العنف السيادي ونطاق السياسة

تأليف: بارثا شارتجي

ترجمة: محمد أنيس مورو(*)

(١)

نتطرق في هذه الورقة إلى موضوع الحداثة. لكننا نتناول بالدرس أيضًا موضوع العنف الذي يحضر بقوة في روايات (سعادت حسن منتو)، أحد أعظم كتاب شرق آسيا المعاصرين. وكما بات معلومًا لنا، فإن قضية العنف تقع في صميم مفهوم السيادة. والحق أن ادعاء الدولة الحديثة أحقيتها في السيادة الإقليمية المطلقة مماثل لتعريف (فيبر) لأحقية الدولة في احتكار العنف الشرعي. يستخدم (منتو) في الكثير من الأحيان أسلوبًا لاذع السخرية في وصف هذه الادعاءات المفتقرة تمامًا إلى أي مبرر. ولكن لأنه يتعذر عليّ أن أستخلص استنتاجات وافرة من الروايات الأدبية ذات الحميمية المتفردة، فإنه يتعين عليّ أن أجد مجالًا آخر أنطلق منه لبناء أفكاري. وقد ارتأيت أن يكون معوَّلي في ذلك الديمقراطية الهندية التي أسالت الكثير من الحبر. سينصب اهتمامي على الدولة والمجتمع في الهند؛ لأنهما عاملان مركزيان في المسار الديمقراطي. وعلى هذا الأساس، فإن حديثي سيتمحور حول الحداثة والدين والعنف السيادي للدولة. في الواقع، توجد الكثير من الكتابات التي تدرس العلاقة القائمة بين مؤسسات الدولة والمجتمع في الهند. وقد رأى (لويد) و(رودولف)، Lloyd and Rudolph) ١٩٨٧) أن الخيارات ظلت تتأرجح بشكل دوري بين سياستين: أما الأولى، فتقوم على الاستجابة لحاجات الناس القصيرة المدى

(*) مدرس جامعي وباحث في اللسانيات والمصطلحية ومترجم.
البريد الإلكتروني: moroanis@yahoo.fr

(demand polity) حيث يتم التعبير عن الحاجات المجتمعية بوصفها ضغوطًا انتخابية مسلطة على الدولة. وأمّا الثانية، فتقوم على الاستجابة إلى حاجاتهم الطويلة المدى (command polity) حيث سلطان الدولة مفروض على المجتمع. وقد أشار الراحل (ماذوجيري شياما أنانث راو) في كتابه الأخير الذي ألفه بالاشتراك مع (فرنسين فرنكل) إلى أن المؤسسات العامة (على غرار المؤسسات البيروقراطية والصناعة المنظمة) التي عُدَّت سابقًا مراكز للسيطرة، باتت الآن خاضعة لضغوط القوى الصاعدة (على غرار الطبقات الدنيا) في المؤسسات السياسية، ومن بينها الهيئات التشريعية والأحزاب السياسية (Rao and Frankel ١٩٩٠).

وبعد أن كان النموذج القائم على المراوحة الدورية على النحو الذي بيَّنه (رودولف) هو السائد، نشهد اليوم تدهورًا للنظام السياسي. لم يكتفِ (آتو كوهلي) بوصف الوضع القائم بالمتدهور، بل تحدث عن كون التاريخ الحديث للسياسة الهندية شهد انحلالًا لمؤسسات الدولة الديمقراطية جراء الركون إلى الضغوط الانتخابية الآنية التي تفرضها بعض الجماعات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى أزمة حكم شاملة.
من بين المشاكل التي واجهتني في التعاطي مع الأدبيات القائمة، وهي أدبيات صيغت على نحو يتوافق كثيرًا مع سردية الحداثة (سواء من المنظور الفيبري أو الماركسي)، أذكر مشكلة الفصل في قضية مفهومي الدولة والمجتمع. فهل كان متعينًا التمييز الواضح بين مفهومي الدولة والمجتمع (حيث مؤسسات الدولة المركزية تتدخل لتتحمل عبء تنفيذ مشروع تحديث المؤسسات الاجتماعية التقليدية وممارساتها)، أم تعيّن أن ينهار هذان المفهومان تمامًا لتصبح الدولة مؤتمِرة في ممارساتها بما تفرضه المؤسسات الاجتماعية المهيمنة من ضغوط وتأثيرات. وفي ظل تغلغل الممارسة السياسية القائمة على الانتخاب في الهند خلال العقود الثلاثة الأخيرة وتحوّلها إلى ممارسة غير خاضعة للمساءلة أو التشكيك، بات عسيرًا تحديد المجالات التي ما زال بمقدور الدولة أن تتدخل فيها لتنفيذ مشروعها لتغيير المجتمع (هذا إن كانت قادرة على إحداث التغيير فعلًا)، لا بل صارت مهمة تحديد التحولات التي انجرت عن انتشار الديمقراطية ذاتها أمرًا صعب المنال.

لقد سعيت من خلال سلسلة من الأبحاث التي أنجزتها مؤخرًا أن أصوغ حقلًا مفاهيميًا أتطرق فيه إلى بعض هذه القضايا (Chatterjee ١٩٩٨a, ١٩٩٨b, ١٩٩٨c, ٢٠٠٤). ومن بين الخطوات التي اقترحتها التفكير في إطار من الممارسات

التي لا تقوم مقام الوسيط بين الدولة والمواطنين في المجتمع المدني، بل بين الوكالات الحكومية ومجموعات المتساكنين. وقد اخترت الاحتفاظ بالفكرة القديمة عن المجتمع المدني باعتباره مجتمعًا برجوازيًا بالمعنى الذي استخدمه هيجل وماركس، ونعني به في السياق الهندي جملة المؤسسات والممارسات القائمة الخاصة بثلة قليلة نسبيًا من الناس من ذوي المراكز الاجتماعية المعلومة. من حيث البنية الشكلية للدولة كما يضبطها الدستور والقوانين، فإن المجتمع برمته هو مجتمع مدني؛ وكل شخص هو مواطن له حقوق متساوية مع سائر المواطنين، وهو بذلك عضو من أعضاء المجتمع المدني. ويفترض أن نعرّف العملية السياسية -تبعًا لذلك- بكونها تفاعلًا بين أجهزة الدولة وأعضاء المجتمع المدني سواء باعتبارهم أفرادًا أو باعتبارهم أعضاء في جمعيات.

ولكن الأمور في الواقع لا تسير على هذا النحو. إذ لا ينتمي معظم سكان الهند إلى فئة المواطنين أصحاب الحقوق (rights-bearing citizens) على النحو الذي يضبطه الدستور إلا انتماءً ضعيفًا وغامضًا ومحكومًا بالظروف والأحوال. فإن هؤلاء ليسوا أعضاء حقيقيين في المجتمع المدني، ومؤسسات الدولة لا تعدّهم كذلك. ولكن لا يعني هذا أنهم خارج سلطة الدولة أو مستبعدون من المجال السياسي. فإنهم ينتمون إلى الولاية الإقليمية للدولة؛ ولذلك فإن الدولة مدعوة إلى العناية بهم وإخضاعهم لرقابة مختلف وكالاتها، الأمر الذي ينشئ علاقة (سياسية) على نحو ما بين السكان والدولة. لكن هذه العلاقة ليست مطابقة دومًا للعلاقة بين الدولة وأعضاء المجتمع المدني على النحو الذي ارتآه التصور الدستوري. كان يمكن بلا شك أن تكتسب تلك العلاقات السياسية، في ظروف تاريخية مخصوصة، طابعًا ممنهجًا معترفًا به على نطاق واسع، بل وربما حتى معايير أخلاقية مُجمَعًا عليها، حتى لو كانت محل معارضة بدرجات متفاوتة. فكيف سنبدأ بفهم هذه المسارات؟

ويفترض أن نعرّف العملية السياسية -تبعًا لذلك- بكونها تفاعلًا بين أجهزة الدولة وأعضاء المجتمع المدني سواء باعتبارهم أفرادًا أو باعتبارهم أعضاء في جمعيات.

لكي أتمكن من تناول هذا الضرب من القضايا اقترحت فكرة (المجتمع السياسي) التي تشمل العلاقات بين الوكالات الحكومية ومجموعات السكان التي هي هدف السياسة العامة للحكومة. ويشمل المجتمع السياسي بهذا المعنى مجموعة الممارسات المختلفة عن الممارسات

الناشئة عن العلاقات بين المجتمع المدني والدولة. وقد اختار بعض المحللين الذين جوبهوا بإشكاليات مماثلة أن يوسّعوا فكرة المجتمع المدني لتشمل فعليًا كافة المؤسسات الاجتماعية الواقعة خارج نطاق الدولة بمعناها الدقيق. لقد بات هذا الأمر متفشيًا في الخطابات الأخيرة للمؤسسات المالية ووكالات المعونة والمنظمات غير الحكومية الدولية التي انتشرت فيها الأيديولوجيا النيوليبيرالية، فسمحت بتكريس وجود كافة المنظمات غير التابعة للدول باعتبارها العنصر النفيس في المساعي التشاركية لأعضاء المجتمع المدني الأحرار. لقد فضلت أن أقاوم هذه المبادرات النظرية الخيرية العديمة الضمير، وذلك أساسًا لأني أؤمن بأهمية عدم غض الطرف عن المشروع المهم المتعلق بتنبيه الكثير من مؤسسات الدولة في الهند إلى ضرورة تحويل الهيئات والممارسات التقليدية إلى أشكال معيارية من المجتمع المدني البرجوازي. ولمّا كان المجتمع المدني، بوصفه فكرة (مثالية)، قادرًا إلى الآن على بث الروح في المشروع السياسي القائم على تدخل الدولة، ولمّا كان المجتمع المدني كذلك محدودًا من الناحية الديمغرافية في شكله الحالي؛ فإني أعتقد وجوب أن نأخذ هذين المعطيين في الحسبان عند دراسة العلاقة بين الحداثة والديمقراطية في الهند.

ربما يتعين علينا التذكير بحديثنا، خلال المرحلة الأولى من مشروع (دراسات التابع)، (Subaltern Studies)، عن حصول قطيعة في المجال السياسي بين نخبةٍ منظمة وفئةِ المهمشين غير المنظمين.

كان المراد بفكرة القطيعة بطبيعة الحال تحديد خط التصدع في السياسة التي انتهجها القوميون خلال العقود الثلاثة السابقة للاستقلال التي شهدت تحول الجماهير الهندية، ولا سيما المزارعون، إلى حركات سياسية منظمة، رغم كونها ظلت مستبعدة من الأشكال المتطورة من دولة ما بعد الاستعمار. والحق أن الحديث عن حصول قطيعة في المجال السياسي يعني إنكار ممارسة طبقة المزارعين آنذاك للعمل الجماعي، وإن كان في مرحلته البدائية التي تختلف عن العمل السياسي المتعارف عليه. كان يعني ذلك أيضًا أن المزارعين كانوا في طريقهم إلى التحول إلى أطراف سياسية من خلال ممارستهم العمل الجماعي، إلا أن السياسة التي مارسوها كانت مختلفة عن السياسة التي مارستها النخبة. لقد شهدنا عددًا من التجارب المبكرة للتداخل بين سياسة النخبة وسياسة (التابع) في سياق الحركات المناهضة للاستعمار، وبفضل تلك التجارب نجح المسار الديمقراطي في الهند في التأثير في حياة الطبقات التابعة. وإن غايتي من

طرح مفهوم (المجتمع السياسي) هي تحديدًا فهم هذه الأشكال الحديثة نسبيًا من التشابك بين سياسة النخبة وسياسة التابع. ولأبيّن ما قصدته بمفهوم (المجتمع السياسي)، وكيفية اشتغاله، كنت قد استعملت في وقت سابق مثالًا يتعلق بحي عشوائي في مدينة كلكوتا وجهود ساكني هذا الحي لإثبات وجودهم في الحياة الحضرية. لقد بذل هؤلاء جهودهم في إطار هيئة اتخذت شكل جمعية تطوعية لكنها تستخدم خطابًا أخلاقيًا يركز على رابطة الدم والولاء للأسرة. ولأن الحي مبني على أرض عامة مستولى عليها، فهو بالتالي قائم على الانتهاك الجماعي لقوانين الملكية والنظم المدنية، لا يمكن أن تعامل سلطاتُ الدولة الجمعيةَ على قدم المساواة مع سائر الجمعيات المدنية التي تمارس نشاطات اجتماعية وثقافية أكثر شرعية. إلا أن الوكالات الحكومية والمنظمات غير الحكومية ليس بوسعها تجاهلها أيضًا، فما هي سوى واحدة من مئات الهيئات المماثلة التي تمثل مجموعات السكان الذين تقوم معيشتهم أو سكنهم على خرق القانون. ولا تتعامل هذه الوكالات، تبعًا لذلك، مع جمعية متساكني الحي باعتبارها هيئة تمثل المواطنين، بل بوصفها أداة مناسبة للاضطلاع بمهمة رعاية مجموعة من السكان المهمّشين والمحرومين.

يسلّم سكان الأحياء العشوائية من جانبهم بأن استيلائهم على الأرض العامة غير شرعي ومنافٍ للسلوك المدني السليم، لكنهم يطالبون بالسكن والعيش باعتبارهما حقًا مكتسبًا. وهم مستعدون للرحيل إن قُدِّمت لهم أراضٍ مناسبة عوضًا عن مكان سكنهم. وتقر الوكالات الحكومية بأن مجموعات السكان هذه تطالب بنصيبها من برامج الرعاية الحكومية، لكنها لا ترى أن هذه المطالب حقوق يمكن التقاضي بشأنها؛ لأن الدولة تفتقر إلى الوسائل التي تتيح لها إسداء تلك الخدمات لسكان البلد كافة. وإن اعتبار تلك المطالب حقوقًا من شأنه أن يعقّد الأمور ويفضي إلى المزيد من الانتهاكات للملكية العامة والقوانين المدنية.

ولأن الحي مبني على أرض عامة مستولى عليها، فهو بالتالي قائم على الانتهاك الجماعي لقوانين الملكية والنظم المدنية، لا يمكن أن تعامل سلطاتُ الدولة الجمعيةَ على قدم المساواة مع سائر الجمعيات المدنية التي تمارس نشاطات اجتماعية وثقافية أكثر شرعية.

ما يحدث بعدئذ هو التفاوض بشأن تلك المطالب على أسس سياسية: فمن جهة، تكون الوكالات الحكومية ملزَمة برعاية

الفقـراء والمحرومـين؛ ومـن جهـة أخـرى، يكـون اهتـمام تلـك الـوكالات بالمجموعـات السـكانية محكومًـا بحسـابات المصالـح السياسـية. يتعـين عـلى سـكان الأحيـاء العشـوائية الذيـن أتيـت عـلى ذكرهـم سـلفًا أن يتحسسـوا طريقهـم عـبر هـذه السـبل المجهولـة المعـالم مـن خـلال إقامـة شـبكة علاقـات واسـعة خـارج مجموعتهـم - مـع مجموعـات أخـرى ذات وضعيـات مشـابهة، ومـع مجموعـات أوفـر حظًـا وقـدرة عـلى التأثـير، فضـلًا عـن موظفـي الحكومـة، والأحـزاب والقيـادات السياسـية، ونحـو ذلك.

وفي أثنـاء النضـال الـذي خاضـه سـكان الأحيـاء العشـوائية عـلى امتـداد مـا يقـارب الخمسـة عقـود، نجحـوا في الاحتفـاظ بأحيائهـم، لكـن قدرتهـم عـلى الاحتفـاظ بهـا محفوفـة بمخاطـر بالغـة نظـرًا لارتبـاط ذلـك بشـكل كامـل بقدرتهـم عـلى تدبـير شـؤونهم في مجـال السياسـة الاسـتراتيجية. وإني أزعـم أن هـذا مـن العنـاصر الضروريـة في السياسـة الديمقراطيـة عندمـا يتعلـق الأمـر بالهنـد. فـإن السياسـة الهنديـة قائمـة عـلى التوفيـق المسـتمر بـين القيـم المعياريـة للحداثـة والإقـرار الأخلاقـي بالمطالـب الشـعبية.

يقتـصر المجتمـع المـدني إذن عـلى ثلـة قليلـة مـن المواطنـين مـن ذوي الثقافـة، وهـو يمثـل في بلـدان مثـل الهنـد معقـل الحداثـة الأسـمى. وينطبـق الأمـر ذاتـه عـلى نمـوذج الدولـة الـذي يتصـوره الدسـتور. ولكن يتعين عـلى الوكالات الحكومية، في ممارسـتها لمهامها عـلى أرض الواقع، أن تنـزل من برجها العاجي لتتفاعـل مـع المجتمـع السـياسي حتـى تجدد شرعيتهـا بوصفهـا الهيئـات المنـوط بهـا توفير الرفـاه والتعاطـي مـع المطالـب المدفوعـة سياسـيًا كـما تتشـكل راهنًـا. وفي هـذا الخضـم، قـد يتناهـى إلى مسـامعنا امتعـاض الأطـراف الفاعلـة في المجتمـع المـدني والدولة الدسـتورية مـن كـون الحداثـة تجابـه خصمًا غـير متوقـع يتخـذ شـكل الديمقراطيـة.

سـأتعمق في هـذا المحـور مـن خـلال إعطائكـم مثـالًا إضافيًـا اسـتقيته مـن مجـال السياسـة الشـعبية في المدينـة الهنديـة.

(٢)

يـوم (٥ مايـو ١٩٩٣م)، ومـع سـاعات الفجـر الأولى، تـوفي رجـل في مستشـفى كلكوتـا. كان الرجـل قـد اسـتُقبِل بالمستشـفى قبـل أيـام قليلـة مـن وفاتـه لعـلاج داء السـكري وقصور كلـوي وأزمـة قلبيـة وعائيـة. تدهـورت حالتـه سريعًـا في السـاعات الأربـع والعشرين السـابقة، ورغـم جهـود الأطبـاء المباشريـن طـوال الليلـة، فإنـه تـوفي، وقـد وقّـع أحـد كبـار أطبـاء المستشـفى شـهادة وفاتـه. كان اسـم الرجـل المتـوفى (برينـدا شَـكرَبَرْتي)،

لكنه اشتهر بين الناس باسم (بالاك بْرَهمَشاري) وبكونه زعيم طائفة (سنتان دال) الدينية التي لها أتباع كثر في الأقاليم الجنوبية والوسطى للبنغال الغربية. لم يمر على تأسيس الطائفة ذاتها أكثر من خمسين عامًا، لكنّ لها جذورًا تاريخية تمتد إلى بدايات ظهور الحركات الطائفية في أوساط الطبقات الدنيا، ولا سيما طبقة (ناماسودرا) الزراعية في وسط البنغال. تنتهج الطائفة منهجًا دينيًا شديد الانتقائية يعتمد كليًا على آراء (بالاك برهمشاري) نفسه كما تظهر في أقواله، لكن ما يميز هذه الطائفة بوجه خاص هو انخراطها الغريب في الشؤون السياسية.

ينشر الناطق بلسان الطائفة (كارا شابوك) (ويعني اسمه السوط القوي)، بانتظام تعاليقَ زعيمه حول المواضيع السياسية الراهنة، ويتكرر في تلك التعاليق موضوع (الثورة)، فكان الأمر بمثابة زلزال هائل سيطهّر النظام الاجتماعي الفاسد والمتعفن من أدرانه. وفي الواقع، بدأت هذه الطائفة في الظهور في المجال العام خلال الفترة الفاصلة بين (١٩٦٧ و١٩٧١) عندما شاركت في مظاهرة سياسية دعمًا للأحزاب اليسارية في احتجاجها على حكم حزب المؤتمر. انضم إلى نشطاء طائفة (سنتان دال) المشاركين في المظاهرة الكثيرُ من النساء، وقد ارتدى العديد من المتظاهرين ثيابًا زعفرانية اللون وحملوا عاليًا رماحًا ثلاثية الأسنان مرددين بصوت مرتفع شعارهم (رام نايارن رام)، وقد كان حضورهم في كلكوتا آنذاك لافتًا للأنظار وغير منسجم مع بقية المتظاهرين.

لكن لم يتهم أيُّ طرف الطائفةَ بممارسة الانتهازية السياسية؛ لأنها لم تطالب بالحق في التمثيل السياسي أو بالاعتراف بها حزبًا سياسيًا. منذ ذلك الحين، اشتهر الكثير من أتباع الطائفة بكونهم متعاطفين مع اليسار، بل ونشطاء يساريين أيضًا، لا سيما في الحزب الشيوعي الهندي (ماركسي)، وهو طرف رئيس في الجبهة اليسارية التي حكمت البنغال منذ عام (١٩٧٧).
وفي صباح ذلك اليوم من شهر (مايو ١٩٩٣)، رفض أتباع (بالاك برهمشاري) تصديق خبر وفاة زعيمهم الروحي، وذكروا أنه سبق له سنة ١٩٦٠ أن رحل إلى (ساماذي) مدة اثنين وعشرين يومًا فشُبّه للناس حينها أنه توفي. إلا أنه أفاق من غَيْبته الروحية وعاد إلى الحياة العادية. وبالنسبة إليهم فإن (البابا) (زعيمهم الروحي) أعاد الكرة الآن وذهب إلى (نيرفيكلبا ساماذي)، وهي حالة تتوقف فيها وظائف الجسم عن العمل مؤقتًا، وهي مكانة لا يبلغها سوى الأشخاص ذوي القدرات الروحية الخارقة. أخذ أعضاء الطائفة الجثمان من المستشفى

إلى ملجئهم (أشرام) في (سوخشار)، إحدى ضواحي كلكوتا، لحراسة ما وصفوه بأنه غَيبة روحية ستستمر طويلًا.

سرعان ما صار الأمر محط أنظار سكان كلكوتا واغتنمت الصحافة الفرصة لنشر تقارير عن كيفية وضع جثة الميت على ألواح من الثلج واستعمال مكيفات قوية جدًّا لتبريدها ذاكرة أن الناطق باسم طائفة (دال) ردَّ بحساسية بالغة على الانتقادات اللاذعة. تابعت صحيفة (أجكال) اليومية البنغالية القصةَ بحماس بالغ محولة إياها إلى معركة من أجل صون القيم العقلانية في الحياة العامة في مقابل المعتقدات والممارسات الظلامية. وقد اتهمت الصحيفة السلطات المحلية ووزارة الصحة في حكومة غرب البنغال بالإخفاق في إنفاذ قوانينها الخاصة ذات الصلة بالتخلص من جثث الأموات والمشاركة في تعريض الحياة العامة لخطر عظيم. اضطرت الحكومة سريعًا إلى الاستجابة إلى الضغوط بعد ثلاثين يومًا من غيبة زعيم طائفة (سانتان دال)، وقد صرّحت بلدية (بانيهاتي) أنها أشعرت زعماء الطائفة بضرورة حرق الجثة فورًا، لكن قوانينها لا تخول لها تولي عملية الحرق بنفسها قسرًا (صحيفة (أجكال)، ١٨ ماي ١٩٩٣). وقد قام سكريتير الطائفة (تشيتا سيكدار) بشن حملة منتظمة للدفاع عنها نيابة عن أعضائها في الصحافة، مشددًا على أن الطب الحديث عاجز عن إدراك ظاهرة (نيرفيكلبا ساماذي) الروحانية وعلى أن (برهمشاري) سيعود للحياة قريبًا.

اضطرت الحكومة سريعًا إلى الاستجابة إلى الضغوط بعد ثلاثين يومًا من غيبة زعيم طائفة (سانتان دال)، وقد صرّحت بلدية (بانيهاتي) أنها أشعرت زعماء الطائفة بضرورة حرق الجثة فورًا، لكن قوانينها لا تخول لها تولي عملية الحرق بنفسها قسرًا (صحيفة (أجكال)، ١٨ ماي ١٩٩٣).

لم تتوقف المواجهة عند هذا الحد، فصعّدت صحيفة (أجكال) من لهجتها فاسحة المجال لأبرز المفكرين والشخصيات العامة لنشر مقالاتهم التي تنحي باللائمة على استمرار إيمان الناس بهذه الخرافات والمعتقدات المنافية للعلم. وقد شرع نشطاء ينتمون إلى منظمات ثقافية تقدمية على غرار الحركة الشعبية للعلوم وجمعية العقلانيين بتنظيم مظاهرات أمام مقرات طائفة (سانتان دال) في (سوخشار). وقد بذلت صحيفة (أجكال) وسعها لاستفزاز الناطقين باسم الطائفة والسخرية من تصريحاتهم، رافضة استخدام الاسم الذي تسمّى به

الزعيم المتوفى، أي (بالاك برهمشاري)، مفضلين استخدام اسم (بالاك بابو) -(السيد بالاك) المثير للضحك. جرت مواجهات شديدة أمام بوابة ملجأ (أشرام) بين المتظاهرين ونشطاء طائفة (دال) الذين كانوا يخزنون السلاح ويستعدون لحسم الأمر بحسب بعض التقارير. وفي إحدى الليالي انفجرت بعض المفرقعات والقنابل اليدوية الصنع خارج الأشرام وجاءت مجموعة من نشطاء الطائفة وأعلنوا بواسطة مكبر الصوت أن «الثورة قد قامت»، (صحيفة (أجكال) ٢١ يونيو ١٩٩٣).

بعد مرور قرابة شهر على الوفاة الرسمية لبالاك برهمشاري، كانت جثته ما زالت مسجاة على ألواح من الثلج في غرفة مكيفة وكان أتباعه ينتظرون عودته من غيبته. ادعت صحيفة (أجكال) وجود رائحة كريهة جدًّا بالمناطق المجاورة لسوخشار ونفاد صبر المقيمين بها. بدأت تسري أخبار تتهم الحكومة علنًا بالتلكؤ في التدخل لأسباب انتخابية. صارت الانتخابات الخاصة بنيل عضوية هيئات الحكومة المحلية (بانشايات) البالغة الأهمية في ريف البنغال الغربية العمودَ الفقري لدعم جبهة اليسار، وكان من المتوقع أن تُجرى في موفى مايو. كان يمكن لأي تحرك مناهض لطائفة (دال) أن يؤلب الكثير من أنصار جبهة اليسار على الحكومة في أربعة أقاليم بالبنغال الغربية على الأقل. وقد سرت كذلك أخبار مفادها أن بعض الزعماء البارزين في الحزب الشيوعي الهندي كانوا متعاطفين مع طائفة (سانتان دال)، وأن وزير السياحة والرياضة تحديدًا، (صبحاس شكربرتي)، كان مصنفًا أخًا مناصرًا من قبل أعضاء الطائفة.

بعد مرور قرابة شهر على الوفاة الرسمية لبالاك برهمشاري، كانت جثته ما زالت مسجاة على ألواح من الثلج في غرفة مكيفة وكان أتباعه ينتظرون عودته من غيبته. ادعت صحيفة (أجكال) وجود رائحة كريهة جدًّا بالمناطق المجاورة لسوخشار ونفاد صبر المقيمين بها.

في (٢٥ يونيو ١٩٩٣م)، أي بعد واحد وخمسين يومًا من الوفاة الرسمية لبالاك برهمشاري، أعلن وزير الصحة بحكومة البنغال الغربية أن فريقًا طبيًا مكوّنًا من مختصين بارزين في علم الأعصاب والطب الشرعي سيفحص جثة بالاك برهمشاري ويقدم تقريرًا للحكومة. لكن سرعان ما احتجت على ذلك عمادة الأطباء الهندية، وهي أعلى هيئة مهنية للأطباء المباشرين، مشيرة إلى أن الدعوة إلى إجراء فحص جديد تشكيك في مصداقية شهادة الوفاة

التي أصدرها المستشفى. وأفادت العمادة أنه لا يوجد أي أساس علمي يبرر التشكيك في الحكم الأصلي الذي أصدره أطباء المستشفى. وقد وافق الأطباء الحكوميون مع ذلك على إعادة الفحص لكنهم عادوا من سوخشار ليقولوا إنهم مُنعوا من لمس الجثة. وقد أشاروا إلى أن الجثة قد أنتنت وأنهم لاحظوا وجود آثار تحنيط، كما أكدوا أن الجثة لم تتحلل تمامًا؛ لأنها وضعت بغرفة شديدة البرودة صحيفة (أجكال)، (٢٦ يونيو ١٩٩٣).

في الأثناء كانت قيادة الحزب الشيوعي الهندي قد كلفت صبحاس شكربرتي بإيجاد حل للمأزق. وقد قام صبحاس رفقة قادة الحزب الشيوعي المحليين بزيارة إلى ملجأ أشرام بسوخشار ليخبر الصحافيين لاحقًا بأنه يسعى لإقناع أتباع البابا بحرق الجثة. وقد سلّم بالافتقار إلى أي حجة علمية تجعل الأطباء مضطرين إلى إعادة فحص الجثة التي صدرت في شأنها شهادة وفاة، لكنه شدد على أن هذا كان ضروريًا في عملية الإقناع. وأشار أيضًا إلى أن الكثير من الناس في البلاد ما زالوا يؤمنون بظاهرة (البابا) وأن الآلاف كانوا أتباعًا لهؤلاء الزعماء الدينيين. وقد حذّر من خطورة التعامل باستخفاف مع التعصب الديني، ونبّه إلى أن الحكومة هي التي تفضل تفادي استعمال القوة؛ لأنها قد تفضي إلى المزيد من التعصب. وملّما سئل إن كان مدركًا للمخاطر الصحية الناشئة عمّا يجري في المنطقة المجاورة لسوخشار، ادعى أنه شخصيًا لم يشمّ رائحة كريهة، وأن مردّ ذلك ربما أنه متعود على استنشاق رائحة الشمع المحترق، صحيفة (أجكال)، (٢٦ يونيو ١٩٩٣).

وفي (٣٠ من يونيو)، اقتحمت فرقة مكونة من خمسة آلاف شرطي مقر سانتان دال على الساعة الثانية صباحًا ودامت عملية الاقتحام أربع ساعات وانتهت بأخذ الجثة ونقلها إلى محرقة جثث مجاورة. وأفادت صحيفة (التلغراف) أن شقيق (الغورو) كان بصدد أداء الطقوس الأخيرة عندما دفعت القوةُ الأمنية المحاصِرة للمكان النساءَ المتفجعات اللواتي ظللن على اعتقادهن بأن زعيم طائفتهن الراحل سيعود إلى الحياة من جديد. تنفست حكومة البلاد الصعداء أخيرًا بعد أن وُجهت إليها سهام نقد لاذعة جرّاء تعاملها بلين مع الأزمة. هاجم نشطاء طائفة (دال) قوات الأمن بالسكاكين والرماح الثلاثية الأسنان والزجاجات ومسحوق الفلفل الحار، فردت الشرطة باستخدام القنابل المسيلة للدموع لشل حركة المدافعين، ومنافخ الغاز لاختراق النوافذ الفولاذية والبوابات القابلة للطي وولوج المقر الشديد التحصين. وعلى الرغم من كل شيء لم تلجأ قوات الأمن

إلى استعمال الرصاص. أصيب في المواجهات الكثير من نشطاء الطائفة ومن رجال الشرطة لكن (لم يسقط ضحايا) وفق ما جاء في البيان الصحفي الرسمي، صحيفة التلغراف، (١ يولوي ١٩٩٣): صحيفة ذو ستيتسمان، (١ يوليو ١٩٩٣).

هنأ الوزير صبحاس شكربرتي الشرطة والإدارة المحلية على تنفيذهم عملية صعبة وحساسة جدًّا. وقد شبّه ما حصل بأحداث الشريط السينمائي الشعبي الهندي (جوغنو)، وقال إن المهمة كانت أعقد من مهمة الممثل (دهرمندرا) في الشريط. ثم قال للصحافيين: «بالطبع تظنون أن هذا كله مظهر من مظاهر ثقافة الغوغاء التافهة، ولكني أظنه مثالًا مناسبًا». وقد جاء في افتتاحية صحيفة (أجكال) في اليوم التالي ما يلي: «لقد وصلنا في البنغال الغربية إلى نهاية العصر الذي يمكننا فيه أن نقول عن الغوغاء التافهين إنهم غوغاء تافهون. لقد ولّى عصر العقلانية في البنغال الغربية التقدمية وحلّ محلّه عصر (الجوغنو)». [صحيفة (أجكال)، (٢ جويلية ١٩٩٣)].

على الرغم من النجاح في إنهاء الأزمة بقدر من السلاسة، فإن الجدل لم يتوقف. فقد احتج سكريتير طائفة سانتان دال لدى رئيس الوزراء منددًا بما وصفه إجراءً حكوميًا متسلطًا ومنافيًا للديمقراطية. وأضاف أن الطريقة التي عامل بها حكّامُ المجتمع بالاك برهمشاري ستظل راسخة في ذاكرة البشر، شأنها شأن محاكمة المسيح وغاليليو وسقراط. وفي المقابل، نددت صحيفة أجكال بسلوك بعض الجهات الحكومية والأطراف المنتمية للحزب الحاكم واتهمتها بالانتهازية. ذلك أن هؤلاء اكتفوا باستهداف زعماء الطائفة من الدرجة الثانية وتحميلهم مسؤولية مغالطة أتباعهم الأبرياء والاستفادة من مشاعرهم الدينية الفياضة، لكنهم أحجموا عن انتقاد ظاهرة الطوائف الدينية بشكل عام، لا سيما أولئك الذين يدّعون أنهم بشر خارقون (godmen)، جرّاء نشرها الخرافات والفكر غير العقلاني. بعد مرور اثني عشر يومًا على حرق جثة بالاك برهمشاري، قامت السلطات بإيقاف سكريتير طائفة دال سانتان واثنين وثمانين من الأتباع، ووُجِّهت لهم تهم الشغب والاعتداء وتعطيل سير العدالة وغيرها من التهم. [صحيفة (أجكال)، (١٣ يوليو ١٩٩٣)].

استمر أعضاء الطائفة خلال الشهور التالية في مراسلة الصحف ومحاولة الظهور بمظهر الضحايا الذين تسلّطت عليهم الشرطة على نحو غير شرعي ومنافٍ للديمقراطية. وقد أصرّوا على أن تفسر لهم السلطات كيف يمكن أن يكون الاعتقاد بإمكانية عودة (البابا) إلى أتباعه بعد غيبته خرقًا للقانون. فمتى كان الاعتقاد في القوى

الروحية الخارقة مبررًا لضرب الشرطة لهم بالهراوات؟ أولم تستطل الشرطة عليهم بسبب كونهم مزارعين ينتمون إلى طبقة وضيعة تلاشت أهميتها السياسية، المتدنية أصلًا، عقب انتهاء الانتخابات؟ ورغم أن الذاكرة الشعبية قد تكون قصيرة، فقد حذرت إحدى الرسائل من أن المظلوم لا ينسى ويتحول إلى كائن عديم الرحمة. سيلقى هؤلاء الظلمة جزاؤهم يومًا ما [(داينيك براتيبيدن)، (٥ فبراير ١٩٩٤)].

تفسر هذه الواقعة في نظري عددًا من القضايا التي طرحتها حول العلاقة القائمة بين الحداثة والديمقراطية في بلد مثل الهند. تُعد الحداثة إحدى الغايات التاريخية التي ناضلت من أجلها بعض النخب الهندية، ولقد نوقشت بإسهاب قصة ظهور تلك الغايات وازدهارها والمصادر التي استُمدت منها في المشاريع الاستعمارية. في حقبة ما، كانت الدولة ترزح تحت نير الاحتلال وآمنت تلك النخب حينها بضرورة استبعاد جهاز الحكم الاستعماري من المساعي الرئيسة التي بذلتها لتغيير معتقدات الناس وممارساتهم التقليدية ولبلورة هوية قومية حديثة. وبنهاية الحكم الاستعماري واعتلاء هذه الطبقات سدة الحكم في دولة ما بعد الاستعمار، بات مشروع التغيير بيد أجهزة الدولة القومية وقدراتها الدينامية. لقد كانت هذه الأجهزة جزءًا من النظام الدستوري للديمقراطية التمثيلية، الأمر الذي جعل مشروع التحديث تعبيرًا عن إرادة الشعب، وبالتالي متناسقًا على نحو بديع مع المعايير المشرعِنة للحداثة نفسها.

فمتى كان الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة مبررًا لضرب الشرطة لهم بالهراوات؟ أولم تستطل الشرطة عليهم بسبب كونهم مزارعين ينتمون إلى طبقة وضيعة تلاشت أهميتها السياسية، المتدنية أصلًا، عقب انتهاء الانتخابات؟

صار الدين تحت نفوذ هذا المشروع التغييري على نحو جوهري. تولّى عملية التغيير خلال الحقبة الاستعمارية مجموعة من المؤسسات الاجتماعية، من بينها الحركات الطائفية الجديدة الممثلة للديانتين الإسلامية والهندوسية بعد إدخال إصلاحات عليهما، وقد استَخدمت تلك المؤسسات تقانات ثقافية جديدة على مستوى الطباعة والبيداغوجيا. وقد انعقد في أثناء مسيرة التغيير إجماعٌ ثقافي في صفوف النخب الهندية حول معايير الممارسة الدينية في الحياة الحديثة. وقد سمحت هذه المعايير للجماعات البارزة في المجتمع بالتمييز بين الممارسات التعبدية والمعتقدات المقبولة

وبين الخرافات والسلوكات اللاعقلانية غير المقبولة. عقب الاستقلال، تحلت الهيئات القانونية للدولة بالطموح الكافي الذي يؤهلها للاضطلاع بمسؤولية تحديد معايير الممارسة الدينية في البلاد، وقد نجحت في التنصيص على تلك المعايير في الدستور ذاته وفي سائر التشريعات التي عرفت بـ «مشاريع القوانين الهندوسية»، (Hindu Code Bill). وبالنسبة إلى الممارسات الدينية للأقليات، فقد ظلت على حالها ولم يقع تغييرها، لا لأنها لا تتطلب الإصلاح؛ بل لكون القائمين على الشأن السياسي في الهند ساورتهم شكوك بخصوص ما إذا كانت الأغلبية البرلمانية المعبرة عن إرادة الشعب تمتلك شرعية التدخل في شؤون الأقليات. وبمعنى آخر، لم يكن هناك إجماع حول مفهوم التمثيلية الشعبية في نطاق فكرة الشرعية الديمقراطية، على الرغم من أن فكرة تمكين الأقليات من تمثيلية مستقلة كانت أمرًا مرفوضًا.

شهد العقدان الأخيران الإجهاز بشكل شبه كلي على مشروع التغيير الثقافي الذي شرعت في إنجازه قوى الدولة المشكَّلة على أساس ديمقراطي. وأعتقد أن أهم تجربة شهدت ضبطًا للقيود الجديدة المفروضة على تدخل الدولة في الديمقراطية الهندية هي تجربة إنديرا غاندي وحكومة الطوارئ التي شكلتها ما بين (١٩٧٥ و١٩٧٧). لقد دفع ذلك النخب الهندية إلى إدراك حقيقة أن الأجندات التحديثية يمكن أن تستخدم ذريعة سياسية لتنصيب نظام استبدادي لن يفضي في نهاية المطاف إلا إلى تحريف إرادة الشعب. لقد شكّل هذا النظام تهديدًا لكافة الضمانات القانونية السياسية للحياة المدنية البرجوازية بجميع امتداداتها وتعقيداتها واختلافاتها، رغم أنه لم يهدد بشكل مباشر رفاهة البرجوازية كطبقة اجتماعية. وإلى جانب ذلك، أخفق نظام الطوارئ أيضًا في الحفاظ على نفسه كيانًا قادرًا على إعادة تجديد ذاته، على غرار سائر الأنظمة التسلطية في عالم ما بعد الحقبة الاستعمارية، لمواجهة مختلف العقبات الداخلية والخارجية. في أعقاب انهيار نظام الطوارئ سنة (١٩٧٧)، أجمع دعاة التحديث من اليسار واليمين على اعتبار تدخل الدولة لفرض التغيير بالقوة على المجتمع إجراءً غير حكيم ما لم تخضع مشاريع التحديث للنقاش مسبقًا من خلال عمليات وساطة بين الدولة والمجتمع.

رغم أنه بوسعنا أن نقيم الدليل على أن الكثير من المجالات والأنشطة المميزة لـ (ما أطلقت عليه تسمية) (المجتمع

السياسي) إنما نشأت داخل حركة التعبئة السياسية القومية بمختلف أشكالها خلال الحقبة الاستعمارية، فإنه يسعني القول إن (المجتمع السياسي) لم يتخذ شكلًا مختلفًا إلا منذ الثمانينيات. هناك عاملان ساهما في تيسير هذه العملية: أما الأول فهو هيمنة مفهوم الإنجاز الحكومي الذي يركز على رفاه الشعب وحمايته، (الوظائف الرعوية للحكومة بحسب مصطلح فوكو)، مستخدمًا تقانات حكومية متشابهة في مختلف دول العالم لكنها تكاد لا تهتم بالمشاركة الفاعلة للمواطنين في تحقيق سيادة الدولة. أفضى ذلك إلى الاعتراف المتبادل بين الوكالات الحكومية وجماعات السكان، وقد باتت الحكومات مجبرة على إسداء بعض الخدمات والمنافع حتى إلى الأشخاص الذين لا يمكن عدهم أعضاء حقيقيين في المجتمع المدني أو في هذا الكيان الجمهوري المشكل من مواطنين حقيقيين. أما العامل الثاني، فهو اتساع نطاق التعبئة السياسية (حتى لو كان ذلك لأجل غايات انتخابية): فبعد أن كان العمل السياسي قائمًا على كيانات منظمة مثل الأحزاب السياسية ذات الدساتير الداخلية المحكمة التنظيم والمناهج والبرامج المتناسقة، بات النشاط السياسي -راهنًا- قائمًا على التعبئة الفالتة والعابرة القائمة على هياكل اتصال مختلفة عن الهياكل السياسية المتعارف عليها (جمعيات دينية مثلًا أو مهرجانات ثقافية بل وقد يتخذ الأمر أشكالًا غريبة مثل جمعيات محبي السينما كما في الكثير من ولايات الجنوب).

فبعد أن كان العمل السياسي قائمًا على كيانات منظمة مثل الأحزاب السياسية ذات الدساتير الداخلية المحكمة التنظيم والمناهج والبرامج المتناسقة، بات النشاط السياسي -راهنًا- قائمًا على التعبئة الفالتة والعابرة القائمة على هياكل اتصال مختلفة عن الهياكل السياسية المتعارف عليها (جمعيات دينية مثلًا أو مهرجانات ثقافية بل وقد يتخذ الأمر أشكالًا غريبة مثل جمعيات محبي السينما كما في الكثير من ولايات الجنوب).

لقد سبّب انتشار الأنشطة في هذا القسم من المجتمع السياسي إزعاجًا كبيرًا في أوساط النخب التقدمية خلال السنوات الأخيرة، ويُعد التعليق الوارد بافتتاحية صحيفة أجكال حول (ثقافة الغوغاء) المذكور آنفًا مثالًا نموذجيًا على ذلك. وتعرب اليوم دوائر الطبقة الوسطى عن امتعاضها الشديد من استحواذ العصابات والمجرمين على الشأن السياسي. وقد أدى هذا (أو هكذا زعم الممتعضون) إلى تخلي دولة التحديث عن مهمتها لتغيير حال المجتمع

المتخلف. عوضًا عن ذلك، بتنا نشهد استجلابًا للممارسات المتخبطة والفاسدة واللاعقلانية السائدة في الثقافة الشعبية التي لم تخضع للإصلاح، ومن ثمَّ نشر تلك الممارسات في أوساط المجتمع المدني، وكل ذلك لأجل حسابات المصلحة الانتخابية. ويبدو أن تنفيذ برنامج التحديث ذي الغايات النبيلة بات مهددًا على نحو بالغ جرّاء إكراهات الديمقراطية البرلمانية.

ونظرًا إلى امتداد تاريخ المؤسسات التمثيلية الحديثة في الهند إلى ما يربو عن المائة سنة، يمكن أن نلاحظ الآن وجود نمط تطور لهذه الإشكالية التي سبق للمؤرخ (توكفيل) الإشارة إليها (Kaviraj ١٩٩٨). كان الليبراليون الأوائل على غرار (دادابهاي ناوروجي) أو (غوبال كريشنا غوكهال)، بل وحتى محمد علي جناح في بداياته - مقتنعين تمامًا بالقيمة الأصيلة لتلك المؤسسات، لكنهم كانوا متحفظين جدًّا إزاء الظروف التي يمكن أن تشتغل فيها. وبوصفهم سياسيين ليبراليين صالحين من القرن التاسع عشر، كان بمقدورهم أن يكونوا أول من يضبط الشروط (كالتعليم والالتزام الراسخ بالحياة المدنية) التي يتعين على شعب ما الامتثال إليها حتى يكون مؤهلًا (للحصول على المؤسسات البرلمانية) في نظرهم. ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية مختلفة، يمكن أن نقول إن أشخاصًا مثل (ناوروجي)، أو (غوكهال) لم يرتضوا اعتبار الديمقراطية شكلًا من أشكال الحكم الجيدة ما لم تخضع للرقابة اللازمة من علية القوم وحكمائه. ومع صعود المتطرفين في الحركة القومية لا سيما حركتا (الخلافة) و(عدم التعاون)، ظهرت على الساحة السياسية المنظمة الكثير من القوى والأفكار التي لم تعبأ كثيرًا بدقائق العمل السياسي البرلماني. وبطبيعة الحال، كان غاندي هو القادر آنذاك على التدخل على نحو حاسم في المشهد السياسي الذي أنشأته المؤسسات التمثيلية الجديدة للنظام الاستعماري في آخر فتراته. ورغم أنه ادّعى رفض المؤسسات البرلمانية وسائر فخاخ الحضارة الحديثة، فإن دوره كان أكثر فعالية من أي شخص آخر في القيام بمساعي التعبئة التي أدت في نهاية المطاف إلى اعتلاء حزب المؤتمر الوطني الهندي سدة الحكم في دولة ما بعد الاستقلال.

لقد برهنت الكثير من الدراسات على أن أقوال غاندي وأفعاله قامت على محورين متوازيين هما: إطلاق العنان للمبادرات الشعبية، من ناحية، وفرض رقابة عليها، من ناحية أخرى. أرسى حزب المؤتمر دعائم حكمه خلال عقد ونصف من الزمن بعد الاستقلال، فصارت الرقابة هي موضوع النقاش الرئيس داخل الغرف المغلقة التي تسهر على صناعة سياسات الدولة وتهيئة

الكـوادر التـي سـيتم ترشـيحها للانتخابـات خـلال مـا يعـرف بنظـام حكـم حـزب المؤتمـر في أثنـاء حكـم نهـرو.

إن تتبـع مسـار الأحـداث بـدءًا بفـترة حكـم نهـرو وصـولًا إلى أزمـة منتصـف السـتينيات ثـم عـودة حـزب المؤتمـر للهيمنـة عـلى المشـهد السـياسي وتنفيـذه سياسـة شـعبوية خـلال الفـترة الأولى مـن حكـم غانـدي - يبـيّن أن هـذا السـيناريو قـد تكـرر كثـيرًا في التجـارب التاريخيـة للعديـد مـن دول العـالم الثالـث. لكـن الأمـر المختلـف في الديمقراطية الهنديـة في رأيـي هـو هزيمـة نظـام الطـوارئ الـذي أرسـته إنديـرا غانـدي عقـب انتخابات برلمانيـة. لقـد أفضـت هـذه الهزيمـة إلى إحـداث تغيـير شـمل كافـة النقاشـات التـي جـرت لاحقًـا حـول جوهـر الديمقراطيـة ومظهرهـا، وحـول شـكلها ومضمونهـا، وحول طبيعتهـا الداخليـة ومظهرهـا الخارجـي. وأيًّـا كان حكـم المؤرخـين عـلى الأسـباب (الحقيقيـة) لانهيـار نظـام الطـوارئ، فـإن انتخابـات سـنة (١٩٧٧) كرسـت (في مجـال التعبئـة الشـعبية في الهنـد) فكـرة قـدرة الانتخـاب والهيئـات التمثيليـة للحكـم عـلى تبليـغ صـوت الفئـات الشـعبية وتحقيـق مطالبهـم لزعزعـة دهاليـز السـلطة المعروفة وخلخلـة نظامهـا وطمأنينتهـا، وهـو أمـر لم يكـن مسـموحًا بـه البتـة. ولا يسـعنا إلا أن نطـرح هـذا التسـاؤل: ألم يكـن مـا حصـل هـو الحـدث المصـيري الـذي يميـز بـين الفهـم الشـعبي للديمقراطيـة في الهنـد وبـين الفهـم الشـعبي لهـا في باكسـتان، لا سـيما أن الباكسـتانيين، نُخبًـا وتابعـين، يمكـن أن يقولوا في انسـجام تـام إن الديمقراطيـة الانتخابيـة مجـرد كذبـة، وإن السـبيل إلى الديمقراطيـة الحقيقيـة ينبغـي أن تمـر ربمـا بمرحلـة الدكتاتوريـة العسـكرية.

ولكـن قبـل أن نسـارع إلى تهنئـة أنفسـنا على مـا حققنـاه في الهنـد، دعنـي أعيـد صياغـة الأفـكار التـي سـقتها في أثنـاء هـذه الورقـة بطريقـة مختلفـة. هنـاك محـوران متناقضان ظـلا راسـخين في تصـور الهنـود لديمقراطيتهم منـذ البـدء، هـما: الشرعيـة الشـعبية ورقابـة النخبـة. وإلى الآن لم يتـم التخلـي عـن هذيـن المحوريـن أو حسـم أمرهـما أو اسـتبدالهما، بـل اتخـذا أشـكالًا جديـدة فحسـب نتيجـة للصراعـات الدائـرة بـين التصـورات النخبويـة للديمقراطيـة والتصـورات الشـعبية لهـا. ويجـري الآن إخضـاع هذيـن المحوريـن إلى البحـث والدراسـة في النقاشـات الدائـرة مؤخـرًا حـول التحديث الديمقراطـي في الهند. إن المطالـب غـير الواضحـة التـي تنجـرّ عـن تمكـين الشـعب مـن المشـاركة في التصديـق عـلى القوانـين المصيريـة للدولـة قـد أفضـت إلى نفـض الأطـراف الملتزمـة بتحديـث المجتمـع أيديهـا مـن الموضـوع والانخـراط في حالـة بكائيـة رثـاءً لحـال البـلاد التـي

ولّى فيها عصر العقلانية جرّاء الاستسلام إلى قوى الفوضى واللاعقلانية. ولقد رأت هذه الأطراف في التسويات الكثيرة التي عُقدت بسبب الإكراهات الانتخابية مؤشرًا على النكوص عن السياسة المستنيرة. لكن تحسن الإشارة إلى أن المجتمع الهندي يشهد تأثيرات أخرى أقل بروزًا ناتجة عن عمليات التغيير التي تحدثها التعبئة المضادة في أوساط فئات المجتمع التي يعتبرها البعض غير مستنيرة. ولأن الأبحاث في هذا المجال ما زالت في بداياتها، فسأكتفي بإيراد بعض الملاحظات الأولية بهذا الخصوص. ولكني أعتقد أن تلك التأثيرات تعد أهم وأعمق التغييرات الاجتماعية التي ينتجها المسار الديمقراطي في الهند في الوقت الراهن.

كنت قد شددت في إحدى كتاباتي الأخيرة التي تناولت فيها قضية حقوق الأقليات والدولة العلمانية في الهند على أن تعزيز الديمقراطية يكمن في تعزيز تمثيلية الجماعات الأقلية ذاتها (Chatterjee ١٩٩٧). اعترض البعض على هذا الطرح (المبالغ فيه)؛ لأنه ينطوي على تنازلٍ لفائدة الطوائف الدينية، وتكريسٍ للعمل السياسي غير المدني، وتذكيرٍ بنظام الدوائر الانتخابية المنفصلة الذي كان سائدًا في الهند إبان الاستعمار البريطاني، بل وحتى بالنظام الملي الذي ساد في تركيا العثمانية (في نظر البعض). يمكنني أن أقدم الكثير من الإجابات على هذه الاعتراضات، لكن أهمها هو الإجابة التالية: تنبع هذه الاعتراضات من عدم القدرة على الإقرار بوجود مجال سياسي واقع خارج الحدود الدستورية للدولة وخارج التعاملات المنظمة للمجتمع المدني البرجوازي، رغم أنه على علاقة وثيقة بكليهما. لقد أدى الصدام مع الدولة الدستورية ومع المجتمع المدني وشروطه المعيارية إلى مطالبة الجماعات المختلفة (التي تعد الشكل الاجتماعي لسكان الهند) بحقهم في التمثيلية السياسية. ويعد هذا أكثر الآثار الملموسة لعملية الدمقرطة بالهند.

كنت قد شددت في إحدى كتاباتي الأخيرة التي تناولت فيها قضية حقوق الأقليات والدولة العلمانية في الهند على أن تعزيز الديمقراطية يكمن في تعزيز تمثيلية الجماعات الأقلية ذاتها (Chatterjee ١٩٩٧).

وحتى إن اختارت جماعات السكان سلوكًا قائمًا على التعامل مع الوكالات الحكومية تارة، ومقاطعتها ومقاومتها أخرى، فإنها فسحت المجال في بيتها الداخلي لأعضائها بانتقاد زعيم الجماعة وبسماع أصواتهم وبالاستئناس بتجارب الجماعات الأخرى وبالمطالبة بالمزيد من التمثيلية داخل

الجماعة. لقد حدثت هذه السيرورات على نحو أكثر وضوحًا خلال السنوات الأخيرة في عمليات التعبئة في أوساط الفئات المنبوذة وفي سائر الطبقات التي توصف بالمتخلفة. حدثت كذلك في أوساط السكان القبليين وطبعًا في أوساط الأقليات الدينية. وإذا ما ألقينا نظرة على الجدل البنّاء والمثمر الدائر في الحركات النسوية في الهند، فلا يمكن أن نغفل عن أهمية السؤال الاستراتيجي التالي: هل الأفضل مبادرة الدولة بإجراء إصلاحات قانونية مفروضة من أعلى الهرم، أم استنفار القطاعات غير المعبأة نسبيًا داخل المجتمعات المحلية نفسها ودفعها للمبادرة؟ إن تفضيل الخيار الأول يعني التشديد على الأولوية الأخلاقية لدولة التحديث وشرعية مطالبتها بالحق في العنف الشرعي. أما تفضيل الخيار الثاني فيعني القبول باقتحام ساحة سياسية مجهولة المعايير. ولو طلب مني نُقادي أن أفصح عن الخيار الذي أفضله، فسأقول إن التحديات الحقيقية تكمن في استكشاف الخيار الثاني، على الرغم من أن الخيار الأول لم يستنفد زخمه حتمًا.

دعني أشير أيضًا إلى أن الطبقات الحاكمة في الهند استنبطت طريقة للتعاطي مع هذا الخيار الاستراتيجي، وهي طريقة أراها بديلًا عن استراتيجية الحكم غير المباشر الاستعمارية. وينطوي ذلك على إيقاف مؤقت للمشروع التحديثي، وصون المجالات المحمية للمجتمع المدني البرجوازي، وتأمين الوظائف الحكومية (إنفاذ القانون وفرض النظام وتوفير الرفاه) بواسطة (القادة الطبيعيين) للسكان المحكومين. وبمعنى آخر، تسعى الاستراتيجية إلى حماية الامتيازات المدنية للحياة البرجوازية من الانتهاكات التي قد تنجر عن الديمقراطية الانتخابية. وأنا على قناعة بأن الجماعات المهيمنة اقتصاديًا في بومباي (العاصمة الصناعية والمالية للهند، وذروة سنام ثقافتها الحضرية الخالية من النزعات الطائفية) قد سلكت هذا المسلك في مواجهة القيادة السياسية لـ (شيف سينا)، أحد أكثر العناصر مجاهرة بفاشيته في الجماعة الهندوسية اليمينية التي حكمت ولاية (ماهاراشترا) منذ سنوات قليلة.

وأما الإجابة الأخرى فهي أقل استخفافًا، وإن كانت أكثر براغماتية. فهي لا تتخلى عن مشروع التنوير، لكنها تسعى إلى الدفع به إلى دائرة الصراعات ضمن ما أطلقت عليه اسم (المجتمع السياسي). وهي تأخذ على محمل الجد الوظائف المتعلقة بالإدارة والقيادة، لكنها تسلّم بأن الذراع القانونية للدولة في بلد مثل الهند لا يمكن أن تطال طائفة واسعة من الممارسات الاجتماعية التي تخضع إلى

الآن إلى معتقدات أخرى وتُسيَّر بواسطة سلطات أخرى. لكنها تدرك كذلك أن تلك المجالات المغلقة باتت مخترَقة اليوم من خلال ما توفره الحكومات الحديثة من خدمات ورفاه، الأمر الذي يفضي إلى التأثير في نوعية مطالب الفئات الشعبية وتمثيليتها في مؤسسات الدولة والمجتمع، وهذا ما أطلقتُ عليه ضريبة الدمقرطة. وهذا هو المجال الذي ينبغي أن يشتغل عليه مشروع الحداثة الديمقراطية - اشتغالًا متأنيًا مؤلمًا غير مأمون العواقب. لم يكن غرضي من تناول قصة جثة كلكوتا والتفاوض بشأن التخلص منها تقديم الطريقة السليمة للتعاطي مع تضارب رغبات الناس. كما أني لا أدّعي أن الطريقة المخصوصة التي فُضَّت بها هذه الأزمة المحلية (التي انطوت على صراع بين الحداثة والديمقراطية) قد نبعت من مشروع سياسي واعٍ لتغيير المجتمع بمشاركة الأحزاب الحاكمة في غرب البنغال. خلافًا لذلك، فإن غايتي هي الإشارة إلى الإمكانيات الكامنة في هذا المجال الغامض الذي أطلقت عليه اسم (المجتمع السياسي). وعندما أستعمل هذا المصطلح يحضرني على الدوام أن أنطونيو غرامشي يَقْرُن في مستهل سلسة (رسائل السجن) بين المجتمع السياسي والدولة، لكنه سرعان ما يميل إلى طائفة واسعة من التدخلات الاجتماعية الثقافية التي ينبغي أن تحدث خارج نطاق الدولة. لقد سعيت إلى التشديد على أمر مهم: حتى عند مقاومة مشروع التحديث الذي فُرض على الطبقات التابعة، فإن هذه الطبقات تسلك طريق التغيير الداخلي لأوضاعها. وفي الوقت نفسه، عندما يضطلع المربّون -الأشخاص المستنيرون مثلنا- بأداء مهمتهم البيداغوجية في المجتمع السياسي، قد يوفَّقون في تربية أنفسهم كذلك. وإني أشدد على أن هذا سيكون النتيجة الأكثر إفادة والأهم تاريخيًا للصدام بين الحداثة والديمقراطية في بلد مثل الهند.

(٣)

ختامًا، سأتطرق إلى موضوع العنف السيادي. لقد أشرنا مرات عديدة إلى أن ما يميز (مانتو) هو تناوله لقضية العنف تناولًا مفتقرًا إلى الرحمة وخِلْوًا من أي عاطفة على نحو قاسٍ أحيانًا. وقد لاحظ مترجم أعماله إلى الإنجليزية خالد حسن أنه «الكاتب الوحيد من بين معاصريه الذي نجح في تحويل أحداث (١٩٤٧) الدامية إلى عمل أدبي عظيم». (Hasan ١٩٨٧, ٨)، والحق أنه يندر أن تجد من يعارض هذا الرأي. ولكن يبدو وجيهًا التساؤل عن سبب إحجام الكتّاب الآخرين عن مجرد محاولة تحقيق ما حققه (مانتو). فهل انطوت أحداث العنف التي جرت

سـنة (١٩٤٧) عـلى وقائـع مُلغـزة جعلـت تحويلهـا إلى روايـة أدبيـة أمـرًا عسـيرًا؟ أعتقـد أننـا سـنحقق اسـتفادة مـن تنـاول هـذه القضيـة في سـياق العلاقـة المعقـدة بـين الحداثـة والديمقراطيـة وفي سـياق الـدور الـذي أداه عنـف الدولـة الحديثـة. في شـهر (أغسـطس مـن سـنة ١٩٤٥) وبعـد مـرور سـبع سـنوات عـلى تقسـيم الهنـد وقبـل سـنة مـن مـوت (مانتـو)، يُفـترض أنـه كتـب كلمـة قصـيرة لتكتـب عـلى القـبر الذي سـيؤويه، هـذا نصهـا: «هـذا ضريح سـعدات حسـن مانتـو. يـأوي هـذا القـبر أيضًـا جميـع فنـون كتابـة القصـة القصيرة وملغزاتهـا. يرقد مانتـو هنـا تحـت أطنان مـن التراب متسـائلًا عـما إذا كانـت موهبتـه في كتابـة القصـص تفوق موهبـة اللـه»، (Hasan ١٩٨٧, ٩-١٠).

قـد يـرى البعـض في هـذه الأسـطر دليـلًا إضافيًـا عـلى ولـع (مانتـو) بإحـداث الصدمـة في نفـوس قرائـه مـن خـلال اسـتعراض مبالـغ فيـه لتضخـم الأنـا عنـده. وقـد يعـرب بعـض القـراء عـن اسـتيائهم معتبريـن (مقارنـة قـدرة اللـه عـلى الإبـداع بقـدرة قـاصّ صلفًـا فاحشًـا)! لكـن البعـض الآخـر -ثلـة سـيئة الحـظ، ربمـا- سـيتفهمون طبيعـة العقـل العلـماني الحديـث الـذي يـرزح تحـت أطنان مـن الشـكوك السياسـية. وإذا كان للمـرارة اللاذعـة أن تنبثـق مـن رحـم السـخرية، فـلا شـك أن ذلـك قـد تحقـق هنـا. يجـري التعبـير عـن ورطـة الـروح البشريـة الخلاقـة التـي يجـب عليهـا مواصلـة فعـل الخلـق في عـالم يُعتقـد أن اللـه قـد تخـلى عنـه عـلى الـدوام. فكيـف يـؤدي هـذا العقـل عملـه؟ دعنـا نلاحظ قبل كل شيء، أننا لا نتحدث هنا انطلاقًـا مـن مقاربـة شـعبية؛ ذلـك أن المجال الشـعبي تسـود فيـه فكـرة أن صناعـة العـالم تتطلـب قـوى أكـبر مـما يقـدر عليـه البـشر العاديـون. يفـسَّر كذلك العنف البـشري غالبًا عـلى أنـه عنـف فرضـه الله، وهـو أمـر يكون أحيانًـا مفهومًـا وأخرى ملتبسًـا. في إحدى المرات قضيت شـهورًا أبحث في الأرشيف عن إفادات شـهود عيـان حول أحـداث شـغب طائفية في البنغـال، وقـد خرجـت بانطبـاع نهـائي مفاده أنـه حتـى عندمـا يصـف الأشـخاص العاديون الاعتـداءات الفظيعـة التـي حدثـت لهم على نحـو مفصـل، فإنهـم ينزعـون إلى تعليـل تلك الاعتـداءات بأسـباب خارجيـة. لقـد اعتُـدِي عليهـم لسـبب مـا هـم عاجـزون عـن فهمه.

دعنـا نلاحـظ قبـل كل شيء، أننـا لا نتحـدث هنـا انطلاقًـا مـن مقاربـة شـعبية؛ ذلك أن المجال الشـعبي تسـود فيـه فكـرة أن صناعـة العـالم تتطلـب قـوى أكـبر مـما يقـدر عليـه البـشر العاديـون.

هكـذا يـرون الأمـور. ولقـد شـدد غانـدي في إحـدى المناسـبات (وهـي كثـيرة) التـي

خالف فيها العقلانيين على أن زلزال بيهار الذي وقع سنة (١٩٣٤)، إنما هو (عقوبة إلهية) بسبب اقترافهم ذنب ازدراء بعض فئات المجتمع المنبوذة. لقد تعمد غاندي اتخاذ موقف يتماهى مع المعتقدات الشعبية عندما نسب هذا العنف لله. وعندما سئل لماذا قد يسلط الله عقوبة شملت الجميع بمن فيهم الطبقات الغنية والطبقات المنبوذة ذاتها أجاب: (لست إلهًا؛ ولذلك ليس لي علم بمقصد الله)، (Gandhi ١٩٥٨, ٨٧). واستنادًا إلى معلوماتي حول الموضوع، فلست مقتنعًا بأنه يوجد في الوعي الشعبي عنف ليس له سبب. فقد يُلتجأ إلى العنف للانتقام أو للعقاب أو لتحقيق العدالة أو لأداء وظيفة ما أو لطائفة واسعة من الأسباب الأخرى على غرار استيلاء الأرواح أو الشياطين أو الآلهة على البشر، وبالتالي يندر أن نجد عنفًا غير مبرر وليس له سبب مقصود.

إن الوعي العلماني الحديث الذي يعتبر أن العالم بات مكانًا مخيبًا للآمال هو الذي يواجه هذه المعضلة الغريبة المتمثلة في فهم كنه العنف في الحياة البشرية. وعلى الرغم من إمكانية الوقوع في التبسيط على نحو مبالغ فيه لتاريخ كرَّس له جهابذة العالم الحديث وقتهم وجهدهم، فدعني أشير إلى أنه بالنسبة إلى عالم الحياة السياسية الحديثة على الأقل، تم إنتاج استراتيجيتين لتكريس التعقل والنظام في ممارسة العنف. أما الأولى فتتمثل في إنشاء مظلة للأخلاق تستند إلى فلسفة التعالي (Transcendentalism) نستتر وراءها لاستخدام العنف وجعله ممارسة مبررة. ينتج عن ذلك تصورات عن الخير والعدل يؤمن أصحابها أنها صائبة؛ ولذلك فإن العنف، حين يستخدم في الوضعيات المناسبة، ما هو إلا أداة شرعية لتنفيذ هذه المقاصد الأخلاقية التي تقوم على أساس فلسفة التعالي. لقد تمت شرعنة العنف في العصر الحديث عن طريق الكثير من المفاهيم التي تحقق العدل والخير على غرار العدالة والعقاب والانضباط والتقدم والعلم. أما الاستراتيجية الثانية فتتمثل في ابتداع اقتصاد قائم على العنف.

لقد تمت شرعنة العنف في العصر الحديث عن طريق الكثير من المفاهيم التي تحقق العدل والخير على غرار العدالة والعقاب والانضباط والتقدم والعلم. أما الاستراتيجية الثانية فتتمثل في ابتداع اقتصاد قائم على العنف.

والسؤال هاهنا لا يتعلق بجواز استعمال العنف من عدمه، بل بتحديد القدر المسموح به من العنف وأصنافه وغاياته ونتائجه المتوقعة. لم يعد الأمر يتعلق هنا

بالواجب الأخلاقي، بل بحساب كلفة العنف والعوائد المنجرة عنه، وبالربط بين أسبابه ونتائجه، وتحديد فعاليته. تدرك الحياةُ السياسية الحديثة العنفَ إما بتقييم مدى الحاجة إلى استخدامه بالنظر إلى واجب أخلاقي معين، وإما بالتقليل من شأنه ليصبح شأنًا اقتصاديًا محضًا. يمكننا أن نلاحظ كلا الاتجاهين في القصة التي رويتها حول موت بالاك برهمشاري. فلقد كان أنصار العقلانية يتذمرون من تراخي الحكومة في فرض قوانينها المتعلقة بالنظام العام وقيمها الأخلاقية. كان العقلانيون يتساءلون لماذا تمتنع الدولة عن استخدام القوة ما دام القانون يفرض عليها ذلك، لا سيما وأن اللجوء إلى العنف في هذه الحالة سيكون مبررًا. ولئن لجأت الحكومة في نهاية المطاف للعنف، فإنها كانت متحفظة جدًّا في استعماله وحرصت على تخفيف آثار التدخل حتى تقول للرأي العام إنها لم تستخدم سوى القدر الكافي منه لتحقيق النتائج المرغوبة: وقد صرّحت الحكومة بأنه (لا وجود لضحايا). أما أعضاء طائفة سنتان دال، بما هم أطراف مشاركة في هذا التمظهر للسياسة الحديثة، فقد احتجوا على ما وصفوه استخدامًا غير شرعي للقوة انجر عنه انتهاك لحقهم في اعتناق معتقداتهم الدينية وممارستها. لقد شارك الجميع في بناء مفهوم العنف في الدولة الحديثة.

ولمّا كنتُ مطلعًا على تاريخ العنف وأدبياته منذ سنة (١٩٤٧)، فإني أعتقد أن هناك توقًا مماثلًا من جميع الأطراف لإدراك مفهوم العنف في نطاق منطق الدولة الأمة الحديثة. تستند مختلف الأطراف (حزب المؤتمر، الرابطة الإسلامية، والبريطانيون) إلى اعتبارات أخلاقية (وإلى اعتبارات الذم والمدح) في صياغة مطالبها وتنازلاتها على حد سواء. فإن تقسيم الهند يُعد خسارة بالنسبة إلى الهنود لكنه يُعتبر نجاحًا بالنسبة إلى الباكستانيين. ثم تأتي طبعًا الاعتبارات الاقتصادية. فهل كان العنف أمرًا حتميًا لا مناص منه؟ وهل كان بالإمكان تفاديه؟ هل تسرّع البريطانيون في اتخاذ قرار الخروج من الهند؟ هل كان بالإمكان تفادي انفجار العنف الطائفي غير القابل للسيطرة لو لجأت الدولة إلى زيادة منسوب العنف قليلًا في حالات بعينها؟ لا يمكن الادعاء بأن ما وقع سنة (١٩٤٧) لم يقتل بحثًا ودراسة، بل بالعكس، فقد سال حوله حبر كثير وما زال، وكل ما قيل استند إلى ثنائية الأخلاق والاقتصاد.

يكمن تفرّد (مانتو) في امتناعه عن قبول مقاربة العنف الذي وقع سنة (١٩٤٧)

من زاويتي نظر الأخلاق والاقتصاد. فلم يلجأ إلى زاوية النظر الأخلاقية التي يطرحها الله أو فلسفة التعالي. كما لم يسمح لنفسه بأن يقع فريسة لإغواء الحسابات الاقتصادية التي تستند إليها الحكومات لممارسة العنف. وبالنسبة إليه، فإن العنف الذي أفرزه تقسيم الهند استدعى ردة فعل سياسية محضة، إن جاز لي توصيفها على هذا النحو، وقد انطوت ردة الفعل هذه على المزج بشكل متزامن، مرة أخرى، وبشكل ذاتي، بين ما هو أخلاقي وما هو اقتصادي، وذلك استنادًا إلى عناصر التفاعل البشري الخالصة.

وبهذا المعنى، كان وقوف (بيشان سينغ) في المنطقة الحرام [بين الهند وباكستان] على قدميه المتورمتين كتمثال شاهق، لحظةً سياسية خالصة، لا علاقة لها بأي شأن آخر. لكن يحسن التنبيه إلى أن هذه اللحظة السياسية الخالصة لا يمكن أن تستمر؛ ذلك أن بشائرها الخلاقة وأعباء مسؤوليتها عظيمة جدًّا. أطلق (بيشان سينغ)، [الذي يعرف أيضًا بـ (توبا تك سينغ)] صرخة مدوية ثم سقط على الأرض: (هناك، وراء الأسلاك الشائكة، تقبع الهند على أحد الجانبين، وعلى الجانب الآخر، ووراء المزيد من الأسلاك الشائكة، تقبع باكستان. وبينهما، وعلى رقعة صغيرة من الأرض لا يعرف لها اسم، يقبع توبا تك سينغ)، (Manto ١٩٨٧,١٨).

ربما قد لا يتمكن أحدنا من التفكر، في هذه اللحظة السياسية الخالصة، في مدى قدرته على أن يكون أعظم من الله في كتابة القصص، إلا بعد أن يُدفن -أو تُدفن الحياة ذاتها- تحت أطنان من الأرض.

ولكني لا أظن أن الكثيرين سيخاطرون بفعل ذلك، والواقع أن حدسي يخبرني بأن هذا هو سبب إقدام مانتو على إتيان هذا الصنيع وتفرّده به دونًا عن غيره. إن اقتحام المجال السياسي بمعالمه الغامضة وخطورته التي لا يمكن التخفيف من وطأتها، دون أساس يُهتدى به لتحديد مفهوم الخير مسبقًا، ودون أدوات لحساب الكلفة والعوائد - لهو أمر مريع. وإن النبش في التاريخ وفي أصول الحكم واللواذ بهما ليس سوى عودة إلى الممارسات المألوفة التي يفضل معظمنا الركون إليها. لماذا؟ لأننا لسنا من فئة القُصّاص العظماء. إن الضيق الذي يُطبق على الكثيرين بسبب ما يحدث في (المجتمع السياسي) ناتج في نظري عن إحيائه لمفهوم السياسة الخالصة. وهذه منطقة تتزعزع فيها اليقينيات المتعلقة بمعايير المجتمع المدني والأصول الدستورية. تتزعزع المزاعم حول القوة السيادية بسبب الشرعية الضبابية والإرادة المترددة، ويبدو أنه يتعين علينا

التفاوض مجددًا بشأن طبيعة الحقوق والقوانين التي ينبغي أن نتبناها. وحدهم القادرون على إحداث أكبر قدر من الضجيج والتكلم نيابة عن أكبر عدد ممكن من الأشخاص ينجحون في تبليغ صوتهم. هناك عنف في الأفق.

وليس كل ما يحدث هنا مرغوبًا فيه أو يستحق أن نقبل به. ولكن ما أدرانا أن الأشياء التي نرغب فيها أو نوافق عليها هي أشياء خيّرة بالفعل؟ وحدهم الذين يخوضون غمار العملية السياسية الخلاقة، على خطورتها، يحق لهم أخذ قرارات بهذا الخصوص. أعتقد أن مانتو كان سيتعرّف إلى هؤلاء. يتعين على أولئك الذين يتوقون إلى تأسيس مجتمع ديمقراطي جديد أن يطمحوا إلى أن يصبحوا قُصّاصًا أعظم موهبةً من الله.

وفي خضم هذه النطاقات المتوهجة والمشوشة لما سميته (المجتمع السياسي)، لا أدري إن كان يجري وضع أسس لنظام ديمقراطي جديد أم لا. سنترك مهمة وصف ما يجري وتحليله لمؤرخي الأجيال القادمة. وما أعلمه حقيقة هو أن الممارسات المتعلقة بالديمقراطية قد تغيرت في الهند خلال العقود الأربعة الماضية، وأن مشروع التحديث الذي تقوده الدولة قد أُدخِلت عليه تعديلات جذرية، وأن أشكال مشاركة الطبقات التابعة في الأنشطة الحكومية وفي الهيئات التمثيلية قد توسعت وتعمقت. هناك جهود جديدة لحشد الشرعية الشعبية من أجل ضمان هيمنة النخبة، على غرار الجهود التي يبذلها التشكيل السياسي الذي يتخذ لنفسه شعار (الهوية الهندية) (Hindutva)، وهو تشكيل سعى إلى إقناع الطبقات الحاكمة في الهند بأنه قادر على إنشاء كيان للحكم الطبقي يكون بديلًا أكثر حيوية عن حزب المؤتمر الهرم.

وبالنسبة إلى الأطراف المحكومة، فقد نجحت، رغم معارضة الفئات المهيمنة الشديدة، في توخي سياسة الشد والجذب إزاء القواعد السياسية التي فرضتها البرجوازية والبيروقراطية العقلانية من أجل ابتكار أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية على نحو يختلف بشكل لا يمكن تحديده عن الممارسات التي نظّر لها علم الاجتماع الغربي، وإن حافظت على المصطلحات نفسها المستعملة في الأدبيات الغربية.

لقد كان الشعب الهندي هو من ابتكر هذه الممارسات، ولعلنا سنشهد يومًا ما صعود نجم قاصّ عظيم يسند إليها تسميات جديدة ويستنبط لها لغة جديدة.