

ویکتوریا ایوانووا

بازنمایی مستعمره: مخاطبان انسان شناسی

ترجمه‌ی گلناز صالح کریمی

نامه‌ی زمینه
دی
نود و هشت



NZAMINEZ

نامه‌های زمینه

نامه‌های **زمینه** متونی هستند که با این که رویکردی هم‌راستا با **زمینه** دارند بهتر است مستقل منتشر شوند. دلایل این استقلال انتشار گاه خواسته‌های مجله و گاه ترجیح مولفان و مترجمان متون است. گرچه این جزوه‌ها اغلب در تفصیل مسائل مرتبط با پرونده‌های زمینه می‌آید، تحریریه ی **زمینه** از هر مشارکتی در این بخش استقبال می‌کند. نامه‌های **زمینه** اگر کمال بیابد پایگاهی برای عمومی بازتاباندن دغدغه‌های کسانی خواهد بود که در این بوم برای این بوم اندیشه می‌کنند.

نامه‌های زمینه

مقدمه

کیارش علیمی
گلناز صالح کریمی

ادوارد سعید در این مقاله‌ی سه بخشی به بررسی نسبت انسان‌شناسی با تاریخ استعمار و تأثیر قدرت استعماری بر مطالعه و بازنمایی مستعمره می‌پردازد. او مسائل مورد بحث در مقاله را با مفاهیمی چون دیگری، روایت و فرهنگ پیوند می‌دهد. ارتباط تنگاتنگ میان بسیاری از مسائل زمانه‌ی ما و این پیوندها ضرورت‌های دوران نگارش مقاله را به عصر ما تسری می‌دهد. ادوارد سعید برای تعیین حدود بحث ابتدا هر چهار مفهوم مندرج در عنوان مقاله را تعریف می‌کند و بیش از همه فرسودگی ناشی از تناقض‌های موجود در انسان‌شناسی را برجسته می‌سازد. در بخش دوم مقاله با تبیین این اصل که مفهوم دیگری در بافتی تاریخی و در مختصات قدرت شکل می‌گیرد، جایگاه فرودست دیگری استعماری را در کلان‌روایت‌های مدرنیستی نشان می‌دهد. او در ادامه بحران مشروعیت این کلان‌روایت‌ها را با برخاستن صدای دیگری‌های سرکوب‌شده در پیوند می‌بیند. بر پایه‌ی این مشاهدات، سعید پیش چشم ما پرده از چهره‌ی این حقیقت بر می‌دارد که فرهنگ حیطه‌ای بی‌طرف نیست و همواره در بافتی سیاسی تنظیم می‌شود، از این‌رو به روایتی جدید نیاز دارد که در آن خود را در نسبتی جدید با قدرت تعریف کند.

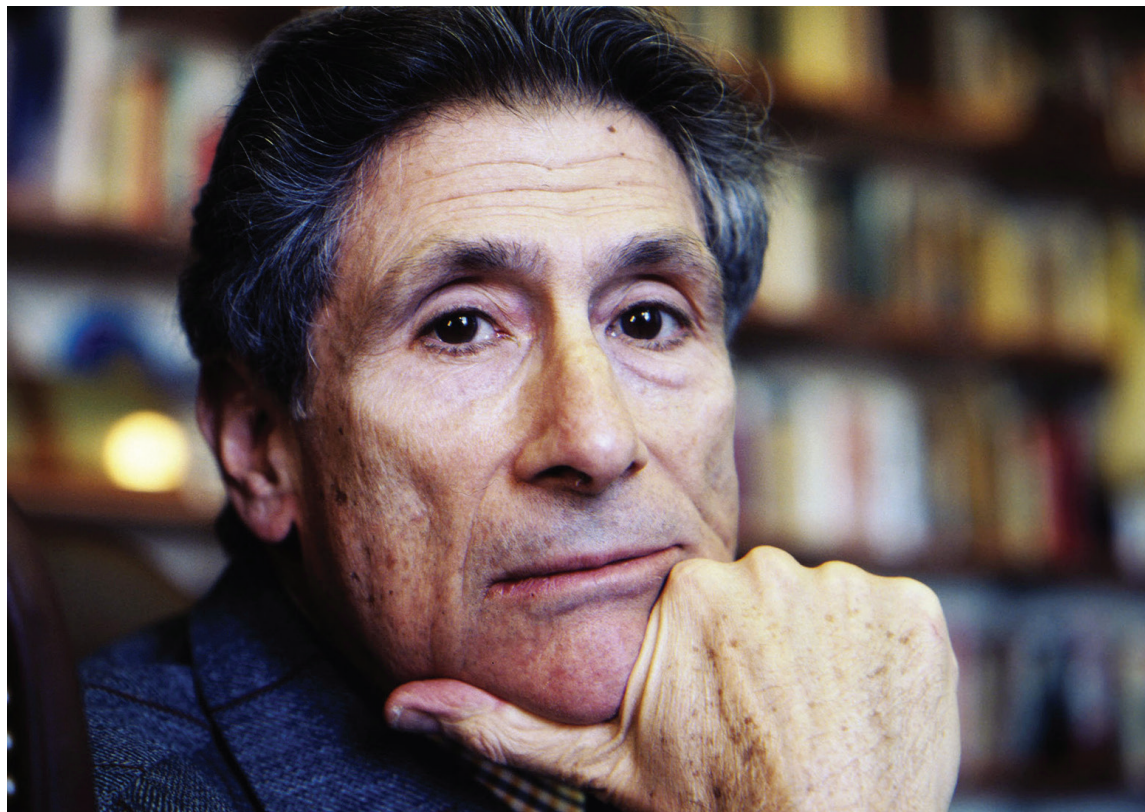
بازنمایی مستعمره: مخاطبان انسان‌شناسی

بازنمایی مستعمره: مخاطبان انسان‌شناسی^۱

ادوارد و. سعید^۲

ترجمه‌ی گلناز صالح‌کریمی

منبع: Critical Inquiry, Vol. 15, No. 2 (Winter, 1989)



ادوارد سعید

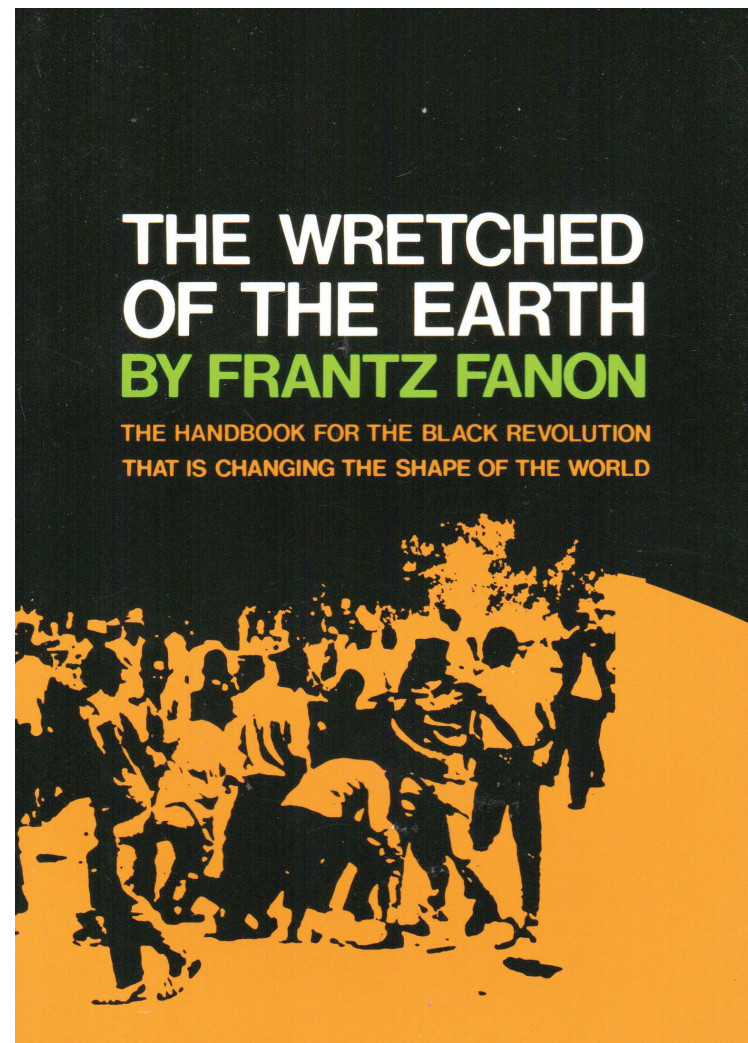
هیچ گوشه‌ای از این دنیا خالی از اثر انگشت من نیست
پاشنه‌ی پایم پشت آسمان خراش‌ها را فشرده،
و نجاستم درخشش جواهرات را پوشانده است!
امه سِزِر، «دفترچه‌ی بازگشت به سرزمین بومی»

« ۱ »

هر یک از چهار واژه‌ی عنوان این مطلب به حیطه‌ای کمابیش ناآرام و تا حدی آشوب‌زده تعلق دارد. برای مثال، اکنون تقریباً هیچ‌کس نمی‌تواند زمانی را به یاد آورد که کسی درباره‌ی بروز بحرانی در بازنمایی حرف نمی‌زد. و هر چه این بحران بیش‌تر بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود، ریشه‌های آن در اعصار گذشته بیش‌تر آشکار می‌شود. بحث میشل فوکو بیانی قدرتمندتر و جذاب‌تر از همان آرائی است که در آثار ادیب-مورخانی همچون اِرل واسرمان، اریش اوپرباخ و م. ه. آبرامز طرح شده بود، این‌که با فروپاشی توافقِ کلاسیک، واژه‌ها دیگر دربردارنده‌ی مدیومی شفاف نبودند که وجود از پشت آن می‌درخشید. در عوض، زبان به مثابه ذاتی مبهم و در عین‌حال به نحو غریبی انتزاعی، به مثابه ذاتی فهم‌ناشدنی باید موضوعِ توجهِ فیلولوژیک [زبان‌شناسی تاریخی] قرار گیرد و از آن پس، هر اقدامی برای بازنمایی تقلیدیِ واقعیت خنثی و مهار شود. به این ترتیب، بازنمایی در عصر نیچه، مارکس و فروید به ناچار نه تنها با وضعیتِ آگاهی از فرم‌ها و قراردادهای زبانی در کشمکش است، که با فشار نیروهایی فراشخصی، فرابشری و فرافرهنگی مانند طبقه، ضمیر ناخودآگاه، جنسیت، نژاد و ساختار نیز دست‌وپنجه نرم می‌کند. دگرگونی‌هایی که این نیروها در تصورات ما از هر آنچه پیش از این ثبات داشت مانند مؤلف، متن و شیء ایجاد کرده‌اند، تقریباً به معنای واقعی کلمه چاپ‌ناشدنی و نیز به‌طور قطع اظهارناشدنی است. اکنون بازنمایی کسی یا حتی چیزی تبدیل به مجاهدتی شده است پیچیده و مسئله‌ساز هم‌چون خطوطِ مجانب^۳ و پیامدهای بسیار سختی، چنان‌که سخت‌تر از آن را نمی‌توان

تصور کرد، برای مسئله‌ی یقین و امکان حکم کردن به دنبال داشته است.

مفهوم مستعمره، اگر بخواهم به واژه‌ی دوم از چهار واژه‌ای که در عنوان آورده‌ام بپردازم، بی‌ثباتیِ خاص خودش را دارد. قبل از جنگ جهانی دوم، مستعمره عبارت بود از سکونت‌گاه جهان غیرغربی و غیراروپایی، سکونت‌گاهی که اروپایی‌ها آن را کنترل می‌کردند و اغلب با توسل به زور در آن مستقر شده بودند. بر همین اساس است که آلبر مِمی در کتاب خود هم



«نفرین‌شدگان زمین»،
نوشته‌ی فرانس فانون،
انتشارات گراو، ۱۹۶۳.

استعمارگر و هم مستعمره را در جهان خاصی قرار می‌دهد که قوانین و شرایط خاص خود را دارد، درست مانند فرانتس فانون در «نفرین‌شدگان زمین» که چنان از شهر استعمارزده حرف می‌زند که گویی شهر به دو نیمه‌ی جداگانه تقسیم شده و ارتباط میان این دو نیمه براساس گونه‌ای منطق خشونت و جواب خشونت شکل گرفته است.^۴ از زمانی که آرای آلفرد ساوی درباره‌ی جهان‌های سه‌گانه در نظر و در عمل نهادینه شد، مستعمره مترادف شد با جهان سوم.^۵ بسیاری از سرزمین‌های افریقایی و آسیایی در بازه‌ای زمانی، حدود جنگ جهانی دوم، استقلال خود را به‌دست آوردند، با این‌همه حضور استعماری قدرت‌های غربی در بخش‌های مختلفی از این دو قاره هم‌چنان ادامه یافت. از این‌رو، چنین نیست که «مستعمره‌ها» گروهی تاریخی از انسان‌ها باشند که پس از به دست آوردن حق حاکمیت خودمختار ملی منحل شده‌اند، بلکه «مستعمره» مقوله‌ای است که شامل ساکنان کشورهای تازه استقلال‌یافته و هم‌چنین شامل مردم تبعه‌ی سرزمین‌های مجاوری می‌شود که اروپاییان هنوز در آن‌ها مستقر هستند. در جنگ‌های کریمه و حکومت‌های خشک و انعطاف‌ناپذیر استعماری، نژادپرستی هم‌چنان نیرویی مهم با پیامدهای خونین است.

بنابراین، تجربه‌ی استعمارزدگی هم‌چنان دلالت‌های بی‌شماری بر منطقه‌ها و مردمانی از جهان دارد که تجربه‌شان از وابسته بودن، زیردست و تبعه‌ی غرب بودن با رفتن آخرین افسر سفیدپوست و پایین کشیدن آخرین پرچم اروپایی، به تعبیر فانون، پایان نیافت.^۶ مستعمره شدن سرنوشتی بود با پیامدهای ماندگار و به نحو واقعاً عجیب و مضحکی ناعادلانه، که به‌خصوص پس از دستیابی مستعمره‌ها به استقلال

ملی بروز یافت. فقر، وابستگی، توسعه‌نیافتگی، انواع و اقسام آسیب‌ها و فسادها در نهاد قدرت و البته دستاوردهای چشمگیر در جنگ، مبارزه با بی‌سوادی و پیشرفت اقتصادی: این ترکیب ویژگی‌های مختلف وجه مشخصه‌ی مردم استعمارزده‌ای است که در یک سطح خود را رها کرده‌اند و در سطحی دیگر هم‌چنان قربانی گذشته‌ی خود هستند.^۷ مقوله‌ی «مستعمره» هرگز نشانی از تضرع و ترحم به حال خود نداشته و تاکنون به‌طرز چشمگیری گسترش یافته چنان‌که زنان، طبقات سرکوب شده و تحت انقیاد، اقلیت‌های ملیتی و حتی زیرشاخه‌های دانشگاهی به حاشیه رانده شده یا ادغام شده در رشته‌های دیگر را نیز دربرمی‌گیرد. پیرامون مستعمره فرهنگ اصطلاحی کاملی رشد کرده که هر یک از اصطلاحات آن به شیوه‌ی خود تقویت‌کننده‌ی وضعیت هولناک درجه دو بودن برای مردمی است که، در توصیف طعنه‌آمیز و. س. ناپیل، محکوم شده‌اند از تلفن فقط استفاده کنند و هرگز نمی‌توانند آن را اختراع کنند. از این‌رو، جایگاه مردم استعمارزده در حیطه‌ی وابستگی و در حاشیه بودن تثبیت شده و داغ عنوان‌هایی هم‌چون کشور توسعه‌نیافته، کم‌تر توسعه‌یافته یا در حال توسعه بر آن‌ها خورده است که استعمارگر برتر، توسعه‌یافته یا پایتخت‌نشین بر آن‌ها حکم می‌راند، استعمارگری که به لحاظ نظری، فرض مسلم آن است که قطعاً و صریحاً اربابی است در موضع آنتی‌تز استعمارزدگان. به عبارت دیگر، جهان هم‌چنان به دو دسته‌ی مردمان بااهمیت‌تر و مردمان کم‌اهمیت‌تر تقسیم شده و اگر دسته‌ی کم‌اهمیت‌تر چنان گسترش یافته که بسیاری از انسان‌های جدید و هم‌چنین دوره‌های جدید در آن می‌گنجند، خب، بدا به حال آن‌ها. بدین نحو، مستعمره بودن به هر

شکلی، به‌طور بالقوه مصداق‌های فراوان و مختلفی در بسیاری مکان‌ها و زمان‌های مختلف دارد، اما این مصداق‌ها همواره فرودست هستند.

اما در خصوص انسان‌شناسی به مثابه یک مقوله‌ی مستقل، مسلماً نیازی نیست کسی مثل من از بیرون بیاید و چیز زیادی به انبوه نوشته‌ها و گفته‌ها در خصوص بحرانی که دست‌کم در بعضی از محفل‌های این رشته در جریان است بیفزاید. با این‌همه، در این‌جا می‌توان به اختصار بر چند جریان مشخص تأکید کرد. خاستگاه یکی از گرایش‌های اصلی در مباحثات مربوط به این رشته در بیست‌وچند سال گذشته، آگاهی یافتن به این امر است که استعمار غربی، استثمار وابستگان، سرکوب رعیت‌ها و کنترل یا مدیریت جامعه‌های محلی با اهداف امپریالیستی چه نقشی در مطالعه و بازنمایی جامعه‌های «پریمیتو» یا کم‌تر توسعه‌یافته‌ی غیرغربی بازی می‌کند. این آگاهی در قالب‌های مختلفی از انسان‌شناسی مارکسیستی یا ضد امپریالیستی ریخته شده، که نمونه‌هایی از آن عبارتند از: آثار اولیه‌ی اریک وُلف، «قهوه و کاپیتالیسم در آندِ ونزوئلا» اثر ویلیام ژزبری، «ما معدن‌ها را می‌بلعیم و معدن‌ها ما را می‌بلعند» اثر جون نَش، «شیطان و فتیش کالا در امریکای جنوبی» اثر مایکل توسیگ و بسیاری آثار دیگر. این قسم از دیدگاه‌های مخالف به نحو تحسین‌برانگیزی با چند فعالیت دیگر هم‌مسیر شده‌اند: انسان‌شناسی فمینیستی («زن در بدن» اثر امیلی مارتین و «احساسات پوشیده» اثر لایلا ابولُغد)، انسان‌شناسی تاریخی («شیرهای پنجاب» اثر ریچارد فاکس)، آثار مربوط به نزاع‌های سیاسی معاصر (مانند «تن قدرت، روح مقاومت» اثر ژان کوماروف)،

انسان‌شناسی امریکایی (مانند آثار سوزان هاردینگ در خصوص بنیادگرایی) و انسان‌شناسی هشداری («قربانیان معجزه» اثر شلتون دیویس).

جریان مهم دیگر، انسان‌شناسی پست‌مدرن است و محققانی که در این زمینه کار می‌کنند به‌طور کلی متأثر از نظریه‌ی ادبی‌اند و به‌طور خاص از نظریه‌پردازانی تأثیر گرفته‌اند که در خصوص نوشتار، گفتمان و شیوه‌های قدرت بحث می‌کنند؛ نویسندگانی مانند فوکو، رولان بارت، کلیفورد گِئرتز، ژاک دریدا و هایدن وایت. با این‌همه، نکته‌ای که توجه من را جلب کرده آن است که تعداد انگشت‌شماری از محققانی که در مجموعه‌هایی مانند «فرهنگ نوشتار» یا «انسان‌شناسی هم‌چون نقد اجتماعی»^۱ – دو کتابی که این اواخر به شدت مطرح بوده‌اند – مقاله نوشته‌اند، به صراحت اعلام کرده‌اند که انسان‌شناسی به پایان خود رسیده است، همان‌طور که برای مثال، تعدادی از محققان ادبی همین رأی را در باب مفهوم ادبیات طرح کرده‌اند. در عین حال، این نیز برایم جالب است که تعداد انگشت‌شمارِ انسان‌شناسانی که آثارشان خارج از حیطه‌ی انسان‌شناسی نیز خوانده می‌شود این واقعیت را پنهان می‌کنند که ته دل آرزو دارند ای کاش سبک و سیاق و جنسِ آگاهی در حیطه‌ی انسان‌شناسی و متن‌های انسان‌شناختی بیش‌تر شبیه به متن‌های ادبی یا متن‌های نظریه‌ی ادبی می‌بود، یا ای کاش انسان‌شناسان وقت بیش‌تری را صرف تأمل در متنیت می‌کردند تا صرف تبارشناسی اجداد مادری، یا ای کاش مسئله‌های مربوط به بوطیقای فرهنگی نقش مهم‌تری در تحقیقات‌شان می‌داشت تا مثلاً امور مربوط به نحوه‌ی سازمان‌یابی قبیله‌ای یا اقتصاد کشاورزی یا طبقه‌بندی جوامع ابتدایی.



رابرت داوولینگ،
«دسته‌ای از بومیان تاسمانی»،
۴۵ در ۹۱ سانتی‌متر،
رنگ و روغن روی بوم، گالری هنر
جنوب استرالیا.

این دو گرایش اما مشکلات عمیق‌تری را نهان می‌دارند. صرف نظر از مباحثه‌ها و مجادله‌های پراهمیتی که در زیرمجموعه‌های جداگانه‌ی انسان‌شناسی مانند مطالعات آند یا مذهب‌های هندی در جریان است، آثار اخیر محققان مارکسیست، ضدامپریالیست و محققان متمایل به متا-انسان‌شناسی (مانند گِرتز، توسیگ، وُلَف، مارشال سائولینز، یوهانس فابین و دیگران) نشان می‌دهد که وضعیت سیاسی-اجتماعی انسان‌شناسی در کل دچار رخوتی واقعی شده است. شاید این مسئله امروزه در تمام حیطه‌های علوم انسانی به کلی صادق باشد، اما در خصوص انسان‌شناسی به ویژه صادق است. همان‌گونه که ریچارد فاکس می‌گوید: «امروزه به نظر می‌رسد انسان‌شناسی به لحاظ فکری چنان در معرض تهدید است که انسان‌شناسان در حال تبدیل شدن به یک گونه‌ی دانشگاهیِ رو به انقراض‌اند. خطرهای حرفه‌ای که آن‌ها را تهدید می‌کند به کاهش موقعیت‌های شغلی و برنامه‌های دانشگاهی و حمایت‌های تحقیقاتی و دیگر شکل‌های افول جایگاه حرفه‌ای انسان‌شناسان مربوط می‌شوند. تهدید فکری انسان‌شناسی ریشه در بطن خود

این رشته دارد و عبارت است از وجود دو دیدگاه متعارض درباره‌ی فرهنگ [که فاکس آن‌ها را ماتریالیسم فرهنگی و فرهنگ‌شناسی می‌داند] که بیش از اندازه با هم وجه اشتراک دارند و تقریباً بر سر هیچ چیز مخالفتی با هم ندارند.»^۹ نکته‌ی جالبی که نشانه‌های بیماری [این رشته] را بیش‌تر آشکار می‌کند آن است که کتاب در خور توجه خود فاکس، یعنی «شیرهای پنجاب» که جمله‌های بالا از آن نقل شده‌اند، با آثار دیگرانی هم‌چون شری اُرتنر^{۱۰} که بیماری قرن انسان‌شناسی را تشخیص داده‌اند – می‌گویم بیماری قرن چون به گمانم چیزی جز این نیست – در این امر اشتراک نظر دارند که تنها چاره‌ی این مسئله کنش است، کنش بر مبنای کنش، کنشی که با وام گرفتنِ انگاره‌هایی درباب هژمونی، بازتولید اجتماعی و ایدئولوژی از متفکران غیرانسان‌شناس تقویت شده باشد، متفکرانی مانند آنتونیو گرامشی، ریموند ویلیامز، آلن تورین و پی‌یر بوردیو. با این‌همه، حس عمیق فرسودگی پارادایمی، به معنایی که کوهن در نظر داشت، تأثیر خود را هم‌چنان حفظ کرده است و به اعتقاد من پیامد چنین مسئله‌ای برای وضعیت انسان‌شناسی فوق‌العاده نگران‌کننده است.

به گمانم گونه‌ای ترس (موجه) نیز وجود دارد از این‌که انسان‌شناسانِ امروزی دیگر نمی‌توانند به همان سادگی گذشته به حیطه‌ی مطالعات پسااستعماری وارد شوند. این مسلماً گونه‌ای هم‌اوردجوییِ سیاسی برای قوم‌نگاری است و دقیقاً در همان زمینی اتفاق می‌افتد که در گذشته، انسان‌شناسان کمابیش بر آن سلطه داشتند. واکنش‌ها به این مسئله مختلف بوده؛ بعضی‌ها تا حدودی به حوزه‌ی سیاستِ متنیت عقب نشسته‌اند. بعضی‌ها خشونت را که

از این حیطة برمی‌خیزد موضوع نظریه‌ی پست‌مدرن قرار داده‌اند. گروه‌سومی نیز، از گفتمان انسان‌شناسی هم‌چون زمینه‌ای برای ساختِ مدل‌های تغییر یا تحول اجتماعی بهره برده‌اند. با این حال، هیچ یک از این پاسخ‌ها آن اندازه به کسب‌وکار انسان‌شناسی خوش‌بین نیستند که مقاله‌نویسان تجدیدنظرطلبِ متعلق به نسلِ پیشین دانشگاهیان به انسان‌شناسی خوش‌بین بودند، کسانی که با دل‌هایمزد در «بازسازی انسان‌شناسی» یا با استنلی دایموند در کتاب مهم «در جست‌وجوی امر بدوی» همکاری کردند.

و در آخر می‌رسیم به واژه‌ی «مخاطب». این‌جا هم من باز با این مسئله مواجه‌ام که مفهوم مخاطب مفهومی چنان متزلزل است که به طرزی شگرف می‌توان آن را شکافت و دو معنای مغایر بیرون کشید. از یک طرف، این واژه در کلِ پس‌زمینه‌ای از منازعه‌ی استعماری طنین می‌افکند. منازعه‌ای که در آن استعمارگر به دنبال «مخاطبِ معتبر» است و از طرف دیگر، استعمارزده هر چه بیش‌تر و بیش‌تر به سمت درمان‌هایی از سر‌استیصال کشانده می‌شود، به این ترتیب که ابتدا تلاش می‌کند خود را درون دسته‌بندی‌هایی جای دهد که حکومت استعماری تعیین کرده، سپس با درک این‌که چنین تلاشی محکوم به شکست است به این نتیجه می‌رسد که تنها با تکیه بر نیروی نظامی خود است که می‌تواند پاریس و لندن را وادارد او را هم‌چون مخاطب جدی بگیرند. بنابراین، مخاطب در وضعیت استعماری، طبق تعریف، یا فردی فرمانبردار و متعلق به دسته‌ای است که فرانسوی‌ها در الجزایر آن‌ها را [evolué: تحول یافته]، نوّبل [notable: شایسته‌ی توجه]، کائد [caid: قائد، شایسته‌ی رهبری] می‌نامیدند (گروه آزادی‌خواه به این طبقه لقبِ پنی-وه وه (beni-wéwé) یا



هنرمند ناشناخته،
«صحنه‌ی عروسی و چوب پرواز»،
۱۶۷ در ۳۰۴ سانتی‌متر،
۱۶۹۰، مجموعه‌ی مستعمرات
اسپانیا، موزه‌ی هنر لس‌آنجلس.

کاکاسیاهی در خدمت مرد سفید داده بودند)، یا کسی است که هم‌چون روشنفکرِ بومیِ فانون از مکالمه امتناع می‌کند و به این نتیجه رسیده است که تنها راه ممکن برای مخاطب قرار دادن قدرتِ استعماری گونه‌ای پاسخ دندان‌شکن از بنیاد مخالفت‌آمیز و حتی شاید خشونت‌آمیز است. معنای دیگر «مخاطب» معنایی با بار سیاسی بسیار کم‌تر است. این مفهوم در فضایی تقریباً به تمامی آکادمیک یا نظری ریشه دارد و بر کیفیتِ ساکن و هم‌چنین بی‌روح و کنترل‌شده‌ی آزمایش‌های فکری دلالت می‌کند. مخاطب در چنین بافتی احتمالاً در حالتی پیدا می‌شود که در آستانه‌ی در ورودی، بیرون از رشته یا حوزه‌ای مطالعاتی ایستاده و هیاو به راه انداخته و با رفتاری ناپسند چنان مزاحمت ایجاد کرده که نمی‌توان او را به آن رشته یا حوزه راه داد، مگر آن‌که پیش از ورود و مباحثه‌ی بیش‌تر سنگ‌ها یا اسلحه‌هایش را تحویل دربان‌ها دهد. محصولِ دست‌آموزِ این دیدگاه تعدادی از نظریه‌های بابِ روزِ متناظر را به یاد

می‌آورد، مانند مکالمه‌گرایی و دیگرزبانی^۱ باختین، «موقعیت آرمانی سخن گفتن» در نظر یورگن هابرماس یا تصویری که ریچارد رورتی (در پایان کتاب «فلسفه و آینده طبیعت») از فیلسوفانی ارائه می‌دهد که با شور و حال در سالنی، که شایسته‌ی آن‌ها تدارک دیده شده، با یکدیگر به گفت‌وگو مشغول‌اند. اگرچه ممکن است چنین توصیفی از مخاطب به نظر تا حدودی کاریکاتورگونه بیاید، دست‌کم این توصیف تا

«زن در بدن»،
نوشته‌ی امیلی مارتین،
انتشارات بیکن، ۱۹۸۷.



حد بسنده‌ای ادغام و عضوگیری عقیم‌کننده‌ای را که به گمانم برای پدید آمدن این وضعیت گفت‌وگو و خطاب لازم است نشان می‌دهد. نکته‌ای که سعی در بیان آن دارم این است که این‌گونه مخاطبِ تر و تمیز و ضدغفونی‌شده موجودی آزمایشگاهی است که ارتباط آن با شرایطِ حادِ بحران و درگیری، که در اصل سبب شده بود نگاه‌ها به سوی او جلب شود، سرکوب شده و بنابراین، به بیراهه رفته است. تنها زمانی به چهره‌های فرودست، مانند زنان، شرقیان، سیاهان و دیگر «بومیان» توجه می‌شد و به اصطلاح به آن‌ها راه داده می‌شد که به اندازه‌ی کافی سر و صدا به راه می‌انداختند. در غیر این صورت، آن‌ها کم‌وبیش نادیده گرفته می‌شدند، درست مانند خدمتکاران در رمان‌های انگلیسی قرن نوزدهم که آن‌جا هستند، اما وجودشان توضیح و توجیهی ندارد مگر فقط هم‌چون بخشی به درد بخور از طراحی صحنه. آن‌ها برای آن‌که به موضوع بحث یا حوزه‌ی تحقیق تبدیل شوند، ضروری است که به چیزی اساساً و ذاتاً متفاوت تغییر یابند. و این‌گونه است که تناقض هم‌چنان باقی می‌ماند. در این‌جا لازم است درباره‌ی یکی از انتقادهای مکرری که به من وارد می‌شود و همیشه می‌خواسته‌ام به آن پاسخ دهم سخنی بگویم؛ این‌که کار من در روند ترسیم کردنِ نحوه‌ی شکل‌گیری «دیگری» فرودستِ اروپایی، تنها مناقشه‌ای منفی است که به پرورش رویکرد یا روش شناخت‌شناسانه‌ی جدیدی منتهی نمی‌شود، بلکه فقط اظهار ناامیدی از هرگونه امکان کنار آمدن جدی با دیگر فرهنگ‌هاست. این نقدها به اموری که تا این‌جا درباره‌شان بحث کردم مرتبط‌اند و در ضمن این‌که هیچ علاقه‌ای ندارم به رد کردن یکی‌یکی نقدهایی که بر من می‌شود، قطعاً می‌خواهم به نحوی به

این نقدها پاسخ دهم که به لحاظ فکری با موضوع مورد بحث در این‌جا تناسب داشته باشد.

کاری که به گمان خود در «شرق‌شناسی» بر عهده گرفتم عبارت بود از نقدِ خصمانه‌ی دیدگاهِ کلی و اقتصادِ سیاسیِ این حوزه، به علاوه‌ی موقعیت اجتماعی-فرهنگی‌ای که گفتمان این حوزه را ممکن کرده و تداوم بخشیده است. شناخت‌شناسی‌ها، گفتمان‌ها و روش‌هایی از جنس شرق‌شناسی لایق عنوان «شناختی» نیستند اگر به نحوی کاهشی، هم‌چون شیء توصیف شده باشند، مثلاً هم‌چون یک جفت کفش که چون مندرس شود آن را وصله کنند و وقتی کهنه و غیر قابل تعمیر شود، آن را دور اندازند و با یک جفت کفش نو عوض کنند. اعتبارِ آرشیوی، مشروعیتِ نهادی و دیرپاییِ پدرسالارانه‌ی شرق‌شناسی را باید جدی گرفت، زیرا حاصل جمعِ این ویژگی‌ها به یک جهان‌بینی می‌انجامد که کارکرد آن نیروی سیاسی چشمگیری دارد و نمی‌توان آن را به‌عنوان یک شناخت‌شناسی ساده از سر راه برداشت. از این‌رو، شرق‌شناسی به اعتقاد من ساختاری است که در بحبوحه‌ی رقابت بر سر سلطه بنا نهاده شده و جناح مسلط در این رقابت را نمایندگی و تقویت می‌کند، جناحی که فقط یک شاخه‌ی پژوهشی نیست، بلکه یک ایدئولوژی پارتیزانی است. بااین‌همه، شرق‌شناسی این رقابت را لابه‌لای اصطلاح‌های دانشگاهی و زیبایی‌شناختی پنهان کرده است. این‌ها چیزهایی بود که تلاش کرده‌ام نشان دهم، به علاوه‌ی این‌که سعی کرده‌ام استدلال کنم که هیچ رشته‌ی دانشگاهی، هیچ ساختار دانش، هیچ نهاد یا شناخت‌شناسی‌ای نبوده و نیست که بتواند مستقل از صورت‌بندی‌های متنوع اجتماعی-فرهنگی، تاریخی و سیاسی‌ای که هویت خاص هر دوره را تعیین می‌کنند، وجود داشته باشد.

اکنون این نکته درباره‌ی تمامی ارزیابی‌های مجدد نظری و گفتمانی فراوانی که پیش از این درباره‌شان بحث کرده‌ام صادق است که آن‌ها ظاهراً به دنبال راهی برای خلاصی از این واقعیتِ برآشفته هستند، در تلاش برای تدارکِ استراتژی‌های متنی مبتکرانه‌ای برای منحرف کردن حمله‌های فلج‌کننده‌ای که فابین، طلال اسد و ژرار لوکلر بر مشروعیتِ بوم‌نگاری وارد کرده‌اند^{۱۲}؛ یک روش در این استراتژی‌ها آن است که تداخل‌های ناامیدکننده و تفسیرهای بیش از اندازه و تحمل‌ناپذیر در میدان پرمنازعه‌ی انسان‌شناسی را دور بزنند. می‌توانید اسم این روش را بگذارید پاسخ زیبایی‌شناختی. روش دیگر روشی بود کمابیش منحصر به تمرکز بر کنش^{۱۳}، چنان‌که گویی کنش حیطه‌ای است از واقعیتی که هیچ عامل بیرونی یا منفعت یا رقابتِ سیاسی و نیز فلسفی‌ای دست و پای آن را نبسته است. این روش را می‌توانید پاسخ پراگماتیکِ کاهشی بنامید.

در «شرق‌شناسی» پذیرفتنِ این هر دو مُسکِن را ناممکن دیدم. درست است که شاید شک‌گراییِ بنیادینِ من نسبت به کلان‌نظریه و دیدگاه‌های صرفاً شناخت‌شناسانه توانایی‌ام را محدود کرده باشد، اما حس می‌کردم نمی‌توانم به این دیدگاه تن دهم که یک نقطه‌ی ثابتِ ارشمیدسی بیرون از بافت‌هایی که توصیف می‌کردم وجود داشته باشد، یا این‌که شاید امکان طراحی و به کارگیریِ یک متدولوژیِ تفسیری وجود داشته باشد که شامل همه‌چیز بشود و قادر باشد مستقل از شرایط تاریخی کاملاً عینی‌ای که شرق‌شناسی از آن برخاسته و از آن تغذیه می‌کند، کار کند. از این‌رو، این نکته به نحو خاصی توجهم را جلب کرد که انسان‌شناسان، و نه مثلاً مورخان، از جمله کسانی

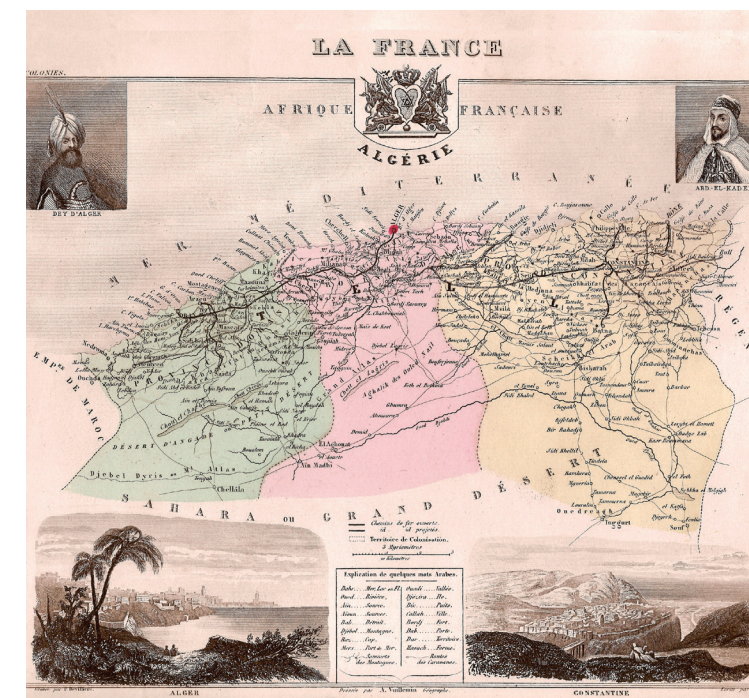
بوده‌اند که کم‌تر از همه تمایل داشتند دشواری‌های این حقیقتِ گریزناپذیر را که نخستین بار جیامباتیستا ویکو آن را به نحوی مستدل صورت‌بندی کرد، بپذیرند. گمان می‌کنم از آن‌جا که انسان‌شناسی بیش از هر رشته‌ی دیگری، در لحظه‌ی آغازین خود و طی رویاروییِ بوم‌نگارانه میان مشاهده‌گر اروپایی مسلط و ساکن بومی غیراروپایی یا به تعبیری منزلتِ پایین‌تر و مکانِ دوردست به نحو تاریخی ساخته و پرداخته شده، امروزه بعضی از انسان‌شناسان اواخر قرن بیستم به کسانی که شأنِ اختیاردهنده‌ی آن لحظه [آغازین] را زیر سؤال می‌برند، پاسخ می‌دهند: «تو اگر می‌توانی یک لحظه، دست‌کم یک لحظه‌ی آغازین دیگر برایم مهیا کن.»^۴ (به این موضوع بیش‌تر خواهم پرداخت.) من این حمله‌ی خارج از موضوع را اندکی بعدتر ادامه خواهم داد، یعنی وقتی برگردم به آن‌چه به گمانم پیامد این امر است که عبارت است از مسئله‌ی مشاهده‌گر، که جریان‌های تجدیدنظرطلب در انسان‌شناسی که پیش از این درباره‌شان بحث کردم، به نحو عجیبی در تحلیل آن قصور کرده‌اند. این موضوع به اعتقاد من، به خصوص درباره‌ی آثار اسیل انسان‌شناسان با تدبیری مانند سائولینز (در «جزیره‌های تاریخ») یا وُلف (در «اروپا و مردم بی‌تاریخ») صادق است. این سکوت خود غرشی رعدآسا است، یا حداقل من این‌طور حس می‌کنم. کافی است به صدها صفحه استدلال‌هایی با پیچیدگی‌های زیرکانه در آثار کارشناسان فرا-نظری یا در آثار سائولینز و وُلف نگاهی بیندازید تا شاید ناگهان به این نکته پی ببرید که چگونه فردی موثق، اهل تحقیق، متین و تحصیل‌کرده می‌تواند درباره‌ی همه‌چیز صحبت کند، تحلیل کند، شواهد گردآوری کند، نظریه‌پردازی کند، تأمل کند،



پل رابینو

درباره‌ی همه‌چیز غیر از خودش. این گوینده کیست؟ برای چه و در خطاب به چه کسی صحبت می‌کند؟ این پرسش‌ها مطرح نمی‌شوند و اگر بشوند، به تعبیری که جیمز کلیفورد درباره‌ی مشروعیت بوم‌نگاری می‌نوشت، بیش از هر چیز حول آن «انتخاب استراتژیک»^۵ دور می‌زنند. تاریخ‌ها، سنت‌ها، جامعه‌ها و متن‌های «دیگران» یا هم‌چون پاسخی به قوه‌ی ابتکار غربی قلمداد می‌شوند و بنابراین منفعل و وابسته‌اند، یا هم‌چون حوزه‌هایی از فرهنگ که در اصل به برگزیدگان «بومی» تعلق دارند. اما من این‌جا به جای پرداختن بیش‌تر به این مسئله، می‌خواهم به کندوکاوِ موضوعی بپردازم که برای این بحث در نظر گرفته‌ام. احتمالاً حدس می‌زنید که نه بازنمایی، نه «مستعمره» و نه

«انسان‌شناسی» و «مخاطبان» آن، هیچ‌کدام به یک معنای بسیار بنیادی یا قطعی دلالت نمی‌کنند. این واژه‌ها ظاهراً در برابر امکانات مختلفِ معنا مردد مانده‌اند، یا در بعضی موارد، دو نیمه شده‌اند. مسلماً درباره‌ی شیوه‌ی مواجهه‌ی این واژه‌ها با ما یک چیز روشن است و آن این‌که این کلمات در اثر برخی محدودیت‌ها و فشارها، که نمی‌توان آن‌ها را به تمامی نادیده گرفت، به آسیب‌هایی علاج‌ناپذیر دچار شده‌اند. از این‌رو، کلمه‌هایی مانند «بازنمایی» و «انسان‌شناسی» و «مستعمره» در زمینه‌هایی جای‌گیر شده‌اند که هیچ اندازه خشونت ایدئولوژیکی قادر نیست تکان‌شان دهد. چرا که ما نه تنها خود را بی‌واسطه درگیر فضای معناشناختی بی‌ثبات و متلونی که این واژه‌ها برمی‌انگیزند می‌یابیم، بلکه فوراً به زندان دنیای واقعی بازگردانده می‌شویم تا موقعیت فرهنگی‌ای، اگر نگوییم



نقشه‌ی الجزایر
در دوران استعمار،
۱۸۸۳.

محیط انسان‌شناختی‌ای، را شناسایی و اشغال کنیم که کار انسان‌شناسی در واقع در آن انجام می‌شود. «دنیادیدگی» از نظر من مفهوم مفیدی است که در بسیاری مواقع به کارم آمده است و این به دلیل دو معنایی است که در دلِ این مفهوم وجود دارند، یکی از این دو انگاره‌ی وجود داشتن در دنیایی سکولار است در تقابل با وجود «آن‌جهانی» و معنای دوم که ریشه در معنایی دارد که واژه‌ی فرانسوی مؤنذانیت‌ه القا می‌کند، دنیادیدگی به مثابه‌ی خصلتِ افراد کارکشته، سرد و گرم چشیده، زبر و زرنگ با اندکی ضعف در آداب‌دانی. انسان‌شناسی و دنیادیدگی (در هر دو معنای آن) لازم و ملزوم یکدیگرند. نحوه‌ی پراکنده شدن [انسان‌شناسی] در پهنه‌ی جغرافیا، نحوه‌ی سکولار اکتشاف‌ها و نحوه‌ی بازیابی موشکافانه‌ی تاریخ‌های مُضَمَر و درونی‌شده: این‌ها همه مُهر انرژی‌ای سکولار را بر کاوش‌های بوم‌نگاری حک می‌کنند که بی‌شک نشانی صادقانه است. با این‌همه، گفتمان‌ها، آیین‌نامه‌ها و سنت‌های عملی انسان‌شناسی که تا به امروز روی هم انباشته شده‌اند، به علاوه‌ی مراجع معتبر انسان‌شناسی، مقررات شدید مربوط به این رشته، نقشه‌های تبارشناختی و نظام‌های حمایتی و اعتباربخشی مربوط به آن، همه و همه تحت عنوان امورمربوط به «انسان‌شناسی» گرد آمده‌اند. مسلماً این‌جا بحث بر سر بی‌گناهی [انسان‌شناسی] نیست و اگر به حدس و گمان بگوییم که روش مرسوم انجام کارها در این حیطه نیز هم‌چون تمام رشته‌های دانشگاهی دیگر، اعضای صنف را تخدیر و ایزوله می‌کند، در واقع حرف درستی درباره‌ی تمام اشکالِ دنیادیدگی در رشته‌های دانشگاهی زده‌ایم که انسان‌شناسی نیز از آن مستثناء نیست. انسان‌شناسی - مانند حوزه‌ی تخصصی خود من، یعنی ادبیات

تطبیقی - بر پایه‌ی واقعیتِ دیگری‌بودگی و تفاوت ساخته شده است، بر پایه‌ی پیش‌رانه‌ی پرشور و آگاهی‌بخشی که امر غریب و بیگانه برایش مهیا می‌کند، یا به تعبیر ژرار مَنلی هاپکینز بر پایه‌ی «تازگیِ باطنی» آن. این دو واژه‌ی «دیگری‌بودگی» و «تفاوت» امروزه خاصیتی طلسم‌گونه پیدا کرده‌اند. در واقع، پس از عملیاتِ خیره‌کننده‌ای که فیلسوفان، انسان‌شناسان، نظریه‌پردازان ادبی و جامعه‌شناسان روی این مفاهیم انجام داده‌اند تقریباً محال است که هیبت جادویی و حتی متافیزیکی آن‌ها مسحورمان نکند. با این‌همه، درست مانند تمام واژگان کلی، تکان‌دهنده‌ترین امر در خصوص «دیگری‌بودگی» و «تفاوت» در این است که این واژه‌ها عمیقاً مشروط به بافت تاریخی و جهانی خود هستند. امروزه وقتی انسان‌شناس معاصر این‌جا، در ایالات متحده، از «دیگری» بحث می‌کند، مفهومی کمابیش متفاوت از آن چیزی را که انسان‌شناسِ هندی یا ونزوئلایی از «دیگری» می‌فهمد در نظر دارد: یورگن گُولته در مقاله‌ی تأمل‌برانگیز خود در باب «انسان‌شناسیِ تسخیر» به این نتیجه می‌رسد که حتی انسان‌شناسیِ غیرامریکایی و به عبارتی «بومی» «عمیقاً به امپریالیسم گره خورده است»، چرا که قدرت جهانی‌ای که از مرکز کلان‌شهر عظیم بیرون می‌تراود، قدرتی به شدت مسلط است.^{۱۶} بنابراین، پرداختن به انسان‌شناسی در ایالات متحده فقط به معنای پیش بردن یک سری تحقیق دانشگاهی در زمینه‌ی «دیگری‌بودگی» و «تفاوت» در یک مملکت بزرگ نیست؛ این کار به معنای بحث از این امور در کشوری به شدت تأثیرگذار و قدرتمند است که نقش ابرقدرت را در جهان ایفا می‌کند.

پس می‌توان دید که بُت‌وارگی و بزرگداشتِ مداومِ «تفاوت»

و «دیگری‌بودگی» گرایش شومِ مُد روز شده است. این امر توصیف جاناتان فریدمن را به یاد می‌آورد: «تبدیل انسان‌شناسی به یک نمایش تماشایی» که در آن «متنی شدن» و «فرهنگی شدن» جامعه‌ها در بی‌اعتنایی کامل به سیاست و تاریخ صورت می‌گیرد،^{۱۷} تازه علاوه بر این‌ها، این امر نشان از تصرف و ترجمه‌ی بی‌محابای جهان دارد که طی فرایندی اتفاق می‌افتد که به سادگی نمی‌توان میان این فرایند و فرایند سلطه تفاوتی قائل شد، به‌رغم تمام تأکید آن بر نسبی‌گرایی و جلوه‌ای که از احتیاط در شناخت‌شناسی و از مهارت تکنیکی خود به نمایش می‌گذارد. من این موضوع را همواره اعلام کرده‌ام، علت آن هم صرفاً این بوده که با مطالعه‌ی چندین و چند متن مختلف درباره‌ی انسان‌شناسی، شناخت‌شناسی، متنیت و دیگری‌بودگی که مطالب و گستره‌ی بحث‌شان از انسان‌شناسی تا تاریخ و نظریه‌ی ادبی را در بر می‌گیرد، در کمال تعجب متوجه غیابِ تقریباً همیشگیِ هرگونه اشاره‌ای به دخالت سلطه‌جویانه‌ی امریکایی، هم‌چون عاملی مؤثر در مباحثه‌ی نظری، شدم. درباره‌ی من خواهند گفت که در پیوند دادنِ انسان‌شناسی و سلطه بسیار خام‌دستانه عمل کرده‌ام و شیوه‌ای بیش از اندازه یکپارچه در برخورد با این پیوند پیش رو گرفته‌ام؛ پاسخ من این است که این دو چه وقت و چگونه - و واقعاً منظورم این است که چگونه - از هم جدا بوده‌اند؟ نمی‌دانم این جدایی کی اتفاق افتاده و اصلاً اتفاق افتاده یا نه. پس بگذارید به جای آن‌که جدا شدن این دو را مسلم فرض کنیم، به بررسی این نکته بپردازیم که آیا موضوع سلطه هنوز به انسان‌شناسان امریکایی و در واقع به همه‌ی ما در جایگاهِ روشنفکر ربطی دارد یا نه.

اینک با واقعیتی هولناک روبه‌رو می‌شویم. داده‌ها نشان می‌دهند که منافع ما در حد جهانی گسترده‌اند و ما به همین منوال این منافع را دنبال کرده‌ایم. ما هم نیروی نظامی داریم و هم لشکری از کارشناسانی که در امور سیاسی، نظامی و ایدئولوژیکی مشغول کارند. مثلاً گزاره‌ی زیر را در نظر بگیرید که سیاست خارجی را با صراحت تمام به مفهوم «دیگری» ربط می‌دهد: «وزارت دفاع (DoD) در سال‌های اخیر با مشکلات زیادی روبه‌رو بوده، این مشکلات از آن‌گونه‌اند که کمک و حمایت علوم اجتماعی و رفتارشناسی را ایجاب می‌کند... دیگر چنین نیست که نیروهای مسلح فقط درگیر امور جنگی باشند. امروزه مأموریت آن‌ها شامل برقراری صلح، مشاوره، «نبرد عقاید» و اموری از این دست است. همگی این مأموریت‌ها مستلزم شناخت جمعیت شهری و روستایی‌ای است که کارکنان نظامی ما یا طی درگیری‌ها یا طی فعالیت‌های مربوط به «امور صلحی» جدید، با آن‌ها در ارتباط قرار می‌گیرند. ما نیازمند دانش بیش‌تری از باورها، ارزش‌ها و انگیزه‌های بسیاری از کشورهای سراسر جهان هستیم؛ نیازمند شناخت سازمان‌های سیاسی، مذهبی و اقتصادی‌شان هستیم و هم‌چنین این‌که تغییرها و نوآوری‌ها در زمینه‌های مختلف چه تأثیری بر الگوهای اجتماعی-فرهنگی آن‌ها می‌گذارد. ... موارد زیر بخشی از اموری است که در استراتژی تحقیقاتی بخش‌های نظامی ارزش توجه دارد. اولویت‌های کار تحقیقاتی (Priority Research Undertakings): ۱) روش‌ها، نظریه‌ها و آموزش‌های مربوط به علوم اجتماعی و رفتارشناسی در کشورهای خارجی... ۲) برنامه‌های مربوط به آموزش کارشناسان علوم اجتماعی در کشورهای خارجی... ۳) تحقیقات مربوط به علوم اجتماعی که

کارشناسان مستقل بومی انجام می‌دهند... ۴) کارهای مربوط به علوم اجتماعی که در رشته‌های اصلی تحصیلات تکمیلی ایالات متحده در مرکزهای خارج از کشور انجام می‌شود... ۷) مطالعاتی که در داخل ایالات متحده انجام می‌شود و از داده‌هایی بهره می‌برند که محققان خارج از کشور با حمایت مؤسسه‌های غیردفاعی گردآوری کرده‌اند. باید بر گسترش اطلاعات، منابع و روش‌های تحلیل هر چه بیش‌تر تأکید شود تا بتوان از اطلاعاتی که برای مقاصد خاصی گردآوری شده‌اند برای بسیاری مقاصد دیگر نیز بهره‌برداری کرد... ۸) همکاری با برنامه‌های دیگر در داخل و خارج ایالات متحده به نحوی که امکان دسترسی دائمی کارکنان وزارت دفاع به منابع دانشگاهی و فکری «جهان آزاد» فراهم باشد...^{۱۸}

ناگفته پیداست که نظام سلطه گرچه بر شبکه‌ی وسیعی از سرزمین‌هایی احاطه دارد که مشتری یا مشتری دائمی آن هستند و هم‌چنین بر تشکیلات بی‌اندازه ثروتمند و قدرتمند که کار آن [گردآوری] اطلاعات و تعیین خط‌مشی‌هاست نظارت دارد، در درون خود جامعه‌ی امریکایی بر هر چیزی کنترل ندارد. در این‌که رسانه‌ها اشباع شده از محتوای ایدئولوژیک هستند شکی نیست، اما در این هم شکی نیست که همه چیز در رسانه به یک اندازه اشباع از ایدئولوژی نیست. البته که ما باید متوجه تمایزها باشیم و بین امور تفکیک قائل شویم، باین‌حال این را هم اضافه کنیم که نباید این واقعیت زشت از نظرمان دور بماند که ضایعه‌ای که ایالات متحده در جهان ایجاد می‌کند ضایعه‌ی کمی نیست و صرفاً هم نتیجه‌ی به اصطلاح ریگان‌ها و کرک‌پاتریک‌ها نیست، بلکه به شدت مبتنی بر گفتمان فرهنگی، صنعت دانش، تولید متن و متنیت و اشاعه‌ی آن است؛ خلاصه این‌که به

«فرهنگ» به معنای یک حوزه‌ی عمومی انسان‌شناختی که به نحو معمول در مطالعات بوطیقا و متنیت فرهنگی به بحث و تحلیل گذاشته می‌شود ربطی ندارد، بلکه به نحوی کاملاً مشخص به فرهنگ ما مربوط است.

منافع مادی‌ای که در فرهنگ ما در معرض خطر قرار دارند، هم بسیار عظیم و هم بسیار پرهزینه‌اند. این منافع هم شامل مسائل مربوط به جنگ و صلح می‌شوند – چرا که وقتی جهان غیروپایی را به‌طور کلی به جایگاه یک منطقه‌ی فرعی و فرودست تنزل دهید، راحت‌تر می‌توانید در آن‌جا جنگ راه بیندازید و صلح برقرار کنید – و هم شامل مسائل مربوط به توزیع اقتصادی، اولویت‌های سیاسی و بیش از همه روابط مبتنی بر سلطه و نابرابری. ما دیگر در جهانی با سه چهارم کشورهای خفه و خاموش و توسعه‌نیافته زندگی نمی‌کنیم. با این‌همه، هنوز به سبک ملی تأثیرگذاری نرسیده‌ایم که بر چیزی منصفانه‌تر و غیرقهری‌تر از نظریه‌ی برتری محتوم، که تمام ایدئولوژی‌های فرهنگی تا اندازه‌ای بر آن تأکید دارند، استوار باشد. یک نمونه‌ی معمول را مثال می‌زنم: شکل خاص فرهنگی‌ای را که امر برتر در زمینه‌ای خاص به خود می‌گیرد می‌توان در حمله‌ی بی‌دلیل «نیویورک تایمز» به علی مزروعی دید (۲۶ اکتبر ۱۹۸۶) که به‌عنوان یک افریقایی جسارت کرده و مجموعه فیلم‌هایی درباره‌ی افریقائیان ساخته بود؛ این شکل خاص فرهنگی عبارت است از آن‌که افریقا را در صورتی می‌توان پذیرفت که به گونه‌ای ایجابی هم‌چون منطقه‌ای تلقی شود که از مدرنیزاسیون تمدن‌سازی بهره می‌برد که استعمار تاریخی برایش مهیا کرده، اما اگر افریقاییان، افریقایی را می‌بینند که هم‌چنان از میراث سلطه در رنج است، باید نوک‌شان

را چید، باید نشان داد که افریقا در ذات فرودست است و از زمانی که مرد سفید آن‌جا را ترک کرده به قهقرا رفته است. ریتوریک [فن بیان] برای تقویت این دیدگاه هیچ کم نگذاشته است، «اشک‌های مرد سفید» اثر پاسکال براکتر، رمان‌های و. س. ناپیل و گزارش‌های اخیر کانر کروز اوبرین نمونه‌هایی از تقویت‌کننده‌های همین دیدگاه هستند.

ما، شهروندان و روشنفکران داخل ایالات متحده، در برابر آن‌چه میان ایالات متحده و باقی جهان در جریان است مسئولیت مشخصی داریم، مسئولیتی که به هیچ‌وجه با نشان دادن این موضوع که شوروی از ما بدتر است ایفا نمی‌شود یا به انجام نمی‌رسد. واقعیت این است که ما در برابر همین کشور و متحدان آن مسئولیم و در نتیجه توانایی تأثیرگذاری بیش‌تری بر همین کشور و متحدان آن داریم و این مسئولیت ربطی به اتحاد جماهیر شوروی ندارد. از همین‌رو، ابتدا باید به این نکته‌ی بسیار دقیق توجه کنیم که ایالات متحده در امریکای مرکزی و لاتین، خاورمیانه، افریقا و آسیا – فقط نمونه‌های بارز را ذکر می‌کنم – هم‌چون تنها نیروی خارجی غالب، جایگزین امپراتوری‌های بزرگ گذشته شده است.

مبالغه نیست اگر بگوییم با بررسی صادقانه‌ی این سابقه درمی‌یابیم که سابقه‌ی چندان درخشانی نیست و مقصودم از صادقانه آن است که چشم‌بسته و بدون موضعی انتقادی این عقیده را نپذیریم که ما حق داریم طبق یک خط‌مشی کمابیش منسجم در دیگر کشورهایی که تصور می‌کنیم چگونگی مناسبت‌شان با منافع امنیتی امریکا، چه به صورت ضمنی و چه علنی، در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد، نفوذ کنیم، بر آن‌ها تسلط یابیم و اختیارشان را به دست گیریم. ایالات

متحده، از جنگ جهانی دوم به بعد، تقریباً در هر قاره‌ای دست به مداخله‌ی نظامی زده است و ما، در مقام شهروندان، تازه داریم صرفاً پیچیدگی و مقیاس عظیم این مداخله‌ها را درک می‌کنیم و به شیوه‌های بسیار متنوعی که مداخله از طریق آن‌ها رخ می‌دهد و سرمایه‌ی ملی سرسام‌آوری که به پای آن ریخته می‌شود پی می‌بریم. در این‌که این مداخله‌ها واقعاً رخ می‌دهند شکی نیست و به تعبیر ویلیام ایلمن ویلیام این سلطه است که به راه و رسم زندگی بدل شده است. افشاگری‌های مداوم درباره‌ی ایران‌گیت بخشی از این مداخله‌های پیچیده را آشکار می‌کنند، اگرچه خوب است به این نکته توجه شود که در میان انبوه رسانه‌ها و سیل نظرهای کارشناسی‌ای که به این موضوع پرداخته‌اند، تعداد بسیار اندکی به این واقعیت دقت کرده‌اند که رویه‌ی ما در برابر ایران و امریکای مرکزی رویه‌ای علناً امپریالیستی بوده است، چه آن‌جا که این رویه در راستای بهره‌برداری از یک موقعیت جدید ژئوپلیتیک در میان «میان‌روهای» ایرانی بود و چه آن‌جا که در راستای کمک به گروه‌های مخالف «چریک‌های آزادی‌خواه» برای سرنگونی دولت قانونی و انتخاباتی نیکاراگوئه بود.

نمی‌خواهم وقتم را صرف توصیف این وجه کاملاً آشکار سیاست‌های ایالات متحده کنم، پس از ذکر دیگر نمونه‌ها و درگیر شدن در چرندیات توصیفی می‌گذرم. حتی اگر ما هم مثل خیلی‌های دیگر قبول کنیم که خط‌مشی ایالات متحده در خارج از این کشور از سر نوع‌دوستی و در راه تحقق اهدافی تردیدناپذیر هم‌چون آزادی و دموکراسی است، باز هم جا برای رویکردهای شکاکیت‌گرایانه باقی است. آیا همان‌طور که از ظاهر قضیه نیز پیداست، کشور ما همان روندی را تکرار نمی‌کند که فرانسه و بریتانیا، اسپانیا و پرتغال، هلند

و آلمان پیش از ما دنبال می‌کردند؟ آیا غیر از این است که ما با تکیه بر اعتبار و قدرت‌مان و به بیان دقیق با برجسته ساختن دستاوردهای عظیم فرهنگی، رفاه و پیشرفت و آگاهی نظری و شناختی‌مان، میل به این داریم که خود را از ماجراجویی‌های سلطه‌جویانه‌ی شرم‌آورتری که پیش از ماجراجویی‌های خود ما رخ داده بود به نحوی مستثناء کنیم؟ به علاوه، آیا غیر از این است که ما پیش خود مسلم می‌پنداریم که سرنوشت برای‌مان مقدر کرده است بر جهان حکم برانیم و آن را هدایت کنیم و خود ما این نقش را، هم‌چون بخشی از مأموریت در برهوت،^{۱۹} بر خویش محول کرده‌ایم؟

ارنست فرانسیس واشرو،
«ورود مارشال راندون به الجزایر»،
رنگ و روغن روی بوم، ۱۸۵۷،
موزه‌ی دریانوردی تولون، فرانسه.





علی مزروعی، ۱۹۸۶.

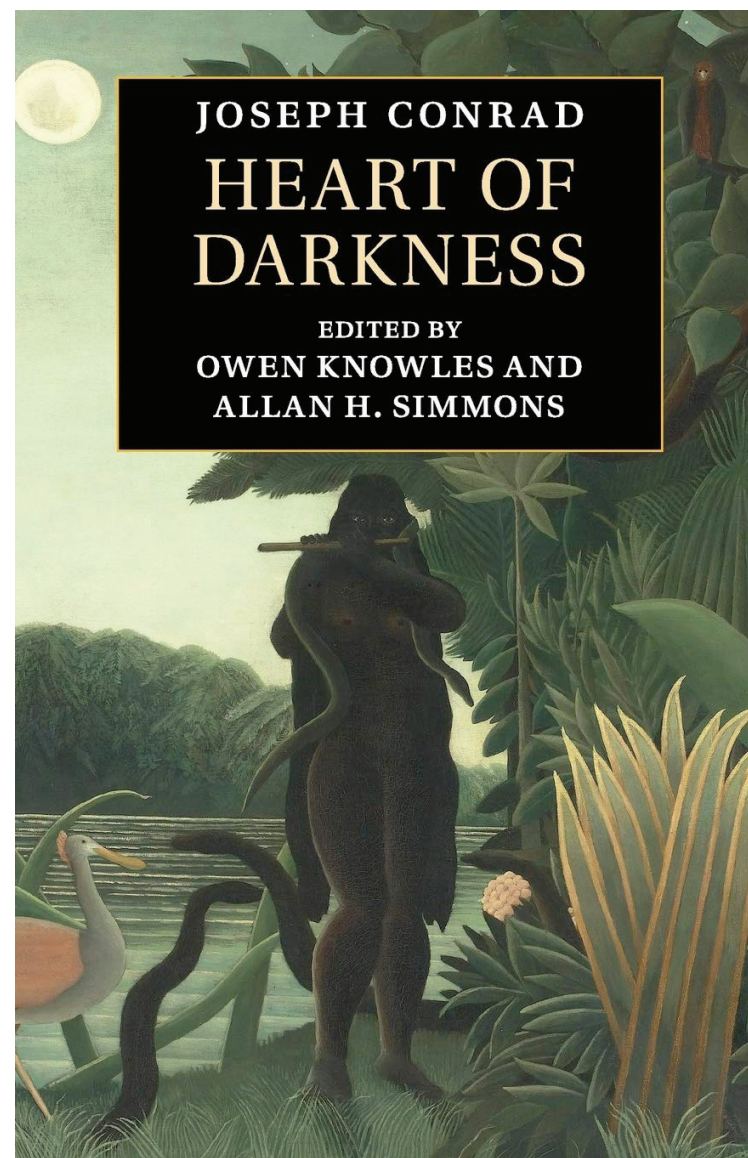
« ۲ »

به طور خلاصه، مسئله‌ای که امروز در سطح ملی و هم‌چنین در دورنمای فراگیر سلطه پیش روی ماست، مسئله‌ی ژرف و عمیقاً آشفته و آشفته‌کننده‌ی نسبت ما با دیگران است، نسبت ما با دیگر فرهنگ‌ها، دیگر کشورها، دیگر تاریخ‌ها، دیگر تجربه‌ها، سنت‌ها، مردم و سرنوشت‌ها. دشواری پرداختن به این مسئله آن‌جاست که هیچ موقعیت ممتازی «خارج» از واقعیت مناسبات میان فرهنگ‌ها، میان قدرت‌های نابرابر

امپریالیستی و غیرامپریالیستی، میان «دیگری‌های» مختلف وجود ندارد و مقصودم از موقعیت ممتاز موقعیتی است که به فرد امتیازی شناخت‌شناسانه اعطا می‌کند تا به نحوی بی‌طرفانه و آزاد از زنجیرهای دست‌وپاگیر منافع و احساسات و بدون درگیر شدن در خود مناسبات جاری، قادر به داوری و ارزیابی و تفسیر امور شود. وقتی ما ارتباط میان ایالات متحده و باقی جهان را در نظر می‌آوریم، خود به اصطلاح بخشی از این ارتباط هستیم نه بیرون و ورای آن. بنابراین، بر ما در جایگاه روشنفکر، انسان‌دوست و منتقد سکولار واجب است که نقش ایالات متحده در جهان ملتها و قدرت‌ها را از موضعی درون واقعیت و به مثابه عضوی از این واقعیت فهم کنیم نه هم‌چون مشاهده‌گری بیرونی و بی‌طرف که مانند الیور گلداسمیت در تعبیر فوق‌العاده‌ی بیتس، حساب‌شده و دانسته از جام می‌ذهن‌های ما خوش خوشک لبی تر می‌کند. اینک امر مسلم آن است که تلاش‌های طاقت‌فرسای اخیر در انسان‌شناسی معاصر امریکایی و اروپایی خود نشان از آن دارند که مسئله‌ی آسیب‌زای حاضر تا چه حد بغرنج و دردسرساز است. تاریخ کنش فرهنگی مزبور در اروپا و ایالات متحده، عنصر بنیادین بسیار مهمی را با خود حمل می‌کند که عبارت است از نسبت نابرابر قوا میان مشاهده‌کننده قوم‌نگار خارجی غربی و جامعه‌ی ابتدایی یا دست‌کم جامعه‌ی متفاوت، اما بی‌شک ضعیف‌تر و توسعه‌نیافته‌تر غیر غربی. رودیارد کیپلینگ در «کیم» درباره‌ی معنای سیاسی این نسبت گمانه‌زنی می‌کند و آن را با انصاف هنری بی‌نظیری در قالب شخصیت کلنل کریتون تجسم می‌بخشد؛ کریتون قوم‌نگاری است که هم مسئولیت پروژه‌ی «نقشه‌برداری هند» (Survey of India) را بر عهده دارد و هم رئیس

سرویس‌های جاسوسی در هندوستان است، داستان بازی بزرگ^۲ که کیم جوان نیز بخشی از آن است. انسان‌شناسی مدرن غربی، یعنی کارهای اخیر نظریه‌پردازانی که به مغایرت کمابیش رفع‌ناشدنی میان واقعیت سیاسی‌ای که بر مبنای قدرت بنا شده و اشتیاق علمی و انسانی برای فهم «دیگری» به نحوی هرمنوتیکی و همدلانه و به اشکالی که قدرت آن را تحدید و تعریف نکرده باشد می‌پردازند، همان پیش‌طرح^۳ داستانی مسئله‌ساز [داستان کیپلینگ] را به یاد می‌آورد، در عین حال که راه را بر آن می‌بندد.

این‌که آیا این تلاش‌ها موفقیت‌آمیز بوده‌اند یا شکست خورده‌اند چندان جالب توجه نیست تا دانستن این واقعیت که آن‌چه این تلاش‌ها را متمایز می‌کند، آن‌چه اساساً این تلاش‌ها را ممکن می‌کند گونه‌ای آگاهی از زمینه‌ی سلطه است، آگاهی‌ای آمیخته با شرم، حتی آن‌گاه که آن را پنهان می‌کند، از زمینه‌ای که در هر حال به تمامی فراگیر و اجتناب‌ناپذیر است. زیرا در واقع، من اصلاً نمی‌دانم چگونه ممکن است کسی بتواند جهان را از دریچه‌ی فرهنگ ما فهم کند (فرهنگی که یک تاریخ کامل از نابودی و انحلال را پشت سر خود دارد) و در عین حال، نفیس رقابت بر سر سلطه را درنیابد. و این به گمانم، واقعیتی فرهنگی با اهمیت سیاسی و تفسیری فوق‌العاده بالاست، زیرا این افق فکری تنها افق توصیفی حقیقی است و تا اندازه‌ای می‌توان گفت تنها کیفیتی است که مفاهیمی هم‌چون «دیگری‌بودگی» یا «تفاوت» را ممکن می‌کند و در نبود این کیفیت، این مفاهیم چیزی جز مفاهیمی انتزاعی و توخالی نخواهند بود. مشکل واقعی هم‌چنان دست از سر ما برنمی‌دارد: ارتباط میان انسان‌شناسی به مثابه کاری ته‌ورآمیز که هنوز در



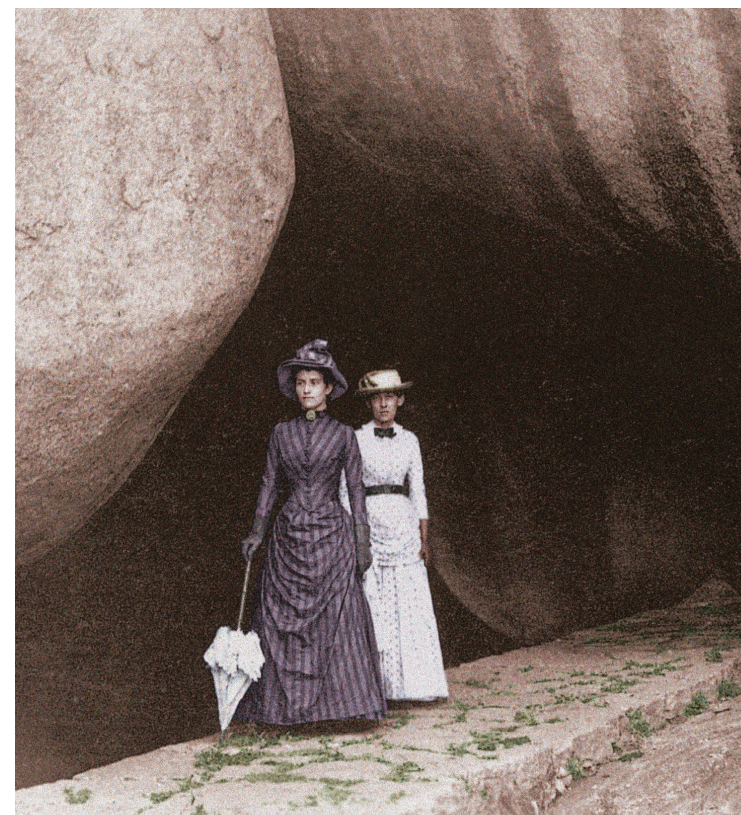
«دل تاریکی»،
نوشته‌ی جوزف کنراد،
انتشارات کمبریج، ۲۰۱۸.

جریان است و از سوی دیگر، سلطه به مثابه نگرانی‌ای که همواره وجود دارد.

به محض آن‌که امر زبانی مسئله‌ساز اصلی به صراحت به وضعیت اول برگردانده و بررسی شود، دست‌کم سه مسئله از آن مشتق شده و به ما عرضه می‌شود تا همراه با مسئله اصلی مورد بازاندیشی قرار گیرند. اولی، که پیش از این نیز به آن اشاره کرده‌ام، عبارت است از نقش بنیادین مشاهده‌کننده،

«من» یا سوژه‌ی قوم‌نگار که جایگاه او، زمینه‌ی فعالیتش و مکان هندسی متغیرش، با سخت‌گیری شرم‌آوری، هم‌نشین با خود روابط سلطه لحاظ شده است. دوم، آرایش جغرافیایی است که اهمیت درونی فوق‌العاده‌ای دارد، دست‌کم به لحاظ تاریخی برای قوم‌نگاری. منتقدان معمولاً نقش‌مایه‌ی جغرافیایی را، که در بسیاری از ساختارهای فرهنگی غرب از اهمیت ریشه‌ای برخوردار است، به زمان‌مندی ترجیح داده‌اند. به گمان من اما، مسئله این‌جاست که در صورت نبود فرایندهای فلسفی و تخیلی‌ای که به تولید مکان و هم‌چنین دستیابی به آن، انقیاد آن و جای‌گیری در آن منجر شده‌اند، سلطه‌ی امپریالیستی نیز وجود نمی‌داشت، همان‌طور که بسیاری از شکل‌های تاریخ‌نگاری، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ساختارهای حقوقی مدرن وجود نمی‌داشت. این نکته به نحوی روشن‌گر، هرچند تا حدودی نامنسجم، در کتاب‌هایی نظیر «توسعه‌ی ناهمگون» از نیل اسمیت، «قاعده‌ی مالکیت در بنگال» از رانا‌جیت گوها یا «امپریالیسم زیست‌محیطی» از آلفرد کراسبی پرداخته شده است؛ این آثار به بررسی این موضوع می‌پردازند که هم‌جواری و فاصله به چه نحوی به روندهای پویای استیلا و دگرگونی‌ای منجر می‌شوند که خود را بر تصویرهای گوشه‌نشینانه از رابطه‌ی میان خود و دیگری تحمیل می‌کنند. قوم‌نگاری اراده‌ای قوی در به کار بستن قدرت محض برای تحت کنترل در آوردن جغرافیا دارد. سومین مسئله به موضوع اشاعه‌ی افکار روشن‌فکرانه برمی‌گردد که عبارت است از گسترش کار منضبط کارشناسی یا تک‌نگاری، که از حوزه‌ی نسبتاً خصوصی پژوهشگران و محفل‌های صنفی آنان تا حوزه‌ی سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری و هم‌چنین بازنشر منسجم

بازنمایی‌های قوم‌نگاری را در قالب تصویرهای رسانه‌های گروهی که به کار تقویت آن سیاست‌ها می‌آیند، شامل می‌شود، که این آخری اهمیتی کم‌تر از بقیه ندارد. اما تحقیق بر روی فرهنگ‌ها، جامعه‌ها و مردمان دورافتاده یا ابتدایی یا به عبارتی «دیگری‌ها» در امریکای مرکزی، افریقا، خاورمیانه و مناطق گسترده‌ای در آسیا فرایندهای وابستگی، استیلا یا هژمونی را که فرایندهای جاری سیاسی‌اند به چه نحو تغذیه می‌کند، با این فرایندها چه ارتباطی دارد، چه مزاحمتی برای آن‌ها ایجاد می‌کند یا به چه نحو به اصلاح آن‌ها می‌انجامد؟ دو نمونه‌ی خاورمیانه و امریکای لاتین را در نظر بگیرید؛ این دو نمونه شواهدی را فراهم می‌آورند که نشان از ارتباط مستقیم میان کار «ناحیه‌ای» تخصصی و دانشگاهی از یک‌سو و خط‌مشی عمومی از سوی دیگر دارد که بازنمایی‌های رسانه‌ای مبتنی بر آن خط‌مشی نه همدلی با جوامع بومی و درک آن‌ها، بلکه توسل به زور و خشونت علیه آن‌ها را تقویت می‌کند. «تروریسم» در گفتمان عمومی امروز به نحوی کمابیش پایدار با اسلام گره خورده است، اسلامی که برای بیش‌تر انسان‌ها دین یا فرهنگی با خصلت‌های مرموز و پیچیده‌ی فرقه‌ای بوده، اما در سال‌های اخیر (پس از انقلاب ایران و پس از قیام‌های گسترده در لبنان و فلسطین) به سبب مباحثات «فاضلان» در باب آن، شکل تهدیدآمیز خاصی به خود گرفته است.^{۲۱} در ۱۹۸۶، مجموعه مقالاتی زیر نظر بنیامین نتانیاهو (نماینده‌ی وقت اسرائیل در سازمان ملل) به چاپ رسید با عنوان «تروریسم: غرب چگونه پیروز می‌شود»؛ این مجموعه شامل سه مقاله‌ی سفارشی به قلم نویسندگان شرق‌شناس بود که هر یک بر این نکته پافشاری می‌کردند که میان اسلام و تروریسم ارتباط معناداری وجود دارد. پیامدی که



PENGUIN CLASSICS

E. M. FORSTER

A Passage to India

With an introduction by PANKAJ MISHRA

«سفر به هند»، نوشته‌ی ای.
ام. فارستر،
انتشارات پنگوئن، ۲۰۰۵.

این نوع استدلال به دنبال داشت این بود که بمباران لیبی و ماجراجویی‌های مشابهی که با حالتی از حق‌به‌جانبی مبتذل انجام شد مجاز شمرده شود، چرا که متخصصان در کتاب‌ها و در تلویزیون می‌گفتند اسلام بی‌شک فرهنگی تروریستی است و افکار عمومی هم این حرف‌ها را می‌شنیدند.^{۳۳} نمونه‌ی دوم مربوط به معنایی است که در بافتِ مباحث مربوط به امریکای لاتین، از واژه‌ی «سرخ‌پوست (Indian)» به‌خصوص

از پیوند این واژه با تروریسم (یا پیوند آن با عقب‌ماندگی و بدویتی اصلاح‌نشده و خشونت‌آمیزی) در ذهن عامه‌ی مردم جا افتاده است. تحلیل مشهور ماریو بارگاس یوسا از کشتار روزنامه‌نگاران پرویی به دست دهقانان آند («هیئت تحقیق در آند: درس‌های سیاسی‌ای که نویسنده‌ای از امریکای لاتین از کشتار پرو بیرون کشید»، نیویورک تایمز مگزین، ۳۱ جولای ۱۹۸۳^{۳۴}) تحلیلی است مبتنی بر این پیش‌فرض که سرخ‌پوستان آند قابلیت آن را دارند که مرتکب شکل‌های خاص و وحشتناکی از جنایت کور شوند؛ نثر بارگاس یوسا آکنده از عباراتی درباره‌ی آئین‌ها، عقب‌ماندگی و تغییرناپذیری غم‌انگیز سرخ‌پوستان است که همگی این تعبیرها بر مشروعیتِ نهاییِ توصیف‌های انسان‌شناختی تکیه دارد. در واقع، بسیاری از انسان‌شناسان برجسته‌ی پرویی از اعضای هیئتی بودند که درباره‌ی این کشتار تحقیق می‌کردند (و بارگاس یوسا ریاست آن را بر عهده داشت).^{۳۵}

این امور نه فقط از اهمیتی نظری برخوردارند، بلکه در زندگی روزمره نیز اهمیتی اساسی دارند. امپریالیسم یا به عبارتی تسلط بر سرزمین‌ها و مردمان ماورای بحار، در حین توسعه همواره با زنجیره‌ای از تاریخ‌هایی که به شکل‌های مختلف تصویر شده‌اند، کنش‌ها و خط‌مشی‌هایی که در لحظه جریان داشته‌اند و مسیرهای فرهنگی‌ای در پیوند بوده که هر یک نقشی راه متفاوتی داشته‌اند. با این‌همه، تا به این لحظه در ادبیات جهان سوم نسبتاً زیادی از استدلال‌های نظری و عملی پرشور و آتشین وجود دارد که کارشناسان غربی در زمینه‌ی مطالعات منطقه‌ای و هم‌چنین انسان‌شناسان و مورخان غربی را مخاطب قرار داده است. این شکل از خطاب بخشی از تلاش پساستعماری و تجدیدنظرطلبانه است برای

پس گرفتنِ سنت‌ها، تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها از امپریالیسم و هم‌چنین راهی است برای آن‌که [جهان سوم] از موضعی برابر به گفتمان‌های مختلف جهانی وارد شود. آثار انور عبدل مالک و عبدالله لاروئی، یا افرادی مانند اعضای گروه مطالعات زیردستان (Subaltern Studies)، ک. ل. ر. جیمز و علی مزروعی، متن‌های مختلفی مانند اعلامیه‌ی باربادوس در ۱۹۷۱ (که انسان‌شناسی را به‌طور مستقیم به جزم‌اندیشی علمی، ریاکاری و فرصت‌طلبی متهم می‌کند)، هم‌چنین گزارش شمال – جنوب (North – South Report) و نظم اطلاعات جهان نوین (New World Information Order) نمونه‌هایی از این تلاش‌ها به شمار می‌روند. در اغلب موارد، تعداد بسیار اندکی از این مواد و مصالح فکری به اتاق فکرهای اصلی رشته‌های عمومی یا مباحثات استدلالی در مراکز کلان‌شهری راه می‌برند و اغلب تأثیر چندانی بر آن‌ها ندارند. در عوض، افریقاشناسان غربی متن‌های نویسندگان افریقایی را به‌عنوان منابع اصلی تحقیقات خود مطالعه می‌کنند و متخصصان غربی در امور خاورمیانه متن‌های عربی یا ایرانی را هم‌چون شواهد اصیل تحقیقات خود لحاظ می‌کنند، اما تقاضای مستقیم و حتی مبرمِ اعضای جوامع سابقاً مستعمره برای شرکت در مباحثه‌ها و فعالیت‌های فکری به شدت نادیده گرفته می‌شود.

این امور ناگزیر بر آن دلالت دارند که گرایش رایج به توصیف‌های عاری از ظرافت و روش‌های پُر ابهام این کارکرد را دارد که نمی‌گذارد صدای دادوبیدادی به گوش برسد که از بیرون برخاسته و تقاضا می‌کند تا مطالباتش از نظام سلطه و استیلا مورد توجه قرار گیرد. دیدگاه بومی، برخلاف تصویری که معمولاً از آن ارائه شده، صرفاً واقعیتی مربوط به



«زنان تاجیک»،
۱۸۶۵، کتاب‌خانه‌ی کنگره،
واشینگتن

قوم‌نگاری نیست، همان‌طور که ساختار آغازین یا حتی ساختار بنیادین آن نیز ساختاری هرمنوتیکی نیست؛ دیدگاه بومی در مقیاس کلان عبارت است از گونه‌ای مقاومتِ خصمانه‌ی دائمی، طولانی و بی‌وقفه در برابر رشته‌ی دانشگاهی و فعالیت عملیِ خودِ انسان‌شناسی (به‌عنوان نماینده‌ی قدرت «بیرونی»)، انسان‌شناسی نه به‌عنوان متنیت، بلکه به‌عنوان مأمور معمولاً مستقیمِ نظامِ استیلای سیاسی.

البته در تأیید تأثیرهایی که درک و دریافت‌های فوق ممکن است بر جریان فعلی انسان‌شناسی بگذارند، اقدام‌هایی جالب توجه، هرچند مسئله‌ساز، صورت گرفته است. ریچارد پرایس در کتاب «بار اول» به مطالعه‌ی مردم ساراماکا در سورینام می‌پردازد، جمعیتی که شیوه‌ی خاص‌شان برای بقا آن بوده که حکمتی رمزی را که خود آن را بار اول



فرانک آلبرت راینهارت، «یک مرد
و زن بومی آمریکا»، ۲۴ در ۱۹
سانتی‌متر، ۱۸۹۸، مجموعه‌ی
کتابخانه‌ی ولکام، انگلستان.

می‌نامند، در بین گروه‌های خود اشاعه دهند؛ بدین معنا بار اول، که شامل آن دسته از وقایع قرن هجدهم است که به دستیابی ساراماکاها به هویتی ملی انجامید، حکمتی است «محدود به حد و حدود، محرمانه و حفاظت‌شده». پرایس با حساسیتی کمابیش بالا، این شکل از مقاومت در برابر فشار خارجی را درک می‌کند و آن را با دقت به ثبت می‌رساند. بااین‌حال، وقتی به این «پرسش اساسی» می‌رسد که «آیا انتشار این اطلاعات، که قدرت نمادین خود را تا حدی مدیون مخفیانه بودنش است، آن را از معنا تهی نخواهد کرد؟» درنگ مختصری می‌کند بر مسائل اخلاقی‌ای که مانع این

کار می‌شوند و بعد البته، اطلاعات سرّی را منتشر می‌کند.^{۲۴} مسئله‌ای مشابه در خصوص کتاب برجسته‌ی جیمز ک. اسکات با عنوان «اسلحه‌ی ضعفا: شکل‌های روزمره‌ی مقاومتِ دهقانی» وجود دارد. اسکات به شیوه‌ای درخشان نشان می‌دهد که گزارش‌های قوم‌نگارانه «نسخه‌ای کامل» از مقاومت دهقانی در مقابل دست‌اندازی‌های بیرونی را ارائه نمی‌دهند و در واقع نمی‌توانند چنین چیزی را ارائه دهند، چرا که استراتژی دهقانان این است که از قدرت تبعیت نکنند (با اکراه و تأخیر در انجام کارها، پیش‌بینی ناپذیری، ارتباط برقرار نکردن و مانند آن)^{۲۵}. با وجود آن‌که اسکات گزارش تجربی و نیز نظری درخشانی از مقاومت روزمره در مقابل هژمونی ارائه می‌دهد، به یک معنا با فاش کردن رازهایی که قدرتِ این مقاومت از آن‌ها نشأت می‌گیرد، خود ریشه‌ی آن مقاومتی را که می‌ستاید و محترم می‌شمارد قطع می‌کند. من اگر از پرایس و اسکات نام می‌برم به هیچ‌وجه به این قصد نیست که اتهامی به آن‌ها بزنم (هرگز چنین قصدی نداشته‌ام، چرا که کتاب‌های آن‌ها ارزش فوق‌العاده‌ای دارند)، بلکه قصدم این است که بعضی از تناقض‌ها و بن‌بست‌های نظری سر راه انسان‌شناسی را نشان دهم.

« ۳ »

همان‌طور که پیش از این گفتم و همان‌طور که تمام انسان‌شناسانی که بر مسئله‌های نظری کاملاً آشکارِ کنونی تأمل می‌کنند پیش از این اشاره کرده‌اند، حجم قابل توجهی از مطالب این حوزه از حوزه‌های مرتبط وام گرفته شده است، از نظریه‌ی ادبی گرفته تا تاریخ و مانند آن و این تا حدی بدان سبب رخ داده که بیش‌تر این مطالب، به دلایلی

قابل فهم، حول مسائل سیاسی دور می‌زنند و به‌هرحال، از بوطیقا به مراتب راحت‌تر می‌توان سخن گفت تا از سیاست. با این‌همه، رفته‌رفته این نگاه گسترش می‌یابد که انسان‌شناسی بخشی از یک کل تاریخی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر است که بیش‌تر از آن‌چه در گذشته اذعان شده بود، در جهت تحکیم قدرت غربی سازمان یافته است. آثار اخیر جرج استاکینگ و کرتیس م. هینسلی نمونه‌هایی جالب توجه از این موضوع را نشان می‌دهند^۸ و حتی آثار بسیار متفاوت طلال اسد، پل رابینو و ریچارد فاکس از مصداق‌های این دیدگاه هستند. به گمان من این سازمان‌یابی مجدد در ذات خود، نخست در درک و دریافت‌های جدید و کم‌تر فرمالیستی‌ای که ما از فرایندهای روایت به دست می‌آوریم دخیل است و دوم، در ارتقای بسیار شدید آگاهی نسبت به این‌که لازم است به کنش‌های ضدسلطه‌ی جایگزین و نوپدید بیندیشیم. اجازه بدهید اکنون به این دو نکته بپردازیم.

روایت اکنون به موقعیت یک تلاقی‌گاه مهم فرهنگی در علوم انسانی و اجتماعی رسیده است. هر کسی که با کار برجسته‌ی رناتو ژالدو آشنایی داشته باشد بر این واقعیت اذعان دارد. هایدن وایت در «فراتاریخ» (Metahistory) باب این موضوع را باز کرد که آن‌چه بر روایت حکم می‌راند مجازها و ژانرهایی هم‌چون استعاره (metaphor)، کنایه (metonymy)، مجاز مُرسَل (synechdoche)، طعنه (irony)، تشبیه (allegory) و از این دست است، که تأثیرگذارترین تاریخ‌نگاران قرن نوزدهم را نیز همین مجازها و ژانرها هدایت کرده‌اند و حتی به‌وجود آورده‌اند و مقصود از این تاریخ‌نگاران مردانی‌اند که کار تاریخی‌شان، بنا بر تصور غالب، بسط دادن مفاهیم فلسفی و / یا ایدئولوژیکی متکی بر فکت‌های تجربی بوده است.

وایت امر واقعی [فکت‌ها] و نیز صورت ذهنی [مفاهیم] را به تمامی از آن جایگاه متقدم پایین می‌کشد و فرایندهای سفت و سختِ روایی و زبانی مرتبط با رمزگان‌های کلی و صوری را به جای آن می‌نشانند. آن‌چه به نظر می‌رسد او میل نداشت یا قادر نبود توضیح دهد این بود که روایتی که مورخان بازگو می‌کردند چه ضرورت و نیز چه اشتیاقی را پاسخ می‌داد، این‌که اساساً چرا، برای مثال، جیکوب بورکهارت و مارکس ساختارهای روایی را (به جای ساختارهای نمایشی یا تصویری) به کار گرفته‌اند و با تأکیدها و تکیه‌های کلامی متفاوت، آهنگِ این روایت‌ها را تغییر داده‌اند، چنان‌که برای خواننده بار معنایی گوناگونی داشته باشد و پاسخ‌های مختلفی را بطلبد. دیگر نظریه‌پردازان، از جمله فردریک جیمسون، پل ریکور و تزوتان تودوروف، ویژگی‌های صوری روایت را در چارچوب‌های اجتماعی و فلسفی‌ای بزرگ‌تر از چارچوب وایت بررسی کرده‌اند و بی‌درنگ، میزان گسترده‌ی روایت و اهمیت آن را در خود زندگی اجتماعی نشان داده‌اند. [آن‌ها نشان داده‌اند که] روایت تغییر شکل یافته و از یک الگو یا گونه‌ی صوری به فعالیتی بدل شده است که در آن، سیاست، سنت، تاریخ و تفسیر به هم پیوسته و با هم آمیخته‌اند.

روایت هم‌چون موضوع جدیدترین بحث‌های نظری و دانشگاهی، بی‌شک آکنده از پژوهش‌هایی است که از بافتِ سلطه برمی‌خیزند. ناسیونالیسم، چه ناسیونالیسم‌های نوپدید و چه احیا شده، روایت‌هایی را استحکام می‌بخشد که به کار ساختار بخشیدن، همگون کردن یا کنار گذاشتن این یا آن گزارش تاریخی می‌آیند. بندیکت اندرسن در «جوامع تخیلی» (Imagined Communities) و نیز، مقاله‌نویسان مختلفی که با مجموعه‌ی «اختراع سنت»

(The Invention of Tradition) زیر نظر اریک هابسبام و ترنس رِنچِر همکاری کرده‌اند، به نحو جذابی این نکته را تفهیم می‌کنند. مشروعیت و هنجارمندی دو عاملی بوده‌اند که به انواع و اقسام بحران‌ها روایت‌هایی را اضافه کرده یا از آن‌ها روایت‌هایی را سلب کرده‌اند، که نمونه‌ی آن را می‌توان در بحث‌های اخیر در خصوص «تروریسم» و «بنیادگرایی» مشاهده کرد. وقتی جنبش سیاسی خاصی در افریقا یا آسیا را جریانِ «تروریستی» قلمداد کنید، آن را به اعتباری روایی نفی کرده‌اید و در مقابل، وقتی برای جنبشی خاص جایگاهی هنجاری قائل شوید (مانند آن‌چه در نیکاراگوئه یا افغانستان رخ داد) به آن مشروعیتِ یک روایت کامل را داده‌اید. بر این اساس، مردم «ما» از آزادی محروم بوده‌اند، در نتیجه آن‌ها خود را سازماندهی کردند، مسلح شدند، مبارزه کردند و آزادی را به دست آوردند، اما در مقابل، مردم «آن‌ها» یک مشیت تروریستِ زائدِ شرورند. بنابراین، روایت‌ها یا از مجوز سیاسی و ایدئولوژیکی برخوردارند یا از این مجوز برخوردار نیستند.^{۲۹} در حال حاضر در ادبیات نظری درباره‌ی پست‌مدرنیسم نیز، که تا امروز حجم بسیار زیادی پیدا کرده است، روایت مسئله‌ای مورد بحث است و تأثیر آن را می‌توان در مباحثات سیاسی فعلی مشاهده کرد. نظریه‌ی ژان فرانسوا لیوتار آن است که دو کلان روایتِ رهایی و روشنگری قدرت مشروعیت‌بخش خود را از دست داده‌اند و اکنون، روایت‌های خُرد محلی (petits recits) جایگزین آن دو شده‌اند که مشروعیت‌شان بر کارکردی بودن‌شان مبتنی است، یعنی بر این امکان که کاربران می‌توانند برای انجام کارهای مورد نظر خود رمزگان‌های روایت را دستکاری کنند.^{۳۰} چنین وضعیتی از امور به‌خوبی قابل کنترل است و به گمان لیوتار به دلایلی کاملاً اروپایی و غربی



بنجامین استون،
«چهار تفنگ‌دار از نیجریه
جنوبی»، ۱۵ در ۲۰ سانتی‌متر،
۱۹۰۲، گالری ملی پرتره،
انگلستان.

پدید آمده است: به این دلیل که روایت‌های کلانِ قدرت خود را از دست دادند. با توجه به تفسیری اندک جامع‌تر که این دگرگونی را در متن جریان پویای سلطه می‌بیند، معلوم می‌شود که استدلال لیوتار در واقع نه توضیح این مسئله، که نشانه‌ی وضعیت بیمارِ آن است. لیوتار پست‌مدرنیسم غربی را از جهان غیراروپایی و از پیامدهای مدرنیسم - و مدرنیزاسیون - اروپایی در جهان استعماری جدا می‌کند.^{۳۱} در نتیجه پست‌مدرنیسم، با تمام زیبایی‌شناسیِ نقل‌قول‌ها و نوستالژی‌ها و بی‌طرفی‌اش، بیرون از تاریخ خود قرار می‌گیرد که این بدان معناست که تقسیم کار روشنفکری، محدود شدن کنش در مرزهای مشخص رشته‌های دانشگاهی و سیاست‌زدایی از دانش می‌تواند به نحوی کمابیش دل‌خواه ادامه یابد.

مسئله‌ی قابل ملاحظه در باب استدلال لیوتار و احتمالاً دلیل این‌که نظر او چنین مقبولیت گسترده‌ای یافته آن است که این نظریه مشکل اصلی کلان روایت‌ها را و علت این را که قدرت آن‌ها امروزه رو به کاهش نهاده است، نه تنها به اشتباه تعبیر می‌کند، بلکه به اشتباه بازنمایی می‌کند. در اثر بحران مدرنیسم بود که کلان روایت‌ها مشروعیت خود را در مقیاس بالایی از دست دادند، در اثر آن‌که مدرنیسم، به دلایل بسیار، در گرداب بازی کنایی متفکرانه‌ای غرق شده و یخ بسته بود که یکی از دلایل آن، ورود آزارنده‌ی «دیگری‌های» بسیار به اروپا بود که اصل و منشأ آن‌ها به قلمروهای امپراتوری بازمی‌گشت. دیگری‌بودگی و تفاوت در آثار الیوت، کنراد، مان، پروست، وولف، پاند، لارنس، جویس و فارستر به نحوی نظام‌مند با بیگانگان پیوند دارد، چه این بیگانگان زنان باشند، چه بومیان و چه افراد با گرایش‌های نامتعارف جنسی و این‌ها همه در فوران تصویری‌شان آمده‌اند تا تاریخ‌ها، فرم‌ها و شیوه‌های تفکر کلان‌شهری تثبیت‌شده را به مبارزه بطلبند و در برابر آن مقاومت کنند. مدرنیسم این مبارزه‌طلبی را با یک بازی کنایی صوری پاسخ می‌دهد، از موضع فرهنگی که نه می‌تواند بگوید: «بله، بهتر است از سلطه دست برداریم.» و نه بگوید: «خیر، ما با همه‌ی این احوال به روند خود ادامه می‌دهیم»: این گونه‌ای انفعال متفکرانه‌ی خودآگاهانه است که آن‌طور که گئورگ لوکاچ با هوشمندی نشان داده، شکل ژست‌های زیبایی‌شناختی گنگ از موضع فاقد قدرت را به خود گرفته، یک نمونه از آن هم پایان داستان «سفری به هند» است که در آن فارستر به مجادله‌ی سیاسی میان دکتر عزیز و فیلدینگ – حول موضوع انقیاد هند در ید قدرت بریتانیا –

اشاره می‌کند، در عین حال که تاریخ پشت این مجادله را نیز تأیید می‌کند، اما نه می‌تواند پیشنهاد استعمارزدایی را مطرح کند و نه می‌تواند ادامه‌ی استعمار را جایز شمارد. کل چاره‌ای که فارستر پیدا می‌کند همین است: «نه، هنوز نه، این‌جا نه.»^{۳۳}

خلاصه‌ی کلام، از اروپا و غرب خواسته می‌شد که دیگری را جدی بگیرند. به گمان من، مسئله‌ی تاریخی بنیادین مدرنیسم همین است. مردمان زیردست و از اساس متفاوت ناگهان به بیانی اخلاص‌گر دست یافتند، آن هم درست در آن نقطه از فرهنگ اروپایی که تا چندی قبل می‌شد از سکوت و تسلیم‌شان مطمئن بود و آن‌ها را خفه نگه داشت. این چنین در نظر آورید که دگرگونی بعدی مدرنیسم به وضعیتی وخیم‌تر را می‌توان در تضاد میان آلبر کامو و فانون دید؛ هر دو درباره‌ی الجزایر می‌نوشتند. عرب‌های «لا پست» (طاعون) و «لترانژه» (بیگانه)^{۳۴} موجودات بی‌نامی هستند که هم‌چون پس‌زمینه‌ای برای متافیزیک اروپایی متکلفی که کامو در آن کنکاش می‌کند به کار رفته‌اند، فراموش نکنیم این همان کاموست که در «کرونیک الجرین» (وقایع‌نگاری الجزایر) وجود یک ملت الجزایری را انکار کرده بود.^{۳۵} (آیا خیلی بی‌ربط است اگر کامو را با بورديو مقایسه کنیم که در «طرح کلی یک نظریه‌ی کنش» (Outline of a Theory of Practice)، که شاید تأثیرگذارترین متن نظری در انسان‌شناسی امروزی است، هیچ اشاره‌ای به استعمار، الجزایر و مانند آن نکرده، اگرچه در نوشته‌های دیگرش درباره‌ی الجزایر صحبت کرده است؟ نکته‌ی در خور توجه در «طرح کلی» همین است که بورديو هنگام نظریه‌پردازی و تأمل قوم‌نگارانه‌اش الجزایر را کنار می‌گذارد.) فانون

به سهم خود، بر اروپایی که «بازی سهل‌انگارانه‌ی زیبایی خفته» را پیش می‌برد، ضدروایت نوظهوری را تحمیل می‌کند که عبارت است از فرایند رهایی ملی.^{۳۶} گذشته از تلخی و خشونت کلام این کتاب [«نفرین‌شدگان زمین»]، کل نکته‌ای که قانون بر آن تأکید دارد آن است که کلان‌شهر اروپایی را وادارد هنگام اندیشیدن به تاریخ خود، آن را همراه با تاریخ مستعمره‌هایی در نظر آورد که از گنجی و منگی و سکونی بیدار شده‌اند که سلطه‌ی امپریالیستی ظالمانه آن‌ها را بدان گرفتار کرده و از آن سوءاستفاده کرده است، همان که به تعبیر امه سِزِر: «تنها با پرگار رنج ترسیم شدنی است.»^{۳۷} قانون می‌گوید روایت‌های غربیِ روشنگری و رهایی به تنهایی و بدون شناخت صحیح تجربه‌ی استعماری که در آن منظور شده است، چیزی جز ریاکاری‌های توخالی به نمایش گذاشته‌اند؛ چنین است که به اعتقاد او ستون‌های یونانی-رومی فرو می‌ریزند و به تلی از خاک بدل می‌شوند. به گمان من، اگر نخواهیم تازگی ویرانگر دیدگاه همه‌شمولِ قانون را، که برای رسیدن به سنتز نهایی خود استفاده‌ی درخشانی از «دفترچه‌ی بازگشت به سرزمین بومی» سِزِر و «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاچ می‌کند، به تمامی ضایع کنیم، باید هم‌چون خود او بر درهم‌آمیختن اروپا و مستعمره‌هایش و فعالیت مشترک آن‌ها در فرایند استعمارزدایی تأکید کنیم. الگوی قانون برای جهان پست‌امپریالیستی، هم‌چون الگوی سِزِر و ک. ل. ر. جیمز، بر انگاره‌ی مقصدی کالکتیو [جمعی] و هم‌چنین متکثر برای تمامی انسان‌ها، غربی و غیرغربی به یکسان، مبتنی بود. سِزِر می‌گوید: «و هم‌چنان بر انسان است که سرپوش ممنوعیت‌ها را که بر سرچشمه‌ی اشتیاقش نهاده‌اند از

میان بردارد و زیبایی و هوش و توانایی ملک طلق هیچ نژادی نیست / و در انجمن فاتحان جا برای همه هست.»^{۳۸} نتیجه این‌که: برای درست فکر کردن درباره‌ی روایت‌ها، آن‌ها را همراه با هم و درون بافتی که تاریخ امپریالیسم ایجاد کرده در نظر آورید، تاریخی که کشمکش میان سفید و غیرسفید در آن نهان بود و اکنون آن کشمکش نهانی، با شور و حرارت در ضدروایت جدید و همه‌شمول‌تر آزادی خود را آشکار کرده است. معتقدم این وضعیت، وضعیت پست‌مدرنیسم به معنای کامل است، وضعیتی که دیدگاه غفلت‌زده‌ی لیوتار جامعیت لازم برای توصیف آن را نداشت. «بازنمایی» دوباره این‌جا اهمیت می‌یابد، اما نه هم‌چون موضوع شک و تردیدهای دانشگاهی و نظری، که هم‌چون انتخابی سیاسی. این‌که یک انسان‌شناس موقعیت رشته‌ی خود را چگونه بازنمایی می‌کند، مسلماً تا حدی به لحظه‌ی محلی، شخصی یا حرفه‌ای او بستگی دارد، اما در واقع، این بازنمایی بخشی از یک کلیت است، کلیت جامعه‌ی فرد، که شکل و گرایش آن بستگی به حجم فزاینده‌ی تأییدها یا تقابل‌ها و بازدارندگی‌هایی دارد که مجموعه‌ی کاملی از آن انتخاب‌ها به بار می‌آورند. وقتی که ما به لفاظی‌هایی از این دست پناه می‌بریم که «قدرتی نداریم، تأثیری نداریم یا فرقی برای‌مان نمی‌کند»، باید خود را برای پذیرش این پیامد آماده کنیم که چنین لفاظی‌هایی در آخر به خدمت این یا آن گرایش درمی‌آید. نکته آن است که بازنمایی‌های انسان‌شناختی به همان اندازه که بر آن کسی یا آن چیزی که بازنمایی می‌شود تأثیر می‌گذارند، به همان اندازه نیز جهان فرد بازنمایی‌کننده را تحت تأثیر قرار می‌دهند. فکر نمی‌کنم هم‌اوردجویی ضدامپریالیستی‌ای که قانون و

سِزِر یا دیگرانی مانند آن‌ها نماینده‌اش بوده‌اند، به هیچ‌وجه به سرانجام رسیده باشد و نیز، فکر نمی‌کنم ما آن‌ها را هم‌چون الگو یا بازنمایی تلاش انسانی در جهان معاصر چندان جدی گرفته باشیم. در واقع، قانون و سِزِر - که مسلماً اشاره‌ی من به تیپ فکری آن‌هاست [نه به شخص] - به‌طور مستقیم مسئله‌ی هویت و اندیشه‌ی هویتی را، که با تأملات کنونی انسان‌شناسی بر «دیگری‌بودگی» و «تفاوت» سر و سرّ مشترکی دارد، زیر ضربه‌های خود می‌گیرند. قانون و سِزِر از هم‌زمان خود می‌خواستند حتی در اوج کشمکش، به تصورات قطعی از هویت هم‌چون امری نامتغیر و به توصیف‌هایی از آن که به نحو فرهنگی مشروعیت یافته‌اند تن ندهند. آن‌ها می‌گویند تغییر کنید، چرا که سرنوشتی که برای شما چنان رقم خورده تا مردمانی استعمارزده باشید، می‌تواند تغییر کند؛ به همین دلیل است که ناسیونالیسم، با وجود ضرورت آشکار آن، دشمن شماست. نمی‌توانم بگویم که آیا امروز انسان‌شناسی به مثابه انسان‌شناسی امکان تغییر دارد یا نه، یعنی آیا امکان دارد که انسان‌شناسی، در واکنش به مبارزه‌ای که میان امپریالیسم و مخالفانش در گرفته است، خود را فراموش کند و به چیز دیگری تبدیل شود. آن انسان‌شناسی‌ای که ما تاکنون شناخته‌ایم، احتمالاً فقط می‌تواند در یک طرف این شکاف امپریالیستی بایستد و شریک در سلطه و هژمونی باقی بماند.

از سوی دیگر، شاید بعضی از تلاش‌های اخیر در انسان‌شناسی که به نحوی انتقادی شروع به بازنگری همه‌جانبه‌ی مفهوم فرهنگ کرده‌اند، بتوانند داستان متفاوتی را روایت کنند. اگر بتوانیم این تصور را کنار بگذاریم که ارتباط میان فرهنگ‌ها و دوستداران‌شان ارتباطی کاملاً مستمر، به تمامی

هماهنگ و همواره متقابل است و اگر بتوانیم فرهنگ‌ها را اموری نفوذپذیر و در کل هم‌چون مرزهایی تدافعی میان واحدهای سیاسی ببینیم، موقعیت امیدوارکننده‌تری پدید خواهد آمد. بنابراین، در نظر آوردن «دیگران» نه هم‌چون آنانی که به لحاظ هستی‌شناختی معلوم و معین‌اند، بلکه هم‌چون آنانی که به نحو تاریخی ساخته می‌شوند، هم‌تراز با زدودن تمایلات متعصبانه و انحصاری‌ای است که غالباً به فرهنگ‌ها، به‌خصوص به فرهنگ خود، نسبت می‌دهیم. به این ترتیب، می‌توان فرهنگ‌ها را هم‌چون محدوده‌هایی بازنمایی کرد که یا بر آن‌ها نظارت می‌شود یا به حال خود رها می‌شوند، محدوده‌های به یادسپاری و فراموشی، زور یا وابستگی، انحصار یا مشارکت، که همگی در تاریخی جهانی که عنصر اصلی وجود ماست رخ می‌دهند.^{۳۹} به این ترتیب، تبعید، مهاجرت و گذشتن از مرزها تجربه‌هایی هستند که می‌توانند شکل‌های روایی جدید، یا به تعبیر جان برجر شیوه‌های دیگری از گفتن را در اختیار ما قرار دهند. بحث من این نیست که آیا پیوستن به چنین جنبش‌های تازه‌ای فقط برای شخصیت‌های فوق‌العاده ژرف‌اندیشی هم‌چون ژان ژنه یا مورخان متعهدی هم‌چون بازیل دیویدسون آسان است که به‌طرز بهت‌آوری حصارهایی را می‌شکنند و زیر پا می‌گذارند که با انگیزه‌های ملی ساخته شده‌اند، یا این‌که انسان‌شناسان حرفه‌ای نیز به سادگی می‌توانند به این جنبش‌ها بپیوندند. بلکه می‌خواهم بگویم که در هر حال، نیروی محرکی که افرادی از این دست را به حرکت درآورده، به طرز چشمگیری در تمام علوم انسانی و اجتماعی، آن‌گاه که به مبارزه با مشکلات سهمگین ناشی از سلطه ادامه می‌دهند، سرازیر شده است.

۱. این مقاله در اصل در پاسخ به دعوت هشتادوششمین جلسه‌ی سالانه‌ی انجمن انسان‌شناسی امریکا (the America Anthropology Association) در شیکاگو در ۲۱ نوامبر ۱۹۸۷ ارائه شده است. پروفسور کاترین وردری از دانشگاه جانز هاپکینز من را به این جلسه دعوت کردند که از ایشان بسیار سپاس‌گزارم. این جلسه با موضوع «مخاطبان انسان‌شناسی: ادوارد سعید و بازنمایی‌های مستعمرات» و با هماهنگی و مدیریت پروفسور ویلیام رازبری (از نیو اسکول) و طلال اسد (از هال) برگزار شد، که خود ایشان نیز در بحث‌ها شرکت کردند. شرکت‌کنندگان در بحث‌ها عبارت بودند از پروفسور ان استولر، ریچارد فاکس، رناتو ژالدو و پل رابینو. از یک یک این افراد بابت اظهارنظرها و پیشنهادهای‌شان، که بخشی را بی‌سر و صدا در این متن اصلاح شده اعمال کرده‌ام، سپاس‌گزارم. نظرات دیگری نیز پروفسور لیلا ابو لغد اظهار کردند. هم‌چنین از پروفسور دبورا پول (از میشیگان) برای پیشنهادهای سودمندشان سپاس‌گزارم.

۲. ادوارد و. سعید استاد ادبیات انگلیسی و ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمبیاست. «ایدئولوژی تفاوت» عنوان تازه‌ترین مقاله‌ی او در کریتیکال اینکوایری (پائیز ۱۹۸۵) است.

۳. خط مجانب خط مستقیمی است که در مجاورت یک نقطه از یک منحنی کشیده می‌شود به نحوی که فاصله‌ی آن نقطه از منحنی تا خط مجانب به صفر میل کند. خط مجانب با منحنی مماس نمی‌شود، اما تا حد ممکن به آن نزدیک می‌شود..م.

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York, 1966), and Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, trans. Howard Greenfield (New York, 1965).

Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", *Comparative Studies in Society and History* 23 (Oct. 1981): 565-90.

Peter Worsley, *The Third World* (Chicago, 1964)

Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 101

Eqbal Ahmed, "From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World," *Arab Studies Quarterly* 2 (Summer 1980): 223-34; Ahmad, "Post-Colonial Systems of Power," *Arab Studies Quarterly* 2 (Fall 1980): 350-63; Ahmad, "The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World," *Arab Studies Quarterly* 3 (Spring 1981): 170-80.

Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in the Human Sciences, ed. George E. Marcus and Michael M. J. Fischer (Chicago, 1986),

هم‌چنین:

Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and Marcus (Berkeley and Los Angeles, 1986).

Richard Fox, Lions of the Punjab: Culture in the Making (Berkeley and Los Angeles, 1985), p. 186.

۱۰. برای مثال ن. ک. به:

Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties," Comparative Studies in Society and History 26 (Jan. 1984): 126-66.

۱۱. رویا‌پورآذر، مترجم کتاب «تخیل مکالمه‌ای»، میخاییل باختین، نشر نی، ۱۳۸۷، Heteroglossia را دگرمفهومی ترجمه کرده است.

۱۲. ن. ک. به:

Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London, 1973); G6rard Leclerc, Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme (Paris, 1972), and L'Observation de l'homme: une histoire des enquetes sociales (Paris, 1979); Johannes Fabian, Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object (New York, 1983).

۱۳. ن. ک. به:

Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties," pp. 144-60.

۱۴. مارکوس و فیشر در «انسان‌شناسی به مثابه نقد فرهنگی» Anthropology as Cultural Critique، ص ۹ و پس از آن، به نحو بسیار چشمگیری بر شناخت‌شناسی تأکید می‌کنند.

James Clifford, "On Ethnographic Authority," ۱۵. Representations 1 (Spring 1983): 142.

Jürgen Golte, "Latin America: The Anthropology of Conquest," in Anthropology: Ancestors and Heirs, ed. Stanley Diamond (The Hague, 1980), p. 391.

Jonathan Friedman, "Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology," Telos 71 (1987): 161-70.

Defense Science Board, Report of the Panel on Defense: Social and Behavioral Sciences (Williamstown, Mass., 1967).

errand into the wilderness: ۱۹.

مأموریت در برهوت عنوان موعظه‌ای است که ساموئل دانفورت (۱۶۷۴-۱۶۷۴)، کشیش پیوریتن کلیسای راکسبری در مهاجرنشین ماساچوست، در حدود ۱۶۷۰ به مناسبت انتخابات دادگاه عمومی ماساچوست ایراد کرد. او سخنور و شاعر نیز بود و در این موعظه‌ی خاص مخاطبان خود را، یعنی انگلیسی‌هایی را که سرزمین پدری را ترک کرده بودند و به برهوت قاره‌ی نو پا گذاشته بودند، به یحیای تعمیددهنده تشبیه می‌کند که از سوی خدا مأموریت داشت تا بیابان‌نشین‌ها را (که می‌توان بومیان امریکا را تجسم قرن هفدهمی آن‌ها تصور کرد) به سوی خدا دعوت کند و از گناه برهاند.

The Great Game: ۲۰.

بازی بزرگ اصطلاحی است در اشاره به مواجهه سیاسی و دیپلماتیک میان امپراتوری بریتانیا و امپراتوری روسیه در قرن نوزدهم بر سر افغانستان و سرزمین‌های اطراف آن در آسیای مرکزی و جنوبی. اصطلاح بازی بزرگ با رمان کیم در میان عامه شهرت پیدا کرد.

۲۱. prefiguration:

داریوش آشوری برای این اصطلاح معادل پیشگمانه را وضع کرده است. این واژه به معنای آن است که موقعیت یا واقعیت یا مفهومی را در قالب تصویر یا داستان از پیش شناخته‌شده‌ای نشان دهیم. برای نمونه، جیمز جویس رمان اولویسس (Ulysses) را در قالب اسطوره‌ای از پیش موجود نوشته است. این اسطوره پیش‌طرحی برای رمان جویس است و امکان آن را پدید می‌آورد که خط سیر رمان و یک لایه از معنای رویدادها در ذهن خواننده‌ی آشنا با داستان اسطوره‌ای اولوسس آشکار شود.

۲۲. من این موضوع را در کتاب زیر بررسی کرده‌ام:

Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (New York, 1981).

هم‌چنین ن. ک. به:

"The MESA Debate: The Scholars, the Media and the Middle East", Journal of Palestine Studies 16 (Winter 1987): 85-104.

۲۳. ن. ک. به:

Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, ed. Edward W. Said and Christopher Hitchens (London, 1988), pp. 97-158.

۲۴. Inquest in the Andes: A Latin American Writer Explores the Political Lessons of a Peruvian Massacre, New York Times Magazine, 31 July 1983.

۲۵. در ۱۹۸۳ هشت روزنامه‌گار پرویی برای کشف حقیقت در خصوص قتل بعضی از اعضای رده بالای گروه چریکی ساندریو لومینوسو، گروه چپ افراطی فعال در پرو و مخالف حکومت

مرکزی، به اوچوراکی رفتند، دهکده‌ای بسیار دورافتاده در ارتفاعات آند با اکثریت جمعیت دهقانی سرخ‌پوست که قتل افسران چپ در آن‌جا رخ داده بود. این روزنامه‌نگاران به نحو مرموزی در اوچوراکی کشته شدند. نحوه کشته شدن آن‌ها با سنگ و مثله شدن اجساد یادآور آئین‌هایی بود که سرخ‌پوستان آند در کشتن خیانت‌کاران اجرا می‌کردند. گزارش‌های رسمی دهقانان سرخ‌پوست را مسئول این کشتار می‌دانند و بر این باورند که آن‌ها به اشتباه روزنامه‌نگاران را به جای اعضای ساندریو لومینوسو گرفته و کشته‌اند، چرا که ارتش پرو دهقانان محلی را موظف به شناسایی و کشتن این گروه تروریست، به زعم دولت، کرده بود. بسیاری از پژوهشگران اما، این کشتار را مشکوک و عملیاتی برنامه‌ریزی شده از سوی دولت ضدچپ پرو می‌دانند، که کشتار را به نحوی ترتیب داده که بتوان آن را به بومیان نسبت داد. مردم بومی آند در خصوص این کشتار هرگز توضیحی ندادند و پس از بالا گرفتن جنگ داخلی میان ارتش و چریک‌ها در این منطقه، ارتفاعات اوچوراکی را ترک کردند. در بعضی از گزارش‌ها چنین آمده که آن‌ها حین ترک روستا، حتی حیوانات و محصول کشاورزی خود را همراه نبردند.

۲۶. Richard Price, First – Time: The Historical Vision of an Afro – American People (Baltimore, 1983), pp. 6, 23.

۲۷. James C. Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (New Haven, Conn., 1985), pp. 278-350.

هم‌چنین ن. ک. به:

Fred R. Myers, The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aboriginals, American Ethnologist 13 (Feb. 1986): 138-53.

۲۸. ن. ک. به:

George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York, 1987).

Curtis M. Hinsley, Jr., *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1848-1910* (Washington D.C., 1981).

۲۹. ن. ک. به:

Said, *Permission to Narrative*, *London Review of Books* 17(16-29 Feb. 1984): 13

۳۰. ن. ک. به:

jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, *Theory and History of Literature*, vol. 10 (Minneapolis, 1984), pp. 23

ژان فرانسوا لیوتار، «وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره‌ی دانش»، ترجمه‌ی حسینعلی نوزری، نشر گام نو، ۱۳۸۰.

۳۱. ن. ک. به:

Irene L. Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World* (Boulder, Colo., 1985)

Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone 34(London, 1971), pp. 126

جورج لوکاک، «تاریخ و آگاهی طبقاتی:

پژوهشی در دیالکتیک مارکسیستی»، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، تجربه و نسل قلم، ۱۳۷۷.

۳۳. در «فرهنگ و امپریالیسم» (, New York, 1989 Culture and Imperialism) که به زودی چاپ خواهد شد، با تفصیل بیش‌تری به این بحث پرداخته‌ام.

۳۴. سعید در متن اصلی نام این کتاب‌ها را به فرانسو نوشته است.م.

۳۵. Albert Camus, *Actuelles, III: Chronique algérienne*, 1939-1958 (Paris, 1958), p. 202

«فارغ از طرفداری از مطالبه‌ی عرب‌ها، باید اذعان کرد که در مورد الجزایر، استقلال ملی مفهومی کاملاً احساسی است. تاکنون چیزی به عنوان ملت الجزایر وجود نداشته است. بنابراین یهودیان، ترک‌ها، یونانیان، ایتالیایی‌ها، و بربرها نیز همان‌قدر حق دارند خواستار رهبری این ملت بالقوه باشند.»

۳۶. Fanon, *Les Damnés de la Terre* (Paris, 1976), p. 62.

۳۷. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshleman and Annette Smith (Berkeley and Los Angeles, 1983), pp. 76, 77

۳۸. همان.

۳۹. ن. ک. به:

Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays* (London, 1980), pp. 37-47

ماهنامه الکترونیکی زمینه

دی ۱۳۹۸، شماره: ۱۱

صاحب امتیاز

پلتفرم زمینه

مدیر پروژه

محمد مهمانچی

تیم اجرایی

مروارید وزیری، فریده ابطی

سر دبیر

کیارش علیمی

دبیر تحریریه

سیاوش خائف

مترجم

گلناز صالح کریمی

مترجم متون فرانسه

مهسا محمدی

ویراستار

دلناز سالار بهزادی

مدیر هنری

پیمان پورحسین (استودیو کارگاه)

طراح گرافیک

مژده مرادی (استودیو کارگاه)

مدیر فنی

اشکان قویدل (آرمان پردازان نوژن)

رسانه های اجتماعی

یاسمن نودری

روابط عمومی

نگار کریمخانی

مالتی مدیا

آبان فاضل

با سپاس از

(به ترتیب حروف الفبا)

پویا آریان پور، احسان آقایی، هوپار اسدیان، حمید خداپناهی، طرلان رفیعی،

دنیا سعیدی، شاهد صفاری، یاشار صمیمی مفخم، شهریار عظیمی،

آرین قویدل، آریا کسایی، پرهام مرادی، مانوش منوچهری، اشکان ناصری،

واستودیو طبل.

● تمام حقوق مادی و معنوی نشریه ی زمینه به پلتفرم زمینه تعلق دارد.

● نقل و باز نشر مطالب زمینه با ذکر منبع آزاد است.

● محتوای منتشر شده صرفا نظر نویسندگان و لزوما منطبق با دیدگاه زمینه نیست.

