقيمًا وشريفًا، وكانوا جميعًا مثله من المثقَّفين، لكنَّه كان محلَّ اهتمام بالغ منهم لأنَّه مولع بالتَّفكير المتعمِّق، فاعترتهم خشية من أنَّه لن يتزوَّج أبدًا كون العزوبيّة القدر المؤسف النّاجم عن الشُّذوذ الجنسي السّافر، وهو أمر منفِّر حقًّا بالنِّسبة إليهم. غالبًا ما كان هؤلاء ينتحون معي جانبًا ليستفسروا منّي بنوايا صادقة إن كنت أشعر بالحزن إزاء انطوائيّة لورنزو وما الواجب فعله تجاهه؟ في النِّهاية اختصر صديق متفهِّم المشكلة بعبارة لا تُنسى جعلتني أسرح وراء معناها، وذلك بعد أن أشبعْنا حالة لورنزو نقاشًا مطوَّلًا كعادتنا في الغالب، فقد أبدى إعجابه بفكر لورنزو، لكنَّه نبَّه إلى تعاسة صديقه البالغة وجفوته الاجتماعيّة، كما أخبرني بجديّة تامّة وبطريقة يبدو التَّمعُّن في جوانبها واضحًا أنَّ مشكلة لورنزو تكمن في فشله «في أداء دور الرَّجل». سألته عن قصده ممّا قال فبيَّن أنَّ لورنزو نسي كيف يكون رجلًا على الرّغم من المعرفة الَّتي اكتسبها بقليل من النَّجاح، وهذا النِّسيان سبَّب مشكلاته. لقد أنحى هذا الصَّديق باللَّائمة بما يتعلَّق بانسلاخ لورنزو مباشرة على الخلل الَّذي أصاب خصائص الشَّخصيّة في إطار الدَّور الَّذي يفترض أن يلعبه، وهو شكل من أشكال رهاب الأداء[44]. يهزُّ رأسه بأسى وينطق بتشخيص حكيم: «بصفته رجلًا فهو غير نافع»، ويضيف «يا للرَّجل المسكين، إنَّه بلا نفع تمامًا».

تحمل عبارة «بلا نفع» هذه، الَّتي نطق بها صديق قلق بنبرة رثاء لا انتقاد، الكثير من الدَّلالات، إذ إنَّها تعني بترجمة غير دقيقة أنَّ الرَّجل لورنزو فشل في الامتحان بطريقة فعليّة غير محدَّدة، فالفعل الإسباني الَّذي استخدم هنا «server» يعني إتمام الأمور أو إنجاز العمل بمقياس الإتقان أو الصَّلاحيّة. ويتوافر هنا حسٌّ كمّي قابل

للقياس، أي له نتائج ملموسة. لكن ما هي هذه المنجزات الفعليّة للفحولة الأندلسيّة؟ سأستطرد بإيجاز كي أضع لورنزو ورِدَّته عن «معتقد» تيرنو في السِّياق الأعم لمنطقة حوض المتوسِّط عبر عقد بعض المقارنات مع الضِّفّة الأخرى للبحر.

إنجاز الواجبات «الزَّوجيّة»

ما فعله صديق لورنزو هو أنَّه ربط ما بين الرُّجولة وقانون يحكم السُّلوك المؤثِّر أو «النّافع»، وهذا ما نلقى صداه في وصف تشاندوس (Chandos 1984:346) لنخبة المدارس الخاصّة البريطانيّة، إذ إنّ الكلمة الإنجليزية المجازيّة تلمّح إلى وجود منفعة كونها مماثلة من جهة الاشتقاق والمفهوم للكلمة الإسبانيّة sirve. لكن زيادة على ما يحمل هذا السُّلوك من منفعة صرف، يجب اتِّباعه علانية تبعًا لعرف مجتمع لورنزو، أي على «مسرح» المجتمع إن جاز التَّعبير، فكفاءة المرء تقاس تبعًا لما يراه الآخرون منه خلال إنجازه واجبَه. ويجد هذا الخلط بين الذُّكورة والفاعليّة ضمن الصّورة الدراميّة للإنجاز أصداء مؤثِّرة في مناطق متوسِّطية أخرى. فلنطرح اليونان مثالًا. من حسن الحظ أنَّنا نمتلك بيانات ممتازة عن ذلك البلد، وهذا يرجع إلى الجهود الدَّؤوبة الَّتي بذلها مايكل هيرزفيلد. فهناك أيضًا الرَّجل الحقيقي هو ذاك القادر على الإنجاز وتصدُّر المشهد، كما وصفه هيرزفيلد. وما يؤدّيه من دور يستعرضه بأفعال بارزة، أفعال يراها الجميع، ولذلك لها الأحقِّيّة في أن تكون محطَّ مراجعة شاملة. وبحسب ما يقول هيرزفيلد عن اليونانيين الَّذين درس أحوالهم، فإنَّ الرَّجل البارع ومحطَّ الإعجاب ليس بالضَّرورة هو الرَّجل «الجدير» بالمفهوم الأخلاقي المجرَّد، بل هو جدير بأن يكون رجلًا. وهذا لا يشير فقط إلى إنجازه الأمر على وجهه الأمثل ضمن أنماط محدَّدة (النُّسخة الرُّجوليّة)، بل يشير أيضًا إلى استعراضه على الملأ بعد أن أضحى محطَّ الأنظار ويمتلك من الشَّجاعة ما يكفي لتعريض نفسه للخطر. إلى جانب ذلك، فهو يشير إلى فعل حازم له ما يبرِّره أو يخدم غرضًا معيَّنًا، فعل يتحدّى التَّجارب ويعمل على إيجاد حلٍّ للمشكلات الحقيقيّة والمهمَّة في الآن عينه.

يقدِّم الباحث الميداني المتمكِّن والألمعي هيرزفيلد (1985a) توصيفًا لمثال عن القبول الاجتماعي نجده وثيق الصِّلة بالحالة الَّتي بين أيدينا، وذلك في جزيرة غلندي (Glendi) في كريت، الجزيرة الَّتي تدخل ضمن المجال الثَّقافي المتوسِّطي. فأن تكون رجلًا في كريت والأندلس يعني أن تمتلك توجُّهًا نفعيًّا فاعلًا، وأن تنخرط في الأفعال والأعمال والإنجازات المرئيّة والملموسة الَّتي يشهدها الجميع. ولا دخل لهذا التَّوجُّه الاستعراضي بالاستقرار أو الملذّات الدّاخليّة الَّتي يشهدها المنزل أو التَّفكُّر بالذّات، فهذه أمور لها صلاتها بانعدام الثِّقة بالنَّفس والتَّردُّد والانزواء إلى هامش الحياة، أي الانعزال السَّلبي. بإسقاط هذا على حالة لورنزو في إسبانيا، نجد العيب الَّذي يعاني منه يتجسَّد هنا، فهو رجل انطوائي، قبل أيِّ شيء آخر، إذ يبقى في المنزل ممتنًّا ويتحاشى تحدِّيات الحياة وما تتيح من فرص. والظّاهر أنَّ الرُّجولة على ضفَّتي البحر تشتمل على حلقة وصل بين حالات الاختلاط الاجتماعيّة، الَّتي تعتبر نشاطًا ذكوريًّا موحَّدًا مستمرًّا دائمًا على مسرح الحياة المجتمعيّة.

فإذا عدنا بالزَّمن، سيتردَّد في أسماعنا بعض من وقعٍ مثير للاهتمام، فقدماء اليونانيين أعجبتهم الرُّجولة الفائرة الَّتي تميل إلى المجازفة لدى إنجاز فعل مؤثِّر، كما نجدهم يطلقون أحكامهم على الرَّجل بناء على توافر المنفعة من عدمها فيما قدَّم على مسرح المجتمع، وليس لكونه يتمتَّع بالجدارة، أي: «إن لعب دورًا حيويًّا أو معيبًا في سيرورة الآليّة المجتمعيّة» (Dover 1978:108). وتعكس نظرتهم الجداليّة للحياة المزاج النَّفسي الَّذي يشي بالبطولة المتأجِّجة لقصص هوميروس مترافقة بدعوة إلى إطلاق مبادرات مثيرة، بل وجليلة أيضًا (Gouldner 1965). على أنَّ لهذه الصّورة ارتباطاتها بالأفكار المصطبغة بالفضيلة الرُّجوليّة الَّتي اتَّسم بها اليونانيّون القدماء، وبعض من أحفادهم الحاليين، وما زالوا يعتبرونها ذات قيمة في تجلِّياتها المعهودة مثل الاعتزاز وكبرياء الرَّجل أو احترام الذَّات (Herzfeld 1980:342-45)، وهو ما قد يدعوه الإسبان أو الطُّليان الحقَّ بالشُّعور بالاعتزاز المطعَّم «بالشَّرف»

(Honora – onore)، أو لعلَّه الاحترام، وهذا ما ينقل صورة عن الذَّات تنطوي بشدَّة على بحث لا ينتهي عن تحقيق نجاح كلّي أو الفوز بشهرة عالميّة، إذ تلمح انعكاس الرِّضا والإعجاب في النَّظرات الَّتي تقيس الآخرين. ويظهر هذا التَّأكيد باكرًا في الثَّقافة اليونانيّة من خلال المواقف المميَّزة اللّافتة، فنجدها تبرز في أعمال هومر -لا سيَّما الإلياذة- في ترحيب أخيل بقضاء حياة قصيرة تفيض بالعزَّة والمجد بدلًا من حياة طويلة راكدة، وكذلك بقبول أغاممنون التَّنازل عن عدَّة شهور من عمره لقاء الظَّفر بميتة كريمة في ميدان طروادة ([45]).(Slater 1968:35)

لقد تطلَّبت الشُّهرة والأفعال المجيدة بصفتها مقياسًا لفضيلة الرَّجل حياةً بأكملها في العالم القديم الَّذي نشأ في الجهة الشَّرقية من المتوسِّط. والواقع أنَّ الحياة الذُّكوريّة في أثينا المزدهرة في القرن الخامس قبل الميلاد تبدو وكأنَّها صراع متواصل لتحقيق تقديرٍ للذّات، أو «الشُّهرة والمجد، أو أغراض مشابهة قد تؤدّي إلى تحقيق (الثَّروة والسُّلطة وما شابه)» (المصدر السّابق). وعلى الرَّغم من التَّشديد اليوناني على الوسطيّة الَّتي نحتفي بها في عصرنا هذا، فقد تنامى وسواس طلب المجد أكثر وأكثر حتّى غدا جزءًا من الصُّور المثلى الَّتي يحملها الرّجال اليونانيّون إلى حدِّ دفع بالمؤرّخ توسيديدس[46] إلى تأنيب أبناء بلده: «باتت الرُّعونة الوقحة شجاعةً للحليف المخلص، والتَّردُّد الحكيم جبنًا خادعًا، والوسطيّة ستارًا لانعدام الرُّجولة» (1951, iii:82). ويعتبر أوديسيوس[47] المثال الأسطوري لهذا الرَّجل الحقيقي المتوَّج بالمجد، الَّذي يجسِّد الصّورة اليونانية المثلى، وهو الجوّال المقدام والماكر أيضًا.

تعتبر الأوديسّا مثالًا عن هذا النَّمط من الرُّجولة المضخَّمة الَّتي تجمع ما بين التّأثير الفعّال والرّؤية الأخلاقيّة، إذ يُظهِر بطلها القوَّة ويحيك الحيل الذَّكيّة المُفسِطة منها والغاشمة. وبعد صدامات لا حصر لها مع المخاطر والوحوش في العالم، يعود الرَّجل اليوناني الخارق مكلّلًا بالغار في الفصل الختامي لينجد زوجته وعشيرته. لا يحمل أوديسيوس صفات قدّيس، إذ يظهر مخادعًا ومستغلًّا، لكنَّ خدعه تنجح وتصل إلى النِّهاية المرجوّة: إنقاذ الزَّوجة المهدَّدة -بينيلوبي- الَّتي خلَّفها في المنزل، واسترداد كرامة العائلة، وهما ضحيَّتا الخُطّاب الانتهازيين. إذن، فملحمة هوميروس تصوِّر في الأسطورة التوجُّه الَّذي اتَّبعه الجوَّال المتمتّع بالرُّجولة المتوسِّطيّة النَّفعيّة والمفيدة. يبدو جليًّا من وجهة نظر نفسيّة أنَّ هذه المنظومة الأخلاقيّة القديمة النّاظمة لتصرُّفات الرّجال لها صلاتها بالرَّمزيّة الثَّقافيّة الَّتي يرتكز عليها التَّسامي الأخلاقي. وكونها نموذجًا ملهمًا للتَّصرُّف الصَّحيح، فهي تنأى بالطّاقات عن الأنانيّة والاهتمام بالذّات وتوجّهها باتِّجاه تبنّي استراتيجيّة عمليّة لحل المشكلات والمخاوف ذات الصِّبغة الشُّموليّة. وتعتبر الصّورة المرسومة للرُّجولة في اليونان القديمة والأندلس الحديثة محفِّزًا للإقدام على عمل دؤوب ينبني الحكم عليه على خواتيمه القابلة للقياس، فهي إذن تتجاوز أمر التَّسامي على الرَّغبات الجنسيّة والعنف، بمدلول يحمل قدرًا من الأهميّة، لتصب في قنوات تتقبَّل الإنجاز الفعلي من جهة الانتماء الثَّقافي، كما أنَّها تمثِّل تشجيعًا على مقاومة الأعداء: الوهن وعدم الثِّقة بالنَّفس والحساسية المفرطة والتَّردُّد والدّافع إلى الاعتزال أو الاستسلام والرَّغبة في الاسترخاء الَّذي يسبِّبه خدر الاستسلام إلى السُّكون (ويرمز له في الأسطورة اليونانيّة بالموت غرقًا، وهو صورة مجازيّة كلّيّة للعودة إلى الرَّحم)، ناهيك بالالتزام بتوجيه الفعل في سياق عدائي، أي موقف عدائي لصالح أهداف قريبة -وهو ما أطلق عليه غولدنر نظام المصارعة اليوناني- والرُّجولة في جزء كبير من البيئة المتوسِّطيّة يمكن أن يطلق عليها «هوس الميادين»[48] الاجتماعية، أو عشق الأماكن العامّة المكشوفة والتَّجمهر ومسرح الحياة. ولا تقترن هذه المجالات المفتوحة بالانطلاق والاندماج، بل بالمخاطرة وتحيُّن الفرص مع إمكانيّة الاستثمار الكبير والفعل الصَّريح. وعليه، يمكننا توصيف الفشل الأوَّل الَّذي عانى منه لورنزو بصفته رجلًا برفض الانتقال إلى ميدان المواجهة.

حالة مشابهة من الشَّمال

لا ينحصر الميل إلى المغامرة الَّتي تبرز طابعها الرُّجولي بثقافات حوض المتوسط بأيِّ حال من الأحوال، ففي

شمالي أوروبا كذلك تنتشر حكايات ذات بعد وعظي تنثر بذرة الإقدام على المخاطرة في مواجهة الاعتزال أكثر وتوثّق انتشار صورة مثاليّة أوروبيَّة على نطاق واسع، فنجد حالات بالغة التَّشابه، مثلًا، في حكاية الفارس تانهاوزر تبعًا لما استعاره فاغنر من حكاية Volkslied von Tannhauser الَّتي ألَّفها يابْس غودنيكت Jabos Gutknecht في القرن السّادس عشر. ففي الأسطورة الألمانيّة القديمة، يشتعل قلب البطل رغبة في العيش مع فينوس في جبلها الرّائع Venusberg، وذلك في لحظة تردٍّ أخلاقي، لتُلبّى كلُّ رغبة له في الحال على يد الرَّبّة الشَّهوانيّة وبطانتها من النّياد Naiads، وهنَّ حوريّات البِرَك والآبار والينابيع والجداول، والسيرينات Sirens، وهنَّ حوريّات البحر اللّائي يغوين البَحّارة بغنائهن الشَّجي ليوردوهم موارد الهلاك. لكنَّه وحيد غريب، وقد بدأت نفسه تسأم هذا الفردوس الخفي الفارغ. تنطلق نسخة فاغنر من كهف معتم يظهر فيه تانهاوزر نهبًا لصراع داخلي عنيف: أيبقى أسيرًا خانعًا لكن سعيدًا، حيث تتحقَّق رغباته في الحال على يد الرَّبّة وتابعاتها، أم ينفض يده من كلِّ هذا ويرجع إلى العالم المضيء حيث التَّحدّي والخطر؟ بعد كثير من التَّردُّد، يتخلّى البطل عن الملذّات الفانية المحيطة بفينوس الَّتي تحرمه من فرصة مواجهة العالم، فتجده يقول «يجب أن أرجع إلى عالم البشر، وأنا جاهز للمواجهة، بل للموت والفناء» (I,i). ويتشابه إنجاز تانهاوزر في هجرانه للرَّبّة مع انتصار أوديسيوس على حوريّات البحر (السيرينات) وهو ما يمثِّل السَّبيل إلى الانبعاث الأخلاقي من خلال القبول بدخول صراع وجودي الطّابع. لقد تمكّن الفارس من زمام الدَّوافع الفطريّة المحفِّزة لمبدأ اللَّذّة، ونعني بها غواية الغرق في حضن امرأة مسيطرة والانسحاب إلى العالم الطُّفولي حيث السَّعادة والطُّمأنينة. وكما شهدنا في الأوديسّا، فمشهد القرار المصيري يتمثَّل في منظر الماء وهو يفيض: المغارات المعتمة والبِرك الغامضة والشَّلّالات المهمة.

وللثَّقافة الألمانيّة بدورها تقاليدها بشأن «الرَّجل الحقيقي» وصور الرُّجولة الباسلة المشتقّة من الأنماط البروسيّة العسكريّة، أقلُّه في استعراضات ما قبل الحرب الَّتي قامت بها. والحقيقة أنَّ «الرُّجوليّة» متأصِّلة في النَّموذج التيتوني[49] وليس فقط تجلِّياته الفاغنريّة أو الحربيّة كما أظهر كلاوس ثيفيليت Klaus Theweleit في كتابه عن ثقافة فايمر culture Weimar[50]، المعنون *Mal Fantasies* (أوهام ذكوريّة) (1987:55).

الجنس والزَّواج

هي بلا ريب نسخة معهودة من ذاك الصَّنف من الصِّراع الدّاخلي العنيف مع الانزواء الذّاتي الَّذي دخل لورنزو دوّامته والَّذي يبدو أنَّه يخسر جولته معه في إسبانيا. لكن الخطر يتهدَّد ما يتجاوز هنا إظهار ضبط النَّفس واستعراض القدرة على المنافسة، إذ يوجد أيضًا الجنس، أو بالأحرى، الدَّور العنيف في استعراض عاطفة التَّودُّد إلى الشَّريك. لقد عبّر أصدقاء لورنزو عن حسرتهم على فشله في إنجاز الصَّعب وإيجاد زوجة، وجملة «في دور الرَّجل هو عديم النَفع» تشير بلا لبس إلى انتقاء زوجة والميل إلى الحزم.

في بعض المناطق المسلمة مثل الرّيف التُّركي (Bates 1974) وجنوبي البلقان (Lockwood 1974)، غالبًا ما يأخذ الحزم شكل اختطاف فعلي للعروس أو اغتصابها قبل الزَّفاف، وغالبًا ما يشتمل على خطف أو استخدام العنف. كما شهدت مناطق في الجنوب الإيطالي وقوع حوادث شبيهة أيضًا، فقد كان بعض الرِّجال يلجؤون بداية إلى اغتصاب العرائس المتمنِّعات، ومن ثمَّ يرتبطون بهن. ولا يزال الزَّواج عن طريق الخطف قائمًا في أجزاء من ريف اليونان (1985b Herzfeld). وبعيدًا عن العنف، يعتبر هذا التَّودُّد المؤكِّد للذّات أحد الشُّروط المهمَّة -بل الجوهريّة- للرُّجولة في إسبانيا أيضًا كونه سمةً متواترة لصورة الرَّجل في أجزاء عدّة من جنوب أوروبا، بينما تتناقص تلك الأهمِّيّة في بلدان الشَّمال.

يتعلَّق معظم ما نعرف عن الأفكار المتوسِّطيّة بشأن الرُّجولة في حقيقة الأمر بعناصرها الأبرز، أو بتعبير أدق إثبات الذّات من النّاحية الجنسيّة (machismo :(Pitt-Rivers 1977 في إسبانيا وmaschio في صقلِّية (1987

Giovannini) مثالان (كلاهما يعنيان الذَّكر والمفاهيم الَّتي تدور في فلكه من سيطرة وتحكُّم وفوقيّة)، ونذكر أيضًا عقدة الرُّجولة في المغرب (Geertz 1979:364) الَّتي شبَّهتها عالمة أنثروبولوجيا بالمصطلح الإسباني (Mernissi 1975:4-5 machismo). ويوجد مشابهات في البلقان عمل كلٌّ من الدّارسين الأنثروبولوجيَّين سيميتش 1983 ،1969) Simic) ودينيش 1974) Denich) -وهما باحثان: رجل وامرأة على التَّوالي- على مطابقتها بشكل مستقل مع مفهوم machismo في الثَّقافة الإسبانيّة. ويتميَّز الرَّجل الحقيقي في تلك الدَّول بالقوَّة في العلاقة، كما أنَّه رجل مندفع لا يعرف الخوف. والواقع أنَّ كلًّا من الجنس والمصلحة الاقتصاديّة يتَّصفان بالتَّنافسيّة والمجازفة كونهما يضعان المرء في مواجهة مع أقرانه في مسعاه للفوز بأعظم الجوائز على الإطلاق: المرأة، مع بقاء الهزيمة والخزي احتمالين قائمين.

يرتبط اعتزاز الذَّكر على الدَّوام بالخشونة والفحولة في صقلية مثلًا، فالرَّجل الحقيقي في عرف الصِّقلِّيين هو «الرَّجل ذو الخصيتين الكبيرتين»[51] (Blok 1981:432-33)، وفحولته مؤكَّدة على الدَّوام. وعند شعب الساراكاتساني[52] في اليونان أيضًا، يجب أن يكون الذَّكر البالغ «ذا خصيتين معتبرتين» (J. K. Campbell 1964:269) سريع الاستثارة ولا يشبع من الجماع. وتجد لمثل هذه المعتقدات صدى عند الكثيرين في إسبانيا، لا سيَّما في الجنوب (Pitt-Rivers 1965, 1977 - Brandes 1980, 1981 - Mitchell 1988) إذ يقال إنَّ الرَّجل الحقيقي يمتلك خصيتين كبيرتين. ويغدو طبيعيًّا أن يفوق الرِّجال ذوو الأعضاء الكبيرة هؤلاء أقرانهم من ذوي الفحولة الأدنى والأتراب الأبرد جنسيًّا.

لكن يوجد في هذا ما هو أكثر تأثيرًا من التَّنافس في الشَّهوات (وهي بالصُّدفة لا تحمل الكثير من الاعتبار في البلدان المسلمة كون إطلاق العنان للرَّغبة في الإسلام مفسدة اجتماعيّة وسلوكًا لا أخلاقيًّا لكلا الجنسين [Bates and Rassam 1983:215]). ولهذا البعد الإضافي أهميَّته للوصول إلى إدراك أعمق للمنشأ الاجتماعي للأفكار المنتشرة في حوض المتوسِّط بشأن الرُّجولة الَّتي ذكرتها آنفًا. وحتّى في تلك البقاع من جنوب أوروبا، حيث يتمتَّع نمط إثبات الذّات جنسيًّا -على غرار زير النِّساء- بتقدير كبير، فهذا يعني أنَّ الواجب المكلَّف به الرَّجل لا يقف عند إنجاز عدد لا نهائي من العلاقات، بل بنشر الذُّرِّيّة. وبتجاوز الإباحية المجرَّدة، فالتَّجربة المطلقة تتَّصف بالكفاءة في التَّناسل، أي: أن «يحبِّل» المرء زوجته، ففي إيطاليا، على سبيل المثال، «حمل المرأة فقط هو ما يثبت فحولة الزَّوج» (Bell 1971:105). ولذلك فالأهم أنَّ التَّشديد المتوسِّطي على الفحولة معنيٌّ بالنَّتائج، أي: ضمان الذُّرِّيّة (ويفضَّل الذُّكور). وعلى مستوى الإقرار المجتمعي، فالأمر نجاح مباح في الإنجاب أكثر منه مجرَّد حركات مثيرة، وهي حقيقة مفصليّة غالبًا ما يتغاضى عنها الخبراء في مجال الاعتزاز المتوسِّطيّ الَّذي يشدِّدون على عناصره المعطِّلة أو التَّنافسيّة (Pitt-Rivers 1977:11). بعبارة بسيطة، الأمر يعني تكوين عائلة كبيرة وحيويّة. ويمثَّل الميل إلى المغامرة غير الأخلاقيّة أرضيّة اختبار أوَّليّة (لدى الشَّباب) لتحقيق غرض أكثر أهميّة (عند الكبار). وبذلك يسير مفهوما النَشاط الجنسي (الجنسانيّة) والملاءة المادِّيّة معًا على دربين متوازيين.

في جنوبي إسبانيا، مثلًا، يزدري النّاس الرَّجل المتزوِّج الَّذي لم يرزق بالأولاد بمعزل عن نشاطه الجنسي الَّذي كان يتمتَّع به قبل الزَّواج، فالأمور عندهم بخواتيمها وليس بمقدِّماتها. ومع أنَّ هيبة الزَّوج والزَّوجة كليهما تتزعزع، فاللَّوم ينصب عليه مباشرة وليس على زوجته في موضوع تأخُّر الإنجاب، إذ إنَّ المبادرة دائمًا ما تُنتظر من الرَّجل وكذلك (إتمام الأمور). ولذاك تجد النّاس يتساءلون في استهزاء «أهو رجل؟»، ويتناقلون الأقاويل بسفاهة عن ضعفه الجسدي: يقال إنَّه عاجز، عنين، مسخرة، لينال الغضب من حماته كلَّ منال فتصفه قائلة «هو خارج الخدمة»، صلبه عاجز لا ينتج. ويكون البحث عن الحلول عن طريقي العلاج والسِّحر. وهكذا ترى النّاس يقولون إنَّه عجز عن أداء واجباته الزَّوجيّة. ولأنَّه عديم الجدوى جنسيًّا، فقد أخفق في إثبات رجولته.

ما بعد الجنس: الإعالة

بمعزل عن الكفاءة الجنسيّة، على الرِّجال السَّعي على من يعول من خلال المساهمة الكريمة في دخل الأسرة، وهذا بدوره يُقاس بناء على الكفاءة أو المردود (Davis 1977:77). نكرِّر القول إنَّ المهم هنا هو الإنجاز في دور العمل الَّذي يُقاس بالتَّضحيّة أو الخدمة المقدَّمة لسد احتياجات العائلة. وما يجب التَّأكيد عليه في هذا المقام هو الإحساس بالتَّضحية الاجتماعية الَّذي يستلزمه هذا الواجب العملي الذُّكوري. وغالبًا ما ينفر العامل في الحقول من العمل اليدوي بغضِّ النَّظر عن طبيعته لأنَّه نادرًا ما يحمل له منفعة شخصيّة، فنسمع مثلًا أبناء الأندلس من القرويين يقولون إنَّ العمل «نقمة» (D. Gilmore 1980:55)، لأنَّه لا يمكن أن يُغني الرَّجل، وبالنِّسبة إلى الفقير يعني أداء العمل إبرام عقدٍ بشروط مجحفة بخصوص الأجر اليومي والتَّنافس مع أقرانه على الفرص الخاطفة في مكان العمل، والعمل في الحقول لقطف القطن وتفريغ بذور دوّار الشَّمس من الفجر وحتّى المغيب، فالعمل أمر يقر معظم الرِّجال بكراهيَّته وتحاشيه إن استطاعوا كونه مرادفًا للمعاناة.

أمّا بالنِّسبة إلى العمّال والفلاحين أو أيِّ شخص يجب أن يكسب عيشه، يكون العمل واجبًا بلا جدال لسدِّ رمق من يعيل. وكما نرى في قضايا الجنس والواجب الأبوي، ترتبط هنا سمعة العامل بشكل وثيق بخدمة العائلة المحدَّدة بوضوح باعتباره مواطنًا ورجلًا. والرَّجل الَّذي يتنصَّل من هذه الواجبات إنَّما يتخلّى عن استحقاق الاحترام والرُّجولة كليهما، ليتحوَّل إلى ظلِّ رجل مُحتَقر، مسرف، مخرِّب (gamberro)، والمصطلح الأخير يعني منحط غير مسؤول يتصرَّف مثل طفل بطِر، أو يعيش متطفِّلًا على النِّساء. ومع أنَّه معلوم أنَّ النِّساء الأندلسيّات غالبًا ما يجنين المال أيضًا، لكن يتوجَّب على الزَّوج أن يساهم بحصَّة الأسد في الدَّخل للقوامة على الزَّوجة ودعم العائلة -مثل عمود الخيمة- ولكي يحافظ على استمرار عمل الآلة الأنثويّة بسلاسة في الحمل والإنجاب. إذن، يعمل الرَّجل بجد ويستميت في ذلك أحيانًا لأنَّك، كما يقولون، ملزم بعائلتك وليس لأنَّك تحب الأمر، وبهذا المعنى يجتهد الرِّجال الإسبان -شأنهم في ذلك شأن الرِّجال في كلِّ مكان- في تأمين لقمة العيش -بحسب ما يقول براندس Brandes 1980:210))- ويعتبرون ذلك مقياسًا لرجولتهم. الاختلاف الوحيد أنَ العمل البائس المتوافر نادرًا ما يتيح لهم اتِّباع الشّهوات أو إشباع الرَّغبات.

ونجد الموقف نفسه يتكرَّر بحذافيره في جنوب إيطاليا، فيكتب جون ديفيز (John Davis 1973:94-95) عن بلدة Pisticci (بيستيتشي): «عائلة الرَّجل الَّذي يعمل هي من تبرِّر عمله: فلولا العائلة ما أرهقت نفسي». إنَّ اقتدار الزَّوج على قوامة زوجته ورعاية أولاده كونه جزءًا من عزَّته، يوازي تحكُّمه بالنَّشاط الجنسي لزوجته من جهة الأهميّة. إذن، يشتمل استقلال الآخرين في هذا السِّياق على الكفاءة الجنسيّة والقوامة المادِّيّة كلتيهما. فبهذه الحال لا يحمل العمل أيَّ مكاسب جوهريّة، إذ يعمل الرِّجال ليؤمّنوا الطَّعام وبعض المال لعائلاتهم».

والحقيقة أنَّ هذه التَّضحيّة في سبيل العائلة، وهذه المساهمة في سدِّ احتياجات المنزل وطلبات الأهل، تعكسان الأفكار المتوسِّطيّة عن الاعتزاز الَّذي يعني أن تكون جديرًا بلعب دور الرَّجل، وهو ما يعني تكوين العائلة أو خلفة الأطفال -وهما اللَّبنتان الأساسيّتان في بنية المجتمع- وإعالتهما مهما كلَّف ذلك المرء: «يساهم مفهوم الاعتزاز (بالمنظور المتوسِّطي) في تدعيم هويّة الجماعة (عائلة أو سلالة) كونه مفهومًا فكريًّا، ويحمِّلها أمر ولاءات الأفراد المشكوك بموقفهم. ويرسم الاعتزاز الحدود الاجتماعيّة للجماعة ومساهمتها في نقض الادِّعاءات الَّتي تطلقها الجماعات المنافسة والمعادلة لها» (Schneider 1971:17).

وينتشر التَّشديد على اعتزاز الرَّجل بصفته واجبًا عائليًّا في المجتمعات المتوسِّطيّة، حيث نرى جون ديفيز في بحثه الفريد عن الأدب يذكر ما يؤكِّد وجهة نظره حيال الاعتزاز الذُّكوري، كما قالت جين شنايدر في الاقتباس أعلاه، من أنَّه نتاج العمل والفاعليّة الاقتصاديّة قدر كونه نتاج نجاح جنسي: «لا بدَّ من التَّصريح بداية أنَّ الاعتزاز لا علاقة له بالقدرة على أداء الفعل الجنسي من حيث المنطلق، بل بإنجاز الأدوار، وهو متعلِّق بالموارد الاقتصادية لأنَّ إطعام العائلة والعناية بالنِّساء والحفاظ على النُّفوذ يمكن تحقيقها بسهولة أكبر عندما لا تقع

العائلة ضحيّة العوّز» (1977:77).

يمكن قياس هذا النَّوع من الخدمة الإعاشيّة في بعض الأحيان بناء على المال أو غيره من المقتنيات ذات القيمة، أو يمكن التَّعبير عنه بموجب التَّراكمات المادِّيّة الَّتي تعطى للنِّساء والأطفال مثل المهور. ومثالًا على هذا يصف إرنشتاين فريدل (1969 Ernestine Friedl) اعتزاز الآباء القادرين على تأمين مهور كبيرة نقدًا ومقتنيات ثمينة لبناتهم، وهو يكتب عن قرية يونانية يقطنها فلّاحون في Boeotia بيوتيا الحاليّة، إذ يضمن لهم نجاحهم هذا أفضل الأصهار، ويساهم في رفعة العائلة، وبذلك يعزِّز صورة واحدهم بصفته معيلًا. إذن، تقاس الرُّجولة جزئيًّا بالمال في النِّهاية، وهو السَّبيل الوحيدة المباشرة للرِّجل لإطعام أولاده. لذا، يُمكن تفسير الرُّجولة على أنَّها نوع من الوخز الأخلاقي للضَّمير تدفع صاحبها إلى إعالة ذوي القربى بصورة دعوة إلى الفعل.

الرَّجل حامي الحمى

بعد ضمان الذُّرِّيّة والإعالة تأتي الشَّجاعة. فأن تكون رجلًا في الأندلس على سبيل المثال يعتمد أيضًا على ما يدعوه النّاس هناك hombria، وهي تعني من ناحية تقنيّة الرُّجولة ببساطة، لكنَّها تختلف عن الإنجازات الإعاشيّة أو الفحولة الموصوفة أعلاه بشكل صريح، بل إنَّ hombria تعني الشَّجاعة الصَّريحة والمكنونة، وهي تشكِّل مكوِّنًا ضمنيًا كونها تفتقر إلى ارتباطات سلوكيّة محدَّدة، أي أن تدافع عن نفسك بصورة فاعل مستقل ذي كبرياء وتثبت على موقفك إذا ما وقع خطب ما، وتجد الإسبان بدورهم يطلقون على هذا dignidad، أي كرامة. وهي لا تقوم على تهديد النّاس أو نشر العنف، لأنَّ الأندلسيين ينبذون التَّنمُّر ويستنكرون الخشونة الجسديّة الَّتي يعتبرونها مجرَّد هزل مبتذل. والرُّجولة سلوكٌ يتَّصف بالشَّجاعة والرَّزانة في مواجهة أيِّ تهديد إن ابتغينا تعميم المفهوم من ناحية السِّياق، والأهم أنَّها تعني الدِّفاع عن شرف المرء وشرف العائلة. وهي لا تظهر العدوانيّة بشكلها الملموس، بل تعكس ولاءً ثابتًا للجماعة الاجتماعية بصورة التَّصدّي التّام للتَّهديد. ودائمًا ما تستند القيود الرّادعة للعنف على استطاعة القيام به، وعلى هذا تكون السُّمعة حاسمة هنا.

تتبدّى الرُّجولة بكثرة في صورة ضبط النَّفس والشَّجاعة الذُّكوريَّين، ففي فونماير، مثلًا، قد يتسكَّع جمع من الشَّباب في مقبرة البلديّة في وقت متأخِّر من اللَّيل بعد احتساء عدَّة كؤوس لاستعراض استهانتهم بالأشباح، ويأخذون معهم مطرقة ومسمارًا أو إزميلًا. نتيجة لحالة السُّكر الطّاغية على الجميع، يدقّون المسمار في جدار المقبرة المصقول، ويتحدّيهم العفاريت والغيلان على اختلاف أنواعها، ينشدون بانسجام النَّشيد التّالي على إيقاع ضربات المطرقة:

هأنذا أدقُّ مسمارًا
قبل أن يظهر لي
عفريت أو جنّي
أو أيّ مخلوق آخرَ
وسأبقى بلا خوفِ

وآخر من يهرب منهم يحظى بالشَّرف كونه الأشجع والأرجل. كما يعمد المراهقون أحيانًا إلى تحدّي بعضهم بعضًا وهو ما يأخذ شكل اختبار تنافسي بشأن قضاء اللّيل في المقبرة، لكنَّ الرُّجولة مع ذلك غير صداميّة لأنَّ المواجهة تتحوَّل إلى حالة تحدٍّ غير مألوفة (غير اجتماعيّة)، لكنَّها ندِّيّة كما يظهر المثال أعلاه، وتحتاج إلى إثبات من خلال معطيات مرئية وإنجازات ملموسة مثل الفحولة والإنجاز الإعاشي. وتحكم الرُّجولة على قدرة الذَّكر على حماية عائلته، وهو ما تناوله بيت-ريفرز على أحسن وجه (1961:89) بقوله: «جوهر الرُّجولة هو انعدام الخوف والجاهزيّة للدِّفاع عن شرف المرء وشرف العائلة». كما أنَّ للرُّجولة أيضًا دلالة سياسيّة تحديدًا تتجاوز ما ذكر،

ويتوسَّع دورها في إسبانيا.

تحوَّلت إسبانيا خلال القرن المنصرم، لا سيَّما الأندلس منها، إلى ساحة صراع سياسي، مع تنامي الوعي الطَّبقي قوّةً نتيجة للخلاف العميق بين أرباب العمل والشَّغّيلة (Martinez-Alier 1971)، لتصطبغ الرُّجولة المستعرة في نفوس العمّال والفلّاحين المتحفِّزين إلى الصِّدام بصبغة سياسيّة واضحة مستمدَّة من معارضة هذه الطَّبقة، ونعني بها الولاء للطَّبقة الاجتماعيّة. ولا تُعرف الرُّجولة بين الفلّاحين والعمّال عن طريق الولاء للفرقة وحسب، بل بالولاء للطَّبقة العاملة والانخراط الفعّال في النِّضال لنيل حقوق العمّال. وهؤلاء، بصفتهم مثالًا يُطرح، معروفون برجولتهم العالية وتمسُّكهم بحقوق الشَّغّيلة من خلال رفضهم التَّنازل في خضم السِّجالات القائمة بشأن العمل، ويعتبر هذا فعلًا استثنائيًّا من ناحية الشَّجاعة في ظلِّ حكم الطّاغية فرانكو، لكنَّه يبقى محطَّ إعجابٍ اليوم بين الملتزمين، كما أنَّ القادة العمّاليين المسيحيين يحظون بشديد الإعجاب لما أظهروا من بأس شديد، لا سيَّما أولئك الذَّين سُجنوا وضُربوا على يد شرطة فرانكو مثل مارسيلينو كاماتشو Marcelino Camacho، قائد اللِّجان العمّاليّة السِّرِّيّة. فهؤلاء كانوا يُعرفون بين أفراد جماعتهم بالرِّجال ذوي «الخصى الكبيرة»، إذ يحسدهم الرِّجال وتنجذب إليهم النِّساء. وعلى الرَغم من مشاعر الكراهية الَّتي قد يحملها لهم أعداؤهم السِّياسيِّون، فإنَّهم محط احترام ومصدر خشية أيضًا.

مثال ملموس: القضيَّة الَّتي اشتُهرت في فينمايور للمحرِّض المتشدِّد صاحب الاسم المستعار «روبوستيانو» Robustiano (أي: الرَجل المتين)، وترجع تسميته بهذا الاسم إلى بنيته الرِّياضيّة وشجاعته الفائقة. فبعد الحرب الأهليّة[53] تحدَّى علنًا شرطة فرانكو عبر متابعته لنشاطاته الثَّوريّة، بعد أن هلكت أسرته ذات التَّوجُّه اليساري على يد القوميين في الإعدامات الَّتي شهدتها تلك المرحلة، دون أن تثنيه حالات الاعتداء والتَّهديدات والإبعاد، فكنت تجده يجدِّد التَّحدي إثر كلِّ إطلاق سراح له، ليكسب إعجاب جميع الأطراف بمن فيهم السَّجّانون. وعلى الرّغم من التَّعذيب الَّذي قاساه، إلّا أنَّه لم يشِ برفاقه، بل كان يصطبر على جور الشّرطة ويعتبره أمرًا عاديًّا. وقد صار لروبوستيانو أتباع كثر مخلصون، وتتجدَّد ذكراه اليوم كونه واحدًا من الشُّهداء الَّذين رفعوا معنويّات العمّال عاليًّا في الأيّام السَّوداء للحكم الاستبدادي. والأهم من ذلك أنَّ النّاس يذكرون روبوستيانو على أنَّه رجل حقيقي والنَّموذج الأمثل للصّورة الأندلسيّة المرسومة للرُّجولة.

بمعزل عن السِّياسة، وجدت هذه الدَّعوة للفعل المؤثِّر دفاعًا عن الرِّفاق أصداء لها في أرجاء المنطقة المتوسِّطيّة حيث تكتسب الطَّبقة الاجتماعيّة أهمِيّة أدنى من الرّوابط البدائيّة الأخرى كما نرى في الشُّعوب أبويّة النَّسب المقيمة على السّاحل الأفريقي. فعلى سبيل المثال، تتمثَّل السِّمة الرِّئيسة للرَّجل الحقيقي بين القبائل في الجزائر -تبعًا لبورديو (Bourdieu-1965 (1979a- في تصدّيه لغيره من الرِّجال ودفاعه المستميت عن عصبته، ويقول: «تنقل لنا كلُّ مصادر المعلومات أنَّ الميزة الجوهريّة للرَّجل الكريم تنعكس في فزعته للتَّصدّي للآخرين» (1979a:128)، كما لا يسكت الرَّجل الحقيقي عن أيِّ إهانة تلحق به أو بعائلته وعشيرته، وهو الجانب الأهم. وفي منطقة قريبة تقع في شرق المغرب، نجد أنَّ الرِّجال الحقيقيّين هم أولئك المستعدّون دائمًا للدِّفاع عن أهليهم في وجه أيِّ تهديد خارجي يدهمهم، فتراهم «يتجمَّعون للذَّود عن مصادر رزقهم وعزَّتهم الجماعيّة» (Marcus, 1987:50).

وبالمثل، يطلق رعاة الساراكتساني في اليونان الآن (J. K. Campbell 1964:269-70) على الرَّجل الحقيقي لقب varvatos، وهو يشبه بصراحة كلمة barbato الإيطاليّة، وتعني الملتحي أو ذي الشَّعر. وبعيدًا عن الدَّلالة على القوّة والذُّكورة (شعر الوجه مرَّة أخرى)، يدلِّل هذا المصطلح أيضًا على توافر «مقدرة مشفوعة بصلابة أكيدة تأخذ شكل حَمِيّة» دفاعًا عن أهله. ورعاة ساراكاتساني الشُّجعان هم أولئك الَّذين يعملون على تلبية متطلَّبات الحياة الرَّعويّة حيث «يستحيل بناء السُّمعة دون توفر الشَّجاعة» (المصدر السّابق 317). وبهذه الطَّريقة يكسب

الرَّجل الساراكاتساني احترام نظرائه ويتدارك التَّهديدات المحيطة بعالمه، وهو بهذا يصون الوضع الحسّاس لعشيرته في بيئة قاسية «فأن يتمتّع أبناء العائلة بسمعة الرُّجولة هو رادع لأيّ اعتداء خارجي» (المصدر السّابق: 271). وينظر كامبل إلى هذا التَّشديد على الرُّجولة في سياق وظيفي العلّة، فيكتب «هنا أيضًا يتبدّى لنا الوجه الغائي للرُّجولة» (إضافة التَّأكيد) (المصدر السّابق: 270).

نصادف الرَّجل حامي الحمى في كلِّ مكان في منطقة المتوسِّط، فعلى امتداد جغرافيَّتها تبرز أسبوعيًّا أفعال الرَّدع المعتادة، والدُّول المضطَّربة، وتفشّي النِّزاعات، والتَّحالفات السِّياسيّة بتوجُّهاتها المتبدِّلة الَّتي لا يُعتدُّ بها مثل الرِّعاية. ونتيجة لعدم ثبات الفرص المتاحة وندرة الموارد، بالكاد يتدبَّر المرء معيشته ويصون عائلته اعتمادًا على ما يتمتَّع به من صلابة وشطارة. ففي صقليّة مثلًا يحدِّدون سمات الرَّجل الحقيقي (un vero womo) «بالقوّة والسَّطوة والدَّهاء الضَّروريّة لحماية نسائه» (Giovanini 1987:68). وفي الوقت عينه، يعلو قدر الرَّجل الحامي النّاجح في صقلية أو الأندلس، بالطَّبع، من خلال المآثر البطوليّة والمكاسب الَّتي ترفع ذِكره بصفته الفرديّة. ويعتبر هذا الارتباط الَّذي لا تنفصم عراه بين المكسب الفردي والجماعي أحد أقدم المفاهيم الموجودة في الحضارات المتوسِّطيّة، ويمكن للمرء أن يلمسه في منطقة السّاحل اليوناني القديم متمثِّلًا في أوديسيوس البحّار، فاسمه المشتق من odyne (أي القدرة على إحداث الألم والاستعداد لفعل ذلك) يشتمل على قابليَّته للزَّج بنفسه في الصِّراع والمخاطرة والتَّصدّي للمشكلات ومواجهة الصِّعاب الجمّة ليثبت مآثره العظيمة. «أن تكون أوديسيوس، إذن، يعني أن تتبنّى أسلوب الصَّيّاد في مقامرة خطرة: أن تكشف نفسك على أن تستفيد أقصى فائدة من ذلك الانكشاف، لأنَّ الغرض الآني هو الإصابة، لكنَّ الهدف النِّهائي هو التَّميُّز والإحساس بتحقيق مأثرة عظيمة» (Dimrock 1967:57).

لكنَّ الغرض النِهائي لأوديسيوس لم يكن تحقيق مآثر متلاحقة تزيد في النَّفس الغرور، بل إنَّ بطولته متعدِّدة الوجهات موجَّهة إلى غرض أسمى: إنقاذ الزَّوجة والابن وطرد الرِّجال الجشعين الَّذين يتقدَّمون لخطبة زوجته ويهدِّدونها مع ابنهما كليهما. فالرَّجل الحقيقي يكسب السُّمعة من خلال وقوفه حائلًا بين عائلته والخراب الَّذي يمكن أن يطالها ويتلقّى ضربات القدر برباطة جأش. إنَّ الرُّجولة المتوسِّطيّة هي بمثابة مكافأة تُهدى للشَّخص المقتدر الحامي لشبكة الرَّوابط الأساسيّة والقائم على صون البطانة الأخلاقيّة والمادِّيّة لمجتمعه.

الجوّالون الأحرار

يبدو أنَّ نماذج الرُّجولة الَّتي اجتمعنا بها في هذه البقاع في حوض المتوسِّط لها أولويّات أخلاقيّة ثلاث: الأولى، حمل الزَّوجة، الثانية، إعالة العائلة، الثّالثة، حماية العشيرة، وهي معايير تستلزم توافر الحزم والعزيمة. ويجب إنجاز كلِّ هذا بلا كلل في نطاق إثبات الولاء للهويّات الجمعيّة للشَّخص[54].

كما يوجد عنصر آخر ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام، فما ذكر آنفًا يقوم على أمر أعمق: حركيّة الفعل والاستقلاليّة الذّاتيّة. فالرَّجل المقيَّد لا يستطيع فعل شيء، فإن أراد اصطياد طريدة وإنقاذ عائلته، كما فعل أوديسيوس، يحتاج إلى حريَّة تامّة في الحركة. ويماثل الجنس واستعراض المهارة الإعاشيّة الدَّعوة المبطَّنة للفعل المستقل بصفته نقطة انطلاق لتأكيد هويّة الرَّجل الذاتيّة من جهة الأهميّة. وللسَّير على درب الرُّجولة، على الرَّجل أن يتنقَّل خفيفًا وحرًّا كي يرتجل الخطط لمواجهة التَّحدِّي ويناوره بلا معوِّقات، كما يجب أن يتمتَّع بالأهليّة الأخلاقيّة. وبحسب ما أورد براندیس (Brandes 1980:210)، لا تحمل الاتِّكاليّة العار للفلّاح الأندلسي في إسبانيا، بل هي تشوه صورته الرُّجوليّة، فالهدف إذن أن يستقلَّ كلُّ رجل استقلالًا ذاتيًّا، فبدون ذلك ينهار موقفه الدِّفاعي وتنتفي حركته الاستراتيجية ويعرِّض نفسه وعائلته للفناء. ولهذا الموضوع أيضًا توابعه السِّياسيّة في إسبانيا.

يأتينا المثال من سرد لجورج كولیير George Colier عن الحرب الأهليّة الإسبانيّة في قرية أندلسيّة، إذ يبرز

الدَّور الَّذي لعبه الكبرياء الذَّكوري في حركات الشغّيلة للعمّال والفلّاحين في غربي الأندلس، فيصف المضامين السِّياسيّة الفاصلة لما يطلق عليه «الأحكام الثَّقافيّة الَّتي يربط الأندلسيّون بموجبها ما بين استقلال الذّات والاعتزاز الرُّجولي» والفضائل الملحقة بتوكيد هذه الرُّجولة (المصدر السّابق:96). ويكشف نقاش كولبير للصِّدامات العميقة بين أرباب العمل والشَّغيّلة في فترة الجمهوريّة الثّانية (1931-36) في قرية لوس أوليفوس Los Olivos (إقليم ولبة Huelva)- النِّقاب عن أنَّ القوّة المحرِّكة لصداماتهم كانت قضيّة استقلال الذّات هذه، فالفلّاحون والعمّال كانوا يدافعون عن حقوقهم السِّياسيّة، وكذلك عن صورتهم بصفتهم رجالًا، في مواجهة الأساليب التَّسلُّطيّة للأغنياء وأصحاب النُّفوذ. وقد أتاح لهم الاستقلال الذَّاتي الدِّفاع عن كرامة عائلاتهم. لكنَّهم فشلوا في إنجاز مآثرهم الرُّجوليّة، متحرِّرين أو عالة، فثوريَّتهم -كما يكشف كولبير ببراعة- كانت نتاج صورة مرسومة في مخيِّلتهم عن الرُّجولة بقدر ما كانت نتاج مطالبهم السِّياسيّة والمادِّيّة. ولم يجاف هذا تحديدًا الواقع في جنوب إسبانيا، لكنَّ كولبير يرى في هذا المزيج المكوَّن من البُنى الفكريّة السِّياسيّة والصّورة الرُّجوليّة المتخيّلة عن الذّات أمرًا أكثر انتشارًا في المنطقة المتوسِّطيّة:

> يتمسَّك القرويّون في لوس أوليفوس بصورة المثل الأعلى المتميِّز بالاستقلال الذُّكوري في العلاقات التَّملُّكيّة ونظام الشّرف في المجتمعات الزِّراعيّة المتوسِّطيّة. وينفر الرَّجل المصيطر من التَّحدّيات عبر الاستمرار في إعادة تقييم رجولته وقدرته على اللّجوء إلى العنف الجسدي، وهو يقوم على حراسة نسائه ضد الاعتداءات ويتصدّى للآخرين لصون شرف العائلة. وبهذا تشعل الصّورة المثلى لعنفوان الرُّجولة العلاقات القائمة بين صاحب العمل والشَّغّيل على نحو خاص. كما يقرُّ الموظَّف ضمنًا بافتقاده للصَّلابة الكاملة وبهشاشته أمام أيِّ إهانة محتملة حيال تقبُّل الأوامر من شخص آخر بالإكراه. (المصدر السّابق:96-97).

وإنَّها لداهية أن تتَّكل على رجل آخر، لكن أن تقرَّ باتِّكالك على امرأة فهو أدهى وأمرُّ. والسَّبب في ذلك يرجع بطبيعة الحال إلى ما يحمله هذا من تحوُّل في نظام الرّوابط الأسريّة المعهود، وهو ما يحطِّم بدوره الأساس التَّقليدي للرُّجولة. في المغرب على سبيل المثال -وبحسب ما نقلت Hildred Geertz (1979:369)- تعني الرُّجولة، وهي القيمة الأبرز لاعتزاز الرَّجل، «الاستقلال الذّاتي والقوّة» وهو ما يشمل القوامة على النِّساء وإعالتهن بدلًا من الخضوع لهيمنتهن وإعالتهن. وما من خشية أعظم عند الرِّجال في الحقيقة من خسارة هذه الاستقلاليّة الشَّخصيّة لصالح امرأة متسلِّطة.

والواقع أنَّ المغرب يشهد انتشار الخشية من أن يغدو الرَّجل ضحيّة رقية سحرية لامرأة متنفِّذة، أو شيطانة تغويه وتوقعه في حبائلها إلى الأبد كما فعلت فينوس بتانهاوزر أو مثلما حاولت سيرسي [55] Circe) استعباد أوديسيوس فجعلته ينسى دوره الرُّجولي (Dwyer 1978). وقد ألَّف عالم الأنثروبولوجيا فنسنت كرابانزانو Vincent Crapanzano كتابًا كاملًا عن الرَّجل المغاربي الَّذي يعيش في حال من الرُّعب من أنثى شيطانيّة مثل هذه، أي جنِّيّة، فيخبرنا أنَّ هذه الخشية واسعة الانتشار: «إنَّ موضوع الاستعباد على يد امرأة -وهو المنظور العكسي للمعايير المفصليّة لعلاقات الذَّكر بالمرأة والجنس والزَّواج- متفشٍّ في التُّراث الشَّعبي المغربي» (1980:102). فهناك، كما في إسبانيا، يجب أن يتمتَّع الرَّجل بالاستقلال التَّام والكامل عن المرأة باعتباره معيارًا ضروريًّا للرُّجولة، وإلّا فكيف له أن يدعم من يعيل ويحميهم في الوقت الَّذي يتَّكل هو نفسه في معيشته على الآخرين مثل الطِّفل؟ إنَّ تبادل الأدوار بين الجنسين يقوِّض دور الرَّجل ووحدة العائلة معًا، ويرميهما في أحضان الفساد والهزيمة لأنَّه يحوِّل الزَّوجة إلى أم.

التَّفرقة على أساس الجنس

في السِّيّاق الفعلي للحياة المجتمعيّة القرويّة المتوسِّطيّة، نسمع الإفصاح عن العديد من هذه المواضيع بصورة

لفظيّة: النَّشاط مقابل البلادة، الانفتاح مقابل التَّقوقع، الاستقلال الذّاتي مقابل الاتِّكاليّة. ولم يعد التَّعبير عن ضرورة الفصل التّام بين الذُّكور والإناث أوضح صورةً من تحريم الألفة السَّائدة في أدبيّات الأجناس البشريّة، وبذلك نرى أنَّ الحدود بين عالمي الرِّجال والنِّساء قد رُسمت بدقّة في العديد من المجتمعات المتوسِّطيّة (D. Gilmore 1982:194-96). وكما يقول دوفيغنود Duvignaud بشأن تونس، فإنَّ مملكتي الذُّكور والإناث عبارة عن «عالمين منفصلين يمتدّان بلا تقاطع» (1977:16). ونتيجة لهذا التَّوافق الأخلاقي على التَّباعد المكاني، يُجبر الرِّجال على ترك المنزل خلال النَّهار والمغامرة بالخروج إلى العالم الخارجي بتهديداته. ومثل لورنزو، فالرَّجل المتواري في ظلال المنزل خلال فترة النَّهار يغدو عرضة للشَّك في الحال، إذ باتت رجولته خارج الإطار المألوف وأضحت من ثمَّ موضع تساؤل. لا بد للرَّجل الحقيقي من أن يخرج ويختلط بالرِّجال ويواجه الآخرين ويردعهم بنظراته. في قبرص مثلًا، تغدو رجولة الشَّخص الَّذي يقضي وقتًا طويلًا مع زوجته وعياله محلَّ شك: «أي نوع من الرِّجال هو؟ إنَّه يفضِّل قضاء الوقت في البيت مع النِّساء» (Loizos 1975:92). وفي بيئة القبائل الجزائريّة الَّتي وصفها بورديو (1979b:141)، سينعته أقرانه افتراءً بأنَّه من محبّي البقاء في البيت للسَّبب ذاته: «الرَّجل الَّذي يقضي في البيت وقتًا أطول من اللّازم نهارًا، هو موضع شكٍّ أو به سفاهة: إنَّه «بيتوتي» ينزوي في البيت كما تفعل القِرقة[56] في قنّها. على الرَّجل الَّذي يحترم نفسه أن يظهر للعيان، ويبقى على مرأى من الجميع دومًا ويواجههم ويلتقي بهم، فهو رجل بين رجال». وهكذا يمكننا أن نرى الصّورة الذِّهنيّة للرُّجولة وهي تعمل على قذف الرِّجال خارج المأوى / المنزل في أتون المغامرة.

نادرة أخرى

سأنهي هذا الفصل بسرد حالة سلبيّة أخرى من الأندلس توضّح النِّقاط الأخيرة هذه. ففي فينماير عاش رجل بيتوتي سيّئ السُّمعة، وهو ما عانت عائلته من تبعاته. كان ألفريدو تاجرًا صغيرًا متورِّد الخدَّين يحمل اسم عائلة غير قشتاليّة وهو تيسوت (هاجر أجداده من كاتالونيا منذ أجيال عديدة). كونه كهلًا في أوسط العمر كان يديم الجلوس لأنَّه يدير بقالة صغيرة افتتحها من بيته -ليس بالأمر المستغرب بالنِّسبة إلى الرِّجال أصحاب محلّات بيع المفرَّق الصَّغيرة. لكنَّ المستهجن في ألفريدو أنَّه نادرًا ما يغامر ويغادر منزله حيث كان يعيش مع زوجته وابنتين رقيقتي البنية.

في الأندلس، كما في قبرص والجزائر، يُنتظر من الرّجل أن يقضي وقت فراغه في الخارج، يساير النّاس ويتقرَّب منهم، في بيئة تتمثَّل في الشّارع والحانة والحقول، أي: الأماكن العامّة حيث يظهر الرَّجل، إذ لا يجب أن يترك انطباعًا أنَّه خاضع لسحر البيت، ملتصق بزوجة أو أم. والمنتظر من الرِّجال وهم في الخارج أن يشاركوا في منافسات معتادة ذكوريّة الطَّابع مثل ألعاب الورق والدّومينو، والتَّنافس في احتساء الشَّراب والتَّبذير ومسابقات التِّباهي والغناء. وعلى الرَّغم من توقُّع ألفريدو لاحتمالات مثل هذه، إلّا أنَّنا نجده يقاومها لأنَّه يعتبر مخالطات مثل هذه مضيعةً للوقت والمال حسبما أسرَّ لي ذات يوم، إذ عليك أن تنفق مالًا في الحانات، وعليك أن تشتري المشروب لرفاق الجلسة، وأن تدمن الخمر واللَّهو، أي عليك أن تتباهى وتتفاخر أمام صحبك. إذن بدت له هذه التَّسرية مكلفةً ومملَّة، ولذلك داوم البقّال البدين على البقاء في المنزل مع عائلته، فكان يقرأ الكتب ويتابع التِّلفاز مساء أو يراجع حساباته.

وقد خضع ألفريدو لتمحيص الرَّأي العام، مثل أيِّ شخص آخر من أبناء البلد، كونه محلَّ مسؤوليّة تملها رجولته. وعلى الرَّغم من الاعتراف بذكائه العملي المحدود على مضض (إذ قيل إنَّه يستند أساسًا على رأسمال من زوجته)، أنكر أبناء البلدة عليه أعذاره المبرِّرة لسلوكه القبيح. وكونه سليل عرقيَّة غريبة غير موثوقة (يعرف عن الكاتالونيين إدمانهم على العمل واشتهارهم بالبخل)، كان المتوقَّع منه أن يبدي مواقف فاترة، لكنَّ رفضه دخول

فضاء الرِّجال العام مفضِّلًا عليه البقاء في البيت بات محطَّ استهجان وسخط. كما أنَّ تقتيره في المال والوقت على وجه الخصوص صار محلَّ ذمٍّ، إذ فُسِّر موقفه هذا على أنَّه إهانة لبقيّة الرِّجال في البلدة لأنَّه بدا وكأنَّه تنصُّلٌ محسوب من دور الرَّجل الَّذي يتطلَّب عادة درجة معيَّنة من البذل على مستوى المجتمع ككل، إلى جانب الإعالة المعهودة لدائرته الأضيق، فالمنتظر من شخص ثري أن ينفق بلا حساب وبذلك يدعم مجتمعه، والنّاس تقول بأَنَّ رجلًا كهذا يدين لمجتمعه بشيء. لكنَّ انزواء ألفريدو ألحق الضَّرر بصورته وصورة أسرته الَّتي عانت معه سواءً بسواء لأنَّها باتت محطَّ أنظار العامّة.

وفي ظهيرة حارّة، وبينما كنت في طريقي أمر بجوار منزل تيسوت رفقة لفيف من الأصدقاء، أطلق الصَّحب تعليقات عابرة بخصوص غرابة ألفريدو، إذ تمتم بعضهم «أيُّ نوع من الرِّجال هو؟» وهم يشيرون إلى المنزل المغلق والمنعزل، «يقضي وقته في المنزل؟» ويتجهَّمون ممتعضين وهم يشبِّهونه بالقِرْقة (الدَّجاجة الحاضنة). كما تناولوا الغموض الَّذي يحيط به بتأويلات مختلفة تلمّح إلى سمات محدَّدة لشخصيّة ذميمة مثل الدَّناءة والأنانيّة. لكن وراء هذه النَّقائص الأخلاقيّة التَّافهة، اكتشفت مصادر المعلومات العاملة معي أمرًا مثيرًا للاشمئزاز في ولع التّاجر بالبقاء في المنزل وابتعاده عن الأضواء وقعوده الدّائم، إذ ألمحوا إلى عجز كبير على المستوى الأعمق في أهم الممارسات: الباءة (القدرة الجنسيّة). ومع الاستطراد في القضاء على هذه الشَّخصيّة، انتقلت مصادر المعلومات من عالم الواقع الملموس وغامر بدخول عالم التَّكهُّنات والشائعات، وهو السُّلوك الشّائع في تناول قضايا تتَّصف بانحراف سلوكي خطير مثل هذا. وبدا أنَّ الأمر يحتاج سريعًا إلى قطع الشَّك باليقين نتيجة الاجتراء على مخالفة أعراف تسكن وجدان أصحابها.

عندها صرَّح لي الرِّجال بشكوكهم تجاه ألفريدو، ومن سياق الحديث شعرت بانفراج محسوس في الهاجس الَّذي ألمَّ بهم بشأنه، إذ خفَّضوا الانحراف السُّلوكي إلى مستوى أسباب عميقة جعلوا منها كبش فداء ورفضٍ جماعي بطريقة أيَّدت الصّورة الَّتي رسموها بأنفسهم. إذن، عُزي الأمر إلى عجز ألفريدو على مستوى الفحولة، وقد ظهر هذا على نحو جلي من خلال انطوائيَّته المستغربة، كما في حالة لورنزو. ونتيجة لانسحابه خنوعًا لزوجته، حسب ظنِّ أصحابه، فقد حكموا بانحراف عائلة تيسوت -المحرومة من الكفاءة الجنسيّة- بالضَّرورة فيما يتعلَّق بالأداء الجنسي. ولذلك، اعتبر وجودها قائمًا على ممارسات منحرفة، تبعًا للمعايير المحلِّيّة. ولأنَّ ألفريدو لم يكن رجلًا بمعنى الكلمة كما قرَّر مجتمعه، فإنَّ بناته بدورهن قد لا يكنَّ من صلبه بموجب المنطق. والتَّفسير الَّذي ربط الأجزاء ببعضها (على اعتبار أنَ الكتالوني الشّاذ معروف أيضًا بالثَّراء إلى حدٍّ ما) قال بأنَّه كان ديّوثًا وعمل قوّادًا لزوجته، وما ابنتاه وثروته إلّا نتاج عهرها المستور. وعليه، فقد قلب القرويّون الوضع من جهة التَّصوُّر الَّذي تناول دور المعيل والعالة من خلال هذا الهتان الكريه والتّافه بآن معًا. لقد انتُهكت ثمرة النَّجاح المشترك في الإنتاج بفعلٍ عدائي أنتجه الخيال. وقد كان ألفريدو المسكين في حال من العجز التّام عن التَّصدّي لهذا الافتراء الحاقد لأنَّه قطع حبال الوصل مع الرِّجال، وبذلك بات هو وعائلته ضحايا معاناة ناجمة عن إهانات وتحقير مكرَّسة للشَّواذ.

نظريًّا، صُنِّف ألفريدو بأنَّه غير سوي، ثمَّ وقعت سماته الشَّخصيّة الغامضة ضحيّة حكم مسبق بانتفاء الرُّجولة عنه، فكانت الإشارة إلى قيامه بمهمّة تحضير الطَّعام مثلًا، إذ المعروف عن الرَّجل مساعدته لزوجته وابنتيه في المطبخ في التَّقطيع والفرم وما إلى ذلك، أي يقوم بمهام لا تتماشى من ناحية الطَّبيعة مع بنية الرَّجل الجسمانيّة وتكوينه العضلي على الإطلاق. ومع اعتراف الأندلسيّين بوجود طبّاخين محترفين من الذُّكور، لكنَّهم يعتبرونهم رجالًا تعلَّموا مهنة لكسب عيشهم، ولذلك احتفظوا بأحقِّيتهم بالرُّجولة، إنَّما في المنزل، حتّى هؤلاء لا يطبخون، بل زوجاتهم تتكفَّل بالأمر. لكن قيل إنَّ ألفريدو يقدّم المساعدة بشغف وعن طيب خاطر فاسد منه، فترى النّاس تستهزئ قائلة: «أهو رجل؟، يطبخ ويتحرَّك في المطبخ على هذا النَّحو؟»، فالأندلسيّون على يقين بأنَّ التَّركيبة الجسديّة للرَّجل والمرأة خلقت للقيام بمهام مختلفة ومتكاملة. صحيح أنَّ ألفريدو يقدِّم العون في أعمال

المطبخ، وهذا ما شهدته عندما دعاني لزيارته في المنزل (وهو سلوك ينم عن كرم غير مألوف يصل حدَّ الاستغراب)، وهو لم يخفِ هذه الجزئيّة عنّي على الإطلاق، وبذلك تعرَّفت على جوانب من شخصيَّته بشكل جيِّد إلى حدٍّ ما في مناسبات مثل هذه. ولأنَّه صنف من الرِّجال يميل إلى الإرشاد والمساعدة بأسلوب يهتم بالتَّفاصيل، فقد كان يلقي التَّوجيهات عليَّ وعلى زوجته حيال القيام بتجهيز أصناف محدَّدة من المطبخ الإسباني على الوجه الأمثل، فتجده يطالبنا بطريقة دقيقة ومُلزمة أن نطحن المكوِنات لتحضير طبق لذيذ من الغازباتشو[57]. تعلَّمت كيف أخفق حساء بالثّوم يسيل اللُّعاب إذا فاحت رائحته في مطبخ تيسوت الَّذي يبرق نظافة. ودائمًا ما يتابع الأمور ويتأكَّد من سيرها على وجهها المثالي، فالخبز، مثلًا، يوضع في الإناء بعد أن تضيف إليه الخل، إذ لا مجال للارتجال في هذا المقام. ويتفاخر البيتوتي بمعرفته بالأطباق المحليَّة، وتهلَّل أساريره تأثُّرًا بكلمات الإطراء الَّتي أطلقها بحقِّ مهاراته في الطَّهي.

لكنَّ أقرانه في الشّارع كانوا يتضاحكون منه ويستهزئون من أعذاره المباشرة، وتجدهم يقلبون سحنتهم بازدراء احتقارًا له ولزوجته -الَّتي لا لزوم لها- إذا أتيت على ذكره في سياق الحديث. والحق أنَّ السَّعادة الهانئة الَّتي تعتري ألفريدو في إقامته الدّائمة والغريبة في المنزل عجَّلت في انسحابه من التَّجمّعات والأنشطة الَّتي يشارك فيها الرِّجال. لقد فشل البقّال الانطوائي في إثبات ذاته على أنَّه رجل تبعًا للمعايير المحلِّيّة، وقد أدّى هذا الفشل بدوره إلى نزع الاحترام عن العائلة وجعلها لقمة سائغة تلوكها الألسن لدرجة دفعت ابنتيه، مثلًا، إلى التماس الخُطّاب في بلدات أخرى. لقد تمثَّل الخطأ القاتل الَّذي ارتكبه ألفريدو في إخفاقه حتّى في استعراض نفسه في اختبار الرُّجولة، والأنكى أنَّه فشل في الانفصال: فهويَّته العامّة انطمست معالمها نتيجة التصاقه بالنِّساء (وجوده الدّائم مع أهل بيته)، إذ انسحب إلى صومعة محميّة من خلال التزام البيت منغمسًا في الطَّعام اللَّذيذ راضيًا بالتَّرف اليسير، ومعرِضًا عن دخول الدّائرة الخطرة للرُّجولة، أو خائفًا منها. وقد أثَّر هذا الاعتزال على بقيّة الرِّجال سلبًا فجعلهم في حالة هياج، ممّا دفعهم إلى توهُّم انعدام رجولته وجعلوا شرف عائلته لعبة لهم بعد أن وضعوهم جميعًا في قفص الاتِّهام وتجاوزوا التَّهديد الذَي يحملونه.

ومع هذا، بات ألفريدو موضع نقاش وجدال لا ينتهي بين بقيّة الرِّجال. لربَّما وجد فيه هؤلاء الرِّجال الغلاظ الفحول ما اجتذبهم إليه، مع أنَّه بغيض أيضًا، على الرَّغم من اعتراضاتهم بشأنه، من يدري؟ أو من الممكن أنَّه يمثِّل لهم مبدأ غيبيًّا ما: العيش الرَّغيد دون عمل ملموس ربَّما، وهو ما أذكى مشاعر ملتبسة كان لا بدَّ من تنفيسها عبر الاعتراض والاستنكار؟ ولاستكشاف المزيد حول هذه القضيّة، لنغادر ونتحرَّك قدمًا إلى موقع آخر وثقافة أخرى.

3. طلب الرُّجولة:

جزيرة تراك

كلُّ الرِّجال كانوا يومًا ما صِبْية، والصِّبية دائمًا ما يلتمسون سبل التَّحول إلى رجال.

(جيمس ديكاي) James Dickey، ***Deliverance*** **(نجاةٌ)**

تستوجب الرُّجولة بحسب المفهوم الأندلسي توافر الكفاءة على المستويين الجنسي والمادي، إلى جانب الاستعداد «لتحمُّل» المخاطر. والرُّجولة شأن تراكمي؛ أي أنَّها تظهر بشكل تدريجي، فلا محدِّدات زمنيّة لها، اللَّهم إلّا إذا استثنينا أمر الزَّواج الَّذي يدلُّ على البلوغ لدى الجنسين. بعبارة أخرى، يتيح الزَّواج على الأقل فرصة لا يمكن اقتناصها دائمًا كما في حالة آل تيسوت.

وما من اعتراف رسمي بالرُّجولة في إسبانيا، فلا تقام لأجلها احتفالات واضحة وليس لها شعارات ظاهرة ولا

استدعاء للفاعلين على مسرحها لتلقّي التَّهنئة، لتبقى الرُّجولة من ثمَّ موضع شك دائم وتستلزم إثباتًا يوميًّا كونها خاضعة للتَّوافق وليس للإلزام. ويصف أحد المراقبين (مورفي Murphy 1983) السَّبيل الَّتي يقطعها الفتية إلى الرُّجولة بأنَّها «بلا طقوس» ومقفرة وبلا نقاط علّام، ومع هذا تجدها (السَّبيل) مزدحمة. ويبدو هذا الالتباس حقيقيًّا في العديد من الدُّول اللّاتينيّة الأخرى وعند جيرانهم المسلمين أيضًا. ففي المغرب مثلًا، يكتب ديفيد هارت أنَّ المجتمع يقرُّ ببلوغ الذَّكر إنَّما «بشكل صامت»، ويلاحظ أنَّ هذا الموقف «قائمٌ في كلِّ المجتمعات المسلمة» (1976:124). تعتبر شعوب حوض المتوسِّط، إلّا أقلُّها (انظر الفصل 6)، الوصولَ إلى مرحلة الرُّجولة مغامرةً شخصيّة قائمة على البحث والتَّجربة، وتدخل في بنيتها شبكة من العلاقات الاجتماعيّة في صورة تفيض بالإلهام فضلًا عن الرَّمزيّة.

أحد الأساليب الَّتي يُهدى الفتى إليها في شقِّ طريقه أن يُترك له خيار المفاضلة بين سبيلين: النَّدامة أو السَّلامة. وتعتمد مجتمعات أخرى على طقوس مختلفة تهدي الفتية على امتداد الطَّريق المشترك المحتوم. سنتناول في هذا الفصل مجتمعًا واحدًا هو مجتمع شعب جزيرة تراك [58] Truk Island) الَّذي يفسح المجال للقليل من النَّشاط الطُّقوسي ليعمل عمل الإثبات، وقد لا يفعل، كما في إسبانيا، بل يترك الأمر لكلِّ شخص كي يتلمَّس دربه بنفسه. وفي الفصل 4 سنستعرض مجتمعًا آخر مماثلًا: شعب مهيناكو البدائي في البرازيل. بعد ذلك سنبدِّل الوجهة وسنستكشف بعضًا من المجتمعات الَّتي تحتفي بالرُّجولة اعتمادًا على محدِّدات زمنيّة. وتبقى الرُّجولة قضيّة فورة وإبراز، تحدِّيات واختبارات، مهما كانت طبيعة الأسلوب المتَّبع.

التراكي العنيف

إذا قطعت المسافة نفسها حول العالم انطلاقًا من البحر المتوسِّط، ستجد نفسك في مكان ما وسط المحيط الهادي. وبسبب الجزر الصَّغيرة العديدة هناك، يطلق على هذا الجزء من الكرة الزَّرقاء اسم ميكرونيزيا Micronesia أي: مكان الصُّور المصغَّرة عن العالم. وبين هذه الأرخبيلات الَّتي وصفها عالم الأنثروبولوجيا ماك مارشال (1979) (Mac Marshall) بشكل شاعري، تقع جزيرة تراك الصَّغيرة، في منطقة مشمولة بالوصاية الأميركيّة وتديرها جزئيًّا الأمم المتَّحدة منذ انتهاء الحرب العالميّة الثّانية. وتعتبر جزيرة تراك جنَّة استوائيّة كحال تلك البقاع بمناظرها الخضراء الَّتي خرَّبتها بعض الشَّيء النُّفايات الصِّناعيّة الأميركيّة، لكنَّها ما تزال تحافظ على روعتها وخصبها. وكما تقول العبارة الدّارجة، فجزيرة تراك «تُغويك» بالمعنى الحرفي للكلمة أحيانًا (المصدر السّابق:6).

وتتَّصف الجزر المرجانيّة ذات التَّركيبة الجيولوجيّة المعقَّدة الَّتي تحيط بجزية تراك بتفرُّدها على مستوى العالم، وقد تسبَّبت بذلك الانهيارات الضَّخمة لسلاسل الجبال البركانيّة العملاقة الَّتي راحت تغوص شيئًا فشيئًا في المحيط الَّذي يحيط بها على مدى دهور من الزَّمن. وإلى جانب الحاجز الجبلي هذا، نذكر تزايد الحيد المرجاني الَّذي يحيط بهور (بحيرة) تراك. وتشكِّل الجزر المأهولة الاثنتا عشرة أو ما يقاربها الَّتي تبرز فوق سطح المياه الهادئة البقايا الوحيدة الظّاهرة لحرف قمَّة كانت فيما مضى جزءًا من بركان عظيم. وتبدو الجزيرة منصّةً طبيعيّةً بديعة الألوان جذّابة تتوالى عليها فصول الرُّجولة كأنَّها مسرحيَّة تُعرض على خشبتها مع تكثيفٍ للعبة الموت أو الحياة.

تمثِّل مون (Moen) واحدة من الجزر المرجانيّة ضمن هذا الهور، وهي تشتمل على ما مقداره سبعة أميال مربَّعة فقط من اليابسة يقع قدر كبير منها ضمن تضاريس جبليّة شبه رأسيّة، ويبلغ ارتفاع أعلى قمّة فيها 1214 قدمًا فوق سطح البحر في الهور[(59)]. جزيرة مون هذه هي مركز إقليم تراك ومحور النِّشاط في المنطقة الصَّغيرة النّائية المشمولة بالوصاية بصورة نسبيّة. وقد ارتفع عدد سكّانها بشكل كبير منذ أن سيطر عليها الأميركيّون عام 1945، فقبل الحرب كان يسكنها 2115 شخصًا فقط، وبحلول عام 1967 زاد هذا الرَّقم أكثر من الضِّعف، وبعد ذلك

بستِّ سنوات، أي في عام 1973، تضاعف العدد تقريبًا ليصل إلى 9562 شخصًا (Kay a974)، بينما يطرح مارشال رقمًا تقريبيًّا مقداره 11000 شخص في أواخر السَّبعينات (M. Marshall 1979:7). ويبدو أنَّ مون تعتبر مجتمعًا عامرًا قياسًا بجزيرة نائية.

ازداد تأثُّر أبناء الجزيرة بالثَّقافة الغربيّة بعد أن كانوا يومًا شعبًا قبليًّا، لكنَّهم ظلّوا يحافظون على بقايا من نظام العشيرة البدائي الَّذي كان يحكمهم. وهم يعملون بموجب الإرث التَّقليدي المنتسب إلى الأم ويتبنّون نماذج الإقامة المتَّصلة بالزَّوجة[60] حيث يقيمون في أماكن متفرِّعة عن محلِّ إقامة الزَّوجة. ولا يزال للعشائريّة أهميَّتها النّافذة بالنّسبة إليهم، إذ تلعب دورًا في بناء مفاهيمهم بشأن الذُّكورة، كما سنرى.

توجَّه ماك مارشال بخبرته القليلة في بداية عمله في مجال الأنثروبولوجيا الثَّقافيّة، إلى جزيرة مون في سبعينات القرن الماضي لدراسة تأثير احتساء البيرة على شباب تراك. وكانت الكحوليّات قد صنِّفت منذ بداية القرن على أنَّها داء عضال من الأمراض الاجتماعيّة يصيب أبناء الجزر من الشَّباب الَّذين استسلم العديد منهم إلى تأثيراتها المدمِّرة وهم في أوائل العشرينات من أعمارهم. وقد مارس معظم الشَّباب السُّكر حتّى الثُّمالة في مرحلة البلوغ المضطَّربة، وهذه في واقع الأمر مرحلة أساسيّة في دورة حياة الذّكر المتجذِّرة في ثقافة الجزيرة. ففي العطلة الأسبوعيّة، تجدهم يتورَّطون في مشاجرات عنيفة عندما تلعب الخمرة بعقولهم، وغالبًا ما تسبِّب لهم إصابات بالغة نتيجة استخدام المقارع والسَّكاكين وحركات الكونغ فو الَّتي يبدو أنَّها استولت على مخيِّلتهم. ومن هنا جاء عنوان بحث مارشال عن شباب تراك (1979): مقاتلو نهاية الأسبوع (Weekend Warriors). لكن يتغلَّب معظم هؤلاء الشَّباب على إدمانهم المبكِّر للكحول وممارسة العنف في نهاية الأمر ويعودون إلى الاستقرار في كنف الحياة العائليّة البنّاءة، ونجد قلَّة منهم يشكِّلون الفئة الَّتي لا تتسبَّب بوجع الرَّأس لأنفسهم ولإدارة الجزيرة. المثير في الأمر أنَّ معظم الكبار في السِّن من الرِّجال والنِّساء من كلِّ الأعمار يمتنعون عن الشُّرب، كما أنَّهم لا يتشاجرون حدَّ الالتحام الجسدي أبدًا، وبذلك تبقى مشكلات الشُّرطة قائمة مع فئة الشَّباب حصرًا. انتقل مارشال إلى جزيرة مون بصفته خبيرًا في دور الشُّرب في الثَّقافة ودارسًا لأضرار الكحول وهو يمنّي النَّفس بعزل مسبِّباتها في الميدان الثَّقافي الأوسع ليساهم في تطويره ربَّما. وكما يحدث في الغالب، غادرها رجلًا مختلفًا لكن أكثر حكمة.

عندما غادر مارشال مون عام 1976، كان اهتمام دراسته قد تغيَّر بعد أن تعزَّز إدراكه لدور الكحول في سيرورة الأمور مع شعب تراك. فبعد قضائه بضعة أشهر على الجزر المرجانيّة، بات خبيرًا في مفاهيم تراك عن الرُّجولة، فقد وجد النّاس هناك مهووسين بالفكرة، كما اكتشف عجزه عن دراسة أيٍّ من عناصر ثقافتهم دون أن يكتسب بداية قدرًا مقبولًا من فهم ما يعنيه أن تكون رجلًا على جزيرة تراك. وقد جهَّز نفسه بداية للوقوف على أسباب الشُّرب من ضياع وبطالة، أو أي من المبرِّرات المعتادة، لكنَّه اكتشف بدلًا من ذلك أنَّ أصل القضيّة يكمن في اعتقاد أبناء شعب تراك بشأن الرُّجولة أو pwara بلغتهم المحكيّة. ولذا يمثِّل احتساء المسكرات المنطلق لبناء صورة الرَّجل، بمعزل عن كونه غاية بذاته. ومفهوم الرُّجولة هذا له ما يوازيه في مناطق أخرى من العالم، دون أن يكون لعنصر السُّكْر المرتبط به دورًا بالضَّرورة. يعلِّق مارشال (1979:56) أنَّ هذا يشابه في جوانب عديدة مفهوم الرُّجولة عند الإسبان ودول أميركا اللّاتينيّة ومناطق المتوسِّط. وقد دفعتني هذه الأصداء المتردِّدة للثَّقافة الإسبانيّة إلى اتِّخاذ الخطوة الثّانية باتِّجاه الخوض في موضوع الرُّجولة.

بعض المعلومات التّاريخيّة: شعب تراك والعالم

الشَّباب من شعب تراك اليوم سكِّيرون ومشاجِرون (يفتعلون المشاجرات)، لكنَّهم كانوا في الماضي مقاتلين أشدّاء يتنافسون فيما بينهم على نيل المجد والغنائم، كما يعمدون إلى الإجهاز سريعًا على أيِّ بحار غربي بائس رمى به غرق سفينته إلى الجزيرة يائسًا. وقد ذاع صيتهم بصفتهم «وحوشًا مرعبة» أو قتلةً قساة (المصدر السّابق). وقد

كان هذا العنف المتأصِّل فيما مضى السَّبيل الرَّئيسة لتأكيد سمعة الرَّجل على الجزيرة والرَّكيزة الأساسيّة لادِّعائه الرُّجولة، وهو ما يثبته في مآثره القتاليّة. ومع أنَّ هذا التَّشديد على الأفعال البطوليّة أسَّس للقادم، لكنَّ التَّعبير عنه اختلف في هذا الأزمنة الَّتي طغت عليها السِّلميّة.

يعود تاريخ الاتِّصال الغربي بأهل الجزيرة إلى عام 1565، عندما وصل الإسبان إلى الجزيرة النّائية ودخلت مياهها السَّفينة سان لوكاس San Lucas لفترة وجيزة بقصد القيام بعمليّة استكشاف سريعة. وقد ألحقوا الجزر بالتّاج الإسباني وسجَّلوها حسب الأصول في السِّجلّات الرَّسميّة، لكنَّهم لم يطوِّروا ملكيَّتهم المزعومة أو يستقرّوا فيها. وبعد هذا الاستطلاع الأوَّلي لفَّ التَّجاهل شعبَها لحسن حظِه لمدَّة 250 سنة، إلى أن قام مانويل دبلون Manuel Dublon بزيارة سريعة على متن الفرقاطة سان أنطونيو San Antonio عام 1814، ولم تترك هذه الزِّيارة أيَّ أثر ملحوظ على الثَّقافة المحليّة، ليغلِّف الإهمال بذلك النُّفوذَ الإسبانيَّ إلّا على الورق. وهكذا تُرك أبناء التراك لشأنهم حتّى بزوغ فجر الإمبرياليّة الأوروبيّة في أواخر القرن التّاسع عشر، فعند تلك المرحلة الفارقة تحرَّك الألمان المتعطِّشون إلى ضمِّ المستعمرات، ليحلَّ محلَّهم اليابانيّون فيما بعد. بحلول عام 1900، تعلَّم أبناء الجزر الأبرياء شربَ الروم وغيره من المسكرات من خلال التَّواصل المتقطِّع مع البحّارة والتُّجّار المستهترين الَّذين عملوا على مقايضة السِّلع مع السكّان الأصليين المرعبين.

بعد ضمِّ الألمان رسميًّا لجزيرة تراك علم 1885، أثبت هؤلاء أنَّهم أقل تسيُّبًا من أسلافهم الغائبين (الإسبان). ونتيجة لمجهود طيّب في استعمار ملكيَّتهم الجديدة، أنهوا حالات الاقتتال المحلّيّة باتِّخاذ إجراءات أمنية صارمة، كما استوطنوا المكان بالقوّة واستغلّوا الجزر المرجانيّة لغناها بالفوسفور وجوز الهند. وخلال هذه المرحلة أيضًا، توالى وصول موجات من المنصِّرين الغربيين القادمين من عدَّة دول والمنتمين إلى مختلف الطَّوائف للقيام بمهمَّة تنصير شعب تراك واستئصال الممارسات المحليّة المؤذية مثل الغزو والدَّعارة واستخدام المسكرات القويّة. وقد لاقى ما فعلوه نجاحًا متفاوتًا، فأبناء تراك اليوم إمّا كاثوليك أو بروتستانت، وهم في الغالب معتدلون في تواصلهم الجنسي، لكنَّ الشَّباب منهم يتابعون السُّكر حتّى الثُّمالة. بعد الحرب العالمية الأولى، حلَّ اليابانيّون محلَّ الألمان كونهم حلفاء من المحيط الهادي للمنتصرين في حينه، وتمسَّكوا بالجزر على اعتبارها جيوبًا استراتيجيّة إلى أن حلَّت بهم الهزيمة في الحرب الثّانية. وبعد ذلك بفترة وجيزة، أتى الأمريكان محمَّلين بأجهزة التّلفزيون والبيسبول وعبوات البيرة المعدنيّة. وبمقدار ما يمكن للمرء أن يستنتج من كلِّ هذا، تلوَّث تاريخ شعب تراك بتأثير الصَّدمة الَّتي خلَّفها احتكاكهم بالمدنيّة.

دورات حياة الذَّكر والأنثى

على الرَّغم من التَّشديد على إثبات المرء لرجولته، فإنَّ دورة حياة أبناء تراك تتَّخذ طريقًا مهمًا للوصول إلى هذا الهدف ممّا يجعل أمر تحقيقه موضع شك، إذ لا شيء يوحي مبكِّرًا أنَّ تحديد جنس الطِّفل يحتل حيّزًا مهمًّا في مفهومهم، فالأطفال من كلا الجنسين يعتبرون محايدين بشكل أو بآخر، ولا تحوي اللُّغة المحكيّة ما يحدِّد الجنس في هذه المرحلة، كونها لا تطرح إلّا مصطلحًا عامًّا وحيدًا هو «monukön» للإشارة إلى الأطفال (M. Marshall 1979:84). والواقع أنَّ شعب تراك لا يحدِّد الجنس بشكل جدّي حتّى مرحلة متقدِّمة نسبيًّا، أي لحين بلوغ الطِّفل سن الثّالثة أو الرّابعة، ولا يتمُّ التَّمييز في المعاملة بين الأطفال بأيِّ شكل ملموس. لكن مع الوصول إلى سن الرّابعة، يتغيَّر كلُّ شيء بشكل جذري وتبدأ الضُّغوطات تُمارس على كلا الجنسين لانتهاج سلوك يلائم كلَّ جنس.

عند ذلك الحد، يكون التَّعامل مع الأطفال على نحو مختلف من النّاحية الاجتماعيّة، ويأخذ الأمر شكل عمليّة تتَّبع أبعادًا قاسية بشكل متدرّج، إذ تجد الأطفال وهم يكبرون يلعبون معًا لبعض الوقت، لكن عندما يقتربون من سنِّ المراهقة، يبدؤون بمواجهة محرَّمات صارمة بما يتعلَّق بالتَّفرقة بين الجنسين. ومع أوَّل البلوغ تقريبًا، يبدأ

الأولاد والفتيات التَّحول إلى التَّصنيف الملائم للشّاب البالغ باللَّهجة المحلِّيّة: anuön للشَّباب وfaapwin للشّابّات. عند هذه المرحلة، أيضًا، يغدو التَّعاطي العام مع الجنس الآخر عرضة للتَّقييد والحرص البالغين مع التَّباعد الَّذي يسلكه الجنسان نتيجة ضغوط الأهل والمجتمع. ويبدأ الطَّريق إلى عالم الرُّجولة (وإلى عالم النِّساء أيضًا بالنِّسبة إلى الفتيات) يغوي باتِّباعه.

ومع استمرار الفصل الفيزيائي بين الجنسين، تنطلق عمليّة التَّمييز التّام في الأدوار في العمل والتَّعليم والقيم الأخلاقيّة، وحتّى في الأساليب الَّتي يفترض على الذُّكور والإناث التَّحدُّث والتَّفكير بموجبها. وعندما يصلون مرحلة البلوغ، ينتظر من الفتية الانخراط في الأنشطة المعيشيّة الشّاقّة الَّتي تستلزم «القوَّة وترجيح المخاطرة» (المصدر السّابق: 84)، وتشمل هذه الأنشطة الصَّيد في أعالي البحر واعتلاء أشجار الخبز الباسقة[61] لجمع الفاكهة، وما شابه، بينما تقدِّم الفتيات والشّابّات من النِّساء يد المساعدة في تحضير الطَّعام، لكنَّهن لا يشاركن أبدًا في الواجبات المعيشيّة تلك لأنَّها تعتبر أخطر من أن تزاولها النِّساء. ومع تعلُّم الفتيات فنون الطَّهي وتقطيع الخشب والقيام بالأعمال المنزليّة الأخرى، يتدرَّب الفتية على القتال ويتنقَّلون بحرِّيّة في أرجاء القرية والرّيف سعيًا وراء الإثارة وطلب التَّحدِّيات.

كما يستند الفصل نفسه بين عالمي الجنسين في هذا المكان على المفاهيم الَّتي واجهتنا في بعض المجتمعات المتوسِّطيّة، فنجد أنَّ المنتظر من النِّساء في شعب تراك اللَّواتي يوصفن «بنقص العقل» أن يكنَّ خانعات، كما ويُشجَّعن على ألّا يرمين بأنفسهن إلى التَّهلكة ويبتعدن عن مواطن الخطورة. وهذا يعني ضرورة بقائهن في حرم المنزل، بل في المنزل -إن شئنا الحقيقة- معظم الوقت. وهكذا، فبينما نرى الرِّجال ينطلقون بلا خوف لمقارعة الأبالسة بدافع من «عقولهم الكاملة»، نجد النِّساء يقمن في البيت محتشمات، «فمن سمات الذُّكورة العلنيّة والحزم، بينما الأنوثة رهن بالخصوصيّة والإذعان» (المصدر السّابق:83).

يبدأ الفتية عند بلوغهم سنَّ الثّالثة عشرة بتعاطي المسكرات في جماعات على الدَّوام، فالمفترض «بالرَّجل الحقيقي» أن يكرع الخمر حتّى الثُّمالة، لا أن يحتسيه وحسب، كما يشرع بتدخين السَّجائر، وهذان سلوكان محرَّمان تمامًا على الفتيات. وعند وصولهم إلى منتصف سنِّ المراهقة، يبدأ الفتية بالدُّخول في شجارات نهايات الأسبوع والتَّصدّي للتَّهديد النَّاجم عن غيرهم من الفتية والصّادر عن الطَّبيعة بشكل عام. وينتشر شعور بضرورة أن يبدأ الفتية تحيُّن الفرص لاستعراض الفكر السَّديد الّذي يتمتَّعون به. ويستلزم هذا الفكر -الَّذي يدعى أيضًا بالفكر الرُّجولي الَّذي سيقابلنا مرَّة أخرى- توافر مقوِّمات شجاعةٍ ومجازفةٍ وجرأةٍ تنبئ بها أفعال بطوليّة، يبدو أنَّها تنطوي بشكل كبير على السَعي وراء التَّحدِّيات والإقبال على اقتحام المخاطر الَّتي تهدَّد الحياة والجسد وتوجيه الضَّربات المؤثِّرة. والأمضى في الفكر السَّديد هو عنصر التَّحدّي، أي: ضرورة التَّربُّع على عرش الهرم الاجتماعي أو البقاء قريبًا منه (المصدر السّابق:58)، فأن يكون قويًّا يعني ألَّا يتغلَّب عليه شخص آخر، ففي نظر أبناء تراك، لا يجب أن يُغلب الرَّجل الحقيقي في أيِّ نشاط أو أن تنقصه ميزة موجودة عند شخص آخر. ويعبِّر الفكر السَّديد عن توجُّه المساواة السّائد الَّذي يلوِّن ثقافة شعب تراك». وعن طريق الفكر السَّديد واستعراضه في أفعال البسالة، يثبت المرء أنَّه بكفاءة الآخرين على الأقل (ومن جهة المثاليّة، يتفوَّق بشكل طفيف)» (المصدر السّابق:58)، وبذلك يتجنَّب المرء أن يخسر أمام الآخرين ويفقد ماء وجهه. بينما تسهم الفتيات في هذه الجهود المبذولة في الاستعراض الذُّكوري العنيف عبر منح الحظوة للشَّباب الَّذين يثبتون أنَّهم رجال حقيقيّون في ميادين الصِّراع والمنافسة.

يقتضي الفكر السَّديد توافر تصميم لا يعرف التَّردُّد لمسايرة الذُّكور الآخرين أو التَّفوُّق عليهم لا سيَّما عندما يتطلَّب الأمر شكلًا من أشكال المخاطرة الجسديّة أو التَّحدي، ويعتبر التَّنافس في احتساء المشروبات إحدى هذه المبادرات الجريئة، لكنَّه يمثِّل شقًّا آخر من «عقدة أكبر في المجازفات الذُّكوريّة» (المصدر السّابق:58). فإذا

استثنينا المصارعة، نجد في المقامرة والسِّباقات الرِّياضيّة والتَّنافس على جائزة ماديّة أشكالًا أخرى لمثل هذا التَّحدّي، والتفوُّق المادّي أمر حاسم كون أبناء تراك يسعون جاهدين إلى مجاراة الأغنياء، وهذا يعني في حقيقة الأمر انتشارًا واسعًا لهوس التَّملُّك في الثَّقافة لديهم. ونتيجة للسَّعي الحثيث من قبل العديد من الشَّباب لترك انطباع إيجابي لدى العامّة، لا بد أن يظهر فيهم فائزون وخاسرون في مواجهات مثل هذه؛ الجسديَّة منها والمادِّيّة، فعندما يقع صدام أو تنافس على مكانة، عادة ما يتمخّض الأمر عن شخص يتفوَّق على خصمه ويذلّه، فعلى هذا الخصم عندها أن يسعى لاسترداد مكانته، وهذا ما يشرحه مارشال (المصدر السّابق:60): «عندما يظهر التَّنافس على مكسب مادّي، يبرز عامل سداد الرَّأي لدى المرء، وأولئك الَّذي يعجزون عن شراء مركبة جديدة أو زورق أو آلة تصوير أو ساعة غوص غالية يخسرون الجولة لصالح من لديه الملاءة الَّتي تساعده في الحصول على هذه المواد. وإذا تعرَّض واحد من عائلة شخص ما أو من عشيرته للإذلال أو الخسارة، أو حتّى المعاملة السَّيِّئة على يد غرباء، لا بد من تعديل الكفَّة».

ولذلك تجد المنافسات الذُّكورية عند أبناء تراك تشمل دخول دوّامة تكديس الثَّروة الَّتي لا نهاية لها، إلى جانب الشِّجار والشَّراب. والجدير بالذِّكر أيضًا أنَّ نزعة الذَّكر إلى القتال تشمل عنصرًا مؤثِّرًا من الولاء للجماعة يعمل على تعزيز أواصر القربى وجوانب الغنى في استعراض القدرات. ولا تقتصر الفائدة من كلِّ هذه المناحرات على سلع استهلاكيّة على الشَّخص الَّذي يفوز بالسُّمعة فقط، بل تتعدّاه إلى عشيرته بأجمعها لأنَّها تشترك في الثَّروة والمكانة الَّتي يجنيها أفرادها كونهم جماعة متكافلة. والواقع أنَّ مارشال يحتاط بعض الشَّيء في التَّأكيد على التَّركيز الجماعي لمنافسات الذُّكور ويضعها في سياقها التّاريخي المتَّصل بالصدامات العشائريَّة (المصدر السّابق:61). وهو يعمد إلى مقارنة نزاعات أبناء تراك بنزاعات آل هاتفيلدز وآل ماكوي في التُّراث الأميركي، مشيرًا إلى أنَّ معظم الصِّدامات بين الأطراف ذات الأنساب المتداخلة والأراضي المشتركة عند شعب تراك البدائي عبارة عن سجالات بين العشائر -وليس فقط بين الأشخاص ممَّن يتصرَّفون بشكل فردي- وذلك للحفاظ على ميزة التَّفوُّق. وعندما ترجح كفَّة الجانب الآخر، لا يمكن للمرء أن ينعم بالرّاحة حتّى يشمل الانتقامُ الجميعَ. وتحافظ هذه العقليّة الانتقاميّة على تأثيرها عند أبناء شعب تراك اليوم مشفوعة بحاجة دائمة إلى صون سمعة الشَّخص والعائلة والحي، «فالشَّخص الكفؤ هو الَّذي يهبُّ لمساعدة أهله مظهرًا الشَّجاعة والفكر السَّديد حسب ما يقتضيه الحال. وما يعزِّز حقوق المرء أساسًا هو مقدار الدَّعم الَّذي يمكن أن يأتيه من أقاربه قديمًا وحديثًا. فأن يكون سليل عائلة كبيرة معروفة بالشَّجاعة يقلِّل من احتماليّة وقوعه ضحيَّة لعبث العابثين» (المصدر السّابق:161). ويوضِّح مارشال عامل العصبيّة هذا بما يتَّصل بالمشاحنات الذُّكوريّة عبر العديد من الدِّراسات الَّتي قام بها لحالات عنف عمد فيها الخصوم إلى التَّصدّي بشكل جماعات متكاتفة لتحدِّد بهذا الهويّة العشائريّة أو الجغرافيّة. ولذا، تتَّبع الصِّدامات الخط الَّذي حدَّدت ملامحه «الولاءات العشائريّة البدائيّة» (المصدر السّابق: 72)، وهو ما يعزِّز الرَّوابط الأساسيّة ويرسِّخ الحدود العشائريّة. وليس الاهتمام الجماعي بصراع تشعله الضَّغينة بالأمر النّادر لشعب تراك. فكما سبق أن رأينا في المادّة الَّتي تناولت شعوب حوض المتوسِّط، وكما أشار آخرون بصورة عابرة (Schneider 1971, Black-Michaud 1975, Meeker 1979, Boehm 1984) يتَّضح نشوء شكل من أشكال الارتباط بين الحزم الذُّكوري ووجود المجتمع العشائري العائلي أو الضَّغينة المستوطنة بين الوحدات المندمجة نتيجة توافقات قائمة بينها، وسنجد المزيد من الأدلّة على هذا الأمر عندما نستعرض الوضع في شرق إفريقيا وغينيا الجديدة.

ما يميِّز شعب تراك أنَّ الرُّجولة (pwara) تشكِّل مرحلة انتقاليّة مرتبطة بالبلوغ بشكل كامل. بعد الزّواج في عمر الثّلاثين أو ما يقاربه، يُنتظر من ابن التراك أن يرتقي على عربدته المبكِّرة ويستقر ليلعب دور النَّاضج والمسؤول بعد أن صار زوجًا وأبًا. وتحافظ العدوانيّة على ملامحها في ثنايا شخصيَّته، لكنَّها تلتمس منافذ أكثر وقارًا: الإنجاب والتَّعلُّم وتوقير الكبار وتحقيق النَّجاح في العمل، ليتبيَّن من هذا أنَّ الرُّجولة هي شكل من أشكال التَّدريب الأساسي للذَّكر الَّذي يرفع راية التَّحدي والعناد وليست غاية بحدِّ ذاتها.

في الختام، وبعد توضيح الاختلافات بين الذَّكر العنيف والأنثى المستكينة في ثقافة شعب تراك، يلخِّص مارشال ميّزات هذين النَّوعين بناء على مخطَّط الأضداد الثُّنائيّة (المصدر السّابق:85):

الذكر	الأنثى
يقضي وقته في الخارج	تقضي وقتها في الدّاخل
حازم	مذعنة
يواجه المخاطر	تبتعد عن الخطر
يغامر	تتجنّب المغامرة
يد يمنى / قوّة	يد يسرى / ضعف
سليم التّفكير	ناقصة عقل
ينبغي أن يدجّن	لا ينبغي أن تدجّن
ينبغي أن يحتسي الخمر	لا يبغي أن تحتسي الخمر

لربَّما نلمس بعضًا من المبالغة في تبسيط الأمر كما هو سائد في قوائم تصنيف بالغة الثنائيّة في السِّمات الثَّقافيّة. لكن مع بلوغ سن السّادسة عشرة أو السّابعة عشرة، يكون الفتيان والفتيات قد اندمجوا تمامًا في نظام القيم الثُّنائي هذا في الأساس ليحيكوا نسيج هويَّتهم الذّاتيّة. لقد تعلَّم الفتيةُ القتالَ والتَّنافسَ وكدَّسوا اللَّوازم الاستهلاكيّة، وتعلَّمت الفتيات فنون الخياطة والطَّهي، وبذلك يكون الشَّباب قد انفصلوا عن بداياتهم الحياديّة وباتوا على الطَّريق الوعرة المؤدِّية إلى الرُّجولة بمفهوم شعب تراك.

أن تكون رجلًا

لا يوجد خط فاصل يوصل تجاوزه إلى الرُّجولة، فخطٌّ مثل هذا لا وجود له إلّا في مخيِّلة المراقب على شكل ترسيم مشوَّش ودائمًا ما يحتاج إلى التَّجريب. وكما يقول مارشال (المصدر السّابق:93)، على شباب تراك أن «يعملوا بجد» للحيلولة دون الظُّهور بمظهر أنثوي عبر الاستعراض المتكرِّر لصفاء الفكر السَّديد لديهم في الملتقيات العامّة. لكنَّ العادات لا تنفعهم، إذ ما من متابعة لأطوار النُّمو ولا احتفالات مرافقة لها، كما لا تتوافر علامات زمنيّة كما هو حال الفتيات اللَّواتي يحظين بمعاملة النِّساء مع بداية الحيض لديهن (المصدر السّابق:65). لذا نجد أنَّ المرء يتحرَّك وفق إيقاع خاصٍّ به على أمل أن ينظر إليه المجتمع المحيط به بعين الرِّضا.

المطلوب، قبل أيّ شيء آخر، كفاءة ثقافيّة أو إحداث أثر في الشُّؤون اليوميّة ذات الطّابع العملي، ويجب استعراض هذه الكفاءة الكلّيّة للذَّكر ضمن سياقات متنوّعة غير الشِّجار وتجميع المقتنيات الاستهلاكيّة والدِّفاع عن الحمى. يشير مارشال إلى لزوم أنَّ يبدأ الفتيانُ إتقانَ مهارات الحديث أو التَّمكُّن اللُّغوي مثل الخطباء، ويظهروا تعلُّمهم من خلال البراعة في النِّظام التَّعليمي الرَّسمي و/أو قطّاع الوظائف المأجورة في الاقتصاد، ويبدؤوا بإنجاب الأولاد، ويكون لهم عدد من العلاقات الغراميّة المثمرة (المصدر السّابق:97).

وبعيدًا عن سِمَتَيْ الحزم والشَّجاعة، يُنتظر من الرَّجل الحقيقي أن يظهر التَّوقير للكبار والنِّساء. والحق أنَّ سمة «التَّوقير» -جنبًا إلى جنب مع الشَّجاعة- لها وقعها الخاص» (المصدر السّابق:75). وللنَّجاح في التَّعليم أهميَّته هو الآخر للرَّجل، فواحدة من الخصائص المميّزة للتراك تبرز في سعيهم لتحقيق tipetchem (التَّعلُّم أو النَّباهة) مع إعجابهم البالغ به، والطَّريقة الأنسب لإظهار هذه السِّمة حاليًّا تقوم على تجاوز نظام التَّعليمي الرّسمي بنجاح والحصول من ثمَّ على وظيفة حكوميّة مرموقة بناء على المهارات المعرفيّة الّتي يمتلكها المرء. كما يضيف مارشال (المصدر السّابق:60) أنَّ «الفشل في تحقيق التَّعلُّم يعني أن تكون بلا مدرسة أو جاهلًا، وهي حالة تكلِّل بالعار المرء وعشيرته».

إضافة إلى هذه الدَّعوة العامَّة إلى التَّمكُّن من المهارات واحترام كبار السِّن، تستلزم الرُّجولة عند التراك مطالب سلوكيّة أخرى أكثر تعبيرًا، وقد وصفها بإسهاب مارشال وسابقاه على جزيرة تراك: John Gaughey (1970 وWard Goodenough (1949). فأوَّل ما يذكرون هو أنَّ المفترض بالرِّجال حماية النِّساء ومن يعولون والدِّفاع عنهم ضدَّ كلّ ما يتهدَّدهم، وأبناء التراك يحمون نساءهم ببسالة والأمر عندهم يقارب الهاجس، وهذه حقيقة لطالما علَّق عليها الزُّوّار منذ الاتِّصال الأوَّل بالجُزُر، وكان أوَّل أجنبي يدوِّن انطباعاته هو الرَّحّالة الرّوسي فريدريك لوتكة Frederic Lutke الَّذي أقام في المنطقة عام 1828، فقد حذَّره أهلُ الجزيرة هو وبحّارته بأقسى العبارات وطالبوهم بالابتعاد عن النِّساء، ولم يسمح لهم بمواصلة الحديث مع فتاتين خلال إقامتهم الَّتي امتدَّت شهرًا إلّا مرَّة واحدة. وبدا لوتكة في حيرة من أمره حيال تفسير ما أطلق عليه «الدِّفاع المستميت» عن النِّساء من جانب الرِّجال (المصدر السّابق:82).

بعد عشر سنوات؛ أي في عام 1838، عندما نزل المستكشف الفرنسي دومون دورفيّ Dumont d’Urville هور تراك، تفاجأ بحّارته إذ وجدوا الرِّجال فقط في انتظارهم في القرية. «لا بدَّ وأنَّ معظم النِّساء قد أُخفين عن الأنظار أو نقلن إلى جزيرة أخرى قبيل وصول الأجانب»، بحسب ما كتب أحد الضُّبّاط. وليس بالضَّرورة أن تأتي هذه الحميّة الفائقة من قبل رِجال تراك تجاه نسائهم نتيجة تجارب سابقة بغيضة مع البحّارة الأجانب الَّذين يحتل اغتصاب النِّساء فكرهم، بحسب ما أشار النِّقاش، فالتراك يعملون على حماية نسائهم حتّى في أيّامنا هذه الَّتي لم تعد تشهد تهديدات مشابهة (Hezel 1973:59).

يلي هذه الحميّة تجاه النِّساء تأكيد التراك على الشِّجار والعنف، إذ يشعر الشَّباب التراك بضرورة الشِّجار فيما بينهم لإظهار الشَجاعة و«تسويغ الرُّجولة بالالتحام الجسدي» (M. Marshall 1979:97)، والرَّجل الَّذي يتلقّى الإهانات دون ردٍّ ليس برجل على الإطلاق، ويكون المحرِّض على الالتحام هو الاستفزاز: «تعال، هل أنت رجل؟ سآخذ روحك الآن» (المصدر السّابق:92-93)، ومن يأبى قبول تحدِّيات مثل هذه يقال له على سبيل الإغاظة: «اذهب وارتد ملابس النِّساء» (Caughey 1970:45). وليس الفوز بالقتال هو الغاية المنشودة بالضَّرورة على ما يبدو، على الرَّغم من أهميّة الأمر، بل إنَّه الاستعداد للانخراط في التَّحدّي أو الاستجابة له وإظهار اللّامبالاة بالألم، فالرَّجل الحقيقي لا يلتفت إلى الجراحات الَّتي قد تصيبه، بل تجده يضحك لمرأى دمه وهو يسيل، وإذا برَّأ الرَّجل ساحته بشجاعة عندما يحمى وطيس القتال، سواء فاز أم خسر، يكون قد أثبت أحقِّيته بالرُّجولة، وعزَّز في الوقت ذاته اشتهار عشيرته بالقوَّة. ولا تعتبر الهزيمة المشرِّفة بحدِّ ذاتها إراقةً لماء الوجه، بل إنَّ ما يحمل الأهميّة

القصوى على ما يبدو هو الاستعداد لتلقّي الضَّربات وإسالة الدِّماء، وتلعب الكدمات والخدوش دورها في تعزيز مظهر الرَّجل ومكانة عائلته.

عادة ما يلعب الإكثار من احتساء الخمرة دورًا ممهِّدًا لنشوب الشِّجار اللَّازم، إذ يصبح مصدرًا للشَّجاعة إلى جانب تخديره للأحاسيس. وللشُّرب المشوب بالحماسة غالبًا مكانته العالية لدى الشَّباب، فهو استعراض للصَّلابة، بينما يدلُّ الامتناع عن الشَّراب على عدم الرَّغبة في مواجهة المخاطر وخوض غمار لعبة الموت و«الرُّجولة» (المصدر السّابق:91). الشُّرب إذن هو ما يسهِّل استعراض الرَّجولة أو يلعب دور المحفِّز والدّافع لها، وعلى المستوى الرَّمزي هو مؤشِّر مهم بدوره على نيّة الدِّفاع عن سمة الرُّجولة ويتحوَّل من ثمَّ إلى تحذير أيضًا.

الشِّجارات: مثال

طالما أنّنا وصلنا إلى هذه النُّقطة، فلنلق نظرةً على واحد من أمثلة الحالات العديدة والطَّويلة المسبِّبة للشِّجار الَّذي تشهده عطلة نهاية الأسبوع بين أبناء التراك. تخبرنا الحالة عن مشاجرٍ شابٍّ من جزيرة مون سمّاه مارشال «نابليون» (1979:72-73) لأسباب ستتَّضح لنا قريبًا. فعلى الرَّغم من ضخامة البنية الجسديّة للتراك، إذ تظهر عليهم كلُّهم تقريبًا مظاهر القوَّة والعضلات المفتولة، إلّا أنَّ نابليون العدواني هذا كان رقيقَ البنية قصيرًا وفتيًّا (في العشرين من عمره)، وربَّما هذا ما دفعه لأن يجتهد أكثر من غيره كي يثبت رجولته. قابله عالم الأنثروبولوجيا في ظهيرة يوم أحد عند ضواحي القرية وهو في مزاج متعكِّر، وكان نابليون يكرع شراب الجن من زجاجة برفقة آخرين، وقد ثمل بالفعل.

انطلق نابليون يصرخ على الملأ وهو على وشك الانفجار، بينما عمَّته الَّتي ربَّته توبِّخه على سكره أمام جمع من النِّسوة والأطفال. في خضمِّ هذه المحاضرة المذلّة، نهض الشّاب فجأة وهو بادي الارتجاف وسار حوالي 20 ياردة حيث كان جمع من الرِّجال الوقورين يجلسون في ظلِّ بعض أشجار جوز الهند. مع اقترابه من هذه المجموعة المسالمة، اختار الأكبر فيهم، وكان رجلًا ذا بنية ضخمة في أواخر الأربعينات من عمره وقد صاهر القرية من مقاطعة بعيدة وكان عضوًا في جماعة منافسة.

اتَّجه نابليون إلى هذا الرَّجل وضرب صدره بلا أيِّ مبرِّر. لم يردَّ الرَّجل الضَّربة بمثلها، مع أنَّه تفاجأ دون أن يفقد أعصابه، ليقوم شاب من المجموعة تربطه بنابليون صلات وحاول دفعه على المغادرة. باختصار شديد، أمسك شاب آخر –وهو ابن قبيلة الشَخص الَّذي هوجم لتوِّه- بنابليون منزعجًا من هذا الاعتداء السّافر ورفعه في الهواء وهوى به على الأرض حيث تمدَّد يئن والرِّيح تخرج منه (M. Marshall 1979:73).

بعد توقُّف لبرهة، هرع شركاء نابليون في الشَّراب للتَّدخُّل وساعدوا صاحبهم على الوقوف وساروا به بعيدًا وهو يصرخ مهدِّدًا بالانتقام من أولئك الَّذين هاجمهم. بعد أن طرد رفاقه شرَّ طردة وملأ الجو صراخًا بالويل والثُّبور، شقَّ نابليون قميصه وقسمه إلى نصفين ورمى به على الأرض وهو يصيح بأنَّه سيجلب سكّينًا ليطعن بها الرَّجل الَّذي صرعه لتوِّه. أخيرًا، وبينما اندفع الشَّباب الغاضبون باتِّجاه بيته ليحضروا السِّلاح المطلوب، طلبت النِّساء اللَّواتي كنَّ يتابعن الموقعة من مجموعة الرِّجال الَّتي تعرَّضت للهجوم أن يغادروا، وهو ما فعلوه، وبذلك انتهت المسرحيّة القصيرة.

يلمِّح سرد مارشال للمسرحيّة إلى أنَّ نابليون اندفع إلى الاستعراض العنيف الصّاخب بعد تعرُّضه للتَّوبيخ العلني على يد عجوز هي عمَّته. ونتيجة ظهوره بمظهر طفل لا حول له ولا قوّة إثر تعرُّضه للتَّوبيخ العلني على يد امرأة، ليجبره هذا الإذلال على السَّعي لاسترداد كبريائه الذُّكوري من خلال الاستقواء على رجل أكبر منه ينتمي إلى منطقة أخرى. وقد بادر صاحبنا إلى افتعال شجارٍ يعرف أنَّه لن يكسبه، فخصمه الَّذي تعرَّض لتجربة عنيفة دافع عنه ابن قبيلته، وكادت حدَّة الصِّدام تتصاعد لتصل حدَّ اصطدام قَبَلي. إذن، لم يكن الفوز هو الدَّافع الغريزي عند

نابليون وكلِّ المشتركين معه، بل كان ردَّ الأذى أو الأذى المزعوم الَّذي لحق بصورة الذَّات عبر إظهار الشَّجاعة أمام خليط من المتابعين، ولقد ظهر أنَّ في مهاجمة أحدهم ما يكفي من الفائدة ببساطة.

كما يستعرض مارشال عددًا لا ينتهي من الأمثلة تشتمل على «مادَّة» الشِّجار، ففي أحدها (المدر السّابق:77) نجد رجلًا جُرح جرحًا غائرًا في شجار بالسَّكاكين، وعلى الرَّغم من دمه النّازف بغزارة من جراحه، إلّا أنّنا نجده ينال استحسان أقرانه لرفضه العلاج الطِّبّي متجاهلًا الألم. وقد كوفئ على ضبطه لنفسه على مستوى عام: «تابع الآخرون هذا التَّرفُّع على الجراح بعين الإعجاب معتبرين إيّاه فعلًا ينمُّ عن جرأة وشجاعة». وتعتبر النُّدوب النّاجمة عن هذه الجراحات أوسمةً للمقاتلين يعلِّقونها في نهاية كلِّ أسبوع. في الأيّام الخوالي، مثلًا، كان مقاتلو تراك يرهبون أعداءهم عبر جرح أذرعهم ببطء وتباهٍ ليظهروا ثباتهم الرّاسخ، والواضح أنَّ همَّهم الأوَّل ينصبُّ على الأثر الَّذي يخلِّفونه في نفس العدو قبل اهتمامهم بتحقيق الانتصار على اعتبار أنَّ الجراحات بحدِّ ذاتها لم تكن لتعزِّز قدراتهم القتاليّة. وقد كان لدى واحد من مصادر معلومات مارشال -وهو رجل شرس وعنيد- «ندبة كبيرة على ذراعه كانت مصدر اعتزاز كبير بالنِّسبة إليه» (المصدر السّابق:77). بقراءة كلِّ هذا، لا يستطيع المرء منع نفسه من التَّفكير بالنُّدوب الَّتي تخلِّفها المبارزات الَّتي كان يستعرضها الشَّباب في بروسيا والنِّمسا في القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فهذه النُّدوب بدورها تعدُّ براهين على البطولة والاعتزاز بالنَّفس وليس بالضَّرورة على الانتصار. كما يُحسب الجرح في المعركة أو النَّدبة النَّاتجة عنه وسام الشَّجاعة الأحمر ورمز الرُّجولة في العديد من الثَّقافات الأخرى أيضًا، وهو يظهر الاستخفاف بالجراح الشَّخصيّة الَّتي تقوم عليها كلُّ مآثر البطولة. ومن الطَّبيعي أن يلعب الانتصار دورًا، لكنَّه ليس بالدَّور الجوهري، إذ وفقًا لما ذكره جون كوغي (John Caughey)، فإنَّ «الاختبار التَّقليدي للرُّجولة يكمن في دعوة التَّحدي للقتال، فلا يبدي الشَّخص المترع بالرُّجولة أيَّ خوف في موقف كهذا، بل يضبط نفسه، كما يقال، عبر ما يتبع من استخفاف ولامبالاة بحماية النَّفس، فلا يظهر الخوف من البشر أو السَّكاكين أو الألم أو الموت، أي: لا يبدي خوفًا من أيِّ شيء كائنًا ما كان» (1970:17).

وكما سبق وأسلفت، غالبًا ما تندلع شجارات أبناء تراك بين رجال ينتمون إلى قرى أو عائلات أو مناطق مختلفة. من جهة أخرى، التَّعامل بعنف مع الأقارب «ممنوع» ونادرًا ما يقع (M. Marshall 1979:74). باختصار نقول إنَّ اقتتالًا مثل هذا لا يُثبت صحَّة رجولة الفرد وحسب بل يعزِّز «سمعة عائلته أو منطقته فيما يتعلَّق بالقوَّة أمام الآخرين» (المصدر السّابق:61). وبهذا الصَّدد، يعزِّز الشِّجار المكانة الرّادعة للعشيرة برمَّتها. والشَّيء بالشَّيء يُذكر، لم تكن المبارزات البروسيّة مجرَّد تبجُّح، بل تحضيرًا للشَّباب ليؤدّوا دورًا عسكريًّا حقيقيًّا في القادم من الأيّام.

تأويلات

لم يتوصَّل مارشال إلى تأويل اجتماعي تاريخي لافت من خلال تأمُّله في شراسة رجال تراك هذه: فالشِّجار عند التراك يقوم مقام الحروب والغزوات المحظورة، وهي الَّتي كانت فيما مضى وسيلة لشباب تراك كي يركبوا الخطر ويلعبوا «لعبة الموت» ومن ثمَّ يكسبوا رجولتهم (1979:91). فإذا ما حُسب الأمر بناءً على مؤشِّراته الواضحة، بدا منطقيًّا تمامًا، لكن على المرء أن يضيف إلى هذا أنَّه وسيلة أيضًا لترك انطباع لدى الفتيات اللَّواتي يتأثَّرن غاية التَّأثُّر بمآثر الشَّباب ذات الطَّبيعة العنيفة الَّتي كانت تظهر سابقًا في الحرب واليوم في الشِّجارات. مثالًا على ذلك سمع مارشال ثلاث شابّات يناقشن أمر القتال «بحماسة وإعجاب» بعد وقوع صدام بالغ العنف (المصدر السّابق:91). طبيعي ألّا يُهدر الاهتمام الأنثوي هذا على الأولاد الَّذين يرون في الشِّجار على الملأ وسيلةً لإنشاء علاقات.

بمعزل عن قضيّة منع الحروب تحت حكم الاستعمار الألماني، المشكلة الَّتي تواجه شباب تراك في سعيهم لإثبات الذّات يكمن في اعتمادهم التَّكويني على النِّساء، فرجال تراك يجدون صعوبة في التَّملُّص الجسدي من سطوة

النِّساء والانفصال العاطفي عن أمَّهاتهم. في الماضي البعيد، عاشوا في منتديات الرِّجال واستطاعوا لعب دور المقاتل المنضبط بكل كبرياء وبلا تدخُّل. أمّا الآن، فقد فقدوا الاستقلال المعهود ووجدوا أنفسهم خاضعين لعجائز كما رأينا مع نابليون، وذلك نتيجة لمنع الحروب والحفاظ على شكل البيت التَّقليدي الَّذي يعود للمرأة. السَّائد اليوم أن يعيش الفتية برفقة أخواتهم الأكبر سنًّا وعمّاتهم وأمَّهاتهم قبل أن يتزوَّجوا، ويتملَّكهم شعور بالاتِّكاليّة على النِّساء وهم محاطون بهن. وكما في مثال نابليون السّابق، يبرز الشِّجار فيما بينهم وسيلة اختاروها في الظَّاهر للتَّأكيد على كبريائهم الذُّكوري المهدَّد، وهذا ما يؤدّي إلى ما أطلق عليه كوغي (1970:5): «حالة التَّناقض» الَّتي يعيشها الذَّكر في هذه العشيرة، ويقود الجهد المبذول لتحقيق الاستقلال إلى حالة من التَّوهُّج والتَّعويض كما ينعكس في ركوبهم الخطر.

العناصر الاقتصاديّة الَّتي تحملها الرُّجولة

تعتبر شجارات السَكارى في عطلات نهاية الأسبوع المؤشِّر الأسطع بلا شك بالنِّسبة إلى الرُّجولة في الجزيرة، لكن من الأهميّة أن نحتفظ بعناصرها الأخرى ذات البعد الاجتماعي الأوضح. فكما سبق أن رأينا، تنبع الرُّجولة لدى شعب تراك أيضًا من الكفاءة في المساعي الحياتيّة، ولها أهمِّيَّتها من ثمَّ في الفوز بمواد تعزِّز الهيبة. ونتيجة لندرة الموارد على الجزيرة وتوافر النُّفوس الَّتي تنطوي على ميل كبير إلى التَّنافس، فإنَّ هذا التَّنافس العملي يتطلَّب خطوة مميِّزة للشَّجاعة الأدبيّة. وبتعبير مارشال، فإنَّ بناء سمعة بالنِّسبة إلى الرَّجل التراكي «بأنَّه رجل كفؤ، هو عمل ينطوي على مخاطرة في حدِّ ذاته في مجتمع تراك الأوسع» (1979:59)، والسَّبب وراء ذلك أنَّ دروب النَّجاح الاقتصادي محدودة بشكل كبير، وعلى الرِّجال التَّنافس على المتوافر منها. وكما في مقامات أخرى مماثلة من جهة شحُّ الموارد، فالنَّجاح ليس مضمونًا، ولا بد من السَّعي الدَّؤوب لتحقيقه عن طريق الشِّجار (المصدر السّابق:59). يقوم تمييز النَّجاح الاقتصادي هذا مع جانب المخاطرة فيه على القيود المادِّيّة لحياة الجزيرة الَّتي تتطلَّب من الرِّجال أن يضربوا في الآفاق لتأمين العيش، وكذلك من خلال التَّفوُّق على الآخرين غالبًا في نزالات تحمل طابع التَّحدّي.

وقد كان الرِّجال قبل الاستعمار يقاتلون ويُقتلون في سبيل الحصول على الغنائم، كما كان عليهم القيام بحملات صيد محفوفة بالمخاطر في أعالي البحر كي يطعموا عائلاتهم، يوم كانت المشاركة في رحلات في المحيط المفتوح على زوارق الكانو هي السَّبيل المعتادة لإظهار الكفاءة الَّتي تعكس الرُّجولة، وخاصّة بالنِّسبة إلى سكّان الجزر الأبعد حيث اكتسبت رحلات البحر والإبحار أهمِّيّة أعظم من تلك الَّتي قامت في هور جزيرة تراك. ويستمر الرِّجال في متابعة هذا الإرث البطولي اليوم عبر الانطلاق في قوارب صغيرة بمحرِّكات مثبَّتة إليها من جزيرة تراك باتِّجاه جزر بعيدة مثل ناما (Nama) أو لوساب (Losap). «هذه الزَّوارق صالحة للإبحار أكثر من زوارق الكانو، وغالبًا ما يمضي الشَّباب في رحلات كهذه بوقود محدود ومحرِّك واحد بلا مجاذيف أو أشرعة، ودون اصطحاب شيء معهم إلّا المرطِّبات...، فيخاطرون بركوب البحر المفتوح على متن مركب صغير لإظهار الشَّجاعة. وتحتل العديد من المساعي الخطرة والمحفوفة بالمجازفة فكر شباب تراك كونها وسيلةً لاستعراض الشَّجاعة على جزيرة بيس لوساب لصيد السَّمك بالحراب في ممرّات في المياه العميقة والمناطق الَّتي تقع خارج الحيد المرجاني حيث تعج المياه بأسماك القرش الكبيرة» (المصدر السّابق:59).

يبدو جليًّا أنَّ لتقاليد تحدّي الموت هذه قيمة نفعية في هذا المجتمع، على الرَّغم من طبيعتها الاستعراضيّة الشَّبيهة بالمشاجرات. فمع أنَّ هذا الارتباط بين الفعل والنَّتيجة لا يمكن أن يُعدَّ تفسيرًا مكتملًا أو كافيًا لكليهما، فإنَّ القيمة التَّوفيقيّة هي بالتَّأكيد جزءٌ ضروريٌّ من أيِّ تفسير لعادة التَّهوُّر، فللرِّجال سقف عالٍ من أهداف الإنتاج تحدِّده لهم ثقافتهم، تشتمل بالضَّرورة على المخاطرة، كما تشجِّع المعتقدات الَّتي تقتضيها الرُّجولة تقبُّل

تحدِّيات مثل هذه دون تردُّد. فإذا رفض رجلٌ دور المعيل هذا، سيقال إنَّه بلا نفع ويحتاج إلى من يعوله مثل النِّساء أو الأطفال (Caughey 1970:69). وبالتَّشجيع على الإقدام على المخاطرة والصُّمود، تغدو الرُّجولة بالتَّأكيد مرحلة تحضير لمواجهة شدائد الحياة.

الجنس والزَّواج

من الصَّعب علينا اعتبار الشِّجار والشَّراب وتحدّي ركوب البحر المقاييس الوحيدة للرُّجولة، إذ يتوجَّب على الرَّجل التراكي أن يثبت مقدرته في ميدان آخر، ألا وهو الجنس. ويذكِّر عنصر الجنس هذا مارشال بالاعتزاز الذُّكوري في بعضٍ من بلدان المتوسِّط: «نتيجة الحاجة إلى إثبات نفسه على أنَّه فحل قوي، يعمد ذكر الترك إلى إخضاع المرأة جنسيًّا ليظهر حزمه. ولا تختلف السُّمعة الشَّخصيّة لكلِّ فحل فيهم عن مفهوم الاعتزاز أو ماء الوجه في بلدان يعتبر فيها دور المصيطر (machismo) قيمة ذكوريّة بارزة» (المصدر السّابق:90-91).

وللحفاظ على ماء الوجه في العمليّة الجنسيّة، يجب أن يكون زمام المبادرة بيد الفحل، أي أن يكون الأمر برمَّته تحت سيطرته. ويعتمد النَّجاح في الفعل الجنسي بكلِّيَّته على أدائه، ففي كلِّ علاقة غراميّة ينشئها، يكون قيد الاختبار إلى حدٍّ كبير. وعلى التراكي أن يثبت فحولته، مثله مثل الإسباني والإيطالي، وتكون له العديد من المحظيّات، ويوصل شريكته في العلاقة إلى النَّشوة بين الحين والآخر. واللّافت في الأمر مجدَّدًا، أنَّ هذه المقدرة الجنسيّة تصاغ بعبارات تصف القدرة الجسديّة البحتة ولا تقارب العاطفة أو الجاذبيّة. فإن فشل في إشباع رغبتها، سيكون محطَّ سخرية المرأة ويجلِّله عار العجز. وقد تناول هذا الأمر (Ward Goodenough 1949:619) -وهو باحث سبق مارشال في التَّواجد مع شعب تراك- فكتب يقول: «غالبًا ما يُشبَّه الجماع بمبارزة من يسبق شريكه فيها في الوصول إلى النَّشوة يكون الخاسر. ويقول الرِّجال إنَّ المرأة قد تسخر من الرَّجل إذا فشل في إشباع رغبتها»، والمثير للاهتمام أنَّ جزاء فشله في الأداء يكون السُّخريّة والإهانة الَّتي تشبهه بالطِّفل لعجزه. والإهانة المعتادة للرَّجل ذي الأداء السيِّئ تأتي على شكل نصيحة بأن «يلتقم الثَّدي مثل الرُّضَّع» (Caughey 1970:95).

إذن، الجماع مثل القتال وكسب لقمة العيش، فعلٌ محفوف بالمخاطر بالنِّسبة إلى أبناء تراك، أي مسألة ربح أو خسارة، فإمّا أن ينجز الذَّكر مهمَّته أو لا، وهذا يعتمد على كيفيّة «أداء» عضوه. كما أنَّ الجماع عبارة عن منافسة يكون فيها «المهدَّد بالخسارة هو الرَّجل وليس المرأة»، حسبما صاغ الأمر توماس غلادوين Thomas Gladwin) (1953:308). ولهذا، يتوجَّب على الرِّجال أن يحسنوا الأداء، لكنَّ القوَّة البسيطة ليست كلَّ شيء عندما يصل الأمر إلى الجانب الجنسي للكفاية الذُّكوريّة، كما رأينا سابقًا. ولا بد للمقدرة الجنسيّة أن تؤدّي إلى الزَّواج والإنجاب وإكثار الجماعة الأساسيّة، فأن تكون أبًا للعديد من الأولاد هو مؤشَّر وجيه على الفحولة بالنِّسبة إلى رجال تراك، سواءً كانوا ثمرة زواج أو علاقة خارج مؤسَّسة الزَّواج (M. Marshall 1979:91). وبالتَّوازي مع هذه السُّبل، يمكن للرَّجل تقليديًّا أن يستعرض قدرته من خلال تعدُّد الزَّوجات والخلفة منهن، مع أنَّ تعاليم المسيحيّة اليوم أنهت تعدُّد الزَّوجات عند شعب تراك. فأن يكون للمرء أكثر من زوجة «يعني أنَّ للرَّجل قوَّةً خارقة، إذ بمقدوره القيام بعلاقات اجتماعيّة منهكة في الوقت ذاته، أو، بمفهوم أنسب، أنَّ بمقدوره أن يدفع علاقة جانبيّة عادة إلى الانتقال إلى مسار آخر لتصبح علاقة موازية أو دائمة» (Caughey 1079:226).

أصداء خارجيّة

يتشابه مشاجرو نهايات الأسبوع من شعب تراك، المهووسون بإثبات مقدرتهم حيثما وجد خطر أو أتيحت فرصة لذلك، مع الأندلسيين المصيطرين واليونانيين بفحولتهم الفردانيّة. ونجد أنَّ النَّجاح في المساعي المعيشيّة والجنس والدِّفاع عمَّن تعول وعن الحدود الاجتماعيّة له متطلَّبات مشابهة، كما أنَّ للتَّكيُّف الشَّخصي وأدوات الاندماج

المساعدة ارتباطًا متشابهًا في مخطَّط الرُّجولة الإيجابيّة، فصورة الرَّجل الحقيقي تعاكس الصّورة السَّلبيّة للرَّضيع الملتقم لثدي أمِّه والعاجز عن فعل الصَّواب.

ويستخدم مارشال مفهوم الصَّيطرة المكسيكي نقطة استناد لدلالة مقارنة. فالتَّماثل بين الرُّجولة عند شعب تراك والصُّور المثلى للرُّجولة لدى الشُّعوب اللّاتينيّة صادم بالتَّأكيد، على الأقل ظاهريًّا وعلى مستوى أهميّة الجنس، لكنَّ هذا النَّوع من الذُّكوريّة المفرطة يبسط نفوذه في مجتمعات أخرى عديدة -وليس في إسبانيا أو المكسيك فقط- حيث للرُّجولة تأويلات تتفاوت بشكل طفيف. فأبناء تراك، مثلًا، أثَّروا في بعض المراقبين الأنثروبولوجيين كونهم شديدي الشَّبه بالأمريكيين كما تصوِّرهم أفلام هوليود، خصوصًا أفلام الغرب الأميركي. وقد وثَّق أحد هؤلاء (Mahoney 1974:32) انطباعاته حيال الجو العام في الحانات على الجزيرة على النَّحو التّالي: «في المساء ينتابك شعور في لحظة ما بأنَّ (التَّيّار) الاجتماعي يقدح شررًا وذلك لمرَّة أو مرَّتين، فخلال الصَّمت المفاجئ الَّذي يلي دخول الحانة من قبل رجال ينتمون إلى قريّة محدَّدة أو لفصيل تابع لجزيرة منافسة، أو عندما تتعالى الأصوات المحيطة بك فجأة نتيجة احتدام النِّقاش، أو عندما تتحطَّم صخرة على السَّطح المعدني للمطعم، يهبُّ الجميع واقفين على أهبة الاستعداد للانخراط في معركة مع أحدهم على الرَّغم من عدم التَّأكُّد من هويَّته».

يظهر التَّشابه مع الغرب المتوحِّش الَّذي يسري على مناطق أخرى من أميركا الشَّماليّة أقل ارتباطًا بعادات رعاة البقر مثل مناطق في أبالاشيا أو المستوطنات المتمدِّنة في الشَّمال الشَّرقي، وكلاهما لهما مفاهيمهما بشأن الرُّجولة، ويمكن كذلك إلحاق أجزاء من ريف كندا ظاهريًّا. ولقد تتبَّع عالم الاجتماع الكندي Noel Dyck العلاقة الَّتي تربط الرُّجولة بالشِّجارات الَّتي تشهدها الحانات في بلدة في غرب كندا دعاها (Parklund 1980)، حيث ينخرط الرِّجال في شكل من أشكال «الاقتتال» الشَّكلي في عدَة حانات هناك، ويستعرضون من خلاله رجولتهم الحقَّة تمامًا كما يفعل أبناء تراك، يدفعهم إلى التَّصرُّف على هذا النَّحو أنَّ مقياس رجولة المرء وقيمته تكمنان في استعداده وقدرته على «صون» نفسه في معمعة القتال (المصدر السّابق: 194). وحسب تعبيرهم، على الرَّجل أن يفعل ما يتوجَّب عليه، وهي قضيَّة مبدأ واضح: فهذا يعني الدِّفاع عن نفسك عند تعرُّضك للتَّهديد أو التَّحدّي. والمقاتل الشُّجاع يجزى باعتباره الرَّجل «الَّذي صان نفسه»، أمّا الخاسر فيكون هدفًا للسُّخرية ويوصف بأنَّه «جبان رعديد»، وقد «جرى التَّعليم عليه»[62] وأنَّه «غِرٌّ» (المصدر السّابق 194). ما إن يكتسب أحدهم سمعة الرَّجل المهاب بعد الدُّخول في عدد من الشِّجارات والانتصار فيها، حتّى ينال احترام الآخرين له فينشدون صداقته وشراكته في العمل، خصوصًا في قطع الأشجار وغيرها من المهام الخارجيّة الَّتي تستوجب قوَّة وشجاعة. والعراك -بغض النَّظر عن كونه هدرًا للطّاقة- هو ميدان الاختبار الَّذي يُكسب الرَّجل المكانة والفرص، حيث يظهر للجميع مقدرته على «التمتُّع بها» والقيام بما يلزمها بنفسه.

وكما في جزيرة تراك، يعتبر الدُّخول في شجار في كندا مرحلة يهدف الشَّباب من خلالها إلى إثبات ذاتهم، وتحلُّ محلُّها مرحلة الرُّشد بإيجابيَّاتها الأوسع. ويشير دايك إلى أنَّ غالبيّة الشِّجارات تقع بين فتية في أعمار الثّامنة عشرة والخامسة والعشرين. وبعد هذه المرحلة تجد الرَّجال يتعقَّلون ويسعون للاستقرار والاستمتاع بمكانتهم «رجالًا أشدّاء» ويثابرون على التَّردُّد على الحانات للاختلاط بالنّاس واحتساء الشَّراب. زد على ذلك أنَّ الزَّواج يشير إلى حدوث تغيُّر في سعي الرَّجل للانخراط في المشاجرات، فبُعَيْد الارتباط، يتَّخذ معظم الرِّجال وضعيّة المُعرِض عن الشِّجار في أثناء الشَّراب في الحانات، أو أنَّهم يهجرون الحانة من الأساس للقيام بواجباتهم تجاه العائلة (المصدر السّابق:195). ويوضِّح دايك أنَّ سمعة المرء لا تقوم على قوَّته الجسمانيّة وحسب، بل على جسارته أيضًا ونزاهته في القتال وحزمه في التَّعامل مع الرِّجال الآخرين، وهي سمات شخصيّة مطلوبة بشكل صريح للاستمراريّة والنَّجاح في بيئة التُّخوم القاسية.

وقد يسود هذا النَّوع من بناء السُّمعة على أسس القتال في الثَّقافات الفرعيّة للعمّال في الغرب الصِّناعي في

المشهدين الحضري والرّيفي (انظر Leary 1976). ولذلك، وفضلًا عن خروج الأمر عن المألوف، نجد رجال تراك يماثلون أولئك العتاة القساة العنيفين الَّذين يعيشون بدورهم في بيئات صعبة، ويبدو أنَّ هذا يشير إلى وضع الفتى القاسي المنتشر على نطاق واسع والَّذي يتصدّى للهجوم بالمراوغة، وهي استراتيجيّة باهرة. لكنَّ الشِّجار مرحلة مؤقَّتة فقط، ومن المفارقات أنَّها قد تغني عن اللُّجوء إلى العنف لاحقًا عبر تحاشي التَّهديدات. وميزة التَّحاشي هذه هي بالطَّبع واحدة من ركائز الرُّجولة حيثما وجدت. لكن على اعتبار أنَّ الرُّجولة استعداد للرَّد على التَّحديّات، وكما ظهرت عند التراك وفي المكسيك أو الغرب الأميركي، فهي –برأيي- مجرَّد نسخة مبالغ فيها لمواقف دفاعيّة ذكوريّة واسعة الانتشار في سياقات تتميَّز بالخطورة. وعلى الرَّغم من استخدام خصائص «التَّوهُّج» المتعلِّقة بصور الرُّجولة هذه في الأدبيّات، إلّا أنَّها لا تعدو أن تكون خواص ظاهريّة تخفي خلفها كمًّا من التزامات اجتماعيّة مهولة، فوراء اتِّخاذ الموقف وتحفيز الذَّات يظهر بقايا التَّوقُّعات الفعليّة الَّتي يحملها الرِّجال على كواهلهم إلى حدٍّ ما. ولا ينبغي أن تلهينا الاستعراضات التَّمثيليّة عن البنية الأعمق للرُّجولة القلقة ذات النِّهايات المتشابهة: الحاجة إلى رسم حدود وحمايتها.

حان الوقت الآن للتَّحرُّك قدمًا. يشير مثال شعب تراك إلى تشابهات مثيرة في بقاعَ من العالم متباعدة إلى حدٍّ كبير، فالملاحظات الَّتي ذُكرت بالنِّسبة إلى ثقافة شعب تراك وثقافات المتوسِّط، إلى جانب النَّظائر المذكورة أعلاه في الغرب الهوليودي وكندا، تشكِّل مفتاحًا لاستكشافات أوسع فيما يخص الرُّجولة تعمد إلى دفعنا إلى التَّفكير المقارن وطرح الأسئلة عن الرِّجال باعتبارهم أفرادًا في الأنظمة الاجتماعيّة والطَّبيعيّة. ولا يمكن للمرء أن يتجاوز الانطباع بأنَّ رجال تراك واهتمامهم بالصُّورة الذَّكوريّة القاسية الَّتي تسوِّق للجاهزية للشِّجار، سيجعلهم يشعرون وكأنَّهم في موطنهم لا في الغرب الأميركي أو سهوب كندا أو بعض الأماكن الحضريّة في الشَّمال الشَّرقي، بل أيضًا في القبائل الهنديّة البُدائيّة في قلب غابات الأمازون المطيرة. وما يشكِّل صدمة قويّة هو استشعار الرُّجولة على أنَّها وضع يتعرَّض بشكل كبير للتَّضارب والضَّغط والإكراه ويتوارى خلف قناع من السَّيطرة واستقلال يقارب الهوس. إنَّ الرُّجولة عند شعب تراك مظهرٌ يتجمَّل به الشَّباب، لكنَّه رداء لا يناسب مقاسهم، فتراه فضفاضًا عليهم، ويعتري الشَّبابَ خوفٌ دائمٌ من أن يسقط القناع فجأة فيكشف عن الطِّفل المرتعد داخلهم، وليس من الفشل الَّذي يشكِّل جزءًا من لعبة الاختبار الَّتي يخضعون لها.

4. هاجس الكفاءة[63]:

هنود الميهيناكو

يا ابن أمِّك، إنَّك تشبه والدك تمامًا وكأنَّك نسخة منه، فابن الأنثى هو انعكاس الذَّكر.

(شكسبير) Shakespeare، **(هنري الرّابع)** *Henry IV*، **الجزء 2.**

ننتقل الآن إلى العالم الجديد حيث نلتقي بهنود الميهيناكو الَّذين يعيشون في أواسط البرازيل، ونبدأ بتتبُّع الجذور النَّفسيّة لصورة الرُّجولة الملهمة هذه ومنعكساتها. يعدُّ توماس غريغور Thomas Gregor، الَّذي تناول في كتاباته العرقيّة قبيلة الميهيناكو، باحثًا موهوبًا ومتمكِّنًا في التَّحليل النَّفسي وكذلك في علم الأنثروبولوجيا الثَّقافيَّة. وبينما نستلهم وصفه لهويّة الرَّجل عند الميهيناكو، سأستطرد قليلًا في مراجعة نظريّاته النَّفسيّة، كون مراجعاتٍ مثل هذه ستفيد في تمهيد الطَّريق أمام نقاشات لاحقة أكثر تفصيلًا تتناول العلاقة بين العوامل النَّفسيّة المحفِّزة وتلك الثَّقافية المسبِّبة لما يُطلق عليه الرُّجولة المطلقة[64].

ودعوني أسجِّل منذ البداية أنَّ نظرة غريغور للرُّجولة ترتكز بشكل مباشر إلى المنهج الفرويدي الَّذي ناقشته في الفصل الأوَّل، فمن خلال اللُّجوء إلى نظريّات التَّحليل النَّفسي المعتادة، طوَّر غريغور نظريّة شاملة عن «الرَّجل

المطلق» (1985: الفصل 11)، وسيتَّضح لاحقًا سبب عدم تقبُّلي التَّام لهذا النَّموذج الشُّمولي. لكنَّ التَّردُّدَ الرَّئيس لديَّ مصدره الادِّعاء بشموليّة معالجة الصِّراعات النَّفسيّة المتماثلة بغض النَّظر عن البيئة الَّتي تجري فيها، إذ يخبرنا غريغور أَنَّ الرِّجال يكونون عرضة في كلِّ مكان لصراعات نفسيَة داخليَّة المنشأ «تحت مسمّى الاختلافات الثَّقافية» (المصدر السّابق :200)، وتعمل هذه التَّناقضات الدّاخلية على الدَّفع بمتواليات توصيفيّة تخصُّ الرُّجولة «تتخطّى الحدود الثَّقافيّة»، وقد رسمت ملامح هذا النَّموذج الافتراضي للذَّكر -بكلِّ الأحوال- بناء على بيانات محدودة، كما هو حال نموذج مارشال، كونها محصورة عرقيًّا بالمقارنة مع المهيناكو أنفسهم والثَّقافة الأميركيّة الحديثة الَّتي تلعب دور نقطة مرجعيّة وحيدة. بناء عليه، ومع أنَّها تتناول حالة وتزج ببعد إضافيّ للدّافع النَّفسي المحفِّز على عكس دراسة شعب تراك، لكنَّني أرى أنَّها لا توفِّر دليلًا مقارنًا كافيًا لتبرير ادِّعاء الشُّموليّة. لكن يبقى عمل غريغور من بين المساهمات الأنثروبولوجيّة الأمضى في الموضوع قيد البحث كونه أعطى شارة البدء بوضوح للانطلاق في مجال دراسات الرُّجولة المقارنة.

البيئة المكانيّة

هنود المهيناكو هم من السُّكّان الأصليين الَّذين يعيشون في أقصى بقعة من أكبر غابة مطرية متبقِّية في وسط البرازيل، وتأثير ثقافة البيض عليهم لا يذكر حتّى اليوم، فتجدهم يصيدون السَّمك ويصطادون الطَّرائد ويزرعون بساتين البَفْرة[65] زراعةً متنقِّلة[66] بأدوات بدائيّة. ولذلك، فهم يختلفون تمامًا عن شعب تراك المستعمَرين غالبًا والَّذين تواصلوا مع كثير من الغربيين وغيرهم من المستعمِرين المحتملين، ويتحصَّنون بالمستنقعات العكرة الَّتي يتسبَّب بها نهر شينغو Xingu River -وهو رافد رئيس للأمازون- وبالتّالي تجدهم محاطين بجداول وشلّالات لا يمكن تجاوزها وتجعل الوصول إلى منطقتهم مستحيلًا على الجميع إلّا على الدُّخلاء من ذوي التَّصميم العنيد. وحتّى اليوم، تبعد أقرب مستوطنة برازيلية للبيض -وهي قرية حدوديّة تدعى شافانتينا Xavantina- 175 ميلًا إلى الجنوب الشَّرقي من بلد كثيف الغابات. نتيجة لهذه العزلة الجغرافيّة الاستثنائيّة، عمل بعض من هؤلاء الهنود على الحفاظ على ثقافتهم الأصليّة كما هي تقريبًا (غريغور 1977:13).

ويحدُّ من مشاركة ثقافة المهيناكو محلِّيًّا العوائق الجغرافية المنيعة، فبالقرب من مكان تواجدهم تلتقي ثلاثة أنهر صغيرة جارفة لتشكِّل معًا نهر شينغو العميق، وتقوم هذه الجداول مع روافدها الَّتي لا تحصى بتشكيل غور عظيم من الطَّمي يمتد على مساحة 25 ألف ميل مربَّع ليكون السَّبب في وجود واحدة من أكثر الغابات توحُّشًا وأقلِّها سكنًا في العالم. تستفيد قبائل شينغو المتنوّعة، ومنها عشيرة المهيناكو، من النُّظُم البيئيّة المصغَّرة كونها تعيش في منطقة صغيرة محدودة في هذه الفلاة، وأوَّل هذه النُّظُم هي منطقة ضيِّقة من الأشجار النَّهريّة المثمرة، فإذا انتقلنا إلى الدّاخل نجد الأحواض الفيضيّة[67] الَّتي تتدرَّج من ناحية الحجم من بضع أقدام إلى عدَّة أميال. يلي هذه الأحواضَ أميالٌ وأميالٌ من الغابة الكثيفة الَّتي حوَّلت شعوب الشينغو طرفها -الَّذي يحاذي الماء- إلى حقول البفرة الَّتي تعود لهم. وأبعد من هذا نجد المزيد من الأحواض الفيضيّة والمستنقعات والأنهار الطِّينيّة الأخرى، ليصبَّ كلُّ هذا في نهر الأمازون العظيم (المصدر السّابق: 13-14).

تعتبر البيئة الرَّطبة بيئةً طبيعيّةً تتمتَّع بغنىً نسبي، لكنَّ المستوى التِّقني للمهيناكو يحدُّ بشكل كبير من مردودها الاقتصاديّ، فمقدار كبير من المنطقة المحيطة بمستوطناتهم لا يتناسب مع نمط الزِّراعة الَّذي يتَّبعونه والَّذي يقوم على القطع والحرق، كما تغمر المياه الكثير من مساحة الأرض المحيطة طيلة موسم الأمطار الطَّويل، ويبقى جزء منها مغمورًا بالمياه أو يتحوَّل إلى مستنقع لا يمكن استخدامه للزِّراعة مثل الحقول، وتبعًا لتقييم غريغور (المصدر السّابق: 17)، فإنَّ ما يقرب من نصف مساحة الأرض المحيطة بقرية المهيناكو الَّتي قام بدراستها لا يمكن استصلاحها لتلك الأسباب. زد على ذلك أنَّ الهنود غير قادرين على استغلال ما مقداره ثلث المساحة المتبقيّة تقريبًا

من الأراضي الجافة القريبة من قريتهم نتيجة المستعمرات الكبيرة الَّتي أقامها النَّمل المتوحِّش (قاطع أوراق النَّباتات، Sauva، A. Cephalotes). وقد آلت الجهود المتعدِّدة لزرع حقول على أطراف القرية إلى الفشل الذَّريع، إذ التهمت هذه الحشرات المتوحِّشة المحاصيل عن بكرة أبيها وهي ما تزال في حالة البَرْعمة. لكنَّ هذه المشكلات لا تتكرَّر يوميًّا، بل هي ترتبط بمحدوديّة الحيِّز الجغرافي المتأصِّلة في أعمال الزِّراعة البدائية القائمة على القطع والحرق والأدوات المتخلِّفة الَّتي تبقي المهيناكو في ضيق من العيش.

شهد عام 1887 أوَّل اتِّصال بين المهيناكو –المحميين ببيئتهم القاسية منذ دهور- والعالم الخارجي على يد المستكشف الألماني كارل فون دن شتاينين Karl Von den Steinen الَّذي انطلق في قافلة من الثّيران والبغال لاستكشاف منابع نهر شينغو. وبحسب وصف غريغور لعمليّة التَّطفُّل الأولى للغربيين على مجتمع قبيلة المهيناكو، فإنَّ سلوك الجانبين تجاه بعضهما غلب عليه التَّوجُّس، لدرجة دفعت الألماني إلى إلقاء أوامر لا معنى لها، ربَّما بسبب صدمة الاكتشاف الَّذي لم يتوقَّعه، كما أخذ يطلق الرَّصاص على منزل هندي بصورة عشوائيّة، ليقدم في نهاية المطاف على توزيع أدوات معدنيّة أوقعت الهنود في حيرة من أمرهم. في ذات الوقت، لجأ «المتوحِّشون» –كما وصفهم فون دن- إلى الأدغال خوفًا، وطلت النِّساء أجسادهنّ بالرَّماد كي يبدونَ قبيحات ويتجنَّبن بالتّالي الأسر ومعاملة المحظيّات على يد الغزاة من البيض الدُّخلاء. ومع أنَّ أبناء المهيناكو ليسوا عنيفين بطبعهم، لكنَّهم على دراية بممارسات الغزاة من الشُّعوب المعتديّة المجاورة. وكما سنرى، يمكن أن يكون شعارهم القبلي «أعلن الحب وليس الحرب».

بعد البداية المشؤومة لفون دن شتاينين، شهدت العلاقات مع العالم الخارجي تطوُّرًا محدودًا في القرن التّالي، فتجدهم اليوم يعيشون على أرض تحميها الحكومة تحت مسمّى محميّة شينغو الوطنيّة، وبات اتِّصالهم مع الغرباء أوسع نطاقًا، فنجد عالِم الأعراق غريغور أقام بينهم لعدَّة سنوات بسهولة نسبيّة. ومن خلال الدَّعم الحكومي، يحمل المهيناكو الآن أجهزة لاسلكيّة توصلهم بالوكالة البرازيلية للهنود في ساو باولو، وباتوا يستخدمون بعض الأدوات المعدنيّة الحديثة، كما وفَّرت البعثات التَّنصيريّة الدَّواء لهم. لكن حافظ مجتمع المهيناكو على أسلوب عيشه على الرَّغم من هذه التَّطوُّرات التِّقنيّة، مثله في ذلك مثل القبائل الأخرى في المنطقة، واللّافت أنَّه لم يتغيَّر عمّا كان عليه يوم زارهم فون دن شتاينين عام 1887، فما يزال الزَّائر الَّذي يعبر قريتهم يشعر بأنَّه/أنَّها قد خطا إلى مجتمع من العصر الحجري أو ما أطلق عليه غريغور (1985:11) «الزَّمكان الَّذي انطوى»[(68)]، وهو بهذا يميل إلى اعتباره «طارئًا على العصر» (Fabian 1983). وما يحملونه من أفكار حيال النَّوع والرُّجولة لا يمتُّ للعصر بِصِلة أساسًا، بل هي متوارثة من أسلافهم القدامى مع إضفاء تغيُّر طفيف عليها، مثل غيرها من المعتقدات الرّاسخة. فإن كان التراكي الأصلي يستعرض عادات خليطة من أصيلة ودخيلة، فإنَّ المهيناكو على النَّقيض يكشف أسلوب حياة نقيًّا نسبيًّا.

ومثل بقيَّة هنود شينغو المقيمين في وسط البرازيل، يتبع المهيناكو نموذج قرابة ثنائيًّا وهو زواج الأقارب، فتراهم يميلون إلى التَّزاوج بين أولاد العمومة مع مراعاة أمر الإحجام عن هذا النَّمط من الاقتران. وتجدهم في نماذج القرابة لديهم وثقافتهم المادِّية واقتصادهم أشبه ما يكونون بالقبائل المحيطة بهم الَّتي تستغل بدورها موارد نهر شينغو الأعلى. وتتعدَّد هذه القبائل فمنها: أويتي Auiti، كامايورا Kamaiura، ترومای Trumai، كويكورا Kuikura، وكالابالو Kalapalo، وغيرها (غريغور 1977:18). وعلى خطا التراك، تعمد كلُّ هذه الشُّعوب إلى تقسيم العمل بشكل ملموس بين الجنسين، فترى الرِّجال يمضون في كلِّ اتِّجاه لصيد السَّمك خارج حدود القرية، ونادرًا ما يعمدون إلى اصطياد الحيوانات، بينما تبقى النِّساء في أكواخ مكتظّة، فيعتنين بالأطفال ويزاولن الأعمال المنزليّة المعتادة الأخرى. ولأنَّ المهيناكو يعتمدون على السَّمك المتوفِّر في النَّهر والبحيرات لتأمين البروتين الحيواني لغذائهم، يعمد الرِّجال إلى الخروج في رحلات صيد طويلة إلى حيث المياه البعيدة يقطعون خلالها مناطق خطرة

ووعرة، ليقضوا في بعض الأوقات أيّامًا وأسابيع بعيدًا عن القبيلة. وتعرّض هذه الرِّحلات الرِّجال لهجمات يشنُّها عليهم رجال القبائل الأشرس في المنطقة، وهم من يطلق عليهم المهيناكو باحتقار «الهنود المتوحِّشين».

ومثل التراك، يساور رجال المهيناكو هواجس عميقة بشأن رجولتهم، لأنَّ الرُّجولة بالنِّسبة إليهم حالة تعدل السِّمة الاجتماعية الأسمى. وكما لاحظنا مع اليونانيين الَّذين عمل هيرزفيلد على توصيفهم، فمكانة الرَّجل لا تتأتّى بالضَّرورة من كونه رجلًا صالحًا بالمفهوم الأخلاقي المجرَّد، بل من كونه رجلًا، ومن توهُّج الدَّور الَّذي يلعبه. لكان بإمكان رجال المهيناكو أن يستوعبوا مقولة هيرزفيلد بشأن التَّصرُّفات «التَّمهيديّة» للرُّجولة دون الحاجة إلى الكثير من التَّعليق الضَّروري، لكن، توجد بعض الطُّرائق اللّافتة الَّتي يسلكها المهيناكو في هذا. وقبل التَّعمُّق فيها دعوني أكرّر أنَّ المهيناكو ليسوا مقاتلين، على عكس التراك، ولم يخوضوا حروبًا قط، وهم يدركون أنَّهم شعب غير عنيف، ليس فيما يتعلَّق بأمور الحرب وحسب، بل في إظهار علامات الغضب كونه سلوكًا منكرًا أخلاقيًّا (غريغور 1977:189). وحتّى في مباريات المصارعة الشَّهيرة والمثيرة الَّتي يمارسونها والَّتي سنشير إليها قريبًا، لا بد من مراعاة قوانين مجاملة صارمة، إذ تتميَّز مصارعتهم بالحدّة والعنف، لكنَّها نادرًا ما تشهد وقوع إصابات، اللَّهم إلّا بعض الكدمات والخدوش البسيطة.

وعلى الرَّغم من هذا السُّلوك المطمئن والمحترز، فالمهيناكو شعب ينافس بشراسة في ميادين أخرى، إذ تجدهم «مولعين بحب التَّملُّك بصورة تثير الدَّهشة» و«مادِّيين للغاية» (المصدر السّابق:118)، ويبذل كلُّ رجل جهده للتَّفوُّق على الآخرين في مهارة صيد السَّمك وجمع المقتنيات مثل الأدوات والمنتجات الاستهلاكيّة المستوردة. كما يشير غريغور إلى أن السَّرقة مستشرية في القرية الَّتي عمل على دراستها بشكل يدعو إلى العجب، فالرِّجال يسرقون من جيرانهم دونما وازع من خجل، ثمَّ يعمدون إلى بيع ما سرقوا في القرى الأخرى، أو يسرقون الطَّعام ويأكلونه بعيدًا عن الأنظار. وتنتشر هذه الاختلاسات بكثرة في القرى حتّى تجد الرَّجل يخشى ترك أيّ مادَّة ذات قيمة في الخارج لأكثر من دقائق معدودة وإلّا سيجدها قد اختفت حين يعود إليها. إذن، نتيجة لتفشّي سلوكات اللُّصوصية وحالة الرِّيبة هذه إلى حدٍّ ما، لن يفاجئنا إيمان المهيناكو حدَّ اليقين بالسِّحر وهم يتخيَّلون النَّوايا السّيِّئة تحيق بهم من كلّ حدب وصوب. ويشير غريغور إلى أنَّ كلَّ الرِّجال عرضة للاتّهام بالسِّحر من وقت لآخر، وأنَّ السّاحر المشبوه يمكن أن يُقتل بلا رحمة على يد أقرانه الغاضبين، ويطرح مثالًا مرعبًا عن هذا الأخير وقع قبل وقت قصير من دخوله المجال (المصدر السّابق:206-07). فقد روى له واحد من مصادر المعلومات لديه -ويدعى كيجي Kiji- ما يلي: كان كيجي على رأس مجموعة من طالبي الثَّأر وقد حاصروا ساحرًا مشبوهًا. «حاول (الساحر) الهرب لكنَّني أمسكت به من الخلف فيما تراجع الآخرون، فصحت فيهم: «أأنتم نساء؟ اقضوا عليه»، فانهالوا على رأسه بالعصي والمناجل حتّى هوى أرضًا يئن. وقد دفنّاه في مكان قريب». نادرًا ما تقع حوادث مريعة مثل هذه، لكنَّها تعكس التَّوتُّرات الخفيّة والمتاعب المستترة في ثقافة المهيناكو ومجتمعهم.

أعلن الحب وليس الحرب

بمعزل عن أفعال العنف، كما رأينا في الحدث الَّذي ذكرناه آنفًا (التَّحريض الملحوظ عبر الاتّهام بالخنوثة)، يعتبر الأداء الجنسي المقياس الأبرز للرُّجولة ربَّما للمهيناكو، فكما وصفهم غريغور، هم مهووسون بالجنس على نحو لافت، فترى الرِّجال يشتكون دائمًا من عدم الإشباع، ويتناولونه في أحاديثهم في كلّ وقت، وبالتّالي تغدو المآثر الجنسية والنِّكات مواد دارجة على لسان المازح الذَّكر. وتأثُّرًا بكلّ هذا التَّركيز على الممارسة الجنسية على المستوى العام، يرغب الرُّجل في تلك القبيلة أن يقدِّم نفسه عاشقًا ملائمًا حتّى يطالب بالاستقرار في حياته، وبحسب عبارة عالم الأعراق (1985:137) يعدل الأداءُ الجنسيُّ عمومًا شهادةَ العبور للرَّجل إلى ضفَّة القبول، والحقيقة أنَّه جزء حيويٌّ من متلازمة الذُّكورة عند المهيناكو الَّتي تحدِّد وضع الذَّكر البالغ. وكما عند التراك، الرَّجل الَّذي يفشل في

إيصال زوجته أو عشيقته إلى النَّشوة، أي يفشل في إرضاء الشَّريك، ويفشل في خِلفة الأطفال، يبقى محطَّ السُّخريّة والتَّشهير علنًا ليتحوَّل لا إلى أضحوكة وحسب، بل ويغدو منبوذًا بالمعنى التّام للكلمة، وسريعًا ما يعلم الجميع بحالته المخزية، «ففشل الرَّجل في أداء الوظيفة الجنسية لا يخفى على أحد، وبالتّالي تصبح سمعته بصفته «حبّيبًا» مادَّةً لأحاديث النَّميمة الاجتماعيّة الَّتي تتناقلها الألسنة الثَّرثارة» (المصدر السّابق:137).

وبالنَّظر إلى كلِّ هذا التَّشديد على موضوع الأداء، يقع رجال المهيناكو ضحايا هاجس القدرة الجنسيّة (الفحولة)، بل ربَّما يفوقون رجال التراك في هذا. وبالتّالي يصبُ الضَّعف الجنسي في صلب هواجس الرِّجال، ويعتبر مسؤولًا عن كثير من أعمال السِّحر الَّتي يلجؤون إليها بقصد العلاج، ومصدرًا لكثير من القلق كونه يودي بهم إلى التَّهميش المجتمعي، ولذلك تجد رجال القبيلة يرزحون على الدَّوام تحت نير ما أطلق عليه غريغور «قلق الأداء» (المصدر السّابق:138)، ويعيشون تحت ضغطٍ مستمرٍ لمسايرة معاييره الحازمة، لأنَّهم يعرفون أنَّ مواضيع الكفاءة الجنسية سريعًا ما تخرج إلى العلن في مجتمع يكون «إفشاء الأسرار» هو القاعدة السّائدة وليس الاستثناء. ولأنَّ الضَّعف الجنسي يمثِّل ضربة صريحة لسمعة الرَّجل، طوَّر الرِّجال نظامًا متقدِّمًا من العلاج السِّحري، وها هو غريغور يعدِّد علاجات طبيّة وسحريّة كثيرة للضَّعف الجنسي ويعرض بالتَّفصيل الدَّقيق كيفيّة «تلبُّسه» البالغين من الرِّجال ليلًا ونهارًا (المصدر السّابق: 140). تشمل بعض من علاجات العجز الجنسي هذه فرك الحيوانات أو غرز مواد مباشرة في العضو، وهناك علاجات تشمل التَّشطيب المؤلم للعضو وغيرها من أشكال العلاج الطُّقوسيّة الَّتي تثير «غضب» العضو عن طريق السِّحر التَّجانسي[69]، وبعد استفاقته يقوم بالفعل على نحو مُرضٍ.

وللهمّة الجنسيّة دورها الحيوي، لكنَّها غير كافية لإثبات الرُّجولة، فالمنجزات المادِّيّة لها أهمِّيتها أيضًا في ما يتعلَّق بصورة الرَّجل، وهذا يعني تجميع المواد على شكل مواعين وأطعمة. والرَّجل النّاجح الَّذي يعمل بجد ينتصر في المعمعة الجنسيّة أيضًا والسَّبب في ذلك بسيط، فالرِّجال يقايضون الطَّعام على الدَّوام، لاسيَّما السَّمك وغيره من السِّلع النادرة مثل الصّابون، مع النِّسوة مقابل الخدمات الجنسية (1977:133)، لتنشأ بذلك علاقة مباشرة بين الإنجازين المادّي والجنسي، إذ يؤدّي كلاهما دورهما في بناء السُّمعة المطلوبة في مضمار الفحولة. وينتشر هذا الشَّكل من معادلة الجنس مقابل المال لأنَّ رجال المهيناكو يعتقدون أنَّ النِّساء بالطَّبيعة أقل اهتمامًا بالجنس منهم، لذا لا بد من إغوائهن أو استدراجهن. والحق أنَّ هذا قد لا يكون واقعيًا (يميل غريغور إلى الموافقة على ما تذكره مصادر المعلومات لديه أنَّ الرِّجال أكثر نزعة إلى الجنس من النِّساء عمومًا) لكنَّ الحياء الَّذي تظهره النِّساء يرجع إلى المعايير الأخلاقيّة المزدوجة الَّتي تقيِّدهن في الأمور الجنسيّة أكثر من الرِّجال. يقول أحد رجال المهيناكو -ويدعى كيتيبي-: «إنَّ الرِّجال كلَّهم يرغبون بممارسة الجنس، لكنَّ النِّساء مختلفات» ويختم بأنَّ النِّساء ضنينات في هذا الأمر بحسب ما يتوافق عليه الذُّكور عمومًا (1985:33). لكنَّ إغواء النِّساء سهلٌ عبر عروض اللَّحم والفاكهة والمستهلكات الغربيّة، وكلُّها سلع عزيزة في اقتصاد الكفاف هذا. بالمختصر، الرَّجل الفقير، أو العامل الفاشل الَّذي لا ينتج، يمكن أن يقوم بعدد ضئيل من المغامرات الجنسيّة نتيجة صدود الأنثى أو لا مبالاتها، وبالتّالي يفقد صورته الرُّجوليّة النّاصعة ويهبط إلى درك أدنى في سلَّم المكانة، بينما يتَّخذ الغني عدَة زوجات وعشيقات وبالتّالي يحظى بمكانة أكبر، مقابل الفتات للفقير. وكالعادة، لا يذكِّر هذا غريغور بشيء قدر تذكيره بالمجتمع الأميركي الحديث: «فكما في مجتمعنا، يتمتَّع الرَّجل النّاجح اجتماعيًّا بجاذبيّة أكبر للنِّساء لتشاركنه السَّرير» (المصدر السّابق: 36). ومرَّة أخرى، قد يكون هذا صحيحًا، من ناحية موضوعيّة، وقد لا يكون، لكنَّه بالتَّأكيد انطباع منتشر بين كلٍّ من العامّة وعلماء الاجتماع الَّذين درسوا الحالة (David and Brannon 1976).

العمل والمثابرة

على الهندي أن يستعرض أشكالًا أخرى من النَّشاط الإضافي أيضًا كي يعترف به رجلًا، وبالتّالي على الرَّجل

الصّالح أن يكون «متوثّبًا وحيويًّا ومثابرًا» (غريغور، 1985:193)، ولصورة المثابرة الّتي يغلب عليها الطّابع الاقتصادي أهمّيّة بالغة. والواقع أنَّ للمظاهر تأثيرها، وعلى المرء في كلّ الأوقات أن يبدي شيئًا من الحيويّةً على الأقل: ففي منزله عليه أن يظهر بمظهر المفعم بنشاط صاخب، وعليه أن يكون أوّل من يصحو في الصّباح ويوقد النّيران ويوقظ أطفاله النّائمين ويخرجهم من أسرّتهم ليمضي بهم إلى الجدول ليأخذوا حمّامهم اليومي البارد. وفيما تغطُّ بقيّة القرى في النوم، يكون الرّجل النّشط قد اتّجه إلى حقل بعيد كي يحصده، وليصطاد الطّرائد قاطعًا لذلك دروبًا تبعد أميالًا عن القرية، أو ليصيد السّمك في بحيرة لا يمكن بلوغها إلّا بشقّ الأنفس (المصدر السّابق:192).

وللطّريقة الّتي يحكم النّاس بموجبها على مثابرة المرء معايير عدّة، فتجدهم قبل أيّ شيء يقيسون استعداده للمضي في رحلات الصّيد الطّويلة والشّاقة تلك إلى البحيرات والجداول البعيدة، كونه سيقطع في الغالب أراضي وعرة يمكن «للهنود المتوحّشين» الخبيثين أن يكمنوا له فيها. وتصنّف هذه الرّحلات الخطرة بأنّها واجب تجاه الأهل ودليل على «المواطنة الشّريفة» نظرًا إلى أهمّيّة السّمك في الوجبات الفقيرة بالبروتين الّتي يتناولها المهيناكو (1977:192). ويترك الرّبط الّذي يقيمه الهنود بين الاقتدار الإعاشي والواجب تجاه الأهل والرُّجولة- أثره الغالب مبكّرًا على الصِّبية الصِّغار. فعلى سبيل المثال، إن تأخّر الصّبي في نومه، أو ضيّع وقته متسكّعًا، أو رفض بشكل وقح أن يرافق والده في واحدة من هذه الرّحلات، تجده يُعاقب بصفته «فتاة صغيرة» أو «محبًّا لألعاب الأطفال» وليس لكونه سفيهًا (المصدر السّابق:276). زد على ذلك أنَّ الفتى الكسول ينبّه إلى أنّه لن يكون مرغوبًا من قبل النِّساء عندما يكبر (المصدر السّابق:276). وكما رأينا، فهذا تحذير جدّيٌّ يلمّح إلى مستقبل مصبوغٍ بالإذلال والإنكار الاجتماعي إلى جانب الرّفض جنسيًّا. وبالتّالي فإنَّ الرُّجولة تُغرس في النّفس بصورة شيمة من خُلُقٍ أكثر شموليّة يصبغ المسؤوليّة الاجتماعيّة للمهيناكو.

المظهر الخارجي

وللمظهر الخارجي للرّجل أهمّيّته أيضًا، فكما هو الحال عند شعب تراك، يجب أن يبدو رجل المهيناكو مفتول العضلات ممشوق القوام، وكلاهما يدلُّ على اللّياقة. يشير غريغور (1985:36) إلى أنَّ الرّجل المثالي عند المهيناكو يترك انطباعًا لافتًا عند الآخرين من جهة المظهر، أي الحجم الضّخم والطّول، ويتنقّل بكبرياء ويلقي الأوامر بحزم، فتجده يشعُّ ثقة بالنّفس. والحق أنَّ الرّجال الطِّوال أكثر نجاحًا من القصار تبعًا لنتائج مقياس السّعي المادي بحسب ما تُظهر ملاحظات غريغور الميدانيّة، سواء كان منبع ذلك ذاتيًا أو نتيجة إقرار خارجي وهو أمر مهم من جهته، وقد دوّن «بالمعدّل العادي يفوق الرّجال الطِّوال القصار في مراعاة الطُّقوس والثّراء وحيازة العديد من الخليلات، بل يصبحون وجهاء القبيلة» (المصدر السّابق:36). بعد تحديد غريغور للوضع من خلال بحث شمل القرية كلّها، يشير إلى وجود ثلاثة رجال هم الأطول قامة في قريته مع أنَّ متوسّط أعمارهم كان الأكبر (1977:198). وعلى الجانب الآخر، نجد الرّجل القصير أو المفتقد إلى التّناسق على مستوى البنية الجسديّة عرضةً لسخريةٍ تشير إلى أنّه نكرة ومنبوذ من النّاحية الجنسيّة، والفرصة المتاحة أمامه لتحقيق رجولته تبدو أقلّ من فرص غيره بكثير (1985:144)، ولذلك يطلقون على الرّجل الضّئيل peritsi، وهو لقب مسيء يلمّح إلى القبح والتّفوُّه به غالبًا ما يترافق بتكشيرة أو ضحكة استهزاء. وبالتّالي يُعتبر الرّجل القصير مصارعًا ضعيفًا وصيّاد سمك عديمَ البصيرة وقائدًا خَرِعًا، إذ يغدو هدفًا لتوبيخ النِّساء والرّفض من حموات المستقبل. ويطرح غريغور مثالًا واحدًا عن شخصيّة مزرية اسمه آهيري ويجدر بنا تكراره:

آهيري رجل قصير، بل هو الأقصر في القرية بطول يقلُّ عن خمسة أقدام، وتجده أقصر من كثير من النِّساء، ولذلك فهو عرضة للاستهزاء والنّميمة. وترى العديد من الرِّجال يقيمون علاقة بزوجته، ولا يهتمون كثيرًا لأمر

إخفاء أفعالهم الذَّميمة، فهم لا يزورونها عندما يكون زوجها في الجوار وحسب، بل يتحرَّشون بها في وجوده، فالاحترام في نظرهم لا يليق بالرَّجل القصير. وكان حجمه مبرّرًا لاستغلاله، فلم يكن الاستهزاء به وإقامة علاقة مع زوجته أمرًا مضمونَ العواقب وحسب، بل هو ما يستحقُّه أيضًا (1977:198).

يذكِّر الإذلالُ المتكرِّر الّذي ينصبُّ على القصار غريغورَ مرَّة أخرى بثقافته الأميركيّة إذ يعتبر الرِّجال الَّذين يفتقرون إلى الجاذبية الجسديّة بمثابة المعاقين ويعاملون على نحو سيّئ. ولا ينبغي للغربي -لا سيَّما الأميركي- أن يتفاجأ من اعتبار الجسامة مقياسًا للرَّجل، ولم يجانب غريغور الصَّواب يوم قال: «لقد تحوَّل تحيُّزنا ضد الرِّجال القصار إلى جزء لا يتجزَّأ من تودُّدنا إلى النِّساء واستغلال الفرص المتاحة للحصول على عمل جيِّد، وحتّى في اللُّغة، تجد العبارة الَّتي تفيض استهزاءً تطعن في الرَّجل القصير» (1985:36)، بينما ناقش آخرون القضيّة على أساس البحث الإحصائي، فزعم عالم الاجتماع شاؤل فيلدمان (Saul Feldman 1975) أنَّ «مفهوم الطُّول» له تأثيره على العلاقات الاجتماعيّة والأنماط الجنسيّة وفرص التَّوظيف والبروز السِّياسي وحتّى قدرتنا على الكسب، وذلك بعد أن درس الأمر في الولايات المتَّحدة تحديدًا. وقد كان العامل السِياسي على وجه الخصوص محلَّ تداول في الحملة الانتخابيّة للرِّئاسة الأميركيّة عام 1988 عندما تحوَّل الطّول النِّسبي للمرشَّحين إلى قضيّة رئيسة في المناظرات بين بوش ودوكاكيس. إذن، في أميركا الشَّماليّة وعند هنود الأمازون هؤلاء، كما في بقاع أخرى، الحجم = الفحولة، لتنتقل المعادلة إلى المقارنات بشأن حجم العضو نفسه، إذ يجب أن يكون كبيرًا ولافتًا، وهذا مصدر قلق آخر يشيع بين الذُّكور في أرجاء مختلفة من العالم.

الكرم

إذن، تضفي الضخامة محفِّزًا لذكر المهيناكو الطّامح، لكنَّها معيار ضروري وحسب وليست المعيار الكافي للإقرار برجولته، وأشدِّد على هذه الفكرة، إذ لا بد من تجربة فعليّة لهذا الحجم الفيزيولوجي في الواجبات اليوميّة. وبمعزل عن الكفاءة الجنسيّة، على رجل المهيناكو أن يبدو متين البنية ليكسب المجد من خلال جمع دؤوب لكمِّيّة من الطَّعام تعادل ثروة وتوزيعها من ثمَّ من خلال رعايته للمناسبات. وحتّى لو بلغت الجسامة والبنية الجسدية الَّلتان يتمتَّع بهما حدَّ الإبهار، يخشى الذَّكر من الظُّهور بمظهر غير ملائم في عرض البضاعة، وهذه الخشية من التَّقصير المادّي تشكِّل الهاجس الدّائم والدّافع المستمر لبذل المزيد والمزيد من الجهود. والحقيقة أنَّ هاجسًا مريعًا يتملَّك الرِّجال حيال الظُّهور بمظهر البليد أو الفاتر، فالكسل على القدر نفسه من السّوء مثل العجز لأنَّه يتَّصف مثله بانعدام الهمّة. ولمقاومة هذا الهاجس الحاضر دائمًا يلجؤون إلى رعاية الطُّقوس القبليّة وسيلةً لذلك ويعمدون إلى تكرارها، الأمر الَّذي يتطلَّب نفقات مرتفعة يحصِّلها من العمل وتكديس الثَّروة بصورة أغذية. كما يجب أن يُظهر الرُّجل حيويّة وجدِّيّة في مسألة الطَّعام قبل أيِّ شيء، إلى جانب إظهار الكرم والإيثار بما يغنم، فمع عودته من رحلة صيد طويلة ومرهقة، يُنتظر منه أن يظهر في الحال في ساحة القرية حيث تجد النّاس مجتمعين مترقِّبين، ليستعرض مغانمه على مرأى من الجميع بهذه الطَّريقة قبل أن يعمد إلى توزيعها دون تمييز، فالعلامة البارزة للرَّجل الحقيقي هي إيثاره: فتجده يأكل مع أهل بيته وأصدقائه المتجمِّعين حوله ويقاسمهم طعامه على الدَّوام (1977:190). أمَّا البخيل بالطَّعام فتجده، على المقلب الآخر، يأكل منفردًا، و«يتسلَّل عائدًا من رحلة الصَّيد ويدخل القرية خلسة ليتجنَّب توزيع غنيمته». ويُصنَّف الكسول والبخيل والجشع والمراوغ والنَّهم الأكول أحطَّ أنواع الرِّجال في نظر المهيناكو (المصدر السّابق:202). ويبقى هؤلاء الرِّجال الطُّفيليون محل ازدراء باعتبارهم مخنَّثين ومنبوذين، بل وعرضة لكلام السّوء أيضًا. وبهذا تجد أعمى البصيرة من الذُّكور يجمع كلَّ نقائص المهيناكو. ولربَّما يربط المهيناكو (بلا قصد؟) بين الرَّجل الَّذي يبخل بالطَّعام والمرأة الَّتي تضنُّ بنفسها، وبهذه الطَّريقة يوسِّعون من المدلولات المعيبة للرَّجل بإضافة الأنانيّة المادِّيّة. بكل الأحوال، يبدو جليًّا من وصف غريغور أنَّ الرَّجل الحقيقي عند المهيناكو هو صاحب النَّفس المعطاء الطموح، إلى جانب كرمه، وهو فرد ملتزم يبذل جهده

ضمن الفريق.

المصارعة

كما هو الحال في العديد من المجتمعات الَّتي يستمتع أبناؤها بالرّياضة (Messner 1978)، طوَّر المهيناكو أنظمةً مرجعيّة رمزيّة في ألعاب التَّحدّي والمنافسات القتاليّة يمكن للمرء من خلالها استعراض جدارته في مواجهة أقرانه. وتعتبر المصارعة عند المهيناكو الرّياضة الأساسيّة، إذ يُنتظر من كلّ الرِّجال أن يمارسوها ويلعبوا بخشونة ويفوزوا إن أمكنهم ذلك. ولذلك تقام مباريات واستعراضات يوميّة، إلى جانب منافسات تحمل روح التَّحدّي على الدَّوام، فكلُّ شخص يريد أن يصبح بطلًا (غريغور 1985:95). ولأنَّ المصارعة تختزل كلَّ المهارات الأخرى، فالقدرة على أدائها تعدُّ مقياسًا للرَّجل والميدان الرَّمزي للارتقاء بالذّات قبل كلّ شيء (المصدر السّابق:96). والمصارع القوي -حسبما يقول القرويّون- هو الَّذي يفاجئ أو يُرهب خصمه (kowkapapai)، فيشبّهونه بالأناكوندا الفتّاكة نتيجة لسرعة قبضتيه والطَّريقة الخاطفة الَّتي يشلُّ بها منافسيه فيفرض عليهم هيبته واحترامه. تصف النِّسوة بطل المصارعة بالوسيم (awitsiri) وهو مرغوب معشوقًا وزوجًا. ويجسِّد المصارع البطل «أعلى درجات الرُّجولة»، فهو المنتصر في السِّياسة وفي الحب كذلك (المصدر السّابق:145)، أمّا الخاسر فلا يحظى من جهته بكثير من الاحترام، فالمصارع المسكين يعتبر مغفَّلًا بغض النَّظر عن مآثره الأخرى، فبينما هو يخبط بيديه وقدميه على حلبة المصارعة، يصيح الرِّجال به ناصحين تهكُّمًا من على الدِّكّة أمام ندوة الرِّجال ويحثّونه على التَّوقُّف عن الهراء وأن يرفع ظهره عن الأرض قبل أن ينكسر، في حين تبدو النِّساء أقل حديثًا وهنَّ يتابعن المباريات من مداخل الأكواخ ويطلقن النِّكات همسًا، لكنَّهن ينتقدنه بدورهن في السِّر، ولن تجد فيهنَّ واحدة تقبل بوجود خاسر لديها أو جبان، زوجًا كان أو عشيقًا (المصدر السّابق:96).

وكما رأينا عند شعب تراك، حيث تتابع النِّسوة بدورهن المتشاجرين من بعيد، ينخرط رجال المهيناكو كذلك في هذه المنافسات اليوميّة على نطاق واسع للفوز برضا الأنثى. ويدلُّ النَّجاح في التَّغلُّب على الآخرين على النَّجاح مع الجنس الآخر، فالنِّساء يصحن مشجِّعات من أطراف الميدان ويتودَّدن بوَجَلٍ إلى الفائزين. واللّافت هنا أيضًا أنَّ الفائزين من المصارعين يجسِّدون أسمى صفات الرُّجولة، بينما يُشبَّه الخاسرون في منافسات المصارعة بالصِّبية الصِّغار ممَّن يفتقدون إلى الكفاءة. ويطلق على الرَّجل الَّذي يخسر مباراة مصارعة «سيِّد ألعاب الصِّبيان» إذ «يماثل الطِّفل الَّذي لا حول له ولا قوّة» (المصدر السّابق). ولذلك فالهزيمة والانتصار في الرِّياضة عند المهيناكو أكثر من مجرَّد لعبة حظ تافهة، كما أنَّ المصارعة ليست ترفيهًا محضًا، فالمنافسات تشير إلى قيمة المرء بصفته بالغًا وفاعلًا، وهي مؤشِّرات لا تمحى عن قدراته. ولا ينظر إلى تجنُّب المشاركة في مباريات المصارعة أو الخسارة المذلّة على أنَّها عيوب ظاهريّة، بل هي نقائص شديدة في الشَّخصيّة وخيانة لتعهُّداته تجاه العائلة، ولا يتحفَّظ النّاس عن مصارحة المستنكف بنقائصه الجليّة، بل يمطرونه بالشَّتائم ويعاملونه معاملة النَّكرة.

يحمل الجبن أو انعدام الأهليّة على الحلبة سمة إضافيّة كونه يعني أيضًا الرَّفض من قبل الإناث. وإنَّ فوز ابن القبيلة بزوجة والاحتفاظ بها هو نتيجة لمشاركته في المنافسات بشجاعة لأنَّها ستحتقره وتخونه إن فشل في الارتقاء. وتكفل عادات المهيناكو الجنسيّة التَّسليم الصّامت للزَّوجة الَّتي تجعل من المصارع المسكين ديّوثًا. ولعلمهن بذلك، تداوم معظم هؤلاء النِّسوة على إقامة علاقات غير شرعيّة، بينما ينزوي أزواجهن متجهّمين بلا حول. والواضح أنَّ إحدى السِّمات الَّتي يبرزها المشهد العام تأخذ شكل تجاوب مع المُثُل المشتركة الّتي تُقاس بالاستعداد للمنافسة بقوّة للفوز بأغلى جوائز تعرضها الثَّقافة. ويفترض بأنَّ من يخسر في ميدان الرِّياضة يعاني من عيب خلقي في الشَّخصيّة وسيفشل مجدَّدًا في الصّيد والزِّراعة، ولذلك يعدُّ اختياره زوجًا وحبيبًا الاختيار الأسوأ. سيرزق هذا الرَّجل ببعض الأطفال الَّذين سيعينونه لاحقًا في الحياة، أي بعدد محدود من أبناء يوقِّرونه

ويحملون اسمه، وبالتّالي سيعاني من حالة تضاؤل دائم وتهميش اجتماعي مستمر ونهائي يماثل الوهن الجسدي عند الكِبر.

داخليًّا/خارجيًّا

يهتم المهيناكو بالمكان الَّذي يحتلُّه الرِّجال في مشهد القرية، ولديهم في مجال المجتمع ذلك الفصل المعتاد بين العام والخاص والحدود المتعارف عليها للنَّوع، وكذلك الحواجز. وإنَّ الصّورة الَّتي تعشِّش في فكر المهيناكو حيال الرُّجولة تحرِّم التَّلكُّؤ أو الاعتزال في البيت، بل إنَّها تدفع الرِّجال إلى الخروج إلى الفضاءات المفتوحة حيث يمكن أن يلتقيهم البقيّة، كما تدفعهم إلى ساحات مكشوفة حيث يجب أن يتباروا وإلّا خسروا ماء وجههم، ولربَّما تعرَّضوا للإهانة فتخونهم زوجاتهم. داخل القرية، يسعى الرِّجال إلى الظُّهور اللافت في السّاحة المركزيّة، وعلى النَّقيض من النِّسوة المتحفِّظات، يتقصَّد الرِّجال باستمرار اتِّباع سلوك الاستعراض في ساحات القرية الرَّئيسة بشكل أو بآخر بما يصبُّ في مصلحة باقي أفراد القبيلة. وبينما تراهم يجتمعون في مركز القرية، يبدؤون عن قصد بالتَّباهي والتَّفاخر والمصارعة وسرد الخطب المنمَّقة والتَّجمُّع للوصول إلى قرارات سياسيّة مهمّة، وكلُّ هذا «على مرأى من الجميع» (1977:165). من جهة أخرى، تنشغل النِّساء بالشُّؤون المنزلية في الأركان ذات الطَّبيعة المنعزلة خلف المنازل ويتجنَّبن عن قصد السّاحة المركزيّة المخصَّصة للرِّجال.

تتوسَّط حلبة المصارعة مثلًا منتصف القرية بالضَّبط في رمزيّة مقصودة، وهو مكان مفتوح «مرتبط بالذُّكورة» (المصدر السّابق: 24). ولذلك تستتبع المشاركة في هذا الشَّكل وغيره من أشكال النَّشاط الذُّكوري الصريح والعلني تنحيةً تفرضها المفاهيم الثَّقافيّة لمشاعر السَّلوى الَّتي توفِّرها الخصوصيّة وتدفع الرِّجال إلى الانخراط في المنافسات. وكما في الأندلس والجزائر وجزيرة تراك، يُنتظر من الرَّجل عند هنود الأمازون البرازيليين أن يخرج من ظلِّ النِّساء والأطفال ويشارك على نحو فعّال في المشهد الطُّقوسي من مشاهد الحياة المجتمعيّة.

تخلق صورة الرَّجل نوعًا من قوَّة الجذب المركزي الَّتي تعمل على تعزيز الأواصر المجتمعيّة بطريقة يمكن لكلا الجنسين أن يرصدها، كونها تدفع الرِّجال إلى بؤرة القضايا العامّة تحت طائلة الخزي الدّائم. ومرَّة أخرى نجد أنَّ عقوبات الانسحاب من هذه الحلبة قاسية ومعجَّلة. يشير غريغور إلى أنَّ الرِّجال الَّذين يتسكَّعون في المناطق المخصَّصة من القرية للنِّساء ويتجنَّبون الحلقات المخصَّصة للذُّكور والمكشوفة عادة يشتهرون بأنَّهم «أبناء مكب النِّفايات»[70] (المصدر السّابق:59)، في إشارة إلى المكان الَّذي ترمى فيه القمامة (سنرى الأمر ذاته يتكرَّر لدى ذكر «الحثالة»[71] في ميلانيزيا وهو ما سنناقشه في الفصل القادم). والرَّجل المتعلِّق بزوجته لا يكاد يفارقها عند المهيناكو، أو البيتوتي أو الانعزالي (مثل قرينه الميلانيزي) «يفقد جزءًا من الرُّجولة الَّتي يدَّعيها» (1985:93). يقول أحد مصادر المعلومات المتعاملين مع غريغور في إشارة إلى شخصيّة مراوغة سنلقِّبها «السَّمكة الفاسدة»: «انظر إلى السَّمكة الفاسدة العجوز. إنَّه صعلوك نتن حقًّا، فهو لا يعمد إلى الاغتسال فجرًا مثل البقيَّة منّا، ويقضي يومه نائمًا في كوخه. وعندما لا ينام، يتسكَّع في مكبِّ النِّفايات أو عند الباب الخلفي لمنزله. بل إنَّه يجهل كيف يعزف على المزامير المقدَّسة. هو بلا أصدقاء ويمضي إلى صيد السَّمك وحيدًا» (1977:201).

إنَّ الانفتاح والألفة، أي حسن المعشر، هما الأساس الصُّلب الَّذي تقوم عليه رجولة المهيناكو وهذه قضيَّة لها أهميَّتها بالتَّقييم العام في أقصى حدوده. يطلق المهيناكو على هذا الاختلاط الذُّكوري «مواجهة الواقع»، وكما هو الحال عند قبائل بورديو، على رجل المهيناكو «مواجهة» أقرانه وإلّا اعتبر خَنوعًا، أو رمّامًا، وليس أفضل حالًا من الأطفال. يتمتَّع المهيناكو بثراء لغوي في مجال الشَّتائم الموجَّهة إلى ابن القرية الَّذي «يستنكف عن مواجهة رفاقه» (المصدر السّابق:200). فكما نرى عند القبائل، يعني الظُّهور في المحافل العامّة التَّصدّي للمنافسين، ولا يرمز هذا إلى قبول التَّحدِّيات اليوميّة الَّتي تواجه حياة المهيناكو وحسب، بل يدلُّ أيضًا على مكانة الرَّجل الخارجيّة في

النِّظام العام النّاظم للأمور، في مستوى أكثر تعميمًا. للنَّجاح دوره المهم في حياة القرية الصّاخبة، لكنَّ الانخراط بفاعليّة فيها له اليد العليا.

الأبعاد النَّفسانيّة

يعدُّ نهج غريغور حيال كلِّ «المواجهات» الذُّكوريّة هذه، والاستحواذ الشَّهواني على التَّفكير، والتَّباهي والتَّأنُّق، نهجًا نفسيًّا تحليليًّا. ونجد غريغور في معرض تفسيره العميق لثقافة المهيناكو يعزو الاهتمام بإبراز جانب من الرُّجولة للعامَّة إلى حالة معاكسة لعقدة أوديب الحاضرة دائمًا، فهو يعدُّ تصوُّر الرُّجولة عند المهيناكو خطَّ دفاع له شروطه الثَّقافيّة في مواجهة عقدة الخصاء، وهو تفسير يتبع النَّظرة الفرويديّة المعياريّة الَّتي يقوم عليها مفهوم الذَّكر الكامل لدى غريغور. ويجادل الكاتب بأنَّ هؤلاء الهنود المعذَّبين مثل أوديب هم ضحايا التَّوجُّس من فقدان أعضائهم، وهذا يدفعهم إلى المبالغة في تقدير العضو الذَّكري ووظيفته (1985:131). إذن، هم يتباهون باستعراضات مرتبطة بالأداء الجنسي باعتبارها شكلًا من أشكال التَّعويض وإثباتًا يقدِّمونه لأنفسهم أنَّهم أصحّاء. ويوفِّر غريغور كنزًا من المواد الثَّقافيّة من قصص وأساطير، إلى جانب المحرَّمات القبليّة بشأن الطَّمث، وهو ما يدعم قضيَّته.

يفيد نقاش غريغور بشأن «عقدة الخصاء» في ثقافة المهيناكو كما يطلق عليها (المصدر السّابق:131)- في فهم الدَّوافع النَّفسيّة الفرديّة للهنود الذُّكور. وإنَّني على ثقة أنَّ عقدة الخصاء تلعب دورًا في هذا المقام كما تفعل في معظم الخيالات الذُّكوريّة. لكن ليس من الواضح على الإطلاق كيف لأوهام فرديّة مثل هذه أن تتحوَّل إلى بنىً ثقافيّة جامعة مثل الأسطورة المشتركة، أو سلوك «المواجهة»، أو خُلُق الكرم، باعتبارها عناصر للرُّجولة. ولم يُقدِم غريغور في دراسته على عرض توضيح أشمل لتحوُّل الهاجس الفردي هذا إلى عرف اجتماعي. ويبقى إقرار غريغور العابر بدور الغرائز النُّكوصيّة في كلِّ هذا هو الأهم في نظري، كما أنَّني أجد في هذا التَّأكيد الأخير مردودًا أكبر كونه يأخذ في الحسبان احتياجات المجتمع الفعليّة إلى العمل المنتج والتَّماسك الاجتماعي الَّذي يجب أن تتلقَّفه بنىً ثقافيّة مثل أنماط النَّوع والمنظومة الفكريّة المعمول بها، وليس فقط العمليّات النَّفسانيّة. وبأخذ دور النُّكوص في الاعتبار، يمكننا أن نتمسَّك بشكل أوثق بالتَّأكيدات الثَّقافيّة على الانفتاح المتعلِّق بخصائص الشَّخصيّة والملكيّة الاقتصاديّة والكرم باعتبارها أعرافًا توافقيّة.

كما يقرُّ غريغور بدور النُّكوص النَّفسي بصفته قوَّةَ تحفيز مؤثِّرةً في ثقافة المهيناكو الذُّكوريّة، فهو يرى أنَّ القوى البدائية المضادّة الَّتي تعارض الإنجاز اليومي عند المهيناكو تتمثَّل في جرِّ الرَّجل نحو التَّكافليّة واعتزال المجتمع. وهو يشير إلى الرَّغبة السّائدة لدى الرِّجال بسلوك «سبيل العودة للاتِّحاد بأمَّهاتهم والاستمتاع بملذّات الطُّفولة» (المصدر السّابق:178)، كما يعتبر أنَّ الرَّغبة الملحّة لمسايرة صورة رجوليّة خالصة بين المهيناكو وتوكيد السَّطوة الجنسيّة والإنتاجية والاختلاط شكلٌ من أشكال الدِّفاع القائم جزئيًا للتَّصدّي لهذه الرَّغبة. لكنَّه يفشل، من وجهة نظري، في إبراز تبرير وازن بشكل كافٍ لأهمِّيّة هذه الرَّغبة الطُّفوليّة واعتبارها عاملًا يدخل في صياغة التصوُّر الرُّجولي عند المهيناكو، ويعود ذلك إلى إنكاره أنَّ النُّكوص حالة وجوديّة مستقلّة شبيهة بتلك الَّتي صبغت عقدة الخصاء وهي الَّتي تحشد عادةً كلَّ عامل آخر على المنصّة التَّحليليّة. عليَّ هنا أن استطرد قليلًا لمناقشة حجَّة غريغور كونها تمهِّد الطَّريق أمام استنتاجاتي القادمة.

أوَّل ما نميِّز في هذا المقام هو اختلاف نسق التَّنكُّر لمسؤوليّات البالغين والعودة للاتِّحاد بالأم عن حالة الضَّغط النَّفسي المتولِّد عن عقدة الخصاء. وهذا التَّمايز صحيحٌ اعتمادًا على التَّطوُّر النَّفسي الجنسي للفرد وتبعاته الثَّقافيّة كليهما. والنُّكوص بحسب تعريف المحلِّلين النَّفسيين له (مثل فرويد 1963، أرلو وبرينر 1963) هو غريزة تسبق عقدة أوديب وتشمل رغبات ذات طابع اتِّكالي وغذائي. تتطوَّر عقدة الخصاء تبعًا لفرويد عند الوصول إلى

مرحلة عقدة أوديب وتقوم على خليط من الغرائز الشَّهوانيّة والعدوانيّة. والواقع أنَّ الضَّعف التَّأويلي في عمل غريغور وكثر غيره ممَّن عزوا قيم الرُّجولة إلى الصَّدمة الأوديبيّة بناء على نظرة ضيِّقة، سببه ربط عقدة الخصاء والنُّكوص معًا على أنَّهما قوَّتان غريزيَّتان، أي أنَّ السَّبب يرجع إلى الفشل في التَّفريق بين الأوهام الأوديبيّة وتلك الَّتي تسبق المرحلة الأوديبية وما يتفرَّع عنهما. ولا تتمايز هاتان الظَّاهرتان من النّاحية الوجوديّة وحسب، بل تمثِّلان مشكلتين ذواتي دلالة تكيُّفيّة للأنا العليا[72] وذلك بناء على الرَّغبات الغريزيةّ المختلفة. فإن كانت الرَّغبة اللّاشعوريّة الواجب الدِّفاع عنها هي النُّكوص إلى التَّكافل[73] مع الأم (الَّذي يقرّه غريغور)، فعندها يستشرف الكاتب قيام هذه الرَّغبة بإيقاظ التَّماهي الأنثوي في المرحلة السّابقة للأوديبيّة تماشيًا مع نظرة فرويد، لتثير بذلك المخاوف من الخصاء الَّذي تمهِّد له عقدة أوديب، وينشأ عندها ردُّ فعل. بمعنى آخر، أن تتَّحد بوالدتك يعني أن تكون مثلها أمًّا، أي أن تكون أنثى وليس لديك عضو ذكري. وبالتّالي، فالنُّكوص في مجتمع المهيناكو ليس حالةً مستقلَّة تتَّخذ شكلَ أمنية أو خشية، بل هو محرِّض لرهبة الخصاء الأهم وحسب.

ربَّما يكون لهذا النِّقاش حسناته في حالات بعينها، لكنَّه يفقد البوصلة على مستوى التَّفسير العام. والتَّفسير الأضيق هنا هو اعتبار الظَّاهرة الأوَّليّة، أي النُّكوص وعلاقته السَّلبيّة بأداء الدَّور الرُّجولي، جانبًا من جوانب التَّكيُّف الاقتصادي. تمنح هذه النَّظرة أولويّةً نفسانيّةً للنُّكوص نفسه بصفته عاملًا متمايزًا في التَّطوُّر الرُّجولي (كما هو الحال في تطوُّر البشر كلِّهم، إناثًا وذكورًا). ويلصق هذا النُّكوص بحال من النَّرجسيّة البدائية، وهو أمر غير مقبول بذاته باعتباره تهديدًا لمهمّة الإنسان البالغ. أي أنَّ رغبات النُّكوص مستقلّة من جهة السَّبب ولها – بالجملة- أهمِّيّة اجتماعيّة أسمى من عقد الخصاء النَّاجمة عن التَّطوُّر، ويعني هذا ضمنًا أيضًا أنَّ آداب الأداء عند المهيناكو ليست مجرَّد استعراض نفساني للهواجس المشتركة النَّاجمة عن التَّحوُّل الأوديبي بأصوله الجوَّانيّة، بل هو ردُّ فعل على الاحتياجات البيئيّة بالغة الوضوح، وهي احتياجات يمكن أن تختلف بين مجتمع وآخر. لطرح مثال يوضِّح ما أعني، دعونا نطَّلع على واحدة من الأساطير الَّتي طرحها غريغور ليثبت حجَّته بشأن عقد الخصاء لدى المهيناكو (المصدر السّابق:178-79)، وهي الأسطورة الكاشفة بشكل كبير للمرأة التّابير[74].

أسطورة

يطرح غريغور عددًا من الأساطير والخرافات المتداولة، يظهر بعضها أنَّ ما يخشاه فتية المهيناكو هو رغبتهم الشَّخصيّة في التَّملُّص من المتطلَّبات القاسية لدورهم الرُّجولي من خلال الرُّجوع إلى طفولة طوباويّة متخيَّلة باعتبارها حلمًا بلا منغِّصات حيث تتحقَّق كلُّ المتطلَّبات مقابل القليل من الواجبات. وهم يخشون هذه الرَّغبة اللّاشعوريّة الَّتي يغلب عليها التَّملُّص لأنَّها تدلُّ على حال من الاتِّكاليّة والسَّلبيّة لا تتماشى مع الاندفاع إلى ركوب المخاطر وتأكيد الذّات المطلوبين في حياة البالغ، والَّتي تصل به إلى النَّجاح على مستوى المجتمع والإنجاب. وتوضِّح هذه الرَّغبة في الانسلاخ عن حالة البلوغ العصيبة تلك لدى الرَّجل بحسب تعبير غريغور الصّائب «الاتِّحاد التَّكافلي مع الأم وصدمة الانفصال عنها»، لكن هنا «يخترق بحثنا منطقة على الرِّجال الدِّفاع عنها، فاتِّخاذ سبيل الرُّجوع للاتِّحاد بالأم ومسرّات الطُّفولة ترمز إلى النُّكوص والإخصاء، وستجهض أيّة مراوغات عالقة للعودة إلى تلك المرحلة وتنحرف على يد المخاوف [من الخصاء] الَّتي توقظها»، يتابع غريغور (المصدر السّابق:178، مع إضافة التَّأكيد). إذن فمن وجهة نظره، تظهر أمنيات النُّكوص متزامنة في الرِّجال، لكنَّها تسبق لا شعوريًّا رهبة الإخصاء الأشدَّ رعبًا، وما إن تستيقظ حتى تتسبَّب هذه المخاوف بالحل التَّوفيقي لشكل رد الفعل الَّذي يستلهم صور الرُّجولة.

ويذكر غريغور أسطورة «المرأة التّابير» تأكيدًا لأطروحته. وكما ذكر في كتاب غريغور (المصدر السّابق:178-79)، تقول الأسطورة إنَّ طفلًا تُرك في منزله وحيدًا فراح يبكي خوفًا من الوحدة والهجر لتقترب منه مخلوقة جميلة، هي المرأة التّابير الَّتي أتت كي تهدِّئ من روعه قائلة «ألا تعرفني؟ أنا مثل أمِّك، فلا تبك». ثمَّ ألحَّت على الطِّفل أن يدخل ذراعه في مؤخِّرتها، وعندما فعل ذلك ابتلعته حتّى كتفيه وفرَّت هاربة به إلى الغابة. وهناك في عزلته أتخم لسعادته بالفاكهة الَّتي تخرج منها، وقد انكمشت ذراعه بعد أن تحرَّرت في نهاية المطاف وأضحت أصغر من أن تستخدم مجدَّدا وأكثر ضعفًا. وهكذا خسر مبكِّرًا دور الرَّجل النّاضج، وبالتّالي انتهى مستقبل الصَّبي في أن يصبح رجلًا لأنَّه لن يستطيع اصطياد الطَّرائد أو صيد الأسماك أو الزِّراعة أو المصارعة الَّتي لا تقل أهمِّيّة عمّا سلف. النُّقطة الواجب الوقوف عندها في هذا المقام أنَّ الصَّبي هرب من مشاقِّ الحياة الحقيقيّة إلى الاستمتاع بالطَّعام الَّذي توفِّره له الشَّخصيّة الغامضة الَّتي تقوم مقام أمِّه دون عناء منه، وهي ربَّة الوفرة الَّتي تتغوَّط طعامًا. لا يوجد تجسيد أوضح (بصورة معزولة) للثَّدي الدَّافق دائمًا.

يعلن غريغور قبوله للتَّفسير تقديرًا للصّورة الغنيّة بالاستمتاع بالطَّعام الواردة في الأسطورة، فما يجعل الصَّبي الصَّغير عاجزًا عن مقاومة جاذبيّة المرأة التّابير من وجهة نظره هو «الاتِّحاد مع الأم والعودة إلى حال من عدم المعاناة والدِّفء الَّلذين كانا حتّى وقت قريب ميزة يوميّة للطِّفل» (المصدر السّابق:179). إذن، تعكس أسطورة المهيناكو، بمعنى من المعاني، الرَّغبة الجارفة في التَّخلُّص من الواقع القاسي عبر العودة إلى الوحدة المباركة مع الأم، وهو ما أطلق عليه هاينز كوهوست Heinz Kohust انكفاء «النِّسيان الطُّفولي»[75] (1977:181)، كما أنَّها تمثِّل أيضًا الرَّغبة الدَّفينة في أن «ينكفئ» على يدها (أي أن يقع إنقاذه من أهوال الحياة إلى عزلة فطريّة هادئة) وهو يتغذّى بلا بذل مجهود. وعند هذه النُّقطة نتَّفق أنا وغريغور تمام الاتِّفاق بخصوص الرَّمزيّة غير المقصودة الَّتي تحملها الأسطورة.

لكنَّنا نختلف على منعكساتها الثّانويّة. طبيعي بالنِّسبة إلى غريغور أن تمثّل النِّزاع المنكمشة للصَّبي الخصاء أو حالة انكماش القضيب المقطوع. ومع أنَّ هذا التَّفسير يعزِّز استيعاب العمليّات النَّفسيّة المحفِّزة ذات الصِّلة، لكنَّه ليس جوهريًّا بالمطلق بالنِّسبة إلى فهم الأساطير المضادة الرّاسخة الَّتي تعرض للرُّجولة ذات العضلات الفائرة. القصّة عبارة عن خرافة، أو استعراض علني، وليست مجرَّد عرض للأوهام الفرديّة، وبالتّالي، فهي تتضمَّن أيضًا

رسالة أخلاقيّة بشأن الامتثال لمعايير العمل القبلي، لأنَّ الخرافات تعمل أيضًا عمل الأدلَّة أو المواثيق للفعل السَّليم، على أيّ وجه كانت. ما تحذِّر منه أسطورة المرأة التّابير هو الرَّغبة في الهروب من المسؤوليّات العمليّة اليوميّة للفرد في المجتمع، أي: دور الذَّكر في التَّوزيع الاجتماعي للعمل، وذلك عن طريق الانكفاء أو طلب السَّلوى في حضن الأم والتَّشبُّث به كعادة الأطفال. وانطلاقًا من وجهة النَّظر هذه، يمكن للذِّراع المنكمشة أن ترمز أيضًا إلى هجر الوظيفة المعيشيّة (الاقتصاديّة) ذات البعد الرُّجولي، أو انكماش قوّة الفعل، مثل القضيب المتضرِّر، إذ إنَّ ما فُقد ليس القضيب وحسب بل قدرة الرَّجل على الفعل في المجتمع وهو ما لا يمكن تحمُّل خسارته، والذِّراع هي المكافئ الفعّال لفرج المرأة الَّذي ينتج الثِّمار.

استبدال الوظائف الإنتاجيّة بالاستهلاكيّة المتجسِّدة بالذِراع المعطَّلة هو ما يمكن اعتباره غير مقبول ثقافيًّا ولا بدَّ من إصلاحه عبر الرَّادع الأخلاقي، فالأنماط الثَّقافيّة تتجاوب مع حاجات ثقافيّة محدَّدة وليس الحاجات الجوّانيّة فقط، والأسطورة وهم جمعي وليس فرديًّا. وهنا، مطلب المجتمع هو المطلب الشّائع للصُّورة الرُّجوليّة: المخاطرة والإنتاجيّة الاقتصاديّة، بينما الطُّفوليّة والاتِّكاليّة، أو الكسل، هو ما أطلق عليه فرويد «النُّفور البشري الطَّبيعي من العمل» (1930:34) فالمهيناكو يتنافسون مع أسطورتهم الرُّجوليّة، وليس فقط عقدة الخصاء.

إنَّ كلَّ هذا الهوس بقدرات الذَّكر يجعل المهيناكو مثالًا في دراسة صورة الرُّجولة، وأهمِّيَّته ناتجة لا عن حقيقة أنَّ غريغور قد زوَّدنا بمثل هذه البيانات العرقيّة الخارقة، بل أيضًا لأنَّه يظهر بوضوح تام أنَّ الرُّجولة ميلٌ متناقض، أي بنية ثقافيّة قائمة على حاجات الجماعة، يتراكب مع طبيعة عنيدة ومتردِّدة ويصطدم بها، وهذا ما يظهر أنَّ وضع الرُّجولة هو النَّفي الاجتماعي لرغبة غير اجتماعيّة متمثِّلة في الهروب من أعباء ثقافة العمل. وعلى هذا، فإنَّ ملذّات رجال المهيناكو هي «ملذّات قلقة» لأنَّها ممزوجة بالشَّك ومخترقة برغبات مضادة تبعًا لما ذكر غريغور في عنوان كتابه. ويعدُّ المهيناكو بطرق عديدة التَّمثيل الكلاسيكي للرُّجولة المتوتِّرة نتيجة هذا التَّناقض المحفِّز والمتوتِّر، أي هذا الصِّدام بين الحاجة الاجتماعيّة والانغماس بالملذّات. ولإلقاء المزيد من الضَّوء عليها عبر المقارنة، دعونا ننظر إلى بعض صور الرُّجولة المشابهة في أجزاء أخرى من العالم.

5. استطراد: رجال آخرون،

وأنماط مختلفة للرُّجولة

إيه، يا للملاحم القديمة كيف تسري في كياني.

(هيرمان ميلفيل) Herman Milville، **(ماردي)** *Mardi*

هل تشاطر المهيناكو والتراك واللّاتينيّون «منظومة عميقة[76] لمفهوم الرُّجولة؟» (Tolson 1977:56)؛ وهل كان غريغور محقًّا في إشارته إلى وجود «جوانب مشاع في التَّجربة الرُّجوليّة؟». ربَّما، فقد سمعنا رجع الثَّقافة الذُّكوريّة لبعض شعوب المتوسِّط عند شعب جزيرة تراك النّائية، ووصلنا صداه يتردَّد في الهوس الجنسي لقبيلة في البرازيل. وليس المقصود بهذا التَّداخل ذلك الغرور الَّذي يصيب الذَّكر المتبجِّح والَّذي أطلقنا عليه اسم المصيطر، إذ لا يمكن إطلاق حال «الصيطرة» في كلِّ الثَّقافات، فالمهيناكو ليسوا مصيطرين بالتَّأكيد كما هو حال التراك من جهة العدوانيّة أو العنف الجسدي، وهو ما يلمِّح إلى أنَّ النُّسخة «المصيطرة» من الرُّجولة هي صورة مغايرة ومكثَّفة لظاهرة خفيّة تحدث على نطاق أوسع. وبعد أن تناولنا ثلاث ثقافات محدَّدة بشيء من الدِّراسة المتعمِّقة، نودُّ الآن اتِّباع تصوُّرٍ أكثر شموليّة لنتعرَّف على مقدار انتشار المواضيع الَّتي نتناولها بالدِّراسة.

إن انطلقنا من البرازيل وتوجَّهنا غربًا قاطعين نصف المسافة حول العالم، سنصل إلى ميدان آخر تختبر فيه الرُّجولة بشكل مثير، ونقصد بذلك جزيرة غينيا الجديدة. لقد انتبه علماء الأعراق منذ عقود إلى ما يبذله السُّكّان

من جهد في سبيل الوصول إلى رجولة حقيقيّة تبعًا للتَّعريف الثَّقافي. وإنَّ استكشاف معتقدات أهل غينيا الجديدة حيال الرُّجولة وما يتَّبعونه من ممارسات في هذا الشَّأن أمرٌ له قيمته، خصوصًا أنَّ بعضًا منها غير مألوف لا ريب في ذلك من وجه نظر غربيّة، لا سيَّما تلك الثَّقافات الفرعيّة البعيدة القائمة في المرتفعات، فهي محطَّ اهتمام كبير من علماء الأنثروبولوجيا باعتبارها ألقت كثيرًا من الضَّوء على معنى الرُّجولة بصفتها ظاهرةً عالميّة.

غينيا الجديدة: الرِّجال الكبار[77] والحثالة

تحفل السُّفوح القائمة وسط جزيرة غينيا الجديدة بالعديد من الممارسات البدائيّة، كون المنطقة مسكونة بكثافة من قبل القبائل القديمة الَّتي يعود أوَّل اتِّصال لها بالحضارة الغربية إلى أربعينات القرن العشرين لا أكثر. وتعتبر شخصيّة «الكبير» العنصر الاجتماعي البارز في مجتمع غينيا الجديدة التَّقليدي، وقد أتت التَّسميّة من اللُّغة الإنجليزيّة المهجَّنة، وهي اللُّغة الشّائعة في المنطقة. وترجع التَّسمية إلى صفاته غير العاديّة وتجسيده لصورة الرُّجولة المحلّيّة. والكبير هو النَّظير الغيني المكافئ لبطل المصارعة عند المهيناكو أو مشاجر آخر الأسبوع عند التراك، وهو اللَّقب الَّذي يتوّج صاحب الشَّخصيّة السّاحرة والقيادة السِّياسيّة والدَّور الخيري بصفته زعيمًا لقريته أو مقاطعته، ولذلك تجده يماثل أيّ بطل عصامي آخر بدءًا من عرّاب المافيا في أميركا المتمدِّنة، أو الرَّجل ذي المكانة (uomo di rispetto)، وصولًا إلى أمراء الحروب الَّذين أعانهم النُّفوذ الشَّخصي والشَّطارة السِّياسيّة في الهيمنة، وجميعهم شقّوا طريقهم إلى أعلى المراتب في ثقافتهم، مع اختلاف تفاصيل تصدُّرهم الواجهة بالطَّبع. لكنَّ الصّورة المحترمة للكبير السَّخي في غينيا الجديدة تتطابق مع النَّماذج المثاليّة الأخرى للسُّلطة الذُّكورية، فالدَّور الَّذي يلعبه يشكِّل دعامة للبنية الاجتماعيّة القديمة مع أنَّه يبدو موجَّهًا لخدمة المصلحة الذَّاتيّة.

وتتوافر الأدبيّات الَّتي تتناول الكبار في غينيا الجديدة نتيجة لحجم إنجازاتهم العظيمة والمتنوِّعة، لكنَّ القليل من القواسم المشتركة بينهم تبرز، فالكبير في المرتفعات، بداية، هو قائد محلّي ذو نفوذ، وقد حقَّق دورًا قياديًّا من خلال القيام بأفعال تحسب له، إذ فيها ما فيها من الجرأة الشَّخصيّة الَّتي ساعدت على استقرار قريته أو قبيلته، ولم تأته القيادة بحكم الوراثة، بل كسب مكانته البارزة من خلال الاستعانة بكمٍّ من الأدوات العمليّة بناءً على مقتضيات الزَّمان والمكان. فهو ينطلق بداية من التَّصرُّف كما القائد في الحرب على فرض أنَّ الحرب شأنٌ له خصوصيَّته محلِّيًّا. فإن كانت القبيلة مستهدفة، يغدو قائدًا استراتيجيًّا عسكريًّا يحمي عشيرته من خلال التَّوجيه بشنّ هجمات كرٍّ وفرٍّ معاكسة بغية منع العدو من التَّقدُّم. ومثل أيّ ضابط آمر متمرِّس، يقود قوّاته إلى ميدان المعركة ويجعل من نفسه مثلًا يحتذى من خلال ما يبدي من جرأة في الاستخفاف بموجات السِّهام والرِّماح المنطلقة. ويكمن الاختلاف الوحيد في أنَّ منصبه لا يحمل بعدًا رسميًّا كونه لا يملك أنواطًا ولا يرتدي زيًّا خاصًّا، لكن بدون إدارته وتولّي المسؤوليّة سيحل الضَّياع بالقرية لتغدو من ثمَّ هدفًا لهجوم قد يفنيها على يد المتربِّصين.

يقوم الكبير من خلال القيادة المباشرة بما يتجاوز القتال وردع الأعداء، لأنَّه يجعل من نفسه مثالًا لصورة المحارب القدوة في أعين الصِّبية وملهمًا للشَّباب، وبذلك يؤسِّس لتلاحم اجتماعي متكلِّف لشعب قبيلته أو التَّركيبة المناطقيّة. ولهذه الوظيفة الجامعة ضرورتها كون الشَّعب الَّذي يتبعه يتكوَّن غالبًا من أعراق خليطة وقرابات قائمة (كما هو شائع بين شعوب المرتفعات)، فتجدهم ينقادون معًا للالتجاء إلى مظلَّته الحامية حيث الأمان اللَّازم لبناء مجتمع صالح وليؤسِّسوا وحدة سياسيّة بديلة عن الوحدة العصبيّة الَّتي قد لا تتمتَّع بالثَّبات، كون روابط الدَّم بينهم ضعيفة. ومن خلال القدوة الَّتي تمثَّلها والقيادة التَّوجيهيّة لأفعاله، تجده يعزِّز اللُّحمة المجتمعيّة بين عائلات لا رابط بينها ويجعلهم يلتفّون حوله لمواجهة الضَّعف العضوي للعصبيّة لدى شعب المرتفعات. ومثالًا على ذلك نجد أنَّ سلطة الرِّجال الكبار بين الغوروروميا (Gururumba (Newman 1965:44 تأتي من «قدرتهم على اجتذاب الأتباع من خارج الدّائرة الضَّيِّقة لأقاربهم المباشرين». والحقيقة أنَّ الإدراك الواعي لهذه الجاذبيّة

التجميعيّة يتوافر لدى أتباعه، ويقر بذلك العديد من الأفراد الَّذين يشيرون صراحة إلى قدرة الكبير في البيئة المحلّيّة على رصّ صفوف الجماعة معًا بمفرده تقريبًا، ويضفي عليها القوّة والوحدة الَّتي تلزمها والَّتي قد تفقدها في وضع آخر (A. Strathern 1971:190-91).

فإذا تجاوزنا هذه المهام العسكريّة والاجتماعيّة السِّياسيّة الحسّاسة، نجد أنَّ الكبير يمثِّل قوَّة اقتصاديّة لا يمكن إنكارها، أي أنَّه محرِّك للإنتاج كونه يحفِّز أتباعه ويغنيهم. فنجده في ميدان الزِّراعة وتربية الماشية الزَّعيمَ غير المتوَّج للقرية إذ يحثُّ شعبه على الإنتاج والعمل بجد والتَّوفير. ويقوم بتجميع كميّات كبيرة من السِّلع الَّتي لا يؤثِّر فيها الزّمن والأطعمة ويخزِّنها، ليعمد من ثمَّ إلى إعادة توزيعها مقابل ولائهم، فيبدو وكأنَّه يقوم بعمل رأسمالي قديم من خلال ترشيد الإنتاج وحصره، أو رجل مصارف بدائي يقدِّم ائتمانًا طويل الأمد، لكن يُنتظر منه أن يسترد البضائع مع الفائدة ويثري شركاءه في التِّجارة فضلًا عن نفسه، على عكس نظرائه الغربيين. والملاحظ في الكبير الأصيل أنَّه شخص منتج وله دائرة علاقات واسعة، وتجده دائمًا يعطي «أكثر ممّا يأخذ» (المصدر السّابق:217). ولكي يحتل مكانة الكبير، عليه ربَّما أن يخزِّن الطّعام والسِّلع لا لشيء إلّا ليوزِّعها لاحقًا في الاحتفالات والأعياد (Godleier 1986:175)، وهو ما تلخِّصه الخبيرة بشؤون مرتفعات غينيا الجديدة، باولا براون Paula Brown (1979:195) فتكتب: «تتبدَّد ثروة [الكبير] بتوزيعها في الأعياد، ولا يمكن تكديسها». والرَّجل يجب أن يكون قبل كلِّ شيء «مديرًا حكيمًا» (A. Strathern 1971:221) وإداريًا متمكنًا في مجال السِّلع ليغني قريته عبر ادِّخار رأس المال وتعزيز شبكات التَّبادل وتحويل الطّاقات الجماعيّة من الاستهلاك إلى إعادة الاستثمار. والواضح أنَّه يؤمِّن موارد تعين في التَّماسك والإدارة الجامعة الَّتي يحتاجها المجتمع (المصدر السّابق: 224-25)، وهذا كلُّه يجعله تجسيدًا للشَّخصية الجاذبة والرُّجولة في نظر شعبه (P. Brown 1979:195).

ولأنَّ التَّرويج للكبير يأخذ شكل استجابات للاحتياجات العارضة لمن يقوم بإعالتهم، تجد هذه الأفعال المتلوِّنة تتبدَّل مع الوقت لتتماشى مع الظُّروف، ففي إحدى الحالات، تتبَّع A. Strathern (1971) في تركيزه على منطقة جبل هاجن Mount Hagen التَحوُّل التّاريخي في فضائل كبير قومٍ خلال العقود القليلة الماضية بمعزل عن شؤون القتال الَّذي حرَّمه المستعمرون الأستراليّون- إلى القيام بمهام ذات طبيعة أكثر سلميّة واقتصاديّة للتَّأقلم مع الظُّروف الجديدة. وبحسب ملاحظاته، فإنَّ منصب «الكبير» في منطقة جبل هاجن عبارة عن وظيفة اجتماعيّة ذات رفاهيّة آنيّة، وهي عمليّة تأقلم عمليّة الجوهر فضلًا عن كونها وظيفة أو منصب. وهكذا، فعلى امتداد الجزيرة، ومع انتفاء ظروف الحرب كما رأينا في منطقة جبل هاجن، يحقِّق الكبير مكانته البارزة من خلال الإدارة النّاجحة للإنتاج وتجميع السِّلع الاقتصاديّة واغتنام الفرص النّاشئة عن التَّحديث. وبهذه الطَّريقة أيضًا، يعمل الكبير عمل مضارب الاستثمارات الغربي، أو تاجر السِّلع، مثل رائد العمل المجدِّد والجريء المتحفِّز دومًا للانقضاض على الفرصة واقتناصها. ويستغل الكبير الأسواق الاقتصاديّة المتقلِّبة لأسعار الخنازير والبطاطا الحلوة والأصداف ليسهِّل بهذا جمع رأس المال وليساهم بقوّة في الخزينة العامّة من خلال اغتنام الفرص السّانحة، وهو بهذا يشابه الرَّأسمالي الأميركي الَّذي يجب أن «يكون كفؤًا» في اختبارات النَّجاح في السّوق وإلّا كان مصيره الإخفاق والانتهاء (Stearns 1979:112). وللحفاظ على مكانته البارزة، عليه القيام بأفعال حاسمة والابتكار والمجازفة، وفي النِّهاية توريد السِّلع، وعلامة نجاحه هي العوائد الماديّة المعروضة رياءً على الدَّوام والمكدَّسة أكوامًا وتلالًا قبل أن يتم توزيعها لاحقًا (P. Wilson 1988:84-85). وهو لا يخفي شيئًا: فعوائده ملكيّة عامّة، وهذا محط فخر واعتزاز لكلِّ بني قومه. ومثل الأندلسيين أو المهيناكو، تراه يعمل جهارًا نهارًا.

وللفوز بلقب الكبير أو «مقدَّم القوم» (Goldelier 1986) على المرء الدُّخول في سباق للفوز بالتَّميُّز مخصَّصٍ للسَّريع والشُّجاع من الرِّجال وحسب. يحقِّق «الذَّكر القائد»[78] في غينيا الجديدة (وهذا مصطلح أستعيره هنا مع الاعتذار من دراسات الكائنات الرَّئيسة)[79] شهرته في التَّنافس مع أنداد يحملون أهدافًا مشابهة، وهو يتفوَّق على

الآخرين في منافسات قاسية للإرادات والثَّبات إذ يتفوَّق على المنافسين في مواجهات لا حصر لها من الإبداع والخطابة والبراعة العسكريّة (A. Strathern 1971:217). ولتحقيق المكانة السّامية، يتوجَّب بالتّالي أن يفوق اجتهاده هو ومنافسوه اجتهادَ بقيّة الأفراد ويكافحوا ويتميَّزوا أكثر. كما يجب أن يتمتَّعوا بخاصِيّة الابتكار والقدرة على الارتجال كي يعزِّزوا ثروة قريتهم ونفوذها والخبرة التِّقنيّة المنسوبة لمجتمعات أخرى. وتعمُّ الفائدة المجتمع بأسره عندما تتجمَّع الموارد من طعام ونقود صدفيّة([80]) وغيرها من المواد ذات القيمة والأدوات السِّحريّة ذات القدسيّة، وتُعرض في نهاية المطاف في أكوام كبيرة تبلغ من الوزن في بعض الأحيان أطنانًا (Newman 1965:54)، ومن ثمَّ توزَّع بالمجّان. وتبعًا لوصف سالينز (Sahlins 1984:281) فإنَّه «من الأهميّة بمكان إدراك أنَّ أمان الشَّعب الدّائم الَّذي يمكن أن تأتي به الحرب، يعتمد على إنجازات الكبير في عمليّات التَّوزيع على العامَّة، وليس فقط على مكانته». وبأداء لعبة تفخيم الذّات، ينشئ الكبير نسقًا من البيئة المحيطة أكثر تحوُّلًا واضطِرابًا من تلك الأنساق العاملة في العديد من المجتمعات البدائيّة، ليبني من هذا عالمًا منظَّمًا يتطلَّع إليه أتباعه.

يصيب الفشل بعض الرِّجال كما هو الحال دائمًا، فالمثال السَّيِّئ للمرء الَّذي يفتقد مقوِّمات الرُّجولة ويتعثَّر في تحقيق هذه المساعي، أو الَّذي ينسحب في الغالب من المنافسة ليتقوقع في الزَّوايا المعتمة، قائم دائمًا. ويكون الازدراء من نصيب المرء الَّذي يرفض لعب دور الرَّجل المثالي كونه أدنى مكانة وضعيفًا، لكنَّ الأسوأ أنَّه يُحرم من الميزة الَّتي توفِّرها له رجولته وممّا يحظى به من احترام أساسي، فعيبه الرَّئيس هو افتقاده الصّادم للالتزام الاجتماعي نتيجة الإنتاجيّة المتدنِّية: فهنا مزارع فقير: إنَّ ابن الجزيرة الفاسق هذا يستهلك أكثر ممّا ينتج، وهناك محارب مستهتر أو رعديد: لا يمكن الوثوق به في أرض المعركة، ولا يجازف للحصول على الطَّعام، وهو متحدِّث رديء يبقى صامتًا في اجتماعات القرية ولا يطرح أيَّة أفكار مبتكرة ولم يطرأ عليه أي تحسُّن. يطلق النّاس على هذا «الطَّرطور» لقب النَّكرة والعقيم وعديم القيمة وعديم الفائدة و«الحثالة» المخلوق من النّفايات، ويدعونه بالمخنَّث و«المتشبِّه بالنِّساء» (M. Strathern 1981:183)، كما يُشبَّه بطفل يطيع هواه، بائسًا وذليلًا.

في جبل هاجن، كما في جزيرة تراك حيث يقلِّب الرِّجال «الأفكار السَّديدة»، يمتلك الرِّجال الكبار المنتجون «رؤوسًا صلبة»، بينما يمتلك الصعاليك رؤوسًا هشّة كرؤوس الأطفال، فالحثالة ضعيف ومهان (A. Strathern 1971:217) حيثما حل، وهو يتسلَّل إلى الأماكن الَّتي تشهد تجمُّع النِّساء فينسلُّ خلسة ملتصقًا بجدران منزله وبيته، كما يُعتبر سلبيًّا ومتخاذلًا ومتطفِّلًا فتجد أقرانه يتململون من استهلاكه زهوة نتاج الأرض دون أن يكون منتجًا (M. Strathern 1981:183). وللتَّأكيد على قدْره، فهو فاشل جنسيًّا زيادة على ما ذكر، إذ تجد لديه بضع زوجات وقلَّة من الأولاد، كما أنَّ الفشل يلوِّن كلَّ مساعيه الذُّكوريّة البنّاءة، فهو لا يمدُّ أحدًا بالمؤن ولا يمكنه صدَّ أيِّ عدوان على أهله ويغشى قلَّة من النِّساء ويساهم بصورة باهتة في رفد الاقتصاد أو الدّين أو التِّقنيّة بالجديد والمفيد. ولذلك تجد كلَّ الرِّجال ينفرون من أن يحسبوا «من طائفة الصعاليك عديمي النَّفع» (Herdt 1981:52).

الواجبات الجنسيّة

للجنس أهمِّيته أيضًا في غينيا الجديدة في عمليّة تقييم الرُّجولة، فهو يمثِّل جزءًا من الواجبات المنتظر من الرَّجل القيام بها. لكن ينظر إلى هذا الأمر من زاوية ما يقدِّمه لمجتمع مهووس افتراضيًّا بالتَّكاثر والإخصاب. وكما رأينا في مجتمع تراك والمجتمعات المتوسِّطيّة، فالرَّجل الَّذي يحظى بالاحترام في غينيا الجديدة لا بدَّ أن يتزاوج ويتكاثر. ومع أنَّ هؤلاء الرِّجال ينظرون إلى العلاقات الجنسيّة بمنظار القلق مثل المهيناكو لأسباب عديدة يغلِّفها السِّحر، لكنَّ المتوقَّع منهم أن يتجاوزوا هذه الحواجز وأن يتناسلوا مثلما يندفعون إلى الإنتاج اقتصاديًّا وعسكريًّا، ويحتلّون الصَّدارة في التِّجارة والنِّقاش. وليس التَّكاثر مجرَّد متعة، بل ينظر إليه بوعي عميق على أنَّه واجب اجتماعي ومقياس للمواطنة الصّالحة. ومع تعرُّض المجتمع لمخاطر العيش في المرتفعات، لا سيَّما الخطر العسكري

المحدق، يحتاج للنَّسل الجديد كي يستمر، إذ إنَّه بحاجة إلى مزيد من الفتيات اللاَّئي سيصبحن أمَّهات وينجبن المزيد من الأطفال الَّذين سيكبرون ويحتلُّون أدوارهم للمساهمة في استقرار المجتمع. كما أنَّه يحتاج إلى مزيد من الذُّكور ليعملوا وليصبحوا مقاتلين، إلى جانب حاجته إلى المزيد من الرِّجال الكبار على وجه الخصوص لتنظيم عمليَّتي الدِّفاع والإنتاج. وكلَّما ازداد عدد سكّان القرية، تجدها في مأمن أكبر، إذ لا يجرؤ أحد على مهاجمة بقعة فيها حشد من الرِّجال المسلَّحين، والنَّاس على وعي تام بهذه المعادلة، ولذلك يعتبر الأطفال بالإجماع مصدرًا أساسيًّا من مصادر الأمن والسَّعادة معًا. وللتَّشديد على التَّكاثر وزيادة العدد أثره الَّذي لا يخفى على الفتيان بصفته واجبًا وطنيًّا.

في قبيلة آوا مثلًا (Newman 1982:284)، يحمل الشَّباب «مسؤوليَّتهم» إزاء القيام بعلاقة جنسيّة والإنجاب على محمل الجد. وعند قبيلة سامبيا، يُلقَّن الفتية «واجباتهم» الجنسيّة تبعًا لما ذكره هردت. ويمثِّل قدوم المولود الأوَّل حدثًا مهمًّا للرَّجل في قبيلة سامبيا، إذ هو «بحكم القانون نتاج الرُّجولة» (1982:53). ولكي يعتبر رجل السامبيا مكتمل الرُّجولة، عليه «أن يخلِّف بعض الأولاد، لا أن يتزوَّج فقط» (Herdt 1981:176). ويعتبر إنجاب العديد من الأولاد إحدى الوظائف الاجتماعيّة العديدة الَّتي تشكِّل جوهر فكرة الكفاءة الثَّقافيّة الَّتي تعزِّز أمن الجماعة بشكل مباشر. فمن خلال حمْل زوجته، يكون رجل السامبيا «قد أثبت جدارته» في التَّصدّي للمهام الاجتماعيّة (المصدر السّابق:176). وليس بعيدًا كثيرًا، نجد شعب الباروايا Baruya في منطقة أنغا، إذ ينال الرَّجل المكانة مع كلِّ ولادة ناجحة إلى أن «يغدو رجلًا بحق، أي: والدًا لأربعة أطفال على الأقل» (Godelier 1986:85). وللكبير عندهم زوجات عدَّة، فنجد لديه كثيرًا من الزَّوجات والأولاد (المصدر السّابق:175). وتجتمع كلُّ معايير الأداء الذُّكوريّة هذه معًا في مساهمة الذَّكر المشتركة في ترسيخ الاستقرار والأمان والقوّة الجماعيّة. واعتمادًا على السِّحر المثير لنماذج وصور وتوافقات مثل هذه، تنمو العشيرة وتتوسَّع اعتمادًا على جهود أولئك الَّذين يتجاوبون مع متطلَّباتها (Meggitt 1967:32).

الرِّجال نتاج صناعة وليس ولادة

إلى جانب تأمين العديد من الاحتياجات الاجتماعيّة المدركة، تحمل الرُّجولة في غينيا الجديدة سمة المغامرة المعقَّدة، وهي رحلة مضطَّربة لا يستطيع كلُّ الرِّجال إكمالها. فإذا تجاوزنا فكرة كثرة الأولاد هذه، سنواجه جوانب أخرى تحتاج إلى النِّقاش من هذا الموقع، وأكثرها إثارة للدَّهشة هو الاعتقاد السّائد أنَّ الرُّجولة حالة تنتج بالتَّحريض الخارجي، أي أنَّها تتحقَّق فقط من خلال الاختبار والتَّوجيه الدَّقيق، فالرِّجال الحقيقيّون لا يظهرون بشكل طبيعي هكذا مع الوقت من «شرانق» الفتيان كما تفعل الفراشات ببساطة، بل يجب أن يداوروا الأمر بدأب ليخرجوا من «محارات» الشَّباب وقد تمثَّلوا هيئاتهم ونشأتهم بعد أن خضعوا للتَّوعية والتَّحفيز للوصول إلى مفترق الرُّجولة. فعند شعب إلاهيتا آرابيش Ilahita Arapesh مثلًا يسود افتراض أنَّ اكتساب الرُّجولة بصورة طبيعيّة وبدون مساعدة أمر مستحيل (Tuzin 1982:341). وعلى عكس الأنوثة الَّتي تأتي بشكل طبيعي مع البلوغ البيولوجي، لا تتحقُّق الذُّكورة «بشكل طبيعي» بحسب شعب الأوا (Newman and Boyd 1982:282-83). عمومًا، يسود اعتقاد على امتداد السُّفوح أنَّ الرِّجال غير قادرين على تحقيق الأهداف المتوقَّعة من دور الذَّكر الَّذي يلعبونه دون مساهمة من الثَّقافة، فالرَّجل «يُصنع» ولا «يوجد بشكل طبيعي» (Keesing 1982:5). ويلخِّص روجر كيسينغ الأمر بقوله: «النُّمو والقوَّة، الشَّجاعة والرُّجولة، كلُّها تتحقَّق عبر توالي الاعتزال والمحنة، وتتابع التَّعليم والتَّجلّي». في غينيا الجديدة «يُصنع من الفتى رجلٌ» (المصدر السّابق:8،9).

هل من حالات مشابهة؟

لا ينبغي أن نندهش لفكرة أنَّ الرَّجولة تظهر نتيجة تحريض من تدخُّل فاعل، فلو تجاهلنا عدّة السِّحر ولوازم

الطَّقوس الَّتي تستهدف إبراز ملامح الرُّجولة في غينيا الجديدة، سنكتشف مقدار الشَّبه بالمفهوم الأميركي القياسي المثقل بالتَّوتُّر حيال الفحولة. فمن جهة، يرتبط الأداء الجنسي في أميركا أيضًا ارتباطًا وثيقًا بحالة الفحولة، وبالكاد يتم ذكر هذا الإصرار في هذا المقام على الأداء في اختبارات القبول وما هو متوقَّع من العلاقة. وكما يصرّح المحلِّل النَّفسي غريغوري روشلن (Gregory Rochlen 1980:23)، فإنَّنا «سنستذكر كيفيّة صبغ أداء الفتى في وقت مبكِّر من النمو بصبغة الذَّكورة من النّاحية الجنسية، فعضوه هو أداة التَّنفيذ، وهو علامة الذُّكورة لدى الفتى، وهو ما يربطه بالأداء». كما يُختبر الفتية في أميركا أيضًا في هذا السِّياق، وإن بشكل مختلف، عبر الثَّرثرة والتَّلميح الَّذي يتناول مكان اللِّقاء أو الغرفة المغلقة، بدل السُّخرية الَّتي تتمُّ على الملأ في القرية. ويبدو قلق الأداء في العملية الجنسيّة مشابهًا لذاك الَّذي ينتاب رجال الميهيناكو أو الأندلسيين من جهة الضَّغط وأسباب الحالة الاجتماعيّة نفسها، إذ تنتشر الخشية من العجز وانعدام الكفاءة على نطاق واسع كونهما المقابل لإنكار الرُّجولة المترافق بخسارة النَّظرة الاجتماعيّة الإيجابيّة.

ويتكرَّر تشديد الكبير في غينيا الجديدة على الاجتهاد في العمل والإنتاجيّة التّنافسيّة العالية على الدَّوام على مسامع الفرد الأميركي في مكان العمل الَّذي يتحوَّل إلى ميدان رمزي لبناء صورة الرُّجولة. ففي أميركا، يرتبط تعريف الرُّجولة «بتعريف العمل» (Tolson 1977:72)، فنجد الأفراد يُدفعون لبذل المزيد والمزيد من الجهود لتحقيق النَّجاح من ناحية المردود وإنجاز العمل وتراكم المنتجات الَّتي لا تعرض مكدَّسة بل على شكل أكوام تعكس رمزيّة الحالة وتطرح بشكل سلع للمستهلك. كما يتكرَّر في مجتمعنا أيضًا الموضوع المتعلِّق بالاختبار وانعدام اليقين بالرُّجولة. فعلى سبيل المثال، يشير الناقد الأدبي ألفريد هابيغر Alfred Habigger إلى أنَّ الرُّجولة «تمر بحال من الالتباس وعدم اليقين. فهي حالة تُكتسب عبر النِّضال أو اتِّخاذ المبادرة المؤلمة أو التَّأهيل الطَّويل والمهين في بعض الأوقات» (1982:199) وذلك في معرض تعليقه على الأفكار المتعلِّقة بالنَّوع الَّتي تسود في الثَّقافة الأميركيّة تبعًا لما يعبِّر عنها الأدب الحديث. قد يساير الحظ المرء وقد يجافيه، لكن عليه أن يمارس اللُّعبة كما يفعل الكبير في غينيا الجديدة، فأسوأ إثم ليس الخسارة المشرِّفة، بل الانسحاب الجبان.

تكاد أوجه الشَّبه تنطبق على كلِّ نسخة فرعيّة عرقيّة أميركيّة للرُّجولة وليس فقط النَّموذج الأنجلوساكسوني الافتراضي. وقد وصل عالما الاجتماع ميخائيل سيكوني Michael Cicone وديان روبل Diane Ruble إلى نتيجة مفادها أنَّ «القاسم المشترك» بين كلِّ الثَّقافات الفرعيّة العرقيّة ذات الطّابع الذُّكوري هو «شكل من أشكال الموقف التَّحفيزي العملي من الحياة عمومًا مترافقًا بإمكانيّة تحقيق إنجاز مادّي» (1978:11) وذلك في بحثهما الَّذي يتناول ملامح صورة الرَّجل في أميركا المعاصرة. وبمعزل عن المحفِّزات العمليّة هذه وتأكيدها الصَّريح على النَّجاح المادّي، نلمس تشابهًا بين المفهوم الأميركي وذاك الميلانيزي يتمثَّل في الاعتقاد بأنَّ الموارد الدّاخلية والتَّصميم المطلوبين للنَّجاح لا يتوفَّران بشكل طبيعي، بل يجب غرسهما في نفس الفتية أو تحفيزهما من الخارج على مدار فترة شاقّة من التَّلقين أو «التَّلمذة»، كما يقول هابيغر Habegger. ويشير ستيرنز Stearns في معرض تناوله لمفهوم الرُّجولة الأميركي إلى أنَّ «الرُّجولة حالة مهيبة، فهي لا تظهر بشكل تلقائي بل يجب أن تُلقَّن شأنها شأن معظم الخصائص السّائدة في المجتمع المتحضِّر» (1979:196) (تبدو كلمة متحضِّر في هذا السِّياق تفتقد إلى المعنى).

ويصطدم المرء بهذه الفكرة المقلقة مرارًا وتكرارًا في الرِّواية الأميركيّة الحديثة على سبيل المثال، فلا يجدها منثورة في أعمال همنغواي وأتباعه، بل وفي الأساليب الأكثر شاعريّة في السِّير الذّاتية الَّتي سطرها فرانك كونروي Frank Conroy وفيليب روث Filip Roth وجيفري وتوبياس ولف Geoffrey & Tobias Wolff وغيرهم من الرِّوائيين المعاصرين الذُّكور الَّذين يتعلَّمون دائمًا (أو يعلِّمون) كيف تصبح رجلًا وكم يصعب على الفتية اختيار السَّبيل القويمة لذلك. كما يجدها المرء أيضًا لدى الكتّاب الرومانسيين في القرن التّاسع عشر من أمثال هوثرن

Hawthorne وويتمان Whitman وإيمرسون Emerson مع تركيزهم على «رجل السُّلطة» المقاول (Leverenz 1989)، لكنَّه مذكور بشكل خاص في المغامرات البحريّة الَّتي كتبها هيرمان ميلفل Herman Melville، فأبطال هذا الأخير من المستكشفين الرَّحالة غالبًا ما يجسدون البحث الذُّكوري عن تعريف الذّات وتأكيد صدقيّة الرَّجل أكثر من أقرانهم في الرِّوايات المعاصرة. ويجادل النُّقاد في الوقت الحالي بأنَّ قصص البحر الَّتي كتبها ميلفل بشقَّيها المتخيَّل والذّاتي، تعكس صراعًا بلا حل بين الحاجة إلى الحزم الرُّجولي بالأسلوب الأميركي المادي العنيف على وجه التَّحديد و«الميل إلى الخمول والاتِّكاليّة» المتأصِّلة في شخصيَّته (Haberstroh 1980:31). ويمكن للمرء أن يلحظ بسهولة الرّابط المجازي بين الإبحار وطقوس العبور وهو الموضوع الشّائع لدى الرِّوائيين الغربيين من أمثال كونراد Conrad وكيبلينغ Kipling والوارد أيضًا في العديد من المجتمعات القديمة والأمِّيّة كما توضِّح ماري هلمز Mary Helms بفيض من التَّفاصيل العرقيّة في كتابها رحلة يوليسيس Ulysses'Sail) 1988:88-91).

ويسود هذا الموضوع المتناقض على وجه خاص في قصّة ميلفل القصيرة الَّتي تحمل عنوان «بارلبي الكاتب» الَّتي وقعت أحداثها في وول ستريت، على الرَّغم من مناسبة الموضوع للرِّوايات الطَّويلة الَّتي تتناول البحر في سردها. فالبطل في تلك القصّة الخياليّة القريبة إلى السّوريباليّة كاتب بليد اسمه بارلبي، وهو طيف مبتسر لرجل. تتعقَّب القصّة ضموره المستمر، إذ يرفض العمل أو الاعتناء بنفسه لينكمش بالتَّدريج على مرأى من ربِّ عمله المضارب المرعوب الَّذي يسرد القصّة بنزق متصاعد يتحوَّل في النِّهاية إلى اكتئاب يائس. في نهاية المطاف، يقضي بارلبي جوعًا وهو متكوِّرٌ على نفسه بصورة تشبه وضع الجنين في مكان مجوَّف يدعى «الأجداث»، على الرَّغم من كلِّ المناشدات العقلانيّة الَّتي أطلقها رئيسه. وكلَّما سنحت له فرص لكسب بعض المال كي ينقذ نفسه، تجده يردِّد دائمًا «أفضِّل ألّا أفعل»، ثمَّ ينسحب ويدخل في حالة صمت وسكون. ومع أنَّ هذه القصّة المتخيَّلة بأسلوبها الديكنزي[81] قد فُسِّرت في أغلب الأحوال على أنَّها نقد للرَّأسماليّة الأميركيّة (M. Gilmore 1985:132-45) وهو ما قصده ميلفل متعمِّدًا غالبًا، فإنَّ الموضوع الباطني للنُّكوص هو في رأيي أكثر وضوحًا وأعمق تأثيرًا. فالأجداث (أو لعلَّها الأرحام؟) عبارة عن استعارة للسُّلوك الطُّفولي، والقصّة تروي وهم العودة إلى ضعف الرَّضيع واستسلامه المطلق، أو الموت.

مردود الرُّجولة

على الرَّغم من ضرورة توخّي المرء الحذر وعدم الانجرار وراء التَّعميم بناء على هذه الأمثلة، إلّا أنَّ الظَّاهر أنَّ الرِّجال على مستوى العالم يتقاسمون التَّوجُّهات ذاتها الَّتي عبَّر عنها ميلفل بصورة متناقضة في سرديَّته. ويعمل التَّكرار المستمر عملًا ضاغطًا لتكريس الاجتهاد والمبادرة الفعّالة كما يبرز اعتقادًا موازِيًا بضرورة غرس أخلاقيّات هذا العمل في نفس المتردِّد والبليد من الذُّكور الَّذين يحملون في أعماقهم رغبة دفينة في عدم بذل جهد، مثل بارلبي.

كما نلمس أمرًا شائعًا واضحًا آخر يوحِّد الثَّقافات الَّتي عملنا على مراجعة أنساقها يتمثَّل في الارتباط بين الضَّخامة القائمة على العضلات أو الإنجازات أو كمِّ المقتنيات، والرُّجولة، فارتباط الحجم والرُّجولة يكاد يكون ارتباطًا عالميًّا وهو يصادق على نفعيّة صور الرُّجولة الَّتي تعمل بشكل محفِّزات لإبراز عدد من العناصر ذات القيمة. وكما يوحي مصطلح «الرَّجل الكبير» (أو الكبير بحسب الاستخدام هنا) في اللُّغة الهجينة في فرض صورة للرُّجولة الحقَّة والحضور الآسر إلى جانب التَّلميحات بشأن حجم القضيب الكبير والقدرة الجسديّة، كذلك نلمس في ثقافتنا «تنزيهًا قطعيًّا ذكوريًّا الطّابع لكلمة مليونير أو حتّى أغنى رجل في المدينة» (David and Brannon 1976:19). والكبير في أيِّ مجتمع صناعي هو الأغنى في المجتمع والأنجح والأكفأ وهو الَّذي يمتلك معظم ما يحتاجه المجتمع أو يرغب به. كما أنَّنا نطلق على المساهمين والسِّياسيين المتنفِّذين لقب «كبار الشَّخصيّات» لأنَّهم كبار بسبب السُّلطة الَّتي يملكون أو أثر ما ينجزون. وفي العديد من المجتمعات الَّتي تعود إلى فترة ما قبل الكتابة وصولًا إلى تلك الَّتي تنتمي إلى مرحلة ما بعد التَّحوُّل الصِّناعي، تعادل الثَّروةُ أو المكانةُ نفوذ الإبداع أو

التَّأثير، ويشير هذا النُّفوذ إلى الرُّجولة مع اختلاف التَّفاصيل وحسب. ويمكن لضخامة الذَّكر هذه أن تقاس على أساس المقتنيات أو الثَّروة، نقدًا أو على شكل رؤوس من الماشية، كما يمكن أن يحكم عليها بناءً على كمّيّة المدَّخرات المميَّزة، أو الحجارة الكريمة، أو الرِّعاية المعتادة، أو النِّقاط المضيئة في السّيرة الذّاتيّة.

ويتوارى خلف هذا كلِّه شعور يولِّده الإنجاز الشَّخصي من خلال القيام بفعل توجيهي حازم يضيف عنصرًا قابلًا للقياس إلى ذاكرة المجتمع. ولكي تتعرَّف إلى رجل ما وتحكم برجولته في أيِّ من تلك المجتمعات، عليك أن تتابعه وهو يعمل في وظائف خدميّة الطّابع، وعليك أن تقيس مردود همَّته بصفته عاملًا أو منتجًا أو بنَّاءً، فالعمل يميِّز الرُّجولة، ولا نقصد بالعمل الطّاقة المبذولة، بل الشُّغل الَّذي يرفد الحياة، أي العمل البنَّاء. يقتبس عالم الاجتماع فرديناند زفايغ (Ferdynand Zweig 1961:79) قول أحد مصادر المعلومات العامل معه، وكان عاملًا كادحًا: «على المرء أن يعمل ويكسب قوت يومه كي يكون رجلًا»، وقد نَظَم الشُّعراء الأميركيّون رؤىً مماثلة، فنجد ويليام كارلوس ويليام William Carlos William يكتب الشَّهادة التّالية: «إن أردت التَّعرف إلى رجل ما، ولمست فيه براعة، فهذا مبرِّر لجعلك تكتشف ما تتشاركان في فعله، عليك أن تعمل» (A voyage to Pagancy نشرت في Tolson 1977:47).

الرِّجال الكبار في شرق إفريقيا

تشهد بيئات مختلفة عديدة قسمةً مثل هذه للإنتاجيّة النَّفعيّة. ولاستعراض مثالٍ عشوائي من العالم الثّالث، يمكن أن نولّي شطر شرق إفريقيا قليلًا. فهناك، تعيش قبيلة دودوث Dodoth tribe في شمالي أوغندا الَّتي تمثِّل تناظرًا نموذجيًّا للأوضاع الَّتي ناقشناها لتوِّنا: فشعب هذه القبيلة من أصحاب الماشية وهم محاربون ويشتهرون قبل كلِّ شيء بأنَّهم سارقو ماشية مرهوبو الجانب، وبحسب ما ورد على لسان إليزابيث مارشال توماس Elizabeth Marshall Thomas (1965:39-40)، على المرء أن يثبت جدارته في القتال وسرقة الماشية قبل أن يدَّعي الرُّجولة ويتَّخذ لنفسه زوجة.

وتروي توماس قصَّة واحد من فتيان القبيلة الَّذي رفض أن يكبر -كأنَّه بيتر بان الأفريقي- فتجاهل بذلك مسؤوليّاته بصفته ذكرًا بالغًا، ومنها الإغارات المحفوفة بالمخاطر على قطعان الماشية. ولطول أمد تمنُّعه عن المشاركة، راح أقرانه يعاملونه معاملة المنبوذ وباتت رجولته موضع شك. في نهاية المطاف، استجمع شجاعته وخرج في إغارة ناجحة على قطعان الماشية بعد أن نال كفايته منهم. وبعد مغامرات عدَّة وأحداث مختلفة، استطاع في النِّهاية ان يقتل عدوًّا، وهو الفعل الَّذي مكنَّه من الاستيلاء على ثور سمين، فعمد من فوره إلى ذبح الغنيمة وتوزيع لحمها على أفراد القبيلة وقد ملأه الفخر. قبل أن يتكلَّل بالنَّجاح، كان مجرَّد فتى في عيون قومه، بحسب توماس (المصدر السّابق)، لكن بعد ذلك، بات رجلًا بالمفهوم المحلّي بعد أن أمدَّهم باللَّحم وصاروا يعاملونه على هذا الأساس. وقد سُمح له بالزَّواج وإنشاء عائلة، أي أنَّه أنتج: ففعله جعل منه رجلًا.

وكما شهدنا عند أبناء المرتفعات في غينيا الجديدة، فلأبناء قبيلة دودوث بدورهم وضعًا قائمًا مشابهًا «للرَّجل الكبير» وذلك لتخليد مآثر مشابهة. وتسرد علينا توماس وضع رجل كبير مهيب اسمه لوكوريمو Lokorimoe. ولوكوريمو هذا زعيم نموذجي للدودوث إذ كان شيخًا غنيًّا ومحترمًا وله عائلة كبيرة، وقد قضى على العديد من الأعداء وجمع العديد من رؤوس الماشية الجيِّدة، إلى جانب ثروة من السِّلع الاستهلاكيّة، كما يتمتَّع بالقوّة والكرم. يقص النّاس حكايته أنَّه كان «نكرة» ولا علاقة له بالرُّجولة إطلاقًا، بل من الحثالة، قبل أن يحقِّق هذه الأمجاد. يقول أبناء الدودوث «الرَّجل هو ذاك الَّذي يمتلك قطيعًا» (المصدر السّابق:146)، ويتحدَّثون عن ليكوريمو بإعجاب فيقولون إنَّه رجل بين الرِّجال، رجل حقيقي، إذ يجود من ثروته. ولأنَّ الرُّجولةَ موضوعٌ شائعٌ في شرق أفريقيا، نجدها تقوم عند قبيلة الدودوث على منجزين، وكلاهما يشتملان على المجازفة والمخاطرة، كما يساهمان

أيضًا في استقرار الجماعة: الإغارة على القطعان والحرب (المصدر السّابق:147). لكنَّ النَّجاح في هذا المقام لا يكفي لوحده، فالرَّجل الحقيقي مثل لوكوريمو لا يتَّصف بالشَّجاعة وحسب، بل بالثَّراء والجود، أي فيض بشريٌّ حقيقيٌّ. وتطرح علينا توماس مثالًا آخر عن قيم الرُّجولة المطبَّقة عند الدودوث وذلك من خلال قصّة كاشفة ترويها عن رجلين: لابور Lapore وريمي Remi، وقد تجادلا بشأن إغارة على قطيع ماشية. لابور محاربٌ مشهود له ومغيرةٌ ذو إنجازات، بينما ريمي معدمٌ فاشلٌ لم يرتق أبدًا ليكون أهلًا لحسن الظَّن به على الرَّغم من بنيته الجسمانيّة المتينة. في يوم من الأيّام، قرَّر ريمي سيِّئ السُّمعة أن يجمع فريقًا تحت قيادته للإغارة على قطيع، وذلك بعد أن سئم من حالة الدّونيّة، وقد حضَّ رجالًا آخرين على الانضمام إليه في الغابة بعد أن جاهر بخططه تفاخرًا. لكن بعد أن صفَّ عددًا من المغيرين المرتقبين الَّذين قبلوا بعرضه، تخاذل في اللَحظة الأخيرة وتراجع، تاركًا أتباعه في حيص بيص من أمرهم. بدا الأمر أفدح من أن يحتمله لابور الَّذي كان يراقب كلَّ هذا بمزيد من الشَّك. وإثر مواجهته لذلك الدَّعي ساخطًا، اتَّهمه بالجبن والعجز. لكنَّ الإهانة الأكبر تمثَّلت بالتَّشكيك برجولة ريمي، فخاطبه قائلًا «تظن نفسك رجلًا وأنت لست كذلك» (المصدر السّابق). ولعجزه عن الرَّد على هذا الهجوم، تراجع ريمي عديم الرُّجولة وراح يلعق جراحه خفية عن الأنظار، فالرَّجل الحقيقي لا يتردَّد أبدًا في السَّعي وراء الثَّروة والمجد.

الرُّجولة والابتكار

بغرض التَّأكيد، توجد ظروف غير الإغارة والعنف ترتبط فيها الرُّجولة بالمصلحة، ويعتبر هذا الارتباط -بنتائجه الفعليّة- موضوعًا شائعًا في الأدب الغربي، ونعني به موضوع حلِّ المشاكل الجماعيّة الَّذي يظهر في معظم الخرافات العالميّة أساسًا لأسطورة بطل الثَّقافة (J. Campbell 1968). لكنَّ أمر سيطرة أفكار مثل هذه على أمثلة النَّوع ومواقفه لا يسود فقط بين العمّال أو الشُّعوب البدائيّة، بل يُشتهر هذا الرَّبط بين المهارة والرُّجولة غالبًا بين الباحثين ونقّاد الأدب والشُّعراء، إنَّما من النّاحية الافتراضية فقط، إذ نجد على سبيل المثال تقليدًا أدبيًّا محترمًا يميِّز الرُّجولة من خلال القيام بفعل إبداعي فنّي، أي عمليّة تشكيل الجمال من مادّة أوليّة لا تنضب. وينتشر بين أتباع هذه النَّظرة ربط الرُّجولة بالتَّأويل الهادف، إذ يُنظر إلى الرُّجولة على أنَّها عمليّة تشبيك للعناصر المختلفة في بنية منظَّمة شاملة، وفرض النِّظام على حالة الهرج والمرج السائدة (Schwenger 1984:8) وهو نوع من حالة حسّيّة تتجلّى بوضوح بصفتها نظيرًا للأمومة. وعبر التَّأكيد على الغايات الفعليَّة، نلحظ تماثلًا محدَّدًا لا يمكن إغفاله هنا بين رجولة المفكِّر الَّذي يضفي الجمال أو المعرفة على مجتمعه ورجولة العامل أو الفلّاح الَّتي تقاس بموجب النَّشاط المادّي البحت. وأفضل من عبَّر عن الأمر هو كاتب المقالات وعاشق الجمال البريطاني والتر باتر Walter Pater في القرن التّاسع عشر، فالرُّجولة في الفن بالنِّسبة إليه مرتبطة «بثبات الحدس والغرض المنتج، وبروح البناء المناهضة لكل ما هو مفكَّك أو على وشك الانهيار والتَّفتُّت». كما كتب معاصر لباتر -وهو الشّاعر جيرارد مانلي هوبكنز Gerard Manley Hopkins (1935:133)- شيئًا مماثلًا، فكتب متنبّئًا: «إنَّ التَّنفيذ البارع شكل من الهبة الذُّكوريّة تميِّز الرِّجال عن النِّساء على نحو خاص». وقد أطلقت النّاقدة النَّسويّة جوديث فيترلي Judith Fetterly على هذا الموقف «الخرافة الذُّكوريّة وإرادة التَّنفيذ» (1978:155).

الرُّجولة والقنص

من الطَّبيعي أن تختلف المواد الأوليّة للإبداع الذُّكوري هذا بين مكان وآخر، لكنَّ النَّوعيّة المتفرِّدة الَّتي يصفها هؤلاء الكتّاب بثبات الغرض أو التَّنفيذ المتقن، هذه الإرادة التَّنفيذيّة، تختلف قليلًا من جهة البنية عن النَّشاط المتقن للرِّجال الكبار في غينيا الجديدة أو لدى قبيلة دودوث، كونها قضيّة تعريف للذّات. في العديد من المجتمعات البدائيّة حيث لا وجود للكتابة، والنّاس يعيشون على هامش الوجود، يقوم الإصرار على الغرض هذا، أو الإيجابيّة الرّاسخة الَّتي تحدَّث عنها باتر، على الأنشطة الدّاعمة، لا سيَّما القنص، وليس فقط على الحرب وتكديس السِّلع

كما في غينيا الجديدة أو إفريقيا. فعلى المستوى البدائي، القنص هو الوسيلة الوحيدة لاستقطاع قيمة من الطَّبيعة بالتَّحويل الحرفي للحيوانات البرّيّة إلى غذاء، مع أنَّ الأمر ليس وقفًا على ذلك المستوى بمفرده. ونتيجة لما يحيط بالقنص من خطورة ومجازفة، ولأنَّه يؤمِّن الغذاء اللّازم، فهو يمثِّل مهمَّة الإمداد بالطَّعام بامتياز. وما يتصدّى الرِّجال للقيام به هو الشّرط اللّازم للاستمرار، وهم الَّذين يتأقلمون معه جسديًّا بشكل أفضل من النِّساء كونهم يتمتَّعون بحريّة الحركة اللّازمة بعيدًا عن عبء الحمل والرِّعاية (Quinn 1977:187). وغالبًا ما يتكرَّر اعتبار الاصطياد بالنِّسبة إلى الغربيين الجدد فعلًا تخريبيّا أو شائنًا بقدر ما هو عدواني أو رجعي. وعلى العكس من هذا، يعدُّ القنص فعلًا بنّاء من وجهة نظر الصَّيّاد، ويتَّسم بالعطاء أيضًا بحسب نظرة المجتمع إليه. والحقيقة أنَه نوع من الرِّعاية الذّكوريّة لأنَّه يستخدم مواد أوليّة توفِّرها الطَّبيعة لتأمين الغذاء، فهو فعل قائم على المهارة ويتَّسم بالعطاء إلى جانب كونه تصريحًا بالاهتمام لأولئك الَّذين يطعمهم. والقنص يؤمِّن ما هو أبعد من الغذاء وحده، فهو يقدِّم المواد واللِّباس والأدوات المستخدمة في أداء الطُّقوس الدّينيّة والتَّعبُّديّة المهمَّة، فهو بهذا يغذّي الجسد والرّوح معًا.

ويعدُّ القنص لشعب سامبيا في غينيا الجديدة مثلًا ضرورةً اجتماعيّةً لأسباب عديدة: فهو يزوِّد شعب سامبيا بالرّيش والجلود اللّازمة لأغراض طقوسيّة وجمالية، إلى جانب كونه مصدرًا وحيدًا لتأمين ما يلزم من لحم (Herdt 1981:138). وبسبب أهمّيَّته الفائقة في التِّجارة، يوفِّر القنص «تصوُّرًا شخصيًّا حيال تحقيق الرُّجولة وتفعيلها» (المصدر السّابق). وعادة ما يتَّصف القنص بالخطورة ودائمًا ما يترافق بالتَّحدّي، إذ يجب القيام به، ودائمًا ما تخضع مهارة الرَّجل في هذا المضمار إلى مقياس شديد بحسب ما يقول هيردت عن شعب سامبيا (المصدر السّابق:140).

وليس مقياس الرُّجولة اعتمادًا على المهارة في الاصطياد وقفًا على المجتمعات العنيفة مثل السّامبيا، فقبيلة مبوتي بيغميMbuti Pygmy في منطقة الكونغو من الأمثلة على المجتمعات النّابذة للعنف تمامًا والَّتي أتى على ذكرها بالتَّفصيل كولين تورنبول Colin Turn bull 1981) (. فعند هذا الشَّعب المسالم، على الفتية تعلُّم المهارات المطلوبة للرُّجولة، لا سيَما اصطياد الطَّرائد الكبيرة مثل الفيلة، لأنَّها تؤمِّن للقبيلة ما تحتاجه من مواد لا غنى عنها في حياتهم من جلود وعظام، إلى جانب ما يلزم من أدوات للشَّعائر والطُّقوس، ناهيك بالغذاء المطلوب، وكلُّ من يقصِّر في الاصطياد تصبح رجولته محطَّ تشكيك ويدرج في التَّصنيف الخنثوي على أنَّه «مسخة» (C. Turnbull 1981:207). كما يوجد رجال الأدغال Kung Bushmen الَّذين يعيشون في صحراء كالاهاري في جنوب غرب إفريقيا، ممَّن تناولتهم أبحاث مكثَّفة بالدِّراسة. وتيمُّنًا بقبيلة مبوتي، غالبًا ما يُطرح جامعو الطَّعام اللُّطفاء هؤلاء مثالًا على التَّناغم الاجتماعي من قبل علماء الأنثروبولوجيا، فالرِّجال والنِّساء متساوون في معظم الأمور، ولا يمارس الرِّجال أيَّ أفعال تسلُّطيّة على زوجاتهم. ولأبناء مبوتي بدورهم صورة عن الرُّجولة صعبة المنال وهي ترتبط هنا أيضًا بشكل مباشر بمهارة الذَّكر في تأمين المأكل والملبس وأدوات السِّحر للجماعة. وتبعًا لرجال الأدغال الَّذين أقدمت على دراستهم عائلة مارشال-توماس مثلًا، يوجد رابط يجمع ما بين مهارات القنص والقدرة الجنسيّة للذَكر (L. Marshall 1976:270)، ولا يمكن اعتبار الفتى رجلًا، كما لا يسمح له بالزَّواج، إلى أن ينجح في اصطياد أولى طرائده من الغزلان. وتصف إليزابيث مارشال Elizqbeth Marshall كيف يعبر الفتيان في الشَّطر الأخير من فترة المراهقة «إلى عالم الرُّجولة بعد أن اصطادوا طريدتهم الأولى» (1959:170).

وفي دراسة أحدث عن رجال الأدغال، يؤكِّد ريتشارد لي (1979:235) Richard Lee المعادلة هذه بين مهارة استخدام القوس ومهارة استخدام القضيب. فالتَّداخل الرَّمزيّ بين المهام المعيشيّة وتلك الإنجابيّة يُعبَّر عنه بشكل مضحك في النِّكات: «القوس تشبيه بذيء للقضيب، فعندما يقول المرء مازحًا لا قوس لدي، فهو يعني ضمنًا أنَّه لا يدري كيف يتصرَّف من ناحية الجنس» (المصدر السّابق:206). وتبدو الرُّجولة هذه عند رجال الأدغال، كما في أي

مكان آخر، متأرجحة وهشّة ويمكن فقدها، وبالتّالي يجب حمايتها عن طريق المحظورات. فإن أقدم الرَّجل على وطء خلاص الولادة بعد أن تضع زوجته طفلًا، فهو يفقد رجولته ويحرم في الوقت ذاته من قدرته على القنص (Thomas 1959:161). ولا يُنظر إلى الرِّابط بين القنص والرُّجولة على أنَّه مجرَّد تأكيد على النَّوايا العدوانيّة أو مبرّرٍ للعنف، بل هو يمثِّل مساعدة لها قيمتها الاقتصاديّة والرّوحيّة الَّتي لا يستغنى عنها المجتمع، فهو نشاط خلّاق بل معطاء، وانتصار المصلحة في خدمة الآخرين، أي أنَّه نوع من الاحتضان أو الرِّعاية غير المباشرة. وهو، قبل كلِّ شيء، تحوُّل ثقافي: الاستئثار بقيمة من طبيعة لا تستسلم من خلال العمل. وبحسب ملاحظة ستيرنز Stearns (1979:111-12))، «فالرُّجولة في بداية أمرها تعزَّزت من خلال عقد المقارنات بين العمل والقنص».

وتشبيه القنص بصفته مدخلًا إلى الرُّجولة هو بالطَّبع موضوع شائع في أدب الثَّقافات الغربيّة الحديثة. فما على المرء إلّا أن يتذكَّر قصَّة همينغواي «الحياة القصيرة والسَّعيدة لفرانسيس ماكومبر» The Short Happy Life of Francis Macomber عندما يفوز البطل برجولته في رحلة سافاري بعد أن يتصدّى لأسد يتهدَّدهم. ويبدو انتصاره جليلًا بالنِّسبة إلى زوجته العقيم الَّتي تطلق النّار عليه فورًا ليبدو الأمر حادثًا. ونذكر أيضًا قصّة «كبار السِّن» The Old People لفوكنر Faulkner إذ يُطلب من الفتى كوينتين القيام بمهمّة اصطياد غزال برّي «ستحمله دماؤه إلى عالم الرُّجولة» (Schwenger 1984:97)، كما يمكن ذكر روايات مثل «خلاص» Deliverence لجيمس ديكي James Dickey و«لماذا نحن في فيتنام» Why are we in Vietnam لنورمان ميلر Norman Mailer و«رياضة دموية» Blood Sport لروبرت ف ستون Robert F. Stone، الَّتي تتَّجه كلُّها إلى معالجة موضوع الذَّكر النَّمطي نفسه. وتجد صدى الفكرة نفسها يتردَّد في «صيّاد الغزلان» The Deer Hunter لسيمينو Cimino وأعمال كثيرة غيرها. ويعدُّ الاصطياد عند هؤلاء الصَّيادين المتنافسين بدورهم كناية عن الرُّجولة كونه يستعرض ثبات الغرض الَّذي يفترض أن يعكس سمات الشَّخصيّة الَّتي يستلزمها نجاح المرء في عالم يشهد شدَّة في التَّنافس.

وعلى الصَّعيد ذاته، يصب ربط الاصطياد بإثبات النُّضج الجنسي لدى الذَكر في صميم بنية الصُّور الَّتي تعكس السَّيطرة على الطَّبيعة، فنجد التُّراث الغربي وأدبه كليهما يفيضان في تناوله على قدم المساواة. ومن الأمثلة الكلاسيكيّة نذكر مشهد الاصطياد في سيِّد الذُّباب Lord of the Flies لويليام غولدينغ William Golding عندما يقدم الفتية الإنجليز المنبوذين على اصطياد خنزيرة برّيّة في أثناء اختبارهم لمشاعر الشَّهوة الأولى ودلالاتها عند النُّضج. فعمليّة الاصطياد الأولى هذه الَّتي تصدّى لها جاك العدواني وتابعه روجر تبدو مثل مرحلة انتقاليّة، ومن ناحية مجازية تأخذ شكل إعادة للغزو الأوَّل للطَّبيعة على يد الإنسان، أي نضج مزدوج: «اعتلى جاك الخنزيرة البرّيّة وراح يطعنها بسكّينه. وجد روجر مثوى لرأس حربته وبدأ يغرزها وقد ناء بثقله كلِّه عليها. تشقُّ الحربة طريقها إنشًا إثر إنش ليتحوَّل الأنين المرعب إلى عويل حاد. ثمَّ وصل جاك إلى الرَّقبة ليتلطَّخ كفّاه بالدِّماء الحارَّة. وهكذا انهارت قوى الخنزيرة تحتهما نتيجة ثقلهما وتمكُّنهما منها» (Golding 1964:125). تبدو الإيحاءات جنسيّة واضحة، مع أنَّ «التمكُّن» الَّذي خبره الصَّبيّان يمكن تأويله أيضًا بالتّفوُّق النّاجح لمشاعر الكبت على القتل. لقد أظهر الصَّبيّان أنَّهما صيّادان حقيقيّان (مع أنَّ غرض غولدينغ أن يظهرا عديمي الرَّحمة)، إذ أظهرا تفوُّقهما على الطَّبيعة وجعلا عالم الحيوان ينقاد لإرادتهما ووفَّرا اللَّحم للمنبوذين الجياع.

إذن، غرض غولدينغ تحديدًا هو المساواة بين «البدائيين» والغربيين عبر مناقشة المواضيع والنَّزعات ذات الطَّبيعة الشّاملة. وبفعله هذا، نجده يلجأ إلى شيء من حرّيّة الفن، لكنَّ ما يصفه بعبارات نفسيّة على أنَّه فعل مبادرة، ينعكس بقوّة في العديد من الطُّقوس بين الشُّعوب الَّتي تعيش على القنص، البدائي منها والمتحضِّر. وبحسب ما كتب نورثروب فراي (Northrop Frye 1976:104) «فالقنص بالعادة صورة عن الشَّهوة الذُّكوريّة، حركة مطاردة وتسديد مباشر فيها ملامح جنسيّة الطّابع للهدف قيد الاصطياد». بالنِّسبة لموضوع الاصطياد،

تجتمع كلُّ عوامل الرُّجولة من إعاشة ومهارة وشجاعة وميل جنسي معًا بصورة مباشرة ومثيرة متمثِّلة في الرُّموز وفي حقيقة رصِّ اللَّحم على المائدة. وأعيد وأكرِّر أنَّ المبالغة لوَّنت معالجة موضوع العنف أو الرَّجعيّة في كلِّ هذا. وعلى المستوى ذاته من الأهميّة نلمس الحافز إلى التَّناسل، إذ تلعب المهارة والتَّربية دورًا محفِّزًا بقدر ما تفعل الشَّهوة إلى سفك الدِّماء.

المرأة في دور المعيل

على مدى صفحات هذا الكتاب، تجدني أؤكِّد على اعتبار كسب المرء لقوت يومه مقياسًا لرجولته. لكنَّ هذا يتجاهل، والحقُّ يقال، مساهمة الأنثى في معيشة العائلة. فماذا عن النِّساء اللَّواتي يؤمنَّ القوت لعائلاتهن؟ لقد أظهرت الدِّراسات الحديثة أنَّ مساهمة النِّساء في تدبير الطَّعام (وليس فقط في تحضيره أو طبخه أو تقديمه) كانت عرضة للتَّجاهل أو الاستخفاف بغير وجه حق في أدبيّات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. فالنِّساء بدورهن تؤمنَّ الطَّعام أحيانًا بقدر ما يفعل الرِّجال وربَّما أكثر. ولنضرب مثالًا بكتاب صدر حديثًا لفرانسيس دالبيرغ Francis Dahlberg (1981) بعنوان المرأة جامعة الطَّعام Woman the Gatherer يظهر أنَّ النِّساء في المجتمعات القائمة على القنص هنَّ من يجمعن النَّباتات البرِّيّة، ويمكن لهنَّ أن يجمعن من الطَّعام ما يعادل ما يحضر الرِّجال من جهة الوزن، أو ربَّما يفوقه. ومع أنَّهن لا يصطدن بأنفسهن، لكن يمكن أن يساعدن الرِّجال في الاصطياد من خلال مدِّ الشِّباك أو نصب الفخاخ أو ضرب الشَّجر لإجبار الطَّريدة على الظُّهور. وقد أظهرت الإحصائيّات أنَّ النِّساء حول العالم يساهمن بما مقداره 30 إلى 40 % من الموارد في كلِّ أنواع المجتمعات، من أكثرها بدائيّة وصولًا إلى المدنيّات الحديثة (Sanday 1973:1690).

لكن هل اصطادت النِّساء بأنفسهن يومًا؟ وهل يصطدن طرائد كبيرة؟ وهل يواجهن بذلك المخاطر نفسها الَّتي يواجهها الرِّجال؟ سُجِّلت حالة عمليّة واحدة فقط تقوم فيها النِّساء بقتل طريدة كبيرة بأنفسهن، وهي حالة آغتا Agta، من شعب نيغريتو Negrito الَّذي يقطن شمال شرق لوزون في الفيليبين (Estioko-Griffin and Griffin 1981). وقد عرضت هذه الحالة بصفتها دليلًا على أنَّ القنص يمكن للنِّساء امتهانه مثلما يفعل الرِّجال. وبسبب الإضاءة الَّتي تضفيها على النِّقاش الَّذي ورد أعلاه، تستحق حالة آغتا استعراضها هنا.

يظهر التَّعمُّق في دراسة الدَّليل المقدَّم أنَّ القنص الَّذي تقوم به النِّساء عند شعب آغتا وقع ضحيّة مبالغة إلى حدٍّ ما. ويشير واضعو الدِّراسة إلى أنَّ معظم النِّساء المحلِّيّات يصطدن طوال النَّهار في «أحوال استثنائيّة» فقط، وأنَّ اللّواتي يصطدن من حين لآخر يصبحن مضحكة للشُّعوب المجاورة من كلا الجنسين (المصدر السّابق:128). زد على ذلك أنَّ نساء آغتا لا يصطدن عندما يكنَّ في حال حمل أو إرضاع لذلك فالتَّأكيد العام ما يزال مركّزًا على أنَّ القنص مهمَّة يقوم بها الذُّكور. يقول أبناء آغتا إنَّ القنص هو «شكل من أشكال النَّشاط الذُّكوري» (المصدر السّابق:123-33)، أي أنَّه شأن يكاد يرتبط بالرِّجال، وهم أكثر مهارة فيه.

إضافة إلى ذلك، لا بدَّ للمرء أن يوضِّح التَّكيُّف الاستثنائي في المعيشة لدى شعب آغتا، فهؤلاء افتراضًا لا يجمعون الخضار لأنَّهم يفضِّلون مقايضة اللَّحم مع جيرانهم المزارعين بالمحاصيل الزِّراعيّة، وهذا تطوُّر جديد نسبيًّا أنهى الدَّور التَّقليدي للمرأة الجامعة للطَّعام، وهو ما قد يفسِّر جنوح النِّساء إلى القنص خلاف العادة (المصدر السّابق:124). ويقرُّ واضعو دراسة آغتا في النِّهاية بأنَّ وجودهم في الميدان بالغ المحدوديّة ويقتصر على دعم التَّعميمات القائمة على الكم بشأن القنص الَّذي تقوم به النِّساء (المصدر السّابق:129). آغتا مجرَّد «وجه» من وجوه الاستثناء لقاعدة القنص الذُّكوري، وهي حالة بالغة الهشاشة.

وعلى الرَّغم من ندرة اصطياد النّساء لطريدة خطيرة، إلّا أنَّهنَّ يشاركن فعليًّا في تأمين الطَّعام الأساسي، إذ يجمعنه ويساعدن في زراعته ويجمعن الحطب للطَّهي، بل قد يساهمن في الرَّعي. المثير في الأمر أنَّ مقدار مساهمة

المرأة في مسألة الطَّعام بشكل مباشر في أيِّ مجتمع يذكر، يتوافق على ما يبدو مع مقدار تأكيد الرُّجولة، وهي نتيجة تبدو داعمة لحجَّتي في هذا المقام. تلفت بيغي سانداي (Peggy Sanday 1973) النَّظر في بحثها متعدِّد الثَّقافات عن الأنشطة الاقتصاديّة إلى أنَّ أقلَّ مساهمة للأنثى تقع في منطقة المتوسِّط حيث موطن المصيطرين machismo كما رأينا، وأعظمها تشهده إفريقيا الغربيّة حيث الاهتمام ضئيل للغاية في الرُّجولة التَّوافقيّة[82]. (مع بعض الاستثناءات: انظر الفصل 8)، بحسب ما وضَّح روبرت ليفين (1979:313). لكنَّ بعض علماء الأنثروبولوجيا طرحوا تساؤلات بشأن النَّتائج النِّهائيّة الَّتي توصَّلت إليها سانداي حيال كمِّ الأنشطة المساعدة للأنثى كون بياناتها مستمدَّة من عيِّنة صغيرة نسبيًّا من ثقافات العالم. ففي حالة الباحثات عن الطَّعام، تجد كارول إمبر Carol Ember (1978:441) أنَّ الرِّجال يساهمون أكثر بكثير في المعيشة الأساسيّة مقارنة بالنِّساء في مجتمعات من هذا النَّمط، وذلك من خلال مراجعة كلِّ الحالات الموجودة في أطلس الأعراق Ethnographic Atlas لجورج موردوك George Murdock (1967). وتُظهر إحصاءاتها أنَّ الرِّجال يسيطرون بنسبة 83 % على الحالات بينما تسيطر النِّساء على 8 %، والمتبقّي ملتبس؛ كما يجد مارتن وايت Martin Whyte (1978) أنَّ مساهمة الرِّجال هي الغالبة في جمع الطَّعام الأساسي في ثلثي المجتمعات من كافّة الأنواع، وذلك اعتمادًا على الأطلس نفسه أيضًا.

لكنَّني لا أعتقد أنَّ تقسيم العمل بناء على النَّوع وتبعاته الثَّقافيّة هو القصد من جهة المردود من هذا الاعتبار الكمّي، فالواضح أنَّ النِّساء معيلات أيضًا، وعملهن لا يقل أهمِّيّة، بل هو الفرق الكمِّي الكبير في الأدوار المنوطة بالجنسين ذاك الَّذي يهم. دائمًا ما يطلب من الرِّجال القيام بمهام توفير البروتين الحيواني وصدِّ الحيوانات الكاسرة ودخول الحروب. وكما في الحرب، ينطوي الاصطياد على المجازفة قدر ما ينطوي على الخطر الَّذي يستهدف الجسد والسُّمعة كليهما، لأنَّه منافسة إرادات تجد فيها دائمًا رابحًا وخاسرًا. يحاول الرَّجل اصطياد حيوان أرشق منه حركةً بكثير، وطريدته تستخدم كلَّ ما تملك من مكر وقوَّة للهروب، وقد تكون أكبر وأقوى من الصَّيّاد، وهذا هو الجانب الشّاق والعنيف لدور الذَّكر الَّذي يتطلَّب تلك الأنماط من القسوة والحرِّيّة حيث يكسب الفائز كلَّ شيء، وهو ما يحتاج تحفيزًا ذا طبيعة خاصّة. ولا تقلُّ مساهمات النِّساء أهميّة بطريقتهن الخاصّة، وهو ما قد يتطلَّب صبرًا فائقًا وحذقًا بالغًا، لكنَّهن لا يتورَّطن غالبًا في المجازفة أو الصِّدام مع الطَّبيعة أو قنص أهداف خطرة، فالجذور وثمار التّوت لا تقاوم ولا تهرب. الولادة مؤلمة وهي اختبار في التَّحمُّل، لكنَّها ليست منافسة تخسرها المرأة «بالهرب».

زد على ذلك أنَّ صيد السَّمك واصطياد الطَّرائد اللَّذين يمارسهما الرِّجال غالبًا ما يتطلَّبان الانخراط في رحلات بعيدة فوق تضاريس خطرة أو وعرة كما شهدنا عند المهيناكو والتراك على سبيل المثال، بينما تنجز النِّساء معظم أعمالها قرب المنزل حيث يمكن أن ينعمن بحماية الرِّجال ويعملن والأطفال برفقتهن (J. Brown 1970:1074). ونتيجة لغلبة الطَّبيعة التَّنافسيّة وسفك الدِّماء على المهام الذُّكوريّة، فضلًا عن اللَّطافة والصَّبر، وبسبب طبيعتها اللّاحقة من ربح أو خسارة، فغالبًا ما تقيَّم هذه المهام بقسوة من جهة الإنجاز، فإن فشلت النِّساء في جمع الخضار، قد يجوع النّاس لبعض الوقت، لكن إن تراجع الرِّجال في أرض المعركة نتيجة الخوف، أو أقلعوا عن الاصطياد، فقد تواجه القبيلة الاندثار حتمًا. حتّى في الجنس والإنجاب، يجب أن يكون «أداء» الرِّجال بنفس الرّوح، فعلى الرِّجال أن يبادروا إلى الملاطفة ويجب أن يقوموا بالإيلاج وتلقيح الإناث. من ناحية فيزيولوجية، الرَّجل وحده هو من يكون عرضة للمجازفة في الوقوع ضحية «الفشل» المذل في الفعل الجنسي، كما هو الحال في الأدوار الَّتي يلعبها في الحياة والحرب.

الأهم من هذا أنَّ الرِّجال دائمًا هم المسؤولون عن الدِّفاع بمفردهم في حالة الصِّدام، وهي حقيقة لا يجب التَّقليل من شأنها. فمع أنَّ بعض النِّساء قد يقدمن على الصَّيد كما رأينا عند قبيلة آغتا، لا يوجد مجتمع حسب علمي تحتل فيه النِّساء مبدئيًّا أو مصادفة دور المحاربات. حتّى في الكيان الصُّهيوني، الرِّجال وحدهم يرسلون إلى

الميدان ليحاربوا ويموتوا. وعلى العكس من العديد من الخرافات بشأن ميل الرِّجال الطَّبيعي إلى القتال في الحروب، معظم هؤلاء الرِّجال ليسوا جنودًا متمرِّسين، ومعظمه يحتاجون إلى الحافز كي يقاتلوا، فإن انتفى هذا الحافز، يجب إجبارهم بتهديد السِّلاح من قبل قادتهم. وقد أظهرت العديد من الدِّراسات أنَّ الجندي العادي يعاني من الرَّهبة الشَّديدة في مواقع الميدان وأنَّه «يتراجع» ويتجاوب «بتخاذل» مع نيران العدو (Bednarik 1970:134). يتَّضح ممّا سلف أنَّ دور الذَّكر يتطلَّب في الغالب أشكالًا محدَّدة من التَّأديب أو التَّرسيخ بغية وضع الشَّباب الممانع في حالة ذهنيّة مناسبة، كونه يتضمَّن فب الغالب التزامًا عسكريًّا.

يتجاوز هذا الدَّور الدِّفاعي (والقاتل ربَّما) أمر الحرب ليشمل الوقاية من قوى الطَّبيعة المخرِّبة من صدام مع الحيوانات المفترسة والسَّيطرة على الحرائق وتجنُّب تبعات الكوارث الطَّبيعيّة وبناء الملاجئ وما شابه. ولأنَّ الرِّجال يتمتَّعون ببنية جسديَّة تفوق بنية النِّساء قوَّةً، ولأنَّ الرِّجال لا يلدون ولا يرضعون، فمن المنطقي والفعّال أيضًا أن تلجأ الجماعة إلى الاستعانة بهم بهذه الطَّريقة المهلكة، بحسب الطَّرح المقنع لفريدل (Friedl 1975)، الَّذي أعلن ببساطة أنَّه نتيجة لأسباب بيولوجيّة «يمكن للسُّكّان تجاوز النَّقص في الرِّجال بسهولة أكبر من تجاوزهم لنقص النِّساء» (المصدر السّابق:135). والواقع أنَ تقبُّل هذا التَّجاوز حصرًا هو ما يشكِّل مقياس الرُّجولة غالبًا، وهو ظرف يمكن أن يساعد في تفسير التّأكيد الدّائم على ركوب الأخطار بأنَّه دليل على الرُّجولة. وإذا حسب المرء المخاطر الَّتي تحيق بدور الذَّكر في توفير الطَّعام والحماية كليهما، سيبدو واضحًا أنَّ الرِّجال يواجهون في معظم المجتمعات مخاطر تختلف من جهة النَّوعيّة عن تلك الَّتي تواجهها النِّساء، وتتبدّى هذه المخاطر في أسلوب التَّعامل مع التَّهديد والنَّتائج المترتِّبة على سلوك انتهاج المجازفة كليهما لدى الشَّخص.

ونكرِّر القول إنَّ على المرء ألّا يبالغ في الاختلافات بين الجنسين، فكلُّ البشر يواجهون المخاطر: فالنِّساء تواجه خطرًا كبيرًا في الولادة، كما يتوجَّب عليهن أن يرتقين إلى مستوى معايير المجتمع الصَّارمة والتأديبيّة في بعض الأوقات. الأهم من ذلك أنَّ النِساء يواجهن الخطر غير المتوقَّع النّاجم عن التعسُّف الجنسيّ أو حتّى الاغتصاب مع كلِّ ما يرتبط بهذه التَّجربة من مشاعر الخوف والإذلال. لكن، يندر أن يعتبر الاغتصاب منافسة نبيلة يُنتظر من المرأة أن تثبت جدارتها القتاليّة فيها، على عكس كلِّ المنافسات الذُّكوريّة مثل الحرب والرِّياضة، فقلَّة من المجتمعات تشجِّع النِّساء على نحو فعّال للبحث عن مغتصبين محتملين كي يثبتن شجاعتهن في الالتحام الجسدي. بل إنَّ معظم المجتمعات تعتبر الاغتصاب جريمة، أو عقابًا في بعض الحالات، على تجاوز أخلاقي يُتوقَّع من النِّساء أن يخضعن له خانعات. ولا يحمل الهروب من مغتصب في المثال السّابق أيَّ إدانة مجتمعيَّة، بل يعتبر في حقيقة الأمر استراتيجيّة مقبولة عمومًا، ونادرًا ما تخضع أنوثة ضحيّة اغتصاب متعمَّد للتَّشكيك بأيِّ حال من الأحوال، مع أنَّها قد تتعرَّض للانتقاد الجائر لأسباب أخرى. أكرِّر أنّني لا أبغي التَّلميح إلى أنَّ دور النِّساء أسهل من دور الرِّجال، بل ما أودُّ قوله هو أنَّ الحكم على أدائهن يخضع لمعايير مختلفة توحي باختلاف في الصّورة المثلى تبعًا لاختلاف النَّوع. ويبدو أنَّ الاختلاف الرَّئيس يتمثَّل في أنَّ المتوقَّع من الرِّجال أن يبحثوا عن الخطر ويتصدّوا له بصفته وسيلة لإظهار الشَّجاعة، بينما المتوقَّع غالبًا من النِّساء أن يتجنَّبن مواقف مثل هذه. وأجد من الأجدى أن أضيف إلى هذا أنَّ الرِّجال لم يعودوا يتمتَّعون بالشَّجاعة الفطريّة أكثر من النِّساء وأنَّ تجاوبهم مع ركوب الخطر يتَّصف بالرِّهاب وأنَّه شَرطيٌّ من ناحية ثقافيّة فضلًا عن كونه شَرْطيًّا من جهة بيولوجيّة. ولهذا الاختلاف في الدَّور أهمِّيّته، وهو يفسِّر الكثير بشأن المجتمعات الَّتي تدور في مدارات الرُّجولة وصورها.

لكن حان الوقت الآن للعودة إلى دراسات الحالات الموسَّعة، ففي الفصلين التّاليين، سنستكشف مجتمعات قبليّة تبرز الرُّجولة عبر مراحل زمنيّة وطقوس. أوَّل حالة لنا هي حالة شعب سامبورو Samburu، وهو شعب من شرق إفريقيا، وبعد الانتهاء من دراسته المترافقة بعرض بعضٍ من الأمثلة الطُّقوسيّة لأغراض المقارنة، سنعود إلى غينيا الجديدة لنلقي نظرة عميقة على شعب سامبيا Sambia المقيم في المرتفعات الشَّرقيّة.

6. معالم في طريق الرُّجولة:

شعب سامبورو

لطالما كانت المهمّة الأولى للأسطورة والطُّقوس إبراز الرُّموز الَّتي تمضي بالرّوح الإنسانيّة قدمًا، في مواجهة الأوهام البشريّة الأخرى الدّائمة الَّتي تقصد تقييدها.

(جوزيف كامبل) Joseph Campbell، **(البطل ذو الألف وجه)** *The Hero with a Thousand Faces*

إذا استثنيا الاهتمام حدَّ الشَّغف باستعراض الرُّجولة، سنجد قدرًا ضئيلًا فقط من القواسم المشتركة بين مفتعلي الشِّجارات من التراك والمصارعين من المهيناكو والعتاة من الأميركيين والفحول من الإسبان، كونهم يعيشون في قارّات مختلفة ويسعون إلى تحقيق أهداف متباينة. لكنَّهم يتشابهون بطريقة أخرى: فكلُّهم يسلكون دربًا إلى الرُّجولة على غير هدى. وللوصول إلى هدفهم، تجدهم يتقدَّمون ببطء وهم يتلمَّسون لخطواتهم مواضعها، فيجرّبون، ويخطئون إذا انصاعوا في وقت من الأوقات لأوامر مبهمة تمليها عليهم ثقافتهم. وعلى طول الطَّريق، يجب أن يتحاشوا المزالق والإغراءات الَّتي تمنعهم من تجاوز مرحلة الطُّفولة بحسب تعبير كامبل.

رحلتهم إلى الرُّجولة، إذن، تماثل ما أشار إليه إيريك إيريكسون Erik Erikson في كتابه الطُّفولة والمجتمع (Childhood and Society 1950) بالمراحل اللّاجينيّة[83] للتَّطور النَّفسي. وقد عنى بهذا المتواليات التَّدريجيّة للنُّمو الَّتي تمنح الفرد هويّة الأنا، أو الإحساس بالذّات، وقت استعراضها، إلى جانب الهويّة الثَّقافيّة الَّتي تتماشى مع الزَّمان والبيئة. وبحسب ما أظهرت مقارنات إريكسون لعدد من المجتمعات، فإنَّ كلَّ مجتمع يهيّئ عناصره الخاصّة وجوائزه الفريدة الَّتي يشجِّع من خلالها أبناءه على المضيِّ قدمًا. وتبقى العمليّة نفسها متشابهة ولها النَّتيجة الختاميّة ذاتها، لكنَّ ملامح الطَّريق تتباين بشكل ملموس.

وتبدو العديد من المجتمعات التَّقليديّة عالية التَّنظيم، وهو ما ينعكس في طريقة تعاطيها مع بلوغ الجنسين، فنجدها تضع حدودًا فاصلة صارمة مرتَّبة زمنيًّا مثل الاحتفالات أو الشَّعائر الَّتي تكتمل بتعويذات سحريّة أو باستخدام أدوات ذات قدسيّة، بينما تستهدف التَّغيُّرات غيرها من المجتمعات بصورة أكبر -مثل المجتمعات الصِّناعيّة الغربيّة- لكنَّها ذات بنية رخوة واعتراف عام متواضع بالتَّقدُّم، حيث لا وجود للسِّحر فيها بكلِّ تأكيد. وبحسب ما بيَّن إريكسون بخصوص أميركا الحديثة، يعرض بعضهم على الرِّجال قدرًا مربكًا من الخيارات في كلِّ مرحلة من مراحل الحياة، ممّا يولِّد زعزعةً في النَّفس نتيجة التَّشتُّت والغموض، أي «ورطة» (Rochlin 1980K Kamarovsky 1976) أو «أزمة رجولة» (Habegger 1982)، على الرِّجال التَّوصُّل إلى حلٍّ لها بطرقهم الخاصّة لتحقيق غاية ثقافتهم. وغالبًا ما تكون النَّتيجة «رجولة مؤقَّتة» كما هو حاصل في أميركا المعاصرة (Raphael 1988).

يحدِّد عدد من المجتمعات البدائيّة من جهتها طقوسًا عامَّة تتعلَّق بالعبور الَّذي سيقوم به الشَّباب إلى حالة الرُّجولة المطلقة عبر قطع مراحل متتاليّة، و«تستعرض» هذه الطُّقوس (Young 1965) التَّحوُّل الذُّكوري عبر عمليّة تكليف طقوسيّة واضحة تُختتم بإشارات، وتبلغ ذروتها بالمنح العلني لمنزلة البلوغ الَّتي تعدل الرُّجولة. وكان أرنولد فان غينيب Arnold Van Gennep قد ذكر الإطار الأساسي لتفسير طقوس تهيئة الذُّكور هذه منذ زمن طويل في كتابه طقوس العبور (The Rites of Passage 1960) الَّذي ظهرت أولى طبعاته عام 1908. تبعًا لفان غينيب، «تتمثَّل القضيّة الكامنة وراء طقوس العبور هذه في التَّغيُّر الَّذي يطرأ على الحال والهويّة»، فالفتى «يفنى» و«يبعث إلى الوجود» رجلًا، وتترافق كلُّ مرحلة باستخدام الرُّموز الملائمة لها. تمثِّل طقوس العبور في رأي فان غينيب نهاية الطُّفولة مدَّعيًا أنَّ مسألة الفناء-البعث هذه تتمُّ على مراحل ثلاث: الانفصال فالتَّحوُّل ومن ثمَّ الاندماج. ففي غضون المرحلة الأولى، يقطع الفتى عرى الارتباط بالطُّفولة بصورة حَرفيّة غالبًا من خلال التَّخلّي

عن الأم أو عبر فصله بالقوّة عنها. وفي مرحلة التَّحوُّل، يُنقل بعيدًا إلى مكان جديد في الغابة، أو يخضع للعزل ليبقى في وضع معلَّق أو صعب الإدراك (أو تحوُّليّ) فلا هو بقي فتىً ولا أصبح رجلًا، بل بين بين، ليظهر أخيرًا رجلًا من خلال احتفالات صاخبة ترافق عودته مثل الَّتي سنبحثها هنا.

ولا تُقام طقوس العبور الجماعيّة والمسهبة إلّا في المجتمعات البدائيّة أساسًا (أو المجتمعات الأمِّيّة)، بينما نادرًا ما يقيم الفلّاحون وأبناء المدن احتفالات لوصول أحد الجنسين سنَّ البلوغ من خلال أداء شعائر مسهبة ذات قدسيّة تعمل عادة على إقرار الاعتراف الضِّمني بنضج الفرد. وكما رأينا، تُترك شعوب المتوسِّط والشَرق الأوسط على وجه الخصوص وشأنها مع رغباتها على العموم، مثلها مثل الأميركيين الحاليين ومعظم الغربيين الآخرين. الاستثناء في هذا المقام هم اليهود (إن كان بالإمكان فعلًا تصنيف اليهود على هذا الأساس) الَّذين يطرحون حالة مثيرة في مسألة الاستعراض الطُّقوسي، وسأتناول حالتهم قليلًا ريثما نتحوَّل إلى قضيّة الرُّجولة الشَّعائريّة.

ويضفي احتفال بار ميتزفا[84] Bar Mitzvah عند اليهود صفة الرَّسميّة على الرُّجولة كما هو معلوم، وذلك في عمر الثّالثة عشرة عادة. وكونه حجر الزّاوية في الهويّة الدّينيّة والعرقيّة، فإنَّه يعتبر علامة زمنيّة وشعيرة تهيئة، حيث يتمّ الاستعراض على الملأ. والاحتفال شخصي الطّابع فضلًا عن كونه عامًّا، لكن غالبًا ما يشارك فيه الرَّعيّة كلُّهم ليضفوا عليه صبغة اجتماعيّة. ولأنَّ الثَّقافة اليهوديّة معروفة في الولايات المتَّحدة وتكاد تكون في موطنها، لم يتحوَّل هذا الاحتفال إلى ظاهرة لها أهمِّيّتها الاجتماعيّة هنا في الثَّقافة الأميركيّة اليهوديّة العلمانيّة الحديثة، لا سيَّما وأنَّ الشَّعيرة لا تزيد في دلالتها عن وصلة تدريب على احتفالات أكثر فخامة. ومع ذلك، فمقدار ما يمكن أن يصلنا من متابعة الشَّعيرة هو مقدار كبير حيال طبيعة التَّحوُّل الذُّكوري الخاضع لشروط تعليميّة متقدِّمة وأخرى توحيديّة، كون ما يقوم عليه كلُّ شيء هو المشاركة التَّقليديّة إلى جانب اكتساب القوى الرُّجوليّة.

من مظاهر الاحتفال الَّتي غالبًا ما تُنسى في خضم الابتذال الحديث الَّذي طرأ على الحفل اختبار محدَّد لشخصيّة الفتى الغِر[85] ضمن أشياء أخرى يستلزمها الأمر، وعلى الفتى أن يحفظ نصوصًا مهمّة من التَّوراة ويسردها على الملأ باللُّغة العبريّة في حضور الرَّعيّة وكاهن أو حاخام يقوم بتعليمه ويشهد على أدائه. وقد ينجح الغر أو يفشل في هذا، فالإجراء بأجمعه يعتمد على أدائه العام. ويكون عنصر الاختبار هذا حاضرًا حتّى في حفل الإصلاح المخفَّف[86] حيث تطغى الأنشطة التَّرفيهيّة الشَّبيهة بما نراه في السّيرك على الهدف الدّيني الجاد. لكن كيف يمكن لقراءة غامضة أن تكون اختبارًا للكفاية الثَّقافيّة؟ هل يمكن لحفظ النُّصوص المقدَّسة وتلاوتها على هذا النَّحو أن تقارن بالتَّجربة الحسيّة للشُّعوب الأخرى الَّتي درسناها؟

نلمس ظاهريًّا تشابهًا ضئيلًا مع مفهوم «الفكر السَّليم» لمفتعلي شجارات نهاية الأسبوع من التراك، والَّذي يشتمل أيضًا على عامل الأهليّة في «التَّفكير» الرُّجولي، كما يوجد بالتَّأكيد عنصر مجازفة في الظُّهور العلني. لكنَّ أوجه الشَّبه الأعمق تختفي وراء التَّباين الظّاهري في التَّصريح بحصيلته المذهبيّة فضلًا عن الملموسة. ويبدو التَّشابه في شكل الاختبار الَّذي يقيس الأهليّة الثَّقافيّة ويجهِّز الفرد للمساهمة في تحقيق أهداف جماعيّة محدَّدة وصالحة تاريخيًّا.

إنَّ الاختبار الَّذي يخضع له الفتى اليهودي هو اختبار حفظ واستيعاب وتمكُّن ناجح من النُّصوص المقدَّسة، لكنَّ الواضح أنَّ الإمكانات الخاضعة للقياس هي مهارات فكريّة ذات نوعيَّة محدَّدة، لا سيَّما الإمكانات العلميّة. فعلى سبيل المثال، وبناء على تجربتي الشَّخصيّة مع نمط الثَّقافة العلمانيّة المنتشرة في ضواحي الشَّمال الشَّرقي للولايات المتَّحدة، ترقى العمليّة إلى مستوى إنجاز أكاديمي محض، فضلًا عن الخضوع لامتحان في المدرسة، أو أنَّها تبدَّت لي على هذا النَّحو. ويشكِّل هذا الأداء في هذه البيئة ميدانًا مهمًّا لتحقيق الإنجاز الشَّخصي بكل ما يلازمه من مشاعر القلق واحتمالات الكسب أو الخسارة المذلّة على الملأ. وبحسب ما ذكر فان غينيت، يبقى الفتى في حالة

معلَّقة أو متحوّلة خلال الحفظ والتِّلاوة، فإن نجح بعد ذلك سيعاود الظُّهور بمظهر الرَّجل وتفنى بذلك مرحلة الطُّفولة إلى الأبد على مذبح الكفاءة الرُّجوليّة مرَّة أخرى.

لا يرتبط الشَّعب اليهودي من ناحيته بوضع القضيب على نحو نمطي شأن الشُّعوب الأعنف الَّتي ناقشناها فيما مضى، فسبيلهم إلى النَّجاح متأثِّر دائمًا بالثَّقافة، فترى المرء يتابع حياته تبعًا لسلامته الفكريّة. اعتمادًا على هذه الرُّؤية، يمكننا أن نلحظ أنَّ الشّاب اليهودي ينجز التَّحوُّل إلى رجولة شكَّلتها الثَّقافة وتصلح لأن تقيس علانية تلك المهارات الَّتي تمتاز بها الجماعة نفسها وتستمر من خلالها وتستقر. ويدفعنا هذا الاتّجاه المقترن «بالبيئة العرقيّة الملائمة» (Barth 1969) للطُّقوس الَّتي تتناول الرُّجولة إلى رؤية الصّورة الرُّجوليّة في ضوء النَّظريّة الأوسع لتكيُّف الجماعة الاقتصادي في إطار السِّياق الأكبر للعلاقات الاجتماعيّة، فليست كلُّ التَّحدّيات ملموسة، وليس كلُّ نجاح في مواجهة منافس خارجي قابلًا للقياس.

ومع هذا، وعلى الرَّغم من الافتقاد إلى إرث عسكري، فلدى اليهود مفهومهم عن الرُّجولة يتشارك في خصائص محدَّدة مع مفهوم الشُّعوب الأميَل للقتال. وحتّى الثَّقافة اليهوديّة-الأميركيَّة المندمجة العلمانيّة لها تصوُّرها حيال الرُّجولة، مع أنَّها واحدة من ثقافات قليلة تشهد سيطرة النِّساء افتراضيًّا على الرِّجال، فالزَّوجة الَّتي يرضيها زوجها ستطلق عبارة تقول إنَّه «Mensch» أي عظيم، والَّتي تعني رجلًا حقيقيًّا في لغة الياديش[87] واللُّغة الأصليّة الألمانية المشتقة منها، وتبعًا لمصدرها الَّذي قد يوافقها تعني الحكم النِّهائي على فضيلة الرَّجل. أن تكون رجلًا حقيقيًّا/عظيمًا يعني أن تكون كفؤًا وسندًا ومستقرًّا ماليًّا، وقبل كلّ شيء مفيدًا ومراعيًا للمحتاج. وفي الثَّقافة الحديثة ليهود الطبَقة الوسطى، الرَّجل الحقيقي/العظيم هو ذاك الصَّنف من الرِّجال الَّذي يتصدّى للمسؤوليّة ويكون بمثابة دعامة راسخة يمكن الاعتماد عليه في أمر الدَّعم، فهو أب لأطفال مقبولين ويؤمِّن الدَّعم المالي لعائلته ويمنح زوجته ما تحتاج (أو بالأحرى ما تريد).

النَّقيض للعظيم هو الأخرق، أو الفاشل الَّذي يفسح المجال للآخرين كي يتلاعبوا به، ولذلك تجده يدعى بلهجة الياديش بكل ثرائها الأحمق (schlemiel)، المغفّل (schnook)، الوضيع (nincompoop)، الأبله (schmendrick)، الإمَّعة (schnorrer)، أو الأعم وهو «القضيب (schmuck) (لكنَّها حرفيًّا تعني اللُّعبة التّالفة، وقد كانت تعني المعطَّل أو العاجز). كلُّ هذه المرادفات (ووجد غيرها الكثير: putz, nebbish. Schmo, schmeggegie) تحمل معنى الدّونيّة الذَّكوريّة أو الخزي الَّذي يقاس بدرجات انعدام الكفاءة والفشل المستهجن في الوظائف والمهام الموكلة إليه ثقافيًّا. فالأحمق أو القضيب تعني الفاشل في التَّقليد اليهودي فيما يتعلَّق بحال المرء (نادرًا ما يسمع واحدنا هذه التعابير مستخدمة في وصف النّساء). وبالتّالي فالمخاطب بها يكون عرضة لاستهزاء لا ينتهي، إذ يلحق العار بعائلته لانعدام كفايته، ليمثِّل بالتّالي المكافئ للرَّمّام عند المهيناكو أو الحثالة في غينيا الجديدة، وهو ما يقوم بدور منافس البطل أو النَّكرة بعد أن فشل في اختبار الرُّجولة.

لكن بالعودة إلى مسألة الطّقوس الأغرب حيال العبور، سنلقي نظرة مباشرة في هذا الفصل والفصل القادم على مجتمعين مختلفين تمامًا يكافئان الرُّجولة من خلال الاختبار الطُّقوسي لكفاءة الذَّكر: مجتمع سامبورو الرَّعوي في شرق إفريقيا ومجتمع سامبيا الزِّراعي في مرتفعات غينيا الجديدة. وكلاهما لا يمكن الخلط بينهما وبين يهود الضَّواحي، وستكون البداية مع سامبورو.

الارتقاء المنظَّم إلى الرُّجولة

عمل عالم الأنثروبولوجيا البريطاني بول سبنسر (Paul Spencer 1965،1973) على دراسة قبيلة سامبورو الَّتي تقطن شرق إفريقيا لعدَّة سنوات بدءًا من الخمسينات. وما سيرد هنا مأخوذ أساسًا من دراسته الكلاسيكيّة (The Samburu 1965)، ومن دراسة مرافقة غنيّة بعنوان (Nomads in Alliance 1973). شعب السامبورو

من أصحاب القطعان الزُّنوج النَّيليين[88] يعيشون على هضبة بين بحيرة رودولف [89] Lake Rudolf ونهر واسو نغيرو [90] Uaso Ngiro في شمال كينيا. وقد خضعوا للاستعمار البريطاني مثل غيرهم من القبائل المجاورة في مطلع القرن العشرين، لكنَّهم لم يلقوا معاملة متعسِّفة أو أجبروا على الاندماج الثَّقافي مثلما حدث لبعض القبائل. وتجدهم من جهة الثَّقافة واللُّغة يشابهون كثيرًا قبيلة الماساي[91] الأشهر والأكثر تلوُّنًا والَّتي تربطهم بها علاقات تاريخيّة (سنتناول الماساي بالبحث لاحقًا) ومجموعة من القبائل المجاورة من أصحاب الماشية في شرق إفريقيا مثل راندیلي Rendille وجي Jie وتوركانا Turkana ونوير Nuer وغيرها.

وعلى غرار هذه القبائل الرَّعوية الأخرى، ما يزال أبناء سامبورو يعيشون أساسًا على مردود قطعانهم من الأبقار والغنم والماعز إلى جانب بعض الحمير -كما فعل أسلافهم- مستخدمين كلَّ شيء إلّا الصُّراخ. ويكون التَّركيز صراحة على قيمة القطيع تحديدًا تبعًا لثَّقافة السامبورو التَّقليديّة، كما نجد ذلك أيضًا لدى قبيلة الدودوث في أوغندا الَّتي تناولناها في حديثنا سابقًا، مع استثناء بعض القطعان الصَّغيرة في بعض الأحيان. ويعد امتلاك القطيع في هذا المقام علامة على منزلة الرَّجل، أي أنَّه رجل «كبير»، فالرَّجل الَّذي يمتلك قطيعًا هو رجل مرموق حسب قولهم، إذ «يستطيع جمع العديد من الزَّوجات وإنجاب العديد من الأولاد للاعتناء بقطعانه» (Spenser 1965:3). إذن يمثِّل القطيع المورد الرَّئيس للرِّزق والمادّة الأساسيّة للتَّجارة، فهو القيمة الثَّقافيّة المركزيّة، إذا استثنينا الزَّوجات والأبناء. فلا يجب أن نتفاجأ إذن إذا علمنا أنَّ صورة الرُّجولة تقوم على الأهليّة في التَّعامل مع القطيع كما هو الحال لدى قبيلة الدودوث.

يمثِّل القطيع في ثقافة السامبورو ثروة سائلة، أي عملة للتِّجارة تفي بكل الأغراض، وبالتّالي يمكن من خلالها تحصيل سلع ضروريّة أخرى. وهوس السامبورو بالقطيع يعادل هوس اليهود بالتَّعلُّم وشعب التراك بالشِّجار وجمع السِّلع الاستهلاكيّة والمهيناكو بالقتال والمصارعة، وتأخذ الصّورة المثلى المتجذِّرة في أعماق أنفسهم شكل اعتقاد يقول بأنَّ على كلِّ إنسان امتلاك قطيعه الخاص ليكون قادرًا من ثمَّ على تدبّر أمره بصورة مستقلّة والعمل على زيادة عدده. وكلمة السِّر في هذه المعادلة هي «مستقل» الَّتي تشير إلى الحريّة الماديّة والاجتماعيّة معًا، فلا ديون ولا أسياد ولا متسلِّطين. لكن بعيدًا عن التَّملُّك، يجب أن يتحكَّم المرء تحكُّمًا تامًّا وكاملًا بمواشيه حتّى يُحسب رائد أعمال مستقلًّا يمارس سلطته الإداريّة دون ظهور أدنى أثر للاتِّكاليّة عليه. ويتشدَّد السامبورو حيال هذه النُّقطة لأنَّهم يعتبرون التَّربية المستقلّة للماشية أساسًا لوضع الذَّكر البالغ.

وإنَّ تراكم الثَّروة على صورة مصادر للبروتين الحيواني والعمل على تدبُّر أمرها وزيادتها انطلاقًا من الحرص على الاعتناء بالقطيع دون تقييد، يتيح للرَّجل أن يتزوّج غالبًا في هذا المجتمع التَّعدّدي ويحتل مرتبة «الوجيه» المرموقة من خلال تعدُّد الزَّوجات وزيادة الثَّروة والأطفال في عائلته. والرَّجل الغني بقطيعه هو الكبير المقتدر و«صاحب الكلمة» شرط أن يكون «كريمًا أيضًا حدَّ الإيثار» (المصدر السّابق:26)، أي أنَّ رجال السامبورو يزيدون عدد القطيع كي يتمكَّنوا من توزيع لحمه وقد ملأهم الفخر، ويدخلوا «معركة» الكرم في التَّنافس القبلي على توزيع الطَّعام على النّاس (المصدر السّابق). ولتنظيم حالة حمّى الكرم هذه، يجب أن يكون الإنسان حرًّا في المتاجرة وتربية الماشية، ويذبحها بناءً على مبادرة شخصيّة منه.

في الماضي، وقبل وصول البريطانيين في الأعوام الأولى من القرن العشرين، كان السامبورو مقاتلين يتمتَّعون بالشَّجاعة مثل أبناء الماساي الأشدّاء، كما كانوا أصحاب قطعان جسورين، لكنَّ القتال توقَّف افتراضيًّا منذ إحلال السَّلام على يد بريطانيا[92]. وقد كان أبرز هدف من إشعال الحروب والقيام بأعمال النَّهب في شرق إفريقيا سابقًا هو سلب الماشية، وفي هذا الميدان ضرب مقاتلو السامبورو في كلِّ اتِّجاه، فقد حاربوا الماساي الأقوياء وسلبوهم ماشيتهم، وكذلك فعلوا بقبيلة بوران Boran ذات البأس الشَّديد (الَّتي يمتّون لها بقرابة بعيدة أيضًا) وذلك بهدف بناء قطعانهم. كما أنَّهم تعرَّضوا للغزو انتقامًا وتحوَّلوا إلى ضحايا على يد جيرانهم الَّذين يماثلونهم في

انتهاز الفرص. وعليه، فالطَّريقة المثلى لابن القبيلة الشّاب لنيل القبول هي أن يضرب في الأرض طولًا وعرضًا كي يقتل أبناء القبائل الأخرى ويسلبهم مواشيهم لينال السُّمعة «دون أيّ تبرير سياسي» (المصدر السّابق:125). كما كانوا بدورهم عرضة للهجوم على يد الآخرين كما ذكرنا للتَّو، وبالتّالي فالمتوقَّع من كلّ شخص من قبيلة سامبورو أن يكون مقاتلًا جسورًا، وهو العامل الَّذي قام عليه استمرار القبيلة.

الظَّاهر من خلال وصف سبنسر إذن أنَّ الحرب حملت معها حافزًا اقتصاديًّا صريحًا إلى جانب السُّمعة، وبعد أن توقَّف كلُّ هذا بشكل مفاجئ إثر فرض السَّلام على يد البريطانيين، لم يكن شعب السّامبورو ممّن يمكن أن يستكين، فتابع أبناؤه الانخراط في مناوشات محدودة لا بغرض القتل بقدر ما هو اقتتال على القطيع كما يفعل جيرانهم. ولأنَّ التَّناوش بشأن القطعان هو الوسيلة الأسهل والأسرع لاستقطاع المتاح من الرُّؤوس وزيادة حجم القطيع في مدَّة قصيرة، يبقى العامل الحيوي في القيمة الاجتماعيّة للذَّكر، وبهذا تحتفظ الرُّجولة بصبغتها القتاليّة، فالمنتظر من «الوجهاء» القيام بغزوة ناجحة، فإن لم يفعلوا، لن يصبحوا أثرياء وبالتّالي لن يقدروا على التَّكفُّل بالاحتفالات والولائم الَّتي تطعم القبيلة وتغني أبناءها. إذن، كان الشَّباب سابقًا ينخرطون في الحرب «ليلعبوا دورًا محدَّدًا يسهم في بقاء القبيلة» (المصدر السّابق:149)، أما وقد بات وضع القبيلة آمنًا، تجد السِّياق الرَّئيس لاستعراض الشَّجاعة وتأكيد سمة الرّجولة اليوم يكمن في إكثار القطيع من خلال الإغارة، وهي غاية ذات بعد اقتصادي يشير إليه البذخ في توزيع اللَّحم الَّذي تشهده الأعياد والطُّقوس، وتكون الشَّجاعة فيها وسيلة التَّعبير. ويعدُّ فعلا الإغارة والمصارعة بالنِّسبة إلى الشَّباب على وجه الخصوص، ممَّن لا تتاح لهم الكثير من الفرص الأخرى لإكثار الحيوانات وإنشاء قطيع ولود- الوسيلة الأساسيّة لتحقيق الرُّجولة وكلّ مزاياها الاجتماعيّة من اعتزاز وزوجات وأطفال. فالوسيلة الوحيدة المتاحة للفوز بزوجة تقوم على استعراض جهد المرء بصفته صاحب قطيع أمام أهل الزَّوجة العتيدة.

تشابه قبيلة السّامبورو قبيلة الأمهرة الإثيوبيّة في بعض الجوانب، إذ نجد لديها كمًّا من الصُّور المثلى للرُّجولة الَّتي تكاد تتطابق مع ما وجدنا لدى الشُّعوب المتوسِّطيّة الَّتي درسناها قبلًا. فإذا تجاوزنا البنية الجسديّة والقوّة العضليّة عندهم، نجد لديهم أفكارًا تتمتَّع بالقوّة أيضًا بشأن «الاعتزاز» المقيَّد بالرُّجولة (nkanyit) والنَّموذج البديهي «للسُّمعة» (لم يذكر المصطلح بلغة شعب سامبورو)، ولهذه الأفكار ما يربطها ببعضها دون الوصول إلى التَّطابق، فالاعتزاز مرتبط بتحقيق التَّوقُّعات كونه طرفًا في جماعة مندمجة يحدِّدها الأصل أو الانتساب إلى عشيرة أو قبيلة أو رابطة أو فئة عمريَّة، وبالتّالي يحمي سمعة الجماعة كلِّها. وترتبط المنزلة بشؤون الوضع الشَّخصي ضمن جماعة اجتماعيّة محدَّدة (المصدر السّابق:107) فتجدها تشتمل بالتّالي على عنصر التَّنافس ضمن الجماعة، وكما يصف سبنسر الأمر، تتضمَّن قضايا درجات الاعتزاز الرُّجولي مجاراة الصُّور القبليّة المثلى دون أن يؤدّي بالضَّرورة إلى قيام تنافس داخل القبيلة (المصدر السّابق 107-10). لكنَّ الفكرتين ترتبطان بقوّة باستعراضات الشَّجاعة الجسديّة، كما تشتملان على كبرياء ذكوريّ لافت لا يحتمل إهانات. وتشمل الفكرتان دفاعًا مستميتًا عن الدّائرة الاجتماعيّة الَّتي ينتمي إليها المرء. فالاعتزاز إذن يرتبط بوضوح بسمعة الشَّخص الَّتي تقاس بدرجات التَّحكُّم بالوحدات ذات الهويّة الجمعيّة وحمايتها، وهذا لا يختلف من النّاحية البنائيّة عن المتغيِّرات المتوسِّطيّة الَّتي استعرضناها آنفًا.

وتبقى هذه القيم الذُّكوريّة التَّقليديّة قائمة على الرَّغم من عامل التَّجديد وعمليّات القمع الحكومي. وهي تشابه بشدَّة العناصر الأساسيّة في الجدل الَّذي أثاره كلٌّ من جين شنايدر (1971) وجوليان بيت ريفرز (1965-1977) وآخرون حيال مفهوم الاعتزاز عند الشُّعوب المتوسِّطيّة، فنجد سبنسر يقول التّالي: «ما يزال الاعتزاز والمكانة في هذا الأوان يمثِّلان القيمتين الخفيَّتين لدى الشَّباب، وهما القيمتان المسؤولتان عن قدر كبير من سلوكهم. فالمتوقَّع من الشّاب الَّذي أهين بطريقة ما، كأن يكون قد تعرَّض للتَّعنيف أو سُلبت منه حبيبته، أن يرد على

المعتدي، وبالتّالي فالاعتزاز هنا هو المقصود. لكن عندما يتجاوز هذه التَّوقُّعات بطريقة ما، ويبالغ في توكيد ذاته، تتحوَّل القضيّة إلى قضيّة مكانة شخصيّة» (1965:111).

ويعتبر التَّشديد البالغ على المكانة الشَّخصيّة والاعتزاز الجماعي قيمة علينا توقُّعها في مجتمع له تقاليده الحربيّة العظيمة وتنظيمه السِّياسي القائم على شرائح اجتماعيّة بلا زعيم. لكنَّ السامبورو يكملون هذا الاعتزاز المشترك مع قيم ذكوريّة أخرى ترتبط مباشرة بأفكار الأهليّة ببعدها الثَّقافي والقدرة الجنسيّة، على غرار الأندلسيين وشعوب أخرى عديدة أقل عسكرة. وتشتمل الصّورة المركَّبة للوجيه على تأكيد كبير على الإنتاجيّة والاكتفاء الذّاتي الاقتصادي، كما يرتقي سلوك الإيثار المادّي وحالة «المتصدِّق» الملازمة لتصلا إلى مستوى السُّمو الأخلاقي. فالفكرة المثلى بين السامبورو تقول بأنَّ على الرَّجل «أن يبتغي زيادة عدد قطيعه وحجم عائلته الَّتي يؤسِّسها إلى أن يصبح قادرًا على إنشاء إقطاعة مستقلّة» (المصدر السّابق:12). بعبارة أخرى، ينتظر منه أن يقيم إقطاعة، أو وحدة عائليّة من الوحدات الأساسيّة للقبيلة، بعرق جبينه وينمّيها ويعزِّزها بحيث تتجاوز الاكتفاء الذّاتي وتثمر وتتضاعف كما في موعظة يهوه لبني إسرائيل([93]). على الرَّجل أن ينشئ قطيعه وينجب أولاده بآن معًا ويحميهم جميعًا من الضَّواري الدُّخلاء، كما يجب أن يوسِّع مصادره الاجتماعيّة في الاستثمار المادّي، فضلًا عن الاستهلاك الشَّخصي الَّذي قد يستنزف النَّفيس من إرث عائلته. وما يزال الرَّجل في سامبورو هدفًا للضُّغوط العامّة ليرتقي في هذا المضمار، لكنَّ جدارته تتولَّد من مكرماته السَّخيّة خلال الأعياد وليس فقط من مراكمة الثَّروة. ولذلك تحتل مكانة المتصدِّق هذه مساحة أكبر في فكر المرء في سامبورو ممّا تفعل القدرة الجنسيّة.

وتدفع المنافسةُ الرّاسخة في سياق الكرم القبلي الرِّجالَ إلى محاولة التَّفوُّق على بعضهم بصورة احتفالات لتوزيع اللَّحم. ففي كلِّ عيد، يحاول كلُّ رجل أن يعطي أفضل ما عنده ويحظى بأقل ما يقدَّم له. «في معظم الأعياد، مثلًا، تجد الفتية يصرّون على منح حكمائهم أفضل قطع اللَّحم، وكذلك يعاملون الأقارب. وحتّى بين أقرانهم الَّذين تتجاوز المساواة بينهم مسألة التَّساؤل، تقوم معركة دائمة ميدانها التَّهذيب بحيث يظهر الفرد الَّذي يتناول الطَّعام الأقل ويشجِّع جيرانه على أكل المزيد هو المنتصر الأخلاقي والوجيه حقًّا» (المصدر السّابق:26). أمّا الرَّجل الأناني، أو من يقتات على قطيعه، فيوصف بأنَّه «laroi» وهو تعبير يستخدمه السامبورو للدَّلالة على الأشياء الضَّئيلة والتّافهة، والأجسام الصَّغيرة أو الهشّة، والأدوات الكليلة، مثل دلو الماء المثقوب أو السَّيّارة الَّتي تداوم على التَّعطُّل. فالرَّجل التّافه إذن، يشبه الطِّفل (صغير) بأنانيّته وضعفه وتبذيره وعجزه (المصدر السّابق:27)، فتراه يأخذ أكثر ممّا يعطي، وعلى غرار الرَّمّام والحثالة والأخرق، فهو محل ازدراء في هذا الخصوص، ويمكن لهذا المقت أن يرقى ليغدو «لعنة مكتومة تجلب الكوارث معها» وتصبُّها على رأس هذا الشَّخص النَّكرة (المصدر السّابق:28). بالمقابل، يبدو إحساس السامبورو بالرُّجولة مثل يدٍ خفيّة افتراضيّة ترشد أنشطة الأفراد المحترمين إلى الخاتمة الجماعيّة لجمع رأس المال، فالغرض من هذا أن يصبح وجيهًا في القبيلة ويشيع التَّبعيّة في نفوس الآخرين ويدخل نفسه في معارك الكرم مع غيره من الرِّجال، فيستفيد الجميع بشكل غير مباشر (سبنسر 1973:39-41). في هذه المعادلة، يكون الخضوع لرجل آخر من وجهة نظر السامبورو وصمة عار تلطِّخ اعتزاز المرء بنفسه» (1965:108-09).

الفئات العمريّة

ما يضفي شهرة على السامبورو في أدبيّات الأعراق هو نظامهم المتَّبع حيال الفئات العمريّة والطُّقوس المصاحبة الملوَّنة الَّتي تتقدَّم دورة حياة الذَّكر بموجبها وتكون محلَّ احتفاء. وهم في هذا يتشابهون مع القبائل المتَّصلة بهم في إفريقيا الشَّرقيّة، ولكن بسبب توثيق سبنسر الباهر، يتم ذكرهم مثالًا للتَّحول المتعلِّق بالرُّجولة والخاضع للطُّقوس والشّائع لدى الجميع. وعليه، على ذكور السامبورو اجتياز سلسلة معقَّدة من الفئات والمستويات

العمريّة الَّتي تشير إلى نضجهم المتنامي ومسؤوليَّتهم المتزايدة على الملأ وقد باتوا رجالًا بموجب القيم القبليّة. يوجد أساسًا ثلاثة مستويات عمريّة قسِّمت إلى عدد من الفئات الزَّمنيّة العمريّة، والمجموعات الرَّئيسة، أو المستويات العمريّة، هي: أوَّلًا الصَّبي، ثمَّ الفتى أو المراهق/ الشَّاب البالغ (يستعمل سبنسر الشَّباب على أساس فرد وجمع) وأخيرًا الشَّيخ.

من الخصائص الشَّهيرة لمجتمعات الرَّعي في شرق إفريقيا أنَّ الحالة المنعزلة للشَّباب تطول بقدر امتداد فترة التَّحوُّل وطول مدَّة الاختبار، وهي الفترة الَّتي أوليها اهتمامًا شخصيًّا أكثر من غيرها في هذا المقام. تأقلمت الرُّجولة سابقًا مع تجهيز الفتية لحياة مقاتل صبور، وتأقلمت حاليًّا مع النَّجاح في المصارعة، حيث تبدأ عند سن الرّابعة عشرة أو الخامسة عشرة وتستمر قرابة اثنتي عشرة سنة مقسَّمة إلى فئات عمريّة متعدِّدة، يحدِّد انطلاقتها فعل الختان الَّذي نصفه أدناه والَّذي يعلن مرحلة الانفصال.

بعد اجتياز اختبار الختان، يُعزل الأغرار من حيث المكان في جماعات، كونهم أخرجوا من حدود القرية إلى مكان اختير مسبقًا في الغابة حيث سيمضون العقد القادم أو ما يقاربه لصقل مهاراتهم وتحديد مهامِّهم مثل الكبار. زد على ذلك وجود عدد من الطُّقوس الثّانويّة والاختبارات الجانبيّة على كلِّ فتى في مرحلة الشَّباب إنجازها، وأهمُّها احتفال السَّهام واحتفال التَّسمية وأخيرًا احتفال الثّيران، وتشتمل جميعها على اختبارات مهارة وتحمُّل، أو جاهزيّة. يتضمَّن مهرجان الثّيران إقدام الفتى على ذبح أضحيته الأولى، وهو ثوره الأوَّل، لتوزيع لحمه، ويمثِّل هذا الفعل احتفال العبور من مرحلة الشَّباب وإرشاد الشّاب إلى الحالة التّامّة في خاتمة المطاف باسم lee أو الوجيه (المصدر السّابق:108)، مسايرةً لمرحلة الاندماج الَّتي طرحها فان غينيب. لكن لا يسمح للشّاب بالزّواج أو إنجاب الأولاد إلى أن يذبح ثوره الأوَّل، وبالتّالي نجد أنَّ كلَّ شيء يدور ثانية في فلك قدرة الشّاب على الفوز باللَّحم وتأمينه. وبمراجعة هذا، يتوَّج إخضاع الرُّجولة للطُّقوس بفعل شديد الخصوصيّة يتعلَّق بالكرم القبلي الَّذي يشير إلى مستقبل ناجح. سأشير فقط إلى الخصائص الأساسيّة لهذه المرحلة الانتقاليّة كونها ترتبط بمسألة معنى الرُّجولة، فضلًا عن وصف كلِّ التَّفاصيل الصَّغيرة لسلسلة الفئات العمريّة الَّتي قد يجدها القارئ أكثر إيضاحًا في دراسات سبنسر التَّقليديّة (1965,1973).

الرُّجولة

أوَل اختبار للفتيان الَّذين سيدخلون عالم الرُّجولة يتمثَّل في إجراء الختان الصّادم، فالعمليّة بالغة الإيلام مع انعدام استخدام مخدِّر، بمعزل عن كونها اختبار للشَّجاعة والاحتمال، كما لا تجدهم يقدمون على أيِّ فعل من شأنه أن يخفِّف من قدر الهلع المتوقَّع من الفتى الغرِّ ممّا يلمّح إلى أنَّ الغرض من الأمر هو الاختبار على وجه التَّحديد، إذ على كلِّ فتى أن يبقى جامدًا صامتًا خلال عمليّة القطع الَّتي قد تستغرق أربع دقائق أو أكثر، فتراه جالسًا على مرأى من أقربائه الذُّكور وأهل زوجته العتيدة. حتّى الحركة اللّاإراديّة ستحسب عليه مؤشِّرًا على الخوف، وهو ما يصفونه بكلمة a-kwet وتعني حرفيًّا الهروب، وقد فسَّره سبنسر «بالإجفال» (1965:103). فإن ندَّت عن الفتى أقلُّ حركة أو صوت، سيواجه بشهقة جماعيّة ناتجة عن الصَّدمة والاستياء ممّا فعل، وبذلك سيبقى مجلَّلًا بالعار أبدًا كونه جبانًا وسيستثنى من الالتحاق بفئته العمريّة وهي في طريقها إلى حالة البلوغ. ولن تجد غرًّا آخر يرغب بمصادقة فتى «هاربٍ»، لأنَّ هذا الفتى سيحمل وصم الدّونيّة باقي حياته. وإلى جانب حالة النَّبذ القاسيّة الَّتي يخضع لها (1973:89) فإنَّه يورث الخراب لكلِّ عائلته إلى الأبد، إذ تبعًا لمثل يستخدمه السامبورو، على كلِّ المحيطين به «أن يزدردوا كبرياءهم» (1965:104) لأنَّ أحد فتيانهم قد هرب.

ولاستعمال التَّشبيه اللَّفظي في هذا المقام فائدةٌ مقارِنة لوصف عار جمعي، إذ إنَّها لا تذكِّر المرء بالحثالة حسب وصف أهل غينيا الجديدة، والَّذي كان خطؤه الرَّئيس أنَّه أكل من خيرات الأرض دون أن يكون منتجًا، بل بدور

مشهد شهوة البطن أو «الجوع» في صور بلاغيّة مادِّيّة مشابهة في تشكيل الهويّة الذَّكوريّة الَّتي لاحظها آخرون في مكان آخر (انظر Brandes 1980, Herzfeld 1985a). تستحضر صورةُ السامبورو البلاغيّة صورةً متكرِّرةً تربط المكانة بوظيفة منح الآخرين الطَّعامَ ليأكلوا، وفي هذه الحالة تربطها بوظيفة التَّصدُّق بالقطيع. وبدلًا من توزيع مادة تحمل الاحترام، وهو هنا اللَّحم المستحق لإطعام الآخرين، أي ليثير الإعجاب في نفوسهم، فإنَّ أبناء العشيرة الملطَّخة بالعار مجبرون على ازدراد كبريائهم (والاختناق به). إنَّ تربية فتى أقدم على «الهروب» حوَّلهم من مانحين إلى مستهلكين لقيمةٍ شُبِّهت رمزيًّا باللَّحم الَّذي هو جوهر الاعتزاز، وبالتّالي نجد العائلة بأكملها تعاني من انقلاب الكفَّة هذا.

وتتوالى الإشارات المبطَّنة بصورة أطعمة محظور على الشَّباب أكلها من اللَّحم واللَبن الحليب وكلاهما طعام أساسي. خلال المراحل الأولى من الرُّجولة، يجب أن يمرَّ الفتى الغرِّ قرب الكوخ الَّذي تقيم فيه أمُّه بصورة شعائريّة للمرَّة الأخيرة. وعند هذه اللَّحظة الفارقة الَّتي تُطبَّق بصورة دراميّة، يقسم على الملأ أمامها وأمام كلِّ المتجمهرين أنَّه لن يأكل بعد الآن أيَّ لحم «تقع عين أيِّ امرأة متزوِّجة عليه» (Spencer 1965:87)، أي امرأة من البطانة الاجتماعيّة لوالدته، وبالتّالي يتحوَّل لحم مثل هذا إلى طعام ممقوت (menong) من الآن فصاعدًا. علاوة على ذلك، يقسم الفتى على الامتناع عن شرب اللَّبن الحليب من أيِّ مصدر داخل القرية ويتعهَّد بنبذ شربه تمامًا في حال أنتجته طوائف محدَّدة من النّاس على ارتباط بالنِّساء اللَّاتي قد يتزوجهنَّ لاحقًا. ولإنكار الذَّات هذا أهمِّيته لأنَّ اللَّبن الحليب، صافيًّا كان أم ممزوجًا بدماء بقرة، يعدُّ مصدرًا أساسيًّا للغذاء بالنِّسبة إلى السامبورو، والأمر يأخذ شكل مجاملة بالغة الاستحسان بكلِّ وجوهها، وعادة ما تكون مقاومتها شاقّة، فالتَّخلّي عنها تضحيةٌ حقيقيّة، والقيام بهذا يعرض نضجًا في العزم يرقى إلى مرتبة التَّخلُّص الرَّمزي من التَّبعيّة.

ولقائمة الأطعمة المحظورة الصَّعبة هذه أهميّةٌ ثقافيّة فائقة للسامبورو الَّذين يرون في هذا التَّعفُّف «دليلًا مميَّزًا على الرُّجولة» (المصدر السّابق:87). وعلى الرَّغم من إغفال سبنسر لهذا الأمر، وقد انصبَّت اهتماماته في اتِّجاه آخر، فإنَّ ما يود الفتيان الأغرار إيصاله أساسًا عبر الإمساك عن شهوة الأكل هذه هو التَّعهُّد الرَّمزي بنبذ غذاء الأمَّهات وما يرتبط به، وهذا فعل إنكار للذّات يتَّبعه الفتى لدى التَّحوُّل الذّاتي من متلقّي للطَّعام إلى مانح. وإنَّ الامتناع عن تناول اللَّبن الحليب يبلّغ رسالتين متَّصلتين: الأولى، أنَّ الفتى انتهى من التَّبعيّة الغذائيّة لأمِّه، والثّانية، أنَّه ترفَّع عن الرَّغبة المتواترة في التماس بديل لإرضاء حاجته عند القريبات والكبيرات من النِّساء، أي ممَّن سيعيل فيما بعد عبر أنشطته الإعاشيّة الَّتي يقوم بها. وهذه التَّضحية المزدوجة لطعام الأم تعيد تشريع صدمة الفطام من ناحية رمزيّة ومن ناحية دافعيّة نفسية، إذ تعبِّر عن تأكيد عام على أنَّه هجر الثَّدي بمحض إرادته لصالح الإرضاء المتأخِّر لثقافة السَّعي للعمل. ومن حينها ستعامل كلُّ النِّساء على أنَّهنَّ متلقِّيات فضلًا عن كونهنّ مانحات للغذاء، فالفتى قد شبَّ عن الطَّوق.

وبمعزل عن المحرَّمات الغذائيّة والطُّقوسيّة، فللصورة المثلى الرَّئيسة الَّتي يحملها الفتى ما يربطه بإنشاء القطيع، والَّذي يعد المصدر الأساسي لثروة القبيلة كما سبق أن رأينا. ويضيع الكثير من عمر الفتيان في تعلُّم كيفيّة تدبُّر أمر المواشي واقتناء قطيع باعتبار أنَّ هذه المهارة ستمكِّن الفتى من إقامة إقطاعة جديدة والحفاظ عليها. ويتعلَّم الفتية تربية الماشية مبكِّرًا، إذ يتم اصطحابهم إلى مقرّات عزلتهم في الغابات على يد الكبار الَّذين يعظونهم قائلين: «امض إلى تجمُّعات قطيعك ... إلى ماشيتك ... فقد تغدو من الوجهاء الأغنياء» (1961:141). يستوجب هذا أن يقوم الفتيان المعدمون بالإغارة والسَّرقة تحديدًا، وهو ما يتطلَّب شجاعة خالصة وبنية متينة. وكما لاحظ سبنسر، فإنَّ سلب المواشي الَّذي يفضَّل أن يتم من قبيلة أخرى، يبقى الوجه الأمثل للرُّجولة في وقتنا الحاضر «وهو ما يغري الكثيرين بتجربته» (المصدر السّابق:141). قد يقع اللُّصوص رهن الاعتقال، وقد يتعرَّضون للضَّرب أو التَّوقيف أو حتّى القتل، لكن في حال نجاحهم، تسبغ اللُّصوصيّة على الفتى الغرِّ كسوة الرُّجولة، وهذا

يجعله تلقائيًّا جذّابًا للفتيات اللّواتي يتلمَّسن في هذه المآثر سمة الرُّجولة، فالفتيات «تفتنهن فكرة أنَّ الشاب يجب أن يكون رجلًا في كلِّ شأن» (المصدر السّابق:118).

الجاذبيّة الجنسيّة

نلمس بعدًا ذا طبيعة شموليّة حقيقةً في التقاء الجانبين الجنسي والاقتصادي في هذا الشَّخص، وهو ما يستدعي وقوع انحراف محدود عن أساليب الذَّكر في التَّودُّد، إذ يبدو الأسلوب الَّذي يتَّبعه شباب السامبورو في التَّأثير بالشَّخصيّات المرغوبة من خلال اقتحام المخاطر في أراض غريبة يتماشى مع استراتيجيّة التَّودُّد الشّائعة افتراضيًّا. وهذا يذكِّرني بصورة بالغة مثلًا بأبطال جوّالين محدَّدين ورد ذكرهم في الأساطير والأدب الغربيّين ممَّن يكسبون قلب الفتاة بأفعالهم البطوليّة الَّتي تتقدَّم على مستلزمات الجماعة الأساسيّة، ولا تنحصر الذِّكرى فقط بأبناء تراك. ويبرز عطيل مثالًا كلاسيكيًّا عن شخصيّة البطل الأرجل من بين شخصيّات شكسبير.

ففي تلك المأساة الَّتي تتمحور حول الاعتزاز الذُّكوري وشقَّه الجنسي، يخطف الضّابط المغربي[94] الجميلة ديدمونة من مجموعة من النُّظراء ذوي المراتب الأدنى، لكنَّه لا يحظى بها نتيجة النَّظرات الآسرة أو القوام الممشوق وحسب، فهو أكبر منها عمرًا بقدر لا يستهان به من السِّنين، أو «كبش أسود عجوز» كما يصفه منتقدوه، وليس بهيَّ الطَّلعة أيضًا. فضلًا عن ذلك، فإنَّ سحر العشق الَّذي يلجأ إليه مصدره التّاريخ المشرِّف لحملاته الحربيّة الَّتي تذكر بقدر من التَّفاصيل الحماسيّة المعتدلة. ومنذ انطلاقة الحدث، أي بعد فرارهم مباشرة، يظهر عطيل في حضرة دوق البندقيّة ليبرّئ ساحته ويردَّ على الاتّهامات الَّتي استهدفته على الملأ من قبل رجال لا يدانونه مرتبة -وفيهم إياغو وبرابانتيو- بشأن اللُّجوء إلى السِّحر لإغواء ديدمونة. فيتساءلون كيف بحق الله أمكن لهذا المحارب الجلف أن ينجح حيث فشل من هم أكثر جاذبيّة منه؟ لا بد، والحال هذه، أنَّه «قد استمال شبابها البتول بعقاقير الدَّجل أو مركَّبات الشَّعوذة» (الفصل الأوّل، المشهد الأوَّل).

يردُّ عطيل بعرض الحقيقة المجرَّدة وهو الصَّريح الشَّريف معلنًا أنَّ ديدمونة سمعت منه مباشرة في منزل والدها عن مآثره العديدة في الأراضي الغريبة وعن المخاطر والمجازفات الَّتي ركبها دفاعًا عن المملكة. ولدى سماعها لهذه «الأفعال المثيرة لردع الانتهاك الدَّموي الوشيك عن الوقوع» أغرمت بهذا المغامر الجسور وتمنَّت «أن تمنَّ عليها السَّماء برجل مثله». ويتابع عطيل أنَّها «أحبَّتني نتيجةً لما خبرتُ من أخطار وأحببتها إذ أشفقتُ عليَّ منها. وهذا هو السِّحر الوحيد الَّذي لجأت إليه» (الفصل الأوَّل، المشهد الثّالث). يبدو تفسيره البسيط مقنعًا إذ رمَّم ما انثلم من شرفه وكسب المتابعين له في صفِّه. لقد جعلت منه شجاعته في خدمة مملكته شخصيّة لا تقاوم، فأسبغت عليه بذلك سمة الرُّجولة. في إنجلترة تحت حكم إليزابيث، كما عند السامبورو، يعتبر هذا الاحتكام العاطفيّ إلى «ردع الخطر» دفاعًا عن قيم جوهريّة أمرًا يمكن لأيِّ شخص فهمه بسهولة على أنَّه مسايرة خياليّة للرُّجولة.

غالبًا ما تشكِّل الرُّجولة درعًا حديديّة واقية مشغولة من اعتزاز وشجاعة باعتبارها رمزًا جمعيًّا، ويليها في المقام الجاذبيّة الجنسيّة، وكأنَّ المروءة تقتضي في جوهرها مواجهة الخطر ببسالة لإنقاذ الأحبّة. ويتجلّى الرَّبط بين المروءة والعقليّة المدنيّة بشكل مثير في نقاش سبنسر بشأن التَّودُّد والميل الجنسي عند السامبورو. أمّا الآن، فهلمّوا بنا نرجع إلى أمثال عطيل في شرق إفريقيا.

ينعكس السِّياق الَّذي يسلكه موضوع البطولة هذا في الرَّقصات القبليّة الَّتي يؤدّيها السامبورو، فأوقات التّرفيه الرّائعة الَّتي تجمع الشَّباب والشّابات معًا وهم في قمّة أناقتهم، هي الأوقات المفصليّة الَّتي تشهد أفعال تودُّد ذات دلالات شهوانيّة. وخلال هذه الاتِّصالات الزّاخرة الَّتي يشترك فيها كلُّ الشّباب بلهفة كونها تمهّد للمواعدة، تنشد الفتيات المنتحيات جانبًا أغاني تسخر من أولئك الشُّبّان الَّذين لم يشاركوا أبدًا في إغارة بقصد سلب القطعان، فتجدهن في تبرُّجهن ينشدن أناشيدهن ويلمّحن بسخط إلى الجبن. يعتري الشَّباب حماس تؤجّجه الرَّغبة وجمال الفتيات وتحدّيهن لهم، فيحملون التَّحدّي على محمل الجد ويندفعون ليجرّبوا حظَّهم في السَّلب دونما إبطاء. وفي هذا السِّياق يقول سبنسر: «إنَّ الحكم بأنَّ سخرية الفتيات تسهم في صون الصّورة المثاليّة هذه وتدفع الشَّباب إلى

السَّلب، قد نجد صداه في وصف شاب يقول: تحتل مكانك في الرَّقصة وتنطلق فتاة بالغناء وتراها ترفع رأسها عاليًا حتّى تظهر حنجرتها، حينها، تودُّ أن تمضي لتسوق أمامك قطيعًا إذ تسري في جسدك رعشة. تغادر الرَّقصة وتستتر بالعتمة دون أن تخشى شيئًا، واعيًا فقط لحقيقة أنَّك ستسرق بقرة» (1965:127).

يتَخذ الشّاب العاشق القرار بضرورة القيام بعمل يترك أثره لدى الفتاة بعد أن أثارته سخريتها، فيسارع إلى مغادرة القرية ويشقُّ طريقه في قلب اللَّيل حيث يكمن الخطر، وذلك لإثبات نفسه من خلال استلاب ثروة على شكل قطيع متفاخرًا بأنَّه «لا يخشى شيئًا»، ويضع نصب عينيه هدفًا صرَّح به عن وعي يتمثَّل في تجاوز الأخطار ليعود مكلَّلًا بالغار الَّذي يهديه قلب امرأة. وهذا يشابه عطيل ونسله من ذوي «الفرص الكارثيّة والحوادث الَّتي تتسبَّب بها الفيضانات والحقول ... والمعارك والحصارات والثَّورات» (الفصل الأوَّل، المشهد الثّالث). ويبرز الرَّبط بين سرقة القطعان والمكسب الجنسي لغويًّا عند السامبورو كما في اللُّغة السّواحيليّة المحكيّة لأنَّ كلمة a-purr (أي أن تسرق) يمكن أن تعني «أن تسرق قلبًا أو تغوي» عندما يتعلَّق الأمر بالمرأة (المصدر السّابق:148).

يستوجب الذِّكرُ العابر «للرَّعشة»، الَّذي ورد في النَّص الَّذي اقتبسناه لتوّنا، التَّوقُّفَ عنده أيضًا، فهذا الشُّعور بالقشعريرة يتعدّى إلى أن يكون جزءًا من القانون الذُّكوري النّاظم لسلب الماشية لدى السامبورو حديثًا، وهو تفريغ عضلي تقليدي للتَّوتُّر يتَّبعه المقاتلون في شرق إفريقيا قبيل المعركة في الأيّام الَّتي تسبق الالتحام، فنرى الشَّباب في سامبورو «يتهزهزون» و«ينتفضون» مثل جيرانهم الماساي، ويقولون في أثناء ذلك إنَّهم «جوعى» وعلى وشك الإقدام على أفعال شجاعة بارزة. تشير حركات الجسد إلى فقدان تام للخوف، أو استهانة بالخطر المحيق بالجسد، أو الاستعداد للتَّضحية بدمائهم وبحياتهم إن لزم الأمر. وتبعًا لتقدير سبنسر (المصدر السّابق:264)، يعتبر السامبورو هذه الظّاهرة العضليّة مؤشِّرًا على «الرُّجولة، وبادرة لصفات الحزم المتوقَّع توفُّرها لدى الشّاب». لهذا، فعندما يقوم الرِّجال بهذه الأفعال، فهم يعلنون صراحة شجاعتهم في مواجهة الموت والتزامهم بأن يبقوا رجالًا وتحقيق ما تطلبه ثقافتهم الَّتي ينتمون إليها منهم والَّتي ينساقون مع شروطها الاجتماعيّة لا أكثر ولا أقل مقارنةً بمقدار إنجازاتهم. ويؤشّر الانتفاض على النِّيّة مثله مثل الشُّرب أو إحداث الجروح في الجسد (التَّشطيب) لدى شعب تراك.

ويظهر الرَّبط بين الصُّور الأخلاقيّة وتلك المتعلِّقة بالنَّوع أنَّ سمات الشَّخصيّة المطلوبة للشِّباب من حزم وإنتاجيّة وإقدام، تثبت رجولة السامبورو إلى جانب الكفاءة والاستقامة بصورة أشمل، ويمكن للمرء أن يضيف إليها الجدوى العمليّة. ويفضي القانون المتعلِّق بالشَّباب إلى صياغة الاحترامَ وهويّة النَّوع في الآن ذاته، وهما يبرزان ثانيةً طرفين في معادلة الصُّور الذِّهنيّة للرُّجولة، وبالتّالي فالدّائرة الطّقوسيّة الَّتي «تصنع» الرِّجال من الصِّبيان هي تبدُّلٌ بنيوي يتحوَّل بموجبه الصِّبية إلى بالغين، والاتِّكاليّة الأنانيّة إلى إيثار، والبنية الخام للطَّبيعة إلى ثقافة مكتملة. وبهذا الخصوص، فإنَّ القانون المتعلِّق بالشَّباب المتأثِّر بما تنجزه الطُّقوس القبليّة يماثل قانون التَّعريف الذّاتي للبطل الّذي أطلقه روائيّون غربيّون في القرن العشرين من أمثال هيمينغواي[95] وسيلةً لتكريس النِّظام الأخلاقي من قلب الخيبة والاستخفاف اللَّذين ظهرا إثر الحرب العظمى. كما يماثل القانون المتعلِّق بالشَّباب في قدرته الأسطوريّة على مسايرة هويّة رجوليّة من خلال استملاك قيمة الرُّجولة وطلبها من العالم الطَّبيعي- معيار والتر بيتر Walter Pater المتعلِّق بالبناء المتقن لمفهوم الذّات عند الذَّكر.

وقد لا تتوفَّر للكبرياء الخاضع للضَّغط أسس أنقى من تلك الموجودة عند الأفارقة الفحول. لكن ماذا عن الشَّباب الَّذي يفشلون في اختبار الرُّجولة؟ شأنهم شأن المنبوذين الَّذين يطلب منهم التقام الثَّدي مثل الأطفال، حيث يتَّهم هؤلاء الشَّباب الأفارقة بالفشل في النُّمو، أي أنَّهم متَّهمون بإثم عظيم، ألا وهو النُّكوص. يشير سبنسر إلى أنَّ أيَّ فشل في تحقيق الشَّباب لقانون الأخلاق يقابل باتِّهام مباشر لا يبلغ تهمة الانحراف أو انعدام الأخلاق قدر ما هو «انعدام نضج»، أي اتِّهام «بسلوك الأطفال» (1965:87) وهو أدهى. وينخر هذا النَّوع من الانتقاد عميقًا

ليفرض الإصلاحات الضَّروريّة كون الاتّهام بالنُّكوص هو الأذل بين التَّهكُّمات. ومثل سخرية الجميلات اللاتي يكشفن عن حناجرهن في أثناء الرَّقصات القبليّة ويطلبن بقرة مقابل عواطفهن، يوجِّه الاتّهام بسلوك الأساليب الطُّفوليّة ضربةً قاصمةً لتقدُّم الشّاب باتِّجاه دخول عالم الرُّجولة وهو الغرض من تدرُّبه لمدَّة عشر سنوات.

مسار مشابه: الماساي

تستنسخ تجربة السامبورو كما سبق وذكرت مجموعة من القبائل القائمة على امتلاك قطعان الماشية في شرق إفريقيا. وتمثِّل قبيلة الماساي المشابه الزّاهي، وهي الَّتي تعتبر في بعض الأحيان التَّجسيد لعقدة المحارب صاحب القطيع في شرق إفريقيا. فلنلق نظرة مقارنة مختصرة على أفكارهم عن الرُّجولة، إذ ستجدني أستخدم البيانات الَّتي جمعتها عالمة الأنثروبولوجيا ميليسا ليويلين دايفز (Melissa Llewelyn-Davies 1981) كي نتجنَّب التَّحيُّز الذُّكوري. كما استعنت بالبيانات الواردة في السّيرة الذّاتية لرجل من الماساي اسمه تيبيليت إولي سايتوتي Tepilit Ole Saitoti (1986)، لتجنُّب الاتّهام بالانحياز العرقي، وهي تهمة قد تصيب سبنسر على الرُّغم من افتقارها إلى التَّأثير.

ينتشر الماساي في التِّلال المتاخمة للحدود الكينية التنزانيّة، ولديهم المؤسّسة القائمة على المجموعات العمرية والتَّحوُّل الشِّبابي نفسها كما عند السامبورو. وبمجرَّد عبور هؤلاء المحاربين ذائعي الصّيت لهذه العتبة الكأداء، تحلُّ بهم صفات الرُّجولة، وهو ما يدعونه «المدخل إلى الرُّجولة» (Saitoti 1986:56). والرُّجولة بالنِّسبة إلى الماساي حالة لا تظهر بشكل طبيعي، بل هي فكرة معقَّدة تنشّأ رمزيًّا عن طريق سلسلة من الاختبارات والبراهين خلال فترة الشَّباب الَّتي تستغرق الزَّمن نفسه تقريبًا كما عند السامبورو (Llewlyn-Davies 1981-352). تصل هذه المرحلة التَّكوينيّة ذروتها في استعراض الشَّجاعة الحسّيّة، وهو شرط لا غنى عنه للمحارب في قبيلة الماساي. لكن الشَّجاعة الحسِّيّة ليست ضرورية لمواجهة الأعداء من بني البشر وحسب، بل لمواجهة القوى المدمِّرة للطَّبيعة، لا سيّما الحيوانات البرِّية والضّارية مثل الأسود وحيوانات وحيد القرن والفيلة الَّتي تنشط في أرض الماساي على وجه الخصوص. وحيثما يظهر الخطر يتحرَّك الماساي لمواجهته قدمًا:

> بداية نقول إنَّ الشَّباب محاربون، وفي حال حدوث هجوم على قرية، يعمد الرِّجال الأصحّاء الموجودون إلى الدِّفاع عنها. لكنَّ مسؤوليّة الشَّباب في هذا الخصوص أعظم من مسؤوليّة الآخرين، فهم أوَّل من يستدعى عادة للقيام بالمهام الخطرة مثل مواجهة الحيوانات المفترسة الَّتي تهدِّد البشر أحيانًا والقطعان، والحقيقة أنَّ اصطياد الأسود مؤشِّر له أهميَّته على الرُّجولة ويحتفى به بالغ الاحتفاء. ولذا، فالشَّباب مرتبطون بالموت وقتل الأعداء، البشر منهم والحيوان. (المصدر السّابق:345).

ولهذا يجب أن يتَّسم شباب الماساي بالشَّجاعة الفائقة كونهم حرّاسًا لشعبهم. تراهم يعيشون في الغابات بلا مؤازرة، فيصطادون الأسود ويرهبون حيوانات وحيد القرن ويواجهون الموت في غاراتهم. وتصل الرِّسالة مبكِّرًا: تحضُّ الأمَّهات أبناءهن الصِّغار باستمرار على أن يكونوا شجعانًا «مثل الشَّباب» (المصدر السّابق:349). يبدأ التَّحفيز على مرحلة الشَّباب عندما تظهر على صبي الماساي دلالات تشير إلى الصِّفات اللّازم توفُّرها. يذكر تيبيليت أولي سايتوتي (1986) في سيرته الذَّاتيّة كيف ألحَّ على والده كي يدعه يسعى إلى الرُّجولة ليتلقّى جوابًا واحدًا: أن ينتظر. كان والده المتريِّث ينظر في علامات الجهوزية في الصَّبي، وأخيرًا، في ليلة ظلماء، واجه تيبيليت بشجاعة لبؤة ضخمة لدى مهاجمتها لقطيع عائلته وهدَّدت حياة الصِّغار، وقتلها. إثر ذلك، لان موقف الوالد: «بعد قتلي للَّبؤة بشهرين، استدعانا والدي جميعًا. وفي حضور أولاده قال إنَّنا سندفع بتيبيليت إلى عالم الرُّجولة. لقد أثبت أمامنا أنَّه يستطيع الآن إنقاذ الأطفال والقطيع» (المصدر السّابق:65).

يخضع الفتية خلال فترة تدرُّبهم لعمليّة الختان المؤلمة نفسها مثل السامبورو، حيث لا يجب أن يرفَّ للغرِّ

جفن، وقبل وقت قصير من انطلاقة التَّدريب، قيل لتيبيليت القلق «إيّاك أن تتحرَّك، لا تحرِّك عضلة ولا ترمش حتّى. ثبِّت نظرك في اتِّجاه واحد لحين إتمام العمليّة. أدنى حركة تقوم بها تعني أنَّك جبان وغير كفؤ ولا تستحق أن تصبح رجلًا في قبيلة الماساي» (المصدر السّابق:66). وعلى الرَّغم من خضوع إناث الماساي بدورهن للختان (حيث يتم استئصال البظر والشِّفرين الصَّغيرين)، فإظهار الشَّجاعة خلال العمليّة ليس بالقضيّة المهمّة بالنِّسبة إليهن، فما من عار دائم توصم به من تبكي أو حتّى تحاول الهرب منهن، فليس المنتظر من الفتيات أن يحملن سمة الشَّجاعة لأنَّ ضبطهن لأنفسهن له «أهمِّية عامّة ضئيلة» بحسب ما أوردت النَّسويّة ليويلين دايفيز Liewelyn-Davies (1981:351). نعود إلى تيبيليت ثانية فنجده يقول: «من الشّائع رؤية امرأة تبكي وتركل في أثناء الختان، وعادة ما يُستدعى المحاربون ليساعدوا في تثبيتها» (1986:69).

يرتبط تصوُّر الماساي عن الرُّجولة بشكل كبير بالشَّجاعة الملموسة، لكنَّه يشمل أكثر من هذا بكثير. الواقع أنَّ ليويلين دايفيز تقول بأنَّ رجولة الماساي تقوم بشكل ثابت على فكرة الاستقلال الاقتصادي وليس فقط على صناعة المحارب، وهي مرتكزة على مراكمة المقتنيات (1981:331). ولا يجب أن يتعلَّم الشّاب فنَّ الحرب وحسب، بل يجب أيضًا أن يكون صاحب قطيع مستقلًّا وأن يجمع ثروةً يمكن التَّصرُّف بها. وتستند قدرته الفحوليّة بنسبة كبيرة على تراكم الثَّروة والتَّحكُّم بها وتوزيعها بقدر ما تقوم أيضًا على البراعة القتاليّة. كما تذكر أيضًا أنَّ الرُّجولة يجب أن تظهر على شكل عمليّة يصبح بموجبها «الفتية الَّذين لا يملكون شيئًا» «رجالًا» عبر اكتساب حقوق التَّملُّك (in jus) ومن خلال توزيع هذه الملكيّة يخلقون حقوقًا تتوجَّب على من يعولون (in rem). وعلى النَّقيض من ذلك، تبقى النِّساء بطبيعتهن في خانة «الإعالة» دائمًا (المصدر السّابق)، وهذا التَّمايز هو الَّذي يبيِّن منزلة النَّوعين. وترتبط فكرة قوامة الرَّجل على الأملاك والأشخاص ارتباطًا وثيقً بالتَّشديد المعمَّم على النَّجاح في الإنجاب والخصوبة. ويسري تصوُّر يقول بأنَّ أمنية كلِّ الرِّجال تقوم على «الزِّيادة اللّامحدودة في عدد من يعول من أسرته وليس في القطعان والبهائم وحسب» (المصدر السّابق: 334-35).

يعكس التَّشديد على إكثار النَّسل دخول عنصر الفحولة الجنسيّة على الخط، فالكفاءة الجنسيّة لها أهمِّيّتها بالنِّسبة إلى صورة ذكر الماساي، فالرَّجل يجب أن يكون خشنًا في تودُّده وقويًّا في الأداء. يسرد تيبيليت قصّة صديق له -وهو محارب شاب- تقرَّب بجرأة من امرأة أكبر منه بكثير:

أقدم على حركة جريئة تجاهها. لم تصدِّق المرأة في البداية نيَّته، أو لنقل إنَّها تفاجأت من إقدامه. كان اسم المحارب نغينغايا أو دريزل (المطر الخفيف).

- «ما الَّذي تريده يا دريزل؟»

- «أن أجامعك»

- «أنا في عمر والدتك»

- «إمّا هي أو أنت».

تفاجأت المرأة بهذا الرَّد. لقد قلَّلت من شأن القول «لا وجود لما يدعى محارب شاب»، فإذا كنت محاربًا، يتوقَّع منك أن تتصرَّف بإقدام في أيِّ موقف، فعمرك وحجمك غير مهمِّين.

- «أتعني أنَّك ستجامعني فعلًا مثل رجل ناضج؟»

- «جرِّبيني يا امرأة».

ويتغشّاها. وسرعان ما تبدأ المرأة تئن نتيجة الإثارة وهي تردِّد اسمه: «أي دريزل الجميل، أي دريزل الرائع، أنت رجل بحق». وبصوت يتلجلج همست له «أنت رجل حقيقي».

الرَّجل الحقيقي شجاع في كلِّ المواقف، وينجز تحت كلِّ الظُّروف الضّاغطة مثل دريزل الجميل المتهوِّر.

يأخذ التَّشديد العام على الإنجاب شكلًا طقوسيًا في تلك المرحلة من الحياة مثلما رأينا عند السامبورو، فيكون المنتظر من الشّاب أن يبدأ بتأمين الطَّعام. وأسمى شاهد على رجولة الفتى هو تضحيته بثوره الأوَّل، إذ تمنح القطعة الأساسيّة من اللَّحم لأم الفتى في سلوك فعلي يوصف بأنَّه شكر لها على تربيتها له وتغذيته وهو صغير. وهذا الإطعام الطُّقوسي لأمِّه إشارة إلى حالة الفتى الَّذي تحوَّل من مستهلك إلى مزوِّد للَّحم وهو ما يشير بدوره إلى الرُّجولة النّاضجة المسؤولة. وعليه، تكون اختبارات الشَّباب «بالغة الأهمّيّة لإبراز الهويّة الرُّجوليّة» (Llewelyn-Davies 1981:352). ولأنَّ الشَّاب يمثِّل المفهوم الجوهري الَّذي يقوم عليه استقرار القبيلة، فإنَّ الشَّباب، مع ذلك، يعني أكثر من هذا للماساي، «فالشَّباب بذلك يجسِّد أكثر من كونه مثالًا مجرَّدًا للرُّجولة فقط، فهو يعرض ثقافة الماساي في أبهى صورها وله أهميَّته لصورة الثَّقافة كون الماساي يتمثَّلونها في أنفسهم وينقلونها للعالم الخارجي» (المصدر السّابق:354). تشتمل فكرة الرُّجولة بالنِّسبة إلى الماساي على فكرة القبيلة، كما عند السامبورو، وهي فكرة مترسِّخة في الشَّجاعة الأخلاقيّة القائمة على الالتزام بالأهداف العامّة. كما أنَّ صياغتهم لملامح الرُّجولة لا يستوعب الشَّجاعة أو الإقدام الملموسين وحسب، بل والجمال الأخلاقي المسوَّغ على شكل إخلاص يؤثِر الهويّة الوطنيّة. وهي تجسِّد الإدراك الجوهري بأنَّ الرَّجل هو مبلغ ما يحقِّق وحسب وأنَّ ما عمل على تحقيقه لا يزيد أو يقل عمّا يخلَّف وراءه.

7. وللرُّجولة طقوسها:

شعب سامبيا

تتفتَّح الأنوثة بصورة طبيعيّة، بينما يجب تحقيق معايير الرُّجولة، وهنا يأتي دور طقوس المجتمع الذُّكوري.

(غيلبيرت هيردت) Gilbert Herdt، **(طقوس الرُّجولة)** *Rituals of Manhood*

يرتبط السامبورو بصلات وثيقة مع جيرانهم من جهتي الثَّقافة والدَّم قياسًا على الطُّقوس الَّتي يمارسونها ومفهوم الاعتزاز الَّذي يحملونه، إلى جانب عاداتهم المنتشرة على نطاق واسع. والأمر ذاته يمكن أن نصف به شعب سامبيا في غينيا الجديدة بعاداته المحصورة بالنَّوع كونه خير مثال يطرح عن جيرانه في المرتفعات المتاخمة، علمًا أنَّ بعضهم أجبر على التَّخلّي عنها نتيجة تدخُّل البشر البيض أو ضغوط حكومة البابوا مؤخَّرًا.

وقد انصبَّ اهتمام الباحثين على شعب سامبيا من خلال الدِّراسات المتوافرة على نحو لافت في الأدب الميناليزي الضَّخم نسبيًّا، والفضل في ذلك يعود إلى الجهود الدَّؤوبة لعالم الأنثروبولوجيا غيلبيرت هيردت Gilbert Herdt الَّذي يتابع الكتابة عنهم بتفاصيل لافتة وغزيرة منذ أواخر سبعينات القرن العشرين. كما باتوا محطُّ اهتمام غير مسبوق لعلماء الأنثروبولوجيا نتيجة الزَّخم الَّذي يصبغ شعائر العبور الذُّكوريّة عندهم، وشذوذها في نظر الغربيين. وتشتمل هذه الشَّعائر على سلوكات من قبيل الإقدام على التقام العضو إلى جانب ممارسات أخرى مألوفة من قبيل إراقة الدِّماء والتَّعرُّض للانتهاكات الجسديّة. ويجعل طقس الشُّذوذ هذا منهم حالةَ اختبار مهّمة لدراستنا للصُّور المرسومة للرُّجولة نظرًا لغرابته، إذ كيف تتماشى شعيرة العبور المنحرفة هذه مع الحالة الجنسيّة الطَّبيعيّة في حدودها القصوى الَّتي شهدناها من قبل في شرائع الرُّجولة؟

أتينا على ذكر شعب سامبيا بشكل عابر في الفصل 5، ووجدناهم شعبًا مهووسًا بالرُّجولة الَّتي يعتبرونها حالة إشكاليّة بين ورطة وإبراء ذمّة. وعلى نهج سكّان المرتفعات الآخرين، نجدهم على قناعة راسخة أنَّ الرُّجولة حالة مختلقة لا بد من غرسها قسرًا في وجدان الفتية المتردّدين عبر اتِّباع خطوات طقوسيّة الطّابع. ومثل السامبورو، تجدهم يخضعون فتيانهم لعمليّة إرشاد مؤلمة لبلوغ الرُّجولة من خلال شعائر متتاليّة ترسم ملامح التَّحوُّل، وهو ما وصفه هيردت بأدق التَّفاصيل في مؤلَّفين مشوِّقين (1982، 1981). وما يميّز السّامبيا إلى درجة التَّفرُّد هو وضع يتَّسم بالانحراف، فنجد الفتيان يجبرون على التقام عضو الرِّجال الأكبر سنًّا لا بقصد المتعة، بل لابتلاع سائلهم المنوي! فالاعتقاد لديهم يقوم على أنَّ هذا الفعل يزوِّدهم بمادة أو «بذرة» رجولةٍ قيد التَّشكُّل. وبحسب ما ذكر أحد مصادر المعلومات الخبراء بشعائر السامبيا لهيردت، ويدعى تالي، فإنَّ رفض فتى «تناول السَّائل المنوي، يعني أن يبقى ضئيلًا وضعيفًا» (هيردت 1981:1). لكنَّ حالة الانحراف هذه مؤقّتة، مثلها مثل العنف المتولّد عن شرب الكحوليات عند شعب تراك، فلا تلبث أن تنتفي لاحقًا من حياة الإنسان البالغ من خلال ميله إلى الجنس الآخر بالمطلق (المصدر السّابق:3) والزَّواج والإنجاب وكلِّ الحالات الأخرى الأعم الَّتي تميِّز الرُّجولة الطَّبيعيّة. ولذلك تعدُّ الممارسة المنحرفة هذه مجرَّد عبور إلى «الاسترجال» (المصدر السّابق:205)، لكن ما يجعل قضيّة شعب سامبيا بالغة الأهميّة والتَّشويق هي هذه العلاقة المتناقضة ظاهريًّا بين الوسيلة والغاية (السُّلوك المنحرف والرُّجولة الحقّة).

السِّيّاق الثَّقافي

على النَّقيض من السامبورو والتراك والمهيناكو، وهم من سكّان السُّهوب أو الأراضي المنخفضة، يقوم موطن السامبيا في الجبال المنحدرة في مرتفعات غينيا الجديدة الشَّرقيّة البعيدة، وهم يشكِّلون اليوم جزءًا من أمَّة بابوا غينيا الجديدة. يحبِّذ أبناء سامبيا أن يطلقوا على موطنهم اسم عش النَّسر العالي تفاخرًا ببيوتهم القائمة في المرتفعات، وهو مصدر فخر لهم نتيجة استقلاليّته ومَنَعَتِه، وهما الصِّفتان اللَّتان ينمّوهما في الذُّكور.

وتتمتَّع بيئتهم الجبليّة بجمال خلّاب وتنوُّع تضاريسي، إذ يصف هيردت (المصدر السّابق: 21-22) بلد السامبيا بأرض المشاهد السّاحرة، بأوديتها الفيّاضة بالخضرة والمنحدرات الَّتي تصيب المرء بالدُّوار والَّتي يظلِّلها الضَّباب الكثيف غالبًا. كما أنَّها أرض «العزلة المريعة» بمطرها الَّذي لا ينقطع وغيومها الدَّاكنة الَّتي تغطّيها ليظهر تأثيرها على السُّكّان بصورة شعور بالانقباض في أوقات محدَّدة من السَّنة بحسب ما يصرّحون بأنفسهم. وقد اعتاد السامبيا العيش في أعالي الجبال وعلى الجروف المنحدرة حيث يقيمون حدائقهم المعلَّقة، تحفُّ بهم القمم الشّاهقة وكأنَّها سقوفٌ لتجمُّعاتهم، ممّا يخلِّف شعورًا بالعظمة والاختناق معًا. وأعظم هذه القمم هي قمّة غينيا (بارتفاع 11000 قدمًا) الَّتي تظهر في أحضان ظلِّها الهائل القرية الَّتي عمل هيردت على دراستها. عدد أفراد الشَّعب الَّذين يسمّون أنفسهم سامبيا قليل نسبيًّا، فقد بلغ حوالي 2000 شخص في السَّبعينات. وترى السُّكّان مبعثرين في تجمُّعات عديدة متجاورة قامت على امتداد المنحدرات الصَّخريّة الجبليّة متقيِّدة بتوجُّهها إلى الأعلى لاعتبارات بيئيّة تحدُّ من نشاطات الزِّراعة المحليّة. وأبناء السامبيا شغوفون بالحدائق ويعتمدون أساسًا على المحصول الرّئيس الشّائع في المرتفعات وهو البطاطا الحلوة، مع بعضٍ من المحاصيل العشبيّة الأخرى غيرها الَّتي تُنبى على ارتفاعات محدَّدة فقط. زد على ذلك أنَّ السّامبيا يربّون الخنازير، وهم صيادون مهرة، لذا فهم يتوفَّرون على أنواع مختلفة من اللَّحم. كما كانوا فيما مضى محاربين شجعانًا أيضًا يقاتلون جيرانهم ويغزونهم ويمارسون عددًا لا نهائيًّا من خدع الحرب في حالات تسلُّلهم للهجوم ونشوب المعارك الضّارية. وكانت الحرب السَّبيل الأساسيّة للرَّجل ليظهر شجاعته ويذيع صيته. لكنَّ الحكومة الأسترالية المستعمِرة قضت على كلِّ هذا، وإن داوم رجال سامبيا بشغف على سرد الأساطير الَّتي تربط وجودهم بالانقسام الَّذي شهده الماضي نتيجة للصِّدامات القبليّة.

تخبرنا واحدة من تلك الأساطير عن معركة دمويّة رهيبة شهدت اندحار السُّكّان الأصليّين لمنطقة سامبيا، وتبع هذه الهزيمة وليمة من لحوم الضَّحايا تلتها هجرة السُّكّان المقيمين باتِّجاه ما يعرف الآن مركز منطقة سامبيا (هيردت 1981:23). شعب سامبيا أبناء حرب وغزو حقيقيّون، والمحارب في نظرهم هو البطل النَّموذجي الَّذي قام على مآثره استشراف وجودهم بصفتهم شعبًا مستقلًّا. ويشكِّل هذا الإرث المستمر اليوم الجزء النّابض من صورة الرُّجولة الَّتي تحيط بها القداسة في وجدانهم القبلي.

وتأتي البراعة في الاصطياد على قدم المساواة مع صورة الرُّجولة ذاتها من حيث الأهمِّيّة، فهي «السَّعي الأكثر تلوُّنًا بصِبغة الرُّجولة» في المفهوم الثَّقافي لدى السامبيا. ولا يحمل الاصطياد عوامل خطر بالمفهوم الملموس لأنَّ طرائدهم أساسًا ذات حجم صغير، لكنَّ ممارسته خطرة لأنَّ المتوقَّع من الرِّجال أن ينجحوا باعتبارهم صيّادين وإلّا أصبحوا عرضة للاستهزاء إن هم فشلوا. والرِّجال فقط هم من يصطاد، فلا يسمح للنِّساء أن يشاركن فيه، وللاصطياد قيمة معتبرة عند شعب سامبيا لا لكونه مصدرًا للبروتين اللّازم في منطقة تقلُّ فيها الخنازير الَّتي تمثِّل وجبة اللَّحم الرَّئيسة في المرتفعات، بل لأسباب شعائريّة، فالحياة الطُّقوسيّة المترفة للسّامبيا بالغة الارتباط باستخدام فراء حيوان البوسوم وريش طيور الغابات لتأمين الجلود والرِّيش اللّازمة للزّينة، كما توجد حيوانات أخرى توفِّر موادَ لممارسة الطُّقوس تعادلها من حيث الفاعليّة. وعلى عكس بعض المناطق الأخرى في المرتفعات مثلًا، فرجال السامبيا «يجب أن يصطادوا كي يحصلوا على الحيوانات الجرابية» (هيردت 1982:88) لاستخدام

لحومها في احتفالات الأعراس والجنائز وطقوس تهيئة الذّكور على وجه خاص. وقد اكتسبت هذه الحيوانات أهميّة تكاد تكون أسطوريّة في بيئة شعب سامبيا. وتلعب الخبرة في الصَّيد كما في الحرب، دورًا رئيسًا في استعراض الفحولة، لا بقصد الحصول على الطَّعام وحسب، بل لكفالة الأعياد والاحتفالات أيضًا حيث يتمُّ تبادل الطَّعام. وبالتّالي فإنَّ كلَّ عمليّة صيد «تغدو نصرًا بحدِّ ذاته» يحقِّقه الشَّباب على طريق إبراز ما يثبت رجولتهم من خلال فعل الإحسان والقيام به على الملأ (المصدر السّابق:141).

وتعتمد مكانة الذّكر البالغ على بعض العوامل الأخرى، فكما رأينا عند السامبورو، قد يتعرَّض الصَّيّاد الفاشل إلى إنكار حقَّه في الزَّواج، مع أنَّه فعل يُتوقَّع من كلِّ الرِّجال أن يقدموا عليه، مثل الأبوّة، لأسباب ناقشناها في حينها في الفصل 5. والأطفال هم الثَّروة الأغلى، فتجد التَّوق إلى وجودهم بالغًا عند الجميع، وذلك يعود في جزء منه إلى الاعتقاد بأنَّ الكثرة صنو الأمان. وكما نشهد في مجتمعات أخرى، يؤدّي النَّجاح في الصَّيد إلى النَّجاح في الجنس أيضًا وليس مجرَّد وجاهة اجتماعيّة، ففي هذا المجتمع الَّذي يسمح بتعدُّد الزَّوجات، كما في مجتمعات أخرى، يمكن للصَّيّاد الماهر أن يحوز العديد من الزَّوجات والخليلات، بينما الصَّيّاد الفاشل يغدو محط ازدراء النِّساء وأنسباء المستقبل. ويتجلَّى على الفور التشابه بين الصَّيد عند السامبيا باعتباره التزامًا أخلاقيًّا وسرقة الماشية عند السامبورو أو صيد السَّمك عند المهيناكو، ففي هذه الحالات كلِّها، تؤدّي هذه المقدرة المحدَّدة ثقافيًّا في تدبُّر أمر الموارد مباشرة إلى نجاح في الإنجاب. والحقيقة أنَّ الصَّيّاد الفاشل قد يفقد زوجته بدورها إلى جانب مكانته الاجتماعيّة كونها تستطيع شرعًا تركه والارتباط برجل آخر أكثر براعة في الصَّيد (المصدر السّابق:8). إذن، ولهذه الأسباب مجتمعة، ينجز الرِّجال مهمّاتهم الفحوليّة باعتبارها سبيلًا إلى تحقيق النَّجاح الاجتماعي عمومًا، وكما يقول هيردت «يجب أن يكونوا كذلك» (المصدر السّابق:203)، أي يجب أن يكونوا فحولًا لأنَّ «الحرب تتطلَّب ذلك، ومثلها الصَّيد، والنِّساء يطلبنه. وهذه هي رؤية السامبيا: إنَّها الدّافع الشَّره وراء الشَّعيرة الذُّكوريّة» (المصدر السّابق).

النَّوع والصُّور المثلى عند شعب سامبيا

تجاوبًا مع ضرورات ملحَّة مثل هذه، لدى السّامبيا معتقدان محوريّان بشأن الصّورة الَّتي يجب أن يكون عليها الرِّجال: الأوّل، اتّباع ميّزات الصّورة السّامبية لماضي المحاربين وحاضر الصَّيّادين، فيتبنَّون مثلًا أعلى للرُّجولة يقوم على شكل من أشكال الخشونة ويرتبط بالشَّجاعة والتحمُّل. ويحوّل رجال السامبيا مصطلحات مثل هذه إلى «مفاهيم محدَّدة عن الرُّجولة» (المصدر السّابق:16) تمتدح الشِّدّة والصَّلابة في مواجهة الخطر والألم والفعل الحازم والقوّة الجسديّة وركوب المخاطر، وهذه تمثِّل الوجوه الحقيقيّة النَّظيرة لما يتصوَّرونه سماتٍ أنثويّةً مثاليّة. ومن يجسِّد هذا المثل الأعلى هو قائد المعارك الَّذي يقوم مقام القدوة الَّذي يحتذي به كلُّ الرِّجال الآخرين، فقائد الحرب يمتاز بالقوّة والضَّراوة والشَّجاعة من كافّة النّواحي، أي أنَّه الصّورة الأنقى للرُّجولة. «ولهذا تجد رجال السامبيا منشغلين نتيجة لذلك بمفهوم الرُّجولة عند المحارب» (المصدر السّابق). ويكفي القول إنَّ هذا التَّقارب بين الصُّور الملهمة والمثل الأعلى المحارب، الَّذي تحوَّل جزئيًّا في يومنا هذا إلى الصَّيد الضّاري للطَّريدة، قد مثَّل القيمة الوجوديّة للجماعة ككل كون استمرارها يعتمد على الإقدام في الحرب والصَّيد. وعلى عكس ما نشهد في بقاع أخرى من ميلانيزيا، ولم تكن الحرب تسلية بالنِّسبة إلى شعب سامبيا، فعلى الرَّجل أن يستعرض قدراته في الميدان «أو يواجه الفناء»، والأمر يسري على القرية بأسرها (المصدر السّابق:18).

ويحدِّد هيردت أوجه الشَّبه الواضحة مع المجتمعات المحاربة الَّتي تنتمي إلى عصر ما قبل الصَّناعة في التَّقليد الغربي، فيستطرد مؤقَّتًا ليناقش أوجه التَّماثل بين أبناء سامبيا وأبناء إسبارطة القديمة الَّذين مارسوا «اللِّواط» وهم في الحرب مثل بقيّة اليونانيين في ذلك الزَّمان (انظر Vanggaard 1972). في كلتا الحالتين، لم تسمح أخلاق

المحارب بإقامة علاقات شاذّة مؤقَّتة، بل شجَّعت عليها بين الجنود والفتيان، ولم ينظر إلى هذه العلاقات على أنَّها شذوذ من قبل الرِّجال أو مجتمعهم، بل يربطونها بالرُّجولة وينسبونها إلى قرار المحارب وذلك باستخدام العبارات المعاكسة تمامًا (المزيد عن هذا الأمر يأتي لاحقًا).

لكن على المرء أن يوضِّح أنَّ المحارب في حالتي إسبارطة وسامبيالاند كان دائمًا ما يقوم بدورٍ حيوي في الفعل الجنسي، أي أنَّه هو الفاعل، وشريك أو عشيق الجندي كان دائمًا فتى من مرتبة أدنى ويمثِّل دور «المفعول» المستكين. والمأبون[96]، أو الغلام في العالم القديم مثلًا، كان في العادة عبدًا فتى يمارس الفاحشةَ معه بالغٌ ذو مكانة أعلى (Veyne 1985:32). وعلى نحو مماثل، فالمبتدئ أو الغر في غينيا الجديدة المعاصرة هو صبي دون سن البلوغ فلا يمكن اعتباره رجلًا بعد، وبالتّالي لا يعتبر الفعل المنحرف الَّذي يشارك فيه من وجهة نظر شعب سامبيا شذوذًا حقًّا على الإطلاق، ذلك إن كنّا نعني بذلك مفهوم إمتاع البالغين، بل الواقع أنَّ العلاقات الشّاذّة بين البالغين في مجتمع سامبيا لم يسمع بها أحد. ونتيجة لهذا، وتبعًا لطبيعتها الطُّقوسيّة والعابرة، قد لا يكون «الشّذوذ» هو المصطلح الأدق لاستخدامه في وصف ممارسات ذكور سامبيا. ولأنَّ التقام العضو الذَّكري وسيلة للوصول إلى غاية وليس غايةً بحدِّ ذاته، فإنَّ مصطلح الفعل الذُّكوري الطُّقوسي قد يكون أكثر دقّة (وأقلَّ عنصريّة).

أمَّا الاعتقاد المهم الآخر حيال ما يشكِّل الرّجولة، فيهتم بالشَّأن الوظيفي والوجودي. وعلى غرار الشُّعوب الأخرى الَّتي قمنا بمناقشة وضعها، يعتقد أبناء سامبيا أنَّ بلوغ الذَّكر لا ينجم عن تطوُّرٍ عضويٍّ داخلي، وهو ما لا يعتقدون بوقوعه في الرِّجال، بل إنَّه طارئ بالإكراه عليهم ولا بد، أو يتم من خلال اللُّجوء إلى مخاتلات ذات طابع ثقافي في هذه الحال. وبهذه الطَّريقة، تختلف الذّكورة باعتبارها حالةً عن الأنوثة الَّتي تبرز من خلال بلوغٍ عضوي هو نتاج عمليّات وظيفيّة متأصِّلة في الجسد. وفي هذا المضمار، يبدو الرِّجال «أضعف» من النِّساء لأنّهم يحتاجون إلى مساعدة خارجيّة للتَّطوُّر، وبالتّالي تأتي الطُّقوس المحكمة الَّتي تظهر الرُّجولة عن طريقها.

ولقد استعرض علم الأعراق هذا الاعتقاد عند شعب سامبيا بالتَّفصيل الدَّقيق، فكما ألمح هيردت (1982:54)، لدى أبناء سامبيا فعليًّا معيار مزدوج في تصوُّرهم للتَّطوُّر الجنسي، إذ يظنّون أنَّ الأنوثة تطور متأصِّل في الارتباط الدّائم بين الفتاة وأمِّها، بينما الذُّكورة، على الجانب الآخر، ليست نتيجة ناشئة عن الفحولة، «بل هي إنجاز يتميَّز عن الهبة المجرَّدة المتمثِّلة في الجهاز التَّناسلي الذُّكوري» (المصدر السّابق). نختصر فنقول: بينما يبدو تطوُّر الفتيات وصولًا إلى الأنثويّة طبيعيًّا نتيجة حفاظهن على روابطهن مع أمَّهاتهن، على الفتية أن «ينموا ليصبحوا رجالًا عبر وسائل ثقافيّة، وبالتّالي يجب تفعيل التَّحوُّل الذُّكوري» (المصدر السّابق:55). يدفع كلُّ هذا المرءَ إلى التَّساؤل عمّا إذا كان شعب سامبيا يقرأ عن الفرويديين الجدد (انظر Stoller & Herdt 1982).

على أنَّ نظرتهم الازدواجيّة إلى البلوغ الجنسي تنشأ عمّا يحملون من مفاهيم حيال وظائف الجسم وليس من كتب المناهج المدرسيّة، إذ يؤمن أبناء سامبيا أنَّ للنِّساء عضوًا داخليًّا خاصًّا يدعونه tingu يظهر منذ الولادة وهو المسؤول عن وصولهن إلى مرحلة البلوغ ببطء وبشكل طبيعي. وعلى الرَّغم من امتلاك الذُّكور للعضو ذاته عند الولادة، إلّا أنَّهم أدنى مرتبة من النّاحية التَكوينيّة بهذا الخصوص، فالعضو عندهم ضعيف وخامل ويتطلَّب السّائل المنوي لينمو (Herdt 1981:167-72). كما يعتقد السامبيا أنَّ الذُّكورة تتحقَّق فقط من خلال «الاستمناء» الطُّقوسي الَّذي يحفِّز العمليّة، وأيضًا من خلال التَّوجيه المتدرّج الَّذي يقوم به الكبار لاحقًا، ومن هنا تأتي أهميّة طقوس تهيئة الذُّكور الَّتي ينشغل بها كتاب هيردت بشكل مبدئي. وكما سنرى، فمفتاح كلِّ هذا هو إبعاد الفتى عن التَّأثير المهلك لوالدته وهو ما يحفِّز عضوه على النُّمو وتنفيذ عملية التَّحوُّل الذُّكوري، بينما يحول البقاء على مقربة من الأم دون ذلك، إذ يبطئ البلوغ الجنسي على نحو غامض.

لكنَّ معتقدات السامبيا حيال الفروقات بين الجنسين لا تحمل أيَّ فرادة على الرَّغم من تطرُّفها بالنِّسبة إلى

سكّان مرتفعات غينيا الجديدة. بل الحقيقة أنَّ هذه الأفكار شائعةٌ للغاية في المرتفعات هناك، فهي تمثِّل النَّسخة المتطرِّفة لإصرار سائد ملوَّن بالشَّغف حيال لا طبيعيّة الرُّجولة والَّتي تقارب في بعض المجتمعات القريبة حالة شكل من أشكال الهوس. فعند قبائل الإيتورو Etoro وأوناباسولو Onabasulu وكالولي Kaluli على سبيل المثال، وهي القبائل الَتي وصفها ريموند كيلي (Reymond Kelly 1974:16)، ينتشر اعتقاد مشترك بأنَّ «النُّمو وحصول البلوغ العضوي أمر عارض تلعب عمليّة تهيئة الذُّكور الثَّقافيّة دور الشَّرط اللّازم لإنجازه» (المصدر السّابق، انظر أيضًا Schieffelin 1982:162). أي أنَّ كلَّ هذه الشُّعوب تبذل أقصى ما عندها لضمان التَّطوُّر الذُّكوري.

وبالمثل، لا يدرج الفتية مدارج الرِّجال بشكل طبيعي بحسب قبيلة غوروروميا Gururumba المجاورة، بل يجب أن «يُحوَّلوا» إلى رجال عبر فعل تنشيط طقوسي (Newman and Boyd 1982:283-84). ونجد الفعل المنحرف حاضرًا في طقوس الرُّجولة الَّتي تشهدها هذه الحالات كلُّها. ولدى قبائل أخرى تسكن المرتفعات مثل قمّة أوك مثلًا، نجد المعتقدات نفسها حيال ضعف الرُّجولة لكن دون أن تشمل الطُّقوس ذلك الفعل المنحرف (Barth 1987). وبذلك حافظ الآخرون على المعتقدات لكنَّهم استثنوا شعيرة الفعل الشّاذ نتيجة غضب الإداريين الأستراليين البيض. لكن هذه الاعتقادات راسخة بكلِّ الأحوال وتبلغ حدَّ الهاجس العظيم.

أظهرت الدِّراسات المقارنة لعنصر سكّان المرتفعات سريان هذا الاعتقاد بالضَّعف العضوي للذُّكورة، فنجد روجر كيسينغ Roger Keesing يبدأ دراسته الشَّاملة للجماعات الذُّكوريّة في غينيا الجديدة مثلًا بقوله إنَّ أبلغ الصِّفات الَّتي تميِّزهم هي التَّأكيد على أنَّ نوع الذَّكر هو نتاج يُحدثه البلوغ «وليس نتيجة طبيعيّة» له (1982:5). ويضيف أنَّ النُّمو والقوَّة الجسديّة والشَّجاعة والفحولة تتحقَّق عبر وسائط صنعيّة عادة ما تشمل «تعاقب العزلة والمحنة، وكذلك التَّعليم والتَّجلّي»، بحسب السّائد في أرجاء المنطقة (المصدر السّابق:8). وينتهي إلى نتيجة مفادها أنَّ الفتى يجب أن «يُصنع رجلًا» عبر تفصيل وافٍ تحمله الوسائط الطُّقوسيّة حسب ما تشهد المناطق الَّتي يقطنها السُّكّان الأصليّون في غينيا الجديدة (المصدر السّابق:9). حتّى في المناطق الَّتي لا تشهد تشديدًا على هذه الاعتقادات، مثلما نرى في قمّة أوك (بارث 1987)، تختلط طقوس تهيئة الذُّكور وشعائر السِّحر الَّذي يستهدف النُّمو في بوتقة خصبة لضمان البلوغ. إنَّما على الفتيان في كلِّ الحالات أن يُبتلوا بمحن تختبر التزامهم بالمثل العليا وتدفعهم باتِّجاه عالم الرُّجولة الَّذي يبقى الوصول إليه مستحيلًا باتِّباع سُبُلٍ أخرى.

طقوس شعب سامبيا

يعود بنا كلُّ هذا إلى مسألة الشَّعيرة المنحرفة الَّتي تمثِّل العلامة البارزة في تهيئة الذُّكور عند السامبيا. وكما لاحظنا، على الفتية أن يبلعوا السّائل المنوي وهو مادّة الذُّكورة لكي يحفِّزوا أجسادهم على التَّحوُّل إلى الرُّجولة. قد تبدو معتقدات مثليّة مثل هذه غريبة للبعض منّا آخذين بالحسبان المعادلة الغربيّة القائمة على العلاقة الجنسيّة «السَّليمة» والرُّجولة. لكن لا أظن أنَّ مفهوم التَّحوُّل الذُّكوري هذا يجب أن يصدمنا إلى هذه الدَّرجة، بعيدًا عن أسلوب التَّعبير، إذ تتوفَّر عواملُ تشابه كامنةٌ في التَّحفيز تتجاوز الموانع الثَّقافيّة، إن لم يكن في الممارسة الفعليّة.

كما أنَّ تغيير الوجهة من الناحية الجنسية لا يرتبط عالميًا بحدِّ ذاته بالافتقار إلى الذُّكورة في كل التَّقاليد الغربيّة الرَّئيسة، كما لا يؤشّر فعل اللِّواطة دائمًا على الخنوثة كما نعرف من المطَّلعين على سلوك اليونانيين القدماء (Dover 1978)، إذ تحفل النُّصوص اليونانيّة والرّومانيّة بفعل اللِّواطة وبذكر «الميّالين إلى الغلمان الَّذين يساوون بالعدد أولئك الميّالين إلى النِّساء» في الإرث الكلاسيكي القديم (Veyne 1985:28)، وهؤلاء الشَّواذ من يونانيين ورومان لم يحجموا عن ادِّعاء الرُّجولة بالضَّرورة، فطالما أنَّ هذا الشُّذوذ يتماشى مع الصُّور القائمة للدَّور النَّشط الَّذي يلعبه «الذَّكر» في العمليّة الجنسيّة، فهو يتوافق بالكامل مع الصّورة المرسومة للرُّجولة المكتملة، بل ويدعمها في المجتمع ككل في واقع الأمر. والحقيقة أنَّ الإسبارطيين، مثل غيرهم من اليونانيين في ذلك الوقت، ظنّوا

أنَّ هؤلاء الرِّجال سيؤدّون واجبهم القتالي بشكل أفضل لوجود أحبابهم برفقتهم في أرض المعركة، الأمر الَّذي يبعد عنهم الشُّعور بالوحدة واليأس، وهذا ما يستفيض كينيث دوفر (Kenneth Dover 1978:106) في مناقشته في دراسته الَّتي تناولت الشُّذوذ عند الإغريق، ويختتمها بأنَّ اليونان القديمة شهدت «التَّخلّي عن الرُّجولة» فقط في حال قبل البالغ لعب دور المأبون أو المستكين في العمليّة الجنسيّة، فحينها يكون قد تخلّى عن امتياز الرَّجل المتمثِّل بالهيمنة أو السَّيطرة. ونجد الأمر ذاته عند الرومان الَّذين اعتقدوا أنَّك «كي تكون مؤثِّرًا يعني أن تكون رجلًا بغضِّ النَّظر عن جنس الشَّريك المتجاوب». يشير بلوتارخ (Plutarch[97]) في كتابه «حوارات في الحب» Dialogues on Love، إلى أنَّ «أولئك الَّذين يعجبهم لعب دور المأبون، نعاملهم معاملة أدنى الأدنياء ولا نكنُّ لهم ذرّة احترام أو تعاطف» (مقتبس عن المصدر السّابق: 103). ونجد الموقف نفسه يتكرَّر في الثَّقافة اليونانيّة الحديثة على الرَّغم من عدم وضوح منشئه، حيث يشير بطرس لويزوس (Peter Loizos 1975:286) مثلًا إلى أنَّ العديد من القبارصة اليونانيين يميّزون ما بين poushtis أو المأبون الَّذي يقوم مقام المرأة كونه المفعولَ به في العمليّة الجنسيّة، وشريكه الفاعل الشّاذ، إذ يتعرَّض المأبون كما يطلق عليه في البر الرَّئيس لامتهان عظيم (J. K. Campbell 1964:216)، أمَّا شريكه الفاعل فقد لا يتعرَّض لأي انتقاد لأنَّه يؤدّي دور الذَّكر.

ينتبه دوفر إلى انتشار فكرة التِّسامح تجاه الشُّذوذ المؤقَّت بشكل كبير في المجتمعات المقاتلة ما قبل الصِّناعيّة على امتداد أوروبا الغربيّة بما في ذلك البلدان الشَّماليّة، إذ يلاحظ أنَّ الرُّجولة المحترمة في اسكندنافيا في القرون الوسطى مثلًا كانت منسجمة تمامًا مع الشُّذوذ طالما أنَّ رجلًا يقوم بدور الفاعل في العمليّة: «في الملاحم النرويجيّة القديمة يعتبر اتّهام س باتّخاذ ع زوجة إهانة لا تحتمل بالنِّسبة إلى ع، لكنَّه لا يثير أيَّ شكوك حيال أخلاقيّات س (دوفر 1978:105). كما شاع هذا الشَّكل من العلاقات الشّاذّة بين الساموراي في اليابان وجرى التَّغاضي عنها كذلك للأسباب ذاتها. فلعقود عديدة –وحتّى حاليًّا كما رأينا في قضيّة الرِوائي يوكيو ميشيما Yukio Mishima - لم يكن الشّذوذ في اليابان محلَّ تقبُّل وحسب، بل كان محطَّ تشجيع باعتباره الصّورة الأنقى للحب، حسبما أشار إيان بوروما (Ian Buruma 1984:127-31). ففي اليابان «كما في إسبارطة وبروسيا ... الجنود الشَّواذ جنود بارعون، أو هكذا يؤمل منهم» (المصدر السّابق:128). بل وصل الحال في حقيقة الأمر إلى إعجاب بعض العسكريين الألمان في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي بأفكار من هذا النَّوع، لا سيَّما الأفراد المتطوّعين منهم في الوحدات العسكريّة من ذوي الميول الفاشيّة الأصوليّة[98]، مثلما أوضح كلاوس ثيفيلايت Klaus Theweleit في كتابه أوهام ذكوريّة (Male Fantasies 1978) وهو عبارة عن دراسة في مفهوم الرُّجوليّة في الثَّقافة الألمانيّة.

بالعودة إلى غينيا الجديدة نجد أنَّ ما يميّز شعب سامبيا عن كلّ هذه الثَّقافات المحاربة هو الرَّبط المنهجي للعبور إلى الرُّجولة بالطُّقوس وليس محتواها الجنسي. فعلى شاكلة مرحلة الشَّباب عند شعب سامبورو، يستمر التَّحوُّل الطّقوسي عند السامبيا لسنوات عديدة ويشتمل على عدد لا يحصى من الشَّعائر. تنطلق شعائر العبور هذه حصرًا مع الصِّبية عند سنِّ السّابعة أو العاشرة وتستمر للسَّنوات العشرة أو الخمس عشرة التّالية. ونجد ستّةً من طقوس التَّهيئة المتفرِّقة للذُّكور لها شكلها وتصوُّرها القائمان على أساس نظامين ثقافيَّين متمايزين يعملان تباعًا: فالمراحل الثَّلاث الأولى تنفَّذ بشكل شامل لجماعات الصِّبية على مدار بضعة أشهر، بينما المراحل الثَّلاث التّالية تشكِّل طورًا ثانيًا يتمحور حول الفرد ولا يرتبط بمشاركة الوحدات الأكبر (الجماعة). تنطلق فاعليّات تهيئة الذّكور بالحدث الأهم في دورة حياة الذَّكر: فصل الأولاد عن أمّهاتهم فيزيائيًّا، وهو ما يشابه قطعًا مؤثِّرًا للعرى الرّابطة بينهم، وهي تؤشِّر للخطوة الأولى في عمليّة التَّحوُّل الذُّكوري، وتترافق بإنشاء الكبار لبيت يجمع كلَّ الذُّكور حيث يمضي الصِّبية جزءًا كبيرًا من وقتهم بصفتهم أغرارًا. يلي ذلك شعائر ذات طبيعة نفسيّة ورمزيّة متعدِّدة تتناول التَّحوُّل وتحفيزه.

وكما تشهد مناطق أخرى من غينيا الجديدة، يُبعد الصِّغار رسميًّا عن حضن أمِّهاتهم (مرحلة الانفصال في نظام

فان غينيب) وينقلون إلى مكان قائم في الغابة ليس فيه إلّا الذَّكور، وهناك، يخضعون لاختبارات شتّى وطقوس تأهيل قاسية يشتمل بعضها على الضّرب أو الفصد المؤلم، وأبشعها هو الرُّعاف الشَّهير عندما يتسبَّب الصِّبية بسيلان الدَّم من أنوفهم. (كانوا سابقًا يحشرون غصبًا عصيًّا من الخيزران المتين في حلوقهم ممّا يتسبَّب بإحداث نزيف وقيء مؤلم، لكنَّهم أقلعوا عن هذا الإجراء). يصف هيردت الرُّعاف بأنَّه الفعل الطُّقوسي الوحيد الأشد إيلامًا (1981:224) ولعلَّه يقارب الجرح النَّفسي والجسدي الحقيقي، والطَّريقة بسيطة: تحشر أعشاب حادّة وقاسية في المنخرين حتّى يتدفَّق الدّم بغزارة، وهو ما يستقبله البالغ من الذُّكور بصرخة الحرب الجماعيّة بعد أن «أرهبوا» الصِّبية كي يمارسوا تعذيب الذّات هذا (المصدر السّابق:225). ويكون الصِّبية بهذا قد أظهروا صبرًا وتعلَّموا الاستهانة بدمهم النّازف كما سيتوجَّب عليهم أن يفعلوا مستقبلًا في أرض المعركة.

يتبع هذه الواقعة المثيرة بمظاهرها الحربيّة (صيحة الحرب) شعائر أخرى متنوّعة من أكل وتغوُّط وجَلْد طقوسي بأدوات شعائريّة. كما يُضرب الصِّبية بعنف بالعصي أو المفاتيح أو الأدوات الخشنة حتّى «تتفتَّح» جلودهم ويسيل الدَّم منها (المصدر السّابق:222). ولا تُبذل أيَّ جهود لتخفِّف عن الأغرار رعبَهم وألَمَهم، إذ يبدو الغرض النِّهائي هو التَّغلُّب على عذابات مثل هذه في حقيقة الأمر. ويلفت هيردت النَّظر إلى أنَّ هذه الشَّعائر تعلِّم الصِّبية تجاهلَ سيلان دمهم وإظهار عزيمة صلبة، وإنَّ تجارب مثل هذه تجهّزهم «صراحةً» لمواجهة الحياة الَّتي تنتظرهم بصبر الرِّجال (المصدر السّابق:226-27). يقع الكثير من الأمور المشابهة في مناطق أخرى من المرتفعات (انظر Read 1985 ،Newman and Boyd 1965، و198 Keesing)، حيث يخشوشن الصَّبية على النَّهج نفسه من خلال تعريض الجسد للضَّرب. فعلى سبيل المثال، نجد فيتز جون بول 1982) Fitz John Poole) يتحدَّث مرارًا عن العنف الصّادم الَّذي يصبغ الشَّعائر الذَّكوريّة عند شعب Bimin-Kuskusmin واصفًا الخوف والتَّرهيب الَّذين يتملَّك الصِّبية والاختبار والضَّغط الَّذين يتعرَّضون لهما والصَّدمة ممّا يحيق بهم. وقد وصف أحد علماء الأعراق (Tuzin 1982:325) الشّعائر الذُّكوريّة بأنَّها «قاسية ووحشيّة وساديّة»، بعد أن أثارته الشَّعائر الدَّمويّة الَّتي شهدها عند شعب Alahita Arapesh، وهي صفات تخفِّف من شدَّة وقعها تصريحات تشير إلى إدراك الأحكام المعنيّة المتَّصلة بقيمتها.

من جهة أخرى، لا تنطوي شعيرة الممارسة الفمويّة الشّاذّة باعتبارها ذروة التَّهيئة على أيِّ ألم جسدي، بل كلُّ ما تتطلَّبه هو الإذعان. المثير في الأمر أنَّ هيردت يصف السامبيا بأنّهم أكثر «احتشامًا» من أن يقوموا بهذه الشَّعيرة على الملأ! بل إنَّها تقع سرًّا بين الأفراد وعادة تحت جنح الظَّلام، حيث يجبر الصِّبية على تكرار الفعل الشّاذ وابتلاع سائل الكبار، ليصل إلى «عضو إفراز السّائل» الخامل فيمتصَّه ويجمعه. وكما نلاحظ آنفًا، يمثِّل التَّخصيب المتكرِّر «بركة الفحولة» (هيردت 1981:236). يعتقد السامبيا أنَّ السّائل المنوي يقوّي فعلًا عظام الصَّبي ويبني عضلاته، وبالمحصِّلة يبدأ الصَّبي فترة المراهقة مزوَّدًا بكمٍّ كاف من السّائل المبتلع، وهو ما يدلُّ عليه ظهور شعر الوجه. (تذكَّر الأهميّة الرَّمزيّة للشّارب عند بعض الشُّعوب المتوسِّطيّة وهو ما ناقشناه في الفصل 2).

تفسيرات

أثارت الجماعات الذُّكوريّة في غينيا الجديدة الكثير من الاهتمام لدى علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النَّفس -كما يمكن للمرء أن يتوقَّع- نتيجةً لكلِّ هذه السُّلوكات الغريبة والمثيرة. وقد فُسِّر الفصد والفعل الشَّاذ بطرق عديدة من المنظورين الاجتماعي والنَّفسي، فالرُّعاف مثلًا يعزى إلى حسد الرَّحم([99]) وإلى عقدة الخصاء (انظر Lidz and Lidz، 1977 لمراجعة هذه النِّقاشات). لكنَّ الواضح من وصف هيردت ومن البيانات الَتي تجمَّعت على يد مختصّين آخرين بغينيا الجديدة أنَّ ما يجري يمثِّل بالفعل جهدًا صرَّح به النّاس أنفسهم عن وعي يهدف إلى فصل الصِّبية عن أمَّهاتهم لينهوا بذلك مرحلة الطُّفولة. وبقطع أواصر هذه الرّابطة الأوَّليّة، تردع شعائر الرُّجولة عند السامبيا كلَّ توق إلى الاتِّكاليّة والاستسلام لدى الصِّبية، وتثير فيهم شعورًا بالاستقلاليّة ملوَّنًا بالتَّوتُّر تبعًا للضَّرورات السِّياسيّة والاقتصاديّة الملحّة في المرتفعات. وللشَّعائر وظيفة عامّة فضلًا عن كونها فرديّة، فهي تنسج سمات شخصيّة فعّالة تقاوم زوابع حياة الحرب والقتل، بينما يتجاوب عنف الإجراءات مع الحقيقة المطلقة المتمثِّلة بالانفصال عن الماضي.

ولتوضيح هذا الطَرح دعونا نلقي نظرة على موضوع الرُّعاف، ثمَّ سنتَّجه إلى معالجة شعيرة العمليّة الشّاذّة. فأحد التَّفسيرات السَّطحيّة ذات البعد النَّفسي التَّحليلي للنَّزف الطُّقوسي (وكذلك القيء الطُّقوسي الَّذي يسبِّبه ابتلاع الخيزران) يقول بأنَّ شعيرة الإطراح هذه تمثِّل المحاكاة الذُّكوريّة للطَّمث عند الأنثى (انظر Bettelheim 1955). عند نقطة معيَّنة قد يكون هذا بالطَّبع ما يحدث، لكن إذا أصغينا إلى النّاس أنفسهم، سنجد بين أيدينا تفسيرًا آخر أكثر إقناعًا من النّاحية الاجتماعيّة، فالغرض من رعاف الأغرار عند السامبيا واضح تمامًا، فهم أنفسهم يقولون إنَّه يهدف صراحة إلى: أوَّلًا، إعداد الصَّبي لقسوة حياة الجندي، وثانيًا، تخليص جسد الصَّبي من آثار والدته، أي أنَّه بمثابة مطهِّر يمهّد للبلوغ. الغرض إذن من الرّعاف هو مسح أثر دم وحليب الأم وغيرها من الآثار الأنثويّة «الملوِّثة» تحديدًا من جسد الصَّبي، لأنَّها تحول دون حدوث التَّحوُّل الذُّكوري وتمنع بالتّالي إنجاز دور البالغ. وكما عبَّر هيردت (1981:225) عن الأمر «فالرُّعاف مثل ابتلاع الخيزران وسيلة مؤلمة لا بدَّ منها للتَّخلُّص من الآثار الدّاخليّة للأم». وللتَّوضيح، يستأنس هيردت بالبلاغة المحلِّيّة، أي: وصايا الحكماء للأغرار عندما توشك الشَّعائر على الانتهاء، إذ يقول الحكماء: «كنتم أيُّها الأغرار مع أمَّهاتكم، وكنَّ يشتمنكم بأبشع الكلمات. لقد تسلَّلت عباراتهن عبر أنوفكم ومنعكم من أن تنضجوا وتصبحوا كبارًا. جلودكم لا تفيدكم، أمّا الآن فلكم أن تكبروا والخير في وجوهكم، فلقد ساعدناكم على ذلك» (المصدر السّابق:226).

نشهد التَّأكيد عينه على الابتعاد عن الأم والتّنصُّل من رعايتها الَّتي تحوِّله إلى مخنَّث وتمنع نموَّه من خلال القيء الطُّقوسي. ففي كلِّ الأمثلة الَّتي طرحت في غينيا الجديدة، لم يكن الغرض محاكاة الطَّمث بصراحة أو تقليد النِّساء، بل تخليص جسد الصَّبي من آثار الأم وتفعيل الاستقلال عن الأم على اعتباره جوهر المعيشة. فالقيء يهدف إلى تخليص الصَّبي من أيِّ دم من رحم الأم ابتلعه وهو فيه، وأيِّ دم حيض ضار ابتلعه سهوًا «مع الطَّعام الَّذي كانت تحضِّره أمُّه له»! (Lidz and Lidz 1977:20).

والغرض المعلن من هذا ليس تقليد النِّساء أو محاكاة وظائفهن أو مماثلة الطَّمث أو الولادة، بل العكس هو الصَّحيح، أي تحييد الأم واقتلاعها من جسد الصَّبي عبر مسح كلِّ أثر لحليبها ودمائها، وفطمه نفسيًّا عنها، مع وضع الصَّبي على طريق الاستقلال. «يجب فصل الصِّبية المؤلم، وتخليصهم من الملوِّثات الأنثويّة، بحيث يمكن لرجولتهم أن تظهر» (Herdt 1982:55). وبالتّالي فليس المعني من هذه العمليّة التَّقليد أساسًا، أو حتّى الانعكاس الجنسي[100] الرَّمزي، بل هو التَّحوُّل إلى حالة الذَّكر. وليست القضيّة قضيّة تكوين هويّة ذاتيّة للذَّكر، مع أنَّها كذلك، بل هي قضيّة غرس الاستقلاليّة على اعتبارها محور شخصيّة الذَّكر، وتحفيز الوضع الفعّال عبر التَّغلُّب

على ما أطلق عليه بيتلهايم «تكوين العادات في مرحلة ما قبل الولادة» لدى الطَّفولة المتحفِّظة (1955:124-26). وليس السامبيا وحدهم من يدركون الغرض من شعائرهم، بل يوافقهم في هذا الشُّعوب المحليّة الأخرى الّتي تقطن المرتفعات، فشعب سيان Siane مثلًا يشيرون إلى رعاف الأنف على أنَّه «دم والدته يغادر جسده» (Salisbury 1965:62). ويقول شعب ألاهيتا أرابيش إنَّ الغرض من طقوس تهيئة مثل هذه هو «تخليص جسد الصَّبي من الآثار الملوِّثة لحليب والدته»، ويتابعون القول «وبدون هذا، لا ضمانة أنَّ نموَّه في المستقبل سيوصله إلى مرحلة الرُّجولة الحقيقيّة» (Tuzin 1980:37). يتَّفق المحلِّلان النَّفسيّان ليدز وليدز مع هذا في نقاشهما المشوِّق بشأن طقوس غينيا الجديدة (1977:29)، إذ يصرِّحان بأنَّ شعائر التَّطهير في غينيا الجديدة تساعد «في فصل الصِّبية عن أمَّهاتهم».

وما يثير الفضول أنَّ المصطلح المشابه المتعلِّق بالفطام يطرح سلسلة من التَّوافقات مع شعائر الفعل الفموي الشّاذ. والصَّادم في تفسير هيردت لهذا السُّلوك هو الرَّبط المحكم -بل المكافئ- في ثقافة شعب سامبيا بين حليب الأم والسّائل المنوي، فمن أجاب على التَّساؤل من أبناء سامبيا قال إنَّ السّائل المنوي هو المادّة الأشبه بحليب الثَّدي» (Herdt 1981:235). حتّى هم أنفسهم يجادلون بأنَّ السّائل المنوي يعادل «حليب الرَّجل» (المصدر السّابق:186-87)، وأنَّ استدرار السَّائل فمويًّا غالبًا ما يشبه «الإرضاع الطَّبيعي عند الأم» (المصدر السّابق:234). من جهتهم، يسمّي الأغرار السّائل فيما بينهم باسم «حليب ثدينا» neimi aamoonaalyi والتقام الصَّبي للعضو وابتلاع السّائل يُشبَّه «بإرضاع الوالدة لابنها» monjapi'u (المصدر السّابق:235). وفي السِّياق نفسه، يشبِّه السامبيا العضو الذَّكري بالثَّدي كونه عضوًا منتجًا بذاته، وبالتّالي يرمز إليهما بجذور شجرة الكاذي[101] الَّتي تفرز مادة بيضاء حليبيّة لدى قطعها، وهو التَّشبيه الَّذي يراه هيردت شكلًا من أشكال «الإسقاط المنسَّق»، وهو عمليَّة ربط رمزيّة المشهد بجزء من بنية أكبر لها صفات وجدانيّة من النّاحية المجازيّة وتعمل على تجسيد الصُّور والخيالات الشَّخصيّة وإظهار العلاقة القائمة بينها[102].

يمكن للمرء أن يستشف من هذا أنَّ العملية الشّاذّة هي شكل من التَّعزيز النَّفسي للانفصال عن الأم والدُّخول في حالة الرُّجولة المستقلّة، وإجراء يحمل رمزيَّةً في المصطلح الثَّقافي المتعلِّق بالانفصال عن الأم والتَّكوين الذَّاتي للذَّكر، أي البديل الطَّبيعي المتمثِّل بالتقام العضو لإطلاق الشُّحنة الانفعاليّة عن طريق الفم. وكما يشير هيردت بشكل عابر (1981:235)، يحلُّ التقام العضو وشرب السّائل محلَّ الاعتماد على حليب الأم مثلما حلَّ مصُّ جذور شجر الكاذي محل رضاعة ثدي الأم. وللحليب أهميّة رمزيّة مزدوجة، فبمعزل عن دلالته الإنجابية، يحمل أيضًا دلالة ثانويّة تشير إلى اتِّكاليّة الصَّبي على والدته في الحصول على الغذاء. إذن، يمكن أن نختم بالقول إنَّ طقوس السامبيا لا تعني بالتَّحديد الإخصاء أو تقليد الأنثى، بل هي معنيّة «بالفطام»، هذا إلى جانب ما أشار إليه هيردت (المصدر السّابق:278).

يتوسَّع هيردت في تفسير هذه الحاجة الملموسة إلى الانفصال عن الأم في ثقافة السامبيا، فيطرح تفسيرًا اجتماعيًّا نفسيًّا أراه مهمًّا لكنَّه يدخل في سياق نافلة القول كونه يفسِّر المفسر، فتجده يطرح بإقناع أمر الحاجة إلى اللُّجوء إلى هذا الانفصال النّاشئ عن الاتِّكال طويل الأمد لصِبية السامبيا على أمَّهاتهم وفطامهم الأخير. وكما في مناطق أخرى، يتعلَّق الصِّبية بأمَّهاتهم، لكنَّ أبناء السامبيا يستمرّون بالنَّوم إلى جانب أمَّهاتهم لفترة جيِّدة بعد انقضاء مرحلة الحبو. وتبقى العلاقة بين الرَّضيع وأمِّه قويّة حتّى بعد التَّحرُّر من محظورات ما بعد الولادة[103]، بينما يتحاشى الذُّكورُ الاقتراب من الأطفال خشية الظُّهور بمظهر «غير رجولي» (المصدر السّابق:213)، وبالتّالي ينشأ اليافعون متأثِّرين بعالم النِّساء الكبيرات. ويبقى حليب الأم المصدر الرَّئيس لغذاء الطِّفل وقوَّته حتّى سنِّ الثّانية وأحيانًا الثّالثة من عمره (المصدر السّابق:214). وينوِّه هيردت أنَّه في وقت الأزمات يهرول الكثير من الأطفال إلى أمِّهاتهم كي يلتقموا أثداءهن حتّى في سن الخامسة. إذن يغدو اهتمام الأم في حالات عديدة عاملًا هدّامًا ويتحوَّل

إلى قيد يمنع انتقال الصَّبي إلى وضع استقلالي يرتبط بالرُّجولة. ولا يتوقَّف الرِّجال عن متابعة «الاتِّكاليّة المفرطة» للطِّفل على والدته وثديها (المصدر السّابق:213-14)، ويبدو أنَّ التَّجاوب الحاصل يتمثَّل بفطم الصّبية اعتمادًا على قضبانهم.

يبدو كلُّ هذا داعمًا كبيرًا للحجّة الشَّهيرة لجون وايتنغ John Whiting ومساعديه (1958) بأنَّ الشَّعائر القاسية أو الدَّمويّة ترتبط بالتَّكافل الممتد بين الطَّفل والأم. لكن هذا الرَّبط لا يبدو مقنعًا بما يكفي كي يُتَّبع قاعدة عامّة، مع أنَّه يبدو منطقيًّا في هذه الحالة. تجري شعائر مماثلة في مجتمعات مختلفة بصيغ بالغة التَّمايز بشأن تربيّة الأطفال -كما عند السامبورو مثلًا- والأرجح أنَّ النّوايا النكوصية الَّتي توحي بصراع السامبيا مع شعائرهم لها صبغة شموليّة وليست مرتبطة بثقافة بعينها، العامل الَّذي يختلف هو حدَّتها، أو مستواها الَّذي يرتبط بالطَّبع بدرجات القسوة أو التَّنافسيّة الَّذي يتَّصف بها دور الذَّكر البالغ. وليست الحميميّة المتأخِّرة بين صبية السامبيا وأمَّهاتهم بالأمر الفريد، فالفطام المتأخِّر يقع في مجتمعات عديدة لا تشهد شعائر مثل هذه، وحيث للذُّكورة شأن هامشي كما نجد مثلًا لدى شعب سيماي اللَّطيف في ماليزيا (انظر الفصل 9). وليس بالإمكان ربط الممارسات الطُّقوسيّة بحد ذاتها بأشكال من العناية المبكِّرة بالطُّفل بناء على أيِّ اقتناع.

نوجز فنقول: قد ينتبه المرء إلى أوجه الشَّبه اللّافتة الكامنة بين طقوس السامبورو والسامبيا الَّتي تستهدف الرُّجولة والَّتي تدعم فرضيّة تحوُّل الصُّور الذِّهنيّة المثلى للرُّجولة إلى الرَّد العملي على حاجات الجماعة، على الرَّغم من وجود اختلافات أخرى. ولا يسبغ المجتمع على الفتى سمة الرُّجولة إلّا بعد أن يكمل الفرد المهام الموصوفة من فراق وانطلاقة جديدة تسهم في تحقيق الأمن للجماعة واستقرارها، فما يكسبه المنتقل إلى عالم الرُّجولة هو المصلحة المجتمعيّة والهويّة الاجتماعيّة، إلى جانب مشاعر النِّساء وانتباههن.

شعائر أخرى وأنماط رجولة مختلفة: الغيسو

ظلَّ مجتمعا سامبيا وسامبورو حتّى وقت قريب مجتمعي قتال وغزو يعيش أفرادهما ويموتون طعنًا بالحراب. ومع استمرار تربُّع أمجاد الحرب والمعارك على عروش ذاكرتهما، تعكس رجولتهم بوضوح تكيُّفًا مشبعًا برواسب الرّوح القتاليّة. لكنَّ أوجه الشَّبه هذه الَّتي يتقاسمانها حيال الأفكار الَّتي يحملانها عن الرُّجولة تتكرَّر في أماكن مختلفة بأشكال أخرى متعدِّدة من المجتمعات حيث يستفيضون في أداء شعائر الرُّجولة مقابل التَّقنين في شؤون الحرب والغزو، أو الجهل بها. ويبقى الرَّابط بين النَّزعتين الحربيّة والذُّكوريّة (انظر,Divale and Harris 1978 Theweleit 1987) -الحاضرتين بقوَّة في هاتين الحالتين- عابرًا جزئيًّا للثَّقافة وحسب. دعوني أجرِّب توضيح التَّصريح الأخير من خلال الإشارة إلى مجتمع أفريقي آخر، مجتمع غيسو القائم في شرقي أوغندا، تبعًا لما نقلت جين لا فونتان 1986) Jean La Fontaine) وسوزيت هيلد 1982) Suzette Heald).

فليس بعيدًا عن السامبورو، يعيش شعب غيسو الزِّراعي بالدَّرجة الأولى حيث تجدهم يمارسون تربية الماشية والتِّجارة في سبيل البقاء مثل جيرانهم في شرق إفريقيا. ومع أنَهم كانوا في الماضي البعيد محاربين، لكنَّهم هجروا الحرب للأصلح في القسم الأوَّل من القرن العشرين بتوجيه من بريطانيا (Heald 1982:17)، كما لم يتوّرطوا في أعمال سطو على القطعان أو أشكال أخرى من العنف المنظَّم. بل إنَّ شعب غيسو في الواقع ينفر من نوبات الغضب أو اختلال المزاج عند الرِّجال، فتراهم يطالبون بضبط النَّفس والكياسة من كلا الجنسين، كما أنَّ لديهم تصوُّرًا عن الرُّجولة يقوم على أفكار مثلى تحمل «طّاقةً إبداعيّةً» تنطوي على القليل من القوّة الجسديّة بصفتها مهارة، وهو ما ندعوه «قوَّة العزم»[104] (المصدر السّابق: 18). يتَّضح من هذا أنَّ تجربة الحرب القديمة تركت تأثيرًا على رؤيتهم للرُّجولة يتَّصف بالتَّأنّي، لكنَّه لم يعد التزامًا مبدئيًّا.

ومن بين هؤلاء المزارعين المسالمين نسبيًّا يخضع الفتية لطقوس تحوُّلٍ إلى الرُّجولة أقلَّ شدَّة ربَّما لكنَّها تماثل

طقوس سامبيا وسامبورو من جهة الإرهاق، وهي تشتمل على رعاف مؤلم شبيه بما رأينا وهو ما يعتبره شعب غيسو نوعًا من «الولادة الجديدة» للصَّبي في عالم البلوغ الذُّكوري. وبحسب عبارات لا فونتين (1986:119) يجب على فتية الغيسو أن «يقهروا الخوف» ويتعلَّموا «ضبط النَّفس» خلال تهيئتهم قبل أن يحسبوا في عداد الرِّجال عبر شعائر خصبة مختلفة يدهن فيها اليافعون بالخميرة وغيرها من المواد، ليكون حجر الزّاوية في طقوس التَّهيئة حفل الختان الَّذي يطلقون عليه اسم imbalu. وتوصف هذه الشَّعيرة بلا مواربة بالتَّجربة قاسية وتستوجب «أعلى قدر من الصَّبر في مواجهة الألم الشَّديد» (Heald 1982:17).

وعلى غرار صبية سامبورو، على الغر في غيسو أن يبقى ثابتًا تمامًا دون أدنى حراك بينما تُشقُّ الغرلة أوَّلًا ثمَّ يعرّى اللَّحم الواقع تحت الجلد ببطء من حول حشفة العضو. ولا تخف درجة الألم قبل أو بعد الحفل، لكنَّ الكبار يصفونه لمن حولهم بأنَّه «شديد» و«مرير» و«مرعب». هذا ما يختبره الفتية وهم في أعمار تتراوح بين الثّامنة عشرة والخامسة والعشرين. وإنَّ إظهار أيِّ علامة على الجبن من قبل أو من بعد ولو كانت مجَّرد تردُّد لا يذكر أو اختلاجة لا إراديّة خلال القطع- يحمل جزاء العار الّذي لا يجلِّل الفرد وحسب، بل المرتقب أن يؤدّي إلى الدَّمار الشّامل لكلِّ عشيرته. فإن تردَّد الصَّبي أو هرب، سيتَّهم بأنَّه «أحلَّ اللَّعنة على عائلته» (المصدر السّابق:17). وما من جهود تبذل للتَّخفيف من توتُّر الصَّبي قبل العمليّة أو للتَّقليل من معاناته خلالها. والقصد من وراء هذا كلِّه فعليًّا «صناعة» رجال «قساة» و«أشدّاء» من خلال استئصال الهلع الطُّفولي من الألم من أنفسهم (المصدر السّابق:26).

وكما شهدنا عند السامبورو والسامبيا، يعجب الغيسو المسالمون «بروح الاستقلال والتنافسيّة» عند الرِّجال (La Fontaine 1986:122)، الَّتي لا تقوم على الحرب فقط، بل على وقائع الحياة القبليّة الَّتي تندر فيها الموارد الطَّبيعيّة والتِّقنيّة بدائيّة الطّابع. يدخل الصِّبية عالم البلوغ «الَّذي ينطوي على منافسة حرّة مع الرِّجال الآخرين» ليعملوا على تقديم الدَّعم للإقطاعة عبر استنفار مهارتهم وجرأتهم أمام رجال آخرين يشابهونهم بالعقليّة (Heald 1982:23). تنعكس هذه الرّوح التَّنافسيّة في القدرة الإنتاجية الماديّة كما عند المهيناكو، وليس في قتل الأعداء أو سلب الماشية كما عند السامبيا والسامبورو، ويكون المطلوب من الأغرار التَّحلّي بصفات الإبداع والصَّبر. وتشدِّد شعائر الوعظ من جهتها على قيم المسؤوليّة وحسن التَّدبير والصَّبر والاجتهاد، كما ينضوي أمر «أنجب أولادًا» تحت لوائها (La Fontaine 1986:125). ولذلك، فالشَّعائر المهيِّئة لولوج عالم الرُّجولة هي نصوص عامّة تتناول اتِّباع الرَّجل للأهداف إنجابيّة بصبغة المواطنة. وفي شعائر العبور عندهم، تعدُّ عناصر الاختبار والعلنيّة والإنجاز هي الأسمى. وكما تشير لا فونتين (1986:124)، فإنَّ «من الأهمِّيّة بمكان التَّصريح بالتَّقييم الشّائع والحاسم لما أُنجز في الاختبار».

يُعزل فتية الغيسو بعد ختانهم بعيدًا عن القرية ويُمنعون من التَّواصل مع النِّساء الأكبر سنًّا، فقد بات عليهم أن يتعلَّموا الاعتماد على أنفسهم في تدبُّر شؤونهم في الغابة. وفي النِّهاية، عندما تنتهي فترة التَّهيئة، يتَّجه المطهِّر إلى الفتية بصورة احتفائيّة ويمنحهم أدوات ترمز إلى مهنة كلٍّ منهم في المستقبل: نار، وبلطة، وسكّين، وخرطوم سقاية، وغيرها من المعدّات اللّازمة لحياة البالغين. ومن خلال هذا الفعل يبرز التَّشديد على الاكتفاء الذّاتي في دور العمل.

تدور احتفالات التَّهيئة عند الغيسو حول مواضيع الاتِّكاليّة والاستقلال كونها غير موجَّهة إلى الحرب والقتل، لتشابه في ذلك احتفالات السامبورو والسامبيا، والغرض منها غرس الشَّجاعة الرُّجوليّة «المسؤولة والمستقلّة» (المصدر السّابق:125) في النَّفس. ولذلك لا بد من قطع الصِّلات مع الأم مع زرع الاعتماد على الذّات وزيادة قوّة العمل إلى حدِّها الأقصى. يعتقد شعب الغيسو أنَّ محنة الختان توقظ «الشِّدّة» في الفتى ممّا يجعله فاعلًا مستقلًّا لا يخشى شيئًا باعتباره خبر بالفعل أقسى ألم في الحياة. باختصار، يعدُّ طقس تهيئة الذُّكور عند الغيسو السَّبيل الموازي للرُّجولة المراوغة الَّتي تحمل الالتزام بأهداف الجماعة كونها «تعلن بهذا اهتمامها جهارًا باختبار

قدرات الذَّكر واحتوائها» (المصدر السّابق:119). ومرَّة أخرى يبدو فحوى الشَّعائر أقل أهمِّيّة من تأثيرها، ونعني بهذا رفع الإنتاجيّة إلى حدِّها الأقصى في كلِّ جوانب حياة الرَّجل.

ما بعد الختان: تهيئة ميندي بورو

على الرَّغم من شيوع الختان في شرق إفريقيا، إلّا أنَّه لا يشكِّل الرُّكن الأساسي في طقوس تهيئة الذُّكور الإفريقيّة كلِّها، فهذه الشَّعيرة لا دور لها مثلًا في طقوس شعب مندي المقيم في سيراليون غربي إفريقيا (Little 1967). والمندي شعب زراعي، وقد نبذوا الحرب مثل الغيسو أيّام حكم البريطانيين في أوائل القرن العشرين. وتبعًا لمعتقدات المندي، على الفتى أن يلتحق بجماعة بورو قبل أن يُحسب رجلًا ويتزوَّج. وعلى الرَّغم من إسقاط الختان، يشتمل طقس بورو لتهيئة الذُّكور على القدر ذاته من القسوة والاختبار الشَّديد للتَّحمُّل. يعتقد المندي أنَّ روح بورو يجب أن «يبتلع» الصَّبي قبل أن يولد رجلًا من جديد. ولضمان هذا التَّحوُّل، يجب تشطيب ظهر الصَّبي حيث ترمز العلامات إلى أسنان الرّوح الجائعة. ثمَّ ينقل الغرُّ مع أقرانه إلى مكان في الغابة ينتظره عنده الكبار ليبدؤوا شعيرة بورو.

يُمسك كلُّ فتى بدوره من قبل عدد من الرِّجال الأكبر منه ويجرَّد من ملابسه الَّتي توضع جانبًا لتتلقّى فيض الدَّم القادم، ثمَّ يرمى الغرُّ بقسوة إلى الأرض ويمدَّد على بطنه ليقدم الكبار على ترك علامات على ظهره إمّا بواسطة خطّاف يخدش الجلد أو باستخدام شفرة مثلَّمة. فإن ظهر على الفتى ما يدلُّ على شعوره بالخوف، أو حاول الهرب خلال هذا الإجراء القاسي، يعمد الحكماء إلى إعاقته مؤقَّتًا بغمس رأسه في حفرة مليئة بالقذارة جُهِّزت أساسًا لهذا الغرض.

بعد هذه الواقعة، يُنقل الفتية إلى الغابة للخضوع لتدريب طويل في كيفيّة البقاء. وهناك، يُنتظر منهم تحمُّل الصِّعاب ومواجهة الأخطار دون شكوى «ليبدؤوا بالتَّعوُّد على الأمر» بعيدًا عن رعاية البالغين (المصدر السّابق:120)، فلا يُسمح بوجود معدّات حديثة معهم (مثلما كان الحال مع غوّاصي الإسفنج في إيجة الَّذي تابعناه في الفصل الأوَّل)، ويتوجَّب عليهم تأمين كلِّ احتياجاتهم الماديّة بما فيها الطَّعام بأنفسهم، ويدخل الصُّراخ نتيجة الألم النّاجم عن عقوبة جسديّة ضمن المحرَّمات. يجب أن يتعلَّم الفتية خلال هذه المدَّة كيف «يبرعون في المهنة المحدَّدة الَّتي يختارها كلٌّ منهم» (المصدر السّابق: 121). وحسب ملاحظة ليتل (المصدر السّابق: 120)، فإنَّ شعيرةَ مندي للعبور شعيرةٌ رمزيّة وعمليّة معًا، فهي تترك في الفتى آثارًا أعمق إلى جانب القواعد «النّاظمة للجزء الَّذي سيؤدّيه عندما يصبح رجلًا. وهي تهدف إلى تعليمه الانضباط الذّاتي والاعتماد على النَّفس».

من المستفيد؟[105]

يصبح الفتية رجالًا تبعًا للسامبيا والغيسو والمندي بعد اجتياز اختبارات شاقّة تشمل الأداء في الحرب والمساعي المعيشيّة والإنجاب، وكلُّها أهداف تحمل لمسة انتماء. فماذا عن الادِّعاء الَّذي أطلقه بعض النُّقّاد من أنصار النَّسويّة باعتبار طقوس الرُّجولة -الَّتي تحتفي بقدرات الذَّكر جاعلة منها قبلتها- أفعالَ تشويشٍ في حقيقتها لتبرير اضطهاد المرأة (Rubin 1975, Ortner 1974, Godelier 1985)؟ هل الغرض من هذه الشَّعائر والمعتقدات المقترنة بها تأكيد سطوة الرَّجل والتَّقليل من قيمة المرأة؟ هل يعاني الفتية ليعكسوا معاناتهم لاحقًا بشكل إساءة للنِّساء؟ الحقيقة أنَّ في هذا التَّوجُّه الَّذي ينحوه الجدال بعض الفائدة، فشعائر التَّحول إلى الرُّجولة وطوائفها تظهر على الأغلب في مجتمعات تحكمها سلطةٌ أبويّة ذكوريّة تشهد تفرقة لافتة بين الجنسين والمكانة الَّتي يحتلُّها كلٌّ منهما. وغالبًا ما تضفي هذه الشَّعائر هالةً من الغموض على الرِّجال فتقدّمهم على النِّساء أو تعزِّز التَّماسك الذُّكوري الّذي قد يدعم بدوره هذا الشُّعور بالتَّفوُّق. وعلى الرَّغم من الحيطة الَّتي على المرء الأخذ بأسبابها في

إضفاء سمات تتحلَّى بميزة وحيدة على المجتمعات كلِّها، فعليه أن ينظر إلى مجتمعات الغيسو والسامبورو والمندي والسامبيا بعين المساواة باعتبارها مجتمعات تتمحور حول الذَّكر كون الرِّجال يحتكرون ممارسة السِّياسيّة من خلال الهيمنة عليها. لكنَّ هيمنة نوع لا يمكن أن تكون الغرض أو الأثر الوحيد لمثل هذه الشَعائر والمعتقدات، فمن الأهميّة بمكان الانتباه إلى أنَّ شعائر الرُّجولة المرهقة هذه لا ترتهن على الدَّوام بظروف هيمنة الذَّكور والمعارضة القائمة على النَّوع أو الطَّبقيّة، بل هي مرتبطة دائمًا بالخصوبة أو خدمة العائلة أو الدِّفاع عن وجود الجماعة. والأهم أنَّها تجري أيضًا في مجتمعات عدَّة يتميَّز فيها الرِّجال بالكياسة، حيث تسود المساواة النِّسبيّة بين الجنسين.

فلنضرب مثلًا على ذلك اليهود الأميركيين العلمانيين المندمجين في المجتمع، الَّذين ناقشنا حالتهم سابقًا. نجد في هذه الثَّقافة المتَّصفة بالدَّماثة (!) أنَّ النِّساء تميل إلى الهيمنة على الرِّجال في شؤون الحياة اليوميّة وفي تنظيم الأسرة. لكن حتّى في هذا المقام، وخضوعًا لشروط المساواة الجنسيّة النِّسبيّة، نجد طقوس تهيئة الذُّكور والوصايا الأخلاقيّة حيال الرُّجولة تقوم على براهين وتقييمات متشابهة. وكما سبق لنا وأن رأينا، فالرَّجل اليهودي هو ذاك الَّذي يساعد نساءه ويحميهن فضلًا عن السَّيطرة عليهن. وهو يحمل في جنباته روحًا أنيسة، إذ تجده زوجًا وأبًا لطيف المعشر. وبالمثل تجد الرَّجل عند شعب الميهيناكو هو الَّذي يكفل زوجته ويرضيها وليس الَّذي يعتدي عليها. وفي المسار ذاته تقوم الرُّجولة عند الإسبان على خدمة الزَّوجة والعائلة وليس التَّحكُّم بهما. قد نلمس السَّطوة الذُّكوريّة في بعض الحالات كظاهرة عارضة للفكر أو التَّهيئة لدخول عالم الرُّجولة، كما قد تكون جزءًا من تفسير الاحتفالات، لكنَّني لا أعتقد بإمكانيّة اعتبارها النَّتيجة الوحيدة والأهم لهذه الطُّقوس والفكر الذُّكوري.

ولطرح مثال آخر يتناول هذا الجانب غير المنحاز من المشهد الذُّكوري، يمكننا أن نعود مؤقَّتًا إلى «الشَّعب غير المؤذي» ونقصد به سكّان الأدغال في بتسوانا (Thomas 1959)، فهؤلاء يمثِّلون الصّورة الأمثل المفترضة للمساواة بين الجنسين ممن طرحهم مناصرو النَّسويّة مثل إليانور ليكوك (Eleanor Leacock 1978) نموذجًا للغرب. لكنَّ فتيان شعب الأدغال يخضعون بدورهم للاختبارات كي يُحسبوا بموجبها من الرِّجال. وباستثناء شرط صيد غزال بالغ، عليهم أن يخضعوا لشكل عنيف من الإجراءات تدعى Choma. فعلى شاكلة الشَّعائر الَّتي اطَّلعنا عليها، يشتمل مثال رجال الأدغال هذا على الفصل المعتاد بين الصِّبية وأمَّهاتهم، وهي مرحلة «تمهّد» لتشوُّش الحالة وتمثِّل «ولادة جديدة» في عالم الرِّجال بحسب تصنيف فان غينيب. وهي تشتمل على مشاقَّ تجهّز الفتيان للتَّصدّي للمهام الخطرة الَّتي تنتظرهم بصفتهم صيّادين. والَّذي يجري يشابه تمام الشَّبه المحن الَّتي لاقاها الذُّكور الآخرون حسب ما أدرجنا سابقًا، على الرَّغم من عدم سفك دماء بشريّة أو التَّعرُّض للآلام مجّانًا. ومع ذلك، فاختبارات التَّحمُّل الشّاقّة الَّتي يخضع لها الذّكور موجودة، وإدراج وصف موجز لإجراءات Choma سيفي بالغرض.

يعزل فتيان الأدغال عن أمَّهاتهم لبضعة أسابيع بين عمري الخامسة عشرة والعشرين، ويضطَّرّون إلى خدمة أنفسهم بأنفسهم في الغابة حيث يصطادون الطَّرائد في مرحلة تالية. تشرح الأمر مارجوري شوستاك Marjorie Shostak الَّتي درست شعب الأدغال لعدَّة سنوات، فتقول: «على امتداد هذه الشَّعيرة المكثَّفة والعنيفة، يختبر الأغرار الجوع والبرد والعطش والإرهاق التّام الَّذي ينتج عن الرَّقص المستمر» (981:239). ويستمر هذا الوضع الطُّقوسي على مدى ستّة أسابيع، وهو ما يعتبر زمنًا مباركًا. لا يجوز للفتيان مناشدة أمَّهاتهم طلبًا للعون ولا تقدم لهم أي مساعدة من طرف آبائهم، إذ عليهم أن يتعلَّموا كيف يَكفوا أنفسهم ذاتيًّا. وخلال هذه الفترة المباركة يُجبرون بالمعنى الحرفي للكلمة على الدِّراسة والتَّعرُّف على بيئتهم: نباتاتها وحيواناتها وتضاريسها. وبعد أن يثبتوا قدرتهم على البقاء باستخدام معرفتهم بصيد الغزال، يحسب الفتية رجالًا ولهم أن يتزوَّجوا وينشئوا عائلة. ومن حينها ينتظر منهم أن يؤمّنوا اللَّحم لا أن يستهلكوه وحسب.

لربَّما يظهر عبور أبناء الأدغال إلى عالم الرُّجولة أكثر لطفًا من غيره، لكنَّه ما يزال يعدُّ اختبارًا للكفاية الثَّقافيّة،

ليماثل في هذا اختبار السامبورو والسامبيا في الغايات والوسائل كلتيهما. على فتيان الأدغال اللَّطفاء والمؤمنين بالمساواة وغير المتحيّزين جنسيًّا أن يقاسوا الحرمان والإرهاق، وعليهم أن يتعلَّموا التَّأقلم كي يتملَّكوا زمام أمورهم ويتحكَّموا ببيئتهم قبل أن يصيروا رجالًا. ولا تبدو شعيرة العبور هذه متِّسقة تمامًا مع القول بأن طقوس تهيئة الذُّكور تركِّز رسميًّا أو حتّى مبدئيًّا على غرس مفهوم الهيمنة الذُّكوريّة في النُّفوس، إذن، من المستفيد؟ Cui bono؟ والجواب هو: الجميع.

8. توجُّهات السُّلوك وجوانب الغموض:

جنوب شرق آسيا

الطَّريق إلى الرُّجولة محفوف بالمشاق.

(إيان بوروما) Ian Buruma، **(ما وراء الأقنعة)** *Behind the Mask*

قد تواجهنا الفكرة القائلة بأنَّ الرُّجولة انتصار على دافع الفرار من مواجهة الخطر في بعض الثَّقافات الَّتي لا ترتبط عادة بادِّعاء الذُّكور الشَّجاعة المفرطة الَّتي لمسناها لتوّنا. ومع أنَّ الموضوع لم يحظ بالمعالجة بأيّ حال من الأحوال نتيجة الافتقاد إلى الاهتمام فضلًا عن قلَّة الأدلّة العرقيّة حسب ظنّي، لكنَّنا نستشعر وقع صدى بعيد آسر يتردَّد في مدنيّات آسيا ذات الكثافة السُّكّانيّة العاليّة. ولهذه الآثار طبيعة موحيّة بشكل متفرِّد في الصّين والهند واليابان، وهي المجتمعات الَّتي لا يُعرف فيها رواج النَّزعة الفرديّة أو التَّبجُّح الجنسي. وتستحق الأفكار الآسيويّة بشأن الرُّجولة التّدارس لسبر المعاني العديدة والتَّناقضات الكثيرة الَّتي تضيفها إلى الصّورة المركَّبة الَّتي جمعناها حتّى الآن. سننطلق من الصّين بمجتمعها الَّذي تحوَّل إلى مادّةٍ لدراسات مكثَّفة، ولم يخضع للدِّراسة القائمة على حيثيّة النَّوع إلّا مؤخَّرًا فقط. ثمَّ سنمرُّ على الهند في طريقنا، لنحطَّ الرِّحال أخيرًا في اليابان.

الرِّجال الحقيقيّون في الصّين

تتوافر بين أيدينا معلومة واحدة مصدرها دراسة حاليّة عن المدينة الصّينيّة في أوكلاند بكاليفورنيا في الولايات المتَّحدة. وبعد النَّظر في هذه الحالة الدَّخيلة، سنراجع البيانات الَّتي جُمعت على أرض الصّين من قبل علماء أنثروبولوجيا يدرسون الثَّقافات. مصدر المادّة الأميركيّة الصّينيّة رسالة دكتوراه قدَّمتها ريتا تشو Rita Chou 1987)) تناولت فيها الإجراءات الصِّحيّة والطِّبيّة المتّبعة مع كبار السِّن.

ففي بلديّة المدينة الصّينيّة بأوكلاند، أصاب الإحباط عمّال القطّاع الصحّي نتيجة عجزهم عن إقناع الرِّجال في الجالية الاتِّصالَ بمراكز الرِّعاية الصِّحيّة، لا سيّما كبار السِّن من ذوي التَّعليم المنخفض. وتصف تشو كيف رفض هؤلاء الشُّيوخ المتحفِّظون ثقافيًّا بكبرياء مراجعة المشفى كونها قضيّة شرف بالنِّسبة إليهم، بل إنَّهم فضَّلوا الموت في واقع الأمر أو مكابدة الألم بصمت على أن يكشفوا أنفسهم على موظَّفي الخدمة الصِّحيّة الَّذين يبحثون عنهم بحسب ما ذكرت. وغالبًا ما يلجأ هؤلاء إلى الخضوع لمعالجات تقليديّة غير فعّالة يتحكَّمون بمجرياتها أو يستغنون عنها تمامًا، مع إمكانية التَّنبُّؤ بالنّتائج، وذلك لتأكيد حقِّهم في إبقاء حياتهم رهن إرادتهم. وقد بحثت تشو عن إجابات لإحجامهم بعد أن اعتراها الأسى إزاء معاناتهم.

يبدو المبرِّر الَّذي قدَّموه مألوفًا، فقد أكَّدوا على أنَّ طلب المساعدة الطِّبيّة سيظهرهم بمظهر العاجزين العالة، فقالوا « لا يحتاج الرِّجال إلى عون، النِّساء وحدهن يحتجن إليه» ليضيفوا استطرادًا أن لا ضير في طلب المساعدة للأطفال الصِّغار، أمَّا أن تهرع إلى الآخرين فهذا لا يتماشى مع ما يحملون من صورة راسخة عن الرُّجولة (المصدر السّابق:176). ولا تزوِّدنا تشو بالمزيد من المعلومات بشأن صورة الذّات هذه أو مصدرها التّاريخي، لكنّ الواضح أنَّ

فحواها الَّذي يهمُّنا هو أن تتجنَّب الإعالة، فهل تعود أصول هذه الفكرة إلى أسلاف العالم القديم؟

يرى الكثير من الغربيين أنَّ الثَّقافة الصّينيّة -بتأكيدها الحازم على الولاء للوالدين- أقلُّ اهتمامًا بقضايا الرُّجولة مقارنة بثقافاتهم. بل إنَّ بعض الباحثين احتجّوا في واقع الأمر بأنَّ العديد من التّقاليد الصّينيّة تحمل سمة الخنوثة، لا سيَّما الدّين والفن (مجتزأ من Ames 1981). وقد يكون هذا صحيحًا، لكن إن تعمَّقنا في الأمر، لأمكننا رؤية ذلك الاهتمام بالرُّجولة حقًا بموازاة هذه التَّقاليد، كما بيَّنت تشو، خصوصًا بين القرويين الَّذين يشكِّلون الكتلة الأكبر من المهاجرين إلى الولايات المتَّحدة. وغالبًا ما يظهر هذا الاهتمام بشكل أكثر تهذيبًا ممّا نرى في مجتمعات الفتوّات وذلك يعود تحديدًا إلى القيود الثَّقافيّة الصّينيّة على استعراض النَّزعة الفرديّة والتَّبجُّح. ولا يبدو أنَّ هذا سيتضمَّن تحديدًا جاهزيّة للرَّد بعنف على التّحدّي. لكنَّ الرُّجولة بوصفها إنجازًا ذا تصنيف خاص يتكامل مع تسميته اللُّغويّة- ما تزال موضوعًا يتمتَّع باهتمام عام جارف وقضيَّة لإبداء الرَّأي لكلٍّ من الشُّبّان والشَّبّات على وجه الخصوص. ويمكننا أن نتتبَّع آثار الجَزَع الَّذي شهدناه بين الأميركيين الصّينيين في أوكلاند بخصوص الرُّجولة وصولًا إلى جذوره في البر الرَّئيسي الآسيوي.

وكان فريق الاستقصاء التّابع للمؤرِّخة إيميلي هونيغ Emily Honig وعالمة الأنثروبولوجيا غيل هيرشاتر Gail Hershatter (1988) مثلًا قد أنجز دراسة تفصيليّة تتعلَّق بالأفكار ذات الصِّلة بالنَّوع والصُّور المثلى في الجمهوريّة الشَّعبيّة، واكتشفوا أنَّ الخصائص التّالية ما تزال محفورة في الوجدان بصفتها النَّماذج الأمثل لصورة الرَّجل، على الرَّغم من كلام الحكومة عن المساواة بين الجنسين. فالرَّجل المثالي تبعًا لمن جرت مقابلتهم يجب أن يظهر «الشَّجاعة والثِّقة بالنَّفس» وغيرها من الملكات الَّتي يشير إليها النّاس «بالمناقب الرُّجوليّة» (manzihan qizhi) (المصدر السّابق:101). وقد ذكر هذا المصطلح بشكل مستفيض مترافقًا بالشَّجاعة الأخلاقيّة والمبادرة في مكان العمل، إذ تكرَّر استخدامه من قبل من قابلوهم وأُخضع للنِّقاش بصورة غير رسميّة. فالرَّجل الحقيقي هو الَّذي يتَّصف بالأدب والاستقلاليّة لا سيَّما مع النِّساء، ويجب أن يكون معينًا ومحترمًا مع كبار السِّن وبالأخص والديه وإخوته، ولا يتذمَّر أبدًا ولا يتشبَّث برأيه ولا يتملَّق.

بالحديث عن هذه المواقف، تؤكِّد إحدى الشّابّات أنَّها سترفض أيَّ رجل يأتيها خاطبًا ويتصرَّف باتِّكاليّة أو يهمل واجبه في طلبها. وقد قالت هذه المرأة، وهي مزارعة عزباء عادية «إن كان كل ما يفعله الرَّجل هو الرَمي بنفسه عند قدمي امرأة، فهو لا يستحق حبّي» (المصدر السّابق:110). كما اتَّفقت آراء النِّسوة اللّائي خضعن للدِّراسة في التَّعبير عن الاحتقار الَّذي يحملنه سواسية للذُّكور الَّذين يفتقدون النُّضج أو يتَّصفون بالاتِّكاليّة، ممَّن ليسوا رجالًا حقيقيين حسب وصفهن. وتسود هذه الأفكار في المناطق الحضريّة كذلك، فنجدها منتشرة مثلًا بين العمّال الصِّناعيين في المدن الكبيرة. وكانت عالمة أنثروبولوجيا تدعى مارجيري ولف Margery Wolf (1985) قد قامت ببحث ميداني بشأن الصُّور المثلى للنَّوع والأفكار الشّائعة في الصّين في بدايات الثَّمانينات، وخلُصت إلى أنَّ المواقف التَّقليديّة حيال الاختلافات بين الجنسين متجذِّرة بقوَّة في بكين. وبمقابلة عمّال المصانع وسؤالهم عن سبب استمرار الرِّجال في احتلال المناصب القياديّة في الصِّناعة الصّينيّة فضلًا عن النِّساء، وصلتها الرُّدود التّالية: أحد العمّال أجاب بأنَّ الرِّجال عمَّال أفضل لأنَّهم أكثر استقلاليّة ويمتلكون «طاقة أكبر». كما بيَّن رئيس هذا العامل قائلًا: «لا يحتاج الرِّجال إلى مساعدة من الآخرين لأداء عملهم، على عكس النِّساء». وكونها نسويّة لدودة، أصيبت ولف بالخيبة بعد أن اكتشفت أنَّ معظم النِّساء «تشاطرن الموقف ذاته» (المصدر السّابق:71-73). وقد أخبرها الرِّجال والنِّساء كلاهما أنَّ المتوقَّع من الرَّجل الحقيقي أن يعمل بجد في سبيل عائلته، بينما هذا يعدُّ أقل أهمّيّة لدى النِّساء. وقد أصرَّت إحدى النِّساء على القول: «تتحمَّل الزَّوجة الصّالحة كامل المسؤوليّة عن المنزل والأولاد حتّى يتفرَّغ زوجها للعمل» (المصدر السّابق:73).

نزعات الرِّجال

يمكن أن تصادف هذه المواقف الَّتي تشدّد على الجِدِّ في الصَّحافة الشَّعبيّة، فإلى جانب اللِّقاءات الَّتي أجرتاها هونيغ وهيرشاتر (1988) بشأن أدوار الجنس واتِّجاهاته، قامتا بمراجعة شاملة للأدبيّات الصّينيّة المنتشرة الَّتي طبعت في السّنوات العشرين الأخيرة لتكتشفا قاسمًا مشتركًا محدَّدا حيال صورة الرُّجولة بينها. ففي إحدى الحالات، وصف مؤلِّف كتاب عن قواعد السُّلوك «الرَّجل الحقيقي» بذاك الَّذي تتوافر لديه ثلاث سمات: الأولى، الثَّبات أو الحزم الَّذي قال بضرورة توفُّره في الرِّجال أكثر من النِّساء كونهم ما زالوا يؤدّون الدَّور الأساسي في العمل، والثّانية، هي القوّة الجسديّة والعقليّة، وهي ميزة تكرَّر الحديث بضرورة توفّرها في الرِّجال أكثر من النِّساء، والثّالثة الإخلاص في العمل، وهو السُّلوك الَّذي وصف بأنَّه الأميز للرَّجل الحقيقي، كما أنَّ توفُّره في النِّساء أقلَّ ضرورة كون إخلاصهن يجب أن يتَّجه أكثر إلى الاهتمام بالأطفال. وقد تكرَّر ذكر عبارة «سلوك الرَّجل» ولازمتها «الرَّجل الحقيقي» مرارًا وتكرارًا في الكتابات المنتشرة عن العلاقات بين الذَّكر والأنثى. وعلى الرَّغم من الغموض الَّذي يلفُّ التَّعريف في كافّة المنشورات، فإنَّ سلوك الرَّجل «أثار قدرًا كبيرًا من الوعي الاجتماعي بين كلا الجنسين، بل إنَّه رفع مبيعات مجلّة تدعى "الرَّجل الحقيقي" موجَّهةٌ حصريًّا إلى الاستفاضة في الحديث عن مزاياه. وكما يُطلب من الإناث التَّجمُّل للزَّواج، يطلب من الذُّكور «التَّصرُّف مثل الرِّجال» (المصدر السّابق:110). وقد اعتصر الألم الكاتبتين وهما توضِّحان أنَّ هذه المعتقدات معتقدات مقدَّسة وليست مجرَّد معتقدات غُرست في النُّفوس منذ عام 1949 [(106)]. والحقُّ أنَّ هذه الأفكار المثلى لا تتماشى بالكلِّيّة مع العقائد الشيوعيّة كونها تتردَّد مثل رجع لماضي ما قبل الثَّورة، لكنَّها استمرَّت دون تعديل تقريبًا.

ظواهر نفسيّة جسديّة: رهاب كورو[(107)]

يظهر بعضٌ من هذا الاهتمام المتعلِّق بسلوك الرِّجال في الثَّقافة الصّينيّة والتَّوجُّس المرافق حيال التَّراجع بصورة نفسيّة جسديّة في المتلازمة الشَّهيرة بجذورها الثَّقافيّة الَّتي تُدعى كورو. وهذه الحالة معروفة لدى الكثير من المعالجين النَّفسيين الشَّرقيين ولعلماء الأنثروبولوجيا النَّفسيّة في كلِّ الدُّنيا. ويظهر الاضطِّراب الذُّكوري كورو على شكل عدد من الأعراض الَّتي تصيب القدرة بالوهن بما في ذلك القلق الحاد وخفقان القلب مع ألم في الصدر وارتجاف ودلائل على الموت الوشيك. لكنَّ العَرَض الأبرز هو الاعتقاد بأنَّ القضيب يتشَّوه أو ينكمش إلى تجويف البطن. ويحسم كورو أمر التَّغلُّب على الخوف المسيطر من أنَّ الرُّجولة تختفي بكلِّ الأعراض المعقَّدة الَّتي تدلُّ عليه، وهو ما يستوجب منّا استطرادًا.

تنتشر متلازمة كورو انتشارًا بالغًا في بقعة توزُّعها الجغرافي، وتبلغ ذروتها في جنوب وشرق الصّين، كما نجدها في معظم البر الرَّئيسي للصّين، وكذلك في تايوان وجنوب شرق آسيا بما في ذلك الجزر. وهي بالغة الانتشار في إندونيسيا إذ يبرز أثرها في السُّكّان المحليين والمهاجرين الصّينيين، بل وصلت إلى تايلاند والهند بعد أن شهدتا تسجيل حالات فيهما. ما يثير للاهتمام أنَّ المرض لم يختف مع التَّحديث بل العكس هو الصَّحيح في حقيقة الأمر، وقد سُجِّلت موجات وبائيّة شديدة من الكورو حاليًّا في كلٍّ من هاينان في جنوبي الصّين (Tseng وآخرون 1987) وفي إقليم آسام في شمالي الهند (Dutta وآخرون 1982).

وأظهرت الدِّراسات النَّفسيّة للمرض أنَّ الأمر ينتهي بالكورو إلى التَّأثير بأصناف محدَّدة من الرِّجال، والضَّحيّة المعتادة يكون شابًّا أو مراهقًا بشخصيّة مهلهلة أو اتِّكاليّة يهجس بقدرته على مسايرة معايير الأداء الصّارمة الَّتي حدَّدتها ثقافته. يقول ب م ياب P. M. Yap، وهو معالج نفسي صيني درس المرض: «عادة ما تنتشر المتلازمة بين الشَّباب ذوي التَّعليم المتدنّي ممّن يتَّصفون بانعدام النُّضج والشَّخصيّة الاتِّكاليّة والَّذين يفتقدون إلى الثِّقة برجولتهم» (1969:49)، ويسرد ياب بعض الحالات الَّتي تابعها في هونغ كونغ كما يلي (المصدر السّابق:44):

إحدى الضَّحايا كان شابًّا يقارب عمره الثّانية والعشرين عندما استهدفته فتيات في عمره بالسُّخرية نتيجة

خجله المفرط معهن. ولذلك انسحب هذا الشّخص غير المنسجم من العالم الخارجي وأصر على مرافقة والدته طيلة اليوم بعد أن أصابه المرض، وهو ما ولَّد لديها «الكثير من الحنق» مع أنَّها كانت خلافًا لذلك أمًّا عطوفًا. وهناك رجل آخر ابتلي بهذا المرض وعانى ظاهريًّا من رهاب الأماكن العامّة (agoraphobia)، فتراه «لا يغادر بيته على الإطلاق دون طلب الإذن من والده». والضَحيّة الثّالثة كان أكبر قليلًا في سنِّ الثّانية والثَّلاثين وكان دائم الاتِّكال على والدته، إذ كان الولد الوحيد المتبقّي على قيد الحياة في العائلة بعد أن مات البقيّة وهم صغار. وأينما يشعر بانعدام الأمان أو التَّهديد يطلب المساعدة مباشرة من أمِّه ويتبعها كظلِّها ويطالب بالاهتمام كأنَّه طفل. ونتيجة خشيته من العالم الخارجي رفض البحث عن وظيفة ليصبح حملًا ثقيلًا على عائلته. وحالة أخرى هي حالة شاب بعمر لم يحدَّد يعاني من خوف مرضي من الزَّواج لكنَّ والديه أجبراه عليه. وفي ليلة زفافه أصابه الرُّعب والاضطِّراب وراح يشتكي من الكورو. وبقي عاجزًا عن إتمام واجبات الزَّواج لسنين تلت. كما كان فقيرًا إلى جانب قلقه وانعزاله. وكشفت دراسات أخرى هذا الرَّابط بين الشَّخصيّة الاتِّكاليّة غير النّاضجة وأعراض كورو ووصفته بعبارات موجزة ومحدَّدة. فقد وجد معالج نفسي صيني آخر يدعى سين رين (Hsien Rin 1963- 1965) مثلًا أنَّ الحالات التايوانية الَتي درسها كانت لشبّان يعانون صعوبةً في إحداث تعديلات نفسيّة ناجحة على حياتهم الرّاشدة، أي أنَّهم كانوا شخصيّات نرجسيّة عاجزة عن التَّطرُّق إلى التَّحدّي الَّذي يطرحه أمر إعالة عائلاتهم الجديدة، وقد فضلوا التَّقوقع على ذواتهم نتيجة ما واجهوا من «صعوبات ماليّة» مهولة (1965:11) وعجزهم عن التَّكيُّف أو بالأحرى إخفاقهم في تحقيق النَّجاح في شؤون الحياة. ثمَّ تطوَّر بهم الحال إلى فقدان وظائفهم والانسحاب من واقع يزداد بشاعة إلى الانهماك التّام في حياة من صنع الخيال. لاحقًا، ظهر هذا الانسحاب النُّكوصي رمزيًّا في عارض التَّحويل[108] الَّذي قد يطرا على القضيب المنكمش والمخاوف الَّتي تتولَّد عن الذِّهان[109] من اختفائه. باختصار، رهاب كورو هو هلع ذكوري يعكس الضُّغوط الكامنة لتحقيق «الرُّجولة» (المصدر السّابق) في الصّين على وجه الخصوص وفي ثقافة جنوب شرق آسيا كذلك.

الهند: الغاية والغاية المضادّة

نتبع سبيل كورو وصولًا إلى شبه القارّة الهنديّة، لنصادف بعض المواضيع الجديدة المندمجة في سياقات أكثر ألفة هناك، فالنَّسيج الثَّقافي الملوَّن الَّذي رأيناه في الهند كان انعكاسًا جزئيًّا لفسيفساء الثَّقافات الفرعيّة المتشابكة لتلك الأمّة وأديانها وتنوُّعها الجغرافي والعرقي الَّذي قد يفوق أيَّ بقعة أخرى في العالم. لكنَّ ثراءها يرجع أيضًا إلى التَّعقيد اللّامعقول للهندوسيّة بأساطيرها المتقلِّبة إذ يكون كلُّ عنصر فيها نفسه ونقيضه بالآن ذاته.

يجد المرء في بعض البقاع من جنوب آسيا تقليدًا حربيًّا (kshatravirya) مشابهًا إلى حدٍّ كبير ما تعرَّفنا عليه في أماكن أخرى، وثابتًا مثله في الأذهان بصيغة أفكار عن الشَّجاعة والتَّحمُّل يحملها الرِّجال. لكن الصُّور المثلى تزخر بها الأجزاء الشَّماليّة من شبه القارّة تحديدًا، وهذا هو الملموس على وجه الخصّوص في المناطق القبليّة بالغة التَّأثُّر بإرث الغزاة المغول: الباكستان والبنجاب وكشمير وأوتار براديش والبنغال الغربي وبنغلاديش، حيث تنتشر في هذه الأقاليم قوانين ذكوريّة ثابتة تضبط مفهوم الشَّجاعة والإنجاز وتحفل بنقاط تلاقٍ كثيرة مع النَّظائر شرق الأوسطيّة والمتوسِّطيّة. وتختصر هذه القيم بالكلمة الَّتي يتكرَّر سماعها: عِزّة، وهي كلمة عربيّة وفارسيّة يقابلها في الإنجليزيّة عادة كلمة honor. ويبرز هذا المفهوم الشَّمالي كأنَّه تبرير أخلاقي قطعي لا يُختزل لسلوك الذَّكر العنيف ويُنظر إليه على أنَّه ما يميِّز الرِّجال عن النِّساء أكثر من أيِّ صفة أخرى، عل الرَّغم من ضآلة أهمِّيته في شمال الهند وسيريلانكا.

أكثر ما تبدو ثقافة العزَّة وضوحًا هو في مجتمعات وطوائف هنديّة محدَّدة حيث نجدها متمركزة مجدَّدًا في الشَّمال، لكنَّها منتشرة في أصقاع شبه الجزيرة، وهي الَّتي تشدِّد على «الرُّجولة بصورتها الَّتي تفيض صيطرة» وتبقي

النِساء منعزلات (مستترات) (Kakar 1981:134). والمثال الأوَّل لهؤلاء الهنود الفتوّات هم أبناء طبقة راجبوت Rajput، وهم طبقة أكابر الإقطاعيين ورجال الأعمال. وقد كان أبناء هذه الطَّبقة سابقًا محاربين محترفين تقتضي وظيفتهم الدِّفاع عن البراهمة الصَّفوة الممنوعين بموجب التَّشريعات الطَّبقيّة من حمل السِّلاح أو القتل، بناء على الشَّريعة الهندوسيّة. ومثل نظرائهم في الأمثلة الأشْهَر، ونعني بهم مقاتلي جورخا Gurkha الأشدّاء في نيبال، حافظ الراجبوت على التَّشدُّد في رجولة الفعل الصّارمة والحازمة. وتشكِّل هذه الصُّورة واحدة من عدّة خصال تميِّز «الفعل القويم» أو dharma الَّتي يقوم عليها الإرث الهندوسي باختصار. لكنَّنا نصطدم بالاهتمام بصورة الرُّجولة لدى جماعات وطوائف عرقيّة عديدة منهم الهندوس أو المسلمون أو السيخ، ممّن لم يكونوا محاربين محترفين. تُبرز فكرة العزَّة لمعظم رجال شمال ووسط الهند نسقًا واضحًا في هويّة النَّوع وتمثِّل الغرض الأهم من وجود الإنسان، بغض النَّظر عن الدّين أو الملَّة.

وتبقى العزَّة بالنِّسبة إلى جماعة بيرزادا Pirzada الهندوسيّة في دلهي الشُّغل الشّاغل في حياة الرَّجل تبعًا لباتريشيا جيفري (Patricia Jeffery 1979:99-100)، وهي قاعدة سلوكيّة يتلقّاها واحدهم منذ صغره عن أبيه. فعلى المنتمي لبيرزادا أن يتمتَّع بالشَّجاعة والكرم والقدرة على حماية عائلته وتلبية احتياجاتها عبر التَّصدّي للمخاطر والعمل الجاد، إذا أراد الفوز بالتَّقدير وسمة الرُّجولة. وبالنِّسبة إلى مسلمي البشتون Pakhtun الّذين يقيمون في شمال الباكستان، فإنَّ قانون عزَّة الرَّجل يعني «كلَّ شيء» (Lindholm 1982:189).

ويعتبر قانون عزّة الرَّجل الدّافع والمبرِّر لأفعال العنف والانتقام وتأكيد الذّات عمومًا لدى البشتونيين القساة في باكستان، وله دلالة تنافسيّة قويّة تكاد تصل حدَّ الهوس، وغالبًا ما تؤدّي إلى وقوع النِّزاع والعنف، والسَّبب وراء ذلك بسيط: يجب أن يتَّسم البشتوني بالقسوة والإقدام ليستطيع البقاء في بيئة بالغة القسوة. ويشكِّل تعلُّم التَّأقلم مع الواقع القاسي لأنماط الحياة الأساس اللّازم لتربية الفتى عند البشتون:

> الرَّجل البشتوني معتاد على انتفاء العاطفة، وقد ساهمت البيئة الطَّبيعيّة القاسية في تحجُّر مشاعره وتجهيزه لحياة مليئة بالصِّراع والخيانة والوحشيّة. ولكي يستمر بقاؤه، يجب أن يجاهد كي يتفوَّق على أقرانه الَّذين يضمرون الرَّغبة ذاتها. ولديهم مثل يعبِّر بوضوح عن الفلسفة القائمة وراء تنشئة الصَّبي عندهم: «عين اليمام جميلة يا بني، لكنَّ السَّماء خلقت للصَّقر. لذا، غطِّ عينيك الشَّبيهتين بعيني اليمام، وأطل مخالبك». إذن، ما يجب أن يرى العالم من البشتوني هو ذلك الصَّقر، الطَّير الجارح الَّذي يحمله بين جنبات نفسه، وما يجب أن يمحوه هو اليمام، الضَّحيّة الرَّقيقة. وحبُّ الذّات عند البشتوني واجهة هشّة تخفي وراءها قلقًا يتصدّى لها ويحرِّكها.

وما من صلة دائمة بين العنف وهذا الشُّعور بالعزّة الَّتي يتهدَّدها الأعداء والعجز الدّاخلي كلاهما، بل هي الأفعال العنيفة الَّتي تمثِّل ردًّا على التَّهديد الدّاخلي الَّذي أشار إليه ليندهولم: العزّة «بصفتها غطاء» يواري مصادر العار المرجَّحة. كما أنَّه مرتبط بالقيم الحضريّة المحوريّة الَّتي على الرِّجال التَّطلُّع إلى التَّحلّي بها كي يكسبوا الرَّأي العام الَّذي يحتقر الضَّعف والسَّلبيّة بصفتهما سمتين واهيتين. وتشير العزَّة إلى مجموعة معقَّدة من العادات الَّتي تشجِّع الرَّجل على شحن نفسه بالعزيمة كي يساير مفهوم الجماعة حيال دور الرَّجل، بحسب ما أورد ديفيد ماندلبوم David Mandelbaum في بحثه الأخير عن الأعراق في شمال الهند (1988:20). ونجد عند أتباع جات Jat من السّيخ في البنجاب على سبيل المثال (Pettigrew 1975) أنَّ مفهوم العزَّة عبارة عن فلسفة للحياة تعكس اهتمامهم البالغ بقدرة الرَّجل، حيث يغدو واجبه أن يتمثَّل الجرأة في الدِّفاع عن عائلته. وقبل أيِّ شيء آخر، لا يجب أن يستسلم السّيخي للتَّهديدات الَّتي قد تضعضع منزلة عائلته، فإن تعرَّض لتهديد، عليه أن «يردَّه بتهديد مماثل على الأقل» (المصدر السّابق:59).

يتمثَّل الواجب الأوَّل للرَّجل في المجتمع السّيخي هذا في تحمُّل الصِّعاب في سبيل عائلته. فعند أفراد الجات السّيخيّة الَّذين يعيشون في عاصمة مقاطعة تشانديغار مثلًا، تعتبر «الشَجاعة والاستعداد لمواجهة المخاطر»

قيمتين رئيستين تميّزان الرَّجل والرُّجولة (المصدر السّابق). وتكون عقوبة الفشل في هذا المضمار مختصرة وشديدة: فإن تعرَّضت سمعة قريبٍ لسوء أو ضاعت تمامًا نتيجة فعل أقدم عليه دخيل دون أن يلقى الرَّد المناسب، «فكذلك يكون وضع العائلة بأسرها في نظر العامّة» (المصدر السّابق:58-59). ويعادل منح الهبات عند الجات الكرام صورة الرَّجل من حيث الأهميّة، أي التَّوزيع الدّائم واللّافت للمواد الاستهلاكيّة والطَّعام. وهذا يمثِّل امتيازًا ذكوريًّا ووسيلة أخرى مهمّة لاستحقاق العزّة. وتوزيع الهبات سلوك محمود في الرَّجل خصوصًا إذا أقدم على فعله بسخاء وتعقُّل وعلانية. ولا بد أن يتَّصف تصدُّق ابن الجات بالسَّخاء وأن يكون بلا حدود كي يفوز بصفة العزّة.

ننتقل جنوبًا إلى وسط الهند لنلتقي بسلوكات مشابهة حيث نرى عزّة الرُّجل تتحقَّق عند القرويين المسلمين في منطقة لاكناو في وسط الهند (Bhatty 1975:32) من خلال عدد من الأفعال المؤثِّرة من صنوف شتّى مثل التَّقوى الَّتي لا تضاهى والتَّصدُّق بالثَّروة المادِّيّة والنَّجاح في صنوف المنافسات المختلفة المخصَّصة للرِّجال والتَّغلُّب على المنافسين، ورعاية من هم في حمايته وحوزته والأخص التَّوزيع السَّخي للهِبات. وإنَّ هذا التَّأكيد على الكرم هو منتهى الأمر لا للمسلمين في لاكناو وأبناء الجات من السّيخ وحدهم، بل لصورة الرَّجل في كلِّ الطَّوائف والجماعات في شمال ووسط الهند. عمومًا، يعتبر التَّصدُّق السَّخي وسيلة مهمّة لتكريس العزّة في المنطقة، لا سيَّما عندما تتم دون أثر لما يدلُّ على نيّة استعادتها، وعندما تُغني الجماعة وتزيد من قوَّتها.

صورة أخرى: الخنوثة في الأسطورة الهندوسيّة

إنَّ فضائل الرُّجولة من شجاعة وسخاء ودفاع عن العائلة هي نتاج تلاقح مع البيئة الثَّقافيّة للشَّرق الأوسط المجاور من نواح كثيرة. كما أنَّ الأفكار المثلى للجنس في الشَّرق الأوسط تساير التَّأكيد المتوسِّطي على مفهومي الشَّرف والحياء (Peristiany 1965). ويشير التقاء القيم هذا إلى وجود مجموعة مشتركة منها تمتد جغرافيًّا من البرتغال إلى بنغلاديش، وهو ما يمكن أن يعكس بالنِّسبة إلى بعض المؤرِّخين نموذجًا هندوأوروربيًّا (Wyatt-Brown 1982:xiii). لكن، في وقت تعكس الأفكار المثلى للرُّجولة بشأن الاعتزاز صورة أحاديّة اللَّون للرَّجل في معظم هذه المناطق، أو يمكن القول بأنَّه جوهر للرُّجولة يتعذَّر اختزاله يكمِّل ويعارض الأنثويّة، فإنَّها تمثِّل جزءًا واحدًا من لوحة تكثر فيها الألوان هي ثقافة الهند الَّتي تتعدَّد حواملها[110]. يظهر في الأسطورة الهندوسية موضوع مخالف يعكس الوجه المقابل للرُّجولة «الحقّة»، وأنا هنا اشير إلى موضوع حيوي يتناول الغموض الجنسي وانعكاس الأدوار. وقد علَّق العديد من المراقبين على هذه الرِّيبة الَّتي تصبغ الأفكار الهندوسيّة حيال النَّوع.

ألَّفت عالمة السَّنسكريتيّة ويندي دونيغر أوفلاهرتي Wendy Doniger O'Flaherty مثلًا عددًا من الكتب عن هذا الموضوع، وأظهرت في كتابها المعنون Women, Androgynes and Other Mythical Beasts (النِّساء والمخنَّثون ومسوخ أسطوريّة أخرى) (1980) أنَّ دراسات الأسطورة والأيقونات الهنديّة تزخر بصور الآلهة والكائنات المخنَّثة، وأنَّ الإشارة إلى مزدوجي الجنس والمتحولين جنسيًّا أمر شائع في التَّقاليد الهندوسيّة. وتبعًا للمحلّل النَّفسي الهندي سدير كاكار (Sudhir Kakar 1981:110)، فالبيئة الهندوسيّة أنثويّة الجوهر إلى «حدٍّ نادر الوجود» في حضارات أخرى، على الرّغم من إرث محاربي راجبوت. ويشير كاكار إلى أنَّ معظم آلهة القرى المعبودة في الطَّوائف المحلِّيّة هم من الإناث، مثل لاكشمي وساواسفاتي وبارفاتي وكالي وغوري[111]. (انظر Roland 1988:266-68 لمعرفة المزيد عن الطَّواغيت الأنثويّة ومضامينها النَّفسيّة).

وباستخدام المفاهيم الفرويديّة في تحليلاتهم لهذا الغموض الجنسي، يتَّفق كاكار وأوفلاهيرتي ورولاند أساسًا على دلالتها وأصلها النَّفسي، ويعتبره ثلاثتهم تعبيرًا عن صراعات معلَّقة بشأن الهويّة الجنسيّة في الرِّجال الهنود، ويفسِّرون هذا الاضطِّراب الدّاخلي بشأن الهويّة الذُّكوريّة بأنَّها نتاج قوَّة غير عاديّة للتَّعلُّق بالأم في الثَّقافة. ومثل

سلفهم، المحلّل النَّفسي الهندي الإنجليزي ج موريس كاريستيروز (G. Morris Carstairs 1958)، الَّذي غالبًا ما يستشهدون بأعماله العلاجيّة، فإنَّهم يعتبرون هذا التَّماهي مع الأم نقطة محوريّة وميزة تعريفيّة لشخصيّة الذَّكر الهندي. وتبعًا للمراقبين الأربعة جميعًا، يطفو موضوع اللاوعي المؤثّر في حقيقة الأمر على سطح الثَّقافة الهنديّة حيال التحوُّل الجنسي الذّكوري تحديدًا إذ يعمد الهنود إلى التَّخلّي عن هويَّتهم الجنسيّة (Kakar and Ross 1987:99) كي يعودوا إلى التَّماهي مع «الأم الطَّيّبة»، وهو دافع عام له عناصره الأوديبية (زنى المحارم) والطَّور السّابق للأوديبي (نكوصي). (للاطِّلاع على وجهات نظر بعض الهنود انظر Roy 1975, Nandy 1980). ويجادل معظم المراقبين من المحلِّلين النَّفسيين بأنَّ ثوابت الطَّور ما قبل الأوديبي في الثَّقافة والشَّخصيّة الهنديّة تَرجُحُ على عقد الخصاء: «فمن جهة العمل العلاجي، الهاجس الجنسي لدى الرَّجل يبدو متعلِّقًا بخوفه اللاواعي من احتواء حسّي تكافلي من قبل نساء متمكِّنات في الطُّفولة أكثر من ارتباطه بعقدة الخصاء الأوديبيّة» (Roland 1988:262).

قامت أوفلاهيرتي من ناحيتها بنقل هذه الملاحظة وإدراجها في تحليلها الرّائع لديانة الفيدا[112] (1980:100-05)، إذ لاحظت ميلًا نكوصيًّا واضحًا في المعالجة الهندوسيّة لمفهوم الرُّجولة يتردَّد بمظاهر مختلفة في الأدب والفن التَّصويري والزَّخرفة، وحدَّدت مثلًا دافعًا تصويريًّا في النُّصوص المقدَّسة لما أطلقت عليه «القرين الطِّفل» وهو ما يشير إلى صور متعدِّدة تنقل الجماع أو المباشرة أو التَّكافل يظهر فيها ذكر أصغر نسبيًّا وقد تضاءل حتّى وصل إلى حالة رضيع لا حول له ولا قوَّة يخضع لهيمنة أنثى تحتويه تمامًا. وقد أوَّلت الأخيرة بشخص الأم ببعدها الشّائع، بينما أوَّلت الدّافع ذاته بالوهم الذُّكوري النُّكوصي لاستعطاف الأم. وتضيف أنَّ الدّافع النَّفسي وراء ردِّ الذَّكر إلى رضيع يظهر في أساطير وخرافات كثيرة في التَّشريع الهندوسي، كما يظهر أيضًا بطريقة أوهى في الاعتقاد الهندي بأنَّ الزَّوج يولد ثانيّة في صورة ابنه (المصدر السّابق:105).

ثمَّ تشير إلى العبادة المنتشرة للإلهة الجنِّيّة كالي في طرحها لمثال آخر عن النُّكوصيّة النَّفسيّة الجنسيّة (المصدر السّابق:100). ففي هذه الطّائفة عظيمة الانتشار في الهند، لا بدَّ من التَّضرّع للرَّبّة الجشعة متعدِّدة الأطراف باستحضار شيء من الصَّغار والتَّذلُّل التّامَّين، أي مثلما يفعل الصَّغير. وإنَّه من خلال هذا الاستسلام الذُّكوري المطلق فقط تتخلّى الرَّبّة عن صفاتها الشَّيطانيّة وتغدو أنيسة ولطيفة مثل الأم الطَّيّبة الرَّؤوم. وكان كارستيرز سابقًا قد وصف التعبُّد للرَّبّة كالي بأنَّه نكوص ذكوري محض فقال: «يتنازل المرء عن رجولته ويغدو طفلًا عاجزًا من جديد» (1958:159). وقد حاول سدير كاكار وشريك له هو جون موندار روس (John Mundar Ross 1987) مؤخَّرًا، إحلال المادّة الهنديّة في سياق أوسع للخيالات النَّفسانيّة الشّائعة، فعبر وضع التُّراث الشَّعبي والأدب الهندي موضع المقارنة بنظيريهما الغربيّين، نجدهما يزعمان أنَّ تعابير من قبيل الإذعان أو الانتكاس تعكس في المصطلحات الهنديّة بوجه الإجمال رغبة الرَّجل الكامل في إحياء الوحدة المثاليّة مع «الأم الصّالحة» الَّتي تمثِّل ببساطة إرثًا آخر «للتَّجربة العامّة الممتدّة من مرحلة ما قبل الوجود مع أمَّهاتنا» حسب قولهما (المصدر السّابق:99). بكلِّ الأحوال، يبدو واضحًا أنَّ موضوع التَّخلّي عن الرُّجولة في الأسطورة الهندوسيّة، إلى جانب انتكاس الخيالات النُّكوصيّة الشّائعة، تنطوي أيضًا على نموذج متميِّز للرُّجولة الصِّرف، فإذا كان لشيء أن يهمل في هذا النَّسق فعليه بداية أن يظهر بوصفه صنفًا يمكن إدراكه يكون نفيه عمليّة جدليّة للوجود والإنكار.

وبذلك يبرز «التَّماهي الطُّفولي» هذا مع الأم في النُّصوص المقدَّسة (Karkar 1981:102) بشكل أكثر وضوحًا بالمعنى التَّحليلي المحض في حكايات تحمل طابعًا جنسيًّا منحرفًا كما في بعض القصص الواردة في مهابهاراتا[113]. ولعرض مثال من أمثلة عديدة نذكر قصّة الملك بانغسوانا Bhangaswana الَّذي خضع لعمليّة تحوُّل جنسي، وبعد أن أصبح امرأة على يد الإله إيندرا Indra[114] عبَّر عن رغبته بالبقاء على تلك الحال فضلًا عن العودة إلى ما كان عليه من الذُّكورة. وبرفضه عرض إيندرا العودة إلى ما كان عليه من الذّكورة، تجده يجادل بأن الأنثويّة أكثر

بهجة وأكثر إرضاءً من النّاحية الجنسية من الرّجولة الّتي تتّسم بالمشقّة. كما تظهر التّقاليد المخنّثة بشكل حيوي في الطُّقوس الهندوسيّة القرويّة المحلِّيّة (Spratt 1966)، حيث يرتدي الرِّجال أزياء النِّساء ويختبرون «التّلبُّس» المؤقَّت من قبل الآلهة الأنثويّة أو العفريتات، بما يشابه التّقليد المغاربي في تلبُّس الجنِّيات، مع أنَّ الأمر يتمُّ في الهند عن طيب خاطر. في مجتمع ضيد Dhed في إقليم غوجارات تتلبَّس الرِّجال مؤقّتًا روح الرِّبّة دورغا Durga [115]) ويُسمح لهم بالتَّصرُّف وكأنَّهم أحداثٌ ماجنون (Kakar 1981:102). كما تشيع الأساطير في الثَّقافة الهنديّة حول الأبطال الَّذين ينجحون في تجاوز الرُّجولة ويحوّلون أنفسهم إلى إناث، ومن الأمثلة المفاجئة نذكر قدّيسًا من القرن الخامس عشر يدعى نارسي ميهتا Narsi Mehta كتب يقول: «أمسكت بيد ذلك العاشق لكريشنا ونحن نتسامر ونسيت كلَّ ما عداه، حتّى رجولتي تخلَّت عني، فرحت أغنّي وأرقص كأنَّني امرأة ... ففي أوقات مثل هذه أعيش دقائق من المتعة والعذوبة لا مثيل لها» (انظر كتاب Alston 1980:24-25).

قلق الفحولة

لأنَّ الرُّجولة تشكِّل حالة انفصال عن الأنثويّة، فوضعها بالتّالي محل جدل في الثّقافة الهندوسيّة، لكن تبدو أنَّها تعكس المدى الاستثنائي الَّذي وصلت إليه من الازدواجيّة الثَّقافيّة والنَّفسيّة. ونلمس التَّشديد على الفحولة الَّتي يصعب صقلها واستمرارها واضحًا، وهو أمر سامٍ ومقلق بآن معًا، وفي نقيضها: الارتداد إلى حال شبه طفوليّ تجد التَّعبير الموسَّع -إن لم نقل الغامض- في الأساطير والفن. وكما رأينا في الصّين، يتكشَّف جزء من هذا التَّشدُّد بنفسه في ظروف نفسيّة جسديّة. والحقيقة أنَّ قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالفحولة ينتشر بين العديد من الرِّجال في الهند وسريلانكا وبنغلاديش، بقدر يفوق ما لمسنا في الصّين. فكما رأينا، ينتشر رهاب كورو بنسبٍ وبائيّة في مناطق من شمال الهند، إلى جانب أنَّ العديد من الهنود يوصفون بالاستسلام التّام لتملُّك هاجس القلق على قدراتهم الجنسيّة وهو ما أطلق عليه كارستيرز (1958:167) وغيره (إدواردز 1983) اسم «قلق الفحولة» باعتباره متلازمة نفسيّة شخصيّة مرتبطة بالثَّقافة. ينتشر هذا الهاجس المتزايد بالعنّة (الضَّعف الجنسي) على مساحة شبه القارّة ويعتبر خاصِّيّة هنديّة الطّابع (أوفلاهيرتي 1980:108-09)، فنرى الرِّجال في بعض الحالات يتَّبعون حميات معيَّنة لمواجهة العجز وتعزيز الأداء، وغالبًا ما تنطوي على وصفات سحريّة وابتلاع سوائل تشابه السَائل المنوي مثل الحليب أو بياض البيض أو حتّى السّائل المنوي نفسه (حيث نلمس ظلال شعب السامبيا تطغى) بأسلوب مثلي. وقد رفع الخوف من افتقاد الفحولة من مكانة علاجات وأدويّة العجز الجنسي -أكان حقيقيًّا أو متوهَّمًا- في كلٍّ من الهند وسريلانكا بشكل يدعو للاستغراب (المصدر السّابق،1976:214 Obeyesekere).

دافع التَّحوُّل الذُّكوري

يمكن للمرء أن يصل إلى خلاصة مفادها أنَّ الرُّجولة في الهند قضيّة معقَّدة -على الأقل لدى الهندوس في الجنوب- بعد التَّأمُّل في كلِّ هذه المعطيات المتناقضة، بما يعكس الشُّموليّة الجامعة للمنطق الهندوسي. وعلى ضوء تعابيرهم بتحوُّلاتها المتعدِّدة، تبدو أفكارهم حيال النَّوع متغيِّرة ومتناقضة مع ذاتها، بل أشبه بالرَّبّات الهندوسيّات المتحوِّلات أنفسهن. لكنَّ ثنائيّة الموضوع الَّذي يميِّز الرَّمزيّة الهندوسيّة يعكس اهتمامًا ضمنيًّا بالذُّكورة يُفصح عنه بصورة جدليّة، فضلًا عن إرجاعه إلى قوانين رجعيّة أحاديّة الجانب كما في بعض المجتمعات الأخرى. نرى أنَّ الصِّراعات الدّاخليّة حيال الهويّة الجنسيّة الَّتي تحسمها ثقافات أخرى من خلال الرَّدع قد نالت حرِّيّة تعبير لا حدود لها في الهند لينطلق العمل بموجبها على إيجاد حلول بديلة عديدة تشمل تبدُّل الهويّات والتَّصوُّرات. ففي جنوب الهند على وجه خاص، تدلُّ مواضيع التَّحوُّل على مشاعر القلق الَّتي قابلناها في مكان آخر، لكنَّها ترسم هناك بشكل صور متغيِّرة فضلًا عن اعتبارها حقائق ثابتة. والمثير للاهتمام أنَّ هذه النَّوعيّة المتناقضة قد رصدها مثقَّفون وقادة سياسيّون هنود أنكروها غالبًا في إطار رغبتهم بالتَّشديد على الجانب

«الذَّكوري» للشَّخصيّة الهندية، ولكلٍّ منهم أسبابه. والظَّاهر أنَّ لهذا الاستخفاف منعكسات عمليّة ودينيّة لها ارتباطاتها بالأزمات الوطنيّة الهنديّة. فلنلقِ نظرةً سريعة على بعض الأمثلة.

أثنى بعض القادة الهنود الجدد على الرُّجولة واعتبروها شكلًا من أشكال بناء الشَّخصيّة الوطنيّة في الصِّراع على الاستقلال، ونجد مثالًا عن هذا في عمل الكاتب البنغالي الكبير بانكيم تشاندرا تشاترجي Bankim Chandra Chatterji وهو من فحول المناصرين لاستقلال الهند، وقد مارس الكتابة في النِّصف الأوَّل من القرن العشرين. وعبَّر هذا الحداثي عن اشمئزازه من مواضيع النُّكوص وعدم تحديد الجنس الوارد في النُّصوص المقدَّسة لا سيَّما جيتاغوفيندا[116] وذلك في معرض تعليقه على أثر الأساطير الفيديكيّة[117] (كونه الرِّوائي الأوَّل في البنغال)، وأورد في شكواه أنَّ تلك الأعمال افتقدت «اللَّمسة الرُّجوليّة» إذ ظهرت «مخنَّثة» وبالتّالي ذات تأثير مفسد للشَّباب الهندي. ويعتقد تشاترجي أنَّ تقاليد مثل هذه ساهمت في إنشاء الشَّخصيّة المستسلمة ممّا أسهم في تراجع الهند، وذلك في نقاش تناول فيه تشكيل الصّورة الذّاتيّة الذُّكوريّة باعتبارها خطوة أولى نحو بناء الوطنيّة الحديثة. تلتقي تصريحات مثل هذه ظاهريًّا مع التَّوافق العام في الدَّوائر الوطنيّة إذ لاقت أفكار تشاتيرجي استحسانًا واسعًا (انظر كارار وروس 1987:98).

كما أنَّ دعوة تشاترجي إلى تبنّي الرُّجولة فكرًا سياسيًا أسمى انعكست بقوَّة أكبر لدى فيفيكاناندا Vivekananda الحكيم ورجل الدّين صاحب الشَّخصيّة المؤثِّرة والنّاشط المجدِّد. وقد اجتذب هذا المعلِّم الهندوسي ومؤسِّس نظام راماكريشنا [118] للرُّهبان، مريدين كثرًا في الهند البريطانيّة ودقَّ ناقوس الخطر لغاندي بصفته قائدًا وطنيًّا. وكان فيفيكاناندا (اسمه الحقيقي نارندراناث) قد وُلد عام 1863 لعائلة بنغاليّة من طبقة كاياستا (الكتبة) [119] kayastha). ونتيجة لما يحمل من تناقضات، فقد كان مناصرًا متحمِّسًا للمذهب الهندوسي التَّقليدي وحاملًا للواء التَّحديث وتعزيز الهندوسيّة. وبصفته رجل دين ناشطًا وشاعرًا متمكِّنًا وخطيبًا مفوَّهًا أيضًا، فقد تمثَّل هدفه بإعادة تأهيل عناصر محدَّدة من التَّقاليد الهندوسيّة القديمة وجعلها أقرب من مشاكل المجتمع الهندي المعاصر. ولهذا، اعتبر بالتّالي مصلحًا ومتمسِّكًا بالتَّقاليد في الوقت ذاته، ليشابه بذلك المهاتما غاندي الَّذي عكست حملته للمقاومة السِّلميّة التَّناقضات الثَّريّة والصّارخة الَّتي يحملها الفكر الهندوسي.

وفيفاكاناندا هذا مدرِّبُ يوغا متمكِّن من جهة، واستشاريًّا روحانيًّا في عرف الحكماء-الكهنة القديم (sage-guru tradition)[120] من جهة أخرى، لهذا فقد حثَّ أتباعه على التَّمسُّك بالاستغراق الغيبي[121] الَّذي سنَّه كتابهم داراما[122]. لكنَّه كان أيضًا مؤمنًا مقتنعًا بنجاعة التَّحرُّك الفعلي ومدافعًا عن التَّغير الاجتماعي ومنافحًا متحمِّسًا عن الدَّور التَّنويري للعلم والتكنولوجيا، وذلك لخوفه من سقوط الهند في حالة استعماريّة عاجزة، فكان هو ورهبانه في طليعة رجال الدّين الَّذين قصدوا الرّيف الهندي وانخرطوا في أنشطة تطوير بسيطة مثل بناء المدارس وحفر الآبار وإنشاء المستشفيات والمساعدة في عمليّات الإغاثة خلال انتشار المجاعات والأوبئة (Kakar 1981:161).

وعلى غرار تشاترجي، بشَّر هذا الرّاهب النّاشط بأنَّ المواضيع المخنَّثة الواردة في النُّصوص القديمة كانت مثبِّطة وماجنة ومنحرفة الطّابع. لكنَّه وجد دعمًا أيضًا في النُّصوص ذاتها لمعتقداته الإصلاحيّة من خلال تقديره للصِّفة الجامعة لمذهب الواحديّة[123] الهندوسي. وبتمسُّكه بالجانب الذُّكوري المكبوت في التَّعاليم الفيديكيّة، استخدمها ليبثَّ في أتباعه القرويين الرَّغبةَ السّامية والتَّطلُّع إلى الاستقلال، فكان يجيب بسخط على أتباعه من الرُّهبان الهندوس عندما ينتقدون أفكاره المحرِّضة: «من يهتم لشأن تقواكم وإخلاصكم؟ ومن يعنيه ما تقوله صحفكم؟ سأمضي إلى جهنَّم فرحًا إن استطعت تحفيز القرويين الأسرى بيد الظَّلام كي يهبّوا ويكونوا رجالًا تلهمهم روح كارما يوغا (السَّبيل إلى العمل الكريم)» (Vivekananda 1953:128).

وقد حاضر فيهم في محاولاته المستمرّة ليثير النِّقاش بشأن اتّهامه بالتَّحريض: «لا نواح بعد الآن، انهضوا وكونوا رجالًا. ما أريده هو دين يصنع الرِّجال. النَّظريّات الَّتي تصنع الرِّجال هي بغيتنا. أريد قوّة ورجولة ومروءة المحارب» (Vivekananda 1970:3.224). ونجده بعد ذلك يقول: «يا أمَّ الكَّون، امنحيني الرُّجولة، اجعلي منّي رجلًا» (المصدر السّابق: 4.143). وبمراجعة مسيرته لاحقًا، يستغرب قائلًا: «كلَّما كبرت في السِّن، يبدو لي كلُّ شيء مرتبطًا بالرُّجولة، وهذه هي بشارتي الجديدة» (1953:151). ويرتبط جزء من تشدُّد هذه البشارة الجديدة المتنامي بطبيعة الحال بالأثر المتَّسع لحركة الاستقلال الهنديّة، وهي حركة سياسيّة خالصة، لكن الواضح من خلال مناقشتنا لمفهوم العزّة آنفًا أنَّ مواضيع ذات طبيعة مثل هذه محصَّنة بقوّة كونها ركيزةً من الرَّكائز العديدة للحياة الهنديّة، وأنَّ بشارة فيفيكاناندا كانت هي الأخرى شكلًا من أشكال إحياء لمواضيع ثقافيّة مخفيّة مثلها.

وأبدى فيفيكاناندا إعجابه بالبريطانيين نتيجة قوَّتهم وحيويَّتهم ولإدراكهم «لما يجب أن يكون عليه عزُّ الرَّجل» (بكلمات الحكماء) تبعًا لملاحظة كاكار (1981:174-76). لربَّما كان يقصد في كلامه تحديدًا نخبة مدرسة أوكسبريدج الخاصّة الَّتي ذكرها جون تشاندوس في كتاباته (1984)، وما يتعلَّق برجولتهم «النّافعة». لكنَّ هوسه بالفحولة لم يأت من تقليد مبتذل للأساليب الغربيّة، إذ كان بالغ الرُّسوخ في فكر فيفيكاناندا على الأقل، توفُّر تقاليد محدَّدة لها جذورها الممتدّة في الأساطير الهندوسيّة الأزليّة تفيض بأنماط الخنوثة، ومثَّلت بذلك تشكيلة من القطَّاع الواسع من الخيارات الأصيلة. إذن، استقرَّت بغيته على إحياء اصطفائيٍّ لتقاليد قديمة، kshatravirya، مثل مروءة المحارب الهندوسي، وليس أخلاقيّات ثوريّة أو مستوردة. ومثَّلت هذه المروءة جزءًا من الثَّقافة الهندوسيّة، فالمعلِّم كان يهدف إلى تكييفها ببساطة مع الاحتياجات الرّاهنة، وهو مثال واضح على منفعة الفكر الجنسي في الحركات الوطنيّة كما رأينا في حالة الجنوب الأميركي.

أدرك أتباع فيفيكاناندا ذلك، فبالنِّسبة إلى الشَّباب الَّذين مثَّلوا جماعة المعلِّم كانت هذه الدَّعوة إلى الرُّجولة استمالة لا تقاوم كونها صبغت البحث عن هويّة وطنيّة بأمجاد الماضي والإجازة المبرّرة للقداسة. يقول كاكار إنَّ إقحام هذا الشَّكل من حملة التَّذكير يمس تيَّارًا عميقًا من «النُّزوع الوارد إلى الحراك والنَّشاط العنيف في المجتمع الهندي». وهنا نرى في الرَّغبة بالاستقلال صلات وطنيّة ونفسيّة.

ولهذه الجهود الذُّكوريّة أهميّة خاصّة لأنّها تداري الاستخدامات السِّياسيّة والنَّفعيّة للمذاهب الذُّكوريّة المشابهة. وهنا، نرى في تعاليم الحكمة الهنديّة مثالًا عن ثقافة خاضعة لإعادة البحث والتَّشكيل لتفي بالاحتياجات الفعليّة للأزمات السِّياسيّة. ربَّما كان ما تابعناه في عظات تشاترجي وفيفيكاناندا رجولة قيد الصُّنع بما يتَّفق والضَّرورات الفعليّة للواقع الراهن، أو «استحداث عرف جديد» (Hobsbawm and Ranger 1983)، أو، إعادة استحداثه في حالتنا هذه.

الرُّجولة في الثَّقافة اليابانيّة

الهند كما رأينا حالة معقَّدة، وأيقونة النَّوع فيها متبدِّلة ومتعدِّدة الأنماط، والصُّور المثلى للرُّجولة محلُّ جدال، فلن يفاجئنا أن تلجأ مدنيّات متنوِّعة الأعراق وكثيرة السُّكّان مثل الهند والصّين إلى استعراض أفكار بديلة عديدة حيال الرُّجولة (والأنثويّة كذلك) نتيجةً للتنَّوّع الهائل في الأدوار الاجتماعيّة والأديان والثَّقافات المحليّة. زد على ذلك أنَّ التَّقلبّات التّاريخيّة والسِّياسيّة قد تضاعف من تعقيد المشهد، كما في الهند، من خلال إيقاظ صور تفيض رجولة تعكس الصِّراعات القوميّة أو المناهضة للاستعمار. وأخيرًا، ونتيجة البنية الطبقيّة المتشدِّدة الَّتي تتَّبعها هذه المدنيّات القديمة، فإنَّ شعوبها قد تتمسَّك بالعادات الصّارمة من احترام وتعاون وإنكار الذّات الَّتي تخفِّف من معايير الرُّجوليّة الَّتي تنهض بالفردانيّة أو حتّى تلغيها، لا سيَّما في الطَّبقات الاجتماعيّة الاقتصاديّة الأدنى.

فماذا عن اليابان المتجانسة نسبيًّا، وهي إحدى الأمم القليلة غير الغربيّة الَّتي تتجنَّب مناهضة الاستعمار؟

الواقع أنَّ اليابان تمثِّل حالة مثيرة لاسيَّما عندما يرتبط الأمر بالعلاقة بين القوميّة والصّورة الذَّاتيّة والرُّجولة، كونها تحمل بعضًا من التَّنوُّع الثَّقافي للهند (أو الصّين في ذلك الشَّأن)، فاليابانيّون يحملون فكرة عن الرُّجولة تتردَّد أصداؤها في النَّماذج الغربيّة. ومع هذا، فهي تتمتَّع بمرونة متعدِّدة الأشكال مثل الثَّقافة الهنديّة. أضف إلى ذلك الأثر الانعزالي للخصوصيّة أو التَّفرُّد المفترض الَّذي يميِّز كيفيّة رؤية اليابانيين لمجتمعهم وثقافتهم (Smith 1983:110) والتَّجربة الفريدة (في آسيا) لسياسة التَّوسُّع الصِّناعيّ والعسكرة في الثَّلاثينات والأربعينات من القرن العشرين، مع سابقاتها المتأثِّرة بالسّاموراي. لكنَّ لم يتم التَّنقيب عن هذا المنبع الغني إلى العمق المطلوب لسوء الحظ. كما يستحوذ موضوع الأنثويّة ذو الأهمِّيّة الموازية في اليابان على قدر كبير من الانتباه في الوقت الحاضر (Lebra 1985, Lebr and Lebra 1986, Smoth and Wiswell 1982) لكنَّ الباحثين يتجاهلون الرُّجولة اليابانيّة بشكل لافت.

العمل الوحيد الَّذي تناول موضوع الصُّور المثلى لنوع الذَّكر في اليابان على وجه الخصوص بحسب علمي، هو كتاب إيان بوروما Ian Buruma (ما تخفي الأقنعة) 1984 (*Behind the Mask*)، وهو دراسة ممتعة عن العادات الجنسيّة اليابانيّة وأبطال رسمت ملامحهم الثَّقافة اليابانيّة، فتجده يناقش بأنَّ تحقيق حالة الرُّجولة المحدَّدة ثقافيًّا هو صراع تطوُّري تشهده اليابان كما شهده الغرب، لكنَّ الثَّقافة اليابانيّة تطرح على الأقل خارطتي طريق تقليديَّتين بديلتين، وذلك بناء على إسناد أفكاره أساسًا إلى ثقافة شائعة من أفلام وأدب الخيال ومسرحيّات وما شابه. يطلق على هذين السَّبيلين المدرسة الصَّعبة (koha) والمدرسة السَّهلة (nanpa)، فالمدرسة الأولى ميدان أفعال بطوليّة أو عنيفة وغالبًا قتاليّة، وتتميَّز بأنَّها انحراف عن «الفتوّة» (بمصطلح بوروما). أمّا الثّانية فتشتمل على مساعٍ أكثر رزانة لكنَّها مفيدة على الدَّوام، أو ربَّما يكون التَّصريح بها أدق، منها العمل الجاد والالتزام الأخلاقي الَّذي يربطه الغرب حاليًّا بالظّاهرة اليابانيّة «الموظَّف المأجور»[(124)] وهو ما دفع اليابان إلى قمَّة القوّة الاقتصاديّة. لكن تعكس كلتا المدرستين التَّشديد الضمني للثَّقافة اليابانيّة على الإخلاص في أداء الواجب والتَّنظيم والأهداف العامّة والمثابرة والإصرار كونها خصائص ذكوريّة أساسيّة. يرى بوروما في هذه الازدواجيّة انعكاسًا للقلق المتوارث في المجتمع الياباني بين التَّشديد على الإنجاز الفردي والنِّيّة المضادة تجاه التَّجانس مع الصُّور الجماعيّة المثلى وإنكار الذَّات.

لو كان موقف بوروما سليمًا، فالرُّجولة في اليابان حالة منجزة وأسلوب ثقافي كما في الغرب، لكن مع بعض المِيّزات الفريدة الَّتي تعكس التَّشديد في الثَّقافة اليابانيّة على توافق المصالح الخاصّة والعامّة، وبذلك فالطَّريق إلى الرُّجولة الَّذي يعبر المسار الصَّعب أو السَهل، «هو طريق شاق» كما يقول (1984:136). ومسألة الرُّجولة بالنِّسبة إلى الشَّباب الياباني تحمل الصَّدمة ذاتها الَّتي نجدها في أيِّ مكان آخر، وهي عرضة للاختبارات والإثباتات نفسها خلال ذلك. فتجربة الرُّجولة، دون ذكر التَّنوُّع اللّانهائي للأهداف المنشودة، تشكِّل مَعينًا لا ينضب للأساطير والإثارة في الثَّقافة اليابانيّة، والمطلب الرَّئيس لتجاوز التَّجربة هو «المواظبة وانتصار العقل على الجسد» بحسب قراءة بوروما للثَّقافة اليابانيّة (المصدر السّابق). فلنلق نظرةً على ما توجَّب على بوروما قوله بشأن التَّقليد «الصَّعب» وامتزاجه بالإنجاز الشَّخصي والانسجام، لنستعرض من ثمَّ تجلِّيات أخرى. وبهذه المناسبة، لا ينبغي قبول أيٍّ من الآتي دون تأمُّلٍ ونقد، فلأغراض المقارنة سأشير إلى أعمال أخرى تتميَّز بعلميَّة أكبر ربَّما، وأنا أمضي إلى وضع تأمُّلات بوروما في سياقها المناسب.

أسلاف البوشيدو

كي نفهم صورة الرُّجولة في الثَّقافة اليابانيّة، علينا أن ننطلق من إرث المحاربين القدماء في الماضي الإقطاعي للبلاد. فالبطل العنيد الفحل الَّذي ينجز الأفعال العظيمة متجاوزًا كلَّ العقبات يمثِّل النَّموذج الثَّقافي الأثير في

اليابان. وتعود الجذور إلى قانون السّاموراي الشَّهير، أو ما يُطلق عليه البوشيدو Bushido، أو سبيل المحارب. ولا تنحصر السِّمات الرَّئيسة للبوشيدو في بطولة تخدم المصالح الضَّيِّقة أو تفخيم الذّات بلا مسوّغ، بل هي الطّاعة العمياء للسَّيِّد والعائلة و«أفعال تتمتَّع بالجدارة الفائقة» في إنجاز تلك الخدمة ولو أدّى به الأمر إلى الموت (Bellah 1985:97). ومع أنَّ طائفة السّاموراي نفسها انتهت مع انتقال اليابان إلى التَّصنيع، لكنَّ نظام القيم المركزي لها القائم على الولاء المطلق للسُّلطة الدُّستوريّة لم يختف بالمطلق، بل استمرَّ بصيغة متطوِّرة ومحدَّثة طغت عليها البرجوازيّة المتناميّة الَّتي تحوَّلت إلى قانون سلوكي معمَّم صالح لبناء الأمّة والإدارة في اليابان. وقد عُمِّم الحال تدريجيًّا على باقي الطَّوائف في اليابان مثلما حدث مع المنظومة الأخلاقيّة البروتستانتيّة في أوروبّا الغربيّة، حتّى طغت صبغة البوشيدو على البلاد بأكملها خلال الفترة المتأخِّرة من حكم سلالة توكوغاوا (1600-1868): إذ انتشرت أخلاق فئة المحاربين أساسًا نتيجة نفوذ الكونفوشيوسيّة والبوذيّة فباتت الأمَّة كلُّها تسير على نهجها» (المصدر السّابق: 183).

أضحى قانون السّاموراي هذا امتدادًا للرُّوح الوطنيّة في اليابان بحلول عام 1900، مع بروز الجانب العسكري منه في الثَّلاثينات بإصراره على الطّاعة العمياء المنكرة للذَّات والخدمة الجديرة بالتَّقدير، ولم يُلغَ إلّا بعد هزيمة عام 1945. لكنَّ البوشيدو ليس مجرَّد قانون عسكري ضيِّق بل هو قانون أخلاقي يحكم السُّلوك والمواقف قبل كلِّ شيء، وتشكِّل الخدمة العسكريّة منه التَّعبير الأنقى والأنبل ربَّما. ومع بقاء التَّشديد على نغم «نكران الذّات» في خدمة الأهداف العامّة أو القوميّة (المصدر السّابق:14)، و«جهاد النَفس» لصالح الجماعة (Morris 1975:315) اليوم، باتت الصُّور المثلى حاليًّا متعلِّقة بالنَّجاح الاقتصادي الجماعي فضلًا عن الحرب. وتعتبر الأنانيّة أعظم الشُّرور في هذا النِّظام الأخلاقي بسعيه المخلص نحو تحقيق الأهداف العامّة، كما يعدُّ الشَّخص الَّذي يسعى إلى تحقيق مآربه الشَّخصيّة إنسانًا فاسدًا و«مخنَّثًا» إلى جانب ظهور عدم إخلاصه (وهو الإثم الَّذي لا يغتفر بالنِّسبة إلى اليابانيين) (Buruma 1984:161). ومع تشديد القانون على الأداء الشَّخصي باعتباره ملزمًا للتَّمتُّع بعضويّة الجماعة (وباستنساخ أخلاقيّات العمل الشَّرطيّة منه)، فلا ريب أن يكون البوشيدو قانون عزَّة ذكوريّة مع توفُّر عنصري ضبط النَّفس والخدمة لدى الرِّجال والشّائعين في العديد من الثَّقافات الأخرى. إذن، هو بهذا مرتبط بقانون سلوكي أنثوي متمِّم بشأن «العار» يؤكِّد على التعفُّف الجنسي والفضائل الاجتماعيّة السّارية. تحمل الصّورة المثلى للنَّوع لدى اليابانيين تشابهات وظيفيّة محدَّدة عبر التَّأكيد على العزَّة والعار تبعًا لدورها المرشد إلى فعل الصَّواب، على الرَّغم من وجود اختلافات مهمَّة ذات صلة بضبط الهويّة الجنسيّة على وجه الخصوص (Asano-Tamanoi 1987). وكما رأينا في الأندلس (لكن بصورة أسمى)، فأن تكون رجلًا في اليابان يعني أن تقوم بواجبك تجاه الآخرين بحسب ما يحدّد القانون، وتحتفي بواجباتك الاجتماعيّة على الرَّغم من كلِّ الصُّعوبات وبغض النَّظر عن التَّكلفة الشَّخصيّة. وقد ألَّف إيفان موريس Ivan Morris كتابًا عنوانه (سمو الفشل) *The Nobility of Failure* 1975))، يصف فيه التَّقييم المكثَّف للفكر الياباني حيال البطل ذي المصير المحتوم الَّذي يستمر في القتال حتّى النِّهاية المريرة في سبيل أهداف الأمّة. أبطال على هذه الشّاكلة هم من يتحوَّلون إلى أسوة حسنة لدى اليابانيين لا في الفضيلة وحدها، بل في الرُّجولة أيضًا.

وبما أنَّ موريس طرح علينا العديد من الأمثلة المفيدة لهذه الصّورة البطوليّة الأثيرة لدى اليابانيين والمؤثِّرة في تصوُّرهم عن الذّات، فلنا أن نستعير واحدًا من كتبه قبل العودة إلى ما يقوله بوروما بشأن الثَّقافة الشَّعبيّة المعاصرة. وحالتنا الَّتي سنطرحها مثالًا تعود للمحارب والقائد يوشيتسون مينامونو Yoshitsune Minamoto، وهو شخصيّة مؤثِّرة برز في فترة كاماكورا (1185-1333)[(125)]. يتمتَع مينامونو هذا ببنية جسديّة ضئيلة تفتقد الهيبة، لكنَّه هزم أندادًا أقوى وأضخم نتيجة إصراره الراسخ (الإخلاص المتفاني للقضيّة والهوس بالانتماء الوطني)، كما كان مخطِّطًا استراتيجيًّا ألمعيًّا وجنديًّا ذائع الصّيت ساعد في توحيد الجزر المنفصلة وأخضعها لحكمٍ

متطوّرٍ نسبيًّا لقبيلته، ليتحقَّق العدل ويسود النِّظام مؤقَّتًا في ريف بعيد عن السُّلطة كان ساحةَ حرب بين الأشقّاء. وقد كسب ميناموتو المعارك الواحدة إثر الأخرى كونه قائدًا فذًّا وعبقريًّا ذا قدرات إداريّة بارزة حتّى سقط كما تقول الأسطورة نتيجة خيانة متلاعبين «مخنَّثين»، وليس بسبب قوى أعظم. على الرَّغم من قوامه الرَّقيق، يُحتفى بميناموتو بصفته بطلًا قوميًّا نتاج ثقافة عصره بسبب «رجولته المؤثِّرة» إلى جانب خصالٍ أخرى تمتَّع بها، بحسب ما ذكر موريس (المصدر السّابق:74). لقد أبرز ميناموتو هذه الخصلة من خلال عدد من الإنجازات البطوليّة من جهة المقدرة العسكريّة وجرأته في ميدان القتال وخططه العسكريّة، وبكرمه ودماثته مع أتباعه، و«حياته الخاصّة النَّشطة» (المصدر السّابق:73-74).

أعطى محاربون من أمثال ميناموتو دفعةً لظهور تقليد الرَّجل الَّذي يُشار إليه بالكبير والَّذي يتَّصف بالمروءة في اليابان بإيحاءات قوميّة مؤثِّرة. وعلى مرّ القرون الَّتي شهدت تطوُّر اليابان حتّى أصبحت أمَّة، بقي هذا التَّقليد البطولي جزءًا من توافق وطني على الهويّة الذَّاتيّة في صورة هزيمة رجل ضئيل البنية لأنداد يفوقونه قوَّة. انطوت بعض من الصِّفات الحيويّة والبطوليّة الَّتي تحدَّدت بوصفها جزءًا من هذه الأسطورة المتمثِّلة ببطل من أبناء الثَّقافة في الأفكار اليابانيّة حيال ما يجب أن يكون عليه الرِّجال في يومنا هذا، ومن الطَّبيعي أن يكون هذا على نطاق أقل بكثير. وقد دبَّت في هذه الخصال روحٌ جديدة خلال فترة هيمنة العسكر والتَّوسُّع الياباني بإيحاءات السّاموراي والمآثر المذهلة. لكن بعد هزيمة اليابان عام 1945، تحوَّلت خصائص البوشيدو وأعيد توجيهها إلى الأهداف الاقتصاديّة، ومع ذلك، لم تنتف بصفتها صورًا أخلاقيّة مثلى. دعونا نلتفت الآن إلى أمثلة محدَّدة بالغة الرَّوعة من الثَّقافة الشَّعبيّة اليابانيّة الحديثة.

فتوّات اليابان: نبذة عامّة

يتمتَّع «الفتوَّة» الياباني الحديث بنسب وطني جليل كما تابعنا في حالة ميناموتو. لكن دعونا نرجع قليلًا مرَّة أخرى إلى الوراء، وهذه المرّة إلى فترة توكوغاوا التَّحوُّليّة[126]، وهو العصر الَّذي بدأت فيه اليابان الحديثة الانسلاخ عن ماضيها الإقطاعي الرّاكد. فخلال المراحل الأولى من عهد توكوغاوا، ومع انتقال اليابان إلى التحضُّر، سعت الحكومة إلى السَّيطرة على المدن المتوسِّعة من خلال انتقاء ولاة سياسيين فضلًا عن زعماء قرى أو قادة أجنحة. وقد بسط هؤلاء الزُّعماء المحلّيُّون نفوذهم بفضل الشَّخصيّة المؤثِّرة والمحسوبيّة والقوَّة أيضًا. ولذلك توجَّب عليهم أن يزرعوا ما يكفي من المهابة في قلوب السُّكّان الخاضعين لهم لإرساء النِّظام. ولإدراك حكومة توكوغاوا لهذا الأمر، غالبًا ما كانت تختار هؤلاء الزُّعماء من أصحاب المهن الَّتي يتَّصف العاملون فيها بالشَّجاعة والتَّحمُّل مثل رجال الإطفاء أو البنّائين، وغالبًا ما يكونون من السّاموراي الَّذين أدار لهم الزَّمن ظهره فاحتاجوا إلى العمل. ولذلك تجد أمثال هؤلاء القادة قد بنوا بالفعل سمعة لهم نتيجة الأعمال الجريئة والبطوليّة الَّتي قاموا بها، إلى جانب «استقلاليَّتهم المفرطة» كذلك (Buruma 1984:167-68). ولظنّهم بأنَّهم باتوا أبطالًا وقدواتٍ، اتَّبعوا أسلوبًا عنتريًّا اتَّصف بالعجرفة ترسَّخ في الثَّقافة اليابانيّة وانعكس في المدرسة الصَّعبة للرُّجولة بصورة «صلابةٍ وتحمُّلٍ ورجوليَّة وفتوّة» (المصدر السّابق:149). تحوَّل هؤلاء الفتوّات، أو kyokyaku باليابانيّة (المصدر السّابق:168)، إلى شخصيّات أسطوريّة في المخيال الشَّعبي (الحكايات والقصص من نتاج الخيال الجمعي) بعد أن اكتسبوا سمعة تشابه سمعة روبن هود (قد لا تكون مستحقّة تمامًا) نتيجة حماية الفقير ونصرة الضَّعيف ومعاقبة المعتدي.

لكن طرأ لاحقًا تحوُّلٌ على الدَّور الاجتماعي الَّذي يؤدّيه هؤلاء الوجهاء المحلّيون الملهمون إلى حدٍّ ما. فمع نهاية عصر توكوغاوا وتزايد الفساد والاضطِّراب في المجتمع الياباني، بدأ العديد منهم في تدعيم سلطته من خلال التورُّط في أعمال المقامرة والجريمة والابتزاز حتّى ما عادوا يتميَّزون عن رجال العصابات العاديين بالمحصِّلة، أو yakuza (المافيا اليابانيّة). ومثل رونين الشَّهير، أو السّاموراي العاطل عن العمل في الفترة ذاتها، تاه بعضٌ من هؤلاء

الدُّخلاء عن جذورهم في المدن والبلدات، فضربوا في الأرض هائمين على وجوههم، مثل راعي البقر البطل الوحيد في تراث الغرب المتوحِّش. وعلى الرَّغم من هذا الانحدار في المقام، فإنَّ صورة روبن هود استمرَّت في الخيال الشَّعبي (الَّذي احتاج ربَّما إلى شخصيّات مثل هذه في فترة الانقلاب الاجتماعي). وقد دفع هذا التَّقليد بأسطورة الفارس الجوّال أو الفارس الياباني المرتحل الَّذي يهبُّ إلى نصرة الفقير والضَّعيف وقت الأزمات، ويعمل وفق قانون العزّة الصّارم القائم على صور السّاموراي الَّذين يبرزون من عالم الغيب ويختفون بالأسلوب السِّحريّ ذاته ما إن ينجزوا أفعالهم النَّبيلة ويشتِّتوا شمل الأوغاد. وقد تحوَّلت المآثر الجليلة لهؤلاء الأبطال الشَّعبيين إلى مواد لا تقاوم للمسرحيّات والقصائد والأدب الشَّعبي، لاسيَّما الأفلام في أيّامنا هذه. ومن الأمثلة المعروفة جيِّدًا للمشاهدين الغربيين نذكر فيلم أكيرا كوراساوا عام 1960 ياجيمبو Yajimbo. ففي هذا الفيلم، لعب الممثِّل المعروف توشيرو ميفوني Toshiro Mifune دور محارب ساموراي جوّال يعيد النِّظام ويقيم العدل بمفرده في حرب أهليّة محليّة. تتشابه حبكة البطل الجوّال النَّمطيّة بتلك الَّتي انبنى عليها فيلم السّاموراي السَّبعة (لكوراساوا أيضًا)، لتتكرَّر من ثمَّ في ملاحم هوليوديّة لا حصر لها.

ونجد الدّافع ذاته في تقاليد الصَّلابة الغربيّة الَّتي يتردَّد وقعها بين جنباته تجسيدًا إضافيًّا في أفلام أخرى على يد هذا السَّيّد المتوَّج على عرش صناعة الأفلام اليابانيّة. فلنتناول البطل في فيلم كوروساوا الأوَّل: سانشيرو سوغاتا (Sanshiro Sugata 1943). فكما في أفلامه الأخرى: إيكيرو Ikiru، بين الجنَّة والنّار [127] High and low)، ورائعته ران Ran (المقتبس من قصّة الملك لير مع فارق أنَّ الفتيات الثَّلاث يحلُّ محلَّهن فتيان ثلاثة)، ينصبُّ عمله الأوَّل على تهيئة روحانيّة لفتى تؤهِّله لدخول عالم الرُّجولة عبر استعراض «الاختبار». وعلى غرار كثير من الشَّباب اليابانيين الآخرين الَّذين صوَّرتهم السَّرديّات الشَّعبيّة والأفلام، فالبطل خالد الذِّكر يخضع لاختبار التَّهيئة لاكتساب مهارات الفنون القتاليّة -الجودو في حالتنا هذه- بصورة استعارة ترمز إلى التَّحوُّل إلى الرُّجولة. يلتحق هذا الفتى الغر بمعلِّم يقيم في معبد، وسرعان ما يغدو سانشيرو مقاتلًا لا يقهر نتيجة موهبته الفطريّة، لكن شخصيَّته تفتقد عنصرًا ما وهو ما جعل معلِّمه غير راضٍ عن التَّقدُّم الَّذي يحرزه الفتى، إذ يبدو أنَّ تفوُّق سانشيرو حدث بصورة أسهل من المتوقَّع، فلم يعان من مرارة الهزيمة أو يتغلَّب عليها، كما لم يواجه الموت. ولإدراكه وجود حلقة مفقودة في تدريباته، يقدم على تحدّي معلِّمه الَّذي يأمر مريده ببساطة وغموض في الوقت نفسه أن «يموت»! وتشكِّل استجابة الفتى مثالًا تقليديًّا عن النُّسخة اليابانيّة «لتهيئة فتىً لدخول عالم الرُّجولة» (Buruma 1984:141-42). «دون أن يرمش له جفن، يقفز سوغاتا إلى بركة خلف المعبد حيث يقضي اللَّيلة بأسرها يحدِّق في القمر وهو متشبِّث بعمود خشبي حفاظًا على حياته، لتكون هذه بمثابة عمليّة تهيئة له. عند الفجر، تنتهي مشكلته الرّوحانيّة بعد أن استبصر الحقيقة المطلقة متجسِّدةً في جمال الطَّبيعة، فيقفز من البحيرة منتشيًا لينقل إلى معلِّمه الخبر الجميل: إنَّه في طريقه ليغدو رجلًا».

ويُعدُّ بطل الفنون القتاليّة مثالًا حسنًا عن المدرسة الصَّعبة، أو koha، إذ ينتصر المرء على كمٍّ من العقبات ليخرج من التَّجربة صلبًا وحكيمًا، أي رجلًا حقيقيًّا تبعًا للنَّموذج الياباني. ولبطل المدرسة الصَّعبة ميّزات نمطيّة هي: الرَّزانة ونقاء الدَّافع الَّذي يصل حدَّ السَّذاجة (الإخلاص مرَّة أخرى)، وهو في مزاج متعكِّر دومًا يثور على الحيف ويطلب الموت قبل أيِّ شيء آخر. ويهتم بطل المدرسة الصَّعبة برجولته، فعلى غرار راعي البقر في الغرب «عليه أن يثبت رجولته مرارًا وتكرارًا في معارك يخوضها» (المصدر السّابق:143). ومع تردُّد صدى البوشيدو، فإنَّ هذا الفتى صاحب الرُّوح الرُّجوليّة يحاكي الصّورة الذَّاتيّة القوميّة اليابانيّة باعتبارها سمة محدِّدة للهويّة وأساسًا أخلاقيًّا لنموذج المواطن: البطل الأضعف -لكن الأوفى- الَّذي يهزم أندادًا (غرباء) أضخم بكثير. فالمدرسة الصَّعبة هذه تعرض فكرة البطولة المثلى الَّتي لا يكاد السَّعي إلى تمثُّلها يتحقَّق.

يمضي بوروما أبعد من هذا في تدعيم فرضيّته بالإشارة إلى الأدب الشَّعبي، فيطرح مثالًا هو عبارة عن قصَّة

مصوَّرة رائجة للفتيان عنوانها «أنا كاميكاز» (I am a Kamikaze)، ويشيع انتشار هذه المنشورات بكثرة بين الفتية والرِّجال في اليابان أكثر من نظيراتها في الولايات المتَّحدّة، إذ تمتلئ صفحات هذه المجلّات كلُّها تقريبًا بالقصص المثيرة الَّتي تستعرض مآثر السّاموراي البطوليّة أو المغامرين أو الرِّياضيين (Schodt 1983:87) حيث تفيض كلُّ مغامراتهم «بمآثر الرِّجال الشُّجعان» (Taylor 1983:188). ويتكرَّر ذكر كلمات مثل «الإصرار» (shunen) و«الرُّجولة» (otoko-rashisa) إذ يجاهر بها الأبطال على نحو منتظم (Schodt 1983:80). من المنشورات الموجَّهة للفتيان الَّتي يمكن القياس عليها نجد قصَّةً من القصص المصوَّرة تدور أحداثها حول بطل شابّ يدعى شينكو ياماتو Shinko Yamato، وللاسم أهمِّيّة رمزيّة فياماتو اسم تقليدي للأمّة اليابانيّة، وهو مصطلح قديم غالبًا ما يستعمل لغويًّا كما نجد في «روح اليابان» Yamato no tamashii (المصدر السّابق:143). وتحمل القصَّة المصوَّرة رسالة وطنيّة على غرار ما تحمل نظيرتاها «G. I. Joe» أو «Terry and the Pirates» (تيري والقراصنة) في الولايات المتَّحدة.

تستعرض القصّة كيف غدا الفتى شينكو رجلًا من خلال تعاليم والده، فالفتى يتمتَّع بكل السِّمات المطلوب توفرها في البطل الياباني الصّلب: فهو ضئيل البنية لكنَّ التزامه الشَّديد يعوِّض حجمه (الرّوح اليابانيّة الَّتي لا تقهر مرَّة أخرى) ويحمل استقامة الشَّباب ومثُله، وإخلاصه لا حدود له، كما أنَّه سريع الغضب ومتسامح مع الخطأ ونقيُّ المشاعر، وقضيّته هي مركز اهتمامه الوحيد. لكن شينكو ليس الطّيّار الانتحاري المقصود لأنَّه ولد بعد الحرب، وهذا لبُّ القضيّة، بل هو والده الَّذي لم يمت (وهذا يفسِّر السُّلوك العنيف للرَّجل العجوز)، على نحو يدعو للاستغراب، فلقد انقضَّ بطائرته الَّتي تحطَّمت دون أن يُقتل، ممّا ألحق به عارًا مدى العمر. وللتَّعويض عن هذا الذُّل، قرَّر أن يصنع من ابنه رجلًا مثاليًّا.

وتستفيض القصّة من ثمَّ في عرض تعليم شينكو متطلَّبات الرُّجولة، فنجد الأب يكرِّر هذه اللّازمة على الدَّوام لتهيئة الأجواء: «إن يقرِّر الياباني القيام بشيء، فإنَّه يقدم على فعله حتّى النِّهاية مهما كلَّف الأمر». ويخضع الابن من بعدها إلى اختبارات شتّى، فنجد الأب يهوي على رأسه بسيوف من الخيزران ليقوّي عوده، ويطوِّح به من فوق شاحنة تمضي مسرعة، ويقيِّده إلى عمود في أثناء عاصفة ثلجية هائلة. ينجح شينكو الصَّغير الصّلب في اجتياز كلِّ هذه الاختبارات، لكنَّ الاختبار الرَّئيس لقوَّته تضمَّن معارك له مع وادا Wada، متنمِّر المدرسّة المحلِّية، وهو ابن زعيم عصابة كبيرة. ما يدعو للأسى أنَّ وادا هذا أضخم بكثير من شينكو وأكثر قوّة منه، فيخسر صاحبنا كلَّ قتال يخوضه، لكنه يتحمَّل مثل ساموراي حقيقي كونه استوعب رسالة والده تمامًا ومعها ضربات خصمه، لينجح الفتى الأضعف في نهاية الأمر في هزيمة معذِّبه في مبارزة بسيوف من الخيزران، وذلك في المواجهة الأخيرة. لكنَّه لم يقدم على قتل خصمه الجلف والمتهكِّم بعد أن وعى السَّبيل الحقيقيّة للرُّجولة، بل يتركه ينجو بروحه ليكابد النَّدم على ما اقترف. لقد أثبت جدارته بوصفه رجلًا فحقَّق بذلك الهدف بالأسلوب الياباني، ولا مبرِّر يستدعي قتله. وهكذا بيَّن شينكو لعدوِّه بشهامة (ولقرّائه الشَّباب المتأثِّرين أيضًا) «السَّبيل المؤدِّية إلى الرُّجولة الحقّة» (المصدر السّابق:145). (لمعرفة المزيد عن ثقافة القصص المصوَّرة اليابانيّة الَّتي تروي القصص الموجَّهة للفتيان، انظر Schodt 1983).

أبطال الكاميكاز

يصل تبجيل الإصرار والتَّضحية أقصاه في شخص الطِّيّار الانتحاري الحقيقي -الكاميكاز- وهو الشَّخصيّة المزعومة في القصص المصوَّرة المشار إليها أعلاه. ولأنَّ هذا التَّفصيل الصَّغير لم يُؤخذ على محمل الجد من قبل الغربيين (لم يتحوَّل المفهوم إلى فعل إلّا بعد عام 1944)، فقد غدا موضوعًا للدِّراسة نتيجةً لما يخفي من دوافع. ولقد بيَّن إيفان موريس (Ivan Morris 1975) في كتابه عن البطولة اليابانيّة، كيف تماشت دوافع الطَّيّارين

الانتحاريين وبحّارة الغوّاصات مع بعض الأفكار اليابانيّة المتطرِّفة غاية التَّطرُّف والمشتقّة أيضًا من أسلاف البوشيدو فيما يخصُّ الولاء أو «الالتزام» بالآباء ورجالات الدَّولة من خلال معاينة تقارير ورسائل ومذكَّرات، حيث يعلِّم هذا المفهوم أنَّ الحياة عبارة عن شبكة من الالتزامات المتداخلة الَّتي لا يمكن التّملُّص منها، وأنَّ الغرض الكلّي من حياة الإنسان أن يردَّ الدَّين للأبوين اللَّذين ربَّياه على قيم الرُّجولة والرّوح الكليّة الَّتي رعته والمتمثِّلة في الإمبراطور. والحق أنَّ الحياة عديمة الجدوى ومخزية ما لم تكرَّس بكلِّيَّتها لخدمة أصحاب المكانة الجليلة أولئك. ولذلك كان الثَّمن النِّهائي شرفًا عظيمًا يكلِّل هامته وبذلك «يفرح» الطَّيّارون الَّذين تقرَّر مصيرهم بالفرصة المتاحة لتحقيق هذه الالتزامات بطريقة بالغة الإثارة من جهة التَّنفيذ والخاتمة. المثير في الأمر أنَّ الجزاء المنتظر في الآخرة لم يعبر فكر أحدهم، إذ إنَّ معظم هؤلاء الطَّيّارين كانوا -كما تفصح رسائلهم- لا أدريين أو حتّى «ملحدين» بحسب ما كتب أحدهم (المصدر السّابق:318)، فما يبغونه من الموت هو الشَّرف التَّليد، وليس الفردوس الَّذي يناله الشُّهداء في الحرب كما نجد عند بعض الفرق الإسلاميّة المتطرِّفة[128].

وبصرف النَّظر عن التَّسويات النَّفسيّة القائمة ربَّما، فبعض من الفرحة الغريبة الَّتي استولت على الشُّبّان الَّذين يقضون ساعات عمرهم الأخيرة في انتظار دورهم للموت، تُحسب أيضًا بأنَّها ردَّة فعل على ما يعتبر الاختبار الأساسي لرجولتهم. ولا ينفصل هذا من النّاحية الأخلاقيّة عن الدَّور الاجتماعي والواجب تجاه المجتمع والوطنيّة كذلك. أحد الطّيّارين الشَّباب مثلًا واسمه إيساو ماتسو من وحدة الأبطال الخاصّة للهجوم كتب لأهله عام 1945 عن الشَّرف العظيم لأنَّه اختير للموت، وصرَّح بأنَّ هذا منحه فرصة «كي يموت رجلًا». وسأل قائدٌ بحّارًا شابًّا تطوَّع للموت عن سبب فعله هذا، فكان جوابه ببساطة «على الرَّجل أن يقوم بما في مقدوره في سبيل وطنه». كما قال أحد المتطوّعين لرفيق له في العمليّة الانتحاريّة معبّرًا عن فرحته إذ حالفهما الحظ واختيرا للقيام بالتَّضحية العظيمة «يا لحظِّك إذ ولدت ذكرًا، فليس بمقدور المرأة خوض مغامرة مثل هذه» (Morris 1975:319-20). تذكِّر هذه المشاعر المرء بأبطال الأفلام اليابانيّة وصرخاتهم المدوّية عندما يصطدمون بعدوٍّ أجنبي يفوقهم قوّة ويمضون إلى مصيرهم المحتوم: «فلنكن رجالًا ولنمت مثلما يفعل الرِّجال» (Buruma 1984:187) وهو تقليد ياباني لا يختلف كثيرًا ربَّما عن الصُّور المثلى الغربيّة عن شجاعة الرِّجال، على الأقل في أوساط بعينها.

مسارات أخرى إلى الرُّجولة

يمثِّل السَّبيل الشّاق من نكران الذّات أحد مواضيع الثَّقافة اليابانيّة. لكنَّنا نقع أيضًا على السَبيل السَّهلة الَّتي يلخِّصها الفيلم الياباني الشَّهير «توراسان Torasan» من بين أمثلة أخرى. ينتمي الفيلم إلى فئة الأفلام الإصلاحيّة المثاليّة ذات الاتِّجاه المناهض للحرب. وكان هذا النَّوع من الأفلام موجَّهًا للمشاهدين في اليابان فقط ويعتبر من أكثر العروض شعبيّة في الجزر. في اليابان الحاليّة بطل الأفلام الوحيد صاحب الشَّعبية الأكبر هو توراجيرو كوروما Torajiro Kuruma الَّذي يعرف في أفلامه باسم تورا سان، ويمكن القول بأنَّه الشَّخصيّة الَّتي حظيت بأعلى قدر من الإعجاب في تاريخ السينما اليابانيّة، فأفلامه -منذ بداية عام 1939- تدور كلُّها حول الموضوع النَّمطي نفسه: المغامر اللَّطيف والشَهم الَّذي يساعد الضَّعفاء ويحلُّ المشكلات ويحفظ كلَّ فضائل العائلة القائمة على «الخير المتأصِّل» (Buruma 1948:210). وبذلك يمثِّل تورا سان الشَّخصيّة التَّقليديّة لأب من الصِّنف المتقاعد والمحبوب، فهو ليس بالميّال للحرب صراحة أو العنيف، بل إنَّه عَذْب المعشر ومخلص قبل كلِّ شيء في دعمه الثّابت للقيم التَّقليديّة، فتجده يعلِّم الفتيان المعجبين به المروءة بقوَّتها الباطنيّة. تتناول العديد من أفلام تورا سان تحدِّيات الرُّجولة المسؤولة من واجب وعزّة وشرف على وجه التَّحديد. وقد رسمت ملامح هذه السِّمات في الأفلام تباعًا على شكل عمليّة تقوم على تحصيل الفضائل البارزة من إخلاص والتزام بالقضيّة مع إنكار الذّات وصمود في عالم شاق. وكان عنوان أوَّل فيلم له (معاناة الرِّجال) *It's Hard to Be a Man* (المصدر السّابق:210). ويستمر الشُّغل على هذا الموضوع على الرَّغم من طرحه مبكِّرًا.

يؤكّد نانبا على الرَّمز الياباني الآخر: الواجب (giri) والمسؤوليّة الاجتماعيّة لا سيَّما الإخلاص للوالدين فضلًا عن إراقة الدَّم والصِّياح، فتلك الأيقونة هي السَّبيل أمام الياباني العادي المنتمي إلى الطَّبقة الوسطى اليوم، موظَّفًا أو خبيرًا في مجاله، وهي طريقة «أداء الواجب»، وهذا ما مثَّل على الدَّوام موضوعًا موازيًا في المقياس الياباني للأمور. لكن حتّى في هذا المقام نجد تأكيدًا مشابهًا على الإصرار والتَّذرُّع العملي ضمن الحدود الَّتي ترسمها حاجات الجماعة بالنِّسبة إلى أولئك الَّذين ينكرون على السّاموراي قسوتهم، مفضِّلين عليها التَّعليم المبتذل أو اجتهاد الموظَّفين. وقد انتبه روبرت بيلا (Robert Bellah 1985) وجورج ديفوس (George DeVos 1973) مثلًا في دراساتهما التَّقليديّة في الشَّأن الثَّقافي الياباني أنَّ بلوغ الهدف كان على الدَّوام محطَّ اهتمام المجتمع الياباني، وأنَّ زخم الأنظمة الاجتماعيّة والثَّقافة اليابانيّة دأب على التَّوفيق بين التَّشديد على الإنجاز الشَّخصي والأهداف الجماعيّة.

وللكفاءة والفاعليّة أهمِّيَّتهما البالغة في المدرسة السَّهلة للرُّجولة اليابانيّة، فما من إنجازات كثيرة تّؤخذ بالحسبان ما لم تتم الإشارة إليها بطريقة اجتماعيّة مثمرة، وحتّى التَّعليم وسعة الاطِّلاع يعتبران وسيلة لتحقيق غاية في الثَّقافة اليابانيّة، فضلًا عن اعتبارهما قيمتين بحدِّ ذاتهما. يكتب بيلا عن هذا (1985:16) فيقول: «إنَّ الإنسان المتَّعلِّم فقط غير جدير بالاحترام، فالحري بالتَّعليم أن يأتي نتيجةً للممارسة»، فالإنسان الياباني هو ذاك الَّذي يتقبَّل التَّحدّي الَّذي يخرجه «من سكون دراسته إلى صخب العالم الخارجي» (Morris 1975:216). وسواء اختار ميدان المعركة أو الوظيفة أو التَّنقُّل في أصقاع الرّيف ليقوم بالأعمال الصّالحة مثل تورا سان، يبقى الإنسان الياباني جزءًا من جماعة يكون دور الذَّكر فيها «ناشطًا أخلاقيًّا» مهما كانت مهنته (Bellah 1985:98)، ويبدي الرَّجل الصّالح أو المخلص «ولاءً أعمى للفعل المباشر ومقدرة مطلقة على الاصطبار على الأذى والألم» (Buruma 1984:139).

ولذلك يقوم دور المرء على عمليّة مألوفة من الارتباط والفاعليّة إنَّما بدلالات قوميّة قويّة، فهو ينشُد تحقيق إنجازات ذات معنى من النّاحية الاجتماعيّة واضعًا نصب عينيه الأهداف الجماعيّة. والحقيقة أنَّ إيرل كينموث Earl Kinmoth قد عارض في كتابه (الإنسان العصامي في فكر الميجي الياباني) The Self-Made Man in Meiji Japanese Thought (1981) الأفكار اليابانيّة الحديثة بخصوص تنظيم المشاريع مع الأفكار الغربيّة، فقد أظهر أنَّ التَّشديد على النَّجاح العالمي الَّذي شغل اليابان خلال مرحلة التَّحوُّل الصِّناعي بين عامي 1868 و1914 لم يمتد إلى حدِّ الإقرار بتعظيم الذّات كما كان عليه الحال في الغرب. بل إنَّ الثَّقافة اليابانيّة شدَّدت كذلك على توجيه الأداء الفردي دومًا باتِّجاه تحقيق الأهداف الجماعيّة الأعلى، أي «أهداف المجتمع او الدَّولة» (المصدر السّابق:234). وقد اعتبرت الثَّروة والعزّة هدفين جماعيَّين وليسا فرديَّين، حيث نجد التَّشديد على الإبداع فضلًا عن النَّجاح ببساطة والَّذي يعرَّف بالمفهوم الضَّيِّق على أنَّه مراكمة الثَّروة (المصدر السّابق:16). وكانت الفكرة اليابانيّة حيال إنجاز الرُّجولة قد تلخَّصت في بداية فترة ميجي[129] (كما هو وضعها اليوم) من خلال الإرشاد المعتاد المنشور في المجلّات والصُّحف: «في كلِّ مرَّة يتحدَّث شاب، يكون الوقت قد حان للتَّشديد على المبادرة». لكنَّ الأهداف حينها، كما هي الآن، كانت جماعيّة بلا جدال: «بلد غني وجيش قوي» (المصدر السّابق:111).

المبادرة في خدمة العائلة والشَّركة والأمّة سمة الرِّجال، بينما التَّملُّص وصم المخنَّثين، وهذا أسلوب ياباني خالص في تحديد المفاهيم الَّتي توصِّف حياة الرَّجل الأخلاقيّة. ويبدو أنَّ دور الرَّجل في المجتمع الياباني، أكثر من أيِّ مكان آخر، يستند إلى شعور عالٍ بالواجب كائنًا من كان المرجع الاجتماعي الَّذي قد يتأثَّر به: العائلة أو الأمّة أو الإمبراطور أو العمل (Buruma 1984:162). «فأن تحيا رجلًا» (المصدر السّابق:181) يعني أن تسلك سبيل الواجب متجاوزًا الصِّعاب والتَّضحية وما يليهما، فالرَّجل الحقيقي يؤدّي عمله حتّى إتمامه بحسب ما نقل الطَّيّار الانتحاري الفاشل في القصّة المصوَّرة إلى ابنه. وإنَّ تقبُّل القسمة الاجتماعيّة «هو ما يميِّز الرِّجال عن الأولاد في

اليابان» (المصدر السّابق:184).

الدَّليل العرقي

لكن قد يكون من الخطأ التَّعميم من بوروما ومن النُّصوص العامّة الَّتي اعتمد عليها كما سبق وقلت، فالرَّجل ليس عالم أنثروبولوجيا محنَّكًا، ومن الجائز أنَّ عمله اصطبغ بالعنصريّة أو التَّحيّز للرِّجال، وهذا يملي علينا أن نكون على يقظة من سقطات مثل هذه. ولربَّما يصدق هذا على غيره من المؤلِّفين الَّذين ذكروا آنفًا، فليس بإمكاني الحكم على حياديَّتهم، لكنَّ كتاب بوروما تعرَّض للنَّقد من بعض الباحثين اليابانيين (Kondo 1984) لمبالغته في التَّشديد على الغريب والعجيب في المجتمع الياباني ولاعتماده على استنباط الأحكام من القصص والأفلام الخياليّة الموجَّهة في النِّهاية إلى شرائح محدَّدة من المجتمع (رغم كبرها). لكنَّ الأعمال الحاليّة الَّتي يقوم بها باحثون أجلّاء، معظمهم من النِّساء، تكشف عن بعض التَّشابهات المثيرة وتجعلني أقلَّ تشكيكًا في نتائجه.

سأطرح مثالًا على ذلك بالباحثة الميدانيّة جوي هيندري Joy Hendry الَّتي استقصت عند النّاس سمات الشَّخصيّة الَّتي يرجو اليابانيّون غرسها في أبنائهم، وذلك في معرض دراستها عن عادات تربية الأطفال عند اليابانيين، (1986:93). وقد شملت قائمة الأماني الَّتي جهدت في جمعها بشأن مواصفات الذُّكور التَّشديد على «الشَّجاعة والثَّبات والحزم والتَّحلّي بالمسؤوليّة والمروءة»، وكلُّها سمات روَّجت لها الأفلام والعروض السّينمائيّة الَّتي أتى على ذكرها بوروما. كما وجدت عالمة الأنثروبولوجيا سونيا سالامون Sonya Salamon في دراستها المهمّة عن مواقف اليابانيين من الجنسين، «نمطًا ذكوريًا» في التَّفكير عالي التَّطوُّر يشدِّد على الدّور الفعّال في العلاقات المعيشيّة والجنسيّة وحسن التَّدبير والاستقلال الذّاتي على نحو خاص (1986:134). ويتمتَّع كلٌّ من الاستقلاليّة وقوَّة الشَّخصيّة بأهميّة بالغة في الصّورة الذُّكوريّة هذه، ففي ثقافة اليابان، لاحظت أنَ المرء لا يكون رجلًا ما لم يكن حرًّا، (المصدر السّابق)، أي قادرًا على التَّصرُّف باستقلاليّة ومن ثمَّ يتصدّى للتَّحدِّيات (المحدَّدة هنا بتحدِّيات السّيرة المهنيّة). وفي استقصائها مواقف النِّساء، وجدت عالمة الأنثروبولوجيا اليابانيّة تاكي ليبرا Takie Lebra أنَّ عرائس المستقبل اللَّائي التقت بهن قد شدَّدن على السِّمات المألوفة للرُّجولة المطلوب توافرها في الأزواج، فقد ذكرت معظم الشّابّات أنَّهن سيرفضن الضُّعفاء الذَّين يتصرَّفون باتِّكاليّة أو بتراخٍ، بل لم يعتبرن هؤلاء الضُّعفاء رجالًا بحق. ما طلبته كلُّ النِّساء هو «رجل حقيقي» (1985:137) صورة مثلى يحملنها ووصفنها بعبارات تذكِّر بسحر تأمُّلات بوروما الواردة آنفًا.

في نهاية المطاف، لإثبات الذّات من النّاحية الجنسيّة بدوره أهمّيَّته في تحديد سمات القبول المطلوب توافرها في الرَّجل في اليابان كما رأينا في حالة البطل الإقطاعي يوشيتسون ميناموتو و«حياة الهيام النَّشطة» الَّتي عاشها. دعوني أوضِّح هذا مرَّة أخرى عبر الإشارة إلى المراقبة العرقيّة للمشاركين[130]. فعندما كان عالم الأنثروبولوجيا الأميركي جون إمبري John Embree على وشك مغادرة قرية سوي مورا Suye Mura الَّتي قام بدراستها في اليابان خلال ثلاثينات القرن الماضي، طلب منه القرويّون بالإجماع طلبًا واحدًا، فقد أصرّوا عليه قبل أن يغادر اليابان أن يعاشر واحدة من نساء القرية، وقال أهل القرية إنَّ هذه هي فرصته الأخيرة كي «تظهر أنَّك رجل»، بعد أن أُرجِئ الأمر إلى حدٍّ ما نتيجة تحفُّظه خلال فترة إقامته (Smith and Wiswell 1982:66). رفض إمبري الطَّرح بأدب متحجّجًا بالضَّرر المستديم الَّذي سيلحق بسمعته. وهكذا، فالطَّريق إلى الرُّجولة في اليابان محفوف حقًّا بالصِّعاب.

9. حالات مريبة:

تاهيتي وسيماي

كلُّ امرئ مرتهن بعمله.

(سيرفانتس) Cervantes، **(دون كيشوت)** *Don Quixote*

سواء كانت السَّبيل إلى تحقيق الرُّجولة «صعبًا» أو «سهلًا»، فهي يجب أن تتحقَّق وتُبرَّر وتُصان في العديد من المجتمعات، فالرُّجولة حالة إشكاليّة حتّى لو بدت محل ريبة كما في ثقافة الهندوس، أي تمارس بشكل متذبذب. لكن عتبة الرُّجولة بكل ما يصاحبها من هواجس لا توسم بالشُّيوع من النّاحية الثَّقافيّة، إذ تجد بعض المجتمعات لا تعير المفهوم انتباهًا أو يغيب عن ساحة الاهتمام. ولهذا تطرح هذه الثَّقافات الذُّكوريّة افتراضيًّا أسئلة بخصوص «الحاجة» الكلّيّة للرُّجولة في تطوُّر الذَّكر، وأظنُّها تلمّح إلى رجحان كفَّة المتغيّرات الثَّقافيّة على الفطرة في الأحجية الذُّكوريّة.

وبين أيدينا بالفعل بعض الأمثلة المعروفة عن الثّقافات «المائعة» من جهة النّوع أوردتها مارغريت ميد Margaret Mead في كتابها Sex and Temperament in three Primitive Societies (الجنس والهوى في ثلاثة مجتمعات بدائية) (1935). وتحاول ميد عبر تغليب حالة التَّصميم الثَّقافي المتطرِّف إظهار المرونة المحدودة لأدوار النّوع وصوره من خلال وصف مجتمعات ثلاثة تخالف فيها الأدوار الجنسيّة تلك التي نراها في النَّموذج الغربي تمام المخالفة. وإنَّني أميل إلى عدم استخدام بياناتها هنا لأنَّ عملها أثار الجدل بشأن دقَّته (Freeman 1983)، على الرَّغم من إعجابي بالمشهد الملوَّن الّذي عكسته في الوصف الَّذي نسجته. وسألجأ إلى طرح مثالين عوضًا عن التَّورُّط في هذا الجدال، وهما شعب تاهيتي في بولينيزيا الفرنسيّة وشعب سيماي في ماليزيا، إذ وردت الإشارة إليهما في مقاطع مأخوذة من دراسات نالت نصيبًا أقل من الجدل. وأنا هنا أعتمد بشكل أساسي على العمل المتميِّز لروبرت ليفي Robert Levy بشأن التّاهيتيين (1971,1973) ودراسة روبرت دينتان Robert Dentan 1979)) عن شعب سيماي الماليزي، وسأبدأ مع التاهيتيين.

تاهيتي: تبادل أدوار

تعتبر تاهيتي واحدة من الجزر المجتمعيّة[131]، وكانت سابقًا جزءًا من بولينيزيا الفرنسية، وهي اليوم مرادفة لعبارة «الجنّة الاستوائيّة». وقد اكتُشفت تاهيتي في أواسط القرن الثّامن عشر على يد القبطان كوك من ضمن مستكشفين غربيين آخرين. ومنذ الزِّيارات الأوروبية الأولى لتاهيتي، أثارت الثَّقافة التّاهيتيّة استياء الغربيين لا

سيَّما كيفيّة التَّعامل مع أدوار كلِّ جنس نتيجة ابتذالها، فقد علَّق معظم الزُّوّار على الانعدام المستغرب والمستهجن للفروقات بين الجنسين والدَّور الَّذي يلعبه كلٌّ منهما بموجب المقاييس الغربية، فكتب أحد الغربيين الأوائل مثلًا -وهو البحّار جون فورستر(John Forster (1778:421-22- عن العادات الجنسيّة المحلِّيّة قائلًا إنَّ النِّساء التاهيتيّات يتمتَّعن بمكانة مرموقة وملموسة ويسمح لهن بفعل كلِّ ما يقوم به الرِّجال تقريبًا، فهناك زعيمات من النِّساء يتمتَّعن بسُلطة سياسيّة نافذة، كما سيطرت بعض النِّساء على أزواجهن إلى حدَّ ضربهم، ويمكن لأيِّ امرأة أن تشارك في ألعاب الرِّجال، فتراهنَّ يصارعن أحيانًا منافسين من الرّجال، كما تجدهن يتجاذبن أطراف الحديث «بحرِّيّة مع الجميع وبلا قيود». ويمضي فورستر في إبراز التَّباين بين هذه الحالة وتلك الَّتي رآها في جزر أخرى زارها خلال رحلاته حيث كانت النِّساء في الغالب منعزلات.

لاحقًا، أرسل الكاتب والدّيبلوماسي الأميركي هنري آدامز Henry Adams رسالة إلى الوطن من تاهيتي في القرن التّاسع عشر تفيد بأنَّ الجنسين يتشابهان حتَّى يكادا يتطابقان في نظره، فكتب متذمِّرًا «إنَّ المرأة البولينيزيّة تبدو لي شديدة الشَّبه بالرَّجل البولينيزي، فالاختلاف ليس كبيرًا بما يكفي للبوح بالمشاعر إلّا من حيث التَّباين الجسدي» (1930:484). وفي الفترة ذاتها، وصف الرَّسام الفرنسي بول غوغان Paul Gauguin رجال الجزيرة «بالمخنَّثين» وأشار إلى «وجود سمات ذكوريّة في النِّساء وسمات أنثويّة في الذُّكور» (Gauguin 1975:47).

وعندما قام روبرت ليفي بدراسة ميدانيّة عن تاهيتي في ستّينات القرن المنصرم، وجد أنَّ الانطباعات إزاء احتجاب الهويّة الجنسيّة ما يزال واردًا، وقد كتب بأنَّ الاختلافات بين الجنسين «ليست متمايزة» تمامًا في تاهيتي، بل هي «مطموسة» أو «متداخلة» (Levy 1973:234-35)، فليس الرِّجال بأعنف من النِّساء، ولا تبدو النِّساء «أرقَّ» من الرِّجال أو «أحرص» منهم. كما تتشابه الأدوار الَّتي يؤدّيها الرِّجال والنِّساء أيضًا إلى حدٍّ التَّطابق تقريبًا، ناهيك بالتَّوافق في السِّمات الشَّخصيّة، فكلاهما يؤدِّيان معظم المهام المتطابقة، فلا وجود لوظائف أو مهارات محصورة بنوع دون الآخر بموجب توجيهات ثقافيّة، فتجد الرِّجال يقومون بالطَّهي بشكل اعتيادي (المصدر السّابق) والنِّساء من جهتهن يقمن بكلّ ما يفعله الرِّجال خارج المنزل. زد عل ذلك انعدام التَّشديد على إثبات الرُّجولة وانتفاء الضُّغوط الممارسة على الرِّجال ليُظهروا تميُّزهم عن النِّساء والأطفال بأيِّ طريقة ملموسة. ولا يأبى الرِّجال التَّصرُّف بطرقٍ قد يعتبرها الغربي أنثويّة اللَّمسة، ففي أثناء أداء الرَّقصات، على سبيل المثال، يرقص الرِّجال معًا وقد تماسَّت أجسادهم ويحتكّون ببعضهم دون وجل، ويتردَّد معظم الرِّجال على شواذ القرية مرارًا دون شعور بالخزي (سنناقش لاحقًا الحالة الطُّقوسيّة لما يطلقون عليه mahu أو المخنَّث).

فإن حدث وبرزت الاختلافات الجنسيّة بحدِّها الأدنى لدى التاهيتيين، نشهد وقوع ما أطلق عليه ليفي «التبادل» المتعدِّد في الأدوار (المصدر السّابق:235)، لا سيَّما بين الرِّجال، وهو وضع وجده يدعو إلى الدَّهشة (المصدر السّابق:234) إذ لا يشعر الرِّجال بالحرج إن هم تلبَّسوا هويّة أنثويّة. وغالبًا ما يؤكِّد هذه الفكرة ما ذكره أحد المصادر من الذُّكور المعتادين «افترض أنَّك الرَّجل وأنا المرأة، وقام بيننا نقاش». يلاحظ ليفي أنَّه في مثال من هذا النَّوع، يجعل المصدر «منّي المرأة وهو الرَّجل» (المصدر السّابق:235). ويتابع ليفي:

> يتوافر العديد من الأمثلة الأخرى حيال التَّبادلات الصَّغيرة في الدَّور الَّذي يلعبه الرِّجال. فقد استعرض المصدر تيري توي Teri'I Tui (وهو مصدر معلومات تاهيتي) على سبيل المثال الطَّريقة التَّقليديّة في الولادة أمامي وأولاده الصِّغار متمثِّلًا دور الحامل، فتمدَّد على الأرض بالوضعيّة الملائمة، ثمَّ طلب من أولاده الأكبر سنًّا أن يمثِّلوا أنَّهم يساعدونه في الوضع. كما أظهر رجال آخرون كيف تتم عمليّة الإرضاع عند الحديث عنها وذلك من خلال الإيحاء بحمل رضيع وهمي وتلقيمه ثديهم (المصدر السّابق).

إنَّ تبادل الأدوار هذا بالنِّسبة إلى الذُّكور لا يتكرَّر كثيرًا وحسب، بل ولا يستند إلى دليل على وجود هاجس من أيِّ شكل. وقد صُدم ليفي باللّامبالاة اللّافتة هذه، فكنت تراه دائم الاستفسار من الذُّكور عن سببها، لكنَّ ردَّ الرِّجال

كان دائمًا «بعدم وجود فروقات عامّة» بين الذَّكر والأنثى في الشَّخصيّة أو الأفكار أو الميّزات الأخلاقيّة أو الصُّعوبات الَّتي يواجهونها في حياتهم (المصدر السّابق:236). إذن، «ما من فكرة دافعة» فيما ذكر، لكنَّ الحقيقة أنَّ «الخنوثة» (بتعبير ليفي) مقبولة عمومًا على أنَّها نمط عام وعادي من أنماط الشَّخصيّة الذُّكوريّة (المصدر السّابق:133)، أمّا الأنماط «الجلفة» منها فهي غريبة وبغيضة. وعلى شاكلة غوغان وهنري آدامز، يختتم ليفي مصرّحًا: «تبدو على الرِّجال مسحة أنوثة وعلى الإناث مسحة رجولة» (المصدر السّابق:100).

ويجد هذا الغموض في أدوار الجنسين صداه في اللُّغة التّاهيتيّة الَّتي لا تعبّر عن النَّوع من النّاحية القواعديّة، فالضَّمائر لا تشير إلى جنس الفاعل أو نوع المفعول، وليس للنَّوع دور يلعبه في أيِّ جانب قواعدي، بل من الممكن في حقيقة الأمر أن تصغي إلى أحدهم يتحدَّث عن تفاعل مع شخص آخر لوقت طويل دون أن تعرف إن كان الفاعل أو المفعول ذكرًا أو أنثى. يضاف إلى ذلك أنَّ معظم الأسماء التّاهيتيّة التَّقليديّة المناسبة تلائم الذَّكر والأنثى معًا. وعلى الرَّغم ممّا قيل عن قيام بعض الشُّعوب ذات الصِّلة بتصنيف العديد من الأشياء معدومة الجنس في بيئتهم إلى مذكّر ومؤنَّث مثل ما نرى عند شعب الماوري النيوزيلاندي، إلّا أنَّنا لا نجد شيئًا من هذا في تاهيتي المعاصرة (المصدر السّابق:232-33).

دور الذَّكر

على النَّقيض من شعب تراك المحافظ حدَّ التَّزمُّت، لا يبذل التاهيتيّون أدنى مجهود لحماية نسائهم أو لردع المتطفِّلين الغرباء، بل العكس هو الصَّحيح في الواقع، وذلك ما ترك أثرًا من صدمة وبهجة في نفوس المراقبين الغربيين، فعندما رست السَّفينة الانجليزيّة «دولفين» عند شواطئ تاهيتي عام 1767، اندهش البحّارة ممّا رأوا، فكتب قبطان السَّفينة أنَّ النِّساء المحلِّيّات «أتين وتعرَّين وقمن بكلِّ الحركات المثيرة الممكنة لاجتذابهن إلى الشّاطئ» (انظر ليفي 1973:97). والظَّاهر أنَّ الرِّجال لم يتقبّلوا ما حدث وحسب بل وباركوه فعليًّا (المصدر السّابق:126). لاحقًا، صدم المستكشف الفرنسي بوغانفيّ Bougainville بسهولة إغواء نساء الجزيرة وتغاضي رجالهم عن ذلك حتّى أطلق على المكان اسم كيثيرا الجديدة[132] على اسم الجزيرة الَّتي ظهرت فيها أفروديت بداية من البحر بحسب بعض النُّسخ من تاريخها، وذلك بعد أن أعاد استكشاف الجزيرة بعد مضي عشرة شهور على زيارة السَّفينة دولفين لها، فكتب المستكشف يقول: «في كلِّ يوم يسير رجالنا في البلاد فرادى أو في جماعات صغيرة عزَّلًا من السِّلاح، فكانوا يُدعون إلى المنازل حيث يطعمون، لكنَّها لم تكن وجبة خفيفة تلك الَّتي تتفضّل بها كياسة المضيف، بل كانوا يعرضون عليهم بناتهم» (1958:128). ولك أن تقارن هذا السُّلوك بسلوك شعب تراك!

قليلة هي المطالب الَّتي توجَّه إلى الرِّجال التاهيتيين، فهم لا يصيدون، ولا وجود لمهام تتَّصف بالخطورة أو المشقّة محصورةً بالذُّكور، وما من حرب قائمة أو نزاع، فإدارة الاستعمار الفرنسيّة اتَّصفت بالاعتدال النِّسبي وأمَّنت سبل العيش المستقر للسُّكّان الأصليين. ويمدُّهم الهور المحلّي بوافر من الأسماك دون الحاجة إلى حملات مضنية في عرض البحر كما شهدنا عند شعب تراك. وتتوافر الأرض الصّالحة للزِّراعة أيضًا، فتجد الجميع بين مالك لأرض تكفيه أو مستأجرٍ لها «لقاء مبلغ زهيد لا يذكر» (Levy 1973:1-12). وتكثر الحيوانات المدجَّنة بدورها، وبالتّالي لن تشعر بوجود فقر مدقع أو معاناة اقتصاديّة، فالاقتصاد يشجِّع على درجة لا سابق لها من التَّعاون، حتّى إنَّ العائلات تقدم على مؤازرة بعضها في الصَّيد وحصاد المحصولين الرَّئيسين: الفانيليا والقلقاس، فضلًا عن تأجيج التَّنافسيّة بين الرِّجال. ولا يندر ظهور توجُّه مادّي بين الرِّجال وحسب، بل تجده محتقرًا باعتباره سمة غير تاهيتيّة، تبعًا لما قاله ليفي. فالرّجل التاهيتي العادي «يرفض الكد» ويأنس بعيش الكفاف المجرَّد (المصدر السّابق:40). والنُّفور من العمل أمرٌ «تقليدي وتاهيتي صرف» (المصدر السّابق)، ولذلك يسم المقيمون والزُّوّار من غير التاهيتيين الرِّجال هناك بالكسل. وقد ذُكر صنف متمايز من الرِّجال لعلماء الأنثروبولوجيا وكان خليطًا من

أصول بولينيزية وقوقازيّة ربّاه والد من أصل صيني على العمل بجد وجمع المال، وصار هدفًا لانتقاد القرويين الآخرين لأنَّه «يفرط في المثابرة والتَّخطيط كي يكون تاهيتيًّا عاديًّا» (المصدر السّابق:51).

تماشيًا مع هذه الصّورة المعتدلة عن الذّات، لا يتوقَّع من الرِّجال أن يتَّصفوا باللّامبالاة والاستسلام وحسب، بل ويتجاوزوا عن الزَّلّات، إذ لا وجود لمفهوم العزّة عند الرَّجل ليعملوا على صونه، وبالتّالي لا وجود «للانتقام». يتشاطر الرِّجال قيمة ثقافيّة هي «الوجل» الَّذي يمنعهم من الرَّد، ولو تعرَّضوا للاستفزاز، فنادرًا ما يلجؤون إلى العنف (المصدر السّابق:285). ولا مبالاة الرِّجال الواضحة هي صفة انتبه لها الزُّوّار من زمن كوك واستثارت دهشتهم. يعمِّم أحد المستكشفين الأوائل ويدعى جون تورنبول (John Turnbull 1812:339) فيكتب «تصرُّفاتهم لطيفة إلى أقصى حد ... لم أر [تاهيتيًّا] يخرج عن طوره طوال المدّة الّتي قضيتها هناك [في تاهيتي]».

وتتطاول القيود المفروضة على العنف لدرجة تحييد أفكار الانتقام حتّى في حال الخداع، وقد أشار دركي فرنسي أدار مقاطعة تاهيتيّة في أوائل السِّتّينات إلى هذا وهو راضٍ، فهو خدم سابقًا في غينيا الفرنسيّة والجزائر والمغرب. فبالنِّسبة إليه يُعتبر التّاهيتيون «حملانًا» بالمقارنة (بحسب ما اقتبس ليفي1973:76). يقارن رجل الشُّرطة الفرنسي بين التّاهيتيين وأهل المغرب «ذوي المزاج الحامي وسريعي الغضب»، ويكتب أنَّ التّاهيتيين يمثِّلون «الحافّة الأخرى من العالم»، وأكثر ما أدهشه هو الغياب التّام لروح الانتقام»، فحتّى عندما يقدم زائر أو تاجر على خداعهم، لا تظهر عليهم علامات الغضب حيال هذا ولا يبدون أيَّ رغبة في الانتقام». والملاحظة نفسها ذكرت في أزمنة ما قبل التَّنصُّر على يد المنصِّر جيمس ويلسون (James Wilson 1799:327) الَّذي وصف التّاهيتيين بالعبارات الآتية: «خلقهم دمث وجذّاب، وخطوهم سلس وثابت ورشيق، وسلوكهم متحرِّر وتلقائي، ودائمًا ما يكون كرمهم بلا حدود تجاه بعضهم والغرباء، وأمزجتهم سلسة ولطيفة وغير متكلِّفة، بطيء شعورهم بالإهانة، وسهل تهدئتهم، ونادرًا ما يضمرون السّوء أو يسعون إلى الانتقام مهما كان مبلغ الاستفزاز الَّذي تعرَّضوا له».

طقوس وخنوثة (Mahus)

يقيم التَّاهيتيّون فعليًّا احتفال شعيرة العبور للفتية من خلال إحداث شقٍّ على طول العضو الذَّكري دون أيّة مميِّزات أو علامات تدل على الرُّجولة المتَّفق عليها. وبخلاف ما رأينا في طقوس الختان الأخرى، فهذا الأمر يحدث لأغراض «صحيّة» فقط ولا يرتبط بالاختبار ولا يعدُّ سبيلًا إلى العبور إلى عالم الرُّجولة، بل هو ببساطة إجراء طبّي. والشَّعيرة بسيطة لا تحمل صبغة التَّشدُّد، فعندما يبلغ الصَبي من العمر مبلغًا كافيًا يؤخذ إلى مكان منعزل حيث يقوم المتخصِّص بإجراء العمليّة البسيطة بشكل سرّي، فلا تجد تقييمًا عامًا «للأداء»، ولا تبعات يسبِّبها البكاء أو إظهار الخوف، إذ عُلم أنَّ العديد من الصِّبية أغمي عليهم دون أن يلحق بهم أيُّ عار (Levy 1973:119-20).

من المِيّزات البارزة في الثَّقافة التّاهيتيّة شخصيّة الجنس الثّالث mahus، أو مخنَّث القرية، وهو تقليد قديم انتبه إليه في الغالب المستكشفون الأوائل. فعلى غرار الشَّخص الَّذي ينتحل الهويّة النِّسائيّة berdache عند الهنود في أميركا الشَّماليّة (W. Williams 1986)، أو الخنيث عند المسلمين العمانيين الَّذين أقدم ويكان Wikan 1984)) على الإشارة إليهم مؤخَّرًا، يبدو أنَّ هذا الشَّخص mahu مخنَّث اختار أن يلعب دور امرأة بلا مقابل، وغالبًا ما يكون محلَّ تقدير كبير يتجاوز مجرَّد تقبُّله فقط، كما في حال مخنَّث الهنود. وقد وصف أحد الزُّوّار الأوائل ويُدعى جيمس موريسون James Morrison الأمر بناء على متابعاته بين عامي 1789 و1791:

> لديهم مجموعة من الذُّكور يطلقون عليهم Mahoo (المخنَّث)، وهؤلاء يشبهون بشكل من الأشكال المخصيين Eunichs في الهند لكن بدون خصاء. لا يساكنون النِّساء مطلقًا، لكنَّهم يعيشون على غرارهن. تراهم ينتفون لحاهم ويرتدون ملابس الحريم ويرقصون ويغنّون معهن وأصواتهم ناعمة مثل أصواتهن. وهم حرفيّون مهرة عمومًا في تفصيل الملابس وصبغها وحياكة البُسط، بل في كلِّ ما تقوم به المرأة. وبناء عليه يحسبونهم ندماء لهم مكانتهم (مقتبس ومنشور في Levy 1973:130).

ويمارس المخنَّثون هؤلاء الشُّذوذ فيسرون عن الرِّجال والفتيان من خلال اللِّواطة والممارسة الفمويّة. وتصادف في كلّ قرية واحدًا من هذه النَوعيّة المتحوِّلة من البشر، واحدًا فقط، وهو محلّ تقبُّل على الدَّوام دون أن يسيء إليه أقرانه. ويعاشر معظم الرِّجال في تاهيتي المخنَّث دون مواربة عندما لا تتوفَّر امرأة ولا يعيرون القضيّة أهمّيّة، وهذا اللافت في الأمر، إذ يتَّخذ الرِّجال التّاهيتيّون «الأسوياء» موقفًا لا مباليًّا من ممارسة الجنس مع المخنَّث ويصرِّحون به، على عكس الرِّجال الآخرين الَّذين اطَّلعنا على سلوكاتهم، وقد كتب ليفي (1973:135) «يتقصَّد الذُّكور الَّذين يصفون علاقاتهم مع المخنَّث إلى التَّشديد على أنَّ العلاقة الَّتي يقيمونها أمر عابر بالنِّسبة إليهم مع الإشارة إلى انعدام التَّوافق فيها كما يُبرز الاقتباس التّالي «أشبعت رغبتي مع مخنَّث في بابيتي[133]» من طوني (وهو مصدر معلومات)».

ويبدو ليفي في حال شكٍّ من موقف مصدره اللّامبالي تجاه المخنَّث، إذ يعتبر صاحبه مضطَّربًا نفسيًّا. لكن، من خلال استفساره عن القضيّة، تكرّر المصادر على مسامعه مرَّة إثر أخرى أنَّ المخنَّث مجرَّد أداة جنسيّة عرضيّة لا تمثِّل أكثر من بديل وقت الافتقاد إلى وجود امرأة. وليفي هذا ذو توجُّه فرويديٍّ متعصِّبٍ، على غرار غريغور، يؤمن بأنَّ كلَّ الرِّجال يعانون من مشاكل ذكوريّة أينما كانوا نتيجة عقدة الخصاء الأوديبيّة المعشِّشة في أعماق أنفسهم. وبناء على هذا الموقف، فالحاجة إلى أن تكون «ذكرًا» حاجة جوّانيّة لا علاقة للمجتمع بتشكيلها. لتظهر بالتّالي الحاجة إلى تفسيرٍ عندما يُبدي الرِّجال عدم اهتمام في إثبات ذكوريتهم بالنِّسبة إلى المخنَّث وإلى الثَّقافة عمومًا.

يفترض ليفي نوعًا من التَّفسير النَّفسي الوظيفي (1971) كان شائعًا في مدرسة الثَّقافة والشَّخصيّة[134]، فيجادل أنَّ المخنَّث هو النَّموذج السّلبي من الذُّكورة بالنِّسبة إلى الرِّجال، وبمقارنة أنفسهم به يتحوَّل إلى إثبات لهم أنَّهم رجال حقًّا «لأنَّنا لسنا مخنَّثين فنحن رجال»، هذا ما يقوله لسان حالهم، أو عبارات من هذا القبيل، وإلّا، فلا يتَّبع هؤلاء الرِّجال وسائل ثقافيّة لتحديد هويّة الذَّكر الَّتي يعتقد ليفي أنَّها ضرورة نفسيّة، وذلك بعد الاطِّلاع على ثقافتهم المخنَّثة. وقد يحمل هذا بعض الصِّدقيّة، لكنَّني أجد النِّقاش عنصريًّا ومتكلِّفًا.

فمن ناحية لا يوجد دليل قاطع أنَّ الرُّجولة بحدِّ ذاتها قضيّة لها أهمّيَّتها لدى التاهيتيين، من وجهة نظر ليفي، إذ لا تسمعهم يقولون حقيقةً أيَّ عبارة من قبيل «نحن رجال لأنَّنا لسنا مخنَّثين»، تصريحًا أو تلميحًا، وكما رأينا، فليفي لم يكتشف أيَّ هاجس ملموس حيال الجنس في مواقف مصادره على الرَّغم من متابعته للأمر، بل على العكس، يبدو أنَّ الرُّجولة المنفصلة والمقابلة للأنوثة تعني القليل بالنِّسبة إليهم، فالمفهوم ببساطة دخيل عليهم. ولا يخضع الفتية لضغوط كي يقدموا على المجازفة أو يثبتوا ذاتهم بهذه الطَّريقة أو اختلافهم من جهة الدَّور أو الشَّخصيّة عن أمَّهاتهم وأخواتهم. وبالتّالي فإنَّني أعتقد أنَّ القبول بكلام التاهيتيين يتماشى أكثر مع الحقائق (كما يعرضها ليفي) إذ لا يهتمّون كثيرًا لشأن الرُّجولة، والمخنَّث ليس أكثر من أداة جنسيّة بديلة بحسب توصيفهم. ويمكن للمرء أن يختتم بالقول إنَّه لأيِّ سبب كان في تاهيتي (الكبت، أو الظَّرف الثَّقافي أو الأنا كمثل أعلى) فالرُّجولة ليست ذلك التَّصنيف السُّلوكي أو الرّمزي المهم. لكن للمرء أن يتساءل كيف سيكون رد فعل الرَّجل التّاهيتي إن باتت رجولته محلَّ شك بطريقة مستفزّة أو مبالغة، أو إذا أقدم الرِّجال على إهانة بعضهم بعضًا بهذا الأسلوب. لسوء الحظ، اكتشفت عدم توافر مصدر معلومات موثوق بهذا الخصوص.

شعب السّيماي[135]

نتحوَل الآن إلى شعب سيماي الَّذي يقيم في وسط ماليزيا والَّذي يشابه في بعض التَّفاصيل التّاهيتيين في انتفاء «مخطَّط النَّوع»[136] (Bem 1983). والسِّيماي أحد الشُّعوب الأصليّة في جنوب شرق آسيا يعيشون حاليًّا في تلال وجبال شبه جزيرة المالاوي. كما يطلق عليهم أيضًا سينوي سيماي Senoi Semai إذ تعني كلمة senoi «الشَّخص»، ومن هنا جاء اسم «شعب سيماي». ويستخدم علماء الأنثروبولوجيا هذا الاسم للإشارة إلى السُّكّان

الأصليين المالاويين الَّذين يعملون بالزِّراعة البدائية ويتحدَّثون إحدى اللُّغات المحلِّيّة في شبه الجزيرة. وتنتمي لغات السينوي هذه إلى عائلة اللُّغات الأسترو آسيويّة الَّتي تشتمل أيضًا على الكمبوديّة ولغة بورما وتلك الَّتي يرطن بها بعض من سكّان التِّلال الفيتناميّة، وتربط هذه الشُّعوب صلات قربى بعيدة، ولربَّما كانوا بقايا السُّكّان الأصليين قبل ظهور المغول في جنوب شرق آسيا، وقد يشتملون على الدرافيديين[137] في جنوب الهند والسُّكّان الأصليين لأستراليا. ينقسم حاليًّا شعب السيماي إلى قسمين نتيجة التَّدخل الجغرافي: الشَّرقي والغربي، فانعزال الشَّرقي هو الأشد إذ يعيش حياة تقليديّة نسبيًّا، بينما الغربي منفتحٌ على الغرباء أكثر ونسبة تطبُّعه بالطِّباع المالاويّة أعلى بقليل.

يطلق على السيماي بلغة الأنثروبولوجيا «الشَّعب اللّاجئ»، وهذا يعني أنَّهم كانوا يحتلّون يومًا ما بقعة جغرافيّة أكثر اتِّساعًا عمّا هم عليه الآن وقد نزحوا على يد غزاة أكثر عددًا أو أمضى بأسًا منسحبين إلى المناطق الدّاخليّة الكئيبة (وهي التّلال المركزيّة في هذه الحالة). ومع أنَّنا نجهل فرضيًّا كلَّ ما يتعلَّق بالتّواصل المبكِّر بين شعب السيماي والشعوب المالاويّة الغازية الَّتي أَجْلَتهم عن أراضيهم، لكنَّ علماء الأعراق يخمِّنون أنَّ هذا الاتِّصال لم يعد على السيماي بالخير. ومن الجائز أنَّ سلسلة الهزائم العسكريّة الَّتي مني بها السيماي على يد المالاويين الأكثر عددًا وتقدُّمًا من جهة التِّقنيّة دفع السُّكّان الأصليين إلى تبنّي «سياسة الفرار فضلًا عن القتال» (Dentan 1979:2). فإن صحَّ هذا، فقد يساعد في تفسير التَّمسُّك الحالي للسيماي بأسلوب اللّا عنف وميلهم إلى الانسحاب من مواجهة الخطر فضلًا عن الدِّفاع عن أنفسهم، فهم أمْيَل الشُّعوب إلى اللّا عنف والانعزال على وجه الأرض كما سنكتشف لاحقًا، وهي سمةٌ مميَّزة ساعدت في تحديد المجال الافتراضي للدِّراسة البحثيّة إزاء توفِّر أيَّة دوافع عدوانيّة لديهم على الإطلاق (انظر Robarchek 1977, Paul 1978, Robarchek and Dentan 1987).

من ناحية البنية الجسديّة، فالسيماي شعب ضئيل الحجم، ومعظم رجال السّيماي الشَّرقيّون يقلُّ طولهم بقليل عن خمس أقدام، أمّا الغربيّون فهم في المتوسِّط أطول بنصف قدم تقريبًا. من السِّمات اللّافتة فيهم أنَّهم مختلطو الأعراق إلى حدٍّ كبير، وهذا نتاج عقود من الاختلاط العرضي مع الملاويين والصّينيين وغيرهم من العابرين لمعاقلهم في الغابة. لذلك يبدو شكل بعض أبناء السيماي صينيًّا تقريبًا مع أجفان معدَّلة الثَّنية، بينما يحمل آخرون ملامح أقوام آسيويّة سمر البشرة وقصار القامة من شعب سيمانغ المجاور. ويتمتَّع العديد ببشرة ناعمة مع القليل من شعر الجسد أو بدونه، بينما يملك آخرون أجسادًا ثقيلة ولحى، ومجموعة لا يتميَّزون عن المالاويين في المظهر الخارجي. فهم إذن هجين إلى حدٍّ صعَّب على علماء الأنثروبولوجيا مهمَّة تحديد انتمائهم إلى أيٍّ من العرقيّات المعروفة، ممّا دفعهم إلى إلغاء الفكرة يأسًا. ومنشأ كلِّ هذا التَّنوُّع الجيني هو ثقافتهم اللّا عنفيّة، والتَّفسير قادم.

الصَّد: التَّحريم

يعتقد شعب سيماي أنَّ مقاومة أيّة خطوات للتَّقرُّب -الجنسي أو غيره- يقوم بها شخص ما يعادل الاعتداء عليه، حيث يطلقون على عنف مثل هذا «الصَّد» Punan وهو مفهوم بالغ الأهميّة في ثقافتهم ويعني إلى حدٍّ بعيد «التَّحريم». وكلمة punan يطلقها السيماي على أيِّ فعل مهما كان رفيقًا يقصد به عدم تقبُّل الشَّخص الآخر أو تخييب ظنّه. لذا يعتقد السيماي أنَّك إن صددت أحدهم، فإنَّ قلبه أو قلبها «سيثقل» وبالتّالي فقد يعمد الشَّخص المتأثِّر بالصَّدِّ إلى إيذاء نفسه أو يحار في أمره فيقدم على فعل طائش أو حتّى عنيف، وهذا سيعرّض القرية بأكملها إلى خطر العقوبة من الأرواح الَّتي تحرِّم السُّلوك غير المتوقَّع. فإن أقدم شخص تعرَّض للاضطِّراب نتيجة الصَّد على إثارة ضجّة وهو على تلك الحال، أو أقدم على ضرب أحد، فإنَّ إنكو Enko الإله القرد العظيم قد يرسل بروقًا عظيمة مترافقة بهطولات مطريّة غزيرة ورياحًا عاتيةً تعصف بالقرية بقصد محوها عن الوجود. ولتجنُّب كارثة مثل هذه، يتجاوب السيماي على الدَّوام بشكل لطيف مع الطَّلبات وما يرافقها من إلحاح. فإذا رغب رجل بممارسة

الجنس مع امرأة، متزوّجة كانت أو غير ذلك، يخبرها ببساطة برغبته ويفترض بها تلبية طلبه دون اعتراض بأن تستلقي وتتَّخذ الوضعية الملائمة! والعكس صحيح أيضًا، فالإحجام عن خاطب أمر محرَّم (Dentan 1979:62). ومن المنطلق عينه، ليس على الرَّجل أو الامرأة أن يعمد إلى الإفراط في الإلحاح على شخص آخر أو «تملُّقه» بهدف ممارسة الجنس معه لأنَّ هذا يحمل سمة العنف المريع أيضًا. ويسري الحال نفسه على الطَّلبات الَّتي يقصد بها أمورًا مادِّيّة أو معروفًا آخر. الواضح أنَّ السيماي لا يعرفون الغيرة على أعراضهم والزِّنى فيهم متفشٍّ، فتراهم يصفون العلاقات خارج الزّواج بأنَّها «دَيْن لا أكثر».

تحقِّق هذه المحرَّمات الهادفة إلى الكفِّ عن إيذاء مشاعر الآخرين نوعًا من التَّوازن في غالب الأحيان، وبالتّالي نرى أنَّ السُّلوك الجنسي عمومًا في قرى السيماي استرضائي الغرض توجِّهه قواعد اللَّباقة المفرطة! ومع ذلك، فنساء السيماي يمثِّلن هدفًا سهلًا للغرباء الأعنف من المالاويين والصينيين على وجه الخصوص، «فرجال المالاوي غالبًا ما يتقرَّبون من نساء شعب سيماي الغربي عبر التَّودُّد أو الرِّشوة أو التَّهديد» (المصدر السابق:9)، ونادرًا ما كان هذا التَّقرُّب يأخذ منحىً عنفيًا في الماضي، وحتّى العشرينات كان المعتدون المالاويون يكمنون للسيماي في أيِّ وقت، فيقتلون الرِّجال ويعودون بالنِّساء والأطفال (Dentan، رسالة إلى الكاتب، 12 يناير/كانون ثاني، 1988). وبلا أدنى اعتبار لنخوة الرَّجل أو دافع أبوَّة قد تثور فيهم، لا يبذل رجال السيماي أيَّ جهد لمقاومة هذا «الفيض من التَّزاوج» (1979:11)، كما لا يواجه الطِّفل المولود نتيجة عمليّة اغتصاب أو غواية أيَّ تبعات مسيئة، فالأطفال غير الشَّرعيين الَّذين يولدون نتيجة علاقات مثل هذه يحاطون بالحب والمعاملة الحسنة من قبل السيماي لأنَّهم «لا يحتملون رؤية أطفال مهملين» (المصدر السّابق:9). باختصار، لا يهتم رجال السيماي لأمر الشَّرف أو الأبوَّة أو القيود الاجتماعيّة، وغالبًا ما يجد الغرباء نساء السيماي جذّابات ومطيعات. وعلى الرَّغم من أنَّ الأمر يبدو مستهجنًا، إلّا أنَّ ثقافتهم تنصُّ على هذا.

بالنِّسبة إلى تفعيل مفهوم الصَّد، على السيماي زرع صفات السِّلميّة والإعراض عن التَّحدّي الَّتي يقوم عليها نهج الانصياع غير المشروط هذا. وتستمد شخصيّة السيماي سماتها من صورة ذاتيّة شائعة ولاعنفيّة دقيقة. لكن هذه الصّورة الذَّاتيّة المسالمة حدَّ الشَّطط لا تمثِّل مجرَّد نموذج يسعى إليه النّاس بحسب ما يوضِّح دينتان، بل هي مدمجة ومطبَّقة في البنية الشَّخصيّة على شكل عنصر غيبي للأنا المثاليّة[138]. وبالتّالي لا تسمع السيماي يقولون «الغضب سلوك سيِّئ»، بل يجزمون فيقولون «لا نغضب أبدًا»، والرَّجل واضح الغضب سينكر مشاعره بصورة قاطعة (المصدر السّابق:55). كما أنَّهم لا يقولون «المستحسن أن تهرب عند تعرُّضك لخطر»، بل يقولون «نهرب عندما نشعر بالخطر»، ولا يضربون بعضهم بعضًا ولا يتشاجرون، بل إنَّ النِّقاشات مرتفعة الحدَّة ممنوعة بينهم لأنَّ الصَّوت العالي «يرهب النّاس». وإذا شعر رجل بالسُّخط نتيجة تصرُّفات شخص آخر، تجده يبتعد ببساطة أو يعبس. فإن لم يكن للخلافات من حلٍّ دون أن تخلِّف في النَّفس الضَّغائن، يرحل أحد المتخاصمَين عن القرية.

تعدُّ هذه الصّورة المتطرِّفة في لا عنفها بمثابة الوجه الَّذي يظهره السيماي للعالم الخارجي. والحقيقة أنَّهم معروفون في المالايا (وبين علماء الأنثروبولوجيا) بالخجل الزَّائد الَّذي يكاد يصل حدَّ المازوخيّة، وترى الغربيّين الَّذين عاشوا بينهم يستخدمون على الدَّوام صفات من قبيل «ضعيف» و«جبان» لوصفهم (المصدر السّابق:56). وحسب الملاحظ، يبرز جانب إنكار الذّات في هذه الصّورة الكامنة. وغالبًا ما يتحدَّث السيماي عن دونيَّتهم وتخلُّفهم بالمقارنة مع الشُّعوب الأقوى الَّتي يعرفونها مثل المالاويين، كما يستخدمون كلمة يصفون بها أنفسهم لدى الحديث مع شخص من غير شعبهم وهي كلمة «sakai» المالاويّة الَّتي تعني شيئًا من قبيل السُّكان الأصليّون الهمج أو «الرَّقيق»[139] (المصدر السّابق:1). وعندما يحاورهم الغرباء بشكل عام، يحاولون تخفيف المواجهة عبر الإشارة إلى أنفسهم «بالبدائي الأخرق والأحمق» والَّتي لا تحمل أيَّ أذى. ومع أنَّ طمسًا لغويًّا للذّات مثل هذا قد يخفي مشاعر أعمق من الامتعاض، كما يصدق الأمر عند بعض الشُّعوب المضطَّهدة، لكنَّنا لا نملك دليلًا على هذا، كما ينكر

السيماي أنَّهم يضمرون أيَّة مشاعر نقمة. وكلَّما وقعت مشكلة، يعمدون إلى تطويقها في الحال أو يختفون في الغابة. يعتري سيماي الشَّرق خوف شديد من الغرباء يدفعهم في بعض الأحيان إلى الفرار من صوت القوارب القادمة مع التَّيّار باتِّجاه مناطقهم (المصدر السّابق:43).

لذلك، لن يدهشنا إن علمنا أنَّهم لا يقيمون منافسات رياضيّة أو مسابقات قد تنضوي على خسارة شخص ممّا يولِّد لديه شعورًا بالاستياء، وما من أحد يأمر أحدًا، إذ إنَّ فعلًا مثل هذا قد «يحبطه». والأطفال بدورهم قد لا يخضعون للتَّأديب، وهنا يبرز مفهوم bood الَّذي يعني تقريبًا «عدم الشُّعور بالرَّغبة في فعل شيء»، فإذا طلب والد من ولده أن يفعل شيئًا وردَّ الابن بعبارة «bood»، فالقضية بحكم المنتهية، لأنَّ الضَّغط على الولد يندرج تحت بند التَّحريم وبالتّالي فهو غير مقبول. وباستخدام كلمات دينتان (أحد سادات الاستخفاف)، «فالسيماي يسايرون أطفالهم» (المصدر السّابق:59). كما لا تتوافر ألعاب تنافسيّة أو تحمل طابع العنف للأطفال، وما من ضغوط تمارس على الفتيان كي يظهروا القوَّة أو الصَّلابة، فتصرُّف مثل هذا لا يعقله السيماي.

ولا يفرِّق السّيماي بين الآداب العامّة للذُّكور والعالم الخاص للأنثى، فلا يبذل جهد لحجب النِّساء أو حمايتهن (كما سبق وأشرت آنفًا)، ولا وجود للمفهوم الغربي حيال الخصوصيّة أو الشَّأن الدّاخلي أو ما شابه، فأن ترفض استقبال أحد في بيتك مثلًا هو تصرُّفٌ بالغ السّوء ولذلك فهو محرَّم. وقد واجه دينتان بعض الصُّعوبة في التَّأقلم مع هذا الوضع:

عانيت أنا وزوجتي قدرًا كبيرًا من المشقّة في التَّعوُّد على فكرة أنَّ طلب الخصوصيّة يعد عملًا عنفيًّا. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما ينام السيماي الشَّرقيّون باكرًا، ولذلك يفرغ بيتنا نسبيًّا، فكنّا نستغل المساء لنطبع الملاحظات الميدانيّة الَّتي جمعناها. تمثَّلت المشكلة في أنَّ من نام منهم يقرِّر الاستيقاظ في الخامسة فجرًا ويأتي لزيارتنا. والشَّخص الَّذي يزورنا من تلقاء نفسه قد يجلس لفترة وهو يدندن لحنًا أو ينبش في مقتنياتنا على أمل أن يجد ما يهمُّه (المصدر السّابق:29).

وعليه، فلن تجد حدودًا اجتماعيّة يعترف بها السيماي ولهذا لا يحملون أدنى فكرة عن «مراعاة خصوصيَّتك» على اعتبار أنَّ مفهوم «خصوصيَّة» غير وارد في قاموسهم.

الاقتصاد

لا يأبه شعب السيماي كثيرًا بالملكيّة الفرديّة أو الحريّة الاقتصاديّة أو المطمع المادّي، فاقتصادهم يقوم أساسًا على زراعة تعتمد القطع والحرق (زراعة الوقيد) وأهم محاصيلهم هي القطيفة (حيث تسلق الأوراق منها لتحضير الثريد) والذرة والأرز واليقطين وهي مخصَّصة للاستهلاك المعيشي. تتمتَّع الأراضي بالخصوبة نسبيًّا، لكن يبدو أن السيماي لا يبالون بإكثار المحاصيل أو تحسين نتاجها. ويقوم عملهم الزِّراعي على التَّعاون فضلًا عن التَّنافس، ولا وجود للملكيّة الخاصّة سواء للأرض أو للمنتجات الاستهلاكيّة، فإن لم يكن لدى أحدهم أرضًا يزرعها، يمكنه ببساطة أن يطلب قطعة من أرض صديق أو قريب له، ومقابلة طلب مثل هذا بالرَّفض يدخل في باب المحرَّمات، وبالتّالي يسلِّمه الأرض بكل رحابة صدر (المصدر السّابق:43)، ويسري الوضع ذاته على الأدوات وغيرها من المواد الَّقابلة للتّبادل.

وعلى عكس التاهيتيين، يهوى السيماي القنص الَّذي يقوم به الذُّكور فقط، وسلاحهم الأساسي فيه هو الحملاج الَّذي يبلغ طوله ما بين سبع وثماني أقدام، وهو مكوَّن من أنبوبين من الخيزران متداخلين حتّى لا ينحني السِّلاح بسبب وزنه. ومن خلال هذا الأنبوب يطلق الرِّجال سهامًا صغيرة بلا ريش تحمل في رأسها سمًّا لزجًا مركَّبًا من نبات جوز القيء وسموم أخرى. والسَّهم مسنَّن النِّهاية بحيث يخترق رأسه المسموم جسد الحيوان الهارب ويبقى معلَّقًا به. والقنص بكل الأحوال أمر مجهد وخطر، فيعمدون إلى اصطياد الطَّرائد الصَّغيرة حيث الحيوانات الكبيرة هي في

الواقع الخنازير الصَّغيرة. ولا يتوغَّل الرِّجال في الغابة بغية الصَّيد، بل عادة ما يرجعون إلى القرية بحلول الظَّهيرة، أي قبل أن ترتفع درجات الحرارة. وفي موسم الفاكهة، يتمدَّد معظم الصَّيّادين في ظلِّ شجرة فاكهة في انتظار طريدة تأتي إليهم، فإن أحسّوا بالخطر يهربون ويختبئون دون شعور بخجل أو تردُّد.

وليس القنص بالأمر الأساسي، بل هو يوفِّر لهم القليل من البروتين الحيواني دون تأمين مواد طقوسيّة افتراضيّة. أمّا الكم الأكبر من الطَّرائد فيأتي من الفخاخ الَّتي يبرع السيماي فيها (المصدر السّابق:32). ويقتني السيماي بعض الحيوانات المدجَّنة لا سيَّما الدَّجاج، لكنَّهم لا يحتملون ذبحها، فعندما يكتمل نموُّها يقايضونها أو يبيعونها للتُّجّار الصّينيين أو المالاويين، مع علمهم بأنَّ هؤلاء سيقدمون على قتل «حيواناتهم المدجَّنة»، لكنَّهم يفضِّلون تجنُّب التَّفكير في الأمر. يحمل هذا الموقف النَّبيل من الحيوانات من جانب السيماي ردَّ فعل متحفِّظًا تجاه البهائم والحيوانات المفترسة، بما في ذلك الفيلة والنُّمور الَّتي يشيع وجودها في المنطقة. فعند رؤية هذه الحيوانات لا يواجهها السيماي مثلما يفعل الماساي، بل يحتشدون معًا في مسكن جماعي يحدوهم الخوف ويتركون الحيوان يفعل ما يشاء. فإن رأوه وهم في البريّة، يعمد السيماي إلى الفرار والتَّواري، ولا يعودون إلى مزاولة أعمالهم اليوميّة إلّا بعد أن يغادر الحيوان الَّذي أعاق استمرارها. بالنسبة إليهم، لا يمكن مواجهة الأشخاص الأشرار أو الحيوانات الخطرة لأنَّ ذلك من المحرَّمات.

ولصيد الأسماك أهمّيّته لوجبة السيماي الغذائيّة، فترى الرِّجال والنِّساء كلاهما يصطاد السَّمك، فيستخدم الرِّجال مصايد الأسماك[140]، بينما تستخدم النِّساء السِّلال. والصَّيد باليد وأحيانًا باستخدام سموم خفيفة للأسماك، هي بمثابة لعبة للأطفال (المصدر السّابق:33). يتعاون الرِّجال والنِّساء أحيانًا في صيد الأسماك، فيعمد رجل وزوجته مثلًا إلى إنشاء سدٍّ على جدول صغير باستخدام الصُّخور أو غيرها من الرُّكام ويتركان فيه فجوة ضيِّقة يثبِّتان فيها شبكة، ثمَّ يعملان على تمشيط منطقة من التَّيّار أعلى السَّد المؤقَّت فيجمعان صيدهما ويسيران بعكس التَّيّار لتكرار العمليّة.

النَّوع

وكما قد يستشف بعضنا ممّا ورد أعلاه، لا يعبأ السيماي كثيرًا بالاختلافات بين الجنسين سواء في تحديد الدَّور الاجتماعي أو في تقييم الشَّخصية. كما أنَّ لغتهم لا تميز بن المذكَّر والمؤنَّث، والنَّوع سمة مهمّة تلوِّن مصطلحات الأقارب ويحلُّ بعد العمر من حيث الأهمّيّة باعتباره أداة تمييز. لكن بمعزل عن إطلاق اسم «أثداء» على كلِّ الانتفاخات المدوَّرة، يستخدم السيماي القليل من مميِّزات النَّوع في حديثهم، وليس لديهم صيغة للنَّوع. تشارك النِّساء في الشؤون السِّياسيّة مثل الرِّجال، مع أنَّهن قليلًا ما يحتللن مناصب قياديّة محليّة. ونادرًا ما يعمل الرِّجال عمل القابلات! لكن لا يوجد مانع اجتماعي يحول دون ذلك، فلا وجود «للتَّناقضات الفرديّة» بين الرِّجال والنِّساء (Dentan، رسالة، 12 يناير 1988). يتوفَّر القليل من السِّمات الَّتي تميِّز المذكَّر عن المؤنَّث، كما أنَّ تقسيم العمل بناء على الجنس أمر اختياري، فلا يُفرض ولا يُحرَّم (William-Hunt 1952:51)، أي لا وجود لقواعد صارمة، فيمكن للرَّجل أو المرأة أن يختار كلَّ ما يعتبره ملائمًا له دون انتقاد من أحد. لكن المتوقَّع أنَّ الشَّخص الماهر في عمل ما ويفضّل الجنس الآخر أداءه، فسيتوجَّب عليه أن يكون حاذقًا به على وجه الخصوص، فالذُّكور الَّذين يعملون قابلات مثلًا هم من المهرة، ومن تتوسَّد المناصب من النِّساء عادة ما تتمتَّع بالسَّطوة (المصدر السّابق). وبالتّالي تجد قلَّة قليلة من الاختلافات المميّزة بين الجنسين، حتّى أنَّ التَّمييز الملموس الوحيد المتعلِّق باللِّباس قد حقَّق المقولة التَّقليديّة: «ملابس الرِّجال طويلة وملابس النِّساء قصيرة»، عدا عن ذلك، فالرِّجال والنِّساء متشابهون، ولا وجود للسَّيِّد هنا.

وعلى الرَّغم من كلِّ هذا التّشابك الجنسي، فإنَّنا نجد إشارة غامضة في كتاب دينتان تستحق الوقوف عندها.

يهتم الرِّجال كثيرًا لأمر حملاجهم، فلا تجد شيئًا آخر يمتلكونه يقارن به «على مستوى التَّعلُّق العاطفي» (دنتان 1979:31)، فيقضون من الوقت في صناعة حملاج أكثر ممّا يمضون في بناء منزل. وبعد أن ينهوا العمل عليه، يمضون وقتًا أكثر في صقله وتزيينه. ويلاحظ دينتان أنَّ رجال السيماي «يعاملون حملاجهم كأنَّه رمز لرجولتهم» (المصدر السّابق). الظَّاهر أنَّ الرِّجال يهتمّون بفحولتهم (دون وجود دليل يؤكِّد هذا) والحملاج يمثِّل رمزًا للقضيب: السِّلاح = القضيب، وهو الدّافع الَّذي يحتفي به رجال الأدغال وغيرهم من أمثال هذا الشَّعب اللَّطيف والَّذي يبدو سمة شائعة حيثما تواجد الذُّكور للصَّيد. وبمعزل عن هذه الرَّمزيّة، يبدو أنَّ السيماي يتبعون مدرسة بارلبي (وليتهم لا يفعلون) حيال الرُّجولة، أو بالأحرى، هم يفضِّلون «الهرب» من وجه التَّحدِيات، إذا استعملنا أحد أساليبهم المفضَّلة. أي أنَّ دور الرُّجولة في السِّياق المرجعي باعتبارها محفِّزًا للأفعال الشُّجاعة دور ضئيل، والتَّظاهر بالشَّجاعة من أيِّ شكل يخالف منظومتهم الأخلاقيّة. تذكَّر أنَّ الحملاج لا يستخدم أبدًا ضد البشر، كما أنَّ السيماي لا يحكمون على المهارة في الصَّيد بشكل مجحف.

خلاصة

على المرء أن يحاذر من التَّعميم بناء على هاتين الحالتين. فمن جهة، كلتاهما لا تصنَّفان بموجب سيِّئ أو جيِّد، فها هو دينتان يخبرنا أنَّ رجال سيماي الخجولين يعتبرون الحملاج رمزًا للرُّجولة، وهذا ما يستدعي منّا وقفة. وسواء كانوا يشبِّهون القدرة بناء على فكرة أوسع للرُّجولة أم لا فهو محل جدل. يلاحظ ليفي أنَّ الفتيان التاهيتيين ممَّن يتمتَّعون بسمات خارجية أنثويّة، قد يتعرَّضون لبعض المضايقات الخفيفة بأنَّهم سيكونون مخنَّثي المستقبل. لكن أيٌّ من المجتمعَيْن لا يحدِّد صنف «الرَّجل الحقيقي» من خلال سياسة قبول صارمة. ببساطة، لا يبدو أنَّ أبناء تاهيتي أو سيماي يهتمّون لأمر الرُّجولة كثيرًا.

وعلى الرَّغم من البيانات القليلة، يمكن التَّوصُّل إلى استدلالات معقولة بشأن عدم وجود مفهوم للرُّجولة في هذين المجتمعين من خلال المقارنة، إذ تتوفَّر عوامل تشابه واضحة بينهما من ناحية الأعراف الأخلاقية والشَّخصيّة النَّموذجية والإطار المادّي. ففيهما يرتاح الرِّجال من إلزاميّة إثبات رجولتهم في ركوب المخاطر، كما لا توجد ضرورة طبيعيّة المنشأ للسَّعي أو للمنافسة، أي لا يوجد محفِّز اقتصادي، وعليه فلن تجد نفوسًا تتألَّم ولا سوقًا مفتوحة لاستعراض المهارات. ولأنَّ الاقتصاد تعاوني، يتراجع الطُّموح، فلا مجازفات خطرة في العالم الخارجي يتوقَّع أن يتصدّى لها الرِّجال (فالسيماي يهربون من الحيوانات الخطرة والغرباء فضلًا عن مواجهتهم). ولا يشعر أيٌّ من المجتمعين بتهديد مصدره غزاة، إذ لا ينخرطان في أيّة حروب، والضَّغط باتِّجاه تحقيق النَّجاح العاجل ضئيل، ولا وجود لمفهوم «مجال» خاصّ معزول للنِّساء والأطفال على الرّجال صونه، ولا يهتم الرِّجال لأمر تمييز أنفسهم عن النِّساء أو الاستعلاء عليهن، أو أنَّهم حُماة لهن. باختصار، لفكرة الرُّجولة حيِّز ضئيل كي تدفع الرِّجال إلى العمل تحت الضَّغط أو الدِّفاع عن الحدود.

ورغم وضوح الرَّوابط بين المعتقدات والإطار المادّي، فعلى المرء أن يتوخّى الحذر في تحديد التَّوجّهات السَّببيّة في هذا المقام. فإن حدث، يمكن لهاتين المجموعتين من البيانات -الهدف (أو الماديّة)، والذّاتية (أو الفكرية)- أن تصلا بنا إلى أحجية الدَّجاجة أم البيضة: أيُّهما وجد في البداية الاقتصاد أم الخنوثة؟ كما أنَّنا سنُتَّهم بالتَّفكير الغائي إذا ربطنا الأولويّة المنطقيّة أو السَّببيّة تلقائيًّا بالظُّروف الاقتصاديّة المادّيّة الَّتي تبدو ملائمة للفكر السّائد (Giddens 1987:68-69). وعلى الرَّغم من تفضيلي المواقفَ الماديّة الَّتي تربط الأولويّة السَّببيّة بالبيئة والاقتصاد الأساسي كما سبق ووضَّحت كثيرًا، لكن ما من طريقة لإثبات صحّة هذا الموقف، فالمادِّيّة بكل أشكالها ما تزال نظريّة ولا يمكن للمرء أن يحتكم إلى نظريّة ليثبت فرضيّة. من المنظور المثالي، على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يناقش بمنطقيّة أنَّ الفكر السَّلبي أدّى إلى ظهور الافتقار إلى التَّنافس الاقتصادي وليس العكس. لكن بالابتعاد

عن السَّعي العبثي وراء الأصول، يمكن للمرء على الأقل أن يفترض وجود علاقة انطباعيّة يسهم فيها الفكر عند بنائه ويعزّز التَّأقلم المنسجم مع البيئة. فإن تطلَّب العامل الوجودي لمجموعة ما تحرُّكًا محدَّدًا وعمل في الآن ذاته على التَّوفيق بين حاجات المجموعة وحاجات الفرد، يمكننا عندها أن نفترض وجود ضغوطات مختارة تمارس بهدف الإبقاء عليه. إذن، لا يُثبت ترابطُ السِّمات العلاقاتِ السَّببيّة في أيِّ صيغة تتابعيّة، بل يلمّح إلى وجود عامل ثالث يسبِّب هذا التَّرابط (المصدر السّابق:69).

لقد وُصِف كلٌّ من الشَّعب التاهيتي وذاك السيماي «بالأطفال» مقارنة بالغربيين أو غيرهم من أبناء المدنيّات الصِّناعيّة المماثلة. فقد أتيح للرِّجال الاستمتاع برفاهيّة الخمول والاتِّكاليّة، ربَّما لعدم توافر فكر نمطي للرُّجولة، ليصبح أحدهم أقرب إلى أن يكون بيتر بان العصر الحجري. ونتيجة نقص المعلومات الَّتي بحوزتنا بشأن الظُّنون والأوهام لديهم، لا يمكننا أن نتأكَّد يقينًا من طبيعة العمليّات النَّفسيّة الَّتي تعتمل لدى السُّكّان الأصليين. لكن ما يظهر في هاتين الثَّقافتين (وما على شاكلتهما) وجود القليل من الضَّغط الاجتماعي، أو انتفاء وجوده، ممّا يستدعي «التَّصرُّف مثل الرِّجال»، وانعدام شعور الذُّكور بالحاجة «الكامنة» المحفِّزة للتَّصرُّف كالرِّجال. يدعم هذا بقوَّة الفكرة النَّسويّة القائلة بأنَّ عادات النَّوع مكتسبة وليست فطريّة.

وأخيرًا، قد ينظر المرء إلى الصُّورة الأكبر لعمليّة الاستثارة/الاستجابة العضويّة للاستدلال في هذا المقام. فكل الثَّدييات بما فيها البشر تفرز هرمون الأدرينالين عند مواجهة الخطر (Konner 1982)، وهذا يحثُّهم على الاستجابة الملائمة لتعزيز البقاء. ومع أنَّ هذا التَّحفيز الهرموني هو نفسه من وجهة نظر كيميائيّة، فالأثر السُّلوكي يختلف اختلافًا جذريًّا من نوع إلى نوع. ففي الثَّدييّات الدُّنيا تتحدَّد الاستجابة على نحو كبير بالبصمة الجينيّة، أي بالغريزة، إذ أدَّت توجُّهات التَّطوُّر الملزمة إلى إعداد بعض الحيوانات للقتال وبعضها الآخر للهروب (يدعى هذا في بعض الأوقات متلازمة الكر والفر)[141]. وأمَّا في الإنسان، فالاستجابة السُّلوكيّة مشروطة بالتَّعلُّم وليس بالغريزة، إذ يبدو أنَّ تلك الثَّقافات الَّتي تمتلك بنية فكرية واضحة بشأن الرُّجولة هي الَّتي اختارت القتال استراتيجيّة للبقاء. وبدون بصمة جينية، على الرِّجال في تلك الثَّقافات أن يتسلَّحوا بالشَّجاعة كي يقاتلوا. بينما اختار السيماي والتاهيتيون لأسباب تاريخيّة ربَّما استراتيجيّة تحاشي المواجهة، وهذا قد يكون التَّفسير لافتقادهم إلى فكرة الرُّجولة، لذا نراهم يهربون.

10. نهاية الرِّحلة

لا يغادر المرء ليعود كما هو يا بن، بل لا بد أن يصل إلى نهاية ما.

آرثر ميلر Arthur Miller **موت بائع جوّال** *Death of a salesman*

أما وقد علمنا بسمات الرَّجل من وجهات مختلفة في العالم، فهل نقدر على الإجابة عن أسئلتنا العامّة؟ هل توجد بنية عميقة للرُّجولة؟ هل يتوافر أنموذج عالميّ للرُّجولة؟ صحيح أنَّني بدأت هذا المشروع وأنا أميل أكثر نحو إيجابيّة الإجابات، لكنَّني أقل ثقة الآن. فبعد مراجعة آخر حالتين، لم أعد أعتقد بوجود جواب وافٍ لذلك السُّؤال. ربَّما أجيب القارئ صراحةً بكلمة «جائز»، على غرار ما اعتاد الرَّسام الكاريكاتوري والت كيلي Walt Kelly القيام به حيال الأسئلة العويصة حقًّا.

إنَّ ما ذكر أعلاه من بيانات يدعم عددً من التَّفسيرات، وقد رأينا أنَّ العديد من المجتمعات تتبنّى نهج «من وحي الرُّجولة»، لكن صادفتنا مجتمعات أخرى مثل السيماي والتاهيتيين قانعةً بترك الرِّجال إلى بلادتهم تحفُّ بهم اللّامبالاة. وإنَّني واثق من وجود حالات أكثر تشدُّدًا اطَّلع عليها علماء أنثروبولوجيا آخرون وسأعلم بشأنها قريبًا، لكنَّ النَّمط المستهدف من الرُّجولة يبدو أكثر تتاليًا بكثير. الرُّجولة في معظم المجتمعات عبارة عن اختبار، ولا ريب

في أنَّ هذا التَّوالي الإحصائي يحمل في طيّاته مؤشِّرًا. الواضح أنَّ الفِرق التي تدور في فلك الرجولة مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بمقدار الحزم وتزكية النَّفس المطلوبين للعب دور الرَّجل، وإنَّ ما قد يظهره هذا التَّوالي لا يفوق الواقع الَّذي يعكس قسوة الحياة في بعض الأماكن وكثرة متطلباتها من جهة التعقيد، وأنَّه نتيجة للبنية الجسديّة للرِّجال تجدهم يُحمَّلون مسؤوليّة القيام بالمهمّات «الأخطر»، ولا مفرَّ من دفعهم إلى العمل دفعًا. تدفع المنظومة الفكريّة المتعلِّقة بالرُّجولة الرِّجال إلى العمل على التَّطوُّر اتِّقاءً لفقدان هويَّتهم، وهو تهديد يبدو أسوأ من الموت. وإلى أن يخرج علينا أحدهم بمجتمع يكون فيه دور الرّجل شاقًّا بدون توافر بنية فكريّة رجولية الطابع، يمكن أن نستنتج أنَّ الرُّجولة ترتبط مباشرة بالثِّقل الَّذي يحمله لعب دور الرَّجل. وأكرِّر هنا أنَّ فكفكة العلاقات السَّببيّة صعب والتَّأمُّل فيها ليس من الحكمة في شيء، لكن يمكننا أن نقول مطمئنّين ما يلي: «عندما تكتب الظُّروف على الرَّجل القتالَ، فالعكس صحيح. أمّا لماذا اختارت معظم المجتمعات القتال، فهو شأن يتجاوز نطاق هذه الدِّراسة وإن ارتبط الأمر ربَّما بالنُّدرة العامّة للموارد وعجز معظم المجتمعات عن الهرب واللُّجوء إلى الطَّبيعة كما يفعل السيماي».

لنا أن نزيد على ما سبق ملاحظة تبدو بديهيّة -ولو أنَّها غير مؤكَّدة- تؤشِّر إلى الحاجة إلى الرُّجولة، فضلًا عن الاستلهامات الأنثويّة: لا تختلف النِّساء بشكل من الأشكال طبعًا عن الرِّجال، فلا بد أن يخضعن بدورهنَّ للتَّحفيز لتبنّي سلوك التَّضحية بالنَّفس، ويحتجن كذلك إلى تعلُّم ضبط النَّفس والانضباط وهو ما يكون ثمنه غاليًا أحيانًا على المستوى الشَّخصي. الفارق هنا أنَّهن يخضعن دومًا لسلطة الرِّجال، ولأنَّ هؤلاء عادة ما يمارسون السُّلطة السِّياسيّة أو الشَّرعيّة، ولأنَّهم أضخم بنية وأقوى تركيبًا، فبإمكانهم بالعادة أن يجبروا النِّساء على الانصياع بالقوَّة، أو عبر التَّهديد باستخدام القوّة، هذا في حال فشلت الأساليب المتعارف عليها في إتمام الأمر. لكنَّ الرِّجال لا يخضعون دومًا لسيطرة الآخرين، لا سيَّما في الدَّوائر الاجتماعيّة الصَّغيرة، ولذلك تكون السَّيطرة عليهم أكثر صعوبة من النّاحية الاجتماعيّة. ولعل الحاجة إلى نظام أخلاقي خاص (الرُّجولة الحقَّة) ترجع إلى هذا الاختلاف، وذلك لضمان تقبُّل الرِّجال طوعًا للسُّلوك الملائم الواجب عليهم اتِّباعه. وربَّما لهذا السّبب أيضًا نجد الأفكار ذات الصِّبغة الرُّجوليّة أكثر وضوحًا في المجتمعات الَّتي تشهد مساواة في فرص التَّنافس كما لدى شعوب سامبورو والأندلس وتراك وسامبيا وغيرها، حيث يُكتب على الرِّجال الصِّراع للوصول إلى الموارد الشَّحيحة، فعندما تغيب القيود الخارجيّة المباحة، يجب أن تظهر العادات المكتسبة لضمان كفاءة «الأداء».

نضيف إلى ذلك ملاحظة أخرى: الثَّقافات الحياديّة حقًّا، أو المخنَّثة مثل ثقافة السيماي، نادرة الوجود نسبيًّا على المستوى العالمي. وربَّما يشير هذا الأمر إلى وجود قانون تطوُّري ما يحكم التَّأقلم الاجتماعي، مثل القتال الَّذي يبدو استراتيجيّة بقاء ناجعة تلجأ إليها فئات اجتماعيّة، أو ما شابهه. لكنَّ هذه الثَّقافات المخنَّثة تتجاوز فكرة أنَّها مجرَّد استثناءات تثبت بوضوح تشدُّد القانون، ففضلًا عن مواجهة قانون متجانس حاضرًا كان أم غائبًا، نبدو على العكس من ذلك وكأنَّنا اصطدمنا بسلسلة من الصُّور والقوانين الذُّكوريّة تماثل مقياسًا متدرّجًا أو طيفًا متعدِّد الألوان، يمثِّل المصيطر أحد طرفيه، والواضح أنَّ شعب تراك والإسبان والسامبورو والأمهرة والسامبيا وبعض الطَّوائف الخاصّة مثل الراجبوت ورعاة البقر الأميركيين يتجمَّعون عند طرف الفتوّة هذا من المقياس، بينما يقف الميهيناكو والصّينيون واليابانيون وأبناء المدن الحديثة في أميركا في نقطة أقرب إلى المنتصف، وقد تمثِّل شعوب مثل السيماي ذات الحدِّ الأدنى من الاهتمام بموضوع الرُّجولة والتّاهيتيين بمخنَّثهم الطَّرف المقابل، بينما يرفض الهندوس من جهتهم الاستقرار عند طرف محدَّد، لتبقى فكرة الرُّجولة مرتبطة غالبًا بالحركات القوميّة أو السِّياسيّة الأخرى الَّتي تتعاظم قوَّتها الدّافعة مؤقَّتًا. ما يضفي على المشهد تعقيدًا أكبر هو ارتباط قوانين التَّبعيّة والطَّبقيّة بالعادات الذُّكوريّة العنيفة في بعض الأحيان كما في اليابان والصّين. ومع ذلك، يمكن أن نخلص إلى نتائج أوليّة بشأن المسار المتَّصل للرُّجولة هذا وتشعُّباته.

فمن ناحية، وحيثما وجدت تشديدًا على الرُّجولة «الحقّة» ولو كان بسيطًا ولأيّ سبب كان، تتصدُّر ثلاثة أوامر أخلاقيّة المشهد على نحو متكرّر، ويظهر هذا الثّالوث الإلزامي بدرجات متفاوتة، لكنَّه ينتشر بما يكفي للإيحاء بأنَّ الرُّجولة رد فعل على نقائص نفسيّة وبنيويّة محدَّدة يتخلَّل نسيجها تقسيم العمل بين الجنسين الَّذي يعتبر بحدِّ ذاته تأقلمًا مع البيئة. وقد صادفنا هذه الأوامر الثَّلاثة بداية في منطقة المتوسِّط حيث برزت على نحو ملموس، فلكي يعتبر المرء رجلًا في معظم المجتمعات الَّتي درسناها، عليه أن يجامع النِّساء كي يحملن، ويحمي عياله من الخطر، ويدعم الأهل والعشيرة بما يلزم. إذن، على الرَّغم من أنَّ وجود «المرء الَّذي يتمتَّع بصفات الكمال» هو موضع شكٍّ، يمكننا ربَّما أن نشير إلى «امرئ بسجايا مطلقة الوجود» بناء على معطيات الأداء هذه، ويمكن أن نطلق على هذه الشَّخصيّة القريبة من الكمال لقبًا من قبيل «الرَّجل المخصِّب والحامي والكافل». من الواضح أنَّ هذه الصِّفات الثُّلاثيّة تدلُّ على معايير الدَّور الَّذي يلعبه الرَّجل، لكنَّ هذه المعطيات تلمّح إلى أنَّ دور الرَّجل أكثر تعقيدًا نوعًا ما من نغمة توفير لقمة العيش الَّتي تكرّر العزف على وترها المجتمعات الغربيّة رغم سذاجتها، فالمنتظر من الرِّجال «الحقيقيين» أن يروِّضوا الطَّبيعة لإعادة تأهيل أواصر القرابة الأساسيّة وتعزيزها في مجتمعاتهم، أي إحداث تغيير جذري في النَّظام الاجتماعي وإدامة وجوده عن سابق إصرار، وهذا يعني إيجاد شيء له قيمته من لا شيء، فالرُّجولة شكل من أشكال التَّكاثر الذُّكوري وجوهرها النَّبيل يكمن في توجيه الذَّات والانضباط الخاص بها واعتمادها الكلي على النَّفس، بعبارة أخرى: استقلاليّتها التّامّة. وللممارسة الجنسيّة العنيفة أهمّيّتها هنا، إذ لا يعود بمقدرة المرء الحديث عن رجولته باعتبارها نتاجًا ثقافيًّا محضًا منفصلًا تمامًا عن «الطَّبيعة» ومناوئًا لها، بحسب ما تورد شيري أورتنر(Sherry Ortner 1974) في مخطَّطها (ذكر: ثقافة، أنثى: طبيعة)، كون الأمر أكثر تعقيدًا من هذا.

والحقيقة أنَّ هذه الأوامر الثَّلاثة المتوجِّبة على الرَّجل في معظم المجتمعات إمَّا أن تحمل درجة عالية من الخطورة أو قدرًا كبيرًا من التنافسية، فهي تعرِّض الرَّجل للخطر في ميدان المعركة، أو أثناء الصَّيد، أو عند تحدّي أقرانه. ونتيجة للدّافع الشّائع المتمثِّل في الهرب من وجه الخطر، يمكننا اعتبار الرُّجولة «الحقيقيّة» حافزًا على أن تكون لها اليد العليا في الصِّراع الاجتماعي على الموارد الشَّحيحة، وهو قانون مسلكي يتقدَّم على المصلحة العامّة عبر التَّغلُّب على المعوِّقات الدّاخليّة. ومع إتمام الواجبات المطلوبة، يقاوم الرِّجال الخسارة على اعتبارها تهديدًا يترصَّدهم فيحول بينهم وبين النِّساء والأطفال، فتجدهم يقاومون فكرة خسارة سمعتهم أو حياتهم، لكن إنجاز المهام المفروضة عليهم يبقى ملزمًا إن أرادوا للجماعة أن تبقى وتستمر. وعلى الفتية أن يزيدوا من صلابة أجسادهم إن أرادوا المشاركة في صراعات مشابهة، فيجب أن يتدرَّبوا على أنماط مختلفة من ضبط النَّفس وتقوية الجسد، والأهم من ذلك، يجب أن يتقبَّلوا حقيقة أنَّهم معرَّضون للتَّهلكة، ويُرسي هذا التَّقبُّل أسسًا للموقف الرُّجولي في كلِّ مكان يبرز فيه، لكنَّ الرُّضوخ لا يفيد، فلكي يكون للموقف معنى، لا بد أن يشوب قرارَ التَّحلّي بالرُّجولة الحماسُ المترافق بالعزيمة الرّاسخة أو «السُّمو» ربَّما، كما يجب أن يطرح تبريرًا صريحًا يعزِّز الخيار الإيجابي، ويدعم الابتهاج حتّى بالألم كونه يمثِّل التزامًا أخلاقيًّا بالدِّفاع عن المجتمع وجوهر قيمه في وجه كلِّ الصِّعاب. الرُّجولة إذن هزيمةٌ لنرجسيّة الطُّفولة الَّتي لا تختلف عن سنِّ الرُّشد من حيث الدَّور الَّذي تلعبه، بل هي تقف منها على طرفٍ نقيض.

لا جديد في كلِّ ما سبق ذكره، فقد أشار سواي من المؤلِّفين -من أكاديميين وغيرهم- إلى هذه النِّقاط سابقًا، متَّبعين في ذلك محصِّلة الدِّراسات أو سبيل الحدس. لكنَّ الخطَّ الكامن الَّذي يربط صورة الرُّجولة بانعكاساتها النَّفسيّة الاجتماعيّة الأوسع لم يظهر على النَّحو المطلوب في الأدبيّات التي تناولت النَّوع بالدِّراسة، وأظن أنَّ أحد الأسباب وراء ذلك هو أنَّ معظم المراقبين النَّفسيين عمدوا إلى معالجة أحاجي النَّوع من منظور الفردانيّة المنهجيّة، أي من خلال التَّركيز على الهويّة الذّاتية للفرد أو على العمليّات الجوانيّة وحسب، فضلًا عن الرّابط القائم بين السُّلوك الفردي والسِّياق الاجتماعي. الحقيقة أنَّنا سنرى الأشياء مختلفة قليلًا إن انطلقنا من وجهة نظر تفيد بأنَّ

الأفكار الَّتي ترتبط بالنَّوع هي حقائق اجتماعيّة وإقرارات توافقيّة بالإجماع تدفع النّاس إلى التَّصرُّف بطرق معيَّنة، طرق غالبًا ما تتَّصف بالجبر أو التَّقرُّب، لكن عادة ما يكون لها تبعات بنيويّة مكتسبة غير مباشرة، لاسيَّما في الدِّفاع عن التُّخوم في حالة الرِّجال. وبهذا المعنى لا يمكننا أن ننظر إلى النُّصوص الَّتي تتناول الرُّجولة على أنَّها السَّبيل إلى تعظيم الذّات أو التَّطوُّر النَّفسي، بل الأهم هو اعتبارها سبلًا لاندماج الرِّجال بمجتمعهم مثل قوانين الانتماء في عالم قاسٍ تغلب عليه الخطورة.

تبدو قوانين الرُّجولة تفاضليّة([142]) فضلًا عن كونها اعتباطيّة على الرَّغم من طبيعتها الرَّمزيّة، إذ تُظهر البيانات ارتباطًا وثيقًا بين التَّنظيم الاجتماعي للإنتاج ووضوح صورة الرَّجل، أي أنَّ المعتقدات الفكريّة حيال الرُّجولة عبارة عن توافقات مع البيئات الاجتماعيّة وليست مجرَّد إسقاطات فكريّة مستقلّة أو تخيُّلات نفسيّة بالمطلق. إذن، كلَّما ازدادت البيئة قسوة والموارد ندرة، ازداد التَّشديد على الرُّجولة باعتبارها مصدرًا للإلهام وهدفًا. ولا يمكن لهذا التَّوافق أن يبدو أكثر وضوحًا أو رسوخًا أو إلحاحًا من هذا، ورغم أنَّه لا يثبت شيئًا حيال العلاقات السَّببيّة، لكنَه يشير إلى علاقة منهجيّة تعكس فيها الأفكارُ المتعلِّقة بالنَّوع الظُّروفَ المادِّيّة للحياة. لذا، تحتاج قضيّة الأصول إلى دراسة أعمق من قبل الَّذين تستفزهم مسائل من هذا النَّوع.

تواجه كلُّ المجتمعات متطلَّبين جوهريَّين وأساسيَّين كي تستمر في الوجود: الإنتاج والإنجاب، أي الاقتصاد والتَّجدُّد. فلكي تحافظ جماعة على وجودها مع مرور الزَّمن، يجب أن يمتلك أفرادها حدًّا أدنى من الأطفال ويجب أن يدمجوهم في المجتمع على الوجه المناسب، وهذا ليس بالأمر السَّهل كما يدرك كلُّ من لديه طفل أو عرف طفلًا أو يتذكَّر طفولته. كما يجب في الوقت ذاته أن يوفِّروا للأطفال وأمَّهاتهم الغذاء والحماية، حيث إنَّهم (أي: الأطفال وأمهاتهم) أكثر انشغالًا بأمور أخرى تمنعهم من المشاركة في الصَّيد أو خوض الحروب (Friedl 1975). ولأسباب تكوينيّة أو غيرها ربَّما، تقع مسؤوليّة الإنجاب في معظم المجتمعات على عاتق المرأة غالبًا ويحمل الرَّجل عبء الإنتاج (والحماية)، وتستهدف الأدوار الَّتي يلعبها كلٌّ من الرَّجل والمرأة تكرار البنى الاجتماعيّة إلى حدٍّ بعيد فضلًا عن التَّوجُّه إلى سبيل محايدة اجتماعيًّا أو بلا نتائج مهمّة فيما يخص إثبات الشَّخص لذاته. إنَّ المجتمع آلة دقيقة دائمة الحركة تعتمد على تكرار بنياتها الأوَّليّة، وخصوصًا العائلة، والَّتي ينتفي بدونها سياق دمج الأطفال في مجتمعهم وبالتّالي استمراريّة الثَّقافة. ويتطلَّب هذا أن يقدم عدد كافٍ من الأشخاص على تقديم الحد الأدنى المطلوب من التَّضحيات والإسهامات.

ودائمًا ما تكون هذه السلسلة الأساسيّة عرضة للخطر المباشر أو غير المباشر في معظم المجتمعات، حيث يأتيها التَّهديد من وجهتين: داخليَّة نتيجة اعتلال بسيط، وهو حالة تتفكَّك فيها المادّة إلى طاقة حرَّة و«تنهار البنى» من تلقاء ذاتها، وخارجيّة ناجمة عن أخطار متأصِّلة في حياة البشر (والحيوان) عمومًا: الحيوانات الضّارية والطَّبيعة المتقلِّبة والموارد المحدودة. وبحسب ما دار من نقاشات بين علماء الأنثروبولوجيا على مدار عقود، فالثَّقافة هي سبيل البشريّة إلى التَّأقلم، إذ تشجِّع قوانينُها الأخلاقيّة وعاداتها النّاسَ على تحقيق الأهداف في الوقت ذاته الَّذي يتَّبعون فيه رغائبهم الشَّخصيّة (أحيانًا من خلال الثَّواب والعقاب النَّفسيَّين فضلًا عن المادّيّين)، وهنا تتجلى عبقريّة الثَّقافة: التَّوفيق ما بين أهداف الفرد وأهداف الجماعة، لتبرز الثقافة اليابانية في هذا المقام مثالًا واضحًا عن هذا التَّوفيق المدهش بين المدنيّات الصِّناعيّة في وقتنا الحاضر، لكنَّ الثَّقافات الحيّة والمزدهرة كلّها تقوم بهذا بدرجات متفاوتة.

بناء عليه، أظن أنَّ بإمكاننا وسم الرُّجولة بالتَّخبُّط[143] الَّذي يكرِّس البنائيّة الذُّكوريّة[144] بحسب ما قال ولتر بيتر Walter Pater. وتتمثل نقطة التحول الحساسة في المرحلة الّتي ينتج فيها الفتى أكثر ممّا يستهلك ويعطي أكثر ممّا يأخذ، فالرُّجولة هي الحاجز الاجتماعي الَّذي يجب أن تقيمه المجتمعات في وجه الاعتلال والأعداء من البشر وقوى الطَّبيعة والزَّمن وكلِّ مواطن الضَّعف البشريّة الَّتي تهدِّد وجود الجماعة. وإنَّني أعي أنَّ هذه الرُّؤية ستتعرَض

للانتقاد من وجهة نظر أنثروبولوجيّة لأنَّها تقترب من الانزلاق إلى ضدِّها، أي الشُّموليّة المنهجيّة أو النَّزعة العرقيّة. لكن من الضَّروري بكلِّ الأحوال طرح هذه التَّوجُّهات باعتبارها احتمالات تحليليّةً استثنائيّة وشاملة معًا بحسب ما ذكر ستيفن لوكاس (Steven Lukes 1973) ومؤخَّرًا أنطوني غيدينز (Anthony Giddens 1987). واستنادًا إلى تعبير لوكاس (1973:117) «فكما أنّ الحقائق المرتبطة بالظَّواهر الاجتماعيّة رهن بحقائق عن الأفراد، يبدو العكس بدوره صحيحًا»، بل يمكننا متابعة الحالة الرّاهنة للوجود الكلّي الإدراكي للرُّجولة على أنَّه محصِّلة للاستراتيجيّات البشريّة الّتي تعمل على نحو حسن بالمجمل تحت معظم الظُّروف القائمة، لتصبح بالتّالي الحالات المتباينة ظاهريًّا مثل حال التاهيتيين والسيماي أكثر قابليّة للتَّفهُّم وليس العكس. لقد قام الطرح الرئيس لهذا الكتاب على فكرة وجود تبادل مصالح أو علاقة قائمة على التَّجاوب بين السِّياق المادّي لمجتمع ما وبنيته الفكريّة وبين المنظومة الفرديّة والقيود البنيويّة، وأنَّ مفهوم العلاقة السَّببيّة أقل فائدة من النّاحية المعرفيّة من التَّعاون في فهم «مشكلة النِّظام»، أو الفعل المشترك للعوامل المتعدِّدة.

قد أعود في نهاية المطاف إلى تصريحي النَّظري الأصلي من خلال الاستشهاد بمزايا الحالة الوظيفيّة الجدليّة عند هذه النُّقطة. لكنَّني أفترض أنّ بإمكان المرء الرَّد من الجهة المقابلة والقول بأنَّ وجهة نظري الَّتي تتبنّى مفهومًا وظيفيًّا متعدِّد الأسباب من هذا النَّوع، تحمل نفحة ماركسيّة بقدر ما تعتبر الماركسيّة بدورها شبه وظيفيّة. ولا يكمن التَّقارب مع ماركس كثيرًا في الاسم الجدلي الَّذي اخترته لوصف إطاري التَّحليلي، ولا في الافتراض المفتقر إلى التَّأكيد بأنّ الكينونة الاجتماعيّة تحدِّد الوعي الاجتماعي. وعلى الرَّغم من تعاطفي مع مبادئ أساسيّة مثل هذه للنظرية المادية، فإنَّني أعتبرها أسئلة أكثر منها أجوبة، أي غموض معرفي يعتبره معظم الماركسيين الَّذين يتمتَّعون بعمق أكبر اليوم مشكلة وضعيّة ينبغي معالجتها في كلِّ حالة من خلال البحث التَّجريبي.

بدلًا من ذلك، يوجد سبب آخر أكثر دقَّة يمكِّن المرء من إطلاق صفة الماركسيّة على هذه الرُّؤية، أو اعتبارها تتوافق على الأقل مع الإرث الماركسي، وتقوم هذه الرُّؤية على فكرة الثَّقافة الَّتي تقارب نظريّة ماركس حيال قيمة العمل. يجادل ماركس في تحفته الاجتماعيّة الصَّغيرة *Critique of the Gotha Program* (انتقاد برنامج غوتا) (1978) أنَّ مجمل القيمة الاجتماعيّة هو نتاج الاشتغال البشري على المواد الخام الموجودة في الطَّبيعة. وأفترض أنَّني أتبنّى نظرية قيمة العمل في هذا المقام أو بالأحرى نظرية القيمة الثَّقافيّة للعمل لكن بصيغة معدَّلة. وإنَّني لأنظر إلى أيِّ تشكيل اجتماعي يعتمد في استمراريّته وتقدُّمه على مستوى العمل المستدام على الجهد البشري الَّذي يحدِّد ملامح النِّظام ومعناه على الدّوام بموجب زخم طبيعي وليس باعتباره أمرًا واقعًا. ولا تزيد الثَّقافة عن أن تكون عملًا جسديًّا أو عقليًّا، أي أنَّها جهد بشري يداوم على إنتاج الشُّروط الَّتي جعلت وجودها ممكنًا باعتبارها منظومة قيم تدعم المجتمع. ولكي يكون لهذا العمل قيمة، لا بد أن يكون له معنى بالتَّعابير الاجتماعيّة، أي عليه أن يساهم في إنشاء تلك البنية المهمّة. إنَّ صور الرُّجولة تدفع الرِّجال إلى التَّغلُّب على تقاعسهم والتَّوجُّس المتأصِّل فيهم و«العمل»، بمعنى أن تبذل جهدًا وأن تكون كفؤًا أو «مفيدًا» لدى القيام بذلك.

لكن دعونا نقرُّ بأنَّ العمل نفسه، مثله مثل الأفكار، لا يقوم بمفرده، لأنَّ العمل البشري محكوم بظروف تحيط به من النّاحية الثَّقافيّة أيضًا كونه بشريًّا، وما قد أضيفه إلى نظرية ماركس في هذه الحال سيأخذ منحى احتكام إلى البنى الوصفيّة والأخلاقيّة وكذلك الاقتصاديّة والسِّياسيّة للثَّقافة واعتبارها جزءًا من السَّياق «المادّي». وهذه بدورها تربط الأسباب بالنَّتائج من خلال ما يطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا حاليًّا «الأداء» (Bauman 1977)، أو على وجه أدق «الأدائيّة» (التَّميُّز في الأداء لشعوب المتوسِّط باعتباره مثالًا على ذلك كما أظهر هيرزفيلد [1985a] على نحو لافت في الحالة اليونانيّة).

ويؤمِّن البعد النَّفسي العامل الثّالث الضَّروري لمعادلة الرُّجولة بمعزل عن البنية الفكريّة والبيئة، حيث يعتبر النُّكوص النَّفساني العقبة الكأداء لأدائيّة العمل البشري، والعائق الرَّئيس لبنائيّته الذُّكوريّة، وبالتّالي تمثَّل رد

الفعل في رجولة كلّيّة القدرة تتمتَّع بالرُّهاب المضاد[145]. والنُّكوص هو تقصُّد العودة إلى الحال السّابق للتَّطوُّر سعيًا إلى التَّهرُّب من الواقع. وربَّما تكون الرَّغبة في الهروب أو الفرار من الخطر أو التماس السَّكينة في حضن الأم قصدًا يشمل البشر كلَّهم، فهو متأصِّل في كلِّ النّاس، ذكورًا وإناثًا، شيبًا وشبابًا. وقد اعتبر فرويد «الارتكاس» النَّفساني للتَّطوُّر، أو النَّكوص، عنصرًا في كلِّ أشكال بناء الشَّخصيّة والاشتغال العقلي (1905:208)، بل ورفعه إلى المستوى الوجودي للحافز بما يتلاءم مع فكرته بالرَّغبة في الموت، وذلك في تأمُّلاته الميتافيزيقيّة مثل Beyond the Pleasure Principle (ما وراء مبدأ السَّعادة) (1920). فالهدف الثّابت دائمًا من الرَّغبة في الموت بالنِّسبة إلى فرويد هو النُّكوص، أي الارتداد من الحالة الرّاهنة إلى مرحلة وجدت قبلها، في التَّحليل الأخير للسُّبات النَّفسي البيولوجي الَّذي يعادل الموت (Balint 1968:122). وقد صنَّفت آنّا فرويد Anna Freud النّكوص آليَّةً أولى في إحصائها لآليّات الدِّفاع على المستوى السَّريري ويليه الكبت (1936)، وتضيف بأنَّ كلَّ الأطفال يميلون إلى «التَّراجع» لدى الشُّعور بالتَّهديد ويبحثون عن الملجأ والحماية «في علاقة تكافليّة ما قبل أوديبيّة مع الأم» (1963:139). ولا يختفي هذا القصد الطُّفولي بالكامل لدى البالغين أبدًا (المصدر السّابق:138). وعلى الرُّغم من تركيزهم الضَّيق على الكبت وعقدة الخصاء والحسد بشأن القضيب[146]، يُقرُّ معظم المحلِّلين النَّفسيّين المعاصرين بأن النُّكوص عامل رئيس، إن لم يكن الرَّئيس، في كلِّ العمليّات العقليّة، ومقصدٌ «عام» أو «كلّي الوجود» للحياة العقليّة بأكملها (Arlow and Brenner 1963:16).

والحقيقة أنَّ هذا الاعتراف بأهميَّة الارتداد الذّاتي الطُّفولي قد ولَّد قطّاع تحليل نفسي حديثًا كاملًا بشأن موضوع النَّرجسيّة الطُّفوليّة، كما نجد في عمل هاينز كوهوت Heinz Kohut مثلًا عن «الذات ثنائيّة القطب»[147] الَّذي طرحه بديلًا عن عقدة أوديب لدى فرويد. وتبعًا لكوهوت، فإنَّ أحد القطبين ناجم عن «تجسيد الذّات للأم» أي التَّكافل مع الأم، والآخر هو «القطب الَّذي يحمل الصُّور الأمثل للرِّجولة» (1977:179, 206). وبهذه العبارات الكوهوتيّة (نسبة لكوهوت)، إذن، يمكن اعتبار الرُّجولة حافزًا للمجتمع للنُّمو باتِّجاه القطب المستدام، ومن خلال النُّمو يستبدل مبدأ السَّعادة بمبدأ الواقع، أي القبول بحمل مسؤوليّة العمل، فلا عجب بالتّالي إن وجدنا أنَّ السَّبيل الرَّئيسة الَّتي سلكها التَّحرُّريّون للهجوم على الرُّجولة الأميركيّة على الأقل استهدف أخلاقيّات العمل الصّارمة فيها (Tolson 1977:48, Ochberg 1987).

سأعرض لملاحظة أخرى ضمن هذه السِّلسلة تختص بالطَّبيعة النَّوعيّة للمساهمة الذُّكوريّة، وقد تحمل هذه الملاحظة في ثناياها ما يفاجئ (بل ويغضب ربَّما) بعضًا من دعاة النَّسوية المتَّشددين، وإن كنت أعتقد أنَّ البيانات تظهر صدقها. عندما بدأت البحث المتعلِّق بهذا الكتاب، جهَّزت نفسي لاكتشاف المقولة القديمة: إنَّ الأنثويّة المتعارف عليها قائمة على توفُّر الرِّعاية والسَّند، وإنَّ الرُّجولة قائمة على خدمة المصالح الذّاتيّة والأنانيّة واللّامبالاة، لكنَّني لم أجد هذا. فممّا اكتشفت بهذا الشَّأن أنَّ الأفكار الَّتي تتناول الرُّجولة تشتمل على الدَّوام معيارًا للإيثار يصل إلى درجة التَّضحية حتّى. وتكرَّر اكتشافنا مرارًا أنَّ الرِّجال الحقيقيين يعطون أكثر ممّا يأخذون ويقومون على خدمة الآخرين، وهم يتَّصفون بالسَّماحة تجاه الخطأ مثل صيّاد الميهيناكو، أو السامبورو صاحب القطيع، أو الكبير عند السامبيا أو الدودوث، أمّا من جرى عليهم القول بانعدام الرُّجولة، فهم أولئك المجلَّلون بالعار لبخلهم وانعدام إنتاجيَّتهم. فالرَّجولة بالتّالي مفهوم مرتبط بالرِّعاية إذا عرَّفنا ذلك المصطلح بمعنى العطاء أو الدَّعم أو التوجه بالبذل إلى الآخرين. والحقُّ أنَّ هذا العطاء ذا المنشأ الرُّجولي يختلف عن النَّسوي كونه أقلَّ عقلانية منه وأكثر سرِّيّة من حيث التَّطبيق، وهو أقل مباشرة بالعوامل الخارجيّة وأدنى سرعة وأكثر ارتباطًا، «فالآخر» المشمول قد يكون المجتمع بالمجمل وليس أشخاصًا بعينهم.

كما يختلف شكل الرِّعاية، فالنِّساء ترعى الآخرين بشكل مباشر، وهنَّ يقمن بذلك من خلال أجسادهن بما يبذلن من حليب وحنان، وهو ما نعتبره بذلًا وتضحية بالغين منهن. لكنَّ المثير للدَّهشة أنَّ الرِّجال «الحقيقيين»

يقدِّمون الرِّعاية بدورهم مع أنَّ اطِّلاعهم على كيفيّة عرض الأمر قد لا يعجبهم، فدعم الرِّجال غير مباشر وبالتّالي يبدو تأطيره في مفهوم محدَّد أكثر صعوبة، فالرِّجال يرعون مجتمعهم من خلال ما يبذلون من دمائهم وعرقهم ونطافهم، وعبر جلب الغذاء للطِّفل والأم في البيت، وبصورة إنجاب الأطفال، وإذا لزم الأمر على شكل الموت في أماكن بعيدة في سبيل تحقيق بيئة آمنة لأهلهم، وهذا ما يعتبر بدوره رعاية كونه يتَّخذ صورة منح أو تكاثر. لكن السِّمات الشَّخصيّة الضَّروريّة لتحقيق هذه المساهمة الذُّكوريّة هي للمفارقة النَّقيض التَّام لما نسمّيه في الغرب عادةً الشَّخصيّة الرّاعية. فعلى الرَّجل أن يبتعد عن عائلته الَّتي يعولها في حالات الصَّيد والحرب لدعم هذه العائلة، ويجب أن يتميَّز بالقسوة لرد الأعادي كي يبدو رحيمًا، ولكي يكون كريمًا عليه أن يكون أنانيًّا بما يكفي ليكدِّس السِّلع غالبًا من خلال التَّغلُّب على رجال آخرين، ولكي يكون لطيفًا يجب أن يكون قويًّا أصلًا، بل وأن يتَّصف بالشدَّة في مواجهة الأعداء، ولكي يحب، يجب أن يكون خشنًا بما يكفي في التَّودُّد والإغواء و«الفوز» بزوجة. ما يهم أيضًا في كلِّ هذا أنَّه يرتبط بشكل ما بما يقوم به كثير من دعاة النَّسويّة الآن، فهو يعزِّز نقاشهم الأساسي بشأن تفنيد الفكرة الَّتي تقول بجوّانيّة التَّحفيز الاجتماعي البيولوجي للعنف عند الرَّجل، إذ إنَّني أجادل في فكرة أنَّ الرِّجال ليسوا شديدي الاختلاف داخليًّا عن النِّساء ويحتاجون إلى التَّحفيز لتأكيد حزمهم.

فما الَّذي توضِّحه الحالتان الاستثنائيّتان لأبناء تاهيتي الدَّمثين وأبناء سيماي الخجولين حيال الرُّجولة؟ أهم شيء أنَّهما تلمِّحان إلى أنَّ الرُّجولة، كما سبق وقدَّرت بشأنها، عبارة عن سرديّة رمزيّة، أو بنية ثقافيّة، أو متحوِّل لا حدَّ له ولا ضرورة له دومًا( ). فهل يعني هذا أنَّ رجولتنا الغربيّة مزيَّفة وغير ضروريّة ويمكن الاستغناء عنها كما يصرُّ بعض دعاة النَّسويّة والتَّحرُّريّين (Pleck 1981, Brod 1987)؟ هل نحن على استعداد لنفض يدنا من كلِّ هذا؟ هل يمكننا جميعًا أن نصبح مثل بيتر بان اللَّعوب ونكرِّس أنفسنا «لإرضاء الذّات» أو «المشاعر» بغض النَّظر عن المعنى الحقيقي لهذه المصطلحات؟ أو دعونا نرفع السَّقف ونسأل: هل يمكننا جميعًا أن نحذو حذو براوست في غرفته المبطَّنة بالفلّين وهو يكتب Remembrance of Things Past (ذكر ما قد مضى) ونمضي حياتنا في خيالات جميلة مرتبطة «بفقدان الذّاكرة الطُّفولي»( ) (Kohut 1977:181)؟ أو على الطَّرف الآخر، هل من شيء متعلِّق بعالمنا التَّنافسي المعقَّد الَّذي يتطلَّب من معظمنا انضباطًا صارمًا متأصِّلًا في أخلاق الرُّجولة؟ ربَّما. لكن حينها علينا أن نسأل: لماذا علينا أن نتَّصف بالتَّنافسيّة أو التَّأدُّب أصلًا؟ لم يعجز مجتمع صناعي حديث عن التَّواجد والتَّقدُّم دون دور للنَّوع الذُّكوري العنيف؟ هل من خطب متعلِّق بالمجتمع المعقَّد بالمعنى الأعم يتطلَّب دورًا رجوليّ البعد؟ ألا يمكننا أن نهرب ببساطة مثل السيماي من التَّحدِّيات المتربِّصة بنا في حياتنا الحديثة؟

الحقُّ أنَّ هذه الأسئلة ليست موجَّهة لنا كي نرد عليها، لأنَّنا لا ننشئ أدوارنا من العدم، والاحتمالات لا حصر لها، إذ طالما كتبت علينا معارك علينا أن نخوضها، وحروبٌ نكسبها، وقممٌ نرتقيها، وعملٌ شاق ننجزه، فعلى بعضٍ منّا أن يتحلّى بأخلاق الرِّجال. وبالتّالي نتساءل مرَّة أخرى لماذا يجب أن يستثني هذا الأمر النِّساء؟ لِمَ يجب أن يسمح للذُّكور فقط أن يكونوا «رجالًا حقيقيين» ويفوزوا بمجد النَّجاح في مواجهة الخطر؟ هنا علينا أن نتوقَّف لأنَّ هذا السُّؤال يُوجَّه إلى فيلسوف وليس إلى عالم اجتماع.

مسرد الأسماء

تصدير

Cervantes Miguel de (1547-1616): كاتب وشاعر وجندي إسباني من مواليد مدريد، من أشهر أعماله رواية دون كيشوت (Don Quixote). توفي نتيجة مرض السكري.

استهلال

James Boon: أكاديمي وأستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية.

Judith Shapiro (b 1942): عالمة أنثروبولوجيا أميركيّة، عضوة في الأكاديميّة الأميركيّة للفنون والعلوم والجمعية الأميركيّة للفلسفة. تعمل في جامعة شيكاغو.

Bronistaw Kasper Malinowski (1884-1942): عالم اجتماع بولوني بريطاني اهتم بالأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، وتركت كتاباته وأفكاره أثرها المديد على هذا الميدان.

Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955): عالم أنثروبولوجيا واجتماع إنجليزي طوَّر النَّظريّة الوظيفيّة البنائيّة

Robert LeVine (1945-2019): أستاذ علم النفس في جامعة كاليفورنيا، احتل منصب العميد المشارك لكلية العلوم والرياضيات في فريزنو.

S. F. Nadel (1903-1956): اسمه كاملًا Siegfried Frederick Nadel، عالم أنثروبولوجيا بريطاني من مواليد النمسا، متخصص في الأعراق الإفريقيّة.

Fredrik Barth (1928-2016): من أهم أعلام الأنثروبولوجيا المعاصرة وأفضل من عرف بدراساته البنائية لجماعات الشرق الأوسط والبدو خصوصًا دراسة البنى السياسية والأنساب في تلك الجماعات.

.1

Thomas Gregor: باحث أكاديمي وأستاذ في جامعة Vanderbilt في الولايات المتحدة، ينصب اهتمامه على علم الأنثروبولوجيا النفسي وأدوار الجنسين والميول الجنسية (الجنسانية) إلى جانب التحليل النفسي والثقافة. عمل على دراسة الشعوب المستوطنة في أميركا الجنوبية أو شعوب الأمازون مثل المهيناكو. له مؤلفات وأفلام بهذا الخصوص.

Walter J. Lonner (b. 1934): أستاذ علم النَّفس في جامعة واشنطن الغربيّة وأحد الأعضاء الشَّرفيين للجمعيّة العالميّة لعلم النَّفس عبر الثَّقافات، ورئيسها السّابق، له العديد من المؤلَّفات.

John E. Williams: عالم نفس وأكاديمي، شغل منصب رئيس الجمعيّة علم النَّفس في كارولينا الشَّماليّة.

Deborah L. Best: عالمة نفس عملت على دراسة تطوُّر الأطفال مع التَّركيز على أنماط الأجناس والفتية.

Oscar Lewis (1914-1970): عالم أنثروبولوجيا أميركي، درَّس في جامعة كولومبيا وكليّة مدينة نيويورك، نال العديد من الجوائز في كندا وأميركا.

Michael Herzfeld (b. 1947): عالم اجتماع وأستاذ العلوم الاجتماعيّة في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة هارفرد. له عدَّة مؤلّفات.

Charles Kingsley (1819-1875): قس وأستاذ جامعي ومؤرخ وروائي إنجليزي. ارتبط اسمه بعلم الاجتماع المسيحي تحديدًا، وكان صديقًا لداروين.

Rudyard Kipling (1865-1936): كاتب وشاعر وقاص بريطاني، ولد في الهند ونال جائزة نوبل للآداب عام 1907 (المترجم).

Ernest Hemingway (1899-1961): روائي أميركي وكاتب قصص قصيرة وصحفي، له نظريّة جبل الجليد الَّتي تصف الأسلوب البليغ والبسيط في الكتابة، وقد مات منتحرًا.

William Faulkner (1897-1962): كاتب أميركي من مدينة أكسفورد في ولاية المسيسيبي، له روايات وقصص قصيرة ومسرحيات ومقالات صحفيّة وأشعار. حاز نوبل للأداب علم 1949 (المترجم).

John Dos Passos (1896-1970): روائي أميركي.

Studs Terkel (1912-2008): مؤلف ومؤرخ وممثل ومذيع أميركي حصل على جائزة بوليتزر عام 1985.

Norman Mailer (1923-2007): روائي وصحفي وكاتب مسرحي وصانع أفلام وممثل وناشط سياسي ليبرالي أميركي. فاز بجائزة بوليتزر عام 1968.

James Dickey (1923-1997): كاتب وشاعر وروائي أميركي.

Frederick Exley (1929-1992): كاتب أميركي.

Robert Stone (1937-2015): روائي أميركي نال الجائزة الوطنية للكتاب عام 1975.

Jim Harrison (1937-2016): روائي وكاتب سيناريو ومقالات وشاعر أميركي.

Tom McGuane (b. 1939): كاتب أميركي وهو عضو الأكاديمية الأميركية للفنون والآداب.

Jack London (1876-1916): روائي أميركي يعرف في الأدبيات الاشتراكية والماركسية بأنه ينحدر من شريحة برجوازية صغيرة ويعمل في خدمة الكادحين.

Leonard Kriegel (1933-2022): مؤلف أميركي.

Bertram Wyatt-Brown (1932-2012): مؤرخ شهير لجنوب الولايات المتحدة عمل في التدريس في جامعة كيس ويسترن لمدة عقدين من الزمان، وله مؤلفات عديدة.

Charles C. Jones (1848-1913): صحفي ومحرّر وشخصيّة سياسيّة من الجنوب الأميركي.

Tolson Andrew: عالم اجتماع أميركي، له العديد من الكتب والأبحاث.

Jung Carl (1875-1961): عالم نفس سويسري ومؤسس علم النفس التحليلي.

Freud Sigmund (1856-1939): طبيب نمساوي من أصل يهودي اختص بدراسة الطب العصبي ويعتبر مؤسس علم التحليل النفسي وعلم النفس الحديث.

Melvin Konner (b. 1946): عالم أنثروبولوجيا أميركي، أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الأعصاب والبيولوجيا السلوكية في جامعة إيموري، كما يحمل دكتوراه في الطب من جامعة هارفارد. ساهم بشكل كبير في تطوير مفهوم النظام الغذائي للعصر الحجري.

Erik Erikson (1902-1994): عالم نفس تطوري ومحلل نفسي أميركي من أصول دانماركيّة، يعرف بنظريته في التطور الاجتماعي للإنسان. يعتبر نفسه من الفرويديين الجدد.

Ralph Greenson (1911-1979): اشتهر بأنه المعالج النفسي لمارلين مونرو، اشتهر بعمله المبكر على عودة جنود الحرب العالمية الثانية الذين يعانون من ضغوط ما بعد الصدمة.

Edith Jacobson (1897-1978): محللة نفسية وطبيبة ألمانية أميركية، لها عدة مؤلفات عن الإحباط والذات والصراع النفسي والواقع.

Margaret Mahler (1897-1985): (مالر) طبيبة مجرية تحل اهتمامها لاحقًا إلى الطب النَّفسي لتصبح من أبرز الرموز في عالم التحليل النفسي حيث انصب اهتمامها على تنشئة الطفل الطبيعيّة وتعمَّقت في دراسة الطب النَّفسي للأطفال.

Gregory Rochlin (1912-2000): (روشلين) أستاذ مساعد ومحلل نفسي عمل في كلية الطب في هارفرد، عضو الجمعيّة الأميركيّة للطِّب النَّفسي وجمعية بوسطن للتحليل النفسي والجمعية الأميركية للتحليل النفسي وأكاديمية الطب النفسي للأطفال.

Robert Stoller (1924-1991): أستاذ الطب النفسي بجامعة كاليفورنيا وباحث في مجال الهوية الجنسية.

D. W. Winnicott (1896-1871): طبيب أطفال إنجليزي ومحلِّل نفسي وزميل كليّة الأطبّاء الملكيّة وله دور مؤثِّر للغاية في مجال علم النَّفس التَّنموي ونظريّة العلاقة بالكائن وله عدّة مؤلَّفات بهذا الخصوص.

Gerald Fogel: طبيب ومحلِّل تدريب وإشراف وعضو مؤسِّس لمعهد التَّحليل النَّفسي في أوريغون والمدير السّابق له، التحق بمركز كولومبيا للتحليل النفسي لعدّة سنوات وله مؤلَّفات كثيرة في هذا المجال.

.2

John Davis (1938-2017): عالم أنثروبولوجيا بريطاني كان أستاذ علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي في جامعة أكسفورد.

John George Peristiany (1911-1987): عالم اجتماع وأنثروبولوجي ألف العديد من الكتب عن مجتمعات حوض المتوسِّط.

Enrique Tierno Galvan (1918-1986): إنريكي تييرنو غالبان هو سياسي إسباني وعالم اجتماع ومحامي وكاتب مقالات، وأكثر ما يعرف به أنَّه كان عمدة مدريد بين عامي 1979 و1986، مع انطلاق عهد الديمقراطيّة في إسبانيا.

Simic Andrei: (سيميتش) أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا الجنوبيّة من أصل صربي، انصب تركيزه على الأعراق في أوروبا خصوصًا منطقة البلقان وأوروبا الشّرقيّة.

Denich Bette: أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة بوسطن من أصول يوغوسلافية، مهتم بمجتمعات أوروبا الشرقية.

Brandes Stanley H. (b. 1942): عالم أنثروبولوجيا أجرى العديد من الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة وإسبانيا والمكسيك وغيرها، ألَّف العديد من الكتب في هذا المجال.

Ernestine Friedl (1920-2015): إرين فرايدل هي عالمة أنثروبولوجيا أميركيّة من أصل مجري، وهي أستاذة جامعيّة ومؤلفة.

Bourdieu Pierre (1930-2002): بورديو هو عالم اجتماع فرنسي وواحد من أبرز مراجع علم الاجتماع المعاصر، أحدثت أفكاره تأثيرًا بالغًا في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

Campbell Joseph (1904-1987): كاتب ميثولوجيا أمريكي ومحاضر ومحرر للعديد من الكتب حول الأساطير اشتهر بأعماله في علم الأساطير المقارن وعلم الأديان.

John Kennedy Campbell (1923-2009): عالم أنثروبولوجيا بريطاني يعتبر رائد البحث في المجتمع اليوناني الحديث.

George A. Collier (b. 1942): عالم أنثروبولوجيا ومحاضر في جامعة ستانفورد، انصب اهتمامه على دراسة المجتمع الإسباني والمجتمعات الأميركيّة اللاتينية، والأعراق والحقبة الاستعمارية والوعي التاريخي متبعًا الطرق الكمية والديمغرافية في هذا الإطار.

Hildred Geertz (1927-2022): عالمة أنثروبولوجيا أميركيّة عملت على دراسة مجتمع جزيرة بالي وجاوة في إندونيسيا من ناحية الممارسات الاجتماعية والفن.

Vincent Crapanzano (b.1939): أستاذ الأنثروبولوجيا والأدب المقارن في مركز الدراسات العليا بجامعة نيويورك. أنجز العديد من الأبحاث الميدانيّة في المغرب ومع البيض في جنوب إفريقيا والمسيحيين الأصوليين في الولايات المتحدة.

Richard Wagner (1813-1883): مؤلِّف موسيقي وكاتب مسرحي ألماني.

Jobst Gutknecht (توفي عام 1542): مؤلِّف ألماني له العديد من الأناشيد والقصص الشَّعبيّة.

.3

James Dickey (1923-1997): شاعر وروائي أميركي.

David Montgomery Hart (1927-2001): خبير في قبائل مرتفعات الريف الغربي، أقام لعدة سنوات مع الأمازيغ في الجبال. ينتمي إلى المدرسة القديمة في علة الأنثروبولوجيا.

Mac Marshall: أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة أيوا، عمل أمينًا للجمعية الأميركيّة لعلماء الأنثروبولوجيا، واهتم بدراسة ثقافة شعوب ماكرونيزيا.

John L. Caughey: كوغي هو أستاذ جامعي وباحث أميركي قام بعدة بحوث ميدانية في ميكرونيزيا وجنوب آسيا والولايات المتحدة، وتضمنت أبحاثه الأعراق والثقافات المعاصرة.

Ward Goodenough (1919-2013): أستاذ جامعي أميركي له مساهماته في الأنثروبولوجيا اللغوية والدراسات العابرة للثقافات والأنثروبولوجيا المعرفية.

Frederic Von Lutke (1797-1882): كان الكونت فريدريش بنجامين فون لوتكة ملّاحًا ألمانيًّا ومستكشفًا لبحر البلطيق، يشتهر أكثر باسمه الرّوسي فيودور لوتكة.

Jules Dumont d'Urville (1790-1842): جول دومون دورفيّ هو عالم نبات ومستكشف فرنسي زار جزر تراك عام 1838.

Thomas Gladwin (b. 1916): عالم أنثروبولوجيا أميركي، درس شعب تراك في ماكرونيزيا وله مؤلَّفات في ذلك.

Noel Dyke: عالم اجتماع كندي.

.4

Karl von den Steinen (1855-1929): كان شتاينن طبيبًا ألمانيًّا وعالمًا في الأجناس ومستكشفًا، وله أعمال أنثروبولوجيّة مهمّة لا سيَّما دراسة ثقافات الشُّعوب الهنديّة في وسط البرازيل وجزر ماركيساس، وهو من وضع أسس علم الأعراق البشريّة البرازيلي.

Saul Feldman: د. شاؤل فيلدمان هو عالم اجتماع أميركي.

Bush-Dukakis: مايكل دوكاكيس وجورج بوش الأب هما مرشحا الرئاسة في أميركا في انتخابات 1988.

Heinz Kohut (1913-1981): هاينز كوهوت هو محلل نفسي نمساوي أميركي عرف بتطويره لدراسات علم نفس الذات وهي مدرسة تأثرت بفكر التحليل النفسي والديناميات النفسية التي ساعدت على تحويل الممارسة الحديثة لأساليب المعالجة التحليلية والدينامية، انصب اهتمامه على النرجسية.

.5

Herman Melville (1819-1891): من أبرز الرِّوائيين في أميركا كتب رواية موبي ديك الَّتي تعتبر واحدة من أشهر الروايات.

Paula Brown (1933-1996): عالمة أنثروبولوجيا وأستاذة جامعيّة وكاتبة أمضت معظم حياتها العمليّة في دراسة شعوب بابوا غينيا الجديدة لا سيّما شعب Chimbu.

Strathern Andrew (b. 1939): عالم أنثروبولوجيا بريطاني حصل على الدكتوراه من جامعة كيمبريدج ويدرس في جامعة بيتسبيرغ أستاذًا للأنثروبولوجيا.

Marshall David Sahlins (1930-2021): مارشال ديفيد سالينز هو عالم أنثروبولوجيا أميركي اشتهر بعمله في مجال الأعراق في المحيط الهادي وعرف بمساهمته في النظرية الأنثروبولوجية، كما عمل أستاذًا للخدمة المتميزة في قسم تشارلز غراي الفخري للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية بجامعة شيكاغو.

Michael Cicone: عالم اجتماع.

Diane Ruble: عالمة اجتماع لها العديد من المؤلَّفات عن النَّوع وتطوره والتطور الاجتماعي والمنظور الاجتماعي الثقافي.

Roger Martin Keesing (1935-1993): عالم لغويات وأنثروبولوجيا أميركي اشتهر بأبحاثه الميدانية عن شعب كوايو في جزر سليمان وكتاباته الَّتي تناولت قدرًا واسعًا من المواضيع منها القرابة والدّين والسياسة والتاريخ والأنثروبولوجيا المعرفيّة واللغة.

Frank Conroy (1936-2005): روائي وكاتب وأستاذ جامعي أميركي.

Philip Roth (1933-2018): روائي وكاتب قصص قصيرة أميركي.

Geoffrey Wolff (1937): كاتب أميركي.

Tobias Wolff (1945): روائي وكاتب مسرحي وأستاذ جامعي أميركي.

Nathaniel Hawthorne (1804-1964): روائي وكاتب قصص قصيرة أميركي.

Whitman Walt (1819-1892): شاعر أميركي والأكثر تأثيرًا في القرن التاسع عشر.

Ralph Waldo Emerson (1803-1882): كاتب ومحاضر وفيلسوف وشاعر أميركي، قاد الحركة المتعالية في القرن التاسع عشر، وهي حركة قامت احتجاجًا على الحالة الفكرية والروحانية السائدة حينها.

Ferdynand Zweig (1896-1988): فرديناند تسفايغ هو عالم اجتماع واقتصاد بولندي اشتهر بدراسته للطبقات العاملة في بريطانيا، له العديد من المؤلفات.

William Carlos Williams (1883-1963): شاعر أميركي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحداثة والتَّصويريّة، وهو طبيب أطفال أيضًا.

Elizabeth Marshall Thomas (b.1931): عالمة أنثروبولوجيا وروائية أميركيّة، ترشحت لعدة جوائز.

Walter Pater (1839-1894): ناقد وكاتب بريطاني.

Gerald Manley Hopkins (1844-1889): يعتبر من أكبر شعراء العصر الفيكتوري الإنجليز، ولم تعرف أعماله حتّى عام 1918، تؤكِد أشعاره على استخدام التَّناغم الطبيعي وجِرس الكلمات.

Judith Fetterly (b. 1938): باحثة أدبيّة اشتهرت بعملها عن الحركة النَّسوية والدِّراسات المتعلِّقة بالمرأة، ولها تأثيرها في إعادة تقييم أدب المرأة في القرنين التّاسع عشر والعشرين.

Gilbert H. Herdt (b. 1949): أستاذ في دراسات النوع والأنثروبولوجيا ومؤسس قسم الدراسات الجنسية والمركز الوطني لموارد الجنسانية بجامعة سان فرانسيسكو وغيره من المعاهد في أمستردام وسان فرانسيسكو، نال العديد من الجوائز الأميركية والكندية.

Colin Turnbull (1924-1994): عالم أنثروبولوجيا بريطاني أميركي اشتهر بكتاباته عن شعوب إفريقيا في زائير وأوغندا، وهو من أوائل علماء الأنثروبولوجيا الذين عملوا في ميدان الموسيقى على اعتبارها أحد وجوه علم

الأنثروبولوجيا.

Richard Lee (b. 1937): عالم أنثروبولوجيا كندي، يعمل مدرسًا في جامعة تورونتو ويبحث في القضايا المتعلقة بالسكان الأصليين لبتسوانا وناميبيا لا سيما البيئة والتاريخ.

Peter Nathaniel Stearns (b.1936): أستاذ التاريخ في جامعة جورج مايسون.

William Golding (1911-1993): كاتب بريطاني.

Northrop Frye (1912-1991): ناقد أدبي كندي.

Frances Dahlberg: عالمة أنثروبولوجيا أميركية.

Peggy Sanday (b. 1937): عالمة أنثروبولوجيا أميركية، ولها اهتمامات بحثية في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية، وألفت العديد من الكتب في هذا المجال.

Carol Ember (b. 1943): عالمة أنثروبولوجيا أميركية لها العديد من الكتب في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية وترأس قسم ملفات العلاقات الإنسانية في جامعة يل.

Martin Whyte (b. 1942): أستاذ علم الاجتماع في جامعة هارفرد اشتهر ببحثه عن المجتمع الصيني المعاصر في فترتي ماو والإصلاح.

.6

Arnold van Gennep (1873-1957): غانيب هو عالم أنثروبولوجيا فرنسي من أصل هولندي، له العديد من المؤلفات في تخصصه.

Paul Spencer (1932-2015): عالم أنثروبولوجيا بريطاني درس شعبي سامبورو وماساي في إفريقيا.

Jane Schneider: أستاذة الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك.

Llewelyn-Davies Margaret (1861-1944): ناشطة نسوية واشتراكية اشتهرت قائدة بارزة في النقابة النسائية التعاونية.

.7

Raymond Kelly (b. 1942): عالم أنثروبولوجيا وأعراق أميركي تناول في كتاباته التفرقة المجتمعية في المجتمعات البشرية.

Kenneth Dover Sir (1920-2010): أكاديمي بريطاني وباحث مرموق في مجال دراسة اليونان القديمة لغة وأدبًا وفكرًا.

Peter Loizos (1937-2012): كان لويزوس عالم أنثروبولوجيا بريطاني وصانع أفلام وثائقية حيث انصب اهتمامه على مجتمعات حوض المتوسط خصوصًا المجتمع القبرصي.

Fitz John Poole (1941-2002): عالم أنثروبولوجيا اجتماعية أميركي بتوجهات نفسانية.

Lidz Ruth (1910-1995): طبيبة نفسانية أميركية من أصل ألماني، وهي زوجة وشريك ثيودور في أعماله.

Lidz Theodore (1910-2001): طبيب نفسي أميركي وأستاذ جامعي في جامعة يال Yale اشتهر بمقالاته وكتبه التي تناول فيها انفصام الشخصية والعلاج النفسي للمصابين بهذا المرض.

John Whiting (1908-1999): عالم أنثروبولوجيا واجتماع أميركي متخصص في تطوُّر الأطفال، شارك في دراسة ثقافات قائمة في ستة بقاع من العالم منها كينيا والهند والمكسيك.

Jean La Fontaine (b. 1931): عالمة أنثروبولوجيا بريطانية وأستاذة في كلية لندن للاقتصاد. قامت بأبحاث في إفريقيا تناولت الطقوس والنوع واستغلال الأطفال والشعوذة.

Suzette Heald (b. 1943): عالمة أنثروبولوجيا وأعراق اسكتلندية، حازت على زمالة بحثية في جامعة ماكيريري في أوغندا 1965-1969، ثم عملت محاضرة في جامعة لانكاستر بإنجلترة 1971-1999، وأستاذة أنثروبولوجيا اجتماعية في جامعة برونل منذ عام 2000، ولها العديد من المؤلفات في هذا المضمار.

Kenneth L. Little (1908-1991): عالم أنثروبولوجيا عضوية، ترأس قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أدنبرة.

Eleanor Leacock (1922-1987): عالمة أنثروبولوجيا ومنظرة اجتماعية لها مساهمات عظيمة في دراسة المجتمعات التي يسودها المساواة بين الجنسين، وفي ارتقاء وضع المرأة في المجتمع والحركة النسوية.

Marjorie Shostak (1945-1996): باحثة أنثروبولوجيا أميركية، لم تحصل على درجة رسمية في علم الأنثروبولوجيا لكنها أجرت عملًا ميدانيًّا واسع النِّطاق بين شعب الكونغ سان في صحراء كالاهاري في جنوب غرب إفريقيا وهي معروفة على نطاق واسع بوصفها لحياة النِّساء في مجتمع الصَّيد هذا.

Yukio Mishima (1925-1970): اسمه الحقيقي كيميتاكي هيراوكا، وهو كاتب وشاعر ومخرج ياباني شهير، له عدَّة أعمال مزجت بين القيم الجماليّة الحديثة والتَّقليديّة وحطَّمت حواجز الثَّقافيّة، وكانت الجنسانيّة والموت والتَّحوُّل السِّياسي من أهمِّ محاورها، نذكر منها رباعية «بحر الخصب» و«اعترافات قناع» الَّتي يعرض فيها لزيف حياته والانفصام الَّذي عاشه بين المازوخية والشُّذوذ ورغبته بالعودة إلى طبيعته السَّليمة. أنهى حياته بعد فشل محاولته الانقلابيّة الَّتي هدفت إلى إعادة الهيبة للإمبراطور بصفته إلهًا حيًّا وقائدًا قوميًّا كما كان قبل الحرب.

.8

Ian Buruma (b. 1951): كاتب ومحرر هولندي يعيش في الولايات المتحدة، تركزت معظم كتاباته على ثقافة آسيا لا سيما الصين واليابان في القرن العشرين.

Emily Honig: عالمة تاريخ وأستاذة جامعية في قسم الدراسات شرق آسيوية وتلك المتعلقة بالحركة النسوية.

Gail Hershatter: حاصلة على الدكتوراه في التاريخ من جامعة ستانفورد في الولايات المتحدة الأميركية، أستاذة وباحثة مهتمة بدراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي في الصين الحديثة، وتاريخ الجنسانية والنظرية النسوية وغيرها في قسم دراسات شرق آسيا والدراسات النسوية، ولها مؤلفات في ذلك.

Margery Wolf (1933-2017): عالمة أنثروبولوجيا وكاتبة وباحثة وناشطة نسوية أميركية، نشرت العديد من الأعمال المتعلقة بالأعراق جذبت إليها الأنظار في الصين والولايات المتحدة، كما لعبت دورًا تكوينيًا في علم الأنثروبولوجيا.

Patricia Jeffery: أستاذة في جامعة أدنبرة تنصب أبحاثها على جنوب آسيا، النوع والتطور، إلى جانب السياسة المجتمعية والمسلمين في جنوب آسيا وصحة الأطفال والإنجاب وعلم الأعراق الاجتماعي.

David Goodman Mandelbaum (1911-1987): عالم أنثروبولوجيا أميركي يهودي، تناول في مؤلفاته شعب ساسكاتشوان Saskatchewan في كندا، كما درَّس في جامعتي مينيسوتا وكاليفورنيا.

Wendy Doniger O'Flaherty (b. 1940): أخصائية في علم الهنديات تمتد مسيرتها المهنية إلى خمسة عقود، وهي باحثة في اللغة السنسكريتية وتقاليد النصوص الهندية، وتناولت في أعمالها الهندوس وتاريخهم وترتيلهم والإغراء في أساطير السيفا الهندوسية.

Sudhir Kakar (b. 1938): محلِّل نفسي هندي وروائي ومؤلف في مجالات علم النفس الثقافي وعلم النفس الديني.

Roland Alan (1924-2014): عالم نفساني أميركي، له العديد من المؤلفات يتناول فيها الذات في عصر تجاوزت فيه الثقافات حدودها المحلية كما لم يحدث من قبل، حسب تعبيره.

John Mundar Ross: ممثل ومخرج مسرحي أميركي.

Bankim Chandra Chatterji: مؤلف بنغالي.

Gandhi Mohandas Karamchand: شخصية سياسية هندية مشهورة محامي وناشط مناوئ للاستعمار وصاحب نظرية النِّضال السلمي.

Ivan Morris (1925-1976): كاتب ومترجم في مجال الدراسات اليابانية.

Robert Bellah (1927-2013): عالم اجتماع أميركي وأستاذ علم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا، اشتهر عالميًّا بعمله في مجال علم اجتماع الأديان.

George Alphonse De Vos (1923-2010): أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا وهو رائد في مجال دراسة علم النفس الثقافي ودراسات النزوح.

Earl Kinmonth: أستاذ في جامعة تايشو في اليابان ومترجم من اليابانية إلى الإنجليزية ومتخصص في التاريخ الياباني الاجتماعي والفكري.

Sonya Salamon (b. 1939): عضو الهيئة التدريسية في جامعة إيلينويز في الولايات المتحدة الأميركية وجامعة تكساس في دالاس، ومن خلال تدريسها لمادة العائلة مختلطة الأعراق صدمت بالتمييز الثقافي بين الطلاب من ذوي الجذور الفلاحية وأولئك من أبناء ضواحي شيكاغو لدى وصفهم لحياتهم. نالت العديد من الجوائز والشهادات التشريفية.

Takie Lebra (1930-2017): عالمة أنثوبولوجيا يابانية وأستاذة جامعية، تعتبر مساهماتها في علم الأنثروبولوجيا الياباني بمثابة العامل المؤسس له.

.9

Margaret Mead (1901-1978): عالمة أنثروبولوجيا ثقافية وشغلت منصب رئيس الجمعية الأميركية للتقدم في العلوم.

Wikan Unni (b. 1944): أستاذة الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أوسلو بالنرويج وعملت أستاذة زائرة في عدد من جامعات العالم.

Dentan Robert K.: عالم أنثروبولوجيا أميركي وأستاذ جامعي، قام بأبحاث على شعب أورانغ ألي في إندونيسيا.

.10

Sherry Ortner (b. 1941): عالمة أنثروبولوجيا ثقافية أمريكية وأستاذة في جامعة كاليفورنيا نالت العديد من الجوائز.

Steven Lukes (b. 1941): منظِّر سياسي واجتماعي بريطاني، يدرِّس علم السياسة والاجتماع في جامعة

نيويورك.

Anthony Giddens (b. 1938): عالم اجتماع إنجليزي اشتهر بوضعه نظرية الهيكلة عام 1984 كما عرف بنظرته الكلانية للمجتمعات المعاصرة.

Anna Freud (1895-1982): الابنة الأخيرة لعالم النفس الشهير سيغموند فرويد وتعد من أوائل مؤسسي التحليل النفسي للطفل.

تعريفات

المؤلِّف

ديفيد ج. غيلمور:

عالم أنثروبولوجي وأعراق من مواليد 1943 في نيويورك بالولايات المتحدة الأميركية.

عمل محاضرًا في جامعة بنسلفانيا صيف 1975-1976، وجامعة روجرز في نيوجيرزي عام 1976، وفي عام 1976-1977 عمل أستاذًا مساعدًا في جامعة أيوا، وتقلَّب في عمله بين عدّة جامعات ليستقر به المقام في جامعة نيويورك أستاذًا لعلم الأنثروبولوجيا فيها.

قام ببحث ميداني في إسبانيا عام 1984-1985، وألَّف العديد من الكتب:

- The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia, 1980
- Aggression and Community: Paradox of Andalusian Culture, 1987
- Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean, 1987
- Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity, 1990
- Carnival and Culture: Sex, Symbol and Status in Spain, 1998
- Misogyny: The Male Malady, 2001
- Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts and All Manner of Imaginary Terrors, 2003

ويعتبر كتابه هذا الذي بين أيدينا أوَّل دراسة عابرة للثّقافات عن الذُّكورة باعتبارها مكانة مكتسبة.

نال زمالة غوغنهايم للعلوم الإنسانية.

المترجم

محمد أمين جميل الشامي:

من مواليد حمص – ج ع س 1969، يحمل إجازة في اللغة الإنجليزية من كلِّية الآداب والعلوم الإنسانية بحمص، إلى جانب شهادة دبلوم تأهيل تربوي من الكلِّية نفسها.

عمل مترجمًا ومدير إنتاج لمجلة آفاق الإنترنت الَّتي كانت تصدر في الكويت. تعدَّدت ترجماته بين كتاب ورواية وقصّة ومقالات:

- قصص قصيرة نشرت في مجلة الآداب الأجنبية عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق.
- رواية «لغة الزهور» للكاتبة الأميركية فانيسا ديفينباو عن دار مدارك.

- كتاب «عن الغضب» للفيلسوف الرواقي الروماني لوسيوس أنايوس سينيكا عن دار مدارك.
- كتاب «الغازي أرطغرل» للكاتب فلامور وهابي عن دار Crescent Books (نشر إلكتروني على أمازون).
- رواية «الوجه الآخر لحمص» للكاتب مهند فياض عن دار خواطر.
- كتاب «صور عائليّة» وهو سيرة ذاتية للكاتب التركي عرفان أورغا.
- كتاب «آل رومانوف: الأيام الأخيرة» تأليف جورج غوستاف تيلبيرغ وروبرت ملتون (نشر إلكتروني على أمازون) ترجمة مشتركة مع أ. فيصل كريم الظفيري.

كما أشرف على ترجمة كتابين ومراجعتها هما:

- «تاريخ الحركة الإسلامية في الصومال 1850-2000» عن دار خواطر ترجمة أ. أماني عجم أوغلي.
- «تعافي الدَّولة الصّوماليّة» عن دار خواطر ترجمة أ. أماني عجم أوغلي (قيد الطَّبع).

إضافة إلى ترجمة العديد من المقالات والأبحاث في مجالات عدَّة.

المراجعة العلمية للترجمة

د. حسام السعد:

حاصل على درجة الدكتوراه في علم اجتماع المعرفة. مدرس سابق في جامعتي دمشق وحلب. له كتاب بعنوان «ضيوف ما بعد الحداثة» عن دار الفكر بدمشق صدر عام 2008. إلى جانب العديد من الدراسات والأبحاث أهمها:

- صورة الآخر بين السوري والتركي
- أنماط التدين السوري والقضايا المدنية والسياسية
- مؤشرات التنمية البشرية في سورية قبل الثورة وبعدها
- صورة المرأة في الخطاب الديني المعاصر
- التمثلات الجمعية للآخر السوري
- النسق الوظيفي لشرعنة العنف.

د. فواز العواد:

حاصل على درجة الدكتوراه في الصحة النفسية. محاضر وأستاذ مساعد سابق في جامعة البعث في سورية ويالاوا في تركيا، ومحاضر زائر في جامعة طرابلس بلبنان. يرأس تحرير مجلة البيان للعلوم الاجتماعية والتربوية، ومدير مركز مداد للدراسات النفسية والتربوية.

مراجع الترجمة

كتب:

- تاريخ العالم كما ترويه النساء، روزاليند مايلز، نشر دار المدى، 2021.
- ذكر شرقي منقرض، د. محمد طه، دار الشروق، 2021.
- في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، 2020.
- فخ المساواة: تأنيث الرجل تذكير المرأة، جاد الكريم الجباعي، مؤمنون بلا حدود، 2018.

مقالات:

- الرجولة، موسوعة التفسير الموضوعي https://modoee.com/show-book-scroll/286
- الرجولة تحت مجهر النقد، رشيد العيادي، الجسد الثقافي، 10/11/2019.
- مفهوم الرجولة في الإسلام، محمد عبد الرحمن صادق، 10/11/2015، عربي21.
- الرجولة من عمق آخر، رؤية محمد، 26/5/2017، مدونات الجزيرة.
- لا تربوا أبناءكم على «الرجولة»، لماذا؟، 13/10/2016، عربي بوست.
- ما هي عقدة الخصاء في علم النفس وما هي أعراضها؟، آلاء الفارس، منصة «أجيب».
- الرجولة صفة وليست نوعًا، سحر الجعارة، جريدة الوطن، 1/12/2020.
- هل تعرفون الفرق بين الرجولة والذكورة؟، د. خالد الروشة، منصة زيدوني.
- قلق الأداء الجنسي ما هي أعراضه وعلاجه؟، موقع الطبي، 14/1/2018.
- الفرق بين الرجل والذكر، موقع مع الله، 15/12/2020.
- مفهوم الرجولة والذكورة من منظور النساء، د.ميساء قرعان، موقع إيلاف، 7/11/2005.
- جندر (النوع الاجتماعي/الجنوسة/استجناس/جندر)، 12/7/2021، Sarrah Soliman de Vaulx، المقال

نتاج ورشة عمل في قسم الدراسات العربية الكلاسيكية والمعاصرة تحت إشراف: باربرا كاسين.
- ملامح وتميز الثقافة اليابانية، د. رباب حسين العجماوي، 8/10/2019، صفحة برشامة.
- Traditional Masculinity and Aggression in Adolescence: Its Relationship with Emotional Processes, Elisabeth Malonda-Vidal, Paula Samper-Garcia and Vicenta Mestre-Ercritiva, MDPI.

- Universal Man, Encyclopedia of Ideas

- Secrets of Christian Initiation, Seminary of the Latin Patriarchate of Jerusalem.

- “Machismo”; Latin America’s myth-cult of Male Supremacy, San Martin, Hernan, The UNESCO Courier, 1975.

- Separation-individuation theory and attachment theory, Harold P. Blum, NIH, 2004.

- The Problem of Social Order, Stanford University Press, www.sup.org

- How to use ethnographic method & participant observation, www.emeraldgrouppublishing.com

وثائقيات:

- Master of Survival, https://youtube.be/soDXCYMHFZw

- The Last True Hunter Gatherers, https://youtube.be/q0WOOgBZ_el

- African Tribes, https://youtube.be/KWUIrTJoE70

- A Content Analysis of Mehinaku Dreams on JSTOR, http://www.jstor.org/stable/639915

- Awesome Asian Fishing, https://youtube.com/shorts/z0pl-aMD6hk?feature=share

- Bushmen of Botswana, https://youtube.be/i6A3dwYvd18
- Initiation with Ants, https://youtube.be/ZGIZ-zUvotM
- Jordan Peterson: https://youtu.be/USNrcdlaR14

مواقع:

- Greeka
- Merriam-webster
- Encyclopedia of Ideas
- Encyclopedia Britannica
- Wikipedia
- Artsandculture
- Little Encyclopedia

مراجع الكتاب

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

- Adams, Henry. 1930. *Letters of Henry Adams, 1858-1891*, ed. Worthington C. Ford. Boston and New York: Houghton Mifflin Co.
- Alston, A. J. 1980. *The Devotional Poems of Mirabai*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Ames, Roger T. 1981. Taoism and the androgynous ideal. In *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*, ed. Richard W. Guisso and Stanley Johannesen, pp. 21-45. Youngstown, N.Y.: Philo Press.
- Archer, John, and Barbara Lloyd. 1985. *Sex and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arlow, Jacob, and Charles Brenner. 1963. *Psychoanalytic Concepts and the Structural Theory*. New York: International Universities Press.
- Asano-Tamanoi, Mariko. 1987. Shame, family, and state in Catalonia and Japan. In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. David D. Gilmore, pp. 104-20. Washington, D.C.: American Anthropological Association, Special Pub. no. 22.
- Bakan, David. 1966. *The Duality of Human Existence*. Chicago: University of Chicago Press.

- Baker, Susan W. 1980. Biological influences on human sex and gender. *Signs* 6:80-96.
- Balint, Michael. 1968. *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. London: Tavistock.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London: Allen and Unwin.
- —. 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bates, Daniel G. 1974. Normative and alternative systems of marriage among the Yoriik of southeastern Turkey. *Anthropological Quarterly* 47:270-87.
- Bates, Daniel G., and Amal Rassam. 1983. *Peoples and Cultures of the Middle East*. Englewood Cliffs, N J.: Prentice-Hall.
- Bauman, Richard. 1977. *Verbal Art as Performance*. Rowley, Mass.: Newbury House.
- Bednarik, Karl. 1970. *The Male in Crisis*, trans, from German by Helen Sebba. New York: Knopf.
- Bell, Rudolf M. 1979. *Fate and Honor, Family and Village: Demographic and Cultural Change in Rural Italy Since 1800*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert. 1985. *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*, 2d ed. New York: Free Press.
- Bern, Sandra L. 1983. Gender schema theory and its implications for child development: Raising gender-aschematic children in a gender-schematic society. *Signs* 8:598-616.
- Bernard, H. Russell. 1967. Kalymnian sponge diving. *Human Biology* 39:103-30.
- Bettelheim, Bruno, 1955. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Glencoe, 111.: Free Press.
- Bhatty, Zarina. 1975. Women in Uttar Pradesh: Social mobility and directions of change. In *Women in Contemporary India*, ed. A. de Souza, pp. 25-36. Delhi:

Manohar.

- Biller, Henry B., and Lloyd Borstelmann. 1967. Masculine development: An integrative view. *Merrill-Palmer Quarterly* 13:253-94.
- Black-Michaud, Jacob. 1975. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Blok, Anton. 1981. Rams and billy-goats: a key to the Mediterranean code of honour. *Man* 16:427-40.
- Boehm, Christopher. 1984. *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bougainville, Louis Antoine de. 1958. V*oyage autour du Monde*. Saverne, France: Club des Libraires de France.
- Bourdieu, Pierre. 1965. The sentiment of honour in Kabyle society. In *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. J.-G. Peristiany, pp. 191-241. Chicago: University of Chicago Press.
- —. 1979a. The sense of honour. In *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- —. 1979b. The Kabyle house, or the world reversed. In *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes, Stanley H. 1980. Metaphors of Masculinity: Sex and Status in *Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- —. 1981. Like wounded stags: male sexual ideology in an Andalusian town. In S*exual Meanings*, ed. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, pp. 216—39. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, Fernand. 1972. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. 2 vols. Trans. Sian Reynolds. New York: Harper and Row.
- Brod, Harry, ed. 1987. *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. Boston:

Allen and Unwin.

- Brown, Judith K. 1970. A note on the division of labor by sex. *American Anthropologist* 72:1073-78.
- Brown, Paula. 1979. *The People of Highland New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buruma, Ian. 1984. *Behind the Mask: On Sexual Demons, Sacred Mothers, Transvestites, Gangsters, Drifters and Other Japanese Cultural Heroes*. New York: Pantheon Books.
- Campbell, J. K. 1964. Honour, Family, and Patronage. Oxford: Clarendon Press.
- Campbell, Joseph. 1968. *The Hero with a Thousand Faces*, 2d ed. Princeton: Princeton University Press.
- Carstairs, G. Morris. 1958. *The Twice Born*. London: Hogarth Press.
- Caughey, John L., III. 1970. Cultural values in Micronesian society. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- Chandos, John. 1984. *Boys Together: English Public Schools, 1800-1864*. New Haven: Yale University Press.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.
- Chou, Rita J.-A. 1987. Health and Sociocultural Factors Related to Life Satisfaction: A Study of the Elderly in Oakland's Chinese Community. Ph.D. dissertation, State University of New York, Stony Brook.
- Cicone, Michael, and Diane Ruble. 1978. Beliefs about males. *Journal of Social Issues* 34:5-16.
- Collier, George A. 1987. *The Socialists of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries*. Stanford: Stanford University Press.
- Conant, Robert W. 1915. *The Virility of Christ*. Chicago: no publisher.
- Cooper, Arnold M. 1986. What men fear: The facade of castration anxiety. In T*he Psychology of Men: New Psychoanalytic Perspectives*, ed. Gerald Fogel, F. M. Lane, and

R. S. Liebert, pp. 113—30. New York: Basic Books.

- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahlberg, Frances, ed. 1981. *Woman the Gatherer*. New Haven: Yale University Press.
- D'Andrade, Roy G. 1974. Sex differences and cultural institutions. In *Culture and Personality: Contemporary Readings*, ed. Robert A. LeVine, pp. 16-39. Chicago: Aldine.
- David, Deborah S., and Robert Brannon. 1976. The male sex role: Our culture's viewpoint of manhood, and what it's done for us lately. In *The Forty-Nine Percent Majority*, ed. D. S. David and R. Brannon, pp. 1-45. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Davis, John. 1973. *Land and Family in Pisticci*. London: Athalone Press.
- —. 1977. *People of the Mediterranean*. London: Routledge and Kegan Paul.
- —. 1987. Family and state in the Mediterranean. In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. David D. Gilmore, pp. 28-34. Washington, D.C.: American Anthropological Association, Special Pub. no. 22.
- Denich, Bette. 1974. Sex and power in the Balkans. In *Women, Culture, and Society*, ed. Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, pp. 243-62. Stanford: Stanford University Press.
- Dentan, Robert K. 1979. *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- DeVos, George. 1973. *Socialization for Achievement*. Berkeley: University of California Press.
- Dimrock, George E., Jr. 1967. The name of Odysseus. In *Essays on the Odyssey: Selected Modern Criticism*, ed. Charles H. Taylor, Jr., pp. 54-72. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

- Divale, William, and Marvin Harris. 1978. The male supremacist complex: Discovery of a cultural invention. *American Anthropologist* 80:668-71.
- Dover, Kenneth J. 1978. *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dutta, D., H. R. Phookan, and P. D. Das. 1982. The koro epidemic in lower Assam. *Indian Journal of Psychiatry* 24:370-74.
- Duvignaud, Jean. 1977. *Change at Shebika: Report from a North African Village*, trans. F. Frenaye. New York: Pantheon.
- Dwyer, Daisy. 1978. *Images and Self-images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press.
- Dyck, Noel. 1980. Booze, barrooms and scrapping: Masculinity and violence in a western Canadian town. *Canadian Journal of Anthropology* 1:191-98.
- Edwards, James W. 1983. Semen anxiety in South Asian cultures: Cul tural and transcultural significance. *Medical Anthropology* 7:51-67.
- Ember, Carol R. 1978. Myths about hunter-gatherers. *Ethnology* 18:439-48.
- Erikson, Erik. 1950. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Estioko-Griffin, Agnes, and P. Bion Griffin. 1981. Woman the hunter: The Agta. In *Woman the Gatherer*, ed. Frances Dahlberg, pp. 121-51. New Haven: Yale University Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Feldman, Saul D. 1975. The presentation of shortness in everyday life—height and heightism in American society. In *Life Styles: Diversity in American Society*, 2d. ed., ed. Saul D. Feldman and Gerald W. Thielbar, pp. 437-42. Boston: Little, Brown.
- Fetterly, Judith. 1978. *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

- Fogel, Gerald I. 1986. Introduction: being a man. In *The Psychology of Men: New Psychoanalytic Perspectives*, ed. Gerald Fogel, F. M. Lane, and R. S. Liebert, pp. 3-22. New York: Basic Books.
- Forster, John. 1778. *Observations Made During a Voyage Round the World*. London: G. Robinson.
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Un-making of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Freud, Anna. 1936. *The Ego and the Mechanisms of Defense*, trans. Cecil Baines. London: Hogarth Press.
- —. 1963. Regression as a principle in mental development. *Bulletin of the Menninger Clinic* 27:126—39.
- Freud, Sigmund. 1905. Three Essays on the Theory of Sexuality, III: The Transformations of Puberty. *Standard Edition*, ed. James Strachey, 7:207-30. London: Hogarth Press (1975).
- —. 1914. On narcissism. *Standard Edition*, ed. James Strachey, 14:67-102. London: Hogarth Press (1975).
- —. 1920. *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey. New York: Liveright.
- —. 1930. *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey. New York: Norton.
- Friedl, Ernestine. 1962. *Vasilika: Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- —. 1975. *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Frye, Northrop. 1976. T*he Secular Scripture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gauguin, Paul. 1957. *Noa Noa*. New York: Noonday Press.
- Gay, Peter. 1982. Liberalism and regression. *Psychoanalytic Study of the Child* 37:523-45. New Haven: Yale University Press.

- Gearing, Frederick O. 1970. *The Face of the Fox*. Chicago: Aldine.
- Geertz, Hildred. 1979. The meanings of family ties. In *Meaning and Order in Moroccan Society*, ed. Clifford Geertz, H. Geertz, and L. Rosen, pp. 315—86. New York: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony. 1987. *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Gilmore, David D. 1980. *The People of the Plain*. New York: Columbia University Press.
- —. 1982. Anthropology of the Mediterranean area. *Annual Review of Anthropology* 11:175-205.
- Gilmore, Michael T. 1985. *American Romanticism and the Marketplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giovannini, Maureen. 1987. Female chastity codes in the Circum-Mediterranean: comparative perspectives. In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. David D. Gilmore, pp. 61-74. Washington, D.C.: American Anthropological Association, Special Pub. no. 22.
- Gladwin, Thomas F. 1953. The role of man and woman on Truk: A problem in personality and culture. Trans, of the New York Academy of Sciences, ser. 2, 15:305-09.
- Godelier, Maurice. 1986. *The Making of Great Men*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Golding, William. 1964. *The Lord of the Flies*, ed. James R. Baker and Arthur P. Ziegler, Jr. Casebook Ed. New York: Putnam.
- Goodenough, Ward H. 1949. Premarital freedom on Truk: Theory and practice. *American Anthropologist* 51:615-20.
- Gouldner, Alvin W. 1965. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*. New York: Basic Books.

- Gregor, Thomas. 1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- —. 1985. *Anxious Pleasures: The Sexual Life of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Habegger, Alfred. 1982. *Gender, Fantasy, and Realism in American Literature*. New York: Columbia University Press.
- Haberstroh, Charles J. 1980. *Melville and Male Identity*. Rutherford, N.J.: Associated Universities Press.
- Hallman, Ralph. 1969. The archetypes in Peter Fan. *Journal of Analytic Psychology* 14:65-73.
- Hantover, Jeffrey P. 1978. The Boy Scouts and the validation of masculinity. *Journal of Social Issues* 34:184-95.
- Hart, David M. 1976. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*. Tucson: University of Arizona Press.
- Heald, Suzette. 1982. The making of men: The relevance of vernacular psychology to the interpretation of a Gisu ritual. *Africa* 52:15-36.
- Helms, Mary W. 1988. *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press.
- Hendry, Joy. 1986. *Becoming Japanese: The World of the Pre-School Child*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Herdt, Gilbert H. 1981. *Guardians of the Flutes*. New York: McGraw-Hill.
- —. 1982. Fetish and fantasy in Sambia initiation. In *Rituals of Manhood*, ed. Gilbert H. Herdt, pp. 44-98. Berkeley: University of California Press.
- Herzfeld, Michael. 1980. Honour and shame: some problems in the comparative analysis of moral systems. *Man* 15:339-51.
- —. 1985a. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.

- —. 1985b. Gender pragmatics: Agency, speech and bride-theft in a Cretan mountain village. *Anthropology* 9:25-44.
- —. 1987. *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hezel, Francis X. 1973. The first European visit to Truk. *Guam Recorder* n.s. 3:38-40.
- Hill, W. W. 1982. *An Ethnography of Santa Clara Pueblo, New Mexico*., ed. and annotated by Charles H. Lange. Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press.
- Hobsbawm, E. J., and Terrance O. Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honig, Emily, and Gail Hershatter. 1988. *Personal Voices: Chinese Women in the 1980s*. Stanford: Stanford University Press.
- Hopkins, Gerard M. 1935. *The Correspondence of G. Manley Hopkins and Richard Watson Dixon*, ed. C. G. Abbot. London: Oxford University Press.
- Hughes, Thomas. 1879. The Manliness of Christ. London: MacMillan.
- Jeffery, Patricia. 1979. *Frogs in a Wall*. London: Zed Press.
- Jung, Carl. 1926. *Psychological Types*. New York: Harcourt, Brace and Co.
- Kakar, Sudhir. 1981. *The Inner World: A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Kakar, Sudhir, and John Mundar Ross. 1987. *Tales of Sex, Love and Danger*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kamarovsky, Mirra. 1976. *Dilemmas of Masculinity: A Study of College Youth*. New York: W. W. Norton.
- Katchadourian, Herant A. 1979. *The terminology of sex and gender. In Human Sexuality: Comparative and Developmental Perspectives*, ed. Herant A. Katchadourian, pp. 8-34. Berkeley: University of California Press.

- Kay, A. 1974. Population growth in Micronesia. *Micronesian Reporter* 22:13-22 .
- Keesing, Roger M. 1982. *Introduction. In Rituals of Manhood*, ed. Gilbert H. Herdt, pp. 1-43. Berkeley: University of California Press.
- Kelly, Raymond C. 1974. *Etoro Social Structure*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kinmonth, Earl H. 1981. T*he Self-Made Man in Meiji Japanese Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Kline, Paul. 1972. *Fact and Fantasy in Freudian Theory*. London: Methuen.
- Kohut, Heinz. 1977. *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kondo, Dorinne. 1984. *Review of Behind the Mask*, by Ian Buruma. *New York Times Book Review*, Sept. 16, pp. 13-14.
- Konner, Melvin. 1982. T*he Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit*. New York: Harper Colophon Books.
- Kriegel, Leonard. 1979. *On Men and Manhood*. New York: Hawthorn Books.

- Kuper, Adam. 1983. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge and Kegan Paul.
- La Fontaine, Jean. 1986. *Initiation*. Manchester: Manchester University Press.
- Leacock, Eleanor. 1978. Women's status in egalitarian society: Implications for social evolution. *Current Anthropology* 19:247-75.
- Leary, James P. 1976. Fists and foul mouths: Fights and fight stories in contemporary rural American bars. *Journal of American Folklore* 89: 27-39.
- Lebra, Takie Sugiyama. 1985. *Japanese Women: Constraint and Fulfillment*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lebra, Takie Sugiyama, and William P. Lebra, eds. 1986. *Japanese Culture and Behavior: Selected Readings*, 2d ed. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lee, Richard B. 1979. *The IKung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leverenz, David. 1989. *Manhood and the American Renaissance*. Ithaca: Cornell University Press.
- Levine, Donald N. 1966. The concept of masculinity in Ethiopian culture. *International Journal of Social Psychiatry* 12:17-23.
- LeVine, Robert A. 1973. *Culture, Behavior, and Personality*. Chicago: Aldine.
- —. 1979. Anthropology and sex: Developmental aspects. In *Human Sexuality: Comparative and Developmental Perspectives*, ed. Herant A. Katchadourian, pp. 309-31. Berkeley: University of California Press.
- Levy, Robert I. 1971. The community function of Tahitian male trans-vestism: A hypothesis. *Anthropological Quarterly* 44:12-21.
- —. 1973. *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis, Oscar. 1961. *The Children of Sanchez*. New York: Random House.

- Lidz, Ruth, and Theodore Lidz. 1977. Male menstruation: A ritual alternative to the Oedipal transition. International *Journal of Psycho-Analysis* 58:17-31.
- Lindholm, Charles. 1982. *Generosity and Jealousy: The Swat Pakhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press.
- Little, Kenneth L. 1967. *The Mende of Sierra Leone: A West African People in Transition*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Llewelyn-Davies, Melissa. 1981. Women, warriors, and patriarchs. In *Sexual Meanings*, ed. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, pp. 330-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lockwood, William G. 1974. Bride theft and social maneuverability in western Bosnia. *Anthropological Quarterly* 47:253-69.
- Loizos, Peter. 1975. *The Greek Gift*. New York: St. Martin's Press.
- Lonner, Walter J. 1980. The search for psychological universals. In *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, ed. Harry C. Triandis and William W. Lambert, 1:143-204. Boston: Allyn and Bacon.
- Lukes, Steven. 1973. Individualism. New York: Harper and Row.
- McPherson, James M. 1988. *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*. New York: Oxford University Press.
- Mahler, Margaret, et al. 1975. *The Psychological Birth of the Human Infant*. New York: Basic Books.
- Mahoney, F. B. 1974. Social and cultural factors relating to the cause and control of alcohol abuse among Micronesian youth. Prepared for the Govt. of the Trust Territory of the Pacific Islands under contract TT 174-8 with James R. Leonard Associates, Inc. (Cited in M. Marshall 1979:160.)
- Mailer, Norman. 1968. *Armies of the Night*. New York: New American Library.
- Mandelbaum, David G. 1988. *Women's Seclusion and Men's Honor: Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*. Tucson: University of Arizona Press.

- Marcus, Michael. 1987. «Horsemen are the fence of the land»: Honor and history among the Ghiyata of eastern Morocco. In Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean, ed. David D. Gilmore, pp. 49-60. Washington, D.C.: *American Anthropological Association*, Special Pub. no. 22.
- Marshall, Lorna. 1976. *The IKungof NyaeNyae*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marshall, Mac. 1979. *Weekend Warriors*. Palo Alto, Calif.: Mayfield.
- Martinez-Alier, Juan. 1971. *Labourers and Landowners in Southern Spain*. London: St. Martin's Press.
- Marx, Karl. 1978. *Critique of the Gotha Program*. In *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, pp. 525-41. New York: W. W. Norton (orig.: 1891).
- Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: New American Library.
- Meeker, Michael E. 1979. *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meggitt, Mervyn J. 1967. The pattern of leadership among the Mae-Enga of New Guinea. *Anthropological Forum* 2:20-35.
- Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil*. New York: Schenckman.
- Messner, Michael. 1987. The meaning of success: The athletic experience and the development of male identity. In *The Makings of Masculinity*, ed. Harry Brod, pp. 193-210. Boston: Allen and Unwin.
- Mitchell, Timothy J. 1988. *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Morris, Ivan. 1975. *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Munroe, Robert L., and Ruth H. Munroe. 1980. Perspectives suggested by anthropological data. In Handbook of *Cross-Cultural Psychology*, ed. Harry C.

Triandis and William W. Lambert, 1:253-317. Boston: Allyn and Bacon.

- Murdock, George P. 1967. *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Murphy, Michael. 1983. Coming of age in Seville: The structuring of a riteless passage to manhood. *Journal of Anthropological Research* 39:376-392.
- Nadel, S. F. 1951. *The Foundations of Social Anthropology*. London: Cohen and West.
- Nandy, Ashis. 1980. *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture*. Delhi: Oxford University Press.
- Newman, Philip. 1965. *Knowing the Gururumba*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Newman, Philip, and David J. Boyd. 1982. The making of men: Ritual and meaning in Awa male initiation. In *Rituals of Manhood*, ed. Gilbert H. Herdt, pp. 239-85. Berkeley: University of California Press.
- Obeyesekere, Gananath. 1976. The impact of Ayurvedic ideas on the culture and the individual in Sri Lanka. In *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, ed. Charles Leslie, pp. 201-26. Berkeley: University of California Press.
- Ochberg, Richard L. 1987. The male career and the ideology of role. In *The Making of Masculinities*, ed. Harry Brod, pp. 173-92. Boston: Allen and Unwin.
- O'Flaherty, Wendy D. 1980. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, Sherry B. 1974. Is female to male as nature is to culture? In *Woman, Culture, and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, pp. 67-88. Stanford: Stanford University Press.
- —. 1981. Gender and sexuality in hierarchical societies: The case of Polynesia and some comparative implications. In *Sexual Meanings*, ed. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, pp. 359-409. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otten, Charlotte M. 1985. Genetic effects on male and female development and

on the sex ratio. In *Male-Female Differences: A Bio-Cultural Perspective*, ed. Roberta L. Hall, pp. 155-217. New York: Praeger.

- Pater, Walter. 1910. *Plato and Platonism: A Series of Lectures*. London: MacMillan.
- Paul, Robert A. 1978. Instinctive aggression in man: The Semai case. *Journal of Psychological Anthropology* 1:65-79.
- Peristiany, J.-G., ed. 1965. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Pettigrew, Joyce. 1975. *Robber Noblemen: A Study of the Political System of the Sikhjats*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pitt-Rivers, Julian. 1961. *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.
- —. 1965. Honour and social status. In *Honour and Shame*, ed. J.-G. Peristiany, pp. 19-77. London: Weidenfeld and Nicolson.
- —. 1977. *The Fate of Shechem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- —. ed. 1963. *Mediterranean Countrymen*. Paris: Mouton.
- Pleck, Joseph. 1981. *The Myth of Masculinity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Poole, Fitz John P. 1982. The ritual forging of identity: Aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation. In *Rituals of Manhood*, ed. Gilbert H. Herdt, pp. 99—154. Berkeley: University of California Press.
- Quinn, Naomi. 1977. Anthropological studies on women's status. *Annual Review of Anthropology* 6:181-225.
- Raphael, Ray. 1988. *The Men from the Boys: Rites of Passage in Male America*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- Read, Kenneth. 1965. *The High Valley*. London: Allen and Unwin.
- Reminick, Ronald A. 1976. The symbolic significance of ceremonial defloration among the Amhara of Ethiopia. American Ethnologist.
- —. 1982. The sport of warriors on the wane: a case of cultural endurance in the

face of social change. In *Sport and the Humanities*, ed. William H. Morgan, pp. 31-36. Knoxville, Tenn.: Bureau of Educational Research and Service, University of Tennessee Press.

- Rin, Hsien. 1963. Koro: A consideration of Chinese concepts of illness with case illustrations. *Transcultural Psychiatric Research Review* 15:23-30.
- —. 1965. A study of the aetiology of koro in respect to the Chinese concept of illness. *International Journal of Social Psychiatry* 11:7-13.
- Robarchek, Clayton A. 1977. Frustration, aggression, and the non-violent Semai. American Ethnologist 4:762-69.
- Robarchek, Clayton A., and Robert K. Dentan. 1987. Blood drunken-ness and the bloodthirsty Semai: Unmaking another anthropological myth. American Anthropologist 89:356-65.
- Rochlin, Gregory. 1980. The Masculine Dilemma: A Psychology of Masculinity. Boston: Little, Brown.
- Roland, Alan. 1988. *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*. Princeton: Princeton University Press.
- Roy, Manisha. 1975. *Bengali Women*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rubin, Gayle. 1975. The traffic in women: Notes toward a political economy of sex. In *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter, pp. 157-210. New York: Monthly Review Press.
- Sahlins, Marshall. 1984. Poor man, rich man, big man, chief. In *Conformity and Conflict*, ed. J. P. Spradley and D. W. McCurdy, pp. 274-288. Boston: Little, Brown.
- Saitoti, Tepilit Ole. 1986. *The Worlds of a Maasai Warrior: An Autobiography*. Berkeley: University of California Press.
- Salamon, Sonya. 1986. «Male chauvinism» as a manifestation of love in marriage. In *Japanese Culture and Behavior*, ed. Takie Sugiyama Lebra and William P. Lebra, pp. 130-41. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Salisbury, Richard F. 1965. The Siane of the eastern Highlands. In *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia*, ed. P. Lawrence and M. J. Meggitt, pp. 50-77. Melbourne: Oxford University Press.
- Sanday, Peggy R. 1973. Toward a theory of the status of women. *American Anthropologist* 75:1682-1700.
- —. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schafer, Roy. 1986. Men who struggle against sentimentality. In *The Psychology of Men: New Psychoanalytic Perspectives*, ed. Gerald I. Fogel, L. M. Lane, and R. S. Liebert, pp. 95-110. New York: Basic Books.
- Schieffelin, Edward L. 1982. The bau a ceremonial hunting lodge: An alternative to initiation. In *Rituals of Manhood*, ed. Gilbert H. Herdt, pp. 155-200. Berkeley: University of Chicago Press.
- Schneider, Jane. 1971. Of vigilance and virgins. *Ethnology* 9:1-24.
- Schodt, Frederick. 1983. *Manga! Manga! The World of Japanese Comics*. Tokyo: Kodansha International.
- Schwenger, Peter. 1984. *Phallic Critiques: Masculinity and Twentieth- Century Literature*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shapiro, Judith. 1979. Cross-cultural perspectives on sexual differentiation. In *Human Sexuality: Comparative and Developmental Perspectives*, ed. Herant A. Katchadourian, pp. 269-308. Berkeley: University of California Press.
- Shostak, Marjorie. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Simic, Andrei. 1969. Management of the male image in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 42:89-101.
- —. 1983. Machismo and cryptomatriarchy: power, affect, and authority in the contemporary Yugoslav family. *Ethos* 11:66-86.

- Slater, Philip E. 1968. *The Glory of Hera*. Boston: Beacon Press.
- Smith, Robert J. 1983. *Japanese Society: Tradition, Self and the Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Robert J., and Ella L. Wiswell. 1982. *The Women of Suye Mura*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spence, Janet, and Robert L. Helmreich. 1979. *Masculinity and Femininity: Their Psychological Dimensions, Correlates and Antecedents*. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- Spencer, Paul. 1965. *The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*. Berkeley: University of California Press.
- —. 1973. *Nomads in Alliance: Symbiosis and Growth among the Rendille and Samburu of Kenya*. London: Oxford University Press.
- Spratt, Philip. 1966. *Hindu Culture and Personality*. Bombay: Manaktalas.
- Steams, Peter N. 1979. *Be a Man! Males in Modern Society*. New York: Holmes and Meier.
- Stephens, William N. 1967. A cross-cultural study of menstrual taboos. In *Cross-Cultural Approaches*, ed. Clellan S. Ford, pp. 67-94. New Haven: HRAF Press.
- Stoller, Robert. 1968. *Sex and Gender*. New York: Science House.
- —. 1974. Facts and fancies: An examination of Freud's concept of bisexuality. In *Women and Analysis*, ed. Jean Strouse, pp. 343-64. New York: Dell.
- Stoller, Robert, and Gilbert H. Herdt. 1982. The development of masculinity: A cross-cultural contribution. *Journal of the American Psycho-analytic Association* 30:29-59.
- Strathern, Andrew. 1971. *The Rope of Moka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1981. Self-interest and the social good: Some implications of Hagen gender imagery. In *Sexual Meanings*, ed. Sherry B. Ortner and Harriet

Whitehead, pp. 166-91. Cambridge: Cambridge University Press.

- Taylor, Jared. 1983. *Shadows of the Rising Sun: A Critical View of the Japanese Miracle*. New York: Morrow.
- Theweleit, Klaus. 1987. *Male Fantasies*, trans. S. Conway, Erica Carter, and Chris Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thomas, Elizabeth Marshall. 1959. *The Harmless People*. New York: Vintage Books.
- —. 1965. *Warrior Herdsmen*. New York: Knopf.
- Thucydides. 1951. *The Complete Writings: The Peloponnesian Wars*, ed. J. H. Finley, Jr., trans. Richard Crawley. New York: Modern Library.
- Tierno Galvan, Enrique. 1961. Los toros, acontecimiento nacional. In *Desde el Espectdculo a la Trivilizacion*, pp. 53-77. Madrid: Taurus.
- Tiger, Lionel. 1971. *Men in Groups*. New York: Random House.
- Tolson, Andrew. 1977. *The Limits of Masculinity: Male Identity and the Liberated Woman*. New York: Harper and Row.
- Tseng, W.-S., et al. 1987. A socio-cultural and clinical study of a koro epidemic in Guangdong, China. Paper read at a conference of the Society for the Study of Psychiatry and Culture, Quebec, Sept. 16-19, 1987. Abstracted in *Transcultural Psychiatric Research Review* 25:74-77 by R. H. Prince (1988).
- Turnbull, Colin M. 1981. Mbuti womanhood. In *Woman the Gatherer*, ed. Frances Dahlberg, pp. 205-19. New Haven: Yale University Press.
- Turnbull, John. 1812. *A Voyage Round the World in the Years 1800, 1801, 1802, 1803, and 1804*. London: A. Maxwell.
- Tuzin, Donald F. 1980. T*he Voice of the Tambaran: Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion*. Berkeley: University of California Press.
- —. 1982. Ritual violence among the Ilahita Arapesh: The dynamics of moral and religious uncertainty. In *Rituals of Manhood*, ed. Gilbert H. Herdt, pp. 321-55. Berkeley: University of California Press.

- Van Gennep, Arnold, 1960. *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffe. Chicago: University of Chicago Press (Orig.: 1908).
- Vanggaard, Thorkil. 1972. *Phallos*. New York: International Universities Press.
- Veyne, Paul. 1985. Homosexuality in ancient Rome. In *Western Sexuality*, ed. Philippe Aries and Andre Bejin, trans. Anthony Forster, pp. 26-39. Oxford: Basil Blackwell.
- Vivekananda. 1953. T*he Yogas and Other Works*, ed. S. Nikhilananda. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center.
- —. 1970. *Collected Works of Swami Vivekananda*, 8 vols. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Whiting, John M. W., R. Kluckhohn, and A. Anthony. 1958. The function of male initiation ceremonies at puberty. In *Readings in Social Psychology*, ed. Eleanor E. Maccoby, T. M. Newcomb, and F. L. Hartley, pp. 359-70. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Whyte, Martin K. 1978. Cross-cultural codes dealing with the relative status of women. *Ethnology* 17:211-37.
- Wikan, Unni. 1984. Shame and honour: A contestable pair. *Man* 19:635-52.
- Williams, John E., and Deborah L. Best. 1982. *Measuring Sex Stereotypes: A Thirty-Nation Study*. Beverly Hills: Sage Publs.
- Williams, Walter C. 1986. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.
- Williams-Hunt, Peter D. R. 1952. A*n Introduction to the Malayan Aborigines*. Kuala Lampur: Government Press.
- Wilson, James. 1799. *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean in 1796, 1797, 1798*- London: T. Chapman.
- Wilson, Peter J. 1988. *The Domestication of the Human Specie*s. New Haven: Yale University Press.
- Wolf, Margery. 1985. *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford:

Stanford University Press.

- Wyatt-Brown, Bertram. 1982. *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South*. New York: Oxford University Press.
- Yap, P. M. 1965. Koro—a culture-bound depersonalization syndrome. *British Journal of Psychiatry* 111:43-50.
- Young, Frank W. 1965. *Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Study of Status Dramatization*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Zweig, Ferdynand. 1961. *The Worker in an Affluent Society*. New York: Free Press.

(1) **معنى أية: ولتصنع على عيني بالشرح التفصيلي**، صبا عشا، 2020/ 8/ 13، سطور (المترجم).
(2) هو عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان، والعرجي لقبه (ديوان العرب).
(3) اعتمدت ترجمة "نوع" لمصطلح gender(المترجم).
(4) Problem of order: مشكلة النظام الاجتماعي، أو مشكلة هوبز، تعتبر مركزية في علم الاجتماع والعلوم السياسية والفلسفة السياسية، وهي مسألة تتعلق بسؤالي كيف توجد الأنظمة الاجتماعية ولماذا توجد أساسًا (المترجم بتصرف عن The Problem of Social Order، مطابع جامعة ستانفورد).
(5) Functionalism: هي واحدة من أكثر النَّظريّات الاجتماعيّة شيوعًا واستخدامًا في تفسير الظَّواهر، إذ تهدف إلى معرفة كيفيّة عمل المجتمع. وقد استخدمت من قبل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا منذ أواخر القرن التّاسع عشر. من روّادها: أوغست كانت ودوركايم وهربرت سبنسر. (من صفحة سوسيولوجيا) (المترجم).
(6) machismo كلمة مشتقّة من اجتماع كلمة masculus(الذَّكر) اللّاتينيّة وكلمة macho (الفتى/ العكيد/ القبضاي) الإسبانيّة المكسيكيّة لتخضع للاستخدام منذ أربعينات القرن الماضي لتعني الرُّجولة. (بتصرُّف من قاموس Oxford).
(7) استخدمنا كلمة مصيطر (وليس المسيطر لاختلاف الدلالة) في هذا المقام لأنَّها تعني الرَّجل كلِّي السَّيطرة بلا هامش للحرِّيّة، كما تظهر فيه الصِّفات البدنيّة من قوَّة ظاهرة والنَّفسيّة من طبع وأخلاق ومزاج، أو ما يقابل سي السَّيِّد في الأدبيّات العربيّة (المترجم).
(8) the two-system approach: تقول بأنَّ فهم الحالات العقلية للآخرين يتضمن عمليات إدراك اجتماعية سريعة إلى جانب عمليات معرفية انعكاسية أبطأ لاختبار الأدوار الخاصة بقدرات محدودة في كلتا العمليتين.
(9) Ockham's Razor (باللاتينيّة novacula Occami): وهو مبدأ لحل المشاكل ينص على أن أسهل الحلول هو الحل الصَّحيح في أغلب الأحوال. وتُنسب هذه الفكرة إلى الرّاهب الفرنسيسكاني الإنجليزي وليام الأوكامي (128701347) الَّذي حاول الدِّفاع عن المعجزات الإلهية باعتماد أبسط التَّفسيرات. (بتصرف من: *W. M. Thorburn* The Myth of Occam's razor).
(10) The Min People أو Mountain OK Peoples: جماعة تنتمي إلى ثقافة واحدة وتقطن مقاطعة سيبيك الغربية في بابوا غينيا الجديدة وتتشارك نظام شعائري واحد (المترجم).
(11) يقصد بالمعياري النَّموذج المتحقِّق أو المتصوَّر لما ينبغي عليه الأمر، والعلوم المعياريّة هي المنطق والأخلاق والجمال (معجم المعاني).
(12) الإشارة إلى ما يطلق عليه حاليًّا الجنس الثالث (المترجم).
(13) يرى بعضهم أنَّ هذا الطَّرح يتنافى مع الفطرة الإنسانيّة السَّليمة عند البشر والمستهدفة بالتَّشويه حاليًّا من خلال دعم وتسويق الفكر الشّاذ تحت مسمّى المثليّة الجنسيّة وحريّة الميول والحريّة الشَّخصيّة وحملات الدَّعم على مستوى العالم من قبل بعض المؤسَّسات الدَّوليّة لهذه لفكرة (المترجم).
(14) Chuuk Lagoon وكانت تدعى سابقًا Truk Atoll، هي جزيرة مرجانيّة في المحيط الهادي على مسافة 1800 كم إلى الشَّمال الشَّرقي من غينيا الجديدة وهي ملحقة بولاية تشوك ضمن فيدراليّة ميكرونيزيا. ويحتوي الحيد المرجاني هذا على ميناء طبيعي بمساحة 79 50 X كم، ومساحة تبلغ 2130 كم^2 (ويكيبيديا).
(15) Kalymnos: جزيرة وبلديّة يونانيّة تقع في الجنوب الشَّرقي من بحر إيجة، كما أنَّه اسم أكبر بلدة في هذه الجزيرة. تبلغ مساحتها 111.1 كم2 (بتصرُّف عن موقع www.greeka.com) (المترجم).
(16) نستخدم مصطلحي الفحولة والفحل في هذه التَّرجمة للإشارة إلى معنيين: القدرة الجنسية واكتمال الرُّجولة (المترجم).
(17) Kung Bushmen: واحد من شعوب السان san peoples الَّذين يعيشون غالبًا عند الطَّرف الغربي لصحراء كالاهاري (شمالي ناميبيا وجنوبي أنغولا وبتسوانا) وكلمة Kung تعني شعب (المترجم).
(18) Kachina Spirits يقصد بها أرواح الأجداد عند قبائل هنود بويبلو في أميركا الشَّماليّة. (بتصرُّف عن www.merriam-webster.com) (المترجم).
(19) Nick Adams: شخصيّة خياليّة جعلها همنغواي بطل عدد من قصصه (المترجم).
(20) Rambo سلسلة أفلام شاعت في الثَّمانينات تعرض لشخصيّة البطل الخارق الَّذي يحمل كلَّ صفات الرَّجل بحسب الثَّقافة الأميركيّة (المترجم).
(21) Gender Role درجت العادة على ترجمته بالدَّور الجنساني مع أنَّ «جنساني» تشير إلى sexuality أكثر من gender بحسب أدبيات علم الأنثروبولوجيا الَّتي اطَّلعت عليها بهذا الخصوص (انظر مثلًا مقال Sarah Soliman De Vaulx بعنوان جندر «النوع الاجتماعي/ الجنوسة/ استجناس/ جندر» وهو نتاج ورشة عمل بقسم الدراسات العربية الكلاسيكية والمعاصرة اعتنى بترجمة gender من

قاموس المستعصيات على الترجمة بإشراف Barbara Cassin) . ولذلك ارتأيت ترجمته "دور النَّوع" لتبقى كلمة نوع مقابلة لكلمة gender في المدلول كما سبق وأشرت (المترجم).

(22) Universal Man مصطلح أطلقه يعقوب بوركهاردت Jacob Burckhardt المؤرِّخ السويسري على الشَّخصيّة مكتملة الأوصاف في القرن الخامس عشر في إيطاليا ليقصد به نوعًا اجتماعيًّا متميِّزًا وتحوَّل إلى أيقونة (نتيجة تبحُّره في العديد من الحقول المعرفيّة)، وقد تطوَّر في إيطاليا في ذلك العصر من فكرة تعبِّر عن المرء إذ يظهر أحسن ما لديه أو «يستطيع القيام بكل شيء إذا أراد». وقد جسَّدت هذه الأيقونة الملكات الرَّئيسة لإنسان عصر النَّهضة. (المترجم، بتصرُّف عن موقع Encyclopedia of Ideas – Universal Man).

(23) Sexual Identity: هي جزء من هويّة الفرد الَّتي تعكس المفهوم الجنسي للذّات، إذ تشير إلى تحديد المرء إلى ميوله الجنسيّة، أي إدراك الفرد لكونه ميّالًا للجنس الآخر (الحالة الطَّبيعيّة) أو مثليًّا (شذوذ) أو مزدوج الميول (اضطراب) (المترجم، بتصرُّف عن دليل MSD).

(24) Universals: الكيانات هي موجودات (أشياء أو مخلوقات) معيَّنة مشتركة في الخواص أو الصِّفات، أي أنَّها كائنات متكرِّرة أو دوريّة يمكن تمثيلها أو تجسيدها بالعديد من أشياء معيّنة (Britannica).

(25) Biological Determinism: وتدعى أيضًا بالحتميّة الجينيّة أو الاختزال الجيني وهي التَّصديق بأنَّ السُّلوك البشري تحكمه جينات الفرد أو مكوِّن ما في بنيتها على حساب دور البيئة المحيطة به عمومًا سواء في مرحلة التَّطوُّر الجنيني أو التَّعلُّم (ويكيبيديا).

(26) للرَّد على الأفكار الواردة هنا أحيل القارئ إلى متابعة مواقف وتعليقات عالم النَّفس الكندي (Jordan Peter) المختص بعلم النفس الاجتماعي وعلم نفس الشخصية وعلم نفس الأديان وإيديولوجيا الإيمان، في العديد من المقابلات المصوَّرة ومنها مثلا على يوتيوب: جوردان بيترسون يشرح اختلاف الذَّكر عن الأنثى (المترجم).

(27) Castration Anxiety: وتعني الخوف الواعي أو اللّا واعي من الفقدان العضوي أو الوظيفي لكامل الأعضاء التَّناسليّة أو جزء منها. (المترجم)

(28) Oedipus: هو ملك طيبة في الأساطير اليونانيّة، وقد حقَّق النُّبوءة الَّتي قالت بأنَّه سيقتل أباه ويتزوَّج أمَّه وبذلك يجلب الدَّمار إلى مدينته وعائلته. وقد سردت هذه الأسطورة بأشكال عدَّة واستخدمها فرويد ليبني عليها نظرياته النفسية مثل عقدة أوديب (المترجم).

(29) Psychological constant: قيمة تبقى كما هي دون تغيُّر خلال التَّجربة (بتصرف عن موقع AlleyDog.com).

(30) Post-Freudian ego Psychologists: هم علماء النَّفس المنتمون إلى المدرسة الفكرية القائمة على النموذج البنيوي لنظرية فرويد في الأنا والأنا العليا والهو. (المترجم، بتصرُّف عن قاموس merriam webster).

(31) Primary Narcissism: هي جانب ضروري في نمو الأنا ويرتبط بالعناصر الغريزيّة بالنَّفس ويتوقَّف على طبيعة العلاقات مع الآخرين. (شبكة النَّبأ المعلوماتيّة)

(32) Separation-Individuation Theory: نظريّة في التَّحليل النَّفسي التَّطوُّري تقول بأهميَّة الانفصال والتَّفرّد لتعزيز الاستقلاليّة وبناء الهويّة (ترجمة من مقال للعالم Harold P. Blum، على موقع NIH).

(33) Regression: عامل نفسي ينشأ داخل الإنسان على شكل ردِّ فعل على الشُّعور بالخطر ممّا يجعله يغيِّر سلَّم الأولويّات (المترجم).

(34) Peter Pan complex: بيتر بان شخصية في مسرحية للكاتب الاسكتلندي جيمس باري، وهو طفل صغير ضاع من والديه فحملته الجنِّيّات إلى عالم نيفرلاند السِّحري حيث لا يكبر الأطفال بل يظلّون أطفالًا إلى الأبد. والمتلازمة تعني عدم رغبة جيل الشَّباب في النُّضج وما يتَّصل بذلك من أنماط سلوكيّة طائشة، وهي ليست مرضًا، وقد اكتشفها الطَّبيب النَّفسي الأمريكي دان كيلي عام 1983 وذكرها في كتاب يحمل الاسم ذاته. (بتصرف من المترجم عن موقع الشُّروق).

(35) Glendiots: سكان قرية غلندي Glendi في جزيرة كريت (المترجم).

(36) Culture Area: مصطلح يشير في علمي الأنثروبولوجيا والجغرافيا إلى منطقة جغرافيّة متَّصلة بنشاط بشري واحد متجانس نسبيًّا، أو بمجموعة أنشطة مثل العادات والتَّقاليد والقيم تُعرف على أنَّها تكوِّن ثقافة موحَّدة (ويكيبيديا).

(37) Heuristic convenience: استراتيجيّة بسيطة يستخدمها البشر والحيوانات لتشكيل الأحكام بسرعة واتِّخاذ القرارات وإيجاد الحلول للمشكلات المعقَّدة (المترجم).

(38) Cultural Homogeneity: ويعني تعميم مجموعة واسعة من الرُّموز الثَّقافيّة من ضمنها العادات والأفكار والقيم، وهو محطُّ نقاش عالمي كبير كونه يمكن أن يؤدّي إلى انهيار الحواجز الثَّقافيّة والتَّأثير على الهويّة والثَّقافة الوطنيّة حدَّ إنهائها (المترجم بتصرُّف).

(39) هي فرنسا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال وسويسرا الفرنسيّة، وهي بلدان تأثَّرت بحضارة الرّومان بشكل كبير وتحدَّث سكّانها اللُّغة اللّاتينية أو اللُّغة الرّومانسيّة كما كانت تسمّى (**الدول اللاتينية في أوروبا**، بتول القرارعة، مقال على موقع موضوع، 27 يونيو 2022).

(40) Iberian Peninsula: شبه جزيرة تضم مملكتي البرتغال وإسبانيا (المترجم).

(41) فتى بمعنى من يتمتَّع بالرُّجولة والقوّة، كما أسلفنا في مقالنا الافتتاحي المعنون «بين يدي ترجمة الكتاب»، وربَّما تكون كلمة فتوّة (جمع

فتوّات) قد اشتُقت من هنا قبل أن تحمل دلالة سلبيّة في بعض السِّياقات (المترجم).

(42) Occupational limbo: اضطراب يصيب الفرد ويؤدي به إلى الانزواء والشعور بالتعب والخمول والحزن واليأس وقلّة النَّوم (عن الاكتئاب المهني، رندا العكاشة، إي عربي، 2020).

(43) sexual Shyness: أن يتَّسم سلوك الفرد بالخجل في مرحلة معيَّنة من المراحل الَّتي تشهد نموَّه، ثمَّ يتخلَّص منه عبر التَّفاعل الاجتماعي مع الآخرين. وإذا استمر هذا الخجل وتحوَّل إلى وسيلة للهروب من مواجهة مستلزمات الحياة الاجتماعيّة، فإنَّه يتحوَّل عندئذ إلى عادة قد تتطوَّر إلى مشاعر مرضيّة مثل الشُّعور بالاضطهاد أو العزلة. (بتصرُّف من المترجم عن feedo.net).

(44) Stage Fright: الرَّهبة من الأداء أو التَّوتُّر والخوف وهي فوبيا مستمرَّة تبدأ عندما يطلب من الشَّخص القيام بمهمّة في بيئة لا يعرفها. (بتصرف عن موقع artsandculture).

(45) أخيل هو أحد أبطال الإغريق الَّذين شاركوا في حصار طروادة، وأغاممنون هو الملك الإغريقي الَّذي هربت زوجته هيلينا مع باريس ابن ملك طروداة وهو ما تسبَّب في الحرب تبعًا للملحمة الشَّهيرة (المترجم).

(46) Thucydides (توفي 400 ق م): جنرال ومؤرِّخ يوناني من أثينا (المترجم).

(47) Odysseus: أو Ulysses باللُّغة اللّاتينيّة، وهو الملك الأسطوري اليوناني لإثيكا وبطل ملحمة هومر الشِّعريّة الأوديسا، كما لعب دورًا مفصليًّا في الإلياذة (المترجم).

(48) Agoraphilia: الإثارة النفسية الجنسية من التواجد في الهواء الطَّلق أو الأماكن المفتوحة أو ممارسة الجنس في الأماكن العامّة (community dictionary by Farlex).

(49) Teutunic Ideal: تشير إلى الصّورة الجرمانيّة للرَّجل (المترجم).

(50) Weimer culture: وتعني تطوُّر الفنون والعلوم الَّذي شهدته ألمانيا خلال عهد جمهورية فايمر الَّتي قامت في فترة ما بين الحربين بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العظمى واستلام هتلر للسُّلطة عام 1933 (المترجم).

(51) دلالة على الخصوبة والفحولة (المترجم).

(52) Sarakatsani: عشيرة تقطن اليونان وكانوا بالأصل من الرُّعاة (المترجم).

(53) اندلعت عام 1936 بعد الفشل الجزئي للانقلاب الَّذي جرى على حكومة الجمهوريّة الثّانية واستمرّت حتّى عام 1939 بين الجمهوريّين ذوي الميول اليساريّة والمتحالفين مع الأناركيين من شيوعيين ونقابيين، والقوميين (تحالف ملكيين ومحافظين وكاثوليك) من جهة ثانية بقيادة مجموعة عسكريّة تمخَّض عنها علو نجم الديكتاتور فرانكو الَّذي أعلن انتصاره واستمر في السُّلطة حتّى وفاته عام 1975 (المترجم).

(54) الهويّة الجمعية (collective identity) (وطنية أو قومية أو دينية) تدل على السِّمات الأساسية المشتركة الَّتي تميِّز مجموعة من البشر عن غيرها (المترجم).

(55) Circe بحسب الأساطير اليونانيّة هي ساحرة وربَّة صغيرة، اشتهرت بمعرفتها الواسعة بالأعشاب الطِّبيّة ومعايير الجرعات (المترجم).

(56) القِرقة هي الدَّجاجة الحاضنة للبيض (المترجم).

(57) Gazpatcho: حساء إسباني مكوَّن من الطَّماطم والفلفل الأخضر والخيار والبصل (المترجم).

(58) استخدمت جزيرة تراك لتيسير الأمر، فمن ناحية تقنيّة، التَّسميّة الصَّحيحة هي جماعة جزيرة تراك Truk Island group الَّتي تشتمل على الجزيرة كلِّها (المؤلِّف).

(59) الهور هو البحيرة الَّتي تندفع إليها المياه والآجام فتتَّسع ويكثر ماؤها (المعجم المعاني).

(60) أي: تلزم الزَّوجة أرض أهلها أو عشيرتها وينتقل الزَّوج للإقامة معها (المترجم).

(61) Breadfruit Tree: نوع من الأشجار المزهرة موطنها الأصلي في جزر غرب المحيط الهادي وقد اكتسبت اسمها من ثمرها ذي اللُّب النَّشوي الصّالح للأكل الَّذي وجد بعضهم في طعمه ما يشبه طعم الخبز (المترجم).

(62) استعملنا هذه العبارة بحسب الدَّلالة الَّتي تحملها والَّتي تماثل العبارة الإنجليزيّة وتتطابق مع مدلولها تبعًا للُّغة الدّارجة في بعض الدُّول العربيّة (المترجم).

(63) Performance Anxiety: وتعني أيضًا «قلق الأداء» أي: الذُّعر أو الارتباك أو العجز عن أداء مهمَّة معيَّنة مثل التَّحدُّث أمام جمهور، أو الخوف من عدم إرضاء الشَّريك في العمليّة الجنسيّة، أو الرَّهبة من المدرِّس، أو الخشية من الأقران في المدرسة (المترجم).

(64) Omni-competent masculinity: مفهوم نفساني اجتماعي يشير إلى الرُّجولة التّامّة أو الكاملة أو القادرة على فعل كلِّ شيء (المترجم بتصرُّف).

(65) Manioc امنيهوت أو الماسافا أو البفرة شجيرة خشبية موطنها أميركا الجنوبية تزرع على نطاق واسع كونها محصولًا سنويًّا وهي مصدر رئيس للكربوهيدرات وتعتبر إفريقيا أكبر مركز إنتاج لها (ويكيبيديا).

(66) هي زراعة بدائيّة تمارسها بعض الجماعات البشريّة في الأقاليم المداريّة المطيرة ولا يبذل فيها جهد كبير حيث تُزال النباتات الطَّبيعيّة من

مساحة صغير ة من الأرض ثمَّ تبذر البذور وتترك حتّى موعد الحصاد، وتنتقل الجماعة في أرجاء الغاية لتعود وقت الحصاد، وقد تقيم بجوار الحقل حتّى ينمو المحصول وتحصده ثمَّ تنتقل إلى منطقة أخرى وهكذا (المكتبة الشّاملة الحديثة، **كتاب قواعد الجغرافيا العامّة الطّبيعيّة والبشريّة**، جودة حسنين جودة، 471).

(67) Floodplain: السَّهل الفيضي أو الحوض الفيضي يشير إلى الجزء الَّذي يغمر من الوادي بالمياه خلال فيضان النَّهر (المترجم).

(68) الزمكان أو الزمان المكاني هو الدلالة الفيزيائية للمكان والزمان، وهو دمج لمفهومي الزمان والمكان، وهو الفراغ بأبعاده الأربعة: المكانية التي نعرفها من طول وعرض وارتفاع، والرابع هو الزمن، ويشكل هذا الفضاء الرُّباعي شبكة تحمل كلَ شيء في هذا الكون مهما بلغ الحجم (المترجم بتصرف عن ويكيبيديا).

(69) Homeopathy: وتعني أيضًا المعالجة المثليّة، وهو نظام علاجي من أشكال الطِّب البديل يستند إلى قانون أبقراط في الطِّب الَّذي يقول المثل يعالج بالمثل طوَّره الطَّبيب الألماني صموئيل هاينمان وتعني أنَّ الوسيلة الَّتي تنتج نوعًا من الأمراض عند شخص سليم تعالج شخصًا مريضًا يعاني من الأعراض ذاتها (وتماثل قول الشّاعر وداوها بالَّتي كانت هي الدّاء) (المترجم بتصرُّف عن ويكيبيديا و DW).

(70) trash yard man: ابن مكب النِّفايات أو الرَّمام هو الشَّخص الَّذي يرمُّ أو يقشُ الطَّعام وما سقط منه ولا يتوقّى قذره، وهي صفة تطلق على الخنزير أيضًا لأنَّه يأكل كلَّ شيء حتّى الفطائس، ولذلك سأعتمد استخدام هذا المصطلح في هذا المقام (المترجم).

(71) rubbish man: دلالة أخرى على الشَّخص الفاقد للاحترام، وله مقابل في لغتنا هو الحثالة وهو ما اعتمدته في التَّرجمة (المترجم)

(72) تعني شخصية المرء في صورتها الأكثر تحفُّظًا وعقلانيّة (المترجم).

(73) مصطلح التَّكافل في هذا السِّياق يعني نوعًا من التَّفاعل البيولوجي الوثيق وطويل الأمد، وعرَّفه هاينريش أنطون دي باري بأنَّه «العيش المشترك بين العضويّات الحيّة المتغايرة» وذلك في سياق تكافل الأحياء (المترجم).

(74) Tapir Woman: التّابير حيوان ثديي يعيش في الغابات الكثيفة وخرطومه طويل نسبيًّا، وللأنثى زوج من الأثداء. يعيش منعزلًا قرب المياه ويأكل النَّباتات (المترجم بتصرُّف).

(75) Infantile Amnesia: هو عجز البالغين عن استرجاع الذِّكريات العارضة –المواقف والأحداث– قبل سن سنتين إلى أربع سنوات، وكذلك الفترة الَّتي تسبق سن العاشرة الَّتي يحتفظ فيها البالغون بذكريات أقل ممّا هو متوقّع مع مرور الوقت (ويكيبيديا).

(76) Deep Structure: مصطلح صاغه تشومسكي في أوائل السِّتّينات في اللُّغويّات في دراسة بناء الجملة بهدف توحيد العديد من البنى ذات الصِّلة في تركيب الجملة التَّحويليّة الأولى، وأنَّ تفسير الجملة يقع من خلال بنائها العميق. وسرى الأمر إلى مجالات أخرى غير اللُّغة ليستخدم للتَّعبير عن مفاهيم مختلفة في ميدان عمل كلٍّ منها (المترجم بتصرُّف).

(77) Big Man: الرَّجل الكبير، أو مقدَّم القوم، هو شخص له نفوذ واسع في قبيلة خصوصًا في ميلانيزيا وبولينيزيا، ويحوز على القبول من خلال مهارته في الإقناع وما يتمتَّع به من حكمة، ولقب الكبير مستخدم في مجتمعاتنا العربيّة بدلالة مشابهة وسياقات موازية تقريبًا، ولذلك اعتمدت ترجمة المصطلح إلى الكبير (المترجم).

(78) Alpha male: تطلق كلمة Alpha على الأفراد ذوي المكانة الأعلى في جماعة (من الجنسين) ولذكور ألفا سمات قياديّة خاصَّة ويظهرون ثقة بالنَّفس واحترامًا للذَّات عاليين، ويتميَّزون بشخصيّة رجوليّة قويّة ومؤثِّرة (المترجم).

(79) في دراسات الحيوانات الاجتماعيّة، ألفا alpha تسمية تطلق على الأفراد الأعلى مرتبة في جماعة، ويمكن للذُّكور والإناث أنّ يتَّصفوا بهذه الصِفة وعندها يطلق عليهما زوج الألفا (ويكيبيديا).

(80) Shell money: هي وسيلة تبادل تعادل العملة المعدنيّة وغيرها من أنواع النُّقود وتتكوَّن عادة من أصداف بحريّة كاملة أو جزئيّة وغالبًا ما تُسلك على شكل خرز أو بأشكال أخرى، وكانت ترمز في وقت مضى إلى الثَّروة والسُّلطة (المترجم).

(81) نسبة إلى الكاتب البريطاني تشارلز ديكنز (المترجم).

(82) Conventional Masculinity: وأحيانًا تسمّى Traditional Masculinity وتعني السّمات السَّلبيّة والسّلوكات المنفِّرة اجتماعيًّا والمرتبطة بالعادات الذكورية المجتمعيّة، وتتَّصف بسمات شخصيّة مثل العنف وتوكيد الذّات والهيمنة الاجتماعيّة وافتقاد احترام الآخر (مترجم بتصرُّف عن Traditional Masculinity and Aggression in Adolescence: Its Relationship with Emotional Processes, MCPI).

(83) Epigenetics: يعني دراسة التَّغيُّرات الَّتي يمكن للسُّلوك والبيئة أن يتسبَبا بها وتؤثِّر على طريقة عمل الجينات الوراثيّة. وعلى عكس التَّغيُّرات الجينيّة، تتميَّز التَّغيُّرات اللّاجينيّة بأنَّها عكوسة ولا تؤثِّر على سلسلة الحامض النَّووي DNA، لكنَّها يمكن أن تغيِّر الطَريقة الَّتي يقرأ جسدك بموجبها سلسلة الحامض النَّووي (المترجم).

(84) Bar Mitzva: حفل ديني يقيمه اليهود لدى بلوغ الفتى عندهم سن 13 من عمره، أي عندما يغدو مكلَّفًا بأداء جميع الفرائض المطلوبة منه حسب شريعتهم (المترجم).

(85) المبتدئ أو عديم الخبرة (المترجم).

(86) Reform ceremony: ربَّما كان القصد هو بات متسفا وهو الحفل الَّذي يخصَّص للشّابات عند بلوغهن سنَّ 12 (المترجم).
(87) Yiddish: هي لغة اليهود في أوروبا وقد اشتقت في القرنين العاشر والحادي عشر من لغات عدّة منها الآراميّة والألمانيّة والإيطاليّة والفرنسيّة والعبريّة، وأغلب من يتحدَّث بها هم اليهود الأشكناز (المترجم)
(88) Nilotic peoples: شعوب النّيل هي الشُّعوب الَّتي استوطنت وادي النّيل وتتحدَث اللُّغات "النّيليّة"، ويقطنون في السّودان وإثيوبيا وأوغندا وكينيا (المترجم).
(89) وتعرف الآن باسم Lake Turkana وتقع في الوادي المتصدِّع في كينيا وتعتبر أكبر بحيرة صحراوية دائمة في العالم فضلًا عن كونها أكبر بحيرة قلويّة (المترجم).
(90) نهر في كينيا يتدفَّق من الشَّمال ثمَّ الشَّرق إلى الجنوب الشَّرقي من كينيا، ويمر بالصّومال لينضم إلى نهر جوبا، ويصل طوله إلى 700 كم (المترجم).
(91) Maasai People شعب الماساي شعب نيلي شبه رحَّل يتمركز أبناؤه في كينيا وشمال تنزانيا، وهم من بين أشهر الجماعات العرقية الإفريقيّة المعروفة نتيجة عاداتهم ولباسهم المميّز (المترجم).
(92) Pax Britannica: يقصد بها الهيمنة البريطانيّة أو السَّلام البريطاني، وكانت فترة سلام نسبي بين القوى العظمى الَّتي أصبحت خلالها الإمبراطوريّة البريطانيّة القوّة المهيمنة على العالم وتبنَّت دور "شرطي العالم" (المترجم عن ويكيبيديا).
(93) Jehova"s exhortations to the Israelites: بحسب سفر التَّكوين هو وعد الله لبني إسرائيل بوراثة الأرض وأمرهم بالخروج (عن Bible.org. The Promise of the Land to Israel) (المترجم).
(94) صفة Moorish مشتقّة من Moor وهو مصطلح يستخدم في اللُّغات الأوروبيّة للدَّلالة على كلِّ سكّان المنطقة المغاربيّة، وقد استخدم الاسم الدَّخيل هذا بداية ليشير إلى السُّكّان المسلمين في شبه الجزيرة الإيبيريّة (إسبانيا والبرتغال) وجزيرتي صقلية ومالطا (المترجم).
(95) Heroic code of Hemingway: وتعني قوانين السُّلوك المطبَّقة بصرامة من قبل الشَّخصيّات الَّتي تناولها الرِّوائي أرنست هيمينغواي في رواياته والَّتي تسمح لهذه الشَّخصيّات بالارتقاء وتتمثَّل بصفات ثلاث: الشَّرف والنَّزاهة والتَّصميم على النَّجاح ولو تحت الضَّغط (مترجم بتصرُّف عن موقع ivypanda).
(96) المأبون هو من تُفعل فيه الفاحشة (قاموس المعاني).
(97) Plutarch: فيلسوف ومؤرِّخ يوناني ولد في خيرونا باليونان عام 46 ق م وتوفّي في دلفي باليونان أيضًا عام 119 م، أخذ عن الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس، وله العديد من المؤلَّفات أهمُّها "السِّير المقارنة لعظماء اليونان والرومان" (المترجم).
(98) Freikorps هي وحدات ألمانيّة وأوروبيّة غير نظاميّة حَوَت متطوِّعين مقاتلين، وقد استمرَّ وجودها من القرن 18 وصولًا إلى بدايات القرن 20 (المترجم).
(99) Womb envy: يشير هذا المصطلح في علم النَّفس إلى حالة القلق الَّتي قد تساور العديد من الرِّجال نتيجة شعورهم بالحسد تجاه الوظائف البيولوجيّة للجنس الأنثوي، ويمكن لهذه المشاعر أن تغذّي التَّبعيّة الاجتماعيّة للمرأة وتدفع الرِّجال للنجاح في مجالات أخرى من الحياة مثل الأعمال والقانون والسّياسة (ويكيبيديا).
(100) sex reversal: هو التَّحوُّل من العمل على أساس جنس معيَّن إلى العمل على أساس جنس معاكس وقد يحصل هذا بشكل طبيعي، أو تجريبي في المختبرات، أو بتأثير بعض العوامل البيئيّة (المترجم).
(101) Pandanus tree: نوع من الأشجار ساقه قائمة وقليل التَّفرُّع قرب القمّة، له جذور دعاميّة وأوراقه ضيِّقة مستطيلة وهي من الأشجار المعمِّرة وتنمو في الغالب في المناخ الدّافئ (المترجم).
(102) لتبسيط الصّورة المطروحة: ربط الجذر المقطوع والمادة البيضاء المنبجسة منه بالثَّدي/ العضو الَّذي يشكِّل جزءًا من الجسد في سياق حالة الاهتمام والرِّعاية الَّتي ترد هنا بصيغة تشبيه وذلك لتوضيح الغرض النِّهائي من العمليّة بشكل رمزي (المترجم).
(103) postpordum taboos: تشير إلى ما تعاني منه الأم من حرمان شديد بعد الولادة، وتستمر إلى ما يزيد على العام، ولا يوجد ما يشير إلى علاقة الإرضاع بانخفاض مستوى الرَّغبة الجنسيّة (مترجم عن موقع JSTOR).
(104) Strength of Purpose: أي تصميم المرء على تحقيق أهدافه (المترجم).
(105) cui bono: عبارة لاتينيّة تستخدم لتحديد المشتبه به في جريمة، وأوَّل من استخدمها لوسيوس كاسيوس القاضي الروماني الشهير الذي اعتبره الناس القاضي الأنزه والأحكم (المترجم).
(106) 1949 تاريخ تولّي الحزب الشيوعي الصّيني مقاليد الحكم في الصين (المترجم).
(107) Koro syndrome: متلازمة وهميّة منتشرة بين أبناء المالاوي وسكّان جنوب الصّين الَّذين يعتقدون بأنَّ العضو الذَّكري سينكمش ويعود إلى تجويف البطن ويتسبَّب بالموت لصاحبه (المترجم).
(108) Conversion Symptom اضطِّراب التَّحويل يشير إلى وجود خلل في الجهاز العصبي، وقد تتشابه الأعراض الأخرى مع

النَّوبات العصبيّة أو قد تنطوي على مشاكل في التَّفكير أو صعوبة في البلع أو فقدان إحدى الحواس مثل الرُّؤية أو السَّمع (MSD, Joel E. Dimsdale, Conversion Disorder, University of California) (المترجم).

(109) Psychosis: الذِّهان اضطِّراب نفسي يحدث عندما يفقد النّاس بعض الاتِّصال بالواقع، وقد يتضمَّن ذلك رؤية أو سماع أشياء لا يستطيع الآخرون رؤيتها أو سماعها (هلوسة) والاعتقاد بأشياء لا وجود لها في الواقع (أوهام) (المترجم).

(110) نعني بحوامل الثَّقافة تفسير الوجود ومنظومة القيم والنُّظم التَّشريعيّة (المترجم)

(111) Lakshmi الإلهة الَّتي تقود المرء إلى هدفه، Savasvati إلهة العلم والتَّعليم والفنون والأنهار، Paarvati إلهة وزوجة شيفا أهم الآلهة عند الهندوس، Kali مدمِّرة قوى الشَّر، Gauri إلهة القوّة والطّاقة والحب والجمال والأمومة والعطاء (المترجم).

(112) Veda: الفيدا ديانة من أقدم الديانات في الهند، والفيدا تعني المعرفة أو الفائدة وهي عبادة روحيّة لأرواح تسكن الصخور والحيوان والمياه والشَّجر ويعتبر الثعبان من المقدَّسات لدى معتنقيها كونه يرمز للحياة عندهم (بتصرف من مقال "اللغة العربية في ديانة الفيدا الهندية"، جريدة الاتحاد، 10 فبراير 2021).

(113) Mahabharata: هي واحدة من ملحمتين كبريين مكتوبتين باللُّغة السَّنسكريتيّة في الهند القديمة، والملحمة جزء من التاريخ الهندوسي وتشكِّل جزءًا بارزًا من الأسطورة الهندوسيّة وثقافة شبة القارّة الهنديّة (المترجم).

(114) Indra: إله السَّماوات والبرق والرَّعد والعواصف والأمطار وتدفُّقات الأنهار والحرب (المترجم)

(115) Durga: إلهة النَّصر والانتقام، وتعني بالهندوسيّة "الشّكل الرَّئيس للآلهة" ولها أسماء أخرى مثل ديفي وشاكتي (المترجم).

(116) Gitagovinda: عمل ملحمي من تأليف الشّاعر الهندوسي جاياديفا يصف العلاقة بين الأرباب كريشنا ورادها وغوبيسن ويأتي في اثني عشرة فصلًا ينقسم كلُّ فصل إلى قسم أو أكثر يسمى براباناداس Prapandhas يحتوي على مقاطع ثمانيّة تسمّى أشتابابديس Ashtapadis (المترجم).

(117) Vedic myths: الأساطير الهندوسية القديمة (المترجم).

(118) Ramakrishna Order: نظام رهباني أنتج منظَّمتين توأمين: أسطورة راماكريشنا، وهي الكيان القانوني الذَي يدرِّب ويؤهِّل الرُّهبان الشَّباب ويحدِّد الواجبات الرّوحيّة، وإرساليّة راماكريشنا، وهي منظَّمة دينيّة وروحيّة تشكِّل جوهر الحركة العالميّة المعروفة باسم حركة راماكريشنا (المترجم).

(119) Kayastha Caste: يعتقد أنَّ الكاياستا هم الإداريون الكتبة، أو ما يوازي اليوم السِّكرتير، وأنَّهم ارتقوا ليصبحوا طبقة اجتماعيّة ومعظمهم من البراهمة (المترجم).

(120) sage-guru tradition: نقل المعرفة عبر المعلِّم الرُّوحي الَّذي يستمدها من سلالة أصيلة من المعلِّمين الرّوحيين بشكل مباشر، وينقل إليها تجربته الشَّخصيّة وإدراكه، فهو وسيط لتراث المعرفة المتوارث عبر الزَّمن من خلال تعليم أساسي (مترجم بتصرُّف عن Sages, Gurus and Saints, Little Encyclopedia).

(121) تسمّى حالة الاستغراق والتَّحرُّر التّام بالنيرفانا التي تقابل الموكشا لدى الهندوسية وهي تعني التحرر من دائرة الحياة التي تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت (عن موقع al-sabeel.net).

(122) Dharma: تعني كلمة دارما في البوذيّة القانون والنِّظام الكوني، والدّارما أيضًا تعني الطَّريق القويم أو الواجبات الدّينيّة والأخلاقيّة الَّتي تحكم سلوك المرء (الموسوعة الحرّة-بتصرُّف).

(123) Pantheism: أو وحدة الوجود هو الاعتقاد أنَّ الكون أو الطَّبيعة والله أو الألوهيّة حقيقة واحدة، والواحديّة هي ترجمة للمصطلح اليوناني الَّذي يعني "الكل هو الله" (المترجم).

(124) salaryman: في الثَّقافة الشَّعبيّة اليابانيّة يتجسَّد هذا الموظَّف بأصحاب الياقات البيض الَّذين يظهرون ولاءً والتزامًا طاغيين إلى الشَّركة الَّتي يعملون فيها (المترجم).

(125) وتلفظ كاماكورا جُداي، هي الفترة الَّتي عرفت فيها اليابان لأوَّل مرَّة نظام حكم جديد بعد أن أصبح الشوغون (لقب الحاكم العسكري في اليابان) الحاكمَ الأوَّل في البلاد وانحسر دور الإمبراطور أكثر (المترجم).

(126) وتدعى إيدو أيضًا واستمرّت من 1603 حتّى 1867، وتمثِّل العصر الأخير للحكومة اليابانيّة التَّقليديّة والثَّقافة والمجتمع قبل أن تطيح استعادة ميجي (أي الحكومة المستنيرة وهي الفترة الأولى من تاريخ اليابان المعاصر، وهو اللَّقب الرَّسمي للإمبراطور موتسهيتو) عام 1868 بالحاكم العسكري توكوغاوا (بتصرُّف من Britannica).

(127) Heaven and Hell هو العنوان الأصلي للفيلم (باللُّغة اليابانيّة) ويعني حرفيًّا هذه التَّرجمة (المترجم).

(128) Fanatical صفة تعني متعصبًا أو رافضًا أو متطرِّفًا وبالتّالي استخدامها هنا من قبل الكاتب يثير الاستغراب والشَّك أيضًا بخصوص القصد من ذكرها كون مفهوم الشَّهادة لا يختلف عند المسلمين، فوجب الوقوف عند الفكرة والتَّنبيه إليها ومنها أيضًا (المترجم).

(129) هي الفترة الأولى من تاريخ اليابان المعاصر (1868–1912)، وكلمة ميجي تعني الحكومة باللّغة اليابانيّة (المترجم).

(130) ethnographic participant-observation: هي إحدى طرق جمع البيانات الرّئيسة المهتمّة بالعرقيّة، ويتمثّل جوهر ملاحظة المشاركين إمّا بشكل مباشر بصفته عضوًا في بيئة الدِّراسة، أو مراقبًا "خالصًا"، أي يحضر المشهد دون مشاركة في الحدث (www.emeraldgrouppublishing.com ethnographic participant observation, use of).

(131) Society island: يعتقد أنَّ من أطلق هذه التَّسميّة على الأرخبيل هو القبطان جيمس كوك خلال رحلته الأولى عام 1769 تكريمًا على ما يبدو للمجتمع الملكي الَّذي رعى أوَّل رحلة استكشافيّة علميّة للجزر، لكنَّ كوك كتب في صحيفته أنَّه أطلق اسم مجتمع على الجزر لأنَّه وجدها متقاربة من بعضها بعضًا (المترجم).

(132) Cythere: هي إحدى الجزر اليونانيّة الَّتي تقع في البحر الأيوني بين بر اليونان وجزيرة كريت (المترجم).

(133) Papeete عاصمة بولينيزيا الفرنسيّة (المترجم).

(134) culture-and-personality school: فرع من علم الأنثروبولوجي الثَّقافي يعمل على تحديد نطاق أنماط الشَّخصيّة المتوافرة في الثَّقافة محل الدِّراسة وتمييز التَّصنيف الَّذي تقوم به هذه الثَّقافة لكل نمط منها انطلاقًا من المثالي وصولًا إلى المنحرف على التَّوالي، وقد شاعت هذه المدرسة في الثّلاثينات من القرن الماضي (ترجم بتصرُّف عن Britannca.com).

(135) Semai: مجموعة عرقيّة شبه مستقرّة تعيش وسط جزيرة الملايو في جنوب شرقي آسيا وتشتهر على وجه الخصوص بلا عنفيَّتها (المترجم).

(136) Gender schema: جوهر نظريّة طرحتها ساندرا بيم عام 1981 على أنَّها نظريّة إدراكيّة لشرح آليّة انتماء الأفراد إلى أحد الجنسين في المجتمع واستمراريَّة الخصائص المرتبطة بذلك الجنس وانتقالها إلى أفراد آخرين في ثقافة ما (المترجم).

(137) Dravidians: جماعة لغوية وثقافية تعيش في جنوب أسيا يتحدَّثون في الغالب واحدة من اللُّغات الدرافيدية وغالبيتهم من سكّان جنوب الهند وباكستان وأفغانستان وبنغلاديش والمالديف ونيبال وبوتان وسريلانكا، كما يوجد منهم في سنغافورة وماليزيا وجنوب إفريقيا وميانمار وشرق إفريقيا والكاريبي والإمارات العربيّة المتَّحدة (المترجم).

(138) ideal ego: بحسب فرويد هي الصّورة الدّاخليّة للذّات كما يريد المرء أن يكون، وفكرة الذّات المثاليّة، أو المثاليّة الموجودة في الأنا العليا تتشكَّل من صور الفرد الواعية واللّا واعية لما يود أن يكون على غرار أشخاص محدّدين يعتبرهم مثالًا يحتذى (عن موقع ewikiar.top).

(139) بمعنى المستعبدين (المترجم).

(140) weirs: سدود منخفضة تبنى على عرض النَّهر تعمل عمل حواجز وتحد من تدفق التَّيار فيها ممّا ينتج عنه تبدُّل في منسوب الماء بالنَّهر (المترجم).

(141) fight /flight syndrome: نظرية أوَّل من طرحها هو والتر كانون عام 1915 تقول بأنَّ الحيوانات تتجاوب مع الخطر بطريقة استنفار عام للجهاز العصبي الودي مما يجعل الحيوان مستعدًّا للقتال أو الهروب، تلا ذلك التَّعرُّف على هذه الاستجابة فيما بعد وتعريفها بأنَّها المرحلة الأولى لحالة التَّعوُّد العامّة الَّتي تنظِّم استجابات الإجهاد في الحيوانات الفقريّة وبعض الكائنات الأخرى (ويكيبيديا).

(142) أي أنَّها تتفاوت تبعًا للظُّروف (المترجم).

(143) confabulation: تخبُّط أو ما يقارب ذاكرة خاطئة قد ترتبط باضطراب عصبي (المترجم).

(144) male constructivity: بناء الذَّكر/ الرَّجل لمعلوماته داخليًّا متأثِّرًا بالبيئة والمجتمع واللُّغة بطريقة تفرُّديّة (المترجم).

(145) counterphobia: الرهاب المقابل أو الرهاب المضاد هو نوع من الاستجابة للتَّوتُّر تتضمَّن السَّعي إليه في محاولة للتَّغلُّب على المصدر الأساسي المسبِّب له بدلًا من الفرار منه (ويكيبيديا).

(146) Penis envy: مرحلة ذكرها فرويد تتعلَّق بالتَّطوُّر النَّفسي الجنسي للإناث، حيث تشعر الفتيات الصَّغيرات بالقلق عند إدراكهن عدم وجود قضيب لديهن (ويكيبيديا).

(147) Bipolar self: اضطِّراب نفسي يسبب تقلُّبات مزاجيّة مفرطة تتراوح بين "الارتفاعات" (نوبات أخرى من الابتهاج غير الطَّبيعي) والانخفاضات (اكتئاب أو اليأس وفقدان الاهتمام بكلِ شيء) قد تترافق بأعمال طائشة وغير مسؤولة، ويمكن أن تؤثِّر على النَّوم والحيويّة والقدرة على اتِّخاذ القرار والسلوك والقدرة على التَّفكير بوضح (مترجم بتصرف عن Mayo Foundation for Medical Education and Research MEMER).