

۱۳۴۰۶

۸۱،۶۱۳



مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی

دنی کوش

ترجمه فریدون وحیدا



انتشارات سروش

و

مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای

صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

تهران ۱۳۸۱



ایران

کوش، دنی، ۱۹۴۷- : م. :
مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی / دنی کوش؛ ترجمه فریدون وحید. - تهران : سروش (انتشارات صداوسیمای)، ۱۳۸۱.
۲۰۹ ص.

ISBN 964-435-715-9، ۹۵۰۰ ریال

لهروستنویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان به انگلیسی:

The Notion of Culture in Social Sciences.

کتابنامه: ص. [۱۹۹]-۲۰۹.

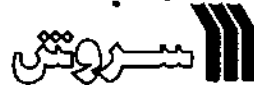
فرهنگ - جنبه‌های اجتماعی. الف. وحید، فریدون، ۱۳۱۹- مترجم. ب. صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش. ج. صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران. مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای. د. عنوان.
۳۰۶ HMI۰۱/۲ ک ۹۶۷
۱۳۸۰

۸۰-۲۸۳۹۰ م

کتابخانه ملی ایران



مرکز تحقیقات،
مطالعات و سنجش و سنجش
سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران



انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد شهید مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، ساختمان جام جم

مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، معاونت بازرگانی، ۶۴۰۴۲۵۵

عنوان: مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی

نویسنده: دنی کوش

مترجم: فریدون وحید

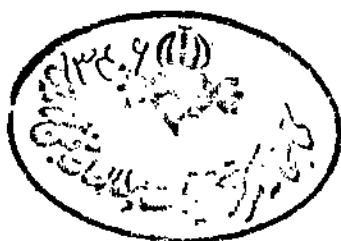
چاپ اول: ۱۳۸۱

این کتاب در دوهزار نسخه در چاپخانه انتشارات سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.

ISBN: 964 - 435 - 715 - 9

شابک: ۹۶۴-۴۳۵-۷۱۵-۹



فهرست

۱	پیشگفتار مترجم	
۵	مقدمه	
۱۱	فصل اول: پیدایش اجتماعی واژه و اندیشه فرهنگ	
۱۲	تحول واژه فرهنگ در زبان فرانسه از قرون وسطی تا قرن نوزدهم	
	مناظره فرانسه - آلمان درباره فرهنگ یا آنتی تز «فرهنگ» - «تمدن»	
۱۷	(قرن ۱۹ - آغاز قرن ۲۰)	
۲۵	فصل دوم: ابداع مفهوم علمی فرهنگ	
۲۷	تایلور و تصور عام‌گرایانه فرهنگ	
۳۰	بؤاس و تصور خاص‌گرایانه از فرهنگ	
۳۵	قوم‌مداری	
۳۸	اندیشه فرهنگ نزد بنیان‌گذاران مردم‌شناسی فرانسه	
۴۰	دورکیم و رویکرد وحدت‌گرا به امور فرهنگی	
۴۶	لوی بروول و نگرش تفاضلی	
۵۱	فصل سوم: پیروزی مفهوم فرهنگ	
۵۱	دلایل موفقیت	
۵۳	میراث بؤاس: تاریخ فرهنگی	
۵۶	مالیتوفسکی و تحلیل کارکردگرایانه فرهنگ	

HM

۱۰۱

۱۳۱۹

۲۷

۱۳۸۱

- ۵۹ مکتب «فرهنگ و شخصیت»
- ۶۱ روت بندیکت و «نمونه‌های فرهنگی»
- ۶۳ مارگارت مید و انتقال فرهنگی
- ۶۵ لنتون، کاردینر و «شخصیت اساسی»
- ۶۸ درس‌های انسان‌شناسی فرهنگی
- ۷۳ فرهنگ، زبان و گفتار
- ۷۶ لوی اشتراوس و تحلیل ساختی فرهنگ ✓
- ۷۹ فرهنگ‌گرایی و جامعه‌شناسی: مفاهیم «خرده فرهنگ» و «جامعه‌پذیری» ✓
- ۸۴ رویکرد کنش متقابل‌گرایانه به فرهنگ
- ۸۷ فصل چهارم: بررسی روابط موجود میان فرهنگ‌ها و نوسازی مفهوم فرهنگ
- ۸۸ «تصورى موهوم درباره ابتدایی»
- ۹۱ ابداع مفهوم فرهنگ‌پذیری
- ۹۲ یادداشت برای مطالعه فرهنگ‌پذیری
- ۹۴ تعمق نظری
- ۹۶ نظریه فرهنگ‌پذیری و فرهنگ‌گرایی
- ۹۸ قوم‌کشی
- ۱۰۰ روزه باستید و چارچوب‌های اجتماعی فرهنگ‌پذیری
- ۱۰۰ برقراری ارتباط میان امور اجتماعی و فرهنگی
- ۱۰۳ گونه‌شناسی وضعیت‌های تماس‌های فرهنگی
- ۱۰۵ کوششی در جهت توضیح پدیده‌های فرهنگ‌پذیری
- ۱۰۷ اصل گسست
- ۱۱۰ نوسازی مفهوم فرهنگ
- ۱۱۵ فصل پنجم: مرتبه‌بندی اجتماعی و مرتبه‌بندی فرهنگی
- ۱۱۶ فرهنگ مسلط و فرهنگ زیر سلطه
- ۱۱۸ فرهنگ‌های مردمی ✓

۱۲۲	استعاره خرده‌کاری
۱۲۶	مفهوم «فرهنگ توده»
۱۲۹	فرهنگ‌های طبقاتی
۱۳۰	ماکس وبر و ظهور طبقه مدیران اقتصادی سرمایه‌دار
۱۳۳	فرهنگ کارگری
۱۳۵	فرهنگ بورژوازی
۱۳۷	بورديو و مفهوم «آداب»
۱۴۱	فصل ششم: فرهنگ و هویت
۱۴۳	برداشت‌های عینی‌گرایانه و ذهنی‌گرایانه از هویت فرهنگی
۱۴۷	برداشتی مبتنی بر ارتباط و وضعیت
۱۵۲	هویت، موضوعی دولتی
۱۵۶	هویت چندبعدی
۱۵۹	راهبردهای هویتی
۱۶۲	«مرزهای» هویت
۱۶۵	فصل هفتم: دستاوردها و کاربردهای اجتماعی مفهوم فرهنگ
۱۶۷	مفهوم «فرهنگ سیاسی»
۱۷۰	مفهوم «فرهنگ بنگاه» «فرهنگ بنگاه» و مدیریت
۱۷۳	رویکرد جامعه‌شناختی به فرهنگ بنگاه
۱۸۳	«فرهنگ مهاجران»
	نتیجه‌گیری به صورت تناقض: درباره کاربرد مناسب نسبی‌گرایی فرهنگی
۱۹۲	و قوم‌مداری
۱۹۹	مآخذ



پیشگفتار مترجم

تاکنون از فرهنگ تعاریفی متعدد و کم و بیش مشابه ارائه شده است. تایلور، فرهنگ را در معنی «دانش، عقاید، هنرها، اخلاق، رسوم و سایر یافته‌های اجتماعی انسان» به کار می‌برد و مالینوفسکی آن را شامل «فرهنگ مادی، ارزشها، هنجارها و رفتارهای واقعی» می‌داند در حالی که رادکلیف براون بر این عقیده بود که فرهنگ شکل‌های استاندارد شده رفتار، افکار و احساسات، اعضای جامعه است.

در جست‌وجوی تعریفی جامع‌تر و فراگیرتر از فرهنگ، شاید بتوان گفت که، فرهنگ هر جامعه ثمره کوشش‌هایی است که اعضای آن جامعه در طول قرون و نسل‌ها در پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و غیرمادی خود به عمل آورده‌اند. با پذیرفتن این تعریف به این نتیجه می‌توان رسید که هیچ قوم یا جامعه‌ای فاقد فرهنگ نیست. همه آدمیان و همه اقوام و جوامع نیازهایی دارند که امری مشترک و مشابه در میان همه انسانهاست اما همین اقوام و جوامع در زمینه‌هایی که به سرگذشت و سرزمین آنان مربوط می‌شود، متفاوت هستند. فرهنگ کسانی که در مراحل ابتدایی یا میانی رشد خود هستند با فرهنگ آنان که به مراحل پیشرفته رشد رسیده‌اند، به‌ویژه در بخش مادی متفاوت است و نیز فرهنگ مردم ساحل‌نشین با فرهنگ کسانی که در کوهپایه‌ها یا دشت‌ها زندگی می‌گذرانند، تفاوت‌هایی دارد. این تفاوتها با نیازهای این جوامع و اقوام در مراحل مختلف

زندگی و با شرایط طبیعی محیطی که در آن زندگی می‌کنند، در ارتباط است و به همین دلیل محتوای مادی و غیرمادی هر فرهنگ پاسخ‌گوی نیازهای صاحبان آن فرهنگ در عصر و منطقه‌ای است که با آن زندگی می‌کنند.

برای فرهنگ ویژگی‌هایی نیز برشمرده‌اند که از آن جمله آموزش‌پذیری و انتقال‌پذیری آن است. انتقال‌پذیری فرهنگ در واقع نتیجه آموزش‌پذیر بودن آن است که در دو دسته زمانی و مکانی صورت می‌گیرد. فرهنگ از طریق آموزش، از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود و تداوم می‌یابد که این همان انتقال در بستر زمان است. فرهنگ همچنین در پی جا به جایی‌ها و تماسها و انواع گوناگون ارتباطات انسانی در بستر مکان نیز جا به جا می‌شود و عناصر و اجزایی از آن از قوم و جامعه‌ای، به قوم و جامعه‌ای دیگر انتقال می‌یابد.

انتقال زمانی فرهنگ در سراسر حیات هر فرهنگ و با آهنگی کم و بیش یکسان صورت می‌پذیرد اما، انتقال مکانی و حجم عناصری که انتقال می‌یابد به میزان تماسها، شدت و ضعف روابط، حجم مبادلات و متغیرهایی از این قبیل وابسته است. در گذشته، به دلیل کمبود امکانات جا به جایی و محدود بودن میزان تماسها و روابط مختلف، انتقال مکانی عناصر فرهنگی در سطحی بسیار محدود صورت می‌گرفت و هر جامعه و قومی با فرهنگ یا خرده فرهنگ خاص خود زندگی می‌کرد و به همین سبب وجوه تمایزات فرهنگی میان جوامع و اقوام مختلف زیاد بود.

همراه با تحقق یافتن انقلاب صنعتی و گسترش استعمار، بر میزان روابط و تماسهای اقوام و ملل با فرهنگ‌هایی متفاوت افزوده شد. قدرت‌های صنعتی بر سرزمین‌های وسیعی در قاره‌های مختلف دست یافتند و مردم آن مناطق را دست نشانده خود ساختند.

این قدرت‌های استعمارگر بر آنچه که خود داشتند ارج می‌نهادند و در آنچه متعلق به صاحبان اصلی سرزمین‌های استعمار شده بود به دیده حقارت می‌نگریستند. برخورد

این قدرت‌ها یا نمایندگان آنها با فرهنگ‌های اقوام و ملل زیر سلطه نیز چنین بود و متأسفانه اینان نیز در برابر جلوه‌های خیره‌کننده فرهنگ‌های مهاجم، به‌ویژه در برابر جلوه‌های عناصری از بخش مادی این فرهنگ‌ها، یا خودسر تسلیم فرود می‌آوردند یا زیر فشار قدرت‌های مسلط بدین کار وارد می‌شدند. کوشش‌های قدرت‌های استعماری در مستعمرات خود در جهت ناگزیر ساختن ساکنان اصلی آن سرزمین‌ها به فراموش کردن فرهنگ‌های خویش و آموختن و به‌کار بستن فرهنگ‌های مهاجم، قلمرویی است که گرچه بررسی‌هایی در آن صورت گرفته است اما هنوز می‌تواند برای مطالعات جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی موضوعاتی جالب در اختیار بگذارد.

از جنگ دوم جهانی به این سوی، یعنی در دوره‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، حرکتی در جهت خلاف آنچه در دوران استعمار جریان داشت آغاز شده است: مهاجرت مردم مستعمرات قبلی به کشورهای صنعتی. این مهاجرت بیشتر به منظور فرار از فقر و دیگر دشواری‌های زندگی و به امید دستیابی به کار و درآمدی صورت می‌گیرد که در کشورهای فقرزده مهاجران، چندان امکان‌پذیر نیست و فرهنگ‌هایی را که در کنار یکدیگر و در تماس با فرهنگ کشور میزبان قرار می‌دهد غالباً با یکدیگر بسیار متفاوت‌اند. این تفاوت‌ها که گاه تنش‌هایی را نیز سبب می‌شوند موضوع بررسی‌ها و قضاوت‌هایی قرار می‌گیرند که گاه چندان بی‌طرفانه نیست. دست‌اندرکاران سیاسی - اجتماعی کشورهای میزبان ویژگی‌های فرهنگی مهاجران را با معیارهای خاص خویش می‌سنجند و معمولاً، با اعمال سیاست‌هایی، در جهت همانندسازی فرهنگی گروه‌های مهاجر با فرهنگ میزبان، به اشکالی ضمنی یا آشکار، کوشش می‌کنند. این بار نیز همچون گذشته اقوام و ملل غیرصنعتی باید در برابر فرهنگ کشورهای صنعتی، که همان استعمارگران دیروز هستند، سر تسلیم فرود آورند.

در کشورهای مهاجرپذیر، به‌ویژه در کشورهای مهاجرپذیر اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا، افزایش گروه‌های مهاجر با فرهنگ‌هایی متفاوت، و در پی آن،

افزایش اصطکاک‌ها و تنش‌های فرهنگی گاه شدید که میان این گروه‌های مهاجر از یک سوی، و میان گروه‌های مهاجر و مردم کشورهای میزبان از سوی دیگر پدید می‌آید، توجه بسیاری از متفکران اجتماعی، از جمله، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان را به فرهنگ، انواع آن و ویژگی‌های هر یک معطوف داشته و سبب شده است که در این موضوع مقالات و کتاب‌هایی به رشته تحریر درآید.

کتابی که هم اکنون پیش روی دارید، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی ترجمه کتابی است نوشته دنی کوش، و در واقع نوعی جمع‌بندی از همه کاربردهایی است که تا کنون از واژه فرهنگ به عمل آمده است. افزون بر این، در این کتاب نحوه‌های گوناگون برخورد با فرهنگ‌ها و به‌ویژه برخوردهای غیر واقع‌بینانه گروه‌ها و اقوام مسلط با فرهنگ‌های مردم زیر سلطه یا مهاجر مورد توجه و ارزیابی منصفانه واقع شده است. دنی کوش در این کتاب کوشیده است انواعی از فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌های گروهی و قومی مهاجران را بررسی و معرفی کند و نیز کثرت‌گرایی فرهنگی را که پی‌آمد افزایش مهاجرت‌هاست حتی المقدور توضیح دهد. این کتاب با محتوای دقیق و جامع خود همه علاقه‌مندان به موضوع فرهنگ «به‌ویژه دانشجویان و نیز همه کسانی را که درباره موضوعات کثرت‌گرایی فرهنگی، فرهنگ مهاجران، فرهنگ بنگاه و غیره... مسائلی را برای خود مطرح می‌کنند مخاطب قرار می‌دهد» و پاسخ‌هایی قانع‌کننده در اختیار آنان می‌گذارد.

امید است این کتاب در عصری که جا به جایی‌ها و تماس‌های فرهنگی، ابعادی بی‌سابقه پیدا کرده است، برای دانشجویان عزیز و دیگر علاقه‌مندان به موضوع فرهنگ، مفید واقع شود و مترجم را دلگرم کند که به هر حال گامی در راه شناساندن این مفهوم و مسائل مربوط به آن برداشته است.

فریدون وحید

مقدمه

«مسئله فرهنگ یا بهتر بگوییم فرهنگ‌ها، چه در سطح علمی (به دلیل شدت فرهنگ‌گرایی امریکایی) و چه در سطح سیاسی، دیگر بار موضوع روز شده است. دست کم در فرانسه هرگز به اندازه امروز از فرهنگ صحبت نشده است (دربارهٔ وسایل ارتباط جمعی، دربارهٔ جوانان، دربارهٔ مهاجران) و این کاربرد واژه، کم و بیش خارج از هرگونه نظارت است و به تنهایی داده‌ای قوم‌شناختی را تشکیل می‌دهد.»

مارک اوژه^۱ [۱۹۸۸]*

مفهوم فرهنگ جزء جدایی‌ناپذیر تفکر در علوم اجتماعی است. می‌توان گفت که برای تفکر دربارهٔ وحدت همراه با تنوع بشریت، به صورتی متفاوت با زیست‌شناسی، این مفهوم مورد نیاز علوم اجتماعی است. به نظر می‌رسد که این مفهوم رضایت‌بخش‌ترین پاسخ را در برابر پرسشی که دربارهٔ تفاوت موجود میان ملت‌ها مطرح است، ارائه می‌کند. چه، پاسخ «نژادی» بیش از پیش و به تدریج که پیشرفت‌هایی در شناخت ویژگی‌های ژنتیکی جمعیت‌های انسانی حاصل می‌آید، بی‌اعتبار به نظر می‌رسد.

انسان، اساساً موجودی فرهنگی است. فرایند درازمدت انسان شدن که حدود پانزده

1. Marc Augé.

* آنچه داخل کروشه آمده است، خواننده را به فهرست منابع پایان کتاب ارجاع می‌دهد.

میلیون سال پیش آغاز شده است، اساساً عبارت بود از گذر از انطباقی ژنتیکی با محیط طبیعی به انطباقی فرهنگی. در جریان این تحول که به پدید آمدن انسان اندیشه‌ورز یا انسان نخستین انجامید، پس‌روی شگفت‌انگیزی در غرایز صورت گرفت و غرایز اندک اندک جای خود را به فرهنگ، یعنی به این انطباق ابداع و کنترل شده به دست انسان، داد که از انطباق ژنتیکی بسیار کارآمدتر می‌نمود. چه، بسیار انعطاف‌پذیرتر و با سهولت و سرعت زیاد قابل انتقال بود. نه تنها فرهنگ این امکان را به انسان می‌دهد که خود را با محیط خویش منطبق سازد، بلکه این توانایی را نیز به او می‌بخشد که محیط را با خود، با نیازها و برنامه‌های خود انطباق دهد؛ به بیانی دیگر، فرهنگ تغییر شکل طبیعت را امکان‌پذیر می‌سازد.

اگر چه همه «جمعیت‌های انسانی دارای ذخیره ژنتیکی مشابهی هستند، اما از طریق گزینش‌های فرهنگی خود از یکدیگر متمایز می‌گردند. چه، هریک، برای مسائلی که در برابر آنان قرار می‌گیرد، راه‌های خاص خود را ابداع می‌کنند. با این حال، این تفاوتها با یکدیگر سازش‌پذیرند، زیرا، با توجه به وحدت ژنتیکی بشریت، کاربردهایی از اصول فرهنگی عمومی را نشان می‌دهند؛ کاربردهایی که مستعد تحولات و حتی تغییراتی هستند.

بنابراین برای رهایی از توضیحاتی که برای رفتارهای انسانی، دلایلی طبیعی ارائه می‌دهند، مفهوم فرهنگ، ابزاری مناسب به نظر می‌رسد. طبیعت در نزد انسان، کاملاً به وسیله فرهنگ تفسیر می‌شود. تفاوتهایی که به نظر می‌رسد می‌توانند با خصوصیات زیست‌شناختی ویژه دارای بیشترین ارتباط باشند، مانند تفاوت‌های جنسی، هرگز در وضعیت خام (طبیعی) دیده نمی‌شوند، زیرا، می‌توان گفت که فرهنگ بلافاصله آنها را احاطه می‌کند و تحت تأثیر قرار می‌دهد. تقسیم جنسی نقش‌ها و وظایف در جوامع انسانی، اساساً از فرهنگ آن جوامع برمی‌خیزد و به همین دلیل است که جامعه‌ای با جامعه‌ای دیگر متفاوت است.

نزد انسان هیچ چیز، طبیعی خالص نیست. حتی کارکردهایی که به نیازهای فیزیولوژیکی مربوط می‌شوند، مانند گرسنگی، خواب، میل جنسی و غیره، همگی تحت تأثیر فرهنگ قرار دارند. جوامع مختلف پاسخ‌هایی کاملاً مشابه به این نیازها نمی‌دهند. در جاهایی که الزامات زیست‌شناختی در کار نیست، رفتارها بیشتر به وسیله فرهنگ جهت‌دهی می‌شوند. به این سبب است که دستور طبیعی باش، به‌ویژه در محیط‌های بورژوازی، به بچه‌ها داده می‌شود، در واقع به این معناست که «با الگوی فرهنگی‌ای که به تو آموخته شده است، منطبق باش».

امروزه مفهوم فرهنگ در معنای وسیع آن، که به الگوهای زندگی و تفکر باز می‌گردد، به اندازه کافی پذیرفته شده است؛ حتی اگر این امر، گاه خالی از ابهام نباشد، ولی وضع همیشه چنین نبوده است. از زمان پدید آمدن این مفهوم در قرن هجدهم تاکنون، تصور نوین از فرهنگ، پیوسته بحث‌هایی بسیار تند و پرشور را سبب شده است. معنای دقیقی که توانسته‌اند به این واژه بدهند، هرچه باشد (تعاریف و معانی اندک نبوده‌اند)، در موضوع کاربرد آن در مورد این یا آن واقعیت همیشه اختلاف‌هایی وجود داشته است. دلیل این وضع آن است که کاربرد مفهوم فرهنگ مستقیماً به نظام نمادین، به آنچه با معنا سروکار پیدا می‌کند، مربوط می‌شود؛ یعنی آنچه که به توافق رسیدن بر سر آن دشوارترین کارهاست.

علوم اجتماعی، با آنکه نگران استقلال معرفت‌شناختی خود است، هرگز از محیط فکری و زبان‌شناختی‌ای که در آن، طرح‌های کلی نظری و مفهومی خود را فراهم می‌آورند، کاملاً مستقل نیست. بدین سبب است که بررسی مفهوم علمی فرهنگ، مطالعه تحول تاریخی آن را ایجاب می‌کند. تحولی که مستقیماً با تکوین اجتماعی تصور نوین فرهنگ در ارتباط است. این تکوین اجتماعی، نشان می‌دهد که در پس اختلافات معنی‌شناختی موجود بر سر تعریف دقیق این واژه، اختلافاتی اجتماعی و ملی نهفته است (فصل ۱). منازعاتی که بر سر تعریف فرهنگ صورت می‌گیرد، در واقع

مباززاتی اجتماعی است. چه، معنایی که برای واژه‌ها باید در نظر گرفته شود، به شرایط بنیادین اجتماعی وابسته است. در این باره، عبدالملک صیاد^۱ می‌نویسد:

بدین گونه، به موازات تاریخ معنی شناختی، یعنی به موازات پیدایش معانی متفاوت مفهوم فرهنگ، می‌توان تاریخ اجتماعی این معانی را ترسیم کرد: تغییرات معنی شناختی، با طبیعتی به ظاهر کاملاً نمادین، در واقع با تغییراتی از نوع دیگر در ارتباطاند، از یک سو، با تغییراتی در ساخت روابط قدرت میان گروه‌های اجتماعی موجود در یک جامعه و از سوی دیگر با جوامعی که با یکدیگر در ارتباط کنش متقابل هستند، یعنی با تغییرات در موضعی که طرفهای متقابل ذی‌نفع به تعاریف مختلف مفهوم فرهنگ اتخاذ می‌کنند [۱۹۸۷، ص ۲۵].

سپس موضوع ابداع مفهوم علمی فرهنگ در معنای واقعی آن مطرح خواهد شد که گذر از تعریفی دستوری به تعریفی توصیفی را دربر خواهد داشت. برخلاف مفهوم جامعه که در همین حوزه معنی شناختی تا حدودی در برابر مفهوم فرهنگ قرار می‌گیرد، مفهوم فرهنگ، تنها درباره آنچه انسانی است، به کار برده می‌شود و این امکان را می‌دهد که وحدت نوع بشر را در عین تنوع شکل‌های زندگی و معتقدات او درک کنیم. اینجا، بسته به پژوهشگران، تأکید، گاه بر وحدت است و گاه بر تنوع (فصل ۲).

از همان آغاز راه یافتن مفهوم فرهنگ در علوم انسانی، شاهد گسترش قابل ملاحظه پژوهش‌هایی هستیم که درباره تفاوت‌های فرهنگی در علوم اجتماعی در امریکا صورت می‌گیرد. این پژوهش‌ها دلایلی دارد که تصادفی نیستند و در اینجا بررسی می‌شوند. بررسی‌هایی که در جوامعی بی‌نهایت متفاوت صورت گرفته است، هم‌بستگی نمادین (و با این حال نه هرگز قطعی) مجموعه اعمال و عادات (اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و غیره) جماعتی خاص یا گروهی از افراد را نشان داده‌اند (فصل ۳).

1. Abdelmalek Sayad.

مطالعه دقیق تلاقی فرهنگ‌ها نشان می‌دهد که این تلاقی، به اشکال بسیار گوناگون صورت می‌گیرد و متناسب با شرایط تعاس، به نتایجی بی‌نهایت متفاوت می‌انجامد. تحقیقاتی که درباره «فرهنگ‌پذیری»^۱ انجام شده این امکان را پدید آورده است که از شمار زیادی از تصورات معمول درباره ویژگی‌های فرهنگ فراتر رفته و مفهوم فرهنگ را عمیقاً نوسازی کنیم. فرهنگ‌پذیری، نه به عنوان پدیده‌ای تصادفی یا پیامدهایی ویرانگر، بلکه به عنوان صورتهایی عادی از تحول فرهنگ هر جامعه ظاهر می‌گردد (فصل ۴).

تلاقی فرهنگ‌ها، تنها میان جوامع کلی صورت نمی‌گیرد، بلکه میان گروه‌های اجتماعی متعلق به جامعه ترکیبی نیز رخ می‌دهد. از آنجا که این گروه‌ها در میان خود مرتبه‌بندی شده‌اند، ملاحظه می‌شود که مرتبه‌بندی‌های اجتماعی، مرتبه‌بندی‌های فرهنگی را در پی دارند. البته این بدان معنا نیست که فرهنگ گروه مسلط، تعیین‌کننده ویژگی‌های فرهنگ‌های گروه‌هایی است که از نظر اجتماعی زیر سلطه‌اند. فرهنگ‌های طبقات مردمی از استقلال یا از توان مقاومت بی‌بهره نیستند (فصل ۵).

دفاع از استقلال فرهنگی با حفظ هویت جمعی، پیوندی بسیار فشرده دارد. «فرهنگ» و «هویت»، دو مفهومی هستند که به واقعیتی واحد باز می‌گردند؛ واقعیتی واحد که از دو زاویه متفاوت دیده شده است. تصور بنیادگرایانه از هویت به اندازه تصور بنیادگرایانه از فرهنگ قابل بررسی نیست. هویت فرهنگی یک گروه مشخص تنها با مطالعه روابط آن با گروه‌های همسایه قابل فهم است (فصل ۶).

تحلیل فرهنگی هنوز از تمام شایستگی‌های خود برخوردار است و توانایی آن را دارد که به توضیح منطقی‌های نمادینی بپردازد که در دنیای معاصر اثرگذار هستند؛ البته به شرط آنکه آموزش علوم اجتماعی مورد بی‌توجهی قرار نگیرد. کافی نیست فرهنگ را

1- Acculturation.

از این علوم اقتباس کنیم تا قرائتی از واقعیت را، که غالباً کوششی در جهت تحمیلی نمادین را در خود پنهان می‌دارد، به دیگران بقبولانیم.

فرهنگ، خواه در قلمرو سیاست باشد یا مذهب و خواه در یک بنگاه یا در مورد مهاجران، خود را آمرانه تحمیل نمی‌کند. فرهنگ همچون ابزاری پیش پا افتاده و عادی قابل دست‌کاری نیست. چه، با فرایندی بی‌نهایت پیچیده و غالباً ناخودآگاه در ارتباط است (فصل ۷).

در چارچوب این اثر، امکان آن نیست که همه کاربردهایی را که مفهوم فرهنگ در علوم انسانی و اجتماعی می‌تواند داشته باشد، نشان دهیم. در اینجا، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی اولویت داشتند، ولی رشته‌های دیگر نیز از مفهوم فرهنگ استفاده می‌کنند: روان‌شناسی و به‌ویژه روان‌شناسی اجتماعی، روان‌کاوی، زبان‌شناسی، تاریخ، اقتصاد و غیره. مفهوم فرهنگ علاوه بر علوم اجتماعی، به‌ویژه از سوی فیلسوفان نیز به کار گرفته می‌شود. از آنجا که دست‌زدن به مطالعه‌ای جامع مقدور نبود، تمرکز بر شماری از دست‌آوردهای اساسی تحلیل فرهنگی مناسب به نظر رسید.

فصل اول

پیدایش اجتماعی واژه و اندیشه فرهنگ

واژه‌ها دارای تاریخ‌اند و تا حدودی نیز، تاریخ‌سازند. اگر این امر برای همه واژه‌ها درست باشد در مورد واژه «فرهنگ» به گونه‌ای خاص قابل اثبات است. «وزن واژه‌ها»، برای آنکه تعبیری رسانه‌ای را به کار ببریم، به سبب ارتباط آنها با تاریخ، سنگین است؛ تاریخی که واژه‌ها را ساخته است و تاریخی که واژه‌ها به بنای آن کمک می‌کنند.

کلمات برای پاسخ‌گویی به برخی پرسشها و پاره‌ای مسائل که در ادوار تاریخی مشخص و در محیط‌های اجتماعی - سیاسی خاص مطرح می‌شوند، پدید می‌آیند. نام نهادن، به نوعی، طرح هم‌زمان مسئله و در عین حال پاسخ‌گویی به آن است.

ابداع مفهوم فرهنگ، به خودی خود، آشکارکننده جنبه‌ای از فرهنگ است که در آن این ابداع توانسته است صورت گیرد؛ ابداعی که فعلاً به علت نبود تعبیری مناسب‌تر، فرهنگ غربی نامیده خواهد شد. برعکس، این وضع، خالی از معنا نیست که واژه «فرهنگ» در اغلب زبان‌های شفاهی جوامعی که معمولاً مردم‌شناسان به مطالعه آن می‌پردازند، معادلی نداشته باشد. قطعاً این، بدان معنا نیست (هرچند این قطعیت با قبول عام رو به رو نیست) که این جوامع دارای فرهنگ نیستند، بلکه بدان معناست که

مسئله شناخت این امر که آیا آنان فرهنگ دارند یا نه و حتی کمتر از آن، مسئله تعیین و تعریف فرهنگ خاص خود، برای این جوامع مطرح نیست.

بدین سبب است که اگر بخواهیم به معنای کنونی مفهوم فرهنگ و کاربرد آن در علوم اجتماعی پی ببریم، ناگزیر باید (خاستگاه) پیدایش اجتماعی و شجره‌نامه آن را بازسازی و بررسی کنیم. به بیانی دیگر آنچه مورد نظر است، بررسی آن است که این واژه و مفهوم علمی وابسته به آن، چگونه شکل گرفته است. بنابراین، مقصود ما، بازشناسی اصل و مبدأ واژه فرهنگ و تحول معنی‌شناختی آن است. دست زدن به تحلیلی زبان‌شناختی در اینجا مطرح نیست، بلکه آنچه بیشتر در نظر است نشان دادن پیوندهایی است که میان سرگذشت واژه «فرهنگ» و تاریخ تفکرات وجود دارد. تحول یک واژه، در واقع، به عوامل بی‌شمار وابسته است که همگی از نوع عوامل زبان‌شناختی نیستند. میراث معناشناختی هر واژه، در کاربردهای معاصر خود، نوعی وابستگی به گذشته را ایجاد می‌کند.

در گذر از مسیری که واژه «فرهنگ» پیموده است، تنها به بخش‌هایی پرداخته خواهد شد که به روشن ساختن چگونگی شکل‌گیری این مفهوم، در معنایی که در علوم اجتماعی به کار گرفته می‌شود، کمک می‌کند. این واژه در مورد واقعیت‌هایی چنان متنوع (همچون کشت خاک، کشت میکروب، ورزش...) و در معنایی آن قدر متفاوت به کار گرفته شده است که بازسازی تاریخ آن در این دفتر چندان امکان‌پذیر نیست.

تحول واژه فرهنگ در زبان فرانسه از قرون وسطی تا قرن نوزدهم

جای آن است که به‌ویژه درباره نحوه کاربرد واژه «فرهنگ» در زبان فرانسه تأمل بیشتری صورت گیرد. چه، متحمل به نظر می‌رسد که تحول معنی‌شناختی قطعی واژه - که به

دنیال خود ابداع مفهوم را امکان پذیر خواهد ساخت - در این زبان در قرن روشنگری^۱ و پیش از انتشار آن، از طریق وام‌گیری زبان‌شناختی، در دیگر زبان‌های مجاور (انگلیسی و آلمانی) صورت گرفته باشد.

اگر بتوان قرن هجدهم را دوره شکل‌گیری معانی نوین واژه‌ها تلقی کرد، با وجود این، در سال ۱۷۰۰ میلادی، «فرهنگ» در جمع واژه‌های زبان فرانسه از جمله واژه‌های کهن است. این واژه که از کلمه لاتین *Cultura*، به معنای مراقبت کردن از مزارع و دام‌ها، زاده شده است، در سالهای پایان قرن هجدهم برای نامیدن قطعه‌ای زمین زیرکشت به کار می‌رفت (در این مورد و موارد بعدی نگاه کنید به Beneton [1975]).

در اوایل قرن شانزدهم، واژه «فرهنگ» دیگر نشان دهنده یک وضعیت (وضعیت چیز مراقبت شده) نیست، بلکه به معنای یک عمل است؛ عمل کشت و کار روی زمین. تنها در اواسط قرن شانزدهم است که معنای مجازی «فرهنگ» شکل می‌گیرد و در نتیجه می‌تواند بیانگر پرورش یک توانایی یا استعداد، یعنی به معنای کار کردن در جهت توسعه آن باشد. اما این معنای مجازی تا پایان قرن هفدهم، رواجی اندک می‌یابد و چندان مقبول مراکز دانشگاهی واقع نمی‌شود، بنابراین در بیشتر لغت‌نامه‌های آن عصر راه نمی‌یابد.

تحول محتوای معنی شناختی واژه تا قرن هجدهم چندان تحت تأثیر تحول عقاید نیست و بنابراین بیشتر حرکت طبیعی زبان را دنبال می‌کند؛ از یک سو به صورت کنایه (از فرهنگ در معنای وضعیت تا فرهنگ به معنای عمل) و از سوی دیگر به صورت استعاره (از کشت زمین تا پرورش اندیشه) به کار می‌رود و بدین گونه از الگوی لاتینی خود پیروی می‌کند. چه، زبان لاتین کهن، کاربرد کلمه را به معنای مجازی آن اختصاص داده است.

1. Siècle des lumières در فرانسه قرن هجدهم.

در قرن هجدهم است که «فرهنگ» به تدریج در معانی مجازی خود پذیرفته می‌شود. این واژه، در این معنا در لغتنامه آکادمی فرانسه^۱ (چاپ ۱۷۱۸) راه می‌یابد. واژه «فرهنگ» در آن هنگام غالباً با یک متمم مفعولی همراه بود: بدین ترتیب از «فرهنگ هنرها»، «فرهنگ ادبیات» یا «فرهنگ علوم» گفت‌وگو می‌شود؛ چنان که گویی مشخص ساختن آنچه پرورش می‌یابد، الزامی است.

«فرهنگ» به واژگان زبان نویسندگان عصر روشنگری راه می‌یابد، ولی با این حال چندان از سوی فیلسوفان به کار گرفته نمی‌شود. انسیکلوپدی^۲ که در مقاله‌های بلند به «کشت زمین‌ها» می‌پردازد، مقاله ویژه‌ای را به معنای مجازی «فرهنگ» اختصاص نمی‌دهد، با این حال آن را فراموش نمی‌کند. چه، این معنا در مقاله‌های دیگر پدیدار می‌شود («تعلیم و تربیت»^۳، «ذهن»^۴، «ادبیات»^۵، «فلسفه»^۶، «علوم»^۷).

فرهنگ، رفته رفته از متمم‌های خود رها شده، به صورت تنها و در معنای «شکل‌دهی» و «پرورش» اندیشه و استعداد به کار می‌رود. سپس در حرکتی مخالف آنچه که از این بینش مشاهده شد، از «فرهنگ» به معنای عمل (عمل آموزش دادن)، به «فرهنگ» به معنای وضعیت و حالت (وضعیت اندیش و ذهن پرورش یافته از طریق آموزش، حالت فردی «که دارای فرهنگ است») می‌رسیم. کاربرد «فرهنگ» در این معنا، در پایان قرن هجدهم به وسیله لغتنامه آکادمی (چاپ ۱۷۹۸) صورت می‌گیرد که به انتقاد از «ذهن طبیعی و بی‌فرهنگ» می‌پردازد و با این تعبیر، تضاد مفهومی میان «طبیعییت» و «فرهنگ» را خاطر نشان می‌کند. این تضاد، نزد متفکران عصر روشنگری امری اساسی است. چه، اینان فرهنگ را از وجوه متمایز نوع بشر می‌دانند. در نظر اینان،

1. *Dictionare de l'Academie Francaise, 1718.*

2. *Encyclopedie.*

3. *Education.*

4. *Esprit.*

5. *Lettres.*

6. *Philosophie.*

7. *Sciences.*

فرهنگ مجموعه‌ای است از دانش‌های انباشته شده و انتقال یافته و به وسیله بشریت در طول تاریخ خود؛ مجموعه‌ای که همچون یک کل تلقی می‌گردد.

در قرن هجدهم، «فرهنگ» هنوز به صورت مفرد به کار می‌رود که عام‌گرایی^۱ و انسان‌گرایی فیلسوفان را نشان می‌دهد یعنی فرهنگ خاص انسان است، و رای هر گونه تمایز میان مردم یا طبقات. بنابراین، «فرهنگ» در ایدئولوژی متفکران عصر روشنگری کاملاً راه می‌یابد. واژه «فرهنگ» با عقاید و افکار مربوط به پیشرفت، تحول، تعلیم و تربیت و خرد که در کانون تفکرات عصر قرار دارند، همراه می‌شود. جنبش روشنگری، گرچه در انگلستان آغاز شد، اما زبان و واژگان خاص خود را در فرانسه به دست آورد. این جنبش بلافاصله در سراسر اروپای غربی و به‌ویژه در شهرهایی بزرگ چون آمستردام، برلین، میلان، مادرید، لیسبون تا سن پترزبورگ طنینی بزرگ می‌یابد. اندیشه فرهنگ در خوش‌بینی آن عصر که بر اعتماد به تحول تکاملی نوع بشر مبتنی می‌باشد، سهیم است. پیشرفت، زادهٔ آموختن است؛ یعنی زاده فرهنگ که پیوسته گسترده‌تر می‌شود.

اینک «فرهنگ» به واژه «تمدن» که می‌رفت در واژگان زبان فرانسه قرن هجدهم به توفیقی بزرگ (بزرگتر از توفیق [واژه] فرهنگ) دست یابد، بسیار نزدیک است.

هر دو واژه به حوزه معناشناختی واحدی تعلق دارند و مفاهیم اساسی یکسانی را منعکس می‌کنند. این دو واژه، هرچند گاه همراه یکدیگرند، با این حال، کاملاً معادل نیستند. «فرهنگ» بیشتر یادآور پیشرفت‌های انفرادی است و «تمدن» یادآور پیشرفت‌های جمعی.

«تمدن» نیز همانند قرینه خود، «فرهنگ» و به دلایلی مشابه، مفهومی است منفرد، بنابراین به صورت منفرد به کار می‌رود. این واژه، از معنای نخستین و جدید خود (واژه تمدن از قرن هجدهم در نوشته‌ها ظاهر می‌شود) که بیانگر تلطیف اخلاقیات است، به

سرعت فاصله می‌گیرد و در نوشته‌های فیلسوفان اصلاح‌گرا در معنای روندی به کار می‌رود که بشریت را از ناآگاهی و نابخردی رهایی می‌بخشد. متفکران اصلاح‌گر بورژواک از نفوذ سیاسی بی‌بهره نیستند، با پذیرفتن این معنای نوین «تمدن»، برداشت خود را از حکومت بر جامعه، که به نظر آنان باید بر خرد و شناخت‌ها متکی باشد، تحمیل می‌کنند. بنابراین، تمدن چون فرایندی از بهینه‌سازی نهادها، قوانین و تعلیم و تربیت تعریف می‌شود. تمدن، حرکتی است که با پایان خود فاصله زیاد دارد و باید آن را تقویت کرد. تمدن، جامعه را به طور کامل تحت تأثیر قرار می‌دهد و این کار را از دولت آغاز می‌کند؛ دولتی که در طرز کار خود آنچه را که هنوز غیرعقلایی است، باید کنار بگذارد. سرانجام، تمدن می‌تواند و باید خود را به همه مردمی که بشریت را تشکیل می‌دهند، گسترش دهد. اگر در این حرکت، برخی ملت‌ها پیشرفته‌تر از برخی دیگرند، اگر برخی (به‌ویژه فرانسه) آن قدر پیشرفته هستند که از هم اکنون می‌توان آنها را «تمدن» شناخت، همه ملت‌ها، حتی «وحشی»‌ترین آنها ذوق و توان آن را دارند که به این حرکت پیوندند. البته پیشرفته‌ترین‌ها موظفانند به آنها کمک کنند تا عقب‌ماندگی خود را جبران سازند. «تمدن» به اندازه‌ای به این برداشت پیشرفت‌گرایانه از تاریخ وابسته است که کسانی چون روسو یا ولتر که خود را نسبت به تاریخ بدبین نشان می‌دهند، از به کار بردن این واژه دوری می‌گزینند. چه اینان، از آنجا که بسیار در اقلیت‌اند در آن حد نیستند که بتوانند معنایی دیگر، با نسی‌گرایی بیشتر بر آن تحمیل کنند.

بنابراین، کاربرد «فرهنگ» و «تمدن» در قرن هجدهم، پدید آمدن برداشت تقدس‌زدایی شده نوینی از تاریخ را نشان می‌دهد. فلسفه (تاریخ)، خود را از الهیات (تاریخ) رها می‌کند.

عقاید و افکار خوش‌بینانه پیشرفت که در مفاهیم «فرهنگ» و «تمدن» مندرج است، می‌توانند به عنوان نوعی جایگزین برای امیدواری‌های مذهبی تلقی شوند. از این پس، انسان در کانون اندیشه‌ورزی‌ها و در مرکز جهان جای دارد. اندیشه امکان پایه‌گذاری

«دانش انسانی»^۱ پدید می‌آید. این اصطلاح برای نخستین بار در سال ۱۷۵۵ از سوی دیدرو^۲ به کار برده شده است (در مقاله «انسیکلوپدی» انسیکلوپدی). و الکساندر دوشوان^۳ در سال ۱۷۸۷، لغت «قوم‌شناسی» را ابداع می‌کند و آن را رشته‌ای معرفی می‌کند که باید به مطالعه «تاریخ پیشرفت‌های اقوام به سوی تمدن» بپردازد.

مناظره فرانسه - آلمان درباره فرهنگ یا آنتی تز «فرهنگ» - «تمدن» (قرن ۱۹ - آغاز قرن ۲۰)

فرهنگ (culture) در معنای مجازی در قرن هجدهم به زبان آلمانی راه می‌یابد و به نظر می‌رسد که انتقال دقیق واژه فرانسوی باشد. اعتبار زبان فرانسه - در آن هنگام به کار بردن زبان فرانسه علامت ممیزه طبقات بالا در آلمان است - و نفوذ افکار روشنفکران در آن زمان، بسیار زیاد است و این وام‌گیری را توجیه می‌کند.

با این همه، فرهنگ در زبان آلمانی با سرعتی زیاد و در جهتی محدود کننده‌تر از مشابه خود در زبان فرانسه تحول می‌یابد و از نیمه قرن هجدهم از نظر مقبولیت با توفیقی رو به رو می‌شود که «فرهنگ» در زبان فرانسه هنوز به آن دست نیافته است. چه، در واژگان متفکران فرانسوی، «تمدن» به نوعی جای آن را گرفته است. به عقیده نوربر الیاس^۴ [۱۹۳۹]، سبب این توفیق، پذیرفتن واژه از سوی بورژوازی روشنفکران آلمان و کاربرد آن به وسیله این بورژوازی در مخالفت با اشرافیت دربار است. در واقع، برخلاف آنچه در فرانسه می‌گذرد، میان بورژوازی و اشرافیت در آلمان پیوندهایی فشرده برقرار نیست. اشرافیت، از طبقات متوسط اجتماعی تقریباً جداست. دربارهای شاهزادگان بسیار بسته هستند. بورژوازی تا حدود زیادی از هر گونه فعالیت سیاسی برکنار است. این فاصله به پدید آمدن کینه‌ای، به‌ویژه در شمال منجر می‌شود که تعداد قابل

1. Science de L'homme.

2. Diderot.

3. Alexandre de Chauannes.

4. Norbert Elias.

ملاحظه‌ای از روشنفکران از نیمه دوم قرن در پی آن هستند تا ارزشهای به اصطلاح «معنوی»^۱ خود را که بر علم، هنر، فلسفه و نیز دین مبتنی است، در برابر ارزشهای «اخلاقی»^۲ اشرافیت قرار دهند. به نظر آنان، تنها ارزشهای معنوی، معتبر، شایسته و عمیق هستند. ارزشهای اخلاقی، سطحی و عاری از هرگونه صداقت‌اند.

این روشنفکران که بیشتر آنان پرورش یافتگان مراکز دانشگاهی هستند، شاهزادگانی را که بر ایالات مختلف آلمان حکم می‌راند، سرزنش می‌کنند که هنرها و ادبیات را کنار زده و بیشتر اوقات خود را در انجام امور تشریفاتی دربار می‌گذرانند. شاهزادگان آلمانی تا بدین پایه به تقلید از رفتارهای «تمدن مآبانه» دربار فرانسه می‌پردازند. دو واژه به روشنفکران آلمانی امکان خواهد داد تا این تضاد موجود میان دو نظام ارزشی را تعریف کنند؛ آنچه که با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می‌کند، با فرهنگ در ارتباط شناخته خواهد شد، برعکس، آنچه که جز ظاهری درخشنده، و ظرافت سطحی نیست، به تمدن تعلق دارد. بنابراین، فرهنگ در برابر تمدن قرار می‌گیرد؛ همان گونه که ژرفا در برابر سطح و ظاهر قرار می‌گیرد. در نظر قشر روشنفکر بورژوازی آلمان، اشرافیت دربار اگر هم تمدن است، اما از فرهنگ به گونه‌ای شگفت‌آور بی‌بهره است. از آنجاکه طبقات پایین جامعه نیز از فرهنگ نصیبی ندارند، این قشر روشنفکر خود را به نوعی دارای وظیفه می‌داند؛ وظیفه توسعه دادن فرهنگ آلمانی و بخشیدن درخشندگی به آن.

با آگاهی بر این امر، تأکید بر آنتی‌تز «فرهنگ» - «تمدن»، به تدریج از تضاد اجتماعی به سوی تضاد ملی تغییر محل می‌دهد [الیاس، ۱۹۳۹]. وقایع همگرایی متعددی این تغییر محل را امکان‌پذیر می‌سازند. از سویی این باور که روابطی تنگاتنگ آداب و رسوم متمدن مآبانه دربارهای آلمانی را با زندگی دربار فرانسه پیوند می‌دهد، قوت می‌گیرد و

1. Valeurs Spirituelles.

2. Valeurs Courtoises.

این امر به عنوان گونه‌ای از خودبیگانگی مطرح می‌شود. از سوی دیگر، اراده بازسازی اعتبار زبان آلمانی (پیشگامان روشنفکری آلمان، تنها به زبان آلمانی، به بیان عقاید خود می‌پردازند) و مشخص ساختن اینکه در حوزه تفکر چه چیز به‌ویژه آلمانی است، پدیدار می‌گردد. از آنجا که وحدت ملی آلمان هنوز تحقق نیافته است و از نظر سیاسی هنوز تحقق پذیر به نظر نمی‌رسد، قشر روشنفکر که بیش از پیش به وظیفه «ملی» خود معتقد است، می‌خواهد این وحدت را در کنار فرهنگ جست‌وجو کند.

ارتقای تدریجی این قشر اجتماعی که در گذشته، بدون داشتن نفوذی، توانست خود را به عنوان سخن‌گوی وجدان ملی آلمان معرفی کند، داده‌ها و سطح مسئله آنتی‌تز «فرهنگ» - «تمدن» را دگرگون می‌سازد. در آلمان، در فردای انقلاب فرانسه، واژه «تمدن» معنای اشرافی آلمانی خود را از دست می‌دهد و بیشتر فرانسه و در سطحی گسترده‌تر، قدرت‌های غربی را به یاد می‌آورد. به همین ترتیب، «فرهنگ» که در قرن هجدهم، وجه تمایز بورژوازی روشنفکری آلمانی بود، در قرن نوزدهم، به وجه تمایز کل ملت آلمان تغییر می‌یابد. وجوه مشخصه طبقه روشنفکر که فرهنگ خود، یعنی صداقت، ژرفاندیشی و معرفت را نشان می‌داد، از این پس، همچون وجوه مشخصه اختصاصاً آلمانی تلقی خواهد شد.

باز هم به عقیده یاس، در پس این تحول، همان ساز و کار روان‌شناختی ناشی از احساس حقارت نهفته است، اندیشه آلمانی فرهنگ، به وسیله طبقه متوسطی خلق شده است که درباره خود مردود است. خود را کم و بیش از قدرت و افتخار برکنار می‌بیند و در جست‌وجوی صورتی دیگر از مشروعیت اجتماعی است. در این اندیشه که «ملت» آلمان را فرا می‌گیرد. همین عدم اطمینان وجود دارد و تعبیری از یک وجدان ملی است که درباره منش ویژه ملت آلمان که هنوز به وحدت سیاسی دست نیافته است، پرسشهایی را برای خود مطرح می‌کند. در برابر قدرت دولت‌های همسایه، فرانسه و به‌ویژه انگلستان، «ملت» آلمان که بر اثر مرزبندی‌های سیاسی تکه‌تکه شده و به صورت

مجموعه‌ای از شاهزاده‌نشین‌ها درآمده است، در پی تأیید موجودیت خود از طریق بزرگ‌داشت فرهنگ خویش است.

بدین دلیل است که مفهوم آلمانی فرهنگ از آغاز قرن نوزدهم، به مشخص‌سازی و مستحکم کردن تفاوت‌های ملی‌گرایش پیدا می‌کند. بنابراین، موضوع عبارت است از مقابله مفهومی خاص‌گرا از «تمدن» با مفهوم فرانسوی آنکه عام‌گراست و تعبیر ملتی است که وحدت ملی آن، از مدت‌ها پیش محقق می‌نماید.

حتی پیش از این، در سال ۱۷۴۴، یوهان گوتفرد هردر^۱ به گونه‌ای هنوز نسبتاً منفرد، در یک نوشته مجادله‌آمیز بنیادی، با مطرح کردن «نبوغ ملی»، هر ملت آبه دفاع از گوناگونی فرهنگ‌ها و مخالفت با عام‌گرایی متحدالشکل‌کننده متفکران عصر روشنگری می‌پردازد. چه، به نظر او، این عام‌گرایی، تضعیف‌کننده است. هردر، در برابر جریان‌هایی که آن را، همچون نوعی امپریالیسم فکری فیلسوفان فرانسوی عصر روشنگری احساس می‌کرد، می‌خواست غرور هر ملت را به آن ملت بازگرداند و این کار را با ملت آلمان آغاز کرد. در حقیقت، به عقیده هردر، هر ملت آینده‌ای خاص دارد که باید از طریق فرهنگ خود به آن تحقق بخشد. زیرا هر فرهنگ به طرز خاص خود، جنبه‌ای از بشریت را نشان می‌دهد. بنابراین برداشت وی از فرهنگ که مشخصه آن عدم تداوم است، با این حال ارتباطی احتمالی میان ملت‌ها را منتفی نمی‌داند، مبتنی بر فلسفه‌ای دیگر از تاریخ^۲ (عنوان اثر او، ۱۷۷۴) بوده است که متفاوت با فلسفه فیلسوفان روشنگری می‌باشد. از همین جاست که هردر را به حق می‌توان به عنوان پیشگام متفکرانی که تصویری نسبی‌گرا از «فرهنگ» دارند، در نظر گرفت: این هردر است که دیدگان ما را به روی فرهنگ‌ها گشود [Dumout, ۱۹۸۶, ص ۱۳۴].

1. Johann Gottfried Herder.

2. Volksgeist.

3. Une autre Philosophie de L'histoire.

وجدان عمومی مردم آلمان، پس از شکست ینا^۱ [منظور شکست آلمان در برابر نیروهای ناپلئون است] در سال ۱۸۰۶ و اشغال آلمان به وسیله نیروهای ناپلئون، با تجدید حیاتی در ملی‌گرایی رو به رو می‌شود که با تأکیدی بر تعبیر خاص‌گرای فرهنگ آلمانی خود را نشان می‌دهد. کوشش در جهت توصیف «منش آلمانی» افزایش می‌یابد. از این پس، نه تنها اصالت فرهنگ آلمانی در ویژگی مطلق آن، که برتری آن بر دیگر فرهنگ‌ها نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد. برخی از نظریه‌پردازان از این تأیید نتیجه‌گیری می‌کنند که ملت آلمان در برابر بشریت دارای وظیفه‌ای ویژه است.

بنابراین، اندیشه آلمانی درباره فرهنگ، در قرن نوزدهم، اندکی تحت تأثیر ملی‌گرایی، تحول می‌یابد. این تفکر بیش از پیش به مفهوم «ملت» می‌پیوندد. فرهنگ هر ملت به روح و نبوغ آن ملت وابسته است. فرهنگ، همچون مجموعه‌ای از دستاوردهای هنری، فکری و اخلاقی، خودنمایی می‌کند که میراث یک ملت را تشکیل می‌دهد که یک بار برای همیشه حاصل آمده و وحدت آن ملت را پایه‌گذاری می‌کند.

این دست آوردهای ذهن بشر، نباید با دست‌آوردهای فنی که با پیشرفت‌های صنعتی در ارتباط‌اند و عقلانیتی فاقد روح ناشی می‌گردند، اشتباه شوند. در جریان قرن نوزدهم، نویسندگان رمانتیک آلمانی، به گونه‌ای کم و بیش مشخص، فرهنگ را که تعبیر روح عمیق یک ملت است، در برابر تمدن، که از این پس با پیشرفت مادی وابسته به توسعه اقتصادی و فنی مشخص می‌شود، قرار می‌دهند. این تصور بنیادگرا و خاص‌گرا از فرهنگ، با تصور قومی - نژادی از ملت - اجتماع افرادی که دارای اصلی مشترکند - که در همان هنگام در آلمان گسترش می‌یابد و همچون شالوده تشکیل دولت - ملت آلمان به کار خواهد رفت، در انطباق کامل است (Dumont, 1991).

تحول واژه در فرانسه در قرن نوزدهم، صورتی بسیار متفاوت دارد. پدید آمدن نوعی

1. Iena.

شیفتگی در مجامع فرهیخته در برابر فلسفه و ادبیات آلمانی که در آن هنگام در اوج درخشندگی است، به احتمال زیاد، در وسعت یافتن معنای واژه فرانسوی «فرهنگ» مؤثر بوده است. «فرهنگ» در بعدی جمعی غنا می‌یابد و از این پس، تنها به رشد فکری فرد مربوط نمی‌گردد. این واژه، از این پس، همچنین مجموعه‌ای از منش‌های ویژه یک اجتماع را نشان می‌دهد، اما در معنایی غالباً گسترده و مبهم. همچنین به تعبیر بسیاری از قبیل «فرهنگ فرانسوی» (یا آلمانی) یا «فرهنگ بشریت» برمی‌خوریم. «فرهنگ» به «تمدن» بسیار نزدیک و گاه قابل جایگزینی با آن است.

بنابراین، تصور فرانسویان از فرهنگ، با اندیشه وحدت نوع بشر و ویژگی [خاص خود را] می‌یابد. بین قرون هجدهم و نوزدهم فرانسه تداوم تفکر عام‌گرا به چشم می‌خورد. فرهنگ در معنای جمعی، قبل از هر چیز، «فرهنگ بشریت» است. به زعم نفوذ اندیشه آلمانی، اعتقاد به وحدت بر اعتقاد به تنوع غالب می‌آید. فراتر از تفاوت‌هایی که بین «فرهنگ آلمانی» و «فرهنگ فرانسوی» می‌توان مشاهده کرد، وحدت «فرهنگ بشری» به چشم می‌خورد. ارنست رنان^۱ در کنفرانس مشهوری که در سال ۱۸۸۲ در سوربون با عنوان یک ملت چیست؟^۲ ارائه داد، با ایمان کامل تأیید کرد که «پیش از فرهنگ فرانسوی، فرهنگ آلمانی و فرهنگ ایتالیایی، فرهنگ بشری وجود داشته است».

خاص‌گرایی‌های فرهنگی، ارزش خود را از دست داده‌اند. روشنفکران، همان‌گونه که تضادی را که آلمانی‌ها میان «فرهنگ» و «تمدن» قائل می‌شوند، رد می‌کنند، تصور یک فرهنگ، پیش از هر چیز ملی را نیز نمی‌پذیرند. تصور عام‌گرایی متفکران فرانسوی از فرهنگ به گونه‌ای منطقی یا مفهوم ملت که مبتنی بر گزینش و زاده انقلاب است، انطباق دارد. رنان توضیح می‌دهد: همه کسانی که خود را در ملت فرانسه باز می‌شناسند، ریشه و اصل آنان هر چه باشد، به این ملت تعلق دارند.

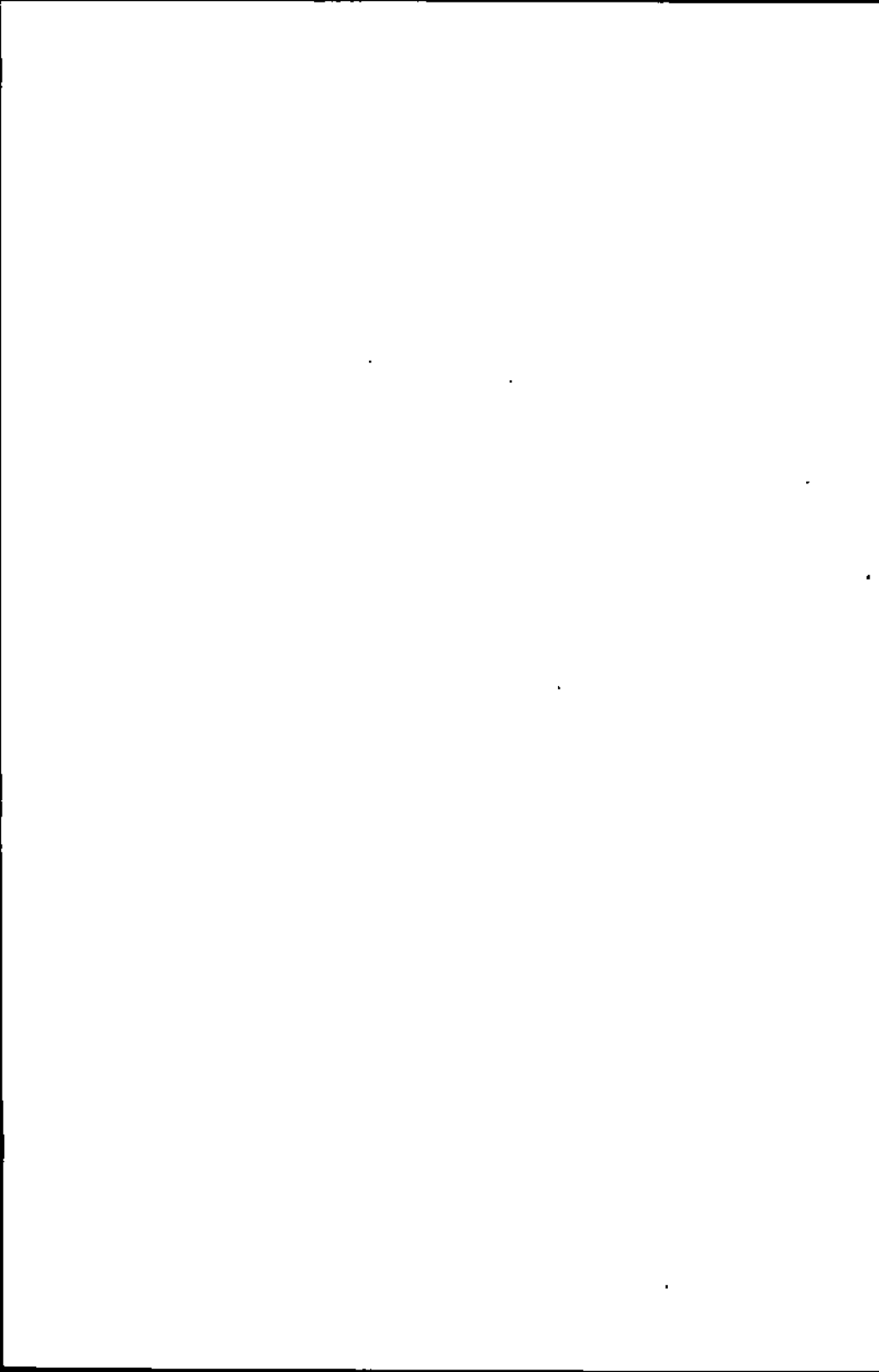
1. Ernest Renan.

2. Qu'est-ce qu'une nation?

در قرن بیستم، رقابت ملی‌گرایان فرانسوی و آلمانی و رویارویی خشونت‌آمیز آنان در جنگ ۱۹۱۸-۱۹۱۴، مناظره ایدئولوژیکی بر سر دو تصور متفاوت از فرهنگ را شدت می‌دهد. واژه‌ها به صورت شعارهایی درمی‌آیند که همانند سلاح مورد استفاده قرار می‌گیرند. فرانسویان با دفاع از تمدن به آلمانی‌ها که مدعی دفاع از فرهنگ (در معنایی که آنان قبول دارند) هستند، پاسخ می‌گویند. این امر افول نسبی کاربرد «فرهنگ» در معنای جمعی آن در فرانسه در آغاز قرن بیستم را نشان می‌دهد. ایدئولوژی ملی‌گرای فرانسه باید، حتی در واژگان از رقیب آلمانی خود به وضوح متمایز گردد. با این حال، جنگ واژه‌ها، پس از پایان یافتن جنگ سلاح‌ها نیز ادامه یافته، تضاد ایدئولوژیکی عمیقی را آشکار می‌کند که نمی‌توان آن را به یک تبلیغ ساده جنگی تقلیل داد.

مناظره‌ای که از قرن هجدهم تا قرن بیستم بین فرانسه و آلمان در جریان است، بهترین مثال از دو تصور متفاوت از فرهنگ است که یکی خاص‌گرا و دیگری عام‌گرا است و مبنای دو نحوه متفاوت تعریف مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی معاصر قرار گرفته است.

تاریخ‌نگار



فصل دوم

ابداع مفهوم علمی فرهنگ

در طول قرن نوزدهم، پذیرش روشی اثباتی در تفکر درباره انسان و جامعه، به بنیان‌گذاری جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، به عنوان رشته‌هایی علمی، انجامید. مردم‌شناسی، به سهم خود، در صدد برمی‌آید که به پرسش دیرپایی که درباره تفاوت‌های انسانی مطرح بود، پاسخی عینی بدهد. چگونه می‌توان ویژگی انحصاری انسان را در تنوع و تفاوت اقوام و عادات و رسوم، تصور کرد؟ بنیان‌گذاران مردم‌شناسی علمی، همگی، یک امر مسلم را می‌پذیرند: وحدت نوع انسان، میراثی است که از فیلسوفان عصر روشنگری برجای مانده است. بنابراین برای آنان دشواری کار، تصور تنوع در وحدت است.

اما آنان در برابر پرسشی که بدین گونه مطرح است، به پاسخی زیست‌شناختی رضایت نمی‌دهند. آنان اگر مدعی علمی نوین هستند، برای آن است که می‌خواهند در برابر پرسشی که درباره تفاوت‌های بشری مطرح است، توضیحی جدید، متفاوت با توضیحی که بر وجود «نژادهای» مختلف مبتنی است ارائه کنند. مردم‌شناسان، هم‌زمان از دو مسیر استفاده می‌کنند که در برابر هم قرار دارند: مسیری که وحدت بشری را

مقدم می‌دارد و تفاوتها را با تقلیل دادن آنها به تفاوتهای «گذرا» بر حسب طرحی تحول‌گرایانه، ناچیز می‌انگارد؛ و مسیری که برعکس، تنها برای تفاوتها اهمیت قایل است و در عین حال، در پی آن است که نشان دهد این تفاوتها با وحدت بنیادین بشریت در تناقض نیست.

برای اندیشیدن درباره این موضوع و جست‌وجوی پاسخ‌های احتمالی گوناگون، مفهومی جدید به صورت ابزاری برتر پدید خواهد آمد. این، همان مفهوم «فرهنگ» است. واژه فرهنگ، همه جا مطرح است، ولی همان‌گونه که ملاحظه شد، چه در فرانسه و چه در آلمان، غالباً در معنایی دستوری به کار می‌رود. بنیان‌گذاران مردم‌شناسی به این واژه، محتوایی منحصرأ توصیفی خواهند داد. برای مردم‌شناسان، این مسئله دیگر مطرح نیست که همانند فیلسوفان بگویند فرهنگ چه باید باشد، بلکه آنچه مطرح است، توضیح فرهنگ است، به همان صورت که در جوامع بشری تجلی می‌کند.

با این حال، مردم‌شناسی در اوایل کار، از پاره‌ای ابهامات کاملاً در امان نیست و از هر گونه داورى ارزشی یا الزام ایدئولوژیی به آسانی فاصله نمی‌گیرد. اما این واقعیت که مردم‌شناسی، رشته‌ای در حال شکل‌گیری بود و در نتیجه نمی‌توانست نفوذی تعیین کننده در حوزه فکری آن عصر داشته باشد، اجازه داد که تفکر درباره موضوع فرهنگ تا حدود زیادی از پروبلما تیک^۱ مناظره پراحساسی که «فرهنگ» و «تمدن» را در برابر هم قرار می‌داد، بر کنار بماند و از نوعی استقلال معنی شناختی نسبی برخوردار باشد.

راه‌یابی مفهوم فرهنگ به کشورهای مختلفی که مردم‌شناسی در آنها پایه‌گذاری می‌شود، با موفقیتی بی‌مانند صورت می‌گیرد. از طرفی، بر سر این مسئله که آیا این مفهوم را به صورت مفرد (فرهنگ) یا به صورت جمع (فرهنگ‌ها)، در معنایی عام‌گرایانه یا خاص‌گرایانه باید به کار برد، بین مکاتب مختلف توافقی وجود ندارد.

۱. در توضیح واژه پروبلما تیک، ر.ک به فصل ششم.

تایلور و تصور عام‌گرایانه فرهنگ

نخستین تعریف مردم‌شناختی فرهنگ را مدیون ادوارد بارنت تایلور^۱ (۱۸۳۲-۱۹۱۷)، مردم‌شناس انگلیس هستیم:

فرهنگ یا تمدن، در گسترده‌ترین معنای مردم‌شناختی خود، آن کل پیچیده‌ای است که شناخت‌ها، باورها، هنر، اخلاق، حقوق، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها یا عاداتی را که به وسیله انسان، به عنوان عضو جامعه کسب می‌گردد، شامل می‌شود [۱۸۷۱، ص ۱].

با این حال، این تعریف روشن و ساده، توضیحاتی را طلب می‌کند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این تعریف منحصرأ توصیفی و عینی است، نه دستوری. افزون بر این، از تعاریف محدود‌کننده و فردگرایانه فرهنگ فاصله می‌گیرد. در نظر تایلور، فرهنگ تعبیری از کل زندگی اجتماعی انسان است. ویژگی فرهنگ، در ابعاد جمعی آن است و سرانجام آنکه، فرهنگ اکتسابی است و با میراث زیست‌شناختی انسان پیوندی ندارد. با این حال، گرچه فرهنگ اکتسابی است، اما ریشه و طبیعت آن، در بخش وسیع، حالتی ناخودآگاه دارد.

هرچند تایلور نخستین کسی است که تعریفی مفهومی از واژه فرهنگ ارائه داده است، اما در به کار گرفتن این واژه در مردم‌شناسی، تقدم کامل ندارد. در استفاده از این واژه، تایلور، خود تحت تأثیر مستقیم مردم‌شناسان آلمانی قرار داشت که آثارشان را مطالعه کرده بود. او، به‌ویژه تحت تأثیر گوستاو کلم^۲ بود که برخلاف سنت رمانتیک آلمانی، فرهنگ را در معنایی عینی، به‌ویژه برای رجوع به فرهنگ مادی به کار می‌برد. تردید تایلور در برابر دو واژه «فرهنگ» و «تمدن»، ویژگی فضای فکری آن عصر است. اگر او سرانجام «فرهنگ» را ترجیح می‌دهد، به سبب پی‌بردن به این امر است که «تمدن»، حتی در معنایی منحصرأ توصیفی، همین که درباره جوامع «ابتدایی» به کار می‌رود،

1. Edward Burnett Tylor.

2. Gustave Kelmm.

ویژگی خود را به عنوان مفهومی علمی از دست می‌دهد. دلیل این وضع، معنای بنادین واژه «تمدن» است که به شکل‌گیری شهرها باز می‌گردد و نیز معنایی است که در علوم تاریخی به خود گرفته است؛ علومی که در آنها این واژه اساساً کارهای تحقق یافته مادی‌ای را نشان می‌دهد که در جوامع «ابتدایی»، توسعه‌ای اندک یافته‌اند. «فرهنگ» در نظر تایلور و در معنای نوینی که از آن ارائه می‌دهد، از این برتری برخوردار است که واژه‌های پیشینی است که تفکر درباره کل بشریت و گسستن از رویکردی درباره انسانهای «ابتدایی» را که آنان را موجوداتی استثنایی قلمداد می‌کرد، امکان‌پذیر می‌سازد.

جای شگفتی نیست که ابداع مفهوم فرهنگ را مدیون ادوارد تایلور، متفکر آزادی‌باشیم که عضویت وی در فرقه کواکرها^۱ و بنابراین در اقلیتی مذهبی، درهای دانشگاه‌های انگلیس را به روی او بسته بود. او به توانایی انسان برای پیشرفت ایمان داشت و در این باره اصول مسلم تحول‌گرایانه عصر خویش را می‌پذیرفت. او، همچنین درباره وحدت روان‌شناختی بشریت که بیانگر تشابهات مشاهده شده در جوامعی بسیار متفاوت است، تردید نداشت.

به عقیده او، اندیشه بشری همه جا در شرایط یکسان به گونه‌ای مشابه عمل می‌کرده است. او که وارث متفکران عصر روشنگری بود، در تصور عام‌گرایانه اینکه فیلسوفان قرن هجدهم از فرهنگ داشتند نیز، شریک بود.

مسئله‌ای که او در پی حل آن بود، سازگار کردن تحول فرهنگ و عمومیت آن در توضیحی واحد بود. او در کتاب فرهنگ ابتدایی^۲ که در سال ۱۸۷۱ انتشار یافت و در ۱۸۷۶ به زبان فرانسه ترجمه شد، اثری که می‌توان گفت مردم‌شناسی را به عنوان علمی مستقل پایه‌گذاری کرد، سؤالاتی درباره ریشه‌های فرهنگ (عنوان جلد نخست کتاب) و

۱. Quaker کلمه‌ای انگلیسی است و به معنای عضو فرقه‌ای پروتستان است که صلح‌جویی، مردم‌دوستی و سادگی در اخلاقیات را تبلیغ می‌کند (م).

ساز و کار تحول آن مطرح کرد. او، در واقع نخستین مردم‌شناسی بود که امور فرهنگی را با دیدی عام و نظام‌مند مورد بررسی قرار داد. او، همچنین نخستین مردم‌شناسی بود که به مطالعه فرهنگ در همه انواع جوامع و از همه جنبه‌های مادی، نمادین و حتی اندامی علاقه نشان داد.

تایلور در پی اقامتی در مکزیک، روش خود را برای مطالعه تحول فرهنگ از طریق بررسی «بازمانده‌های» فرهنگی تنظیم می‌کند. او در مکزیک توانسته بود، همزیستی آداب و رسوم اجدادی و ویژگی‌های فرهنگی نوین را مشاهده کند. او معتقد بود که از طریق بررسی «بازمانده‌ها» باید بتوان به گذشته و به مجموعه‌های فرهنگی ابتدایی بازگشت و آنها را بازسازی کرد. او با تعمیم دادن این اصل روش‌شناختی، به این نتیجه رسیده بود که فرهنگ مردم ابتدایی معاصر، در مجموع، معرف فرهنگ نخستین بشریت است. این فرهنگ، بازمانده نخستین مراحل تحول فرهنگی است؛ مراحلی که فرهنگ مردم متمدن الزاماً از آنها گذشته است.

روش بررسی بازمانده‌ها از روی منطق، پذیرش روش تطبیقی را طلب می‌کرد که تایلور آن را در مردم‌شناسی وارد ساخت. به نظر تایلور، مطالعه فرهنگ‌های منفرد را نمی‌توان بدون مقایسه‌ای میان آنها انجام داد. چه، این فرهنگ‌ها در یک حرکت مشترک در جهت پیشرفت فرهنگی با یکدیگر پیوند داشته‌اند. هدف تایلور، در به کارگیری روش تطبیقی، برقراری نوعی مرتبه‌بندی ابتدایی از مراحل تحول فرهنگ بود. تایلور در پی اثبات وجود تداوم میان فرهنگ ابتدایی و پیشرفته‌ترین نوع فرهنگ بود. برخلاف کسانی که میان انسان وحشی و بت‌پرستان و انسان متمدن و موحد گسستی برقرار می‌کردند، او می‌کوشید آن رشته اساسی را که آنان را با یکدیگر مرتبط می‌سازد، نشان دهد. انسان وحشی، سرانجام ناگزیر از گام نهادن در مرحله تمدن و نزدیک شدن به انسان متمدن است. میان انسانهای ابتدایی و متمدن، تفاوتی از حیث طبیعت وجود ندارد، بلکه تفاوت موجود تنها در میزان پیشرفت آنان در مسیر فرهنگ

است. تایلور با نظریه انحطاط و تباهی انسانهای ابتدایی، با شدت تمام مبارزه می‌کرد. این نظریه، از سوی علمای الهیات القا می‌شد که نمی‌توانستند بپذیرند، خداوند موجوداتی چنین «وحشی» را آفریده باشد. نظریه‌ای که اجازه می‌داد انسانهای ابتدایی را موجوداتی انسانی همانند دیگر انسانها نشانند. در نظر تایلور، برعکس، همه انسانها موجوداتی کاملاً فرهنگی بودند و سهم هر قوم در پیشرفت فرهنگ، شایسته قدردانی و احترام بود.

مشاهده می‌شود که تحول‌گرایی تایلور، مانع راه یافتن معنایی از نسبییت فرهنگی در آثار او نمی‌شود؛ نسبییتی که در عصر او کم و بیش نادر بود. افزون بر این، تصور تحول‌گرایانه او، به هیچ روی غیرقابل انعطاف نبود. او کاملاً قانع نشده بود که نوعی توازی مطلق، در تحول فرهنگی جوامع مختلف وجود داشته باشد. همچنین به این سبب است که او، در پایه‌های موارد، فرضیه اشاعه‌گرایانه را در نظر می‌گیرد. به عقیده او، وجود تشابهی ساده در ویژگی‌های فرهنگی دو فرهنگ متفاوت، برای اثبات اینکه این دو فرهنگ در سطحی برابر از توسعه فرهنگی قرار گرفته‌اند، کافی نیست. در اینجا پدیده اشاعه از فرهنگی به فرهنگ دیگر می‌تواند در کار باشد. تایلور که به عینیت‌گرایی خود، پای‌بند بود، به طور کلی، در تعبیر و تفاسیری که ارائه می‌داد، خود را محتاط نشان می‌داد.

ادوارد تایلور، به دلیل آثار و وسواس‌ها و دقت‌های روش‌شناختی، به حق به عنوان بنیان‌گذار مردم‌شناسی انگلیس شناخته شده است. افزون بر این، شناساندن این علم به عنوان رشته‌ای دانشگاهی از کارهای اوست. او نخستین کسی است که در سال ۱۸۸۳ در دانشگاه آکسفورد، صاحب کرسی مردم‌شناسی در بریتانیای کبیر شد.

بوآس و تصور خاص‌گرایانه از فرهنگ

اگر تایلور «ابداع‌کننده» مفهوم علمی فرهنگ است، بوآس نخستین مردم‌شناسی است که از طریق مشاهده مستقیم و درازمدت در فرهنگ‌های ابتدایی به بررسی‌های میدانی

دست زد. از این جهت، او بنیان‌گذار مردم‌نگاری است.

فرانز بوآس^۱ (۱۸۵۸-۱۹۴۲) در یک خانواده یهودی آلمانی با طرز تفکری لیبرال زاده شد. او که در برابر مسئله نژادگرایی حساس بود، خود قربانی احساسات ضدیهودی برخی از هم‌شاگردان خود در دانشگاه شد. او در دانشگاه‌های مختلف آلمان، نخست در رشته فیزیک، سپس ریاضی و سرانجام در رشته جغرافیا (طبیعی و انسانی) به تحصیلات عالی پرداخت و آخرین رشته تحصیلی او، یعنی جغرافیا، او را به مردم‌شناسی رهنمون کرد. در واقع، در سالهای ۱۸۸۳-۱۸۸۴، او در سفر به سرزمین اسکیموها در بافن^۲ مشارکت کرد. او که به عنوان جغرافی‌دان و با اشتغالات فکری یک جغرافی‌دان به این سفر مبادرت کرده بود، (کار او عبارت بود از بررسی تأثیر محیط طبیعی بر جامعه اسکیموها) دریافت که سازمان اجتماعی بیش از آنکه تحت تأثیر محیط طبیعی باشد، از فرهنگ تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، او با این تصمیم قطعی به آلمان بازگشت که از آن پس اوقات خود را اساساً به مردم‌شناسی اختصاص دهد.

در سال ۱۸۸۶، بوآس به امریکای شمالی بازگشت. هدف او از این سفر، مطالعات میدانی مردم‌شناختی درباره سرخ‌پوستان ساحل شمال غربی در کلمبیای انگلیس بود. از ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۹ او اقامت‌هایی درازمدت نزد کواکیوتل^۳‌ها، شینوک^۴‌ها و تسیمشیان^۵‌ها داشت. در سال ۱۸۸۷، تصمیم گرفت در ایالات متحده امریکا مستقر گردد و ملیت امریکایی را بپذیرد.

سراسر آثار بوآس، حاوی کوششی است برای پی بردن به تفاوت [های فرهنگی]. به نظر او، تفاوت اساسی میان گروه‌های انسانی، از نوع فرهنگی است، نه نژادی. او که تحصیلات خود را در رشته مردم‌شناسی اندامی انجام داده بود، علاقه‌ای کم و بیش به

1. Franz Boas.

2. Baffin.

3. Kwakutl.

4. Chinook.

5. Tsimshian.

این رشته نشان داد، ولی در راه تخریب آنچه در آن عصر مفهوم اصلی آن را تشکیل می‌داد، یعنی مفهوم «نژاد» علاقه زیاد از خود نشان داد. او در مطالعه‌ای که درباره جمعیتی مهاجر که در فاصله ۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ (در مجموع ۱۷۸۲۱ موضوع) به ایالات متحده امریکا راه یافته بودند، انجام داد و بازتابی گسترده یافت، با بهره‌گیری از روش آماری و سرعت بسیار زیاد (حداکثر در فاصله یک نسل) تغییر ویژگی‌های ریخت‌شناختی را (به‌ویژه شکل جمجمه) که تحت فشار محیطی جدید صورت می‌پذیرد، نشان داد. به نظر او، مفهوم به ظاهر علمی نژاد انسانی که همچون مجموعه‌ای پایدار از ویژگی‌های جسمانی یک گروه انسانی تصور می‌شود، از بوته آزمایش درست بیرون نمی‌آید. «نژادهای» ادعایی، استوار و ثابت نیستند و ویژگی‌های نژادی پایدار و تغییرناپذیر وجود ندارد. بنابراین، مشخص ساختن دقیق یک «نژاد»، حتی با بهره‌گیری از روشی که روشی میانگین‌ها خوانده می‌شود، امکان‌پذیر نیست. ویژگی گروه‌های انسانی از نظر جسمانی، شکل‌پذیری، ناپایداری و درآمیختگی آن است. بؤاس، با نتیجه‌گیری‌های خود، بر کشفیات ژنتیکی که بعدها درباره جماعات انسان حاصل می‌آید، پیش‌دستی می‌کرد.

از سوی دیگر، بؤاس به نشان دادن پوچی عقیده وجود ارتباط میان ویژگی‌های جسمانی و خصوصیات روانی نیز که در مفهوم «نژاد» نهفته بود و در عصر او رواج داشت، علاقه‌مند بود. برای او بدیهی بود که این دو قلمرو، تحلیل‌هایی کاملاً متفاوت را طلب می‌کنند. و درست به منظور مقابله با این عقیده است که او مفهوم فرهنگ را می‌پذیرد که به نظر وی مناسب‌ترین مفهوم برای مورد توجه قرار دادن گوناگونی بشری است. به نظر او، تفاوتی طبیعی (زیست‌شناختی) میان انسانهای ابتدایی و متمدن وجود ندارد، بلکه تفاوتها، تنها فرهنگی بوده، بنابراین اکتسابی و غیرذاتی هستند. بنابراین، روشن است که در نظر بؤاس، برخلاف آنچه عده‌ای مطرح می‌کنند، مفهوم فرهنگ، همچون تعبیری مؤدبانه از مفهوم «نژاد» عمل نمی‌کند. چه، او مفهوم نخست را دقیقاً در برابر مفهوم دوم



به کار گرفته است. او یکی از نخستین عالمان اجتماعی بود که در توضیح رفتارهای بشری، مفهوم «نژاد» را کنار گذاشت.

بؤاس، هرچند تعریفی را که تایلور از فرهنگ به عمل آورده بود، پذیرفت، اما به جای مطالعه «فرهنگ»، مطالعه «فرهنگ‌ها» را موضوع کار خود قرار داد. او که در مورد تألیفات نظری، به ویژه درباره نظریه تحول‌گرایانه تک‌خطی که در آن هنگام در حوزه‌های فکری رواج داشت، بسیار مردود بود، در سال ۱۸۹۶ در گزارشی، مطلبی را مطرح کرد که وی آن را «حدود روش تطبیقی در مردم‌شناسی» تلقی می‌کرد. او، روش تطبیقی جسارت‌آمیز بیشتر نویسندگان تحول‌گرا را مورد انتقاد قرار می‌داد. به نظر او، امیدی اندک به کشف قوانین عام برای طرز کار جوامع و فرهنگ‌ها وجود دارد و امید دستیابی به قوانین کلی برای تحول فرهنگ‌ها باز هم کمتر است. او، نسبت به روشی که به روش «مرحله‌بندی» معروف است و عبارت است از بازسازی مراحل مختلف تحول فرهنگ با آغاز کردن از مبادی فرضی، انتقادی اساسی مطرح ساخت.

بؤاس به همین دلایل از نظریه‌های معتقد به اصل اشاعه نیز که بر بازسازی‌های به ظاهر تاریخی مبتنی بود، دوری می‌گزید. او، به طور کلی، هر نظریه‌ای را که مدعی بود می‌تواند همه چیز را توضیح دهد، کنار می‌گذاشت. به دلیل توجه زیاد به دقت علمی، او هر گونه تعمیم را که از چارچوب آنچه می‌توانست به صورت تجربی نشان داده شود، خارج می‌شود، مردود می‌دانست. او که دیرباور و پیش از آنکه نظریه‌پرداز باشد، تحلیل‌گر بود، هرگز این بلندپروازی را نداشت که مکتبی فکری را پایه‌گذاری کند.

در عوض، او، به عنوان بنیان‌گذار روش استقرایی و متمرکز میدانی، در تاریخ مردم‌شناسی باقی خواهد ماند. او، مردم‌شناسی را به عنوان علم مشاهده مستقیم در نظر می‌گرفت. به نظر او، در مطالعه یک فرهنگ خاص، همه چیز، حتی جزئی‌ترین چیزها باید یادداشت شوند. بؤاس به دلیل توجهی که به تماس با واقعیت داشت، مراجعه به افراد مطلع را چندان نمی‌پسندید. مردم‌شناس اگر بخواهد یک فرهنگ را بشناسد و

۳۳
۱۸۹۶
۱۵
۱۸۹۶
۱۸

بفهمد، باید خود به فراگیری زبان مورد استفاده اهل آن فرهنگ بپردازد و به جای دست زدن به ملاقات‌هایی کم و بیش سطحی - وضعیت ملاقات می‌تواند پاسخ‌ها، را تغییر دهد - باید به‌ویژه به هرآنچه در گفت‌وگوهای «ارتجالی» بر زبان می‌آید، توجه داشته باشد. او اضافه کرد که مردم‌شناس حتی نباید در «شنیدن از پشت درها» تردید به خود راه دهد. همه این کارها، مستلزم اقامت درازمدت با مردم است که می‌خواهیم فرهنگشان را مطالعه کنیم.

بؤاس، از جهاتی، ابداع‌کننده روش تک‌نگاری در مردم‌شناسی است. ولی از آنجاکه او بی‌نهایت به جزئیات توجه داشت و خواستار شناختی جامع از فرهنگ مورد مطالعه، پیش از هرگونه نتیجه‌گیری کلی بود، خود، هرگز تک‌نگاری‌ای، به معنای کامل کلمه، انجام نداد. او حتی فکر می‌کرد که هرگونه تعریف نظام‌مند از یک فرهنگ شامل بخشی از فرضیه‌پردازی‌هاست و این، درست همان چیزی بود که او از اقدام به آن خودداری می‌کرد؛ هرچند این عقیده را پذیرفته بود که هر فرهنگ کلی منسجم و کارآمد را تشکیل می‌دهد.

ابداع مفهوم مردم‌شناختی «نسبی‌گرایی فرهنگی» را مدیون بؤاس هستیم؛ حتی اگر او این عبارت را، که بعدها به کار خواهد رفت، خلق نکرده باشد و حتی اگر او نخستین کسی نباشد که به نسبتیت فرهنگی اندیشیده است. در آثار بؤاس، نسبی‌گرایی فرهنگی نخست و شاید بیش از هر چیز یک اصل روش‌شناختی است. برای در امان ماندن از هرگونه قوم‌مداری در مطالعه یک فرهنگ خاص، او سفارش می‌کرد که آن فرهنگ را بدون پیش‌داوری، بدون به‌کار بستن مقوله‌های خاص، خود برای تفسیر آن و بدون مقایسه زودهنگام آن با دیگر فرهنگ‌ها مورد بررسی قرار دهند، او، احتیاط، صبر و برداشتن «گام‌های کوچک» در تحقیق را توصیه می‌کرد. او بر پیچیدگی هر نظام فرهنگی آگاهی داشت و بر این باور بود که تنها بررسی روش‌مند یک نظام فرهنگی، برای شناخت خود آن نظام، می‌تواند به عمق پیچیدگی آن راه یابد.

نسبی‌گرایی فرهنگی بؤاس، علاوه بر یک اصل روش‌شناختی، مستلزم تصویری

نسبی‌گرایانه از فرهنگ نیز بود. او که در اصل آلمانی بود و در دانشگاه‌های آلمان آموزش دیده بود، نمی‌توانست تحت تأثیر تصور خاص‌گرایانه‌ای که آلمانی‌ها از فرهنگ داشتند، قرار نگرفته باشد.

در نظر بواس، هر فرهنگ منحصر به فرد و خاص خود بود. توجه او، بی‌اختیار، به چیزی جلب شده بود که اصالت یک فرهنگ را می‌سازد. قبل از او، فرهنگ‌های خاص تقریباً هرگز از سوی محققان، موضوع چنین بررسی مستقلی واقع نشده بودند. علت این امر، آن است که برای او هر فرهنگ، کل واحدی را نشان می‌داد و همه کوشش او، صرف جست‌وجوی چیزی می‌شد که مایه این وحدت بود. توجه وی به اینکه تنها به تعریف امور فرهنگی کفایت نکند، بلکه به فهم آنها از طریق در ارتباط قرار دادن آنها با مجموعه‌ای که به آن تعلق دارند، بپردازند، از همین جا ناشی می‌شود. نمی‌توان به توضیح یک رسم خاص پرداخت، مگر از طریق قرار دادن آن در فضای فرهنگی متعلق به آن. همچنین موضوع، پی بردن به این است که آن ترکیب اصلی که هر فرهنگ از خود نشان می‌دهد، چگونه شکل گرفته است و آنچه که باعث انسجام آن است، چیست.

هر فرهنگ از یک «اسلوب» ویژه برخوردار است که از طریق زبان، باورها، آداب و رسوم و نیز هنر، اما، نه تنها هنر، و غیره خود را نشان می‌دهد. این اسلوب، این «روح» هر فرهنگ، بر رفتار افراد اثر می‌گذارد. بواس بر این عقیده بود که وظیفه مردم‌شناس، همچنین روشن ساختن رابطه‌ای است که فرد را با فرهنگ او پیوند می‌دهد.

قوم‌مداری

واژه قوم‌مداری به وسیله جامعه‌شناس آمریکایی، ویلیام ج. سامر^۱ ابداع شد و برای نخستین بار در سال ۱۹۰۶ در کتاب او، آداب و رسوم^۲ به کار رفت. بنابر تعریف وی،

1. William G. Summer.

2. Folkways.

«قوم‌مداری واژه‌ای است فنی برای نحوه‌ای از نگرش که بر اساس آن گروه خاص ما، مرکز همه چیز است و دیگر گروه‌ها در مقایسه با گروه‌ها، اندازه‌گیری و ارزشیابی می‌شوند... هر گروه غرور و خودخواهی خاص خود را افزایش می‌دهد، به برتری خود می‌بالد، خدایان خاص خود را بزرگ می‌دارد و به بیگانگان به دیده تحقیر می‌نگرد. هر گروه می‌پندارد که تنها آداب و رسوم خاص او خوب هستند و اگر مشاهده کند که گروه‌های دیگر، آداب و رسومی دیگر دارند، این آداب و رسوم تحقیر آن گروه را برمی‌انگیزد» (نقل شده به وسیله سیمون [۱۹۹۳، ص ۵۷]).

به نظر می‌رسد منشی که بدین گونه توصیف شده به صورت‌هایی متفاوت، مناسب با جوامع، حالتی عام داشته باشد. همان گونه که لوی اشتراوس^۱ نوشته است، تصور تفاوت فرهنگ‌ها به عنوان «پدیده‌ای طبیعی که از روابط مستقیم یا غیرمستقیم جوامع منتج می‌شود»، همیشه برای مردم دشوار بوده است [۱۹۵۲].

بیشتر مردمی که «ابتدایی» خوانده می‌شوند، بر این باورند که بشریت در مرزهای قومی یا زبان‌شناختی آنان پایان می‌پذیرد و به این دلیل است که آنان خود را غالباً با نامی قومی معرفی می‌کنند که برحسب مورد و در مقابله با بیگانگان که به عنوان موجوداتی کاملاً انسانی شناخته نمی‌شوند، «انسانها»، «برترین» یا حتی «واقعی‌ها» معنی می‌دهد.

جوامعی که تاریخ خوانده می‌شوند نیز، در قبول تصور وحدت بشری در عین تنوع فرهنگی با همین دشواری رو به رو هستند. دنیای یونانی - رومی باستانی همه کسانی را که در فرهنگ یونانی - رومی مشارکت نداشتند «بربر» توصیف می‌کردند. پس از آن، در اروپای غربی، واژه «وحشی» را در همین معنی به کار خواهند برد تا از طریق آن کسانی را که به تمدن غربی تعلق ندارند، از محدوده فرهنگ بیرون رانده یا، به عبارت دیگر، به

1. Lévi Strauss.

طبیعت بازگردانند. بنابراین، با چنین منشی، «متمدنان» نیز دقیقاً همانند «بربرها» یا «وحشی‌ها» عمل می‌کنند. سرانجام و با رعایت همه جوانب، آیا حق نداریم، مانند نوی اشتراوس فکر کنیم که «بربر»، قبل از هر چیز انسان است که به بربریت معتقد است؟ [۱۹۵۲].

قوم‌مداری می‌تواند شکل‌هایی افراطی از نابردباری فرهنگی، مذهبی و حتی سیاسی به خود بگیرد. همچنین قوم‌مداری می‌تواند صورتهایی ظریف و عقلایی پیدا کند. در قلمرو علوم اجتماعی می‌توان به صورتی عمل کرد که گویی پدیده تنوع فرهنگی پذیرفته شده است و در عین حال تنوع فرهنگ‌ها، همچون جلوه‌ای ساده از مراحل مختلف فرایندی واحد از حرکت به سوی تمدن تصور می‌شود. بدین ترتیب، تحول‌گرایی قرن نوزدهم با تصور «مراحلی» از یک توسعه اجتماعی تک خطی، به خود امکان می‌داد که فرهنگ‌های خاص را در سطحی برابر از تمدن طبقه‌بندی کند. در این چشم‌انداز، تفاوت فرهنگی تنها امری ظاهری است که دیر یا زود از میان خواهد رفت.

مردم‌شناسی فرهنگی که از این طرز تفکر کاملاً فاصله دارد، تصور نسبییت فرهنگ‌ها و امکان‌ناپذیری مرتبه‌بندی آنها بر اساس پیش‌داوری‌ها را دخالت می‌دهد و برای اجتناب از هر گونه قوم‌مداری در تحقیق، کاربرد روش مشاهده مشارکتی را توصیه می‌کند.

به احتمال زیاد، میان نسبی‌گرایی فرهنگی به عنوان اصلی روش‌شناختی، و نسبی‌گرایی فرهنگی به مثابه اصلی معرفت‌شناختی، ارتباطی فشرده وجود دارد که به پدید آمدن تصویری نسبی‌گرا از فرهنگ می‌انجامد. گزینش روش مشاهده درازمدت، نظام‌مند و بدون پیش‌داوری، برای بررسی یک مجموعه فرهنگی مشخص، به تدریج به در نظر گرفتن آن به عنوان مجموعه‌ای مستقل می‌انجامد. تبدیل مردم‌نگاری به وسیله مسافران (که کاری جز عبور انجام نمی‌دهند) به مردم‌نگاری به وسیله کسانی که به اقامتی درازمدت در محل دست می‌زنند، شناسایی فرهنگ‌های خاص را کاملاً

دگرگون ساخته است.

بؤاس در اواخر زندگی خویش بر جنبه‌ای دیگر از نسبی‌گرایی فرهنگی تأکید می‌کرد. این نسبی‌گرایی می‌تواند اصلی اخلاقی نیز باشد که بر شایستگی مقام هر فرهنگ مَهر تأیید می‌زند و احترام و شکیبایی نسبت به فرهنگ‌های متفاوت را ستایش می‌کند. هر فرهنگ، تا جایی که شکل متفرد از انسانی بودن را نشان می‌دهد، مستحق احترام است و در صورتی که در معرض تهدید قرار گیرد، مستحق حمایت.

اگر به آثار بؤاس، در تنوع غنی و فرضیه‌های بی‌شمار آن درباره امور فرهنگی، نیک نظر کنیم، متوجه خواهیم شد که این آثار، از پدید آمدن مردم‌شناسی فرهنگی امریکای شمالی خبر می‌دهد که از هم اکنون آغاز شده است.

اندیشه فرهنگ نزد بنیان‌گذاران مردم‌شناسی فرانسه

فرانسه در مقایسه با همسایگان خود، در توسعه علوم اجتماعی از اصالت بیشتری برخوردار است. در فرانسه بود که جامعه‌شناسی، همچون رشته‌ای علمی پا به عرصه هستی می‌گذارد. ولی این تقدم، برخلاف انتظار، تأخیری را در پایه‌گذاری مردم‌شناسی فرانسه باعث می‌گردد. می‌توان گفت که جامعه‌شناسی، در آغاز کار، همه فضای تحقیق درباره جوامع انسانی را اشغال می‌کند. بدین ترتیب، مردم‌شناسی - بهتر است گفته شود مردم‌نگاری - در آن هنگام در مقام شاخه‌ای از جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. «مسئله اجتماعی» بر «مسئله فرهنگی» پیشی می‌گیرد و آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

گزارش: فقدان تصور علمی از فرهنگ در مراحل نخست تحقیق در فرانسه در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، در فرانسه، پژوهشگران علوم اجتماعی خود را با رسم زبان‌شناختی رایج آن عصر منطبق می‌ساختند و در حالی که عملاً هرگز واژه «فرهنگ» را در معنایی جمعی و توصیفی مورد استفاده قرار نمی‌دادند و واژه «تمدن» را که از همان

هنگام در میان مورخان متداول بود، فراوان به کار می‌بردند. پژوهشگران فرانسوی با آنکه کاملاً از کارهای علمی آلمانی‌ها مطلع بودند، غالباً از ترجمه فرهنگ در زبان آلمانی (Kultur)، به فرهنگ به زبان فرانسوی (Culture) خودداری می‌کردند و «تمدن» را بر آن ترجیح می‌دادند. به همین ترتیب، کتاب تایلور، فرهنگ ابتدایی، در جماعت علمی فرانسه بازتاب‌هایی داشت، اما ترجمه عنوان آن به زبان فرانسه چنین بود: تمدن ابتدایی.

واژه «فرهنگ» در زیر قلم پژوهشگران فرانسوی معمولاً به معنایی سنتی که در حوزه تفکر ملی داشت، وابسته می‌ماند. در آن هنگام این واژه تنها به قلمرو اندیشه مربوط می‌شد و فقط در یک معنای گزینشی محدود و فردگرایانه به کار می‌رفت (فرهنگ یک شخص با فرهنگ).

روشن است که محیط ایدئولوژیکی خاص فرانسه قرن نوزدهم، مانع پدید آمدن تصویری توصیفی از فرهنگ شده است. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان، خود، چنان تحت تأثیر عام‌گرایی ذهنی متفکران عصر روشنگری بودند که تنها با رجوع به «تمدن» می‌توانستند به کثرت فرهنگی در جوامع انسانی بیندیشند. این درست است که فضای تاریخی به گونه‌ای بود که پرسشی را درباره این موضوع مطرح نمی‌کرد. حرکت استعماری با نام مأموریت «تمدن‌ساز» فرانسه جریان می‌یافت. رقابت و درگیری‌ها با آلمان، دو نوع ملی‌گرایی را در برابر هم قرار می‌داد که از مفاهیم فرهنگ (Kultur) و تمدن، به عنوان سلاح‌هایی تبلیغاتی استفاده می‌کردند و سرانجام آنکه دولت - ملت فرانسه که در ثلث آخر قرن نوزدهم با افزایش پرشتاب شمار مهاجران خارجی رو به رو بود، سیاستی فرهنگی را می‌پذیرفت که همچون سیاست تمرکزگرایانه‌ای که قبلاً اثرات خود را بر فرهنگ‌های منطقه‌ای کشور گذاشته بود، مصمم به همانندسازی فرهنگی این

مردم بود.^۱

در مراحل نخست شکل‌گیری مردم‌شناسی فرانسه، آنچه به چشم می‌خورد، غیبت مفهوم فرهنگ است. باید در انتظار توسعه یک مردم‌شناسی میدانی، در سالهای ۱۹۳۰-۱۹۳۹ ماند تا کاربرد آن، اندکاندک، به‌ویژه به وسیله پژوهشگرانی چون مارسل گریول^۲ یا میشل لیریس^۳، که در افریقا به تحقیق مشغول بودند، آغاز گردد. در آن سالها، مردم‌شناسی در برابر جامعه‌شناسی به استقلالی دست می‌یابد و ابزارهای مفهومی خاص خود را تدارک می‌بینند. رویارویی مستقیم و درازمدت با تنوع و کثرت فرهنگی، به پدید آمدن مفهومی از فرهنگ از طریق راه یافتن نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی کمک می‌کند.

اما پدید آمدن این مفهوم در فرانسه، بسیار تدریجی است و حتی در ادبیات مردم‌شناختی نیز، «تمدن» مقاومتی بیش از اندازه از خود نشان می‌دهد. واژه‌های «فرهنگ» و «تمدن» را تا سالهای ۱۹۶۰-۱۹۶۹ گاه به جای یکدیگر و بی آنکه میان آنها تفاوتی قائل شوند، به کار می‌برند. اثر شناخته شده روث بندیکت^۴، *الگوهای فرهنگ*^۵ در سال ۱۹۵۰ با عنوان (از همه جهات ناگوار) نمونه‌های تمدن^۶ ترجمه می‌شود.

دورکیم و رویکرد وحدت‌گرا به امور فرهنگی

امیل دورکیم^۷ (۱۸۵۸-۱۹۱۷)، با یک هم‌زمانی جالب، در همان سالی زاده می‌شود که فرانز بؤاس متولد می‌شود و همانند او در مردم‌شناسی امریکا، مقام «بنیان‌گذاری» مردم‌شناسی فرانسه را به خود اختصاص می‌دهد. دورکیم بیش از آنکه مردم‌شناس

1. La Civilisation Primitive.

2. Marcel Griaule.

3. Michel Leiris.

4. Ruth Benedict.

5. Patterns of Culture.

6. Echantillon de Civilisation.

7. Emile Durkheim.

باشد، جامعه‌شناس است، بیشتر نوعی جامعه‌شناسی با جهت‌گیری مردم‌شناختی را توسعه داد. در واقع، انگیزه او، پی بردن به امور اجتماعی در همه ابعاد و همه جنبه‌ها، از جمله بعد فرهنگی و در همه انواع جوامع بود.

دورکیم با آفرینش مجله سالنامه جامعه‌شناسی^۱ در سال ۱۸۹۷ و از طریق انتشار تک‌نگاری‌های مردم‌شناختی متعدد و گزارش‌هایی بی‌شمار درباره کتب مردم‌شناسی اغلب خارجی در شماره‌های متوالی آن، به پایه‌گذاری مردم‌شناسی فرانسوی و شناساندن ملی و بین‌المللی آن کمک کرد.

دورکیم تقریباً هرگز مفهوم فرهنگ را به کار نمی‌برد. در مجله اختصاصی او، بیشتر اوقات، «فرهنگ» از زبان خارجی به «تمدن» ترجمه می‌شد، ولی او اگر گه‌گاه و به طور استثنایی از مفهوم فرهنگ استفاده می‌کرد، بدان معنا نبود که به پدیده‌های فرهنگی توجهی نداشت. به نظر او، پدیده‌های اجتماعی الزاماً دارای بعدی فرهنگی هستند. چرا که، آنها پدیده‌هایی نمادین نیز هستند.

دورکیم به استخراج پیش‌فرضهای ایدئولوژیک کم و بیش ضمنی از مفهوم فرهنگ بسیار کمک کرده است. او در «یادداشتی درباره مفهوم تمدن» که با همکاری مارسل موس^۲ نگاشت و در سال ۱۹۱۳ منتشر شد، می‌کوشید مفهومی عینی، و نه دستوری، از تمدن ارائه دهد که، بدون خدشه‌دار کردن وحدت بشری، عقیده به کثرت تمدنها را شامل باشد. برای او تردیدی باقی نمانده بود که بشریت واحد است و همه تمدنهای خاص به تمدن بشری کمک می‌کنند. او در طبیعت انسانهای ابتدایی و انسانهای متمدن تفاوتی نمی‌دید. مارسل موس که با دورکیم هم‌عقیده بود و با او همکاری تنگاتنگ داشت، از سال ۱۹۰۱ حتی از دورکیم نیز صریح‌تر بود:

تمدن یک قوم، چیزی جز مجموعه‌ای از پدیده‌های اجتماعی آن قوم نیست و گفت‌وگو

1. L'Année Sociologique.

2. Marcel Mauss.

از اقوام بی فرهنگ «فاقد تمدن» و اقوام «طبیعی» (Naturalies)، گفت‌وگو از چیزهایی است که وجود خارجی ندارند (سالنامه جامعه‌شناسی، جلد ۴، ۱۹۰۱، ص ۱۴۱).

مقاله معروفی که دورکیم و موبس، در سال ۱۹۰۲ با عنوان «شکل‌هایی ابتدایی از طبقه‌بندی»^۱ نگاشتند، در پی نشان دادن این واقعیت بود که انسان‌های ابتدایی کاملاً توانایی تفکر منطقی را دارند. دورکیم در این مورد تغییر عقیده نمی‌دهد. او مدتی بعد، در کتاب خود با عنوان صورت‌های ابتدایی زندگی دینی^۲ موضوع آغازین خود را این بار با استفاده از مفهوم فرهنگ، تأیید می‌کند:

... قدمت تفکر مفهومی به قدمت بشریت است، بنابراین، ما از اینکه آن را محصول یک فرهنگ کم و بیش دیررس می‌بینیم، اجتناب می‌کنیم (۱۹۱۲).

دورکیم، گرچه برخی جنبه‌های نظریه تحول‌گرا را می‌پذیرفت، اما با این حال، او از دیدگاه‌های بسیار تقلیل‌گرایانه این نظریه، به‌ویژه از این دیدگاه که برای تحول، طرحی تک‌خطی وجود دارد که برای همه جوامع مشترک است، فاصله می‌گرفت. او در نقدی بر یک کتاب آلمانی در موضوع «روان‌شناسی اقوام» دانشی که در آن هنگام در آلمان بسیار باب روز بود، در مخالفت با فرضیه اصلی کتاب که عقیده به تحولی مشابه برای کل بشریت را مطرح می‌ساخت، نوشت:

چیزی اجازه نمی‌دهد باور کنیم که گونه‌های متفاوت مردم، همه در یک جهت حرکت می‌کنند. اقوامی وجود دارند که راه‌هایی بسیار متفاوت را دنبال می‌کنند. توسعه بشری باید همچون درختی تصور شود یا شاخه‌هایی متعدد و در سمت و سوهای مختلف و نه همانند خطی که جوامع مختلف، یکی پس از دیگری در آن قرار می‌گیرند؛ چنان که گویی پیشرفته‌ترین‌ها چیزی جز دنباله و تداوم ابتدایی‌ترین‌ها نیستند. چیزی به ما خبر نمی‌دهد که تمدن فردا جز ادامه تمدنی که امروز به عنوان برترین شناخته

1. De quelques formes Primitives de classification.

2. Les Formes élémentaires de la vie religieuse.

می‌شود، نخواهد بود

شاید برعکس، عوامل تمدن‌ساز فردا مردمی باشند مانند مردم چین که به عنوان مثال، ما آنان را پایین‌تر از خود می‌شناسیم، ولی مسیری نوین و دور از انتظار برای تمدن فردا ترسیم خواهند کرد (سالنامه جامعه‌شناسی، جلد ۱۲، ۱۹۱۳، صص ۶۱-۶۰).

بنابراین، اندیشه دورکیم نسبت به نسیت فرهنگی حساسیت بسیار داشت که از تصور کلی او از جامعه و از عادی بودن آنچه اجتماعی است نشئت می‌گرفت. او، با به کار گرفتن روشی نسبی‌گرا به این مسئله نزدیک می‌شد: عادی بودن^۱ مربوط به هر جامعه و سطح توسعه آن است. بنابراین، تصور او از عادی بودن، منحصرأ توصیفی و مبتنی بر نوعی «حد متوسط» خاص هر نوع جامعه بود.

سالها بعد، در ۱۹۲۹ و در سبکی مشاجره‌آمیزتر و روشن‌تر، مارسل موس در جریان کنفرانسی درباره «تمدن‌ها» اندیشه دورکیم را پی‌گیری می‌کند:

دولت مردان، فیلسوفان، عامه مردم و بیش از همه، نویسندگان سیاسی - اجتماعی^۲ از تمدن گفت‌وگو می‌کنند. در دوران ملی‌گرایی، تمدن همیشه فرهنگ آنان است؛ فرهنگ ملت آنان، زیرا آنان معمولاً از تمدن دیگران بی‌خبرند. در دوران عقل‌گرایی و معمولاً عام‌گرایی و جهان‌وطنی...، تمدن، وضعیتی آرمانی و در عین حال واقعی، عقلایی و در عین حال طبیعی، علی و در عین حال غایی را تشکیل می‌دهد که در پی پیشرفتی انکارناپذیر و قطعی اندک اندک پدید خواهد آمد...

این اصل کامل، هرگز موجودیتی بیش از موجودیت یک اسطوره یا یک تصور جمعی نداشته است. این باور عام‌گرایانه و در عین حال ملی‌گرایانه یکی از ویژگی‌های تمدن‌های بین‌المللی و ملی غرب اروپایی و آمریکایی غیر سرخ‌پوستی نیز هست [۱۹۳۰، صص ۱۰۳-۱۰۴].

دورکیم که با خود منطقی بود، کاربردی انعطاف‌پذیر از مفهوم تمدن را ترجیح می‌داد. او تمدن را همچون مفهومی «با ابعادی قابل تغییر» به کار می‌گرفت. او در مقاله «یادداشت درباره مفهوم تمدن» که با همکاری موس نگاشت، می‌کوشید این مفهوم را از عمومیت ابهام‌آمیزی که از ویژگی‌های آن در آن هنگام بود، خارج کند و آن را از یک محتوای مفهومی عملی برخوردار سازد. تمدن را نباید با بشریت و آینده آن یا با یک ملت خاص اشتباه کرد. آنچه وجود دارد، آنچه می‌توان مشاهده و مطالعه کرد، تمدنهای متفاوت است و آنچه از «تمدن» باید دریافت، این است که تمدن مجموعه‌ای است از:

پدیده‌های اجتماعی که به ارگانیک‌ترین اجتماعی خاص وابسته نیستند. آنها [این پدیده‌ها] بر ناحیه‌هایی^۱ گسترده می‌شوند که از حدود یک سرزمین ملی در می‌گذرند و یا در مراحل^۲ از زمان گسترش می‌یابند که از تاریخ جامعه‌ای تنها، فراتر می‌روند [۱۹۱۳، ص ۴۷].

این تعریف، از نظریه اشاعه، مفهوم «ناحیه» فرهنگی و از نظریه تحول‌گرا، مفهوم «مرحله» را وام می‌گیرد؛ حتی اگر دورکیم با بازسازی‌های تاریخی مخاطره‌آمیز این دو مکتب معمولاً مخالفت می‌کرد. او که به بنیان‌گذاری روشی بسیار دقیق برای مطالعه امور اجتماعی توجه زیاد داشت، تنها روشهای تجربی را معتبر می‌دانست و هر گونه مقایسه‌گرایی نظری را مردود می‌شمرد.

در آثار دورکیم، نباید به جست‌وجوی نظریه‌ای نظام‌مند از فرهنگ پرداخت. تفکرات او درباره فرهنگ، مجموعه‌ای یکپارچه را تشکیل نمی‌دهد. اشتغال فکری اصلی او در آثار خود، بیشتر متوجه مشخص ساختن طبیعت رابطه اجتماعی است. با این حال، تصور او از جامعه به عنوان یک کل ارگانیک، بر تصور او از فرهنگ یا تمدن تأثیری تعیین‌کننده داشت. در نظر او، تمدنها «نظامهایی پیچیده و منسجم» را تشکیل می‌دهند.

دورکیم، در مخالفت با دیدگاه‌های فردگرایانه‌ای که به علت روان‌شناسی‌گرایی موجود در آنها مورد قبول وی نبود، بر اولویت جامعه بر فرد مَهر تأیید می‌گذاشت. روشن است که تصور او از پدیده‌های فرهنگی از همین کل‌گرایی روش شناختی برخوردار بود. او، در صورت‌های ابتدایی زندگی دینی و حتی مدت زمان پیش از آن، یعنی از سال انتشار کتاب خودکشی^۱ (۱۹۹۷)، نظریه «وجدان جمعی» را مطرح می‌ساخت که صورتی از نظریه فرهنگی است. به عقیده او در هر جامعه، یک «وجدان جمعی» وجود دارد که از تصورات جمعی، آرمانها، ارزشها و احساسات مشترک همه افراد این جامعه ساخته شده است. وجدان جمعی، پیش از فرد وجود دارد، و خود را به فرد تحمیل می‌کند، و نسبت به او بیرون و فراتر است. میان وجدان جمعی و وجدان فردی گسستگی وجود دارد، وجدان جمعی نسبت به وجدان فردی «برتر» است. چه، وجدان جمعی پیچیده‌تر و نامعین‌تر است. وجدان جمعی است که وحدت و همبستگی یک جامعه را تحقق می‌بخشد.

فرضیه‌های دورکیم درباره وجدان جمعی بر نظریه آلفرد کروبر^۲ درباره فرهنگ به عنوان «فرا اندام»^۳ تأثیری قطعی داشته‌اند [۱۹۱۷]. نیز می‌توان میان مفهوم وجدان جمعی - دورکیم به این مفهوم، ویژگی‌هایی غیرمادی نسبت می‌داد. و مفاهیم الگوی^۴ فرهنگی و «شخصیت اساسی» خاص مردم‌شناسان فرهنگ امریکایی پیوندی برقرار ساخت. دورکیم، خود، گاه عبارت «شخصیت جمعی» را در معنایی بسیار نزدیک به معنای «وجدان جمعی» به کار می‌برد.

گرچه مفهوم فرهنگ عملاً در مردم‌شناسی دورکیم حضور ندارند، با این حال، این امر مانع از آن نشده است که وی از پدیده‌هایی که در علوم اجتماعی غالباً به عنوان پدیده‌های «فرهنگی» شناخته می‌شوند، تفاسیری ارائه کند.

1. Le Suicide.

2. Alfred Kroeber.

3. super organisme.

4. pattern.

لوی برول و نگرش تفاضلی

هرچند آثار لوسین لوی برول^۱ (۱۸۵۷-۱۹۳۹) بازتاب و تأثیر آثار دورکیم را نداشتند، اما مشاهده می‌شود که مردم‌شناسی فرانسه در اوایل کار خود، میان دو تصور از فرهنگ، یکی وحدت‌گرا و دیگری تفاضلی، مردد بود. رویارویی این دو مفهوم، در گفت‌وگوهای علمی گاه مشاجره‌آمیز، به توسعه مردم‌شناسی فرانسوی کمکی شایان کرد.

لوی برول استحقاق آن را دارد که به عنوان یکی از پایه‌گذاران رشته مردم‌شناسی فرانسوی در نظر گرفته شود. در واقع، او یکی از نخستین پژوهشگران فرانسوی بود که بخش گسترده‌ای از کارهای خود را به مطالعه فرهنگ‌های ابتدایی اختصاص داد. افزون بر این، در سطح نهادی، ایجاد انستیتوی مردم‌شناسی دانشگاه پاریس در سال ۱۹۲۵ نیز، از کارهای اوست. نخستین نسل مردم‌شناسان فرانسوی که از روش میدانی استفاده می‌کردند، در این انستیتو و به سرپرستی مارسل موس و پل ریوه^۲ تربیت شدند. دبیر کلی این انستیتو از سوی مارسل موس به پل ریوه واگذار شده بود.

لوی برول از سال ۱۹۱۰ با انتشار کتاب خود با عنوان کارکردهای ذهنی در جوامع پست^۳ تفاوت فرهنگی را در کانون تفکرات خود قرار می‌دهد. او درباره تفاوت‌های موجود در «طرز تفکر»^۴ که در میان اقوام می‌تواند وجود داشته باشد، پرسشهایی برای خود مطرح می‌کند. این مفهوم «طرز تفکر»، از معنای مردم‌شناختی «فرهنگ» که او عملاً آن را به کار نمی‌برد، زیاد دور نبود.

همه کوشش لوی برول عبارت بود از مردود شمردن نظریه تحول‌گرایانه تک‌خطی و دیدگاه پیشرفت ذهنی. او، به طور کلی با تصور وجود «مردم ابتدایی» مخالفت می‌کرد. هر چند خود، تحت تأثیر محیط علمی عصر خویش، این واژه را فراوان به کار می‌برد. به

1. Lucien Lévy Bruhl.

2. Paul Rivet.

3. Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.

4. mentalité.

عقیده او اعضای جوامع دارای فرهنگ شفاهی، «کودکانی بزرگ» نیستند که پرسشهایی از همان گونه برایشان مطرح باشد که برای «متمدنان» مطرح است. آنان تنها افرادی واقعاً بالغ هستند که به این پرسشها پاسخ‌هایی ساده‌اندیشانه و «کودکانه» می‌دهند. او در کتاب خود با عنوان طرز تفکر ابتدایی^۱ تأیید می‌کرد که:

[اگر] فعالیت فکری مردم ابتدایی [از این به بعد]، پیشاپیش به عنوان صورتی ابتدایی از تفکر ما، به عنوان صورتی کودکانه و تقریباً آسیب‌شناختی تفسیر نشود [...] برعکس این طرز تفکر، در شرایطی که به کار بسته می‌شود، عادی، پیچیده و در نوع خود توسعه یافته به نظر خواهد رسید (۱۹۹۲، صص ۱۵-۱۶).

لوی برول، همچنین به تصویری از وحدت روانی بشری که اسلوب کاری واحدی را ایجاب می‌کرد، معترض بود. او دیدگاه‌های تایلور را درباره جان‌گرایی^۲ مردم ابتدایی نمی‌پذیرفت (به نظر تایلور، جان‌گرایی قدیمی‌ترین شکل اعتقاد مذهبی است، یعنی اعتقاد به وجود و به جاودانگی روح و بنابراین به موجودات روحانی که اساساً بر تعبیر خوابها مبتنی است). او اصرار تایلور را در نشان دادن حالت «عقلایی» این جان‌گرایی که به نظری افراطی می‌نمود، مورد انتقاد قرار می‌داد. به همین دلایل، لوی برول با دورکیم نیز اختلاف نظر داشت و به او ایراد می‌گرفت که می‌خواهد ثابت کند انسانها در همه جوامع دارای طرز تفکری «منطقی» هستند که الزاماً از قوانین خردورزی مشترکی پیروی می‌کند. در مقابل، دورکیم تمایزی را که لوی برول میان «طرز تفکر ابتدایی» و «طرز تفکر متمدن» برقرار می‌کرد، نمی‌پذیرفت؛ ولی در انتقادی که در سال ۱۹۱۲ از نخستین کتابی که لوی برول در این موضوع نوشته است، به عمل می‌آورد و در گزارش وی برای سالنامه جامعه‌شناسی منعکس شده است، نوعی تحول‌گرایی کم و بیش کاهش دهنده به چشم می‌خورد:

1. Dans La Mentalité Primitive.

2. animisme.

این دو صورت از طرز تفکر بشری، هر اندازه هم که با یکدیگر متفاوت باشند، نه تنها از منابعی متفاوت نشئت نگرفته‌اند، بلکه یکی از دیگری زاده شده است و دو لحظه‌اند از یک تحول.

این اختلاف نظرها میان لوی برول و دیگر مردم‌شناسان جز بیان مباحثه‌ای علمی و بسیار پرهیجان بر سر مسئله ناهمانندی و همانندی فرهنگی، چیز دیگری نیست. لوی برول، سهمی انکارناپذیر در این مباحثه داشته است. از هم اکنون می‌توان از خود پرسید که چرا در این مباحثه، دیدگاه‌های لوی برول بد فهمیده شده، سپس تغییر شکل داده شده و سرانجام مطرود گشته و بخش بزرگی از آن به فراموشی سپرده شده است.

دومینیک مرلیه^۱ [۱۹۹۳] به این پرسش پاسخ می‌دهد و قرائتی جدید و به دور از پیش داوری از آثار لوی برول را پیشنهاد می‌کند. آثار لوی برول، برخلاف معرفی‌هایی که از آن به عمل می‌آورند، قوم‌مدارانه نیست. آثار او به منظور بی‌اعتبار ساختن، چنین توصیف کرده‌اند، در حالی که همه کوشش او دقیقاً عبارت بود از تفکر درباره ناهمانندی بر مبنای مقوله‌هایی مناسب. ولی این اقدام او با عام‌گرایی (ذهنی) متفکران عصر روشنگری و اصول اخلاقی آنکه برای اکثریت متفکران فرانسوی آغاز قرن بیستم، همچون چارچوب مرجع به کار می‌رفت، در تناقض قرار می‌گرفت.

بدان گونه که مرلیه یادآور می‌شود، آنچه دیدگاه و تز لوی برول خوانده می‌شود، از سوی خود او به عنوان یک «فرضیه کار (تحقیق)» مطرح شده بود. اگر چه او در صدد مطرح ساختن تفاوت طرز تفکرها بود، این امر او را از تأیید وحدت روان‌شناختی انسانها، باز نمی‌داشت، برای او وحدت بشریت اساسی‌تر از تنوع آن بود. مفهوم «طرز تفکر ابتدایی» («ماقبل منطقی») جز ابزاری برای اندیشیدن درباره تفاوت، چیز دیگری نبود. روش او که به صورتی آشکار یادآور تحقیقات میدانی بود، هر چه بود جزمی نبود.

1. Dominique Merllie.

وانگهی، لوی برول، تفاوت ارتباط میان گروه‌های انسانی را نفی نمی‌کند؛ ارتباطی که به علت تعلق گروه‌ها به بشریتی مشترک امکان‌پذیر است. بنابراین میان «طرز تفکرهای» متفاوت که در منطق‌های متناقض مشارکت ندارند، گسستی قطعی وجود ندارد. آنچه در میان گروه‌ها متفاوت است، نحوه‌های به کارگیری تفکر است، نه ساخت‌های روان‌شناختی عمیق در نوع خود.

افزون بر این، لوی برول معتقد بود که «طرز تفکر ما قبل منطقی» و «طرز تفکر منطقی» با یکدیگر ناسازگار نیستند و در هر جامعه در کنار هم وجود دارند، ولی برتری یکی بر دیگری بر حسب مورد می‌تواند تغییر کند؛ وضعی که بیانگر تفاوت فرهنگ‌هاست. بنابراین او با استفاده از مفهوم «طرز تفکر» مدعی آن نبود که نظام‌های تصورات ذهنی و نحوه‌های استدلال در فرهنگی واحد، مجموعه‌ای کاملاً پایدار و همگون را تشکیل می‌دهد، ولی او از این طریق در صدد نشان دادن جهت‌گیری کلی یک فرهنگ معین بود.

مفهوم «طرز تفکر» نمی‌تواند مورد قبول مردم‌شناسان واقع شود و این وضع شاید به دلیل انتقادات و سوءظن‌های غیرعادلانه‌ای بود که در حق لوی برول روا می‌داشتند. این انتقادات و بدبینی‌ها همان‌گونه که دومینیک مرلیه یادآور می‌شود، با پارهای انتقادات که بعدها از فرهنگ‌گرایان به عمل خواهد آمد، بی‌ارتباط نیستند:

احتمالاً در نوع بی‌اعتباری کم و بیش نظام‌مندی که بر کارهای «فرهنگ‌گرایان» وارد آمده است، چیزهایی قابل مقایسه وجود دارد. وانگهی، لوی برول، تحلیل‌هایی را طرح‌ریزی می‌کند که به تحلیل‌های مردم‌شناسان فرهنگ‌گرا بسیار نزدیک است...

[۱۹۹۲، یادداشت شماره ۲۶، ص ۷].

مفهوم «طرز تفکر» نزد تاریخ‌نگاران، به‌ویژه نزد مورخان مکتبی که به مکتب

«سالنامه‌ها»^۱ معروف است، با پذیرش بیشتر رو به رو می‌شود. البته این مفهوم، از سوی مورخان این مکتب در معنایی به کار رفته است که کمتر کل‌گرا و روان‌شناسی‌گراست. چه، اینان به طور کلی نسبت به تمایزات اجتماعی در جامعه‌ای واحد، دقتی موشکافانه دارند.

1. Ecole des Annales.

فصل سوم

پیروزی مفهوم فرهنگ

گرچه مفهوم یا حداقل تصور فرهنگ پذیرفته می‌شود، اما تحقیق نظام‌مند درباره طرز کار فرهنگ به طور کلی، یا درباره فرهنگ‌ها به طور خاص، در همه کشورهای که مردم‌شناسی در آنها پیشرفت خود را آغاز می‌کند، با گسترش و اهمیتی برابر رو به رو نمی‌شود. این مفهوم در ایالات متحده امریکا با بهترین استقبال رو به رو می‌شود و در انسان‌شناسی امریکای شمالی جالب‌ترین تحقیق و تعمق نظری درباره آن صورت می‌گیرد. در این محیط علمی خاص، پژوهش در فرهنگ یا فرهنگ‌ها واقعاً حالتی فزاینده دارد و با افولی واقعی رو به رو خواهد شد. این امر چنان واقعیت دارد که گفت‌وگو از انسان‌شناسی امریکایی یا «انسان‌شناسی فرهنگی» عملاً به یک معناست. اعتبار علمی «فرهنگ» ایالات متحده امریکا به اندازه‌ای است که این واژه، در معنای انسان‌شناختی خود، در رشته‌هایی هم‌جوار چون روان‌شناختی و به‌ویژه جامعه‌شناسی به سرعت پذیرفته می‌شود.

دلایل موفقیت

تحقیق علمی هرگز از محیطی که در آن صورت می‌گیرد، کاملاً مستقل نیست. حال،

محیط ملی امریکایی در مقایسه با محیط‌های ملی اروپایی وضعی کاملاً خاص دارد. ایالات متحده امریکا همیشه خود را به عنوان کشوری از مهاجران با ریشه‌های فرهنگی متفاوت معرفی می‌کند. بنابراین، در ایالات متحده، مهاجرت، ملت را پایه‌گذاری می‌کند و بر آن تقدم دارد و ملت نیز خود را متشکل از اقوام متعدد می‌داند.

اسطوره ملی امریکاییان که بر اساس آن مشروعیت شهروندی تقریباً وابسته به مهاجرت است - امریکایی یا یک مهاجر است یا یک فرزند مهاجر - شالوده‌الگویی از یک پارچگی ملی بدیعی است که تشکیل جماعات قومی خاص را می‌پذیرد. تعلق فرد به ملت، غالباً با مشارکت شناخته شده در جماعتی خاص همراه است. به این دلیل است که هویت امریکاییان از سوی عده‌ای، «هویت با خط تیره» توصیف شده است. در واقع می‌توان «ایتالیایی - امریکایی»، «لهستانی - امریکایی»، «یهودی - امریکایی» و غیره بود. آنچه از این وضع نتیجه‌گیری می‌شود، همان است که توانسته‌اند با عنوان یک «فدرالیسم فرهنگی» از آن یاد کنند [شناپر^۱، ۱۹۷۴] که نوعی تداوم را در فرهنگ‌های اصلی مهاجران، امکان‌پذیر می‌سازد؛ تداومی که به علت محیط اجتماعی جدید، با تغییراتی همراه است. با این حال، باید به یاد داشت که اسطوره امریکایی به آنجا می‌رسد که سرخ‌پوستان را که بنابر تعریف، مهاجر نیستند و سیاه‌پوستان را که مهاجر تشان اجباری بود، به عنوان امریکاییان تمام عیار نمی‌شناسند.

بنابر همین دلایل تاریخی، جامعه‌شناسی در حال ظهور امریکایی، پژوهش درباره پدیده مهاجرت و روابط میان قومی را بر تحقیق در دیگر زمینه‌ها ترجیح می‌دهد. جامعه‌شناسان دانشگاه شیکاگو که نخستین مرکز آموزش و انتشار جامعه‌شناسی در ایالات متحده است، حضور خارجی‌ان در شهرها را موضوع محوری تحلیل‌های خود قرار می‌دهند و به این ترتیب، به ایجاد حوزه‌های از تحقیقات اساسی برای جوامع نوین کمک

1. Schnapper.

می‌کنند. این حوزه در فرانسه با تأخیر بسیار و در سالهای ۷۱-۷۹ توسعه خواهد یافت و با پذیرشی کم و بیش رو به رو خواهد شد. دلیل، آن است که فرانسه، برخلاف ایالات متحده، خود را به عنوان سرزمین مهاجرت نمی‌شناسد، گرچه از نیمه دوم قرن نوزدهم، به گونه‌ای انبوه و به صورتی ساختی دارای چنین وضعی است. تصور وحدت‌گرایانه از ملت، همراه با برتر شمردن تمدن فرانسه که همچون الگویی جهانی تصور می‌شد، توسعه ناچیز تفکر درباره تنوع فرهنگی در علوم اجتماعی در فرانسه را که مدتی مدید ادامه داشت، توضیح می‌دهد. برعکس، محیط خاص ایالات متحده امریکا، طرح منظم سؤالاتی را درباره تفاوت‌های فرهنگی و تماس میان فرهنگ‌ها امکان‌پذیر ساخته است. انسان‌شناسی امریکایی غالباً در معنایی تحقیرآمیز، «فرهنگ‌گرا» توصیف می‌شود. این توصیف، اگر به صورت مفرد در نظر گرفته شود، محدود کننده به نظر می‌رسد. در واقع، یک فرهنگ‌گرایی امریکایی وجود ندارد، بلکه فرهنگ‌گرایی‌هایی وجود دارد که اگرچه با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند، با این حال، دیدگاه‌های نظری متفاوتی از خود نشان می‌دهند. این فرهنگ‌گرایی‌ها را می‌توان در سه جریان بزرگ دسته‌بندی کرد. جریان نخست، وارث مستقیم آموزش‌های بوآس است و فرهنگ را از زاویه تاریخ فرهنگی مورد توجه قرار می‌دهد. جریان دوم، به روشن ساختن روابط موجود میان فرهنگ (جمعی) و شخصیت (انفرادی) مورد توجه قرار می‌دهد. جریان سوم، فرهنگ را همچون نظامی از ارتباطات میان افراد در نظر می‌گیرد.

میراث بوآس: تاریخ فرهنگی

از همه راه‌هایی که به دست بوآس گشوده شد، به‌ویژه تحقق درباره بعد تاریخی پدیده‌های فرهنگی است که از سوی جانشینان بلافاصله او دنبال می‌شود. اینان، به‌ویژه

آلفرد کروبر و نیز کلارک ویسلر^۱ در جهت توضیح فرایند توزیع مکانی عناصر فرهنگی کوشش خواهند کرد. این انسان‌شناسان، یک سلسله از ابزارهای مفهومی، از آن جمله و اساساً، مفاهیم «ناحیه فرهنگی» و «ویژگی فرهنگی» را از مردم‌شناسان اشاعه‌گرای آلمانی آغاز قرن وام می‌گیرند و در صدد تلطیف یا ظریف‌سازی آن برمی‌آیند. مفهوم ویژگی فرهنگی، باید اصولاً امکان توصیف کوچک‌ترین اجزای یک فرهنگ را فراهم سازد؛ کار به ظاهر ساده‌ای که خود را دشوار و حتی باطل نشان می‌دهد. جدا ساختن عنصری از یک مجموعه فرهنگی، به‌ویژه در حوزه نمادی، به منظور تحلیل هم‌که باشد تا بدین اندازه دشوار است. هدف، مطالعه توزیع مکانی یک یا تعدادی ویژگی فرهنگی در فرهنگ‌های نزدیک به یکدیگر و تحلیل فرایند اشاعه آنهاست. در مواردی که هم‌گرایی زیادی از ویژگی‌های مشابه در مکانی معین به چشم بخورد، از «ناحیه فرهنگی» صحبت می‌شود. در مرکز یک ناحیه فرهنگی، ویژگی‌های اساسی یک فرهنگ قرار دارد. در پیرامون آن، این ویژگی‌ها با ویژگی‌های ناحیه‌های فرهنگی مجاور در هم تنیده می‌شوند.

مفهوم ناحیه فرهنگی، همان‌گونه که کروبر بیان داشته است، در مورد فرهنگ‌های سرخ‌پوستان امریکای شمالی، خوب عمل می‌کند. چه، اینجا ناحیه فرهنگی و ناحیه جغرافیایی تقریباً بر هم منطبق‌اند. ولی در بسیاری از دیگر مناطق دنیا، کیفیت عملیاتی این مفهوم، قابل بحث است. چه، مرزها از وضوحی بسیار کمتر برخوردارند و ناحیه‌های فرهنگی تنها به صورتی تقریبی و بر مبنای شماری از ویژگی‌های مشترک که چندان با معنی و گویا نیستند، مشخص می‌شوند. با این حال، مفهوم مورد بحث، اگر به صورتی انتعاط پذیر به کار رود، از فایده توصیفی، کاملاً عاری نیست [کروبر، ۱۹۵۲].

در برابر طرح‌های نظری و مفهومی انسان‌شناسانی که تفکرات خود را بر

1. Clark Wissler.

پدیده‌هایی که مربوط به «اشاعه» خواننده می‌شوند، متمرکز می‌ساختند، گاه سخت‌گیری نشان داده شده است؛ اشاعه، نتیجه تماس‌های فرهنگ‌های مختلف و گردش ویژگی‌های فرهنگی بود. اگر حقیقت دارد که برخی بازسازی‌های تاریخی، مخاطره‌آمیز و حتی غیرعادی از کار درآمده‌اند، این وضع نتیجه کار چند پژوهشگر «فوق‌اشعه‌گرا»ی اروپایی بوده است، نه امریکایی. بیشتر شاگردان بوآس که با دقت روش‌شناختی تجربی او تربیت شده‌اند، در تعبیر و تفسیرهای خویش از خود احتیاط نشان داده‌اند.

افزون بر این‌گونه شگفت‌انگیز بررسی‌های تجربی که مدیون این جریان انسان‌شناسی امریکایی هستیم، دست‌آوردهای نظری آن برای پی‌بردن به چگونگی شکل‌گیری فرهنگ‌ها به هیچ‌وجه قابل چشم‌پوشی نیست. مفهوم اساسی «الگوی فرهنگی» (Cultural Pattern) را که مجموعه‌ای ساخت یافته از ساز و کارهایی را نشان می‌دهد که از طریق آنها یک فرهنگ با محیط خود انطباق می‌یابد نیز، مدیون این جریان هستیم. از این مفهوم مکتب «فرهنگ و شخصیت» مجدداً استفاده می‌کند و تعمقی بیشتر در آن صورت می‌گیرد.

افزون بر این، بوآس و شاگردان او، با متمرکز ساختن تحقیقات خود بر پدیده‌های تماس فرهنگی و در نتیجه بر اقتباس، راه را برای تحقیقات آینده درباره فرهنگ‌پذیری و مبادلات فرهنگی می‌گشایند. کارهای آنان، هم‌اکنون پیچیدگی پدیده اقتباس را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که شکل‌های اقتباس به طور هم‌زمان به گروه دهنده و گروه دریافت‌کننده باز بسته است. این نویسندگان همچنین فرضیه‌ای را مطرح ساخته‌اند که بعدها به صورت نظریه‌ای درمی‌آید که براساس آن، میان اقتباس و نوسازی فرهنگی تفاوتی اساسی وجود ندارد. چه، اقتباس غالباً با تغییر شکل و حتی آفرینش دوباره همراه است؛ زیرا آنچه به وام گرفته شده است، باید با الگوی فرهنگی فرهنگ دریافت‌کننده انطباق یابد.

مالینوفسکی و تحلیل کارکردگرایانه فرهنگ

همان گونه که افکار و عقاید برخی از تحول‌گرایان، واکنش تجربه‌گرایانه بؤاس را سبب شد، زیاده‌روی‌های تفسیرگرایانه برخی از اشاعه‌گرایان، واکنش برانیسلاو مالینوفسکی^۱ را برانگیخت. مالینوفسکی (۱۸۸۴-۱۹۴۲)، مردم‌شناسی انگلیسی بود که در اتریش در خانواده‌ای لهستانی به دنیا آمد. او با هر گونه اقدام در جهت نگارش تاریخ فرهنگ‌هایی که سنت شفاهی دارند، مخالفت می‌کند. به عقیده او، باید به مشاهده مستقیم فرهنگ‌ها در وضعیت موجود آنها کفایت کرد؛ بی آنکه به منظور رسیدن به مبادی آنها اقدامی صورت گیرد. چه، هر گونه اقدام در این جهت، کاری است واهی، زیرا نمی‌تواند با دلایل علمی همراه باشد.

از سوی دیگر، مالینوفسکی، خرد کردن واقعیت اجتماعی به اجزای بسیار کوچک را که برخی از تحقیقات جریان اشاعه‌گرا به آن می‌انجامد، مورد انتقاد قرار می‌دهد. مشخصه این جریان اشاعه‌گرا، رویکرد موزه‌نگارانه^۲ آن به وقایع فرهنگی است که به ویژگی‌هایی محدود می‌شوند که این جریان آنها را جمع‌آوری می‌کند و شرح می‌دهد، بی آنکه هرگز بتواند به جایگاه آنها در یک نظام کلی پی ببرد. آنچه مهم است، این نیست که این یا آن ویژگی در اینجا یا آنجا حضور داشته باشد، بلکه مهم آن است که هر ویژگی در کلیت یک فرهنگ معین، فلان کارکرد مشخص را به عهده دارد. با توجه به اینکه هر فرهنگ، نظامی را تشکیل می‌دهد که عناصر و اجزای آن در وابستگی متقابل هستند، مطالعه جداگانه این اجزا و عناصر امکان‌پذیر نیست. [در هر فرهنگ] هر رسم، هر شیء، هر عقیده و هر باور دارای کارکردی حیاتی است، وظیفه‌ای دارد که باید ایفا کند و هر کدام بخشی غیرقابل تعویض از کل ارگانیک را تشکیل می‌دهند [۱۹۹۴].

هر فرهنگ باید در چشماندازی هم زمان و تنها بر مبنای مشاهده داده‌های معاصر

1. Bronislaw Malinowski.

2. muséographique.

آن تجزیه و تحلیل گردد. بنابراین، مالدینوفسکی در برابر تحول‌گرایی که به آینده می‌نگرد و اشاعه‌گرایی که به گذشته نظر دارد، کارکردگرایی را پیشنهاد می‌کند که بر حال متمرکز است و حال، تنها فاصله زمانی است که در آن مردم‌شناس می‌تواند به مطالعه عینی جوامع انسانی بپردازد.

از آنجا که هر فرهنگ، کل منسجمی را تشکیل می‌دهد، همه عناصر یک نظام فرهنگی با یکدیگر هماهنگ می‌شوند و این وضع، هر نظام را متعادل و کارآمد می‌سازد و بیانگر آن نیز هست که هر فرهنگ به حفظ ویژگی‌های خود و ماندن در شکل و قالب خود گرایش دارد. مالدینوفسکی برای گرایش‌های درونی خاص هر فرهنگ، به تغییر چندان اهمیتی نمی‌دهد. به نظر وی، تغییر فرهنگی اساساً از بیرون و از تماس فرهنگی مایه می‌گیرد.

مالدینوفسکی، برای توضیح کیفیت کارکردی فرهنگ‌های مختلف، نظریه‌ای را طرح‌ریزی می‌کند که بسیار بحث‌برانگیز خواهد بود؛ نظریه «نیازها» که شالوده یکی از آثار او با عنوان نظریه‌ای علم درباره فرهنگ^۱ (منتشر شده در ۱۹۴۴) را تشکیل می‌دهد. کارکرد عناصر تشکیل دهنده یک فرهنگ، ارضای نیازهای اساسی انسان است. او الگوی خود را از علوم طبیعی وام می‌گیرد و یادآور می‌شود که انسانها گونه‌های حیوانی را تشکیل می‌دهند. فرد، شماری از نیازهای فیزیولوژیکی (تغذیه، تولید مثل، صیانت نفس و غیره) را احساس می‌کند که الزاماتی اساسی را مشخص می‌کنند. فرهنگ، دقیقاً پاسخ کارکردی به این الزامات طبیعی را ارائه می‌دهد. فرهنگ با ایجاد نهادهایی که راه‌حلهای جمعی (سازمان یافته) برای نیازهای فردی مشخص می‌کنند، به این الزامات پاسخ می‌گوید. این نهادها از مفاهیم محوری تفکرات مالدینوفسکی هستند. نهادها، عناصر عینی فرهنگ و واحدهای اساسی هرگونه تحقیق انسان‌شناختی هستند.

1. Une théorie scientifique de la culture.

در حالی که ویژگی‌های فرهنگی چنین نیستند. هیچ ویژگی‌ای، اگر با نهادی که به آن تعلق دارد، در ارتباط قرار داده نشود، دارای معنی نیست. هدف انسان‌شناسی، مطالعه امور فرهنگی که خودسرانه جدا از کل در نظر گرفته می‌شوند، نیست، بلکه مطالعه نهادها (اقتصادی، سیاسی، قضایی، آموزشی...) و روابط موجود میان آنها در ارتباط با آن نظام فرهنگی است که این نهادها در آن جای گرفته‌اند.

مالینوفسکی با طرح نظریهٔ «نیازها» که انسان‌شناسی را در یک بن‌بست قرار می‌دهد، از چارچوب تفکر درباره فرهنگ، به معنای حقیقی، بیرون آمده، به مطالعه طبیعت انسانی باز می‌گردد و می‌کوشد تا نیازهای طبیعی انسان را به صورتی کم و بیش خودسرانه مشخص کرده، از آنها فهرست و طبقه‌بندی‌ای را ترتیب دهد که تا حدودی قانع‌کننده است. تصور زیست‌شناختی او از فرهنگ، سبب می‌گردد که وی توجه خود را تنها به اموری معطوف دارد که عقیده‌ای را که به ثبات هماهنگ هر فرهنگ داشت، تقویت کند. اینجا کارکردگرایی محدودیت‌های خود را نشان می‌دهد. کارکردگرایی خود را در تفکر درباره تضادهای فرهنگی درونی، کارکردهای منفی و حتی پدیده‌های فرهنگی آسیب‌شناختی چندان مستعد نشان نمی‌دهد.

با این حال، شایستگی بزرگ مالینوفسکی، اثبات این امر بوده است که نمی‌توان یک فرهنگ را از بیرون و به‌ویژه از فاصله دور مطالعه کرد. او که با مشاهده مستقیم «میدانی» راضی نمی‌شد، کسی است که کاربرد روش مردم‌نگارانه‌ای را که «مشاهده مشارکتی» (اصلاحی که وی واضح آن است) خوانده می‌شود، نظام‌مند کرد. زیرا این روش تنها نحوه شناخت ژرفانگر ناهمسانی فرهنگی است که می‌تواند از قوم‌مداری در امان بماند. مردم‌شناس در جریان تحقیقی فشرده و درازمدت در زندگی قومی که می‌خواهد در آن به مطالعه بپردازد، مشارکت می‌جوید. قومی که مردم‌شناس می‌کوشد به طرز تفکر خاص آن، از طریق یادگیری زبان بومی و با مشاهده دقیق امور زندگی روزانه و از آن جمله کم‌اهمیت‌ترین و (به ظاهر) بی‌ارزش‌ترین آنها پی ببرد. آنچه اساساً در نظر است،

پی بردن به دیدگاه مردم بومی است. تنها، این روش صبورانه می‌تواند امکان دهد که روابط متقابل موجود میان همه امور مشاهده شده را به تدریج نمایان‌سازی و از همین طریق، فرهنگ گروه مورد مطالعه را توضیح دهیم.

مکتب «فرهنگ و شخصیت»

انسان‌شناسی امریکایی در کوشش پایدار خود برای تفسیر تفاوت‌های فرهنگی موجود میان گروه‌های انسانی، به تدریج و از آغاز سالهای ۱۹۳۹-۱۹۳۰ به سوی راهی جدید گام می‌نهد، شماری از انسان‌شناسان، با این ملاحظه که مطالعه فرهنگ تاکنون به نحوی بسیار ذهنی صورت گرفته و روابط موجود میان فرد و فرهنگ وی مورد توجه قرار نگرفته است، به پی بردن این نکته که افراد انسانی چگونه فرهنگ خود را درونی کرده و با آن زندگی می‌کنند، علاقه نشان دادند. به نظر آنان، فرهنگ، به عنوان یک واقعیت، «فی‌نفسه» برون از افراد وجود ندارد؛ حتی اگر هر فرهنگ نسبت به افراد از استقلال نسبی برخوردار باشد. بنابراین، مسئله، روشن ساختن این مطلب است که فرهنگ افراد چگونه در آنان پدید می‌آید، چگونه آنان را به عمل و می‌دارد، چه رفتارهایی را در آنان موجب می‌گردد. البته فرض، دقیقاً بر این است که هر فرهنگ، سبکی مشترک از رفتار را برای مجموع افرادی که در فرهنگی معین مشارکت دارند، تعیین می‌کنند.

در این فرض، همان چیزی قرار دارد که سبب یگانگی هر فرهنگ شده، و آن را در ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها ویژگی خاص می‌بخشد. بنابراین، فرهنگ، همواره به عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود و توجه، همیشه بر ناپیوستگی فرهنگ‌های مختلف متمرکز است، ولی نحوه توضیح عوض می‌شود.

ادوارد ساپیر^۱ (۱۸۸۴-۱۹۳۹) یکی از نخستین کسانی خواهد بود که بر ساده شمردن واقعیت که به نظر وی، از اقدامات برای بازسازی نحوه اشاعه و ویژگی های فرهنگی نتیجه می شود، تأسف می خورد. به عقیده او چیزی که هست، عناصر فرهنگی نیستند که بدون تغییر و به صورتی مستقل از افراد، از فرهنگی به فرهنگی دیگر راه می یابند. بلکه رفتارهای عینی افرادی هستند که خاص هر فرهنگ است و می توانند این یا آن اقتباس فرهنگی خاص را توضیح دهند [۱۹۴۹].

بر این پایه، جریانی نظری شکل می گیرد که تأثیری قابل ملاحظه بر انسان شناسی امریکایی خواهد داشت. این جریان را مکتب «فرهنگ و شخصیت» نام گذاری خواهند کرد. عنوان مکتب، شاید اندکی اغراق آمیز است. چه، در جهت گیریها و روشهای پژوهشگران تفاوت بسیار است.

برخی از آنان، به عنوان مثال، به چگونگی تأثیر فرهنگ بر افراد و برخی دیگر به واکنش های افراد در برابر فرهنگ توجه نشان می دهند. با این حال، آنان در نشان دادن توجه به دستاوردهای روان شناسی علمی و روان کاوی مشترکند و برای روابط بین رشته ای بسیار آماده اند.

با این همه، پروبلماتیک آنان چشم انداز فروید را وارونه می کند. در نظر آنان، آنچه فرهنگ را تبیین می کند، لیبیدو نیست، بلکه برعکس، عقده های لیبیدو به کمک مبنای فرهنگی آنها توضیح داده می شوند.

پرسش اساسی که پژوهشگران این «مکتب» برای خود مطرح می کنند، درباره شخصیت است. اینان بی آنکه وحدت بشری را، چه از نظر زیست شناختی و چه از نظر روان شناختی، باز مورد تردید قرار دهند، از خود می پرسند افرادی که در آغاز طبیعتی مشابه دارند، از طریق کدام ساز و کار تغییر، سرانجام انواعی متفاوت از شخصیت را که

1. Edward Sapir.

اختصاص به گروه‌هایی مخصوص دارند، کسب می‌کنند. فرض اساسی آنان، این است که بین کثرت فرهنگ‌ها و کثرت شخصت‌ها، باید ارتباطی وجود داشته باشد.

روت بندیکت^۱ و «نمونه‌های فرهنگی»

بخش بزرگی از آثار روت بندیکت (۱۹۴۸-۱۸۸۷) که نخست، شاگرد و سپس دستیار بی‌واس بود، به توصیف «نمونه‌های فرهنگی» اختصاص یافته است. «نمونه‌هایی فرهنگی» که با جهت‌گیری‌های کلی و گزینش‌های معناداری که از میان همه گزینش‌های از پیش ممکن انجام می‌دهند، ویژگی می‌یابند.

بندیکت فرضیه وجود یک «منحنی فرهنگی»^۲ را ارائه می‌دهد که همه امکانات فرهنگی در همه حوزه‌ها را در خود می‌گیرد. هر فرهنگ می‌تواند تنها بخشی از این منحنی فرهنگی را تحقق بخشد. بنابراین، فرهنگ‌های مختلف با «نمونه‌ای یا سبکی خاص مشخص می‌شوند. این نمونه‌های ممکن فرهنگی، به علت محدود بودن «منحنی فرهنگی»، به تعداد نامحدود وجود ندارد. بنابراین آنها را، همین‌که شناسایی شدند، می‌توان طبقه‌بندی کرد. گرچه بندیکت، ویژگی هر فرهنگ را می‌پذیرد، با این حال تأیید می‌کند که تنوع فرهنگ‌ها قابل تقلیل به شماری از نمونه‌های مشخص است.

شهرت بندیکت، به‌ویژه به خاطر کاربرد منظم مفهوم الگوی فرهنگ است (که عنوان شناخته شده‌ترین کتاب اوست که در ۱۹۳۴ منتشر شده است)؛ هر چند او در واقع، خالق این مفهوم نیست. این مفهوم، پیش از او در آثار بی‌واس و سایرین یافت می‌شد. بنابراین، هر فرهنگ با الگوی خود مشخص می‌شود؛ یعنی می‌توان گفت با هیئتی خاص، با نوعی سبک، با نوعی مدل. این واژه که در فرانسه معادلی برای آن نمی‌توان یافت، تصویری از یک کل همگون و منسجم را ایجاب می‌کند.

1. Ruth Benedict.

2. arc culturel.

هر فرهنگ دارای انسجام است، زیرا با اهدافی که دنبال می‌کند، در انطباق است؛ اهدافی که با گزینش‌هایی که آن فرهنگ در سلسله انتخابهای فرهنگی ممکن انجام می‌دهد، مرتبطانند. فرهنگ این اهداف را بدون آگاهی افراد، ولی از طریق آنان دنبال می‌کند و این کار را به کمک نهادهایی (به‌ویژه آموزشی) انجام می‌دهد که همه رفتارهای افراد را در انطباق با ارزشهای مسلطی که خاص آن فرهنگ هستند، شکل خواهند داد. بنابراین آنچه یک فرهنگ را مشخص می‌کند، حضور یا فقدان فلان ویژگی یا فلان مجموعه ویژگی‌های فرهنگی نیست، بلکه جهت‌گیری کلی آن در این یا آن سمت و سو یا الگوی کم و بیش منسجم تفکر و عمل است. یک فرهنگ، تنها کنار هم قرار گرفتن ساده ویژگی‌های فرهنگی نیست، بلکه شیوه‌ای منسجم از ترکیب همه آنهاست. هر فرهنگ، به نوعی، برای همه فعالیت‌های زندگی، یک «طرح» ناخودآگاه در اختیار افراد می‌گذارد.

در نتیجه، واحد معنادار مهم برای مطالعه، باید «هیئت فرهنگی» به منظور پی بردن به منطق درونی آن باشد. بندیکت روش خود را با مطالعه تطبیقی دو الگوی فرهنگی متضاد نشان می‌دهد. الگوی فرهنگی سرخ‌پوستان پوبلو^۱ در مکزیک جدید،^۲ به‌ویژه سرخ‌پوستان زونی^۳ (هم‌نواگر عمیقاً هم‌بسته، دیگران را محترم می‌دارد، متعادل در بیان احساسات خود)، و الگوی همسایگان آنان، سرخ‌پوستان جلگه^۴ و از میان آنان کواکیوتل^۵ها (جاه‌طلب، فردگرا، پرخاشگر و حتی خشن، نامتعادل در بیان عواطف)، بندیکت، الگوی نخست را از «نوع اپولونی» و الگوی دوم را از «نوع دیونیری» توصیف کرده (رجوع شود به نتیجه آشکار است)، معتقد است که فرهنگ‌های دیگر به این دو نوع کم و بیش افراطی مربوط شده است و در میان آنها انواعی واسطه‌ای وجود داشته است [بندیکت، ۱۹۳۴].

1. Pueblo.
3. Zuñi.
5. Kwakiutl.

2. Nouveau-Mexique.
4. Indiens des plaines.

مارگارت مید و انتقال فرهنگی

هم زمان با بندیکت، مارگارت مید^۱ (۱۹۰۱-۱۹۷۸) ترجیح می‌دهد، تحقیقات خود را در جهت پی بردن به نحوه دریافت فرهنگ از سوی فرد و پی آمدهای این کار بر شکل‌گیری شخصیت او انجام دهد. بنابراین او تصمیم می‌گیرد، فرایند انتقال فرهنگی و اجتماعی شدن شخصیت را در مرکز تحقیقات و تفکرات خود قرار دهد. در نتیجه، او برای پی بردن به پدیده تثبیت فرهنگ در فرد و برای توضیح جنبه‌های مسلط شخصیت که حاصل این فرایند تثبیت است، به تحلیل انواع مختلف تربیت می‌پردازد.

گویاترین تحقیق او در این زمینه، تحقیقی است که وی در اقیانوسیه، در سه جامعه گینه جدید، یعنی در میان آراپش^۲ها، موندوگومر^۳ها و شامبولی^۴ها انجام داده است [مید، ۱۹۳۵]. او با این مطالعات نشان می‌دهد که شخصیت‌های ادعایی مذکر و مؤنث که در همه جوامع عمومی به نظر می‌رسند - زیرا آنها را دارای اساسی زیست‌شناختی می‌پندارند - به صورتی که تصور می‌شوند، در همه جوامع وجود ندارند. از این هم بالاتر، برخی از جوامع، دارای یک نظام فرهنگی آموزشی هستند که به اینکه پسران و دختران از نظر شخصیتی در برابر هم قرار دهند علاقه‌ای نشان نمی‌دهد.

در میان آراپش‌ها چنین به نظر می‌رسد که در دوران کودکی همه چیز چنان سازمان یافته است که آراپش آینده، مرد یا زن، موجودی باشد ملایم، حساس، مددکار و خدمت‌گزار. حال آنکه، نزد موندوگومرها، نتیجه نظام تربیتی بیشتر به دامن زدن به رقابت و حتی به پرخاشگری در میان مردان، زنان یا جنس‌ها می‌انجامد. در جامعه نخست، فرزندان بدون توجه به جنس نوازش می‌شوند. در جامعه دوم با فرزندان با خشونت رفتار می‌شود. چه، آنان خواه پسر و خواه دختر، ناخواسته و غیر دلخواه تلقی می‌شوند. این دو جامعه، به خاطر روشهای فرهنگی خود، دو نوع شخصیت کاملاً متضاد

1. Margaret Mead.

2. Arapesh.

3. Mondugomor.

4. Chambuli.

را پرورش می‌دهند. در مقابل، این دو جامعه دارای یک وجه مشترک‌اند: از آنجا که میان «روان‌شناسی زنان» و «روان‌شناسی مردان» تمایزی قائل نیستند، شخصیت اختصاصاً مذکر یا مؤنث خلق نمی‌کنند. بر اساس تصور رایج در جامعه ما، به نظر می‌رسد که مرد یا زن آرایش از شخصیتی بیشتر زنانه و مرد یا زن موندوگومر از شخصیتی بیشتر مردانه برخوردار باشد، ولی نشان دادن واقعیات بدین صورت خود نوعی خلاف واقع است.

برعکس، شامبولی‌ها، گروه سوم، همانند ما فکر می‌کنند که مرد و زن در ویژگی‌های روان‌شناختی کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. ولی بر خلاف ما، آنان مطمئن هستند که زن، بنا بر «طبیعت» جسور، پرتحرک، دارای احساس مسئولیت در برابر هم‌جنسان برون‌گراست و مرد، برعکس، حساس، با اعتماد به نفس کمتر و بسیار نگران ظاهر خویش است و به هم‌نوعان خود به آسانی حسادت می‌ورزد. دلیل این وضع، آن است که در جمع شامبولی‌ها، قدرت اقتصادی در دست زنان است و این زنان هستند که بخش اساسی نیازمندی‌های گروه را تأمین می‌کنند، در حالی که مردان بیشتر وقت خود را در کارهای تشریفاتی و زیبایی‌شناختی می‌گذرانند؛ کارهایی که آنان را غالباً در رقابت با یکدیگر درگیر می‌کند.

مارگارت مید با تکیه به این تحلیل‌ها می‌تواند تأیید کند که:

ویژگی‌های شخصیتی‌ای که ما مذکر یا مؤنث توصیف می‌کنیم، بیشتر، اگر نه همه، بر اساس جنس و به صورتی به همان اندازه سطحی مشخص می‌شوند که عصری خاص لباس‌ها، رفتارها و نحوه آرایش موی سر را برای این یا آن جنس مشخص می‌کند [۱۹۳۵-۱۹۶۳، ص ۲۵۲].

بدین ترتیب شخصیت فردی نه با ویژگی‌های زیست‌شناختی (در اینجا، به عنوان مثال، جنس)، بلکه با «الگوی» فرهنگی خاص یک جامعه مشخص که نحوه تربیت کودک را تعیین می‌کند، توجیه می‌شود. فرد، از همان لحظات نخستین زندگی، از سوی نظامی از انگیزش‌ها و ممنوعیت‌ها که به گونه‌ای آشکار یا ضمنی ترتیب داده شده‌اند، تحت نفوذ

این الگو قرار می‌گیرد که او را، همین که به سن بلوغ رسید، به انطباق ناخودآگاه با اصول اساسی فرهنگ وادار می‌کند. انسان شناسان، این فرایند را «فرهنگ‌آموزی»^۱ خوانده‌اند. ساخت شخصیت فرد بالغ که نتیجه انتقال فرهنگ از طریق آموزش است معمولاً با الگوی این فرهنگ انطباق خواهد داشت. ناهنجاری روان‌شناختی که در هر جامعه وجود دارد و به شدت از آن انتقاد می‌شود، به همین نحو، نه به گونه‌ای مطلق (عمومی)، بلکه به صورتی نسبی، به عنوان پی‌آمد نوعی عدم انطباق فرد «ناهنجار» با جهت‌گیری اساسی فرهنگ خود توجیه می‌شود (به عنوان مثال، آرایش خودخواه و پرخاشگر یا موندوگومر، ملایم و دگردوست). بنابراین، میان الگوی فرهنگی، روش تربیت و نوع مسلط شخصیت، پیوندی فشرده وجود دارد.

لنتون، کاردینر و «شخصیت اساسی»

به عقیده انسان‌شناسان وابسته به مکتب «فرهنگ و شخصیت»، فرهنگ تنها با مورد توجه قرار دادن مردمی که با آن زندگی می‌کنند، می‌تواند تعریف شود. فرد و فرهنگ همچون دو واقعیت ممتاز، اما جدایی‌ناپذیر در نظر گرفته شده‌اند که یکی بر دیگری اثر می‌گذارد. هر یک از این دو واقعیت را، تنها در ارتباط با دیگری می‌توانیم بفهمیم.

اما انسان‌شناس تنها به چیزی از فرد توجه می‌کند که در روان‌شناسی او برای همه اعضای یک گروه مشترک است. جنبه دقیقاً انفرادی شخصیت، در واقع به رشته‌ای دیگر مربوط می‌گردد، به روان‌شناسی. این جنبه مشترک شخصیت را رالف لنتون^۲ (۱۸۹۳-۱۹۵۳)، «شخصیت اساسی»^۳ می‌نامد. در نظر او، این شخصیت را، مستقیماً فرهنگی موجب می‌شود که فرد به آن تعلق دارد. لنتون تنوع روان‌شناسی‌های فردی را فراموش نمی‌کند. او حتی بر این باور است که مجموع روان‌شناسی‌های گوناگون در هر

1. enculturation.

2. Ralphi Linton.

3. personnalité de base.

فرهنگ یافت می‌شود. آنچه از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌کند، غالب بودن این یا آن نوع شخصیت است. چیزی که توجه لنتون را به عنوان انسان‌شناس به خود جلب می‌کند، تفاوت‌های روان‌شناختی فردی نیست، بلکه چیزی است که اعضای یک گروه مشخص در سطح رفتار و شخصیت در آن مشارکت دارند.

لنتون، با ادامه تحقیقات نظری بندیکت و مید، در پی آن است که بر مبنای تحقیقات میدانی در جزایر مارکیز و ماداگاسکار نشان دهد که هر فرهنگ، از میان همه انواع ممکن شخصیت، یک نوع را برتر می‌شمارد که در این صورت، آن نوع «بهنجار» شناخته می‌شود (که منطبق با هنجار فرهنگی است و به همین دلیل از نظر اجتماعی بهنجار شناخته می‌شود). این نوع بهنجار، همان «شخصیت اساسی» یا بیانی دیگر، «اساس فرهنگی شخصیت» است (بنا به تعبیری که در ۱۹۴۵ عنوان یکی از کتاب‌های او می‌شود). هر فرد، این شخصیت اساسی را از طریق نظام آموزشی خاص جامعه خود کسب می‌کند.

این جنبه در مسئله - به دست آوردن شخصیت اساسی از طریق آموزش - موضوع پژوهش‌های خاص آبرام کاردینر^۱ (۱۸۹۱-۱۹۸۱) قرار خواهد گرفت. کاردینر، دارای تحصیلاتی در زمینه روان‌کاوی است و تحقیقات خود را در همکاری فشرده با لنتون انجام می‌دهد. او به مطالعه چگونگی شکل‌گیری شخصیت اساسی در افراد می‌پردازد و این کار را با توجه کردن به آنچه وی «نهادهای نخستین» معرفی می‌کند و خاص هر جامعه است (پیش از هر چیز خانواده و نظام آموزشی)، انجام می‌دهد. او همچنین بررسی می‌کند که این شخصیت اساسی چگونه در برابر فرهنگ گروه، با ایجاد نهادهای دومین (به‌ویژه نظام‌های ارزشها و معتقدات)، از طریق نوعی ساز و کار فراقنی، واکنش نشان می‌دهد. این نهادها، محرومیت‌هایی را که نهادهای نخستین باعث می‌شوند،

1. Abram Kardiner.

جبران کرده، فرهنگ را در مسیر تحولی تدریجی قرار می‌دهند [کاردینر، ۱۹۳۹].
 و اما لنتون، سعی خواهد کرد تصویری بسیار انعطاف‌پذیر از شخصیت اساسی را پشت سر گذارد. افزون بر این، او بندیکت را به خاطر این روش تقلیل‌گرایانه که هر فرهنگ را به یک نوع فرهنگی و تنها به یک نوع وابسته می‌دانست که با یک نوع مسلط رفتار مربوط می‌گشت، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او می‌پذیرد که در یک فرهنگ، شماری از انواع بهنجار شخصیت به طور هم‌زمان می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا در بسیاری از فرهنگ‌ها شمار زیادی از نظام‌های ارزشی در کنار هم وجود دارند.

افزون بر این، لنتون توضیح می‌دهد که تنوع پایگاه‌ها در درون یک جامعه را باید مورد توجه قرار داد. هیچ کس نمی‌تواند کل فرهنگی را که به آن تعلق دارد، یک جا در خود جمع آورد. هیچ کس شناختی کامل از فرهنگ خود ندارد. هر کس، از فرهنگ خود، تنها چیزهایی را می‌شناسد که برای انطباق با پایگاه‌های مختلف (جنس، سن، وضعیت اجتماعی، و غیره) و برای ایفای نقش‌های اجتماعی ناشی از آنها برای وی ضروری هستند. بنابراین، وجود پایگاه‌های مختلف، به این تغییرات کم و بیش معنادار در یک شخصیت اساسی می‌انجامد که «شخصیت‌های پایگاهی» را پدید می‌آورد [لنتون، ۱۹۴۵].
 وانگهی، لنتون و کاردینر، با پیگیری تفکرات خود دربارهٔ کنش متقابل میان فرهنگ و فرد، تصریح می‌کنند که فرد، تنها امانت‌دار غیرفعال فرهنگ خود نیست. کاردینر، شخصیت اساسی را این‌گونه توصیف می‌کند:

یک هیئت روان‌شناختی خاص ویژه اعضای یک جامعه مشخص، که خود را با نوعی سبک رفتار نشان می‌دهد که افراد، هر یک ویژگی‌های خاص خود را بر آن می‌افزایند [۱۹۳۹].

هر فرد، به خاطر اینکه فردی است خاص، با ویژگی‌های رفتاری خاص (حتی اگر روان‌شناسی او بخش وسیع از شخصیت اساسی را درونی می‌کند) و با استعدادی اساسی، به عنوان موجودی انسانی، برای ایجاد و نوسازی در تغییر فرهنگ خویش به صورتی

غالباً غیرمحسوس، و از همین طریق به تغییر شخصیت اساسی کمک خواهد کرد. به بیان دیگر، هر فردی گرچه عمیقاً متأثر از فرهنگ خویش است، اما برای درونی کردن این فرهنگ و زیستن با آن، روش خاص خود را دارد. گردآمدن تفاوت‌های فردی (مربوط به درونی کردن و زیستن) بر مبنای پایه مشترکی که شخصیت اساسی تشکیل می‌دهد، امکان توضیح تحول درونی یک فرهنگ را که غالباً با آهنگی آرام صورت می‌گیرد، در اختیار می‌گذارد.

ملاحظات متفاوتی که پیش از این مطرح شد، نشان می‌دهد که نتیجه‌گیری‌های لنتون و کاردینر درباره شخصیت اساسی با نظریه رمانتیک درباره «روح» و «نبوغ» اقوام را نمی‌توان یکی دانست. این امر که انسان‌شناسان امریکایی کار خود را با همان سؤال آغاز کرده باشند که برخی از نویسندگان یا فیلسوفان بیشتر آلمانی، یعنی با سؤال درباره ویژگی اصلی هر قوم، به این معنا نیست که آنان پاسخ‌هایی مشابه ارائه می‌کنند. لنتون و کاردینر، تصویری انعطاف‌پذیر از انتقال فرهنگی دارند که راه را برای تغییرات فردی باز می‌گذارد و مسئله تغییر فرهنگی را فراموش نمی‌کند. بنابراین، رهیافت آنان از فرهنگ و شخصیت پیش از آنکه ایستا باشد، پویاست.

درس‌های انسان‌شناسی فرهنگی

کارهای انسان‌شناسان فرهنگی امریکایی موضوع انتقادهای بی‌شماری واقع شده‌اند، امری که در مباحث علمی، فی‌نفسه کاملاً مشروع است. اما آنچه از مشروعیتی کمتر برخوردار است، معرفی غالباً تحقیرکننده و گاه کاریکاتورگونه‌ای است که به‌ویژه در فرانسه از دیدگاه‌های فرهنگ‌گرایان به عمل می‌آید.

جنبه‌ای از این معرفی که بیشتر قابل اعتراض است، این ویژگی است که همه دیدگاه‌های فرهنگ‌گرا را به یک چشم می‌نگرد و یک جا مورد داوری قرار می‌دهد. فرهنگ‌گرایی همچون یک نظام نظری یک پارچه معرفی می‌شود، در حالی که بهتر

است از فرهنگ‌گرایی‌ها گفت‌وگو شود. سلسله‌ای از انتقادات وارد آمده بر فرهنگ‌گرایان را برمی‌شمارند، بی آنکه توضیح دهند شمار زیادی از این انتقادات، نخست از سوی برخی از فرهنگ‌گرایان علیه فرهنگ‌گرایان دیگر تنظیم شده است. پیوسته نوعی انتقاد درونی در انسان‌شناسی فرهنگی وجود داشته است. پیشنهادهای نظری فرهنگ‌گرایی به تدریج و با اصلاح برخی از پیشنهادهای قبلی، ارائه شده‌اند و در بسیاری از پژوهشگران که به صورت انفرادی بررسی شده‌اند، در طرز فکر آنها در سراسر زندگی علمی‌شان تحولی محسوس به چشم می‌خورد.

اساس‌گرایی^۱ یا جوهرگرایی^۲ که عبارت است از تصور فرهنگ همچون واقعیتی فی‌نفسه ایرادی که غالباً بر فرهنگ‌گرایان وارد می‌آورند، انتقادی است که واقعاً تنها بر کروبر وارد است. او فرهنگ را به قلمرو «فوق‌اندامی»^۳ وابسته می‌داند که به عنوان سطحی مستقل از واقعیت توصیف می‌شود و از قوانینی خاص پیروی می‌کند. در نتیجه، وی هستی ویژه‌ای را به فرهنگ نسبت می‌داد که از کنش افراد، مستقل بود و به نظارت آنان تن نمی‌داد [کروبر، ۱۹۱۷]. در آثار بندیکت نیز، نوعی اساس‌گرایی به چشم می‌خورد. او بر این باور بود که هر فرهنگ، در ارتباط با جهت‌گیری الگوی خود و بدون آگاهی افراد، هدفی را دنبال می‌کند. ولی بیشتر انسان‌شناسان مکتب «فرهنگ و شخصیت» در برابر خطر شیء‌واره کردن فرهنگ، واکنش نشان داده‌اند. مارگارت مید، به وضوح تأیید می‌کند که فرهنگ، نوعی انتزاعی است (چیزی که به معنای پندار یا توهم نیست). او می‌گوید آنچه وجود دارد، افرادی هستند که فرهنگ را می‌آفرینند، مستقل می‌کنند و تغییر شکل می‌دهند.

انسان‌شناسان نمی‌توانند فرهنگ را در محل مطالعه خود مشاهده کنند. آنچه آنها مشاهده می‌کنند تنها رفتارهای انفرادی هستند. بنابراین همه کوشش فرهنگ‌گرایان

1. essentialisme.

2. substantialisme.

3. Super oranique.

نزدیک به مید، متوجه شناخت فرهنگ‌ها بر مبنای رفتارهای افرادی خواهد بود که بنا به تعبیری از مید، خود «فرهنگ هستند».

فرهنگ‌گرایی، به ارائه تصویری ایستا و انعطاف‌ناپذیر از فرهنگ نیز متهم شده است. پیش از این نشان داده شد که این انتقاد چندان وارد نیست. فرهنگ‌گرایان ثبات فرهنگ‌ها را باور ندارند و به تحولات فرهنگی توجه نشان می‌دهند. آنان در صدد هستند که این تحولات را با تکیه بر نقش تفاوت‌های فردی در کسب فرهنگ، توضیح دهند. فرد، متناسب با سرگذشت شخصی خویش که موجب پدید آمدن روان‌شناسی خاصی می‌گردد، فرهنگ خود را «باز تفسیر می‌کند» مجموع این تفسیرهای مجدد فردی و کنش متقابلی که بین همه آنها برقرار است، فرهنگ را متحول می‌سازند. مارگارت مید بر این نظر بسیار اصرار می‌ورزد که فرهنگ «داده‌ای نیست که فرد، در جریان آموزش خود به عنوان یک کل و یک بار برای همیشه دریافت کند.

فرهنگ، همانند ژن‌ها منتقل نمی‌شوند. فرد، در سراسر زندگی خویش، فرهنگ خود را به تدریج «از آن خود می‌کند» و به هر صورت، او نمی‌تواند فرهنگ‌گروه خود را به طور کامل به دست آورد.

اساسی‌ترین بحث درباره انسان‌شناسی فرهنگی، بحثی است درباره رویکرد نسبی‌گرایانه به فرهنگ که بر کثرت فرهنگ‌ها بیش از وحدت آنها تأکید می‌ورزد. بنابراین رویکرد، فرهنگ‌ها همچون کل‌هایی خاص تلقی می‌شوند که نسبت به یکدیگر مستقل هستند و در نتیجه هر یک جداگانه و با توجه به منطق درونی خاص خود، باید موضوع مطالعه قرار گیرند. همه مسئله در این است که دریابیم، آیا این نسبی‌گرایی فرهنگی، تنها نوعی اقتضای روش‌شناختی است یا نوعی برداشت نظری نیز هست.

دیدگاه انسان‌شناسان فرهنگ‌گرا گاه در ارتباط با این سؤال تا حدودی مبهم به نظر می‌رسد. در آغاز کار و همراه با بؤاس، نسبی‌گرایی فرهنگی، واکنشی روش‌شناختی در برابر تحول‌گرایان است. این به معنای این ادعا نیست که فرهنگ‌های متفاوت با یکدیگر

مطلقاً غیرقابل مقایسه‌اند، بلکه بدان معناست که تنها پس از مطالعه هر یک از آنها به طور جداگانه و به صورتی جامع، می‌توان به مقایسه آنها پرداخت. شاید نوعی اشتباه باشد که باور کنیم می‌توان یک فرهنگ خاص را به آسانی شناسایی کرد، مرزهای آن را مشخص ساخت و آن را همچون وجودی غیرقابل تقلیل به وجودی دیگر تحلیل کرد. با این حال، از نظر روش‌شناختی، گاه مفید و حتی لازم است چنان عمل شود که گویی، یک فرهنگ خاص، همچون ذاتی جداگانه و با استقلال واقعی وجود دارد، حتی اگر این استقلال، در واقع و در ارتباط با دیگر فرهنگ‌های مجاور، تنها استقلالی نسبی باشد.

با استفاده از تعبیر کروبر [۱۹۵۲] می‌توان گفت که فرهنگ‌گرایان البته توانسته‌اند یک بار برای همیشه «طبیعت فرهنگ» را مشخص سازند. میدان بحث گشوده باقی می‌ماند. انسان‌شناسی فرهنگی آمریکا، با پیگیری تحقیقات غالباً نوآور خود، از مشارکت در این بحث لحظه‌ای باز نایستاده است. درس‌های فرهنگ‌گرایی (یا فرهنگ‌گرایی‌ها) از هم اکنون، از اطلاعات سرشارند. امروزه دیگر انکار وجوه نحوه‌های دیگر زندگی و تفکر ممکن نیست و نمی‌توان انکار کرد که این نحوه‌های زیستن و اندیشیدن، نشانه نوعی کهنه‌گرایی و به‌ویژه جلوه‌هایی از «توحش» یا «بربریت» نیستند. آشکار ساختن انسجام نسبی موجود در همه نظام‌های فرهنگی را مدیون آنها هستیم. هر نظام فرهنگی، تعبیری خاص، اما به همان اندازه موثق که همه دیگر نظامها، از بشریتی واحد است.

پژوهشگران فرهنگ‌گرا در از میان برداشتن ابهامات موجود میان آنچه به طبیعت (نزد انسان) بستگی دارد و آنچه با فرهنگ در ارتباط است، کمک بسیار کرده‌اند. آنان به پدیده درونی ساختن فرهنگ، در معنای واقعی کلمه، توجه بسیار داشتند و نشان می‌دادند که اندام، خود تحت تأثیر فرهنگ است. آنان توضیح می‌دادند که فرهنگ، طبیعت را «تفسیر» می‌کند و تغییرشکل می‌دهد. حتی کارکردهای حیاتی به وسیله

فرهنگ «برنامه‌ریزی» شده‌اند: خوردن، خوابیدن، جفت‌گیری، زادن و همچنین مدفوع کردن، ادرار کردن، راه رفتن، دویدن، شنا کردن و غیره. همه این عملکردهای اندام که مطلقاً طبیعی به نظر می‌رسند، عمیقاً به وسیله هر فرهنگ خاص تعیین می‌گردند. این امر را مارسل موس^۱، به سهم خود، در سال ۱۹۳۶ در مطالعه‌ای درباره «تکنیک‌های اندام» نشان داد: از فرهنگی به فرهنگ دیگر، نشستن، خوابیدن، راه رفتن و... شکل‌های متفاوت دارد. نزد انسان، طبیعت را نمی‌توان مشاهده کرد، مگر به صورت تغییر شکل یافته و به وسیله فرهنگ.

نشان دادن اهمیت آموزش در فرایند تمایزیابی فرهنگی، از کارهای مکتب «فرهنگ و شخصیت» است. آموزش، برای انسان ضروری و تعیین کننده است. چه، موجود انسانی، عملاً برنامه‌های ژنتیکی که راهنمای رفتار او باشد، در اختیار ندارد. زیست‌شناسان، خود می‌گویند که تنها برنامه (ژنتیکی) انسان آن است که تقلید کند و فراگیرد. بنابراین، بخش اعظم تفاوت‌های فرهنگی گروه‌های انسانی، از طریق نظام‌های متفاوت آموزش که روش‌های پرورش نوزادان را شامل می‌گردد (شیر دادن، مراقبت‌های بدنی، نحوه خواباندن، از شیر گرفتن و غیره) و از گروهی به گروه دیگر بسیار متفاوت است، قابل توضیح است.

سه تن از پژوهشگران امریکایی کوشیده‌اند وجود آیین‌های آشناسازی و ورود جوانان به لحظه بلوغ را در بعضی جوامع و فقدان این آیین‌ها را در بعضی دیگر نشان دهند. آنان فکر کرده‌اند، می‌توانند میان وابستگی شدید نسبت به مادر در جریان کودکی و نهادی کردن این آیین‌ها، ارتباطی برقرار کنند. در جایی که در سازمان‌دهی محل خواب پیش‌بینی شده است، مادر و کودک در کنار یکدیگر بخوابند و پدر طی ماه‌ها و حتی سال‌های متمادی از بستر مشترک برکنار است، آیین‌های آشناسازی و ورود که اوج

1. Marcel Mauss.

واقعی شکل دهی تربیتی است، از دقت و سخت‌گیری خاصی برخوردارند. در این حالت، همه کارها به گونه‌ای صورت می‌پذیرد که گویی پدران، در لحظه بلوغ روان‌شناختی فرزندان خود، تصمیم داشته‌اند فرزندان را از نفوذ مادران خود، برکنار دارند و در حالی که آنان را در دنیای مذکر ادغام می‌کنند، اقتدار خود را بر آنان، به منظور پیش‌گیری از هر گونه سرکشی، تثبیت کنند [ویتینگ^۱، کلوک‌هاهن^۲، آنتونی^۳، ۱۹۵۸].

فرهنگ، زبان و گفتار

پیوند فشرده میان زبان و فرهنگ، همواره موضوع تفسیرهای بی‌شعاری بوده است. هر در، یکی از نخستین کسانی که از واژه «فرهنگ» به صورتی منظم استفاده کرده است، تفسیر خود از کثرت فرهنگ‌ها را بر تحلیلی از تنوع زبانها مبتنی می‌ساخت. [هردر، ۱۷۷۴].
سایپر کوشش می‌کند نظریه‌های درباره روابط موجود میان فرهنگ و گفتار فراهم آورد. پژوهشگر، نه تنها باید زبان را همچون یکی از موضوعات مهم انسان‌شناسی تلقی کند، بلکه باید فرهنگ را نیز همچون یک زبان، موضوع مطالعه قرار دهد چون، زبان واقعیتی کاملاً فرهنگی است. در برابر تصورات جوهرگرایانه از فرهنگ، او فرهنگ را همچون مجموعه‌ای از معانی توصیف می‌کرد که در کنش‌های متقابل فردی به کار برده می‌شوند. به عقیده وی، فرهنگ اساساً نظامی ارتباطی است [سایپر، ۱۹۲۱].

فرضیه معروف به سایپر-ورف^۴ (گفتار به عنوان طبقه‌بندی‌کننده و سازمان دهنده تجربه حساس) که سایپر، با در نظر گرفتن جزئیات و با انکار اینکه رابطه‌ای مستقیم میان یک الگوی فرهنگی و یک ساخت زبان‌شناختی وجود دارد، مطرح ساخته است، سلسله تحقیقاتی را درباره نفوذی که زبان می‌تواند بر نظام تصورات ذهنی یک قوم داشته باشد،

1. Whiting.

2. Kluckhohn.

3. Anthony.

4. Whorf.

سبب شده است.

زبان و فرهنگ در رابطه‌های فشرده از وابستگی متقابل قرار دارند. زبان در میان دیگر وظایف، وظیفه انتقال فرهنگ را نیز به عهده دارد، اما خود نیز تحت تأثیر فرهنگ است.

لوی استراوس که انسان‌شناسی ساختی وی بسیار مدیون روش تحلیل ساختی در زبان‌شناسی است نیز، بر پیچیدگی روابط موجود میان گفتار و فرهنگ تأکید داشته است: «مسئله روابط موجود میان گفتار و فرهنگ، یکی از پیچیده‌ترین مسائلی است که وجود دارد. نخست، می‌توان گفتار را به عنوان محصول یک فرهنگ در نظر گرفت. زبان رایج در یک جامعه، فرهنگ عمومی مردم را بازتاب می‌دهد. اما در معنایی دیگر، گفتار بخشی از فرهنگ است و یکی از عناصر آن را در میان دیگر عناصر تشکیل می‌دهد... اما کار به اینجا خاتمه نمی‌یابد. زبان را می‌توان همچون شرطی برای فرهنگ و تحت دو عنوان، در نظر گرفت؛ غیرمقارن، چون به‌ویژه از طریق گفتار است که فرد، فرهنگ گروه خود را کسب می‌کند، فرزند را به وسیله سخن آموزش می‌دهند و تربیت می‌کنند و با کلمات او را سرزنش یا نوازش می‌کنند. با قرار گرفتن در دیدگاهی بیشتر نظری، زبان همچون شرط یک فرهنگ نیز تجلی می‌کند؛ تا حدی که فرهنگ دارای ساختی همانند ساخت گفتار است. هر یک، از طریق تضاد و هم‌بستگی با دیگری و به بیانی دیگر از طریق روابطی منطقی ساخته می‌شود. این ارتباط، در حدی است که می‌توان زبان را همچون اساس یا پایه‌ای تلقی کرد که برای قبول ساخت‌هایی گاه پیچیده‌تر، ولی از همان نوع ساخت‌های خود، در نظر گرفته شده است.

ساخت‌های مذکور به فرهنگی مربوط می‌شوند که از جنبه‌های متفاوت مورد توجه قرار گرفته است؛ [۱۹۵۸، ص ۷۸-۷۹].

شمار قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌های بعدی، هر چند با فرهنگ‌گرایی در ارتباط

نیستند و نمی‌توانند با آن اشتباه شوند، از کارهایی که انسان‌شناسان امریکایی درباره فرهنگ انجام داده‌اند، الهام گرفته‌اند. ژاکلین رابن^۱، تا آنجا که به وی مربوط می‌شود، نشان داده است که در تعلیم و تربیت کودک قبیله ولوف^۲ (سنگال)، ارتباط با دیگری ترجیح داده می‌شود. برخلاف آنچه در جوامع غربی معاصر مشاهده می‌شود، تعلیم و تربیت قبیله ولوف می‌کوشد از تمایز بخشیدن به کودک دوری جوید تا ادغام اجتماعی او آسان‌تر صورت گیرد. به این دلیل است که به فرزندان یا به پدران، به خاطر فرزندان تهنیت نمی‌گویند یا اگر هم بگویند، به صورتی وارونه این کار را انجام می‌دهند. به عقیده ولوف‌ها، تبریک و تهنیت‌گویی می‌تواند بدبختی بیافریند، زیرا فرد را تمایز می‌بخشد و بنابراین در حاشیه قرار می‌دهد. تنها ملاحظات پذیرفته شده در مورد کودکان، آنهایی هستند که بر آنچه در رفتارهایشان می‌تواند به عنوان نشانه‌هایی از یک ادغام اجتماعی در حال تحقق‌پذیری تعبیر شود، تأکید داشته باشد [رابن، ۱۹۷۹، ص ۱۴۱]. تعلیم و تربیت قبیله ولوف، اساساً نوعی تعلیم و تربیت برای ارتباط است. یادگیری کاربرد اجتماعی بسیار قاعده‌مند سخن، در عین حال، «یادگیری مجموعه قواعد روابط اجتماعی» نیز هست [همان، ۱۴۲]. در نهایت مکتسبات اجتماعی بیش از مکتسبات فنی که یادگیری آنها نظام یافته نیست و بیش از شکوفایی «شخصی» کودک، دارای اهمیت است.

به برکت وجود فرهنگ‌گرایی‌های متفاوت، مفهوم فرهنگ به میزانی قابل ملاحظه غنا یافته است. فرهنگ، دیگر نه چون مجموعه‌ای از ویژگی‌های پراکنده، بلکه همچون مجموعه‌ای سازمان یافته از عناصری به نظر می‌رسد که با یکدیگر در وابستگی متقابل‌اند. سازمان آن اگر نه بیشتر، به همان اندازه، دارای اهمیت است که محتوای آن.

1. Jacqueline Rabain.

2. Wolof.

لوی اشتراوس و تحلیل ساختی فرهنگ

انسان‌شناسی فرهنگی امریکا طرفداران زیادی در فرانسه پیدا نکرد. با این حال، موضوع کلیت فرهنگی، هرچند در چشم‌اندازی جدید، به وسیله کلود لوی اشتراوس، باز مورد استفاده قرار گرفت. او فرهنگ را بدین‌گونه توصیف کرد:

هر فرهنگ را می‌توان همچون مجموعه‌ای از نظامهای نمادی در نظر گرفت که در ردیف نخست آنها زبان، مقررات زناشویی، روابط اقتصادی، هنر، علم و مذهب جای دارند. همه این نظامها، بیان جنبه‌هایی از واقعیت فیزیکی و واقعیت اجتماعی، و از این هم بیشتر، بیان روابطی که این دو نوع واقعیت بین خود، و روابطی را که نظامهای نمادین خود با یکدیگر برقرار کرده‌اند، هدف قرار می‌دهند (۱۹۵۰، ص x).

لوی اشتراوس، کارهای همکاران امریکایی خود را نیک می‌شناخت. او در طول جنگ جهانی دوم و پس از آن، از ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۷ اقامتی درازمدت در ایالات متحده امریکا داشت و از آثار انسان‌شناسان فرهنگی، به‌ویژه از آثار بواس، کروبر و بندیکت بهره برده بود.

لوی اشتراوس چهار عقیده اساسی را از روٹ بندیکت وام می‌گیرد؛ نخست آنکه فرهنگ‌های مختلف با نوعی الگو (Pattern) مشخص می‌شوند. دوم آنکه، انواع ممکن فرهنگ به تعداد محدود وجود دارد. سوم آنکه، مطالعه جوامع ابتدایی، بهترین روش برای مشخص کردن ترکیب‌های ممکن میان عناصر فرهنگی است. و بالاخره چهارم آنکه، این ترکیبات می‌توانند برای خود و مستقل از افراد متعلق به گروه که این ترکیبات برای آنان حالتی ناخودآگاه دارند، مورد مطالعه قرار گیرند.

میراث بندیکت به وضوح در سطوری که برگرفته از استوایی‌های^۱ محزون است و در پی می‌آید، به چشم می‌خورد:

1. Tristes tropiques.

مجموع عادات و رسوم یک قوم، همیشه با نوعی سبک مشخص شده است. این عادات، نظامهایی را تشکیل می‌دهند. من قانع شده‌ام که این نظامها به تعداد نامحدود وجود ندارند و جوامع انسانی همچون افراد - در بازی‌ها، رؤیایا یا هذیان‌های خود - هرگز چیزی را به صورت مطلق خلق نمی‌کنند، بلکه خود را به انتخاب برخی ترکیبات در فهرستی آرمانی که بازسازی آن امکان‌پذیر است، محدود می‌کنند. با صورت‌برداری از همه عادات مشاهده شده، همه عادات تصور شده در افسانه‌ها، همچنین عادات معمول در بازی‌های کودکان و بالغان، رؤیایا افراد سالم یا بیمار و رفتارهای روان‌شناختی، می‌توان تابلویی ادواری همانند تابلوی عناصر شیمیایی ترتیب داد که در آن، همه عادات واقعی یا فقط اجتماعی به صورت گروه‌بندی شده ظاهر شوند و ما در آن کاری جز این نداشته باشیم که فرهنگ‌هایی را که جوامع پذیرفته‌اند، شناسایی کنیم [۱۹۵۵، ص ۲۰۳].

با این حال، گرچه تفکرات لوی اشتراوس از تفکرات انسان‌شناسان فرهنگی امریکایی بهره‌ها برده است، اما او به خاطر کوشش در جهت فراتر رفتن از رویکرد خاص گرایانه به فرهنگ‌ها، از آنان متمایز می‌گردد. لوی اشتراوس در ورای مطالعه تغییرات فرهنگی، در صدد تحلیل تغییرناپذیر فرهنگ است. به عقیده او، فرهنگ‌های خاص نمی‌توانند بدون ارجاع به فرهنگ، «این سرمایه مشترک» بشریت، شناسایی شوند. فرهنگ‌های خاص برای فراهم آوردن الگوهای خاص خود، از این فرهنگ اقتباس می‌کنند. آنچه او در جست‌وجوی کشف آن در انواع تولیدات انسانی است، مقوله‌ها و ساخت‌های ناخودآگاه اندیشه بشری است.

انگیزه انسان‌شناسی ساختی لوی اشتراوس، شناسایی و صورت‌برداری «تغییرناپذیرها» است. «تغییرناپذیرها»، موادی فرهنگی هستند که از فرهنگی به فرهنگ دیگر همواره یکسان‌اند و الزاماً، به دلیل وحدت روان انسانی، شمار آنها محدود است. در نقطه دقیقی که فرهنگ، جای طبیعت را می‌گیرد، یعنی در سطح شرایط بسیار کلی طرز

کار زندگی اجتماعی، می‌توان به قواعدی عام دست یافت که در این صورت باز هم از اصول ضروری برای زندگی در جامعه هستند. زندگی در جامعه، در طبیعت انسان است، ولی سازمان زندگی در جامعه با فرهنگ در ارتباط است و تدارک قواعد اجتماعی را ایجاد می‌کند. شاخص‌ترین نمونه این قواعد عام که ساخت‌گرایی به تحلیل آنها می‌پردازد، منع زنا با محارم است که اساس آن، لزوم مبادلات اجتماعی است.

انسان‌شناسی ساختی، وظیفه خود می‌داند آنچه را که برای هر زندگی اجتماعی ضروری است، یعنی امور فرهنگی عام یا به بیانی دیگر، پیش‌ساخته‌های هر جامعه انسانی را بازیابی کند. بر این مبناء انسان‌شناسی ساختی به نشان دادن شماری محدود از ساخت‌دهی‌های ممکن مواد فرهنگی، یعنی نشان دادن آنچه پدید آورنده تنوع فرهنگی آشکار، در ورای تغییرناپذیری اصول فرهنگی اساسی است، دست می‌زند. برای نشان دادن این ارتباط موجود میان عمومیت فرهنگ و ویژگی فرهنگ‌ها، لوی اشتراوس استعاره بازی با ورق را به کار می‌گیرد:

انسان همانند بازی‌کننده‌ای است که وقتی سرمیز می‌نشیند، کارتهایی را در دست می‌گیرد که ساخته او نیست. چه، بازی با ورق یکی از داده‌های تاریخ تمدن است... هر نوبت توزیع کارت، نتیجه نوعی تمایز اتفاقی میان بازیکنان است و این کار، بدون آگاهی آنان صورت می‌گیرد. توزیع‌هایی وجود دارد که تحمل می‌شوند، اما هر جامعه مثل هر بازیکن، سهم خود را بر اساس قواعدی از نظامهای مختلف به کار می‌برد؛ نظامهایی که می‌توانند مشترک یا اختصاصی باشند. قواعد بازی یا قواعد یک روش کاری و خوب می‌دانیم که بازیکنان مختلف با ورق‌های مشابه، بازی مشابهی ارائه نمی‌دهند، هرچند، به دلیل ملزم بودن از سوی قواعد بازی، نمی‌توانند با هر نوع سهمی از اوراق، هر نوع بازی را ارائه دهند [۱۹۵۸].

انسان‌شناسی وظیفه خود را هنگامی به پایان خواهد برد که پس از شناسایی ورق‌ها و بیان قواعد بازی، موفق به توصیف همه بازی‌های ممکن شده باشد. بدین ترتیب،

انسان‌شناسی ساختی، مدعی بازگشت به پایه‌های کلی فرهنگ یعنی بازگشت به نقطه‌ای است که در آن گسست با طبیعت صورت می‌گیرد.

فرهنگ‌گرایی و جامعه‌شناسی

مفاهیم «خرده فرهنگ» و «جامعه‌پذیری»

انسان‌شناسی فرهنگی، نفوذی بسیار بر جامعه‌شناسی امریکایی خواهد داشت. مفهوم فرهنگ از سوی شماری قابل ملاحظه از جامعه‌شناسان امریکایی به کار می‌رود و این جامعه‌شناسان بر توصیف‌هایی از فرهنگ تکیه می‌کنند که انسان‌شناسان ارائه می‌دهند. حتی پیش از پدید آمدن فرهنگ‌گرایی به معنای واقعی، جامعه‌شناسانی که «مکتب شیکاگو» را پایه‌گذاری کردند، نسبت به بعد فرهنگی روابط اجتماعی بسیار حساس بودند و این امری است به آسانی قابل درک، وقتی بدانیم که پژوهش‌های آنان اصولاً بر روابط بین قومی متمرکز بود. آنان از همان هنگام، همچون ویلیام ای. توماس^۱، با مطالعه مشهور خود درباره دهقان لهستانی در اروپا و امریکا^۲ که بین ۱۹۱۸ و ۱۹۲۰ انتشار یافت، به تأثیر فرهنگ اصلی مهاجران بر جای‌گیری آنان در جامعه میزبان توجه داشتند، یا چون رابرت ای. پارک^۳ به مسئله رویارویی هم‌زمان فرد خارجی با دو نظام فرهنگی گاه رقیب؛ نظام فرهنگی جامعه‌ای که به آن تعلق دارد و نظام فرهنگی جامعه میزبان. از این رویارویی «انسان حاشیه‌ای» پدید می‌آید که، بنا به تعریف پارک در دو نظام، کم و بیش مشارکت دارد.

توسعه قابل ملاحظه انسان‌شناسی فرهنگی امریکایی در سالهای ۱۹۳۰-۱۹۴۰، اثری عظیم بر بخشی از جامعه‌شناسی می‌گذارد. نزدیکی میان جامعه‌شناسی و

1. William I. Thomas.

2. Le Paysan Polonais en Europe et en Amérique.

3. Robert E. Park.

انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی را به اقتباس روشهای خود از انسان‌شناسی و انسان‌شناسی را به اقتباس موضوعات مطالعه خود از جامعه‌شناسی می‌کشاند. این گونه است که شمار مطالعات «جماعات» شهری ایالات متحده افزایش می‌یابد. این جماعات که معمولاً به شهرهای کوچک یا متوسط یا به محله‌ها تعلق دارند، همان‌گونه مورد مطالعه پژوهشگران قرار می‌گیرند که یک انسان‌شناس، یک جماعت روستایی بومی را مطالعه می‌کند. در این مطالعات، فرض بر این است که جماعت، دنیای کوچکی را تشکیل می‌دهد که نماینده معرف کل جامعه‌ای است که به آن تعلق دارد و اجازه می‌دهد به کل فرهنگ این جامعه پی ببریم [هرپن^۱، ۱۹۷۳].

هدف مطالعاتی که درباره جماعات صورت می‌گرفت، در آغاز، و به‌ویژه در مطالعات رابرت لند^۲، فراهم آوردن امکاناتی برای تعریف فرهنگ امریکایی در کلیت آن بود؛ همان‌گونه که روت بندیکت می‌توانست فرهنگ سرخ‌پوستان پوابلو، یا مارگارت مید فرهنگ آراپش‌ها را تعریف کند. اما جانشینان رابرت لند بیشتر به شناسایی و مطالعه تنوع فرهنگی امریکایی پرداختند تا به جست‌وجوی دلایلی برای اثبات یکپارچگی فرهنگ ایالات متحده امریکا.

این تحقیقات به خلق مفهومی می‌انجامید که با اقبالی گسترده رو به رو خواهد شد: مفهوم «خرده فرهنگ»^۳. از آنجا که جامعه امریکایی، از نظر اجتماعی بسیار متنوع است، هر گروه اجتماعی در خرده‌فرهنگ خاص مشارکت دارد. اینجا به اندیشه‌ای باز می‌خوریم که پیش از این از سوی لنتون و از طریق مفهوم «شخصیت پایگاهی» مطرح شده بود. بنابراین، جامعه‌شناسان، خرده‌فرهنگ‌هایی را بر حسب طبقات اجتماعی و نیز

1. Herpin.

2. Robert Lynd.

۳. اصطلاح خرده فرهنگ معادل *Sous Culture* است. گاه به جای *Sous Culture* که معنای تحت‌اللفظی آن زیر - فرهنگ است ترکیب *Sob Culture* را به کار می‌برند تا اشتباه معنای فرهنگ پست‌تر از آن مستفاد نگردد.

گروه‌های قومی تشخیص می‌دهند. برخی از نویسندگان حتی از خرده‌فرهنگ‌های مجرمان، هم‌جنس‌بازان، فقیران، جوانان و غیره گفت‌وگو می‌کنند. در جوامع مرکب، گروه‌های مختلف، در حالی که در فرهنگ کلی جامعه مشارکت دارند، می‌توانند نحوه‌های اندیشه و عمل خاص خود را نیز داشته باشند.

در این جوامع، فرهنگ کلی، به هر صورت، به دلیل همین ناهمگونی جامعه، الگوهای را به افراد تحمیل می‌کند که انعطاف‌پذیرتر از الگوهای جوامع «ابتدایی» و کمتر از آنها ملزم‌کننده است.

در سطحی دیگر، پدیده‌هایی که در جوامع مدرن «ضد فرهنگ» خوانده می‌شوند، مانند جنبش «هیپی» در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ به عنوان مثال، در واقع چیزی نیستند مگر شکلی از دست‌کاری فرهنگ کلی مرجع که با آن می‌خواهند مقابله کنند؛ آنان ویژگی مشکوک و نامتجانس آن را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. آنان بی‌آنکه نظام فرهنگی را تضعیف کنند، به نوسازی و افزایش توان پویایی خاص آن کمک می‌کنند. یک جنبش «ضد فرهنگ» برای فرهنگی که مورد انتقاد قرار می‌دهد، فرهنگی جانشین ارائه نمی‌دهد. یک «ضد فرهنگ» هرگز و در نهایت چیزی جز یک خرده‌فرهنگ نیست.

جامعه‌شناسان، همچنین، از طریق بررسی نسل‌ها، پرسشی را درباره مسئله تداوم فرهنگ‌ها یا خرده‌فرهنگ‌های خاص گروه‌های مختلف اجتماعی برای خود مطرح ساخته‌اند. برای پاسخ‌گویی به این پرسش، برخی از جامعه‌شناسان از مفهوم «اجتماعی کردن» استفاده کرده‌اند. اجتماعی کردن، فرایند ادغام فرد در جامعه‌ای معین یا در گروهی خاص، از طریق درونی ساختن شیوه‌های تفکر، احساس و عمل و یا به بیانی دیگر، الگوهای فرهنگی خاص این جامعه یا گروه است.

پژوهش‌ها در موضوع اجتماعی کردن که بیشتر اوقات در چشم‌اندازی تطبیقی (بین ملت‌ها) میان طبقات اجتماعی، میان جنس‌ها و غیره) صورت می‌گیرد، اغلب درباره انواع مختلف یادگیری است که بر فرد تحمیل می‌شود و از طریق آنها، این درونی‌سازی تحقق

می‌یابد. در این پژوهش‌ها، پی‌آمدهای این شیوه‌های یادگیری بر رفتار نیز، مورد توجه است. گرچه، واژه «اجتماعی کردن» کاربردی نسبتاً جدید دارد. این واژه تنها از اواخر دهه ۳۰ فراوان مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما به پرسشی اساسی در جامعه‌شناسی ارجاع می‌دهد: فرد چگونه عضو جامعه می‌شود و همانندی او با جامعه چگونه تحقق می‌یابد؟ این، سؤالی محوری در کارهای دورکیم است؛ اگر چه او واژه را به کار نبرد. به عقیده دورکیم، هر جامعه، از طریق آموزش، مجموعه‌ای از هنجارهای اجتماعی و فرهنگی را به افرادی که آن جامعه را تشکیل می‌دهند، انتقال می‌دهد. این هنجارها، هم‌پستگی میان همه اعضای جامعه را تضمین می‌کنند؛ همان جامعه‌ای که اعضای کم و بیش ناگزیر به از آن خود کردن آن هستند.

تالکوت پارسونز^۱، جامعه‌شناس امریکایی، به سهم خود کوشیده است، تحلیل‌های دورکیم و فروید را به یکدیگر نزدیک کند. به نظر پارسونز، در فرایند اجتماعی کردن خانواده که نخستین عامل اجتماعی‌کننده است، نقش برتر را برعهده دارد. ولی نقش مدرسه و گروه همالان (هم‌کلاسان و هم‌بازی‌ها) نیز انکارناپذیر نیست. او معتقد است که اجتماعی کردن با بلوغ پایان می‌پذیرد. یا این اجتماعی کردن موفقیت‌آمیز بوده است و فرد با جامعه انطباق کامل خواهد داشت، یا یک شکست بوده است و فرد به احتمال زیاد در سراسیمه بزه کاری خواهد افتاد. همانندی با هنجارها و ارزشهای جامعه، هر اندازه زودتر در فرد تحقق یابد، بیشتر فرد را با انطباقی شایسته با «نظام اجتماعی» هدایت می‌کند [پارسونز، ۱۹۵۴].

این گونه برداشت‌ها از اجتماعی کردن، تقدم جامعه را بر فرد می‌طلبند. فرض این برداشت‌ها این است که جامعه الزامی را بر فرد اعمال می‌کند. در نظر پارسونز، اجتماعی کردن را می‌توان، همچون نوعی مشروط‌سازی واقعی در نظر گرفت. فرد همچون

1. Talcott Parsons.

موجودی وابسته به نظر می‌رسد که رفتار او چیزی جز تکرار الگوهای مکتسب در دوران کودکی نیست. پارسونز، آن طور که بعضی از شارحان یادآور می‌شوند، اجتماعی کردن را، تا حدودی، همانند گونه‌ای از تربیت در نظر می‌گیرد.

جامعه‌شناسانی دیگر که از این تحلیل‌ها، برکنارند، بر استقلال نسبی فرد تأکید می‌کنند و معتقدند که فرد از طریق اجتماعی کردنی که در جریان کودکی خود تجربه کرده است، یک بار برای همیشه ساخته نمی‌شود. فرد، توانایی آن را دارد که برای تغییر احتمالی منش‌های خود از شرایط جدید بهره‌برداری کند. و به هر حال در جوامع معاصر، الگوهای فرهنگی پیوسته تحول می‌یابند و افراد را به بازنگری الگویی که در دوران کودکی درونی کرده‌اند، وامی‌دارند.

پتر. ل. برجر^۱ و توماس لاکمن^۲ [۱۹۶۶-۱۹۸۶]، میان «اجتماعی کردن نخستین» (در جریان کودکی) و «اجتماعی کردن دومین»، اجتماعی کردنی که فرد در سراسر زندگی پس از بلوغ با آن روبروست و تکرار ساده ساز و کارهای نخستین اجتماعی کردن دوران کودکی نیست، تمایز قایل می‌شوند. در نظر این دو، اجتماعی کردن هر گونه که باشد نه کاملاً موفقیت‌آمیز است و نه پایان یافته.

اجتماعی کردن دومین، می‌تواند در مواردی دنباله نخستین اجتماعی کردن باشد. در مواردی دیگر، برعکس، مثلاً در پی وارد آمدن انواع متفاوت از «ضربات بر زندگی»، اجتماعی کردن دومین از اجتماعی کردن نخستین می‌گسلد. اجتماعی کردن شغلی که مستقیماً از سوی این دو محقق مطرح می‌شود، یکی از اساسی‌ترین صورتهای این اجتماعی کردن دومین است. بنابراین، اجتماعی کردن، همانند فرایندی پایان‌ناپذیر در زندگی یک فرد به نظر می‌رسد که می‌تواند با مراحل از «اجتماعی‌زدایی»^۳ (گسستن از

1. Peter L. Berger.

2. Thomas Luckmann.

3. désocialisation.

الگوی ادغام هنجاری) و «اجتماعی کردن مجدد»^۱ (براساس یک الگوی درونی شده دیگر) همراه باشد.

رابرت ک. مرتون، از طریق رهیافتی دیگر که به هر حال به نتایجی کم و بیش مشابه می‌انجامد، بر مبنای تمایزی که میان «گروه وابستگی»^۲ و «گروه مرجع»^۳ قائل می‌شد، مفهوم «اجتماعی شدن پیشی‌گیرنده»^۴ را برای نشان دادن فرایندی در نظر گرفت که از طریق آن یک فرد، پیشاپیش، هنجارها و ارزشهای یک گروه مرجع را که هنوز متعلق به آن نیست و در آرزوی راه یافتن به آن است، از آن خود کرده و درونی می‌سازد [مرتون، ۱۹۵۰].

دومینیک شناپر با نشان دادن اینکه تغییرات عمیق، عادات و رویه‌های فرهنگی مهاجران ایتالیایی در فرانسه به طور کامل قابل توضیح نیست مگر با مورد توجه قرار دادن اجتماعی شدن پیشاپیش در ایتالیا همراه با دیگر عوامل تغییر، تصویری دیگر از این نوع اجتماعی شدن ارائه می‌دهد [شناپر، ۱۹۷۴].

رویکرد کنش متقابل گرایانه به فرهنگ

سایپر شاید یکی از نخستین کسانی بود که فرهنگ را به عنوان یک نظام ارتباط بین فردی تلقی می‌کرد. او توضیح می‌داد که «جای واقعی فرهنگ، در کنش‌های متقابل فردی است».

در نظر او، یک فرهنگ، مجموعه‌ای از معانی است که افراد یک گروه مشخص از طریق کنش‌های متقابل با یکدیگر منتقل می‌کنند. از همین جا، او در نقطه مقابل تصورات جوهرگرایانه از فرهنگ قرار می‌گرفت. او پیشنهاد کرد، به جای پرداختن به تعریفی از فرهنگ از طریق جوهر یا ذاتی مفروض، بهتر است به تحلیل فرایندهایی

1. resocialisation.

2. groupe d'appartenance.

3. groupe de référence.

4. socialisation anticipatrice.

توجه شود که از طریق آنها، فرهنگ ساخته و پرداخته می‌شود [سایپر ۱۹۴۹].
 بعدها، نویسندگانی دیگر که گاه «کنش متقابل‌گرا» خوانده می‌شوند، با پیگیری و
 تنظیم دیدگاه سایپر، بر امر معنی‌سازی تأکید خواهند کرد که در جریان کنش متقابل
 میان افراد صورت می‌گیرد.

در دهه ۵۰، در ایالات متحده آمریکا، به ویژه در پیرامون گرگوری باتسون^۱ و مکتب
 پالو آلتو^۲، جریانی با عنوان «انسان‌شناسی ارتباطات»^۳ گسترش می‌یابد که ارتباطات
 غیرشفاهی و هم ارتباطات شفاهی میان افراد را مورد توجه قرار می‌دهد.

ارتباط همچون رابطه‌ای میان فرستنده و گیرنده در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه بنابر
 الگویی ارکسترگونه، همانند رابطه موجود بین مجموعه‌ای از افراد در نظر گرفته می‌شود
 که برای اجرای قطعه‌ای موسیقی گرد هم آمده‌اند و در وضعیت کنش متقابل پایدار قرار
 دارند. همه اجزاء در هم‌بستگی با یکدیگر، ولی هر یک به شیوه خود، در اجرای قطعه‌ای
 نامرئی از موسیقی مشارکت دارند. در اینجا قطعه، یعنی فرهنگ که تنها با اجرای آن از
 سوی افرادی که در فعالیت متقابل هستند، موجودیت می‌یابد. همه کوشش
 انسان‌شناسان ارتباطات مبتنی است بر تحلیل فرایندهایی از کنش متقابل که نظامهای
 فرهنگی مبادله را پدید می‌آورند.

با این حال، تنها، توضیح دادن این کنش‌های متقابل و نتایج آنها کفایت نمی‌کند.
 باید به «محیط‌های» که کنش‌های متقابل در آن صورت می‌گیرد نیز، توجه کرد. هر محیط،
 قواعد و قراردادهای خود را تحمیل می‌کند و مستلزم وجود انتظاراتی خاص در افراد
 است. کثرت محیط‌های کنش متقابل، حالت متکثر و ناپایدار هر فرهنگ و نیز رفتارهای
 به‌ظاهر متناقض یک فرد مشخص را که با این حال، انزماً با خود در تناقض
 (روان‌شناختی) نیست، توجیه می‌کند، با این رویکرد، این امکان پدید می‌آید که به جای

1. Gregory Bateson.

2. Palo Alto.

3. Anthropologie de la communication.

کوشش برای یافتن نوعی تجانس واهی در یک فرهنگ، به ناهمگونی بیندیشیم.

رهیافت کنش متقابل‌گرایانه به زیر سؤال بردن ارزش اکتشافی مفهوم «خرده‌فرهنگ» یا دقیقاً به زیر سؤال بردن ارزش تمایز میان «فرهنگ» و «خرده فرهنگ» می‌انجامد. اگر فرهنگ از کنش متقابل میان افراد و میان گروه‌هایی از افراد پدید می‌آید، درست نیست که خرده‌فرهنگ، همچون نوعی فرهنگ در نظر گرفته شود که از فرهنگ کلی که پیش از آن وجود داشته، مشتق شده است. مفاهیم فرهنگ و خرده‌فرهنگ بر اساس منطقی از تقسیم جهان فرهنگی به اجزای مرتبه‌بندی شده و به همان شکل که زیست‌شناسان تحول جهان موجودات زنده را به انواع و انواع جزء در نظر می‌گیرند، فراهم می‌آمده‌اند. باری، در ساختمان فرهنگی، آنچه در مرتبه نخست است، فرهنگ گروه یا فرهنگ محلی است؛ یعنی فرهنگی است که افراد را در کنش متقابل مستقیم با یکدیگر پیوند می‌دهد و نه فرهنگ کلی گسترده‌ترین جماعت. آنچه «فرهنگ کلی» خوانده می‌شود، چیزی است که از ارتباط گروه‌های اجتماعی‌ای که با یکدیگر در تماس‌اند و بنابراین از ارتباط فرهنگ‌های خاص آنها، حاصل می‌آید. در این چشم‌انداز، فرهنگ کلی، به نوعی در تقاطع «خرده‌فرهنگ‌های» فرضی یک مجتمع مشخص اجتماعی قرار می‌گیرد؛ «خرده‌فرهنگ‌هایی که خود، همانند فرهنگ‌هایی کامل عمل می‌کنند، یعنی مانند نظام‌هایی ارزشی، تصورات ذهنی و رفتارهایی که به هر گروه امکان می‌دهد، همانند گردد، خود را باز یابد و در فضای اجتماعی فراگیر عمل کند. بنابراین، برای کنش متقابل‌گرایان، واژه «خرده‌فرهنگ» واژه‌ای است نامناسب.

فصل چهارم

بررسی روابط موجود میان فرهنگ‌ها و نوسازی مفهوم فرهنگ

جای انکار نیست که تفکر درباره مفهوم فرهنگ، با تمرکز بر مطالعه فرهنگ‌های خاص و اصول عام فرهنگ عمق یافته است. اما به گشایش حوزه‌های جدید برای تحقق درباره فرایندهایی که «فرهنگ‌پذیری»^۱ خوانده می‌شود، نیاز بود تا پیشرفت نظری تازه‌ای صورت گیرد. گرچه امور مربوط به تماس‌های فرهنگی، کاملاً به فراموشی سپرده نشده است، ولی، به نحوی شگفت‌انگیز و نسبتاً با تأخیری قابل ملاحظه، تحقیقاتی کم‌شمار به بررسی تغییرات فرهنگی مربوط به این تماس‌های فرهنگی اختصاص یافته است. انسان‌شناسان اشاعه‌گرا به پدیده‌های اقتباس و انتشار ویژگی‌های فرهنگی که از یک «کانون» فرهنگی فرضی آغاز می‌شود، علاقه زیاد نشان داده‌اند. ولی تحقیقات آنان به نتایج اشاعه فرهنگی توجه داشت و تنها وضعیت نهایی یک مبادله را که یک طرفه تصور می‌شد، توضیح می‌داد. وانگهی اشاعه فرهنگی که بدین گونه در نظر گرفته می‌شد، الزاماً تماس دو فرهنگ گیرنده و دهنده را ایجاب نمی‌کرد.

1. acculturation.

همان‌گونه که ملویل جی. هرسکوویتس^۱، انسان‌شناس امریکایی و پیش‌گام در این موضوع، با دقت تمام یادآور شده است، باید در انتظار مطالعات درباره پدیده‌هایی که «فرهنگ‌پذیری» خوانده می‌شوند، می‌ماندیم تا به سازوکار فرهنگ بهتری می‌برسیم؛ هنگامی که سنت‌ها در ستیزند، متناسب کردن‌های مجدد در درون یک فرهنگ، شیوه‌ای را که طبق آن عناصر یک فرهنگ با یکدیگر می‌پیوندند و نیز چگونگی کار کردن کل را نشان می‌دهد [۱۹۳۷، ص ۲۶۳].

در موضوع تأخیر در تحقیقات درباره تلاقی فرهنگ‌ها، در مقایسه با تحقیقاتی که جداگانه درباره هر فرهنگ صورت گرفته است، پرسشهایی را می‌توان برای خود مطرح ساخت.

«تصوری موهوم درباره ابتدایی»

همان‌گونه که روزه باستید^۲ [۱۹۶۸] یادآور می‌شود، شاید جهت‌گیری اولیه قوم‌شناسی که به فرهنگ‌های معروف به «ابتدایی» توجه داشت، علت اصلی این تأخیر باشد. قوم‌شناسان مدتی مدید در برابر چیزی که وی «تصور موهوم درباره ابتدایی»^۳ یا، همچنین «افسانه ابتدایی»^۴ می‌نامد، مقاومتی نشان نداده‌اند. آنان برای مطالعه «کهن‌ترین» فرهنگ‌ها اولویت قائل بودند، زیرا برای آنان بدیهی بود که این فرهنگ‌ها شکل‌های ابتدایی زندگی اجتماعی و فرهنگی را که همراه با توسعه تدریجی جامعه الزاماً پیچیده‌تر می‌شوند، در اختیار تحلیل‌گر می‌گذارند. از آنجا که، بنا به تعریف، آنچه ساده است، آسان‌تر از آنچه پیچیده است، فهمیده می‌شود، باید کار مطالعه فرهنگ‌ها را از سطح ساده شروع می‌کردند.

افزون بر این، فرهنگ‌های ابتدایی، همچون فرهنگ‌هایی شناخته می‌شدند که در

1. Melville J. Herskovits.

2. Roger Bastide.

3. superstition du primitif.

4. mythe du primitif.

اثر تماس با دیگر فرهنگ‌ها که بسیار محدود پنداشته می‌شد، یا تغییر نیافته بودند و یا اگر هم تغییر یافته بودند، آن تغییر اندک بود. بنابراین، قوم‌شناسی نه تنها بر تحقیق درباره حالت اولیه هر فرهنگ، بلکه بر پژوهش درباره ویژگی مطلقاً خاص هر فرهنگ نیز اصرار ورزیده است. در این چشم‌انداز، هرگونه درآمیختگی فرهنگ‌ها، همچون پدیده‌ای تلقی می‌شد که «خلوص» اولیه آنها را تباہ می‌ساخت و با درهم ریختن سرنخ‌ها (یا رد پاها)، کار پژوهشگر را با دشواریهایی رو به رو می‌کرد. بنابراین، پژوهشگر، دست کم در ابتدای کار، نباید مطالعه این پدیده را ترجیح می‌داد.

در چنین شرایطی، شگفت‌آور نیست که یکی از مهم‌ترین «ابداع‌کنندگان» مفهوم فرهنگ‌پذیری، هرسکویتس باشد که از سال ۱۹۲۸ از مطالعه درباره سرخ‌پوستان امریکا که در آن هنگام موضوع تقریباً منحصر به فرد انسان‌شناس امریکایی بود، روی می‌گرداند تا اوقات خود را به تحلیل فرهنگ سیاه‌پوستان امریکایی که فرزندان بردگان افریقایی هستند، اختصاص دهد. البته هرسکویتس، به عنوان یکی از پیروان خوب بؤاس، به یافتن «ریشه‌های» افریقایی فرهنگ‌های سیاه‌پوستان قاره امریکا بسیار علاقه‌مند خواهد ماند. اما هدفی که او در مطالعات خود دنبال می‌کند، او را بر آن می‌دارد که پدیده‌های ناشی از درآمیختگی فرهنگی را کانون توجه خود قرار دهد. بنابراین، و با ایجاد حوزه‌ای جدید برای تحقیق، یعنی حوزه مطالعه درباره سیاه‌پوستان امریکا، به بازشناساندن امور مربوط به فرهنگ‌پذیری، به عنوان اموری به اندازه امور فرهنگی به اصطلاح «خالص»، «معتبر» و شایان توجه علمی کمک می‌کند.

به دلایلی مشابه، کسی که در دهه ۵۰ در فرانسه، تحقیقات را به حوزه فرایندهای فرهنگ‌پذیری می‌کشاند، در عین حال کسی است که دروازه امریکای سیاه را که «آزمایشگاهی» شگفت‌انگیز برای مطالعه پدیده‌های تعبیر و تفسیر فرهنگ‌هاست، به روی مردم‌شناسی فرانسوی می‌گشاید. این شخص روژه باستید است که تحقیقات مهمی را به فرهنگ سیاه‌پوستان برزیلی اختصاص داده است. او به مخالفت با رویکرد دورکیم

درباره شکل‌گیری و تحول فرهنگ‌ها برمی‌خیزد. چه، به نظر او، این رویکرد در تأخیری که در تحقیقات فرانسویان در حوزه فرهنگ‌پذیری رخ داده، مؤثر بوده است [بایستید، ۱۹۵۶].

امیل دورکیم، با وجود توجهی که بر گذشتن از اندام‌گرایی، که جامعه انسانی را به اندامی زیست‌شناختی تشبیه می‌کند، از خود نشان می‌دهد، به این تفکر که توسعه یک جامعه انسانی توسعه‌ای قائم به ذات است، ادامه می‌دهد. به عقیده او، تغییر اجتماعی و فرهنگی، اساساً از طریق تحول درونی جامعه صورت می‌پذیرد. تغییراتی که از بیرون بر جامعه تحمیل می‌شود، از طریق تحول درونی جامعه صورت می‌پذیرد. تغییراتی که از بیرون بر جامعه تحمیل می‌شود، تأثیری قابل ملاحظه بر ویژگی خاص جامعه نخواهد داشت. عنصر تعیین‌کننده، توضیح محیط درونی جامعه است. بنابراین آنچه مهم است و همه توجه پژوهشگر را با ید به خود جلب کند، پویایی‌های فرهنگی درونی است:

ریشه نخستین هرگونه فرایند اجتماعی که از اهمیتی کم و بیش برخوردار است، باید در ترکیب محیط اجتماعی درونی جست‌وجو شود... زیرا اگر محیط اجتماعی بیرونی، یعنی محیط اجتماعی که به وسیله جوامع پیرامون تشکیل شده است، می‌تواند تأثیراتی داشته باشد، این تأثیرات تنها بر کارکردهایی است که موضوع آنها حمله و دفاع است و افزون بر این، محیط بیرونی تنها با واسطه قرار دادن محیط درونی می‌تواند اثر خود را تحمیل کند [۱۹۸۵-۱۹۸۳، ص ۱۱۱ و صص ۱۱۵-۱۱۶].

وانگهی دورکیم بر این باور بود که اگر دو نظام اجتماعی و فرهنگی با یکدیگر تفاوت بسیار داشته باشند، نفوذ و تأثیرگذاری متقابلی میان آن دو صورت نخواهد گرفت و احتمال اینکه نظامی در آمیخته حاصل آید، اندک است:

احتمال دارد به طور کلی، فاصله موجود میان جوامع ترکیب شونده بسیار زیاد نباشد. در غیر این صورت، در میان آن هیچ‌گونه اشتراک اخلاقی وجود نخواهد داشت [۱۹۸۵-۱۹۸۳، ص ۸۵].

مواضع نظری دورکیم، تحقیقات فرانسوی را شاید برای مدتی مدید از مسئله مقابله فرهنگ‌ها دور نگاه داشته است. برای آنکه این مسئله، سرانجام با توجهی که درخور آن است، بررسی شود، به برخورد کسی چون روزه باستید با جمعیت سیاه‌پوستان برزیلی یا آشنایی شخصی چون ژرژ بلاندیه با جامعه استعماری در آفریقا نیاز است. اما این شرط، تنها پس از جنگ دوم جهانی حاصل می‌گردد.

ابداع مفهوم فرهنگ پذیری

البته بررسی واقعیت‌های مربوط به تماس‌های میان فرهنگ‌ها با ابداع مفهوم فرهنگ‌پذیری^۱ هم‌زمان نیست. اما این بررسی، بیشتر اوقات بدون نظریه توصیفی صورت می‌گرفت. و آنجا که پی‌آمدهای این تماس‌های فرهنگی مطرح بود، غالباً با قضاوت‌های ارزشی مخدوش می‌شد. شماری از پژوهشگران، آمیزش فرهنگی را همچون آمیزش زیست‌شناختی به عنوان پدیده‌ای منفی و حتی کم‌وبیش آسیب‌شناختی در نظر می‌گرفتند. امروز بسیاری از نویسندگان، برای ابراز تأسف و نشان دادن خسارتی جبران‌ناپذیر، باز هم عبارت «فرد (یا جامعه) فرهنگ‌پذیر شده» را به کار می‌برند. انسان‌شناسی در صدد است از این معانی منفی یا مثبت جامعه‌پذیری فاصله بگیرد. این دانش، محتوایی منحصرأ توصیفی به واژه می‌دهد که مستلزم نوعی برخورد اصولی با پدیده فرهنگ‌پذیری نیست.

به نظر می‌رسد که عنوان «فرهنگ‌پذیری» از سال ۱۸۸۰، از سوی جی. دبلیو. پاول^۲ انسان‌شناس امریکایی ابداع شده باشد که تغییراتی را که در شیوه‌های زندگی و تفکر مهاجران در نتیجه تماس با جامعه رخ می‌داد، این‌گونه نام‌گذاری می‌کرد. واژه به معنای «فرهنگ‌زدایی»^۳، سهل و ساده نیست. در واژه «Acculturation»، پیشوند «a» سلب

1. acculturation.

2. J. W. Powell.

3. Deculturation.

کننده نیست؛ این پیشوند از ریشه لاتینی ad است و حرکتی در جهت نزدیک شدن را نشان می‌دهد. با این حال برای آنکه تفکری نظام‌مند درباره پدیده‌های مربوط به تماس فرهنگ‌ها، انسان‌شناسان آمریکایی را به پیشنهاد تعریفی مفهومی از این واژه وارد کند، باید به انتظار دهه ۳۰ نشست. از آن پس، کاربرد این واژه به صورتی غیردقیق امکان‌پذیر نخواهد بود. برای انسان‌شناسی فرهنگی، مطرح ساختن فرایندی از فرهنگ‌پذیری الزاماً به مشخص ساختن نوعی فرهنگ‌پذیری، توضیح نحوه تحقق‌یابی آن، معرفی عوامل مؤثر و غیره می‌انجامد.

یادداشت برای مطالعه فرهنگ‌پذیری

در برابر وسعت داده‌های تجربی فراهم آمده درباره موضوع، انجمن تحقیقات علوم اجتماعی ایالات متحده که در سال ۱۹۳۶ تشکیل شده است، کمیته‌ای را مأمور سازماندهی تحقیق درباره واقعیات مربوط به فرهنگ‌پذیری کرد. این کمیته که از رابرت ردفیلد، رالف لنتون و ملویل هرسکویتس تشکیل شد، در نوشته‌ای معروف، در سال ۱۹۳۶ که با عنوان یادداشت برای مطالعه فرهنگ‌پذیری^۱ انتشار یافت، کار خود را با توضیحی معنی‌شناختی آغاز کرد. تعریفی که کمیته یاد شده ارائه می‌دهد، از آن پس مورد قبول همگان واقع می‌گردد: فرهنگ‌پذیری، مجموع پدیده‌هایی است که از تماس دائم و مستقیم میان گروه‌هایی از افراد با فرهنگ‌هایی متفاوت نتیجه می‌شود و تغییراتی را در الگوهای^۲ فرهنگی یک یا دو گروه موجب می‌گردد.

با توجه به این یادداشت، فرهنگ‌پذیری را باید از «تغییر فرهنگی»، اصطلاحی که به‌ویژه از سوی انسان‌شناسان انگلیسی به کار می‌رود، متمایز دانست. چه، تغییر فرهنگی، تنها یک وجه از فرهنگ‌پذیری است. در حقیقت، تغییر فرهنگی می‌تواند از

1. Mémorandum pour L'étude de L'acculturation.

2. patterns.

علل درونی نیز ناشی گردد. به کار بردن واژه‌هایی واحد برای نشان دادن دو پدیده، یعنی تغییر درون‌زا و تغییر برون‌زا، مستلزم مسلم فرض کردن این است که این دو نوع تغییر از قوانین یکسان و مشترک پیروی می‌کنند؛ چیزی که چندان باورکردنی به نظر نمی‌رسد. افزون بر این، فرهنگ‌پذیری را با «هماندگردی» نیز نباید اشتباه کرد. «هماندگردی» باید به عنوان مرحله نهایی فرهنگ‌پذیری در نظر گرفته شود؛ مرحله‌ای که بندرت به آن دست می‌یابند. برای یک گروه، همانندگردی، مستلزم محو کامل فرهنگ اصلی آن گروه و درونی کردن کامل فرهنگ گروه مسلط است.

سرانجام آنکه، فرهنگ‌پذیری با «اشاعه» نباید اشتباه شود، زیرا، از یک سو، حتی اگر فرهنگ‌پذیری همیشه با اشاعه همراه باشد، می‌توان بدون تماس «دائم و مستقیم» نیز با پدیده اشاعه رو به رو بود. از سوی دیگر، اشاعه، تنها جنبه‌ای است از فرایند، فرهنگ‌پذیری؛ فرایندی که بسیار پیچیده‌تر از آن است.

یادداشت، دستاوردی است تعیین‌کننده و ارزشمند. چه، حوزه تحقیق ویژه‌ای را می‌گشاید و می‌کوشد آن را با برخوردار کردن از ابزارهای نظری مناسب، سازمان‌دهی کند. این یادداشت، نوعی طبقه‌بندی را برای موادی که از طریق تحقیقات تا آن زمان حاصل آمده است، پیشنهاد می‌کند و از تماسهای فرهنگی، نوعی سنخ‌شناسی فراهم می‌آورد:

- متناسب با اینکه تماسها میان گروه‌هایی کامل صورت می‌گیرد یا میان جماعتی کامل و گروه‌هایی خاص از جماعتی دیگر (به عنوان مثال مبلغان مذهبی، گروه‌های مستعمره‌نشین^۱)، مهاجران...؛

- متناسب با اینکه تماسها دوستانه هستند یا خصومت‌آمیز؛

- متناسب با اینکه تماسها میان گروه‌هایی با ابعادی نسبتاً برابر صورت می‌گیرد یا

میان گروه‌هایی با ابعادی که تفاوت محسوس دارند؛

- متناسب با اینکه تماسها میان گروه‌هایی با فرهنگ‌هایی به یک اندازه پیچیده صورت می‌گیرد یا نه؛

- متناسب با اینکه تماسها در پی استعمار صورت می‌گیرند یا در پی مهاجرت.

سپس به ترتیب، وضعیت‌های سلطه و تبعیت بررسی می‌شود؛ وضعیت‌هایی که فرهنگ‌پذیری در آنها می‌تواند صورت پذیرد؛ فرایندهای فرهنگ‌پذیری، یعنی شیوه‌های «گزینش» عناصر اقتباس شده یا مقاومت در برابر اقتباس؛ شکل‌های ادغام این عناصر در الگوی فرهنگی اصلی؛ ساز و کارهای روان‌شناختی مساعد یا مزاحم فرهنگ‌پذیری؛ و سرانجام نتایج اساسی احتمالی فرهنگ‌پذیری، شامل واکنش‌های منفی که گاه می‌تواند زمینه را برای جنبش‌های «ضد فرهنگ‌پذیری» آماده سازد.

هرسکویتس، نتون و ردفیلد توانستند پیچیدگی پدیده‌های فرهنگ‌پذیری را نشان دهند. واژه «فرهنگ‌پذیری» با پیشوند و پسوند خود، پدیده‌ای پویا و فرایندی در حال تحقق را به وضوح نشان می‌دهد. چیزی که باید تحلیل شود، دقیقاً همین فرایند در حال صورت‌پذیری است، نه فقط نتایج تماس فرهنگی.

تعمق نظری

در برابر تصویری ساده‌اندیشانه و قوم‌مدارانه از نوعی فرهنگ‌پذیری که الزاماً «به سود» فرهنگ غربی، که پیشرفته‌تر انگاشته می‌شود، صورت می‌گیرد، انسان‌شناسان امریکایی، برای توضیح اینکه فرهنگ‌پذیری تنها تغییر جهتی سهل و ساده به سوی فرهنگی دیگر نیست، مفهوم «گرایش»^۱ را که به وسیله سایپیر از زبان‌شناسی به وام گرفته شده است، در تحلیل‌های خود وارد می‌کنند. تغییر شکل فرهنگ اصلی، با

1. tendency.

«گزینش» در عناصر فرهنگی اقتباس شده صورت می‌پذیرد و این گزینش، خود به خود و متناسب با «گرایش عمیق فرهنگ دریافت‌کننده انجام می‌شود. بنابراین، فرهنگ‌پذیری، الزاماً به ناپدید شدن فرهنگ دریافت‌کننده یا به تغییر منطق درونی آنکه می‌تواند برتری خود را حفظ کند، نمی‌انجامد.

هرسکویتس با تعمق بیشتر در تحلیل، مفهومی جدید را برای توجیه به سطوح مختلف فرهنگ‌پذیری، پیشنهاد می‌کند؛ مفهوم «تفسیر مجدد»^۱ که بدین گونه تعریف می‌شود: فرایندی که از طریق آن معانی قدیمی به عناصر جدید نسبت داده می‌شوند یا ارزشهای نوین، معنای فرهنگی شکل‌های قدیمی را عوض می‌کنند [۱۹۴۸].

این مفهوم به میزانی گسترده از سوی انسان‌شناسی فرهنگی پذیرفته می‌شود. با این حال، بیشتر پژوهشگران، مانند خود هرسکویتس، به‌ویژه به بخش نخست تعریف اهمیت می‌دهند، زیرا، از آنجا که وارث فرهنگ‌گرایی هستند، به نشان دادن تداوم معنی شناختی فرهنگ‌ها، حتی در تغییر، علاقه‌مند بودند. نمایشی از این مفهوم را در نحوه خاص برگزاری فوتبال به آن صورت که گاهوکو کاما^۲ آینه جدید بازی می‌کنند، می‌توان مشاهده کرد. آنان که به وسیله مبلغان مذهبی، با این ورزش آشنا شده‌اند، تنها در صورتی به پایان دادن بازی تن می‌دهند که دفعات پیروزی هر دو گروه درگیر در بازی برابر باشد و دستیابی به چنین شرطی می‌تواند روزها به طول انجامد. آنان از این ورزش، نه تنها برای تقویت روحیه رقابت استفاده نمی‌کنند، بلکه آن را به آئینی برای تقویت همبستگی میان خود تبدیل می‌کنند (کا.ای. ریچ، نقل شده به وسیله لوی اشتراوس [۱۹۶۳، ص ۱۰]).

کوشش در جهت نظریه‌پردازی در انسان‌شناسی امریکا، این امکان را فراهم آورد تا، نشان داده شود که تغییرات فرهنگی وابسته به فرهنگ‌پذیری، به شکلی تصادفی صورت نمی‌گیرند. حتی به قانونی کلی نیز توانستند دست یابند: عناصر غیرنمادی (فنی یا

مادی) یک فرهنگ با سهولتی بیش از عناصر نمادی (مذهبی، ایدئولوژیکی و غیره) قابل انتقال هستند.

برای توضیح پیچیدگی فرایند فرهنگ‌پذیری، اچ. جی. بارنت، به نقل از باستید (۱۹۷۱، ص ۵۱)، میان «شکل» (تعبیر آشکار)، «کارکرد» و «معنی» ویژگی‌های فرهنگی تمایز قائل می‌شد. بر مبنای این تمایز سه قاعده تکمیلی می‌توان ارائه داشت:

- هر اندازه شکل، «غریب» تر باشد (یعنی با فرهنگ دریافت‌کننده فاصله داشته باشد)، پذیرش دشوارتر است.

- شکل‌ها آسانتر از کارکردها قابل انتقال‌اند. بارنت تصریح می‌کرد که برخلاف تصور مالیونوفسکی، معادل‌های کارکردی فرضی که وارد یک فرهنگ می‌شوند، بندرت می‌توانند به صورتی کارآمد جانشین نهادهای قدیمی شوند.

- یک ویژگی فرهنگی، شکل و کارکرد آن هرچه باشد، به همان اندازه در فرهنگ دریافت‌کننده پذیرفته و ادغام می‌شود که بتواند معنایی موافق با آن فرهنگ پیدا کند. اینجا، اندیشه «تفسیر مجدد» را که مورد توجه هرسکویتس بود، باز می‌یابیم.

نظریه فرهنگ‌پذیری و فرهنگ‌گرایی

نظریه فرهنگ‌پذیری در پی سؤالاتی چند که برای فرهنگ‌گرایی امریکایی مطرح بود، پدید آمد. به این دلیل، شگفت‌انگیز نیست که در شکل‌گیری آن، همان محدودیت‌ها، حتی همان بن‌بست‌هایی مشاهده شود که در فرهنگ‌گرایی به چشم می‌خورد.

بدین ترتیب، گاه تحلیل، بیش از حد بر برخی «ویژگی‌های» فرهنگی که به صورت منفرد در نظر گرفته شده‌اند، متمرکز می‌شود و به نظر می‌رسد آنچه انسان‌شناسان مکتب «فرهنگ و شخصیت» مطرح ساخته بودند که یک فرهنگ، یک کل و یک نظام است، فراموش می‌شود. وانگهی به همین دلیل که هر فرهنگ، واحد سازمان یافته و ساختار یافته‌ای است که در آن همه عناصر در وابستگی متقابل هستند، همان‌گونه که

جنبش انسان‌گرایانه آرزو داشت - کاری عبث است که جنبشی بخواهد جنبه‌های «مثبت» انگاشته شده یک فرهنگ را برای ترکیب کردن آنها با جنبه‌های «مثبت» فرهنگی دیگر، به منظور دستیابی از این طریق به یک نظام فرهنگی «بهتر» گزینش کند. این پیشنهاد، گذشته از داوری‌های ارزشی که در خود نهفته دارد و سلسله مسائلی که مطرح می‌سازد، آشکارا تحقق‌ناپذیر می‌نماید.

افزون بر این، پافشاری بسیار زیاد برخی از نویسندگان، از جمله هرسکویتس، بر آنچه «بقایای»^۱ فرهنگی می‌نامند، یعنی بر عناصری از فرهنگ قدیمی که بدون تغییر در فرهنگ ترکیبی نوین باقی مانده‌اند، می‌تواند به دلیل اصراری که در اثبات بی‌قید و شرط تداوم فرهنگ با وجود تغییرات آشکار وجود دارد، به نوعی «طبیعی‌سازی»^۲ فرهنگ بینجامد. در واقع، فرهنگ در این صورت، مانند نوعی «طبیعت دوم» برای فرد تصور می‌شود. این اصطلاح بسیار به کار برده شده است - که فرد به همان سختی که از طبیعت زیست‌شناختی خود رها می‌شود، می‌تواند از آن هم خود را رها سازد. همه فایده مطالعات بعدی که در موضوع فرهنگ‌پذیری صورت می‌گیرد، دقیقاً در نسبی نشان دادن تشابه میان فرهنگ و طبیعت و آشکار ساختن اهمیت پدیده‌های عدم تداوم در فرایند فرهنگ‌پذیری خواهد بود.

علاوه بر این، برخی مطالعات انسان‌شناختی درباره این فزاینده‌ها، به همان اشتباهاتی دچار می‌شوند که باستید «روان‌شناسی گرایی» می‌نامد. انسان‌شناسان حق داشته‌اند بر این واقعیت اصرار ورزند که این افراد هستند که با یکدیگر در تماس قرار می‌گیرند و نه فرهنگ‌ها. در واقع، برای فرهنگ که انتزاعی بیش نیست، نباید کیفیتی شیء‌گونه در نظر گرفت. ولی این افراد به گروه‌هایی اجتماعی تعلق دارند؛ گروه‌های جنسی، سنی، پایگاهی و غیره. افراد، هرگز و هیچ جا به صورت کاملاً مستقل وجود

1. Survivance.

2. naturalisation.

ندارند. بنابراین، تنها با مورد توجه قرار دادن روان‌شناسی فردی آنان نمی‌توان به علل درگیر شدنشان در فرایند فرهنگ‌پذیری پی برد. همچنین باید به الزامات اجتماعی نیز که بر آنان فشار می‌آورد، توجه کرد و اگر بخواهیم خود را به هر ترتیب، به تحلیل شخصیت‌ها محدود کنیم، محیط اجتماعی و تاریخی را که بر شخصیت‌های فردی اثر می‌گذراند، نباید از یاد ببریم [یاستید، ۱۹۶۰، ص ۳۱۸].

تحلیل‌های لنتون و کاردینر درباره شخصیت اساسی، این امکان را فراهم آورد که از محدود کننده‌ترین روان‌شناسی‌گرایی که تنها به مبدأ و ریشه روان‌شناختی امور فرهنگی توجه می‌کرد، فراتر روند. ایروینگ آ. هالوول^۱ که در همان خط فکری لنتون و کاردینر قرار دارد، می‌کوشد نشان دهد که در نسل‌های اول و دوم در حال فرهنگ‌پذیری، تغییراتی که در شخصیت رخ می‌دهد، سطحی و ظاهری است و تنها در نسل سوم است که شخصیت اساسی تغییر می‌یابد [۱۹۵۲].

قوم‌کشی

«قوم‌کشی»^۲ واژه‌ای است نوظهور. این واژه در دهه ۶۰، از سوی قوم‌شناسانی آمریکایی از جمله روبرت ژولن^۳ که بیش از دیگران در انتشار آن سهم است، ابداع شد [ژولن ۱۹۷۰]. این محققان، بی‌آنکه کاری از دستشان برآید، شاهد تغییر اجباری بی‌نهایت شتاب‌زده جوامع سرخ‌پوستان آمریکایی آمازونی بودند که ناگهان با بهره‌برداری صنعتی از جنگل‌ها رو به رو شدند که اساس نظام اجتماعی و اقتصادی آنان را تهدید می‌کرد. این جوامع، دیگر توانایی حفظ فرهنگ‌های خود را نداشتند و چنان به نظر می‌رسید که محکوم به همانندی هستند.

1. Irving A. Hallfowel.

2 ethnocide.

3. Robert Jaulin.

مفهوم قوم‌کشی که بر پایه الگوی واژه نسل‌کشی^۱ که به معنای حذف فیزیکی یک ملت است، ساخته شده، انهدام منظم فرهنگ یک گروه است. قوم‌کشی، به معنای حذف، نه تنها شیوه‌های زندگی با استفاده از همه وسایل است، بلکه حذف شیوه‌های تفکر را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین، قوم‌کشی نوعی فرهنگ‌زدایی ارادی و برنامه‌ریزی شده است. فضای دهه‌های ۶۰ و ۷۰ که ویژگی آن، از یک سو، افشای امپریالیسم غربی و از سوی دیگر، در جوامع پیشرفته، به‌ویژه در فرانسه، محترم داشتن کثرت‌گرایی فرهنگی است، جوی مساعد برای انتشار این مفهوم فراهم ساخت.

با این حال، انتشار این مفهوم بدون ابهام تحقق‌نپذیرفت، چه اختلاط معناشناختی میان قوم‌کشی و نسل‌کشی فراوان بود.

واژه قوم‌کشی، به واقعیتی برمی‌گردد که از سوی مورخان و قوم‌شناسان تأیید شده است. واقعیت عملیات منظم ریشه‌کنی فرهنگی و مذهبی در جمعیت‌های بومی با اهداف همانند سازی آنان با فرهنگ و مذهب ملل فاتح، بسط دادن کاربرد این واژه به دیگر وضعیت‌های پیچیده‌تر تماس‌های فرهنگی منظم، ارزش اکتشافی این مفهوم را کاهش می‌دهد.

یکی دانستن، مثلاً «قوم‌کشی» و «فرهنگ‌پذیری» یا «همانندسازی» به سوء‌تعبیر می‌انجامد. فرهنگ‌پذیر کردن، حتی اجباری یا برنامه‌ریزی شده، هرگز به یک فرهنگ‌زدایی ساده محدود نمی‌گردد و الزاماً با همانندی همراه نیست؛ همانندی هنگامی که تحقق می‌یابد، اجباراً پیامدش قوم‌کشی نیست و می‌تواند نتیجه انتخاب ارادی «همانند شده‌ها» باشد. اگر قوم‌کشی صورت نهایی پدیده است، در مورد فرهنگ‌پذیری که پدیده‌ای عادی در زندگی جوامع است، نمی‌توان چنین گفت:

نحوه‌ای از کاربرد مفهوم قوم‌کشی، دامنه آن را محدود می‌کند. افشاگری در مورد قوم‌کشی، گاه بخشی از نوعی نسبی‌گرایی افراطی است که نمی‌پذیرد روابط موجود میان

1. génocide.

فرهنگ‌ها اغلب از نوع روابط قدرت باشد و این پندار را تقویت می‌کند که فرهنگ‌های متفاوت، می‌توانند مستقل از یکدیگر و در نوعی از «خلوص» اولیه وجود داشته باشند. برای برخوردار کردن واژه قوم‌کشی از ارزشی کاربردی، ناگزیر باید به تعریفی دقیق اکتفا کرد و وضعیت‌های اجتماعی - تاریخی عینی را که قوم‌کشی، در معنای دقیق واژه، در آنها صورت گرفته‌اند، بازشناسی کرد. تنها، از این طریق است که می‌توان در شناخت پدیده پیشرفت کرد. روش پیرکلاستر^۱ در توضیح اینکه چرا اندیشه و عمل مربوط به «قوم‌کشی»، به‌ویژه در درون تمدن غربی گسترش یافت، چنین بود. به نظر او، ظهور دولت و به‌ویژه دولت - ملت در غرب منشأ پدیده قوم‌کشی می‌تواند باشد [کلاستر، ۱۹۷۴].

روژه باستید و چارچوب‌های اجتماعی فرهنگ‌پذیری

در فرانسه، پرداختن به پدیده‌های فرهنگ‌پذیری، بدون مراجعه به کارهایی که روژه باستید (۱۸۹۸-۱۹۷۴) در این زمینه انجام داده، امکان‌پذیر نیست. او پژوهش‌های خود را درباره امریکاییان افریقایی تبار انجام می‌داد و استاد دانشگاه سوربون بود. اینجا بیشتر اوست که به شناساندن دیدگاه‌های انسان‌شناسی امریکایی درباره فرهنگ‌پذیری و معرفی این زمینه تحقیق، به عنوان حوزه‌ای مهم از این رشته، کمک کرد. باستید ضمن تأیید شایستگی زیاد پیشگامان امریکایی، با این حال در تحقیقات مختلف خود می‌کوشد، رویکرد فرهنگ‌پذیری را تازگی دیگری بخشد.

برقراری ارتباط میان امور اجتماعی و فرهنگی

باستید که تحصیلات خود را در رشته جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی انجام داده است، تحقیقات خود را بر پایه این اندیشه آغاز می‌کند که امر فرهنگی راضی‌توان بدون توجه

1. Pierre Clastres.

به امر اجتماعی، موضوع مطالعه قرار داد. به نظر او، نقص بزرگ فرهنگ‌گرایان امریکایی در پژوهش‌هایی که در موضوع فرهنگ‌پذیری انجام داده‌اند، فقدان برقراری ارتباط میان امر فرهنگی و امر اجتماعی است [۱۹۶۰، ص ۳۱۷]. اینجا، در فرهنگ‌گرایی این خطر وجود دارد که واقعیت‌های اجتماعی را به واقعیت‌های فرهنگی تقلیل دهند (برعکس، می‌توان گفت در آنچه «جامعه‌شناسی گرای» خوانده می‌شود، خطر تقلیل واقعیت‌های فرهنگی به واقعیت‌های اجتماعی وجود دارد).

بنابراین، روابط فرهنگی باید در درون چارچوب‌های مختلف روابط اجتماعی که می‌توانند به پدید آمدن روابطی در جهت ادغام، رقابت، ستیز و غیره کمک کنند، مطالعه شوند. واقعیت‌های ترکیب، آمیختگی فرهنگی، حتی همانند‌گردی، باید باز در چارچوب ساخت‌یابی اجتماعی یا انهدام ساخت اجتماعی خود قرار داده شوند.

باستید، در فرهنگ‌گرایی، به خاطر وجود نوعی ابهام میان سطوح مختلف واقعیت و نوعی بی‌اطلاعی از دیالکتیک متقابلی که میان روبناها و زیربناها جریان دارد، تأسف می‌خورد و این در حالی است که دقیقاً همین دیالکتیک است که توضیح پدیده واکنش‌های زنجیره‌ای را که در فرایند فرهنگ‌پذیری به خوبی شناخته شده است، امکان‌پذیر می‌سازد. هرگونه تغییر فرهنگی، پی‌آمدهای ثانوی پیش‌بینی نشده‌ای را به همراه دارد؛ پی‌آمدهایی که حتی اگر با تغییر هم‌زمان نیستند، نمی‌توان از آنها اجتناب کرد. در این مورد تنها به یک مثال کفایت می‌کنیم. وارد شدن پول همراه با استعمار در جوامع سنتی افریقایی، تنها این نتیجه را همراه نداشت که نظام‌های اقتصادی مبتنی بر تقابل (هدیه / هدیه متقابل) و توزیع مجدد را تغییر شکل دهد، بلکه ورود پول به این جوامع، دگرگونی‌های عمیقی را در زمینه‌های دیگر، به‌ویژه، در نظام مبادلات مربوط به ازدواج در پی داشته است. بنابراین قاعده مرسوم و طبق منطبق هدیه در برابر هدیه، برای گرفتن همسر باید پاداشی در اختیار خانواده دختر قرار می‌گرفت (به عنوان مثال در برخی جوامع چند رأس چهارپا). پول با قرار گرفتن به جای هدیه متقابل به صورت

جنس، ساخت مبادله را عمیقاً دگرگون می‌سازد: فراهم آوردن مبلغ لازم برای پرداخت «بهای عروس»، از این پس همکاری مجموع گروه خویشاوندی را طلب نمی‌کند (برعکس زمانی که گله‌ای هدیه می‌شد). بنابراین، ازدواج رفته رفته به صورت امری شخصی در می‌آید و بیش از پیش شکل معامله‌ای انحصاراً اقتصادی، و نه اساساً اجتماعی، به خود می‌گیرد (بنابر سنت، نخستین هدف در پیوند ازدواج، پیوند میان دو گروه خویشاوندی بود). در برخی موارد، زنان که به عنوان بازرگان یا حقوق‌بگیر پول دریافت می‌کنند، می‌توانند همسران خود را با سهولتی بیشتر ترک کنند. چه، آنان خود توانایی آن را دارند که پاداش مربوط به ازدواج را بازپرداخت کنند. بنابراین، طلاق‌ها، رو به افزایش می‌گذارد (حال آنکه یکی از کارکردهای پاداش سنتی ازدواج، دقیقاً تضمین ثبات زندگی زناشویی بود). مبلغان مذهبی در برابر آنچه که همچون آسیبی دوگانه برای اصول اخلاقی تلقی می‌کردند (خرید همسر و ناپایداری زندگی زناشویی)، کوشیدند تا رسم پاداش ازدواج را از میان بردارند نتیجه به دست آمده با انتظار آنان منطبق نبود. از سویی، همسران به زحمت، خود را زنان و مردان ازدواج کرده تلقی می‌کردند. از سوی دیگر، زنان که از اجبار بازپرداخت پاداش آزاد شدند، با سهولتی باز هم بیشتر می‌توانستند طلاق بگیرند و به دفعات همسر اختیار کنند.

بنابر تعبیر مارسل موس که باستید نیز به نوبه خود آن را به کار می‌برد، امور مربوط به جامعه‌پذیری، یک پدیده اجتماعی تام را تشکیل می‌دهند. این امور با همه سطوح واقعیت اجتماعی در ارتباطند. به این دلیل است که تغییر فرهنگی نمی‌تواند پیشاپیش، نه به صورت افقی، در درون یک سطح و نه به صورت عمودی میان سطوح مختلف، محدود شود. این وضع، دلیل برخی گمان‌های اشتباه‌آمیز مبلغان مذهبی در گذشته که تنها انتظار نوعی فرهنگ‌پذیری جزئی بومیان را داشتند، یا پندار اشتباه برخی مأموران توسعه اقتصادی امروز است. به عنوان مثال، تشویق انتقال فن‌آوری‌هایی که «سبک» نامیده می‌شوند، به منظور «محترم داشتن» فرهنگ کشوری عقب مانده، می‌تواند در

نهایت با نتایجی به همان اندازه ویرانگر همراه باشد که انتقال فن‌آوری‌های «سنگین»، که ویرانگرتر تصور می‌شوند. زیرا، در هر صورت، آنچه با خطر تغییر روبه‌رو است، زنجیره‌کاربردی سنتی و در نتیجه روابط اجتماعی وابسته به آن است.

گونه‌شناسی وضعیت‌های تماس‌های فرهنگی

روژه باستید، با از سر گرفتن اندیشه انسان‌شناسان امریکای شمالی درباره نیاز به نوعی طبقه‌بندی از انواع مختلف فرهنگ‌پذیری، به منظور اجتناب از توصیف ساده یا دوری‌جستن از تعمیم نادرست، هنگامی که فرایندی بی‌نهایت پیچیده مطرح است، به نوبه خود، نوعی گونه‌شناسی برقرار می‌کند. او، با وفادار ماندن به اصولی که خود معین کرده است، چارچوب‌های اجتماعی را که فرهنگ‌پذیری در آنها صورت می‌گیرد، در این گونه‌شناسی جای می‌دهد.

بنابراین، او به تعریف «وضعیت‌های» تماس و از آن جمله «وضعیت استعماری» خواهد پرداخت که ژرژ بلاندریه نیز به تعریف آن پرداخته است (۱۹۵۵). در مقابله با بلاندریه که با اندکی شتاب‌زدگی تأیید می‌کرد که انسان‌شناسی فرهنگی به وضعیت‌های اجتماعی توجه نمی‌کند، باستید یادآور می‌شود که این مسئله در یادداشت^۱ همان گونه که هست، مطرح شده است (۱۹۶۸، ص ۱۰۶). اما این بخش از برنامه تحقیق که در یادداشت پیش‌بینی شده بود، در ایالات متحده امریکا عملاً با توسعه‌ای قابل ملاحظه روبه‌رو نمی‌شود. از آنجا که تصویری که از فرهنگ‌پذیری (به عنوان پدیده‌ای کلی) داریم، غالباً به «وضعیت» خاص، که این پدیده را در آن مطالعه می‌کنیم، بستگی دارد توجه به وضعیت‌های متفاوت ممکن، از نظر روش‌شناختی بسیار حائز اهمیت است.

در تحلیل هر گونه وضعیت فرهنگ‌پذیری، باید برای گروه دهنده و گروه گیرنده، به

یک اندازه اهمیت قائل شد. اگر این اصل را محترم بشماریم، درخواستیم یافت که در واقع، نه فرهنگی وجود دارد که منحصرأ «دهنده» است و نه فرهنگی که تنها «گیرنده» است. فرهنگ‌پذیری، هرگز به شکل یک جنبه صورت نمی‌گیرد. به این دلیل است که باستید، عبارات «نفوذ متقابل» یا «درهم تنیدگی» فرهنگ‌ها را به جای اصطلاح فرهنگ‌پذیری به کار می‌برد که این تقابل تأثیر را، که البته بندرت متقارن است، به وضوح نشان نمی‌دهد. بنابراین، باستید گونه‌شناسی خود را بر مبنای سه معیار اساسی، یکی کلی، دومی فرهنگی و سومی اجتماعی بنا می‌کند [۱۹۶۰، ص ۳۲۵]. معیار نخست، حضور یا فقدان دست‌کاری‌هایی واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی است. در این زمینه، سه وضعیت نمونه می‌تواند پدید آید:

وضعیت نوعی فرهنگ‌پذیری «خود به خود»، «طبیعی» و «آزاد» (در واقع نه هرگز به صورت کامل). منظور، نوعی فرهنگ‌پذیری است که نه هدایت‌شده است و نه نظارت شده. در این حالت، تغییر تنها نتیجه تماس است و برای هر یک از دو فرهنگ حاضر، مطابق منطق درونی خاص آن صورت می‌گیرد.

وضعیت نوعی فرهنگ‌پذیری سازمان یافته اما اجباری به نفع تنها یک گروه، مانند مورد برده‌داری یا استعمار. در این حالت، هدف تغییر فرهنگ گروه زیر سلطه در کوتاه مدت، به منظور تسلیم ساختن آن گروه در برابر منافع گروه مسلط است. در این صورت، فرهنگ‌پذیری به صورت جزئی و تکه‌تکه باقی می‌ماند. در بسیاری موارد، این نوع فرهنگ‌پذیر کردن به شکست می‌انجامد (از دیدگاه گروه‌های مسلط)، زیرا درباره انواع جبرهای فرهنگی، ناآگاهی وجود دارد. مواردی بسیار از فرهنگ‌زدایی، بدون فرهنگ‌پذیری وجود دارد.

وضعیت فرهنگ‌پذیری برنامه‌ریزی شده و نظارت شده که خواستار منظم‌بودن است به دراز مدت می‌انجامد. برنامه‌ریزی، بر مبنای شناخت فرضی جبرهای اجتماعی و فرهنگی صورت می‌گیرد. در رژیم سرمایه‌داری، این وضعیت می‌تواند به «استعمار نو»

بینجامد. در رژیم کمونیستی، این نوع فرهنگ‌پذیری مدعی بنای یک «فرهنگ‌کاژگری» است که از «فرهنگ‌های ملی» فراتر رفته، آنها را در برمی‌گیرد. فرهنگ‌پذیری برنامه‌ریزی شده، می‌تواند نتیجه تقاضای گروهی باشد که خواستار تحول شیوه زندگی خویش است؛ به عنوان مثال برای هموار ساختن راه توسعه اقتصادی خود. معیار دوم، از نوع فرهنگی، تجانس یا عدم تجانس نسبی فرهنگ‌های درگیر است. سرانجام، معیار سوم که از نوع اجتماعی است با باز یا بسته بودن نسبی جوامع در تماس است. متناسب با اینکه جوامعی با کیفیتی بیشتر جمعی و از نظر اجتماعی کمتر تمایز یافته در تماس‌اند، یا برعکس جوامعی بیشتر فردگرا و تمایز یافته، این جوامع در برابر تأثیرات فرهنگی بیرونی نفوذپذیری بیشتر یا کمتری از خود نشان می‌دهند. با ترکیب سه معیار، دوازده گونه وضعیت تماس فرهنگی به دست می‌آید که هر کدام یک جنبه کلی، تقریباً سیاسی، یک جنبه فرهنگی و یک جنبه اجتماعی خاص را نشان می‌دهند.

کوششی در جهت توضیح پدیده‌های فرهنگ‌پذیری

باستید به طبقه‌بندی پدیده‌های فرهنگ‌پذیری اکتفا نمی‌کند. او همچنین با تحلیل عوامل مختلفی که می‌توانند در فرایند فرهنگ‌پذیری نقشی داشته باشند، و از آن جمله عوامل غیرفرهنگی، درصدد توضیح این پدیده‌هاست [۱۹۶۰، ص ۳۲۶]. عوامل مختلف می‌توانند متقابلاً یکدیگر را تقویت یا خنثی کنند. اگر بخواهیم به تعیین‌کننده‌ترین متغیرها بسنده کنیم، اساساً متغیرهای زیر را باید مورد توجه قرار دهیم:

عامل جمعیت‌شناختی: در گروه‌هایی که در کنار یکدیگرند، از نظر تعداد، کدام یک در اکثریت و کدام یک در اقلیت است؟ اکثریت آماری نباید با اکثریت سیاسی اشتباه شود. به عنوان مثال، در وضعیت استعماری، اکثریت آماری از نظر سیاسی در اقلیت است.

ویژگی دیگر عامل جمعیت‌شناختی، ساخت جمعیت‌هایی است که با هم در تماس هستند: نسبت جنسی، هرم سنی، جمعیتی که بیشتر از افراد مجرد تشکیل شده است (مثلاً

در فتح امریکا یا در برخی انواع مهاجرت‌ها) یا از خانواده‌هایی که قبلاً شکل گرفته است و غیره.

عامل محیط شناختی: تماس در کجا صورت می‌گیرد؟ در مستعمرات یا در سرزمین کشور استعمارگر؟ در محیط روستایی یا در محیط شهری؟

سرانجام عامل قومی یا «نژادی»: ساخت روابط میان قومی چیست؟ آیا با روابطی از نوع سلطه/ تبعیت سر و کار داریم؟ از کدام نوع، «پدرسالارانه» یا «رقابتی» (نتایج برعکس یکدیگرند)؟

بنابراین آنچه در بررسی عوامل گوناگون مهم است، بذل توجه بسیار به ساخت‌های ممکن روابط اجتماعی است. چه، از طریق این ساخت‌هاست که این عوامل عمل می‌کنند.

باستید، با توضیح مسئله در سطحی ذهنی‌تر، اندیشه دو علیت را که در هر فرایند جامعه‌پذیری در ارتباطی دیالکتیکی قرار می‌گیرند، قبلاً [۱۹۵۶] مطرح ساخته بود:

علیت درونی و علیت بیرونی. او نخستین کسی نبود که این دو علیت را مطرح می‌ساخت، ولی سهم شخصی او، در اصراری بود که برای اثبات کنش متقابل که میان این دو علیت وجود دارد، از خود نشان می‌داد. علیت درونی یک فرهنگ، شیوه خاص عملکرد و منطق خاص آن است. علیت درونی می‌تواند تغییرات فرهنگی برون‌زا را تسهیل کند، یا برعکس از سرعت آن بکاهد و حتی مانع آن شود. متقابلاً، علیت بیرونی که با تغییر بیرونی پیوستگی دارد، تنها از طریق علیت درونی عمل می‌کند.

همین علیت دوگانه است که پدیده واکنش‌های زنجیره‌ای را که قبلاً در صفحات پیش، مطرح شد، توضیح می‌دهد. یک علت بیرونی، تغییری را در نقطه‌ای از یک فرهنگ باعث می‌گردد. این تغییر به وسیله این فرهنگ و متناسب با منطق خاص آن «جذب» می‌شود و سلسله‌ای از متناسب‌سازی‌های پی‌درپی را سبب می‌گردد. به بیانی دیگر، علیت بیرونی، علیت درونی را برمی‌انگیزد. هر نظام فرهنگی که نقطه‌ای از آن مورد

اصابت قرار گیرد، برای دستیابی به سطحی از انسجام و اکنش نشان می‌دهد. باستید تأیید می‌کنند که تأکید دورکیم براهمیت محیط درونی، کاری درست بود. اما او با نشان دادن نقش محیط بیرونی و به‌ویژه ارتباط منطقی آن با محیط درونی، از دورکیم فاصله می‌گیرد. این دیالکتیک ساز و کارهای درونی و بیرونی، به ساخت‌یابی فرهنگی نوینی می‌انجامد که در آن، هنگامی که تغییر سطحی باقی می‌ماند، علیت درونی و اگر تقلید فرهنگی در کار باشد، علیت بیرونی می‌تواند غالب آید.

اصل گسست

هر چند روژه باستید به جبرهای اجتماعی توجه بسیار داشت، اما با این حال او دیدگاه فاعل یا عامل اجتماعی را فراموش نمی‌کرد. او، به نوبه خود، با قبول این عقیده که این افراد هستند که با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند و نه فرهنگ‌ها، می‌کوشید بفهمد که در یک فرایند فرهنگ‌پذیری برای افراد چه پیش می‌آید. گرچه، بخشی از آثار باستید به توضیح آسیب‌شناسی برخی افراد درگیر در تناقضات فرهنگی حل‌ناشدنی بر مبنای انسان‌شناسی، اختصاص یافته است، اما توجه او به‌ویژه، معطوف به نشان‌دادن این امر بود که فرهنگ‌پذیری، الزاماً موجوداتی دورگه، ناسازگار و بدبخت خلق نمی‌کند.

باستید برای بیان جنبه‌ای اساسی از انسانی که در وضعیت فرهنگ‌پذیری است، مفهوم «اصل گسست» را خلق کرد [۱۹۵۵] که در آثار او موقعیتی محوری دارد. آشنایی او با دنیای مذهبی برزیلی‌های افریقایی تبار، اصل و منشأ این مفهوم است. او در جریان پژوهش‌های خود را در باهیا^۱، ملاحظه کرد که سیاه‌پوستان می‌توانستند، هم‌زمان و با آرامش و رضایت تمام، پیروانی پرشور برای آیین کاندومبله^۲ و کارگزارانی اقتصادی کاملاً منطبق با عقلانیت نوین باشند. او برخلاف دیگر تحلیل‌گران، در این وضع، نشانی از

تناقضی اساسی یا رفتاری نامناسب نمی‌دید. به عقیده او، سیاه‌پوستانی که در جامعه‌های چند فرهنگی زندگی می‌کنند، جهان اجتماعی خود را به شماری «خانه‌های نفوذناپذیر» تقسیم کرده‌اند و در آنجا «مشارکت‌های مختلفی دارند که چون بدین‌گونه صورت می‌گیرد، در نظر آنان متناقض نمی‌نماید.

روژه باستید از طریق این تحلیل، که بعداً به وضعیتهای دیگر نیز گسترش می‌یابد، رهیافت مسئله در حاشیه بودن را، که جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو تنظیم کرده بودند، تجدید می‌کرد. به عقیده وی، «انسان حاشیه‌ای» کسی نیست که میان دو جهان اجتماعی و فرهنگی زندگی می‌کند، بلکه کسی است که در هر یک از این دو به سر می‌برد، بی‌آنکه آنها را با یکدیگر مرتبط سازد. او، برخلاف انسانی که از نظر روان‌شناختی حاشیه‌ای است، الزاماً انسانی مردد و سیه‌روز نیست:

... سیاه‌پوست برزیلی، از طریق اصل گسست، از ناملايمات موقعیت حاشیه‌ای (روانی) در امان می‌ماند. چیزی که گاه به عنوان دورویی سیاهان افشا می‌کنند، نشان اوج صداقت آنان است. اگر آنان در دو صحنه بازی می‌کنند، بدان دلیل است که دو صحنه وجود دارد» [۱۹۵۵، ص ۴۹۸].

اگر موقعیت حاشیه‌ای فرهنگی به وضعیت حاشیه‌ای روان‌شناختی تبدیل نمی‌شود، دلیل آن، وجود اصل گسست است. بنابراین، این فرد نیست که برخلاف خواست خود به دو بخش تقسیم شده است، بلکه اوست که برش‌هایی را میان تعهدات متفاوت خود انجام می‌دهد.

اصل گسست، در سطح «شکل‌های» ناخودآگاه فعالیت روحی، یعنی ساخت‌های ادراکی، ساخت‌های تقویت‌کننده حافظه، ساخت‌های منطقی و عاطفی نیز می‌تواند عمل کند. بدین ترتیب گسست‌هایی صورت می‌گیرد «که چنان عمل می‌کنند که فهم و ادراک را غربی می‌کنند، در حالی که عواطف و احساسات، ویژگی‌های بومی خود را حفظ کرده‌اند، یا برعکس» [۱۹۷۰ الف، ص ۱۴۴].

متناسب با وضعیت‌ها، به‌ویژه متناسب با نوع روابطی که میان گروه‌های دارای فرهنگ‌های متفاوت برقرار است، احتمال وقوع یا عدم وقوع گسست وجود دارد. اصل گسست، خصوصاً، ویژگی گروه‌های اقلیت است و برای دفاع از هویت فرهنگی، ساز و کاری را در اختیار این گروه‌ها می‌گذارد. امروزه، جلوه‌های متفاوت این گسست را در وضعیت مهاجرت در فرانسه می‌توان مشاهده کرد. به عنوان مثال، از سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۶۰ مهاجرانی افریقایی که بیشتر سونینکه^۱ و توکولر^۲ هستند و از جوامع مسلمان بسیار معتقد برخاسته‌اند، به عنوان کارگر، در یکی از بزرگترین کشتارگاه‌های خوک اروپا در کولینه^۳ از شهرهای برتانی^۴ کار می‌کنند.

آنان که به علت مهارت‌های شغلی خود، مورد توجه قرار گرفته‌اند، برای درازمدت در محل استقرار یافته و خانواده و دوستان خویش را نیز به آمدن تشویق کرده و به تدریج جماعتی کوچک را در شهر تشکیل داده‌اند. برای آنان تماس روزانه با گوشت خوک، به الزامات کار صنعتی مربوط می‌گردد که با نگرشی دقیقاً ابزاری، به عنوان وسیله‌ای برای امرار معاش تلقی می‌شود و به هیچ وجه به هویت اسلامی آنان که به هر حال محفوظ مانده است، آسیب نمی‌رساند. [رنو، ۱۹۹۲]

باستید با پی‌گیری افکار خود در این زمینه به آنجا می‌رسد که مفهومی کاملاً خوش‌بینانه از وضعیت حاشیه‌ای فرهنگی را در برابر مفهوم بدبینانه غالب قرار می‌دهد. به عقیده وی، کسانی که در وضعیت حاشیه‌ای فرهنگی هستند، غالباً بسیار خلاق و قابل انطباق‌اند و می‌توانند به صورت رهبران دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی درآیند. آنان از طریق گسست‌ها، از پیچیدگی نظام اجتماعی و فرهنگی به سود خود استفاده می‌کنند [۱۹۷۱، فصل ۶].

در نهایت، مفهوم اصل گسست دارای این امتیاز است که امکان می‌دهد نه تنها به

1. Soninke

2. Toucouleur.

3. Collinee

4. Bretagne

تغییر در عین تداوم، بدان‌گونه که فرهنگ‌گرایان سعی در انجام آن داشتند، بیندیشیم، بلکه به جهش فرهنگی و عدم تداوم نیز بیندیشیم.

نوسازی مفهوم فرهنگ

پژوهش‌هایی که درباره فرایند فرهنگ‌پذیری صورت گرفته است، تصویری را که پژوهشگران از فرهنگ داشتند، عمیقاً نوسازی کرده است. توجه به ارتباط بین فرهنگی و وضعیت‌هایی که این ارتباط در آنها برقرار می‌شود، منجر به دستیابی به تعریفی پویا از فرهنگ گردید.

حتی چشم‌انداز پژوهش درباره فرهنگ‌پذیری واژگون شد؛ از این پس برای پی‌بردن به فرهنگ‌پذیری، از فرهنگ آغاز نمی‌کنند، بلکه، برعکس، برای شناخت فرهنگ، کار را از فرهنگ‌پذیری شروع می‌کنند. هیچ فرهنگی وجود ندارد که برای همیشه «در حالت خالص» و همان‌گونه که بوده است، برجای بماند و با هیچ‌گونه تأثیر خارجی روبه‌رو نشود. فرایند فرهنگ‌پذیری، پدیده‌ای است عام؛ حتی اگر صورتها و درجاتی بسیار متفاوت داشته باشد.

فرایندی که همه فرهنگ‌هایی که در وضعیت تماس فرهنگی قرار دارند، با آن روبه‌رو هستند، یعنی فرایند ویران‌سازی و سپس بازسازی، در واقع، همان اصل تحول هر گونه نظام فرهنگی است. هر فرهنگ، فرایندی دایمی از ساخت‌یابی، ویران‌سازی و بازسازی است. آنچه تغییر می‌کند، میزان اهمیت هر مرحله متناسب با وضعیت‌هاست. برای بهتر نشان دادن این بعد پویای فرهنگ، شاید لازم باشد واژه «فرهنگ‌سازی» را (که هم اکنون بخشی از واژه «فرهنگ‌پذیری» را تشکیل می‌دهد) به جای واژه «فرهنگ» به کار ببریم. همان‌گونه که باستید یادآور شده [۱۹۵۶]، به این دلیل است که مطالعه مرحله ویران‌سازی نیز از نظر علمی مهم است، زیرا این مرحله نیز به همان اندازه مرحله بازسازی، سرشار از اطلاعات است. مطالعه این مرحله، نشان می‌دهد که فرهنگ‌زدایی الزاماً پدیده‌ای منفی

نیست که ضرورتاً به تجزیه و تباهی فرهنگ منجر شود. اگر فرهنگ‌زدایی می‌تواند معلول تماس فرهنگ‌ها باشد، همین فرهنگ‌زدایی می‌تواند همچون علت بازسازی فرهنگی نیز عمل کند. در اینجا نیز باستید بر موردی نمونه - زیرا صورتی است نهایی - از فرهنگ‌های سیاه‌پوستان امریکا تکیه می‌کند؛ با وجود و یا به احتمال بیشتر، به علت قرن‌ها بردگی، یعنی به علت ویران‌سازی اجتماعی و فرهنگی تقریباً مطلق، سیاه‌پوستان امریکا فرهنگ‌هایی بدیع و پویا آفریده‌اند.

باستید بدین طریق، به مقابله با لوی اشتراوس و تصور او از مفهوم ساخت، که به نظر وی بسیار آماری می‌نماید، برمی‌خیزد. به جای صحبت از ساخت، باید از «ساخت‌یابی»، «ساخت‌زدایی» و «ساخت‌یابی مجدد» گفت و گو کرد. فرهنگ، بنایی است «متقارن» که در هر لحظه، از طریق این حرکت سه‌گانه خود را می‌سازد. لوی اشتراوس، در انطباق با نظریه ساخت‌گرایانه خود، نظری بسیار بدبینانه نسبت به پدیده‌های فرهنگ‌زدایی در جوامع زیر سلطه استعمار دارد. به نظر او، این فرهنگ‌زدایی الزاماً، به «انحطاط‌های فرهنگی می‌انجامد که «نشانه» نوعی بیماری است که برای همه جوامع [فرهنگ‌زدایی شده] مشترک است:

همه جوامع، هر اندازه هم که در حالت اصلی خود با یکدیگر متفاوت باشند، هنگامی که فرهنگ‌زدایی در آنها صورت می‌گیرد، به یک نقطه می‌رسند. فرهنگ‌های ملانزیایی، آفریقایی، آمریکایی وجود دارد، اما انحطاط تنها یک چهره دارد (نقل از باستید، ۱۹۵۶، ص ۸۵).

درست است که در مواردی، عوامل فرهنگ‌زدایی می‌توانند چنان مسلط شوند که هر گونه ساخت دهی مجدد فرهنگی را مانع شوند. بقایایی پراکنده از فرهنگ اصلی، می‌توانند با اجزایی از فرهنگ غالب در همزیستی به سر برند، اما روابطی ساختی میان آنها برقرار نیست و معانی عمیق این عناصر برای همیشه از دست رفته است. این کل نامتجانس، صورت نظام به خود نمی‌گیرد. این ساخت‌زدایی که با امکان ساخت دهی

مجدد همراه نیست، برای افراد به نوعی گمراهی می‌انجامد که به معنای دقیق کلمه، همان گم‌کردن جهت است و به صورت آسیب‌های روانی یا رفتارهایی بزه‌کارانه خودنمایی می‌کند.

با این حال، در بیشتر اوقات، ساخت زدایی چیزی جز مرحله نخست یک بازسازی فرهنگی نیست که کم و بیش دارای اهمیت خواهد بود. گاه، با یک «جهش» واقعی فرهنگی مواجه می‌شویم؛ به بیان دیگر، عدم تداوم بر تداوم غالب می‌آید. در این حالت، باستید از «فرهنگ‌پذیری شکلی» صحبت می‌کند، چه، این نوع فرهنگ‌پذیری، خود، «شکل‌های» (گشتالت‌های) فعالیت روانی یعنی ساخت‌های ناخودآگاه را که به وسیله فرهنگ «آگاه» شده‌اند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. در حالت دیگر، فرهنگ‌پذیری، «مادی» توصیف می‌شود؛ یعنی تنها محتوای آگاهی روانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چیزی که «ماده» آن را تشکیل می‌دهد (به عنوان مثال، ارزشها و تصورات ذهنی) و از جمله امور قابل درک به حساب می‌آید؛ اشاعه یک ویژگی فرهنگی، تغییر یک آیین مذهبی، انتشار یک اسطوره و غیره [باستید، ۱۹۶۳].

این تمایز، امکان می‌دهد که به شماری از پدیده‌ها، به‌ویژه پدیده‌هایی که «ضدفرهنگ‌پذیری» خوانده می‌شوند، مثل جنبش‌های رهایی‌بخش، جنبش‌های بنیادگرایانه و به طور کلی، همه اقداماتی که در جهت «بازگشت به ریشه‌ها» صورت می‌گیرد، بهتر پی‌بیریم. تحلیل‌ها نشان می‌دهند که پدیده ضدفرهنگ‌پذیری تنها هنگامی رخ می‌دهد که فرهنگ‌زدایی، برای آنکه بتواند مانع هر گونه بازتولید سهل و ساده فرهنگ اصلی گردد، از عمق کافی برخوردار باشد. از این هم بالاتر، بسیار پیش می‌آید که جنبش‌های ضدفرهنگ‌پذیری، بی‌آنکه توجه داشته‌باشند، الگوهای سازمان‌دهی و حتی نظام‌های ناخودآگاه تصورات ذهنی خود را از فرهنگ غالب اقتباس می‌کنند؛ فرهنگی که این جنبش‌ها، به هر حال مدعی مبارزه با آن‌اند. جنبش ضدفرهنگ‌پذیری، تقریباً همیشه، واکنشی است ناامیدانه در برابر فرهنگ‌پذیری

شکلی. در راه «آفرینایی کردن»، «عربی کردن»، بازگشت به «هویت» اصلی می‌توان کوشید؛ کوشش‌هایی که تنها به محدود ساختن نتایج فرهنگ‌پذیری مادی می‌انجامد. ضدفرهنگ‌پذیری، شکلی امکان‌پذیر نیست. این حرکت نمی‌تواند بنا بر دستور صورت گیرد و به خواست و اراده‌ای خودآگاه مربوط نمی‌گردد. ضدفرهنگ‌پذیری که با بازگشت به ریشه‌ها، فاصله زیادی دارد - چیزی که می‌خواست باشد - در واقع چیزی نیست، جز نوعی جدید از انواع ساخت‌یابی فرهنگی. این حرکت، به بازتولید ساخت قدیمی نمی‌انجامد، بلکه ساختی نو از فرهنگ می‌آفریند.

بنابراین، افزایش مطالعات درباره واقعیات فرهنگ‌پذیری به بررسی مجدد مفهوم فرهنگ انجامید. از این پس، فرهنگ همچون مجموعه‌ای پویا و کم و بیش (ولی نه هرگز به طور کامل) منسجم و متجانس تصور می‌شود. عناصری که یک فرهنگ را تشکیل می‌دهند، از آنجا که از منابعی از نظر مکانی و زمانی متفاوت فراهم می‌آیند، هرگز کاملاً در یکدیگر ادغام نشده‌اند. به بیانی دیگر، در نظام، «فرصت حرکت» وجود دارد؛ به‌ویژه که نظامی بی‌نهایت پیچیده مطرح است. این فرصت، همان فاصله زمانی و فرجه‌ای است که آزادی افراد و گروه‌ها برای «دست‌کاری» فرهنگ، در آن جای دارد.

در نتیجه، وضع بدان گونه نیست که در یک سو فرهنگ‌های «خالص» و در سوی دیگر فرهنگ‌های «دورگه» وجود داشته باشد. همه فرهنگ‌ها، به سبب واقعیت عمومی تماس‌های فرهنگی، به درجاتی متفاوت، فرهنگ‌هایی «مختلط» هستند که در پی تداوم‌ها و عدم تداوم‌ها شکل گرفته‌اند. غالباً میان دو فرهنگ که در تماسی درازمدت با یکدیگرند، تداومی به چشم می‌خورد که از آنچه میان وضعیت‌های متفاوت یک نظام فرهنگی واحد وجود دارد، هنگامی که در لحظات متمایز تحول تاریخی خود در نظر گرفته شود، بیشتر است. به بیانی دیگر، همان گونه که باستید نشان داده است، شاید عدم تداوم را باید بیشتر در نظم زمانی جست‌وجو کرد تا در نظم مکانی. تداوم اعلام شده یک فرهنگ مشخص، بیشتر با ایدئولوژی در ارتباط است تا با واقعیت. و هراندازه عدم تداوم

بیشتر در واقعیت‌ها آشکار گردد، تأکید بر تداوم بیشتر خواهد بود؛ در مواقع گسست، اعلام تداوم، نوعی «ایدئولوژی جبران» است [یاستید ۱۹۷۰ م].

اصرار ورزیدن در متمایز ساختن فرهنگ‌ها از طریق در نظر گرفتن آنها به عنوان وجودهایی مجزا، از نظر روش شناختی، می‌تواند مفید باشد و در تاریخ قوم‌شناسی، برای تفکر درباره تنوع فرهنگی، دارای ارزشی اکتسابی است. این یا آن فرهنگ خاص از کجا آغاز می‌گردد و در کجا متوقف می‌شود؟ پرسش درباره این مسئله، پرسش درباره «مرتب‌بندی» متناسب در مطالعه و توضیح فرهنگ‌هاست. لوی اشتراوس این گونه پاسخ می‌دهد:

ما هر مجموعه مردم‌شناختی را که در تحقیق، فاصله‌ای معنادار با دیگر مجموعه‌ها از خود نشان دهد، فرهنگ می‌نامیم. اگر در صدد مشخص ساختن فاصله‌هایی معنادار میان امریکای شمالی و اروپا باشیم، فرهنگ‌های این مناطق را همچون فرهنگ‌هایی متفاوت در نظر خواهیم گرفت. ولی فرض کنیم که توجه به فاصله‌های معناداری معطوف باشد که مثلاً میان پاریس و ماری وجود دارد. این دو مجموعه شهری، می‌توانند موقتاً همانند دو واحد فرهنگی، شکل گرفته باشند... مجموعه‌های مشخص از افراد، به شرط آنکه از نظر زمانی و مکانی به صورتی عینی در نظر گرفته شده باشد، هم‌زمان با نظام‌های فرهنگی متعددی ارتباط پیدا می‌کند؛ نظام‌های فرهنگی جهانی، قاره‌ای، ملی، منطقه‌ای، محلی و غیره؛ و خانوادگی، شغلی، مذهبی، سیاسی و غیره [۱۹۸۵: ص ۳۲۵].

میان فرهنگ‌هایی که بیش از پیش و دست کم در درون یک فضای اجتماعی مشخص، با یکدیگر در ارتباط‌اند عدم تداوم واقعی وجود ندارد. فرهنگ‌های اختصاصی، حتی هنگامی که تفاوت‌های خود را افزایش می‌دهند تا موجودیت خود را بهتر به اثبات برسانند و از یکدیگر متمایز شوند، مطلقاً با هم‌دیگر بیگانه نیستند. تصدیق این امر باید محقق را به در پیش گرفتن روش «تداوم‌گریانه» راهنمایی کند تا بعد ارتباطی، درونی و بیرونی نظام‌های فرهنگی رودررو را مهم بشمارد [آمسل، ۱۹۹۰].

فصل پنجم

مرتب‌بندی اجتماعی و مرتب‌بندی فرهنگی

اگر فرهنگ، داده‌ای از پیش تعیین شده نیست - میراثی که از نسلی به نسلی دیگر بدون تغییر انتقال یابد - به دلیل آن است که تولیدی است تاریخی؛ یعنی تولیدی است که در تاریخ و به بیانی دقیق‌تر، در تاریخ روابطی که میان گروه‌های اجتماعی وجود دارد، قرار می‌گیرد. بنابراین، برای تحلیل یک نظام فرهنگی، لازم است وضعیت اجتماعی - تاریخی‌ای که آن نظام را به گونه‌ای که هست، تولید می‌کند، تحلیل گردد [پلاندر، ۱۹۵۵].

آنچه از نظر تاریخی در مرحله نخست است، تماس و آنچه در مرحله دوم قرار می‌گیرد، عمل تمایز است که تفاوت‌های فرهنگی را می‌آفریند. هر جمع، در وضعیتی مشخص، ممکن است برای دفاع از خصوصیت خود وسوسه شود و برای این کار، با استفاده از شگردهای گوناگون بکوشد و دیگران (و خود) را قانع کند که الگوی فرهنگی او، الگویی است خاص که تنها به او تعلق دارد. اینکه در عمل، تمایزگذاری فلان مجموعه از تفاوت‌های فرهنگی بیش از مجموعه‌ای دیگر، ارزش‌گذاری و تقویت می‌شود، نتیجه کیفیت وضعیتی است که تمایز در آن صورت می‌گیرد.

فرهنگ‌ها از روابط اجتماعی زاده می‌شوند که همیشه روابطی نابرابرند. بنابراین از همان آغاز، عملاً نوعی مرتبه‌بندی میان فرهنگ‌ها وجود ندارد، به معنای قبول این باور است که فرهنگ‌ها به صورتی مستقل از یکدیگر و بدون ارتباط با یکدیگرند؛ وضعی که با واقعیت انطباقی ندارد. اگر همه فرهنگ‌ها به یک اندازه شایان دقت و توجه پژوهشگران یا هر مشاهده‌گر دیگری است، نباید چنین نتیجه‌گیری شود که برای همه آنها از نظر اجتماعی ارزشی برابر قائل‌اند. نمی‌توان بدین‌گونه از یک اصل روش شناختی به نوعی داوری ارزشی رسید.

بنابراین، باید به نوعی تحلیل «جدال شناختی» فرهنگ‌ها اقدام کرد، زیرا فرهنگ‌ها ستیزه‌هایی را آشکار می‌سازند؛ فرهنگ‌ها در تنش و گاه در خشونت توسعه می‌یابند. با این حال، در این نوع تحلیل، باید از تفسیرهای بسیار محدودکننده اجتناب شود؛ تفسیرهایی مثلاً مبتنی بر این باور که طرف قوی‌تر همیشه توانایی آن را دارد که نظم (فرهنگی) خود را به سهولت و سادگی بر طرف ضعیف‌تر تحمیل کند. از آنجا که فرهنگی واقعی وجود ندارد، مگر فرهنگی که به وسیله افراد یا گروه‌هایی آفریده شده است که در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، وضعیت‌هایی نابرابر دارند، فرهنگ‌های گروه‌های مختلف، خود را نسبت به یکدیگر، کم و بیش در وضعیت قدرت (یا ضعف) می‌بینند. اما در عمل فرهنگی حتی ضعیف‌ترین نیز هرگز خود را کاملاً دست‌خالی نمی‌بیند.

فرهنگ مسلط و فرهنگ زیر سلطه

بیان اینکه حتی گروه‌هایی که از نظر اجتماعی زیر سلطه‌اند، از منابع فرهنگی خاص خود، به‌ویژه از توانایی تفسیر مجدد تولیدات فرهنگی که کم و بیش بر آنها تحمیل می‌شود، بی‌بهره نیستند، به هر حال، بازگشت به تصدیق این مطلب نیست که همه گروه‌ها برابری و فرهنگ‌های آنها معادل یکدیگر.

در یک محیط فرهنگی مشخص، همیشه نوعی مرتبه‌بندی وجود دارد. کارل مارکس

و ماکس وبر در تأیید اینکه فرهنگ طبقه حاکم، همیشه فرهنگ مسلط است، اشتباه نکرده‌اند. آنان با بیان این مطلب، قطعاً مدعی آن نبوده‌اند که فرهنگ طبقه حاکم از نوعی برتری ذاتی یا حتی از نوعی نیروی اشاعه برخوردار است که از «جوهر» خاص آن ناشی می‌شود و سبب می‌گردد که این فرهنگ «طبیعتاً» بر دیگر فرهنگ‌ها تسلط یابد. به نظر مارکس و نیز ماکس وبر، قدرت نسبی فرهنگ‌های مختلف، در رقابتی که آنها را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، مستقیماً به قدرت اجتماعی نسبی گروه‌هایی وابسته است که تکیه‌گاه آن فرهنگ‌ها هستند. بنابراین، گفتمان‌گو از فرهنگ «مسلط» یا فرهنگ زیرسلطه، استفاده از انواعی از استعاره است؛ در واقع چیزی که وجود دارد گروه‌هایی اجتماعی هستند که نسبت به یکدیگر در روابط سلطه و تابعیت قرار دارند.

در این چشم‌انداز، فرهنگ زیرسلطه، الزاماً فرهنگ از خودبیگانه و کاملاً وابسته نیست. فرهنگ زیرسلطه، فرهنگی است که در تحول خود نمی‌تواند فرهنگ مسلط را مورد توجه قرار ندهد (وضعیت متقابل نیز حقیقت دارد؛ هر چند به میزان کمتر)، ولی می‌تواند کم و بیش در برابر تحمیل فرهنگی مسلط ایستادگی کند. همان‌گونه که کلود گرینیون^۱ و ژان کلود پاسرون^۲ [۱۹۸۹] توضیح می‌دهند، روابط سلطه فرهنگی، بدان گونه که روابط سلطه اجتماعی را می‌توان تحلیل کرد، تن به تحلیل نمی‌دهند و این بدان سبب است که روابط میان نمادها، طبق همان منطق روابط موجود میان گروه‌ها یا افراد عمل نمی‌کند. غالباً میان نتایج یا نتایج معکوس سلطه فرهنگی و نتایج سلطه اجتماعی، فاصله‌هایی مشاهده می‌شود. یک فرهنگ مسلط نمی‌تواند خود را مطلقاً به همان گونه بر یک فرهنگ زیر سلطه تحمیل کند که یک گروه اجتماعی می‌تواند با گروه دیگری که ضعیف‌تر است، عمل کند. سلطه اجتماعی، هرگز کاملاً و برای همیشه تضمین‌شده نیست و به همین دلیل است که همیشه باید با نوعی عمل تلقین همراه

1. Claude Grignon

2. Jean - Claude Passeron

باشد که نتایج آن هرگز یک طرفه نیست. این نتایج، گاه «نتایجی نامطلوب» هستند که برخلاف انتظارات گروه‌های مسلمانند. چه، تحمل سلطه الزاماً به معنای قبول آن نیست. همان‌گونه که این دو جامعه‌شناس توصیه می‌کنند، دقت روش‌شناختی ایجاب می‌کند که آنچه در فرهنگ‌های زیر سلطه ناشی از تعلق این فرهنگ‌ها به گروه‌های زیرسلطه و در نتیجه، ناشی از تولید یا بازتولید آنها در وضعیت زیر سلطه است، مورد مطالعه قرار گیرد. ولی این امر مانع از آن نمی‌گردد که این فرهنگ‌ها برای خود، یعنی همچون نظام‌هایی که بر حسب نوعی انسجام خاص کار می‌کنند - انسجامی که بدون آن حتی مسئله فرهنگ را نمی‌توان مطرح کرد - موضوع مطالعه واقع شوند.

فرهنگ‌های مردمی

مطرح ساختن موضوع فرهنگ‌های گروه‌های زیرسلطه، به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر، به میان کشیدن گفت‌وگو درباره مفهوم «فرهنگ مردمی» است. در فرانسه، علوم اجتماعی، نسبتاً با تأخیر در این گفت‌وگو شرکت کرد؛ گفت‌وگویی که به‌ویژه در آغاز، یعنی در قرن نوزدهم، کار تحلیل‌گران ادبی بود. چه، این گفت‌وگو در آن هنگام بر بررسی ادبیات معروف به «مردمی»، به‌ویژه ادبیات کوچک و بازار متمرکز بود. سپس کسانی که فولکلور را موضوع مطالعه خود قرار دادند، این چشم‌انداز را با پرداختن به سنت‌های دهقانی، وسعت بخشیدند. تنها مدت کوتاهی است که انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان به این حوزه مطالعه گام نهاده‌اند.

مفهوم فرهنگ مردمی، با توجه به چند معنا بودن هر یک از دو واژه‌ای که آن را تشکیل می‌دهند، از همان آغاز، با ابهام معنا شناختی همراه بوده است. نویسنده‌گانی که این عبارت را به کار می‌برند، همگی معنایی یکسان برای «فرهنگ» و یا برای مردم در نظر نمی‌گیرند. این وضع، مباحثه میان آنان را بسیار دشوار می‌کند. از دیدگاه علوم اجتماعی، باید از دو عقیده یک طرفه و کاملاً مخالف یکدیگر به طور

هم‌زمان اجتناب شود. عقیده نخست که می‌توان آن را حداقل‌گرا توصیف کرد، در فرهنگ‌های مردمی هیچ‌گونه پویایی و خلاقیت خاصی نمی‌بیند. فرهنگ‌های مردمی تنها مشتقاتی از فرهنگ مسلط هستند؛ تنها فرهنگی که می‌تواند مشروع شناخته شود، همان فرهنگ مرکز یا فرهنگ مرجع است. بنابراین فرهنگ‌های مردمی، فرهنگ‌هایی حاشیه‌ای هستند. بدین ترتیب، این فرهنگ‌ها تنها اقتباس یا رونوشتی نامطلوب از فرهنگ مشروع هستند و تنها از طریق نوعی فرایند تحلیل رفتن، از فرهنگ مرجع متمایز می‌شوند. این فرهنگ‌ها چیزی جز تعبیر از خودیگانگی اجتماع طبقات مردمی نیستند که از هرگونه خودمختاری بی‌بهره‌اند. بنابراین، تفاوت‌هایی که در این چشم‌انداز، فرهنگ‌های عامیانه را در برابر فرهنگ مرجع قرار می‌دهد، به عنوان نارسایی‌ها، بدشکلی‌ها و بدفهمی‌ها تحلیل می‌شوند. به بیانی دیگر، تنها فرهنگ «حقیقی»، فرهنگ نخبگان اجتماعی است. فرهنگ‌های مردمی، تنها تولیدات فرعی و ناتمام این فرهنگ هستند.

در برابر این تصور تحقیرگرایانه، دیدگاه حداکثرگرا قرار دارد که مدعی است، در فرهنگ‌های مردمی، فرهنگ‌هایی را می‌بیند که باید برابر با فرهنگ نخبگان و حتی برتر از آنها در نظر گرفته شوند. برای طرفداران این عقیده، فرهنگ‌های مردمی، فرهنگ‌هایی اصیل و کاملاً خودمختار هستند که به فرهنگ طبقات مسلط هیچ‌گونه دینی ندارند. بیشتر آنان استدلال می‌کنند که هیچ‌گونه مرتبه‌بندی میان فرهنگ‌ها - مردمی و «ادیبانه» - نمی‌توان برقرار ساخت. برخی از طرفداران این عقیده به این هم بسنده نمی‌کنند و در یک انحراف ایدئولوژیکی مردم‌گرایانه تا آنجا پیش می‌روند که تأیید می‌کنند که فرهنگ مردمی، بر فرهنگ نخبگان برتری دارد، زیرا نیروی حیات آن، ناشی از خلاقیت «مردم» است که بر خلاقیت نخبگان فزونی دارد. روشن است که در این حال، بیشتر به تصویری اسطوره‌ای از فرهنگ مردم نزدیک‌تر هستیم تا به مطالعه‌ای دقیق از واقعیت.

واقعیت پیچیده‌تر از آن است که این دو دیدگاه افراطی نشان می‌دهند. فرهنگ‌های مردمی در تحلیل، نه کاملاً وابسته به نظر می‌رسند و نه کاملاً خودمختار، نه تقلیدی محض می‌نمایند و نه تولید خالص. در نتیجه، این فرهنگ‌ها اثبات می‌کنند که هر فرهنگ خاص مجموعه‌ای است از عناصر اصلی و عناصری وارداتی، و نیز از ابداعات خصوصی و اقتباس‌ها. بنابراین، این فرهنگ‌ها، مانند هر فرهنگ دیگری، متجانس نیستند، ولی دارای انسجامند. فرهنگ‌های مردمی، بنا بر تعریف، فرهنگ‌های گروه‌های اجتماعی فرودست هستند. بنابراین در وضعیتی از سلطه شکل می‌گیرند. برخی از جامعه‌شناسان که این وضعیت را مورد توجه قرار می‌دهند، همه آنچه را که فرهنگ‌های مردمی، مدیون کوشش طبقات مردمی در جهت مقاومت در برابر سلطه فرهنگی هستند، یادآور می‌شوند. مردم زیرسلطه، از طریق تمسخر، تحریک به مخالفت و «بدسلیقگی» که به عمد نشان داده می‌شود، در برابر تحمیل فرهنگی واکنش نشان می‌دهند. فولکلور، به‌ویژه فولکلور کارگری یا به عنوان نمونه‌ای باز هم دقیق‌تر، فولکلور «سربازان عادی» در ارتش، شماری قابل ملاحظه از این شیوه‌های دگرگون‌سازی یا دست‌کاری تمسخرآمیز القایات فرهنگی را ارائه می‌دهند. فرهنگ‌های مردم در این راستا، فرهنگ‌های اعتراض‌اند.

اگرچه این وضع در فرهنگ‌های مردمی به چشم می‌خورد، با این حال نمی‌توان اطمینان داشت که برای تعریف این فرهنگ‌ها کافی باشد، و اصرار زیاد بر این بعد «واکنشی»، کم و بیش با خطر فروافتادن در دیدگاه حداقل‌گرا همراه است که منکر هرگونه خلاقیت خودمختار برای فرهنگ‌های مردمی است. همان‌گونه که گرینیون و پاسرون خاطر نشان می‌کنند، فرهنگ‌های مردمی، برای همیشه در حالتی از دفاع مبارزه‌جویانه بسیج نشده‌اند. آنها «در حال آسایش» نیز، عملکرد خود را انجام می‌دهند. هرگونه ویژگی مردمی، ریشه در اعتراض ندارد. وانگهی، ارزشها و عملکردهای یک فرهنگ که در حالتی از مقاومت فرهنگی قرار دارد، برای پایه‌گذاری نوعی خودمختاری فرهنگی که از آن فرهنگی

بدیع پدید آید، کافی نیست. درست برعکس، این ارزشها و عملکردها، برخلاف خواست خود، نقش‌هایی ادغام‌کننده به عهده می‌گیرند. چه، به آسانی به وسیله گروه مسلط «قابل بازیافت» هستند (در این مورد نیز مثال فولکلور «سربازان عادی»، مثالی مناسب است).

بی‌آنکه وضعیت سلطه را فراموش کنیم، شاید دقیق‌تر آن باشد که فرهنگ مردمی، به جای آنکه به عنوان نحوه‌ای از مقاومت منظم در برابر سلطه تصور گردد، بهتر است همچون مجموعه‌ای از «شیوه‌های تحمل کردن» این سلطه در نظر گرفته شود. میشل دوسرتو^۱ [۱۹۸۰]، ضمن توضیح کامل‌تر این عقیده، فرهنگ مردمی را به عنوان فرهنگ «عادی» مردم «عادی» تعریف می‌کند؛ یعنی فرهنگی که به صورت روزمرگی و در فعالیت‌های پیش‌پا افتاده که در عین حال هر روز صورتی تازه به خود می‌گیرد، ساخته می‌شود. به نظر او، خلاقیت مردمی از میان نرفته است، ولی الزاماً در همان جایی نیست که آن را جست‌وجو می‌کنند؛ یعنی در تولیداتی قابل شناسایی و به وضوح مشخص. این خلاقیت، دارای اشکالاتی است متعدد و پراکنده و «به هزار کوره راه می‌گریزد».

برای پی‌بردن به این خلاقیت، باید به هوش عملی افراد عادی، به‌ویژه در نحوه به کارگیری تولید انبوه به وسیله آنان، پی برد. در برابر تولیدی عقلانی شده، استانداردها، توسعه‌طلب و در عین حال متمرکز، تولیدی دیگر قرار دارد که از سوی سرتو «مصرف» توصیف شده است. به عقیده سرتو، موضوع واقعاً عبارت از نوعی «تولید» است. چه، اگر این تولید خود را با محصولاتی خاص نشان نمی‌دهد، با «شیوه‌های اکتفاء» به آنچه هست، یعنی با شیوه‌های به کارگیری محصولات تحمیل شده از سوی نظم اقتصادی مسلط، خود را متمایز می‌سازد.

بنابراین، سرتو با اعتباربخشی مجدد، به فعالیت مصرف در گسترده‌ترین معنای آن، فرهنگ مردمی را به عنوان نوعی «فرهنگ مصرف» تعریف می‌کند. شناسایی این فرهنگ

1. Michel de Certeau

مصرف دشوار است. چه، ویژگی آن نیرنگ و پنهان‌کاری است. از سوی دیگر، این «مصرف تولید فرهنگی» بسیار پراکنده است؛ به همه جا راه می‌یابد، اما به گونه‌ای نه چندان چشمگیر. به بیان دیگر، مصرف‌کننده از طریق محصولاتی که مصرف می‌کند، قابل شناسایی و توصیف نیست. «عامل» را در چهره مصرف‌کننده باید باز یافت. بین او (که محصولات را مصرف می‌کند) و محصولات (شاخص‌هایی از نوع فرهنگی که به او تحمیل می‌شود)، فاصله‌ای وجود دارد که به نحوه استعمال محصولات مربوط می‌گردد. پژوهش در فرهنگ‌های مردمی، موضوعات خود را درون این فاصله جست‌وجو می‌کند. بنابراین، خود روش‌های استفاده باید موضوع تحلیل قرار گیرد. به عقیده سرتو، این روش‌های استفاده «مهارت‌های عمل» هستند که متناسب با مورد، به «خرده‌کاری»، بازیابی یا شکار غیرمجاز شباهت پیدا می‌کنند؛ یعنی به عملکردهایی با اشکال متعدد و ترکیبی و همیشه گمنام. با این شیوه‌های کفایت به آنچه هست، مصرف‌کنندگان به هستی معنایی می‌دهند که با آنچه در محصولات استاندارد شده مطرح بود، متفاوت است.

استعاره خرده‌کاری

کاربرد مفهوم خرده‌کاری درباره امور فرهنگی را مدیون لوی اشتراوس [۱۹۶۲] هستیم. او استعاره خرده‌کاری را در چارچوب نظریه خود درباره تفکرات اسطوره‌ای به کار می‌برد. به عقیده او، تولید اسطوره‌ای با هنر خرده‌کاری ارتباط دارد. وی این هنر را در برابر اختراع فنی قرار می‌دهد که بر شناخت علمی مبتنی است. دنیای ابزاری تولیدکننده خرده‌کار، برعکس دنیای ابزار مهندس، دنیایی است بسته. «ویژگی تفکر اسطوره‌ای، بیان خود به کمک فهرستی است با ترکیبی نامتجانس که هر چند وسیع ولی به هر حال دارای حدودی است. با این حال، تفکر اسطوره‌ای، هر وظیفه‌ای را که به عهده داشته باشد، باید از این فهرست استفاده کند، زیرا چیز دیگری در دست ندارد. بدین ترتیب این نوع تفکر، همچون نوعی خرده‌کاری فکری به نظر می‌رسد و این خود، دلیل روابطی است که میان

این دو وجود دارد [۱۹۶۲، ص ۲۶].

بنابراین چیزی که توجه لوی اشتراوس را به خود جلب می‌کند، شیوه‌ای است که خلاقیت اسطوره‌ای از طریق آن ترتیبات ممکن هر مبنای ذخیره‌ای محدود از مواد ناهماهنگ را که از منابعی بسیار متنوع (میراث‌ها، اقتباس‌ها...) فراهم آمده‌اند، بررسی می‌کند. تولید، عبارت است از ترتیبی نوین از عناصر از پیش تعیین‌شده‌ای که طبیعت آنها نمی‌تواند تغییر یابد. این عناصر، ته‌مانده‌ها، تکه‌ها و خرده‌هایی هستند که با عمل خرده کاری مجموعه‌ای ساختمانند و ابتکاری را تشکیل خواهند داد. جای‌گیری موارد از طریق خرده کاری در مجموعه جدید، گرچه طبیعت آنها را تغییر نمی‌دهد، ولی معنایی متفاوت با آنچه که قبلاً داشتند به آنها می‌بخشد. از این ترتیب نهایی عناصر گوناگون، معنایی جدیدزاده می‌شود.

استعاره خرده کاری به سرعت با اقبالی بزرگ روبه‌رو شد و به شکل‌های دیگری از آفرینش فرهنگی گسترش یافت. این استعاره، در توصیف نحوه خلاقیت خاص فرهنگ‌های مردمی [سرتوه، ۱۹۸۰]، فرهنگ‌های مهاجر [شناپر، ۱۹۸۶] و آیین‌های ترکیبی جدید جهان سوم یا جوامع غربی به کار خواهد رفت.

کسی که احتمالاً به صورتی قاطع در گسترش این مفهوم مؤثر بوده است، روزه باستید است که در مقاله‌ای با عنوان «حافظه جمعی و جامعه‌شناسی خرده کاری» [۱۹۷۰] نشان داده است که این استعاره نه تنها اجازه می‌دهد فرایندهای فرهنگی که هم‌اکنون به انجام رسیده، معرفی شود، بلکه توضیح تغییرات در حال صورت‌پذیری را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. لوی اشتراوس، از لابلای اسطوره‌های سرخ‌پوستان آمریکایی «ماده‌ای را که از دیرزمانی پیش، از طریق خرده کاری ساخته شده بود»، مطالعه می‌کرد. باستید در بررسی نمونه فرهنگ‌های سیاه‌پوستان آمریکایی، متوجه «خرده کاری در حال صورت‌پذیری بود» [همان، ص ۱۰۰].

افزون بر این، باستید با مقایسه‌ای که میان ساز و کارهای تفکر اسطوره‌ای و ساز و

کارهای حافظه جمعی برقرار می‌کند، دامنه این استعاره را که کاربرد آن نباید تنها به اسطوره‌ها اختصاص داشته باشد، به میزانی قابل ملاحظه گسترش می‌دهد. در مورد فرهنگ‌های سیاه‌پوستان آمریکا، خرده‌کاری این امکان را فراهم می‌کند که خلأهایی را که در حافظه جمعی پدید آمده است، پر کنند؛ حافظه جمعی که در پی جابه‌جایی‌ها و برده‌داری دستخوش اختلال شده است. خرده‌کاری در این مورد، به معنای تعمیر است: خرده‌کاری نوعی «وصله‌کاری» یا «سره‌بندی» است که با موارد باز یافتی انجام می‌گیرد که ممکن است از فرهنگ‌های متفاوت وام گرفته شده باشند؛ البته بدان شرط که این مواد از نظر کارکردی، در مجموعه‌ای که حافظه جمعی را تشکیل می‌دهد، جای گیرد. این جایگیری در مجموعه‌ای جدید، الزاماً به دادن معنایی جدید به این مواد می‌انجامد که با معنای مجموعه موافق است.

امروزه نوعی زیاده‌روی در استفاده از مفهوم خرده‌کاری، همان‌گونه که آندره ماری^۱ یادآور می‌شود، این خطر را به همراه دارد که ارزش اکتشافی آن را کاهش می‌دهد اینکه بخواهند هر نوع ترکیب، حتی سطحی‌ترین و گذراترین آنها را به‌عنوان بخشی از خرده‌کاری، در معنایی که لوی اشتراوس به این اصطلاح می‌داد، تلقی کنند، ناشی از نوعی سوء تعبیر است. بنابر تعبیر هوشمندانه و درست ماری، جلوه‌های زیادی از فرهنگی که «فرامدرن» خوانده می‌شود، به نوعی «خرد کردن» بیشتر شباهت دارند تا به یک خرده‌کاری معتبر [ماری ۱۹۹۴].

میشل سرتو تا آن‌جا پیش می‌رود که شباهتی را میان این فعالیت مصرف‌سپه‌انگازانه و فعالیت گردآوری میوه‌های وحشی در جوامع سنتی یادآوری می‌کند. مصرف‌کننده و گردآوری‌کننده، تولید مادی اندکی دارند، اما برای استفاده از محیط طبیعی خود از مهارت بسیار برخوردارند. این مهارت، از نظر فرهنگی به همان اندازه خلاق است که مهارتی، به

تولیدات خاص می‌انجامد. این تولید کالاها به نوعی همچون فهرستی هستند که مصرف‌کنندگان به کمک آن به اعمالی فرهنگی می‌پردازند که با آن متناسب هستند. چنین تحلیلی، توانایی آن را دارد که نشان دهد اگر فرهنگی مردمی دست کم تا حدودی ملزم است همچون فرهنگی زیر سلطه به کار خود ادامه دهد، یعنی افراد زیر سلطه همیشه باید به آنچه افراد مسلط به آنان تحمیل می‌کنند یا از آنان دریغ می‌دارند، «کفایت کنند»، این وضع مانع از آن نمی‌شود که این فرهنگ، فرهنگی باشد کامل و مبتنی بر ارزشها و عاداتی جالب.

با این حال، این تحلیل، دوگانگی فرهنگ‌های مردمی را که گرینیون و پاسرون، به سهم خود، آن را همچون یک ویژگی اساسی تلقی می‌کنند، چنانکه باید آشکار نمی‌سازد، به عقیده این دو، یک فرهنگ مردمی، به صورتی هم‌زمان، هم فرهنگ‌پذیرش است و هم فرهنگ نفی و انکار. این وضع سبب می‌شود که عادت یا رسمی واحد، بتواند به عنوان جزئی از دو منطق متضاد تعبیر گردد. به عنوان مثال، فعالیت خرده‌کاری طبقات مردمی، از سوی برخی از جامعه‌شناسان به عنوان فعالیتی منطبق با ضرورت، همچون شکلی از تداوم از خودبیگانگی کار تحلیل شده است، چه، کارگر ناگزیر است آنچه را که توانایی به دست آوردن آن را ندارد یا آنچه را که خود را ناچار به کسب آن می‌داند، خود خلق کند و حتی در تحلیل‌هایی دیگر، چون کارگر کسی است که با وقت آزاد خود کاری نمی‌تواند بکند، جز استفاده از آن برای کارکردن. ولی پژوهشگران دیگری چنین مطرح می‌کنند که خرده‌کاری، نوعی تولید آزاد نیز هست. فرد در مدیریت وقت خود، سازمان‌دهی فعالیت و استفاده از تولید نهایی، دارای اختیار باقی می‌ماند. به احتمال زیاد، این حالت دوم است که موجب شده است، خرده‌کاری به عنوان سرگرمی پذیرفته شود. خرده‌کاری، بار دیگر، فضایی از خودمختاری را در جهانی از الزامات وارد می‌کند. در واقع، خرده‌کاری (مثل گل کاری، یا خیاطی و دست‌بافی برای زنان شاغل) می‌تواند به طور هم‌زمان با بی‌حوصلگی، بیکاری لذت‌آینک، اجبار و آزادی در ارتباط باشد.

تأکید زیاد بر آنچه در فرهنگ‌های مردمی ناشی از این واقعیت می‌دانند که این فرهنگ‌ها متعلق به گروه‌های زیرسلطه‌اند، خطر ناچیز شمردن بیش از اندازه خودمختار نسبی آنها را به همراه دارد. این فرهنگ‌های نامتجانس، در برخی از جنبه‌های خود، بیشتر تحت‌تأثیر وابستگی نسبت به فرهنگ مسلط هستند و برعکس در جنبه‌هایی دیگر، از استقلال بیشتری برخوردارند. و این بدان جهت است که گروه‌های مردمی، همه‌جا و بدون وقفه با گروه مسلط روبه‌رو نیستند. در مکانها و لحظاتی که این گروه‌ها «بین خود» هستند، به فراموشی سپرده‌شدن سلطه اجتماعی و نمادی، فعالیتی در جهت نمادی‌سازی ابتکاری را امکان‌پذیر می‌سازد. در واقع، به فراموشی سپردن سلطه، مقاومت در برابر سلطه نیست که فعالیت‌های فرهنگی خودمختار را برای طبقات مردمی ممکن می‌سازد. مکانها و لحظاتی که از چنگ این مقابله نابرابر بیرون کشیده می‌شوند، متعدد و گوناگونند که مثل تعطیلی یکشنبه، محل سکونت را بنابر سلیقه خود ترتیب می‌دهند، مکانها و لحظات معاشرت بین افراد هم‌سطح (کافه‌ها، بازی‌ها و...) و غیره. گرینوی و پاسرون از این امر نتیجه می‌گیرند که توانایی ضعیف‌ترها برای ناهمسانی فرهنگی، در جایی که آنان «در فاصله‌ای از قوی‌ترها قرار دارند و بدین ترتیب از رویارویی فارغاند، با احتمال زیاد بسیار ثمربخش است. انزوا، حتی هنگامی که به معنای در حاشیه قرار گرفتن است، می‌تواند سرچشمه خودمختاری «نسبی» و خلاقیت فرهنگی باشد.

مفهوم «فرهنگ توده»

مفهوم «فرهنگ توده» در سالهای ۱۹۶۰ - ۱۹۷۰ با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو شد. بخشی از این استقبال، به خاطر ابهام معناشناختی این مفهوم و هم‌نشینی دو واژه «فرهنگ» و «توده» بود که از این نظر سنت انسان‌گرایی عجیب می‌نمود. همچنین شگفت‌آور نیست که از این مفهوم برای تقویت تحلیل‌هایی با جهت‌گیری‌های آشکار متفاوت استفاده شده باشد.

برخی از جامعه‌شناسان، هم‌چون ادگار مورن [۱۹۶۲] به عنوان مثال، اساساً بر شیوه تولید این فرهنگ تأکید می‌ورزد که از طرح‌های تولید صنعتی انبوه پیروی کند. توسعه وسایل ارتباطی توده‌ای، با ورود بیش از پیش تعیین‌کننده معیارهای بازده و بهره‌وری در آنچه به تولید فرهنگی مربوط می‌گردد، هم‌زمان است. «تولید»، به جانشین شدن به جای «آفرینش» گرایش دارد.

با این حال، اکثریت نویسندگان، بخش عمده تحلیل‌های خود را به مسئله مصرف فرهنگی که از سوی وسایل ارتباط جمعی تولید می‌گردد، اختصاص می‌دهند. به نظر می‌رسد که شمار زیادی از این تحلیل‌ها، در نتیجه‌گیری خود، به شکلی از هم سطح سازی فرهنگی میان گروه‌های اجتماعی می‌رسند که تحت تأثیر همسان‌سازی فرهنگی که خود پی‌آمد همگانی شدن وسایل ارتباط جمعی است، صورت می‌گیرد. در این چشم‌انداز، چنین فرض شده است که وسایل ارتباط جمعی، نوعی از بیگانگی فرهنگی و نابودی هرگونه توان خلاقیت در فرد را که وسیله‌ای برای رهایی از تأثیر پیام‌های ارسالی ندارد، به همراه دارد.

مفهوم توده، با نوعی ابهام و عدم صراحت همراه است، زیرا متناسب با تحلیل‌ها، واژه «توده» گاه به کل جمعیت ارجاع می‌دهد و گاه به جزء مردم تشکیل‌دهنده آن. برخی از نویسندگان، با یادآوری این حالت دوم تا آنجا پیش رفته‌اند که به انتقاد از وضعی می‌پردازند که فکر می‌کنند نوعی «جنگ‌سازی» توده‌هاست. این نتیجه‌گیری‌ها، از اشتباهی دوگانه ناشی می‌شود. از یک سو، «فرهنگ برای توده‌ها» را با «فرهنگ توده‌ها» اشتباه می‌کنند. اینکه توده‌ای از افراد، مجموعه‌ای متجانس را تشکیل می‌دهند، بدان سبب نیست که این افراد، پیام‌معین و مشترکی را دریافت می‌کنند. در اینکه نوعی متحدالشکل‌سازی پیام‌های وسایل ارتباط جمعی وجود دارد، تردیدی نیست، ولی با این حال، این امر اجازه نمی‌دهد متحدالشکل شدن نحوه دریافت پیام را از آن نتیجه‌گیری کنیم. از سوی دیگر، اشتباه است تصور شود که محیط‌های عامیانه،

آسیب‌پذیرترین محیط‌ها در برابر پیام‌های وسایل ارتباط جمعی هستند. مطالعات جامعه‌شناختی نشان داده‌اند که راهیابی پیام‌های ارتباط جمعی به طبقات متوسط عمیق‌تر از راهیابی آنها به طبقات عامیانه است.

توجه به شرایط دریافت پیام، امری اساسی است. ریچارد هوگار^۱، نشان داده است که تأثیرپذیری طبقات عامیانه در برابر پیام‌های وسایل ارتباط جمعی، حالتی بسیار گزینشی دارد. این تأثیرپذیری، وابسته به چیزی است که وی آن را «توجه انحرافی»^۲ می‌خواند و از منشی عام ناشی می‌شود که مبتنی بر احتیاط و بدبینی نسبت به هر چیزی است که از محیط مردمی که به آن تعلق دارند، برخاسته باشد: «باید بدانند چه چیز را بگیرند و چه چیز را فروگذارند» به‌ویژه نباید زندگی «جدی» را با سرگرمی بدون پی‌آمد اشتباه کرد [هوگار، ۱۹۵۷].

بنابراین، مطالعه دربارهٔ ارتباط جمعی، نباید به تحلیل سخنرانی‌ها و تصاویر انتشاریافته بسنده کند. در یک مطالعه کامل، باید به آنچه مصرف‌کنندگان با مواد مصرفی خود انجام می‌دهند، به همان اندازه، اگر نه بیشتر، توجه شود. آنان برنامه‌های پخش شده را بدون واکنش، از آن خود نمی‌کنند. مصرف‌کنندگان، این برنامه‌ها را می‌گیرند، و متناسب با منطق‌های فرهنگی خاص خود، به تعبیر و تفسیر مجدد آنها می‌پردازند. یک سریال تلویزیونی امریکایی مثل دالاس که با استقبالی تقریباً جهانی، حتی در حلیه‌آبادی‌های لیما در پرویا در روستاهای پراکنده در صحرای الجزایر، روبه‌رو شد، اینجا یا آن‌جا، در این یا آن محیط اجتماعی، نه به یک صورت فهمیده شده و نه به دلایل مشابه تماشا شده است. محصول یک برنامه هر اندازه که «استاندارد شده» باشد، دریافت آن نمی‌تواند به شکلی واحد صورت پذیرد و به ویژگی‌های فرهنگی هر گروه و همچنین به وضعیتی که هر گروه، هنگام رؤیت با آن روبه‌روست، بستگی بسیار دارد.

1. Richrd Hoggart.

2. attention oblique.

فرهنگ‌های طبقاتی

ارزش اکتشافی اندک مفهوم فرهنگ توده و ابهام مفاهیم فرهنگ مسلط فرهنگ مردمی، که آشکار شدن خودمختاری نسبی فرهنگ‌های طبقات فرودست نیز بر آن افزوده می‌شود، پژوهشگران را بر آن داشته است که از این پس، مفهوم فرهنگ (یا خرده‌فرهنگ) طبقاتی را، نه با تکیه بر استقراءهای فلسفی، چنانکه در نوعی سنت مارکسیستی رایج است، بلکه بر مبنای تحقیقات تجربی، به صورتی اثباتی موردبازنگری قرار دهند.

در مطالعات بی‌شماری نشان داده شده است که نظام‌های ارزشی، الگوهای رفتاری و اصول آموزشی از طبقه‌ای به طبقه‌ای دیگر، به صورتی محسوس تغییر می‌کند. این تفاوت‌های فرهنگی، حتی در عادی‌ترین کارهای روزانه، قابل مشاهده‌اند. مثلاً کلود و کریستین گرینون نشان داده‌اند که متناسب با طبقات متفاوت اجتماعی، شیوه‌های متفاوت تغذیه وجود دارد. خرید موارد خوراکی در یک فروشگاه بزرگ که می‌تواند سبب پدید آمدن این احساس گردد که نوعی همسان‌سازی شیوه‌های مصرف در کار است، گزینش‌هایی متباین را پنهان می‌دارد. در زمینه تغذیه، عادات مربوط به سنت‌های محیط‌های متفاوت اجتماعی بسیار پایدار هستند. علت این وضع، اساساً فاصله‌ای نیست که در قدرت خرید وجود دارد. عادات غذایی، عمیقاً در ارتباط با ذائقه‌هایی است که چندان تغییر نمی‌کند، زیرا به تصویرهایی ناخودآگاه، یادگیری‌ها و خاطراتی از دوران کودکی باز می‌گردد و تفاوت‌های اجتماعی حتی در گزینش سبزی‌ها، گوشت‌ها، میوه‌ها و دسرها نیز خود را نشان می‌دهند. به طور مثال، در فرانسه گوشت گوسفند و گوساله گوشت‌های مربوط به طبقه «بورژوا» و گوشت خوک و خرگوش و سوسیس‌های تازه مربوط به طبقه «مردمی» هستند. در سبزی‌های تازه نیز نوعی مرتبه‌بندی به چشم می‌خورد که از اشرافی‌ترین (مارچوبه) تا دهقانی‌ترین (تره) و کارگری‌ترین (سیب‌زمینی) را شامل می‌گردد. شیوه آشپزی نیز، نشان‌دهنده ذائقه‌های طبقاتی است. بنابراین، غذاخوردن، شکلی از نشان‌دادن تعلق به یک طبقه خاص

اجتماعی است [گرنیون کلود و کریستین ۱۹۸۰].

ماکس وبر و ظهور طبقه مدیران اقتصادی سرمایه‌دار

ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) شاید یکی از نخستین کسانی بود که کوشید، میان امور فرهنگی و طبقات اجتماعی ارتباطی برقرار کند. او در مشهورترین اثر خود، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری^۱ که در سال ۱۹۰۵ انتشار یافت، سعی کرد نشان دهد که رفتارهای اقتصادی طبقه مدیران اقتصادی سرمایه‌دار، تنها در صورتی قابل درک هستند که تصور آنان از جهان و نظام ارزشهای آنان مورد توجه قرار گیرد. پیدایش این طبقه در غرب از روی تصادف نبوده است. ظهور این طبقه، به عقیده وبر، ناشی از یک سلسله تغییرات فرهنگی بوده که با تولد پروتستانتسم در ارتباط است.

آنچه ماکس وبر در این اثر می‌خواهد مطالعه کند، اصل و ریشه سرمایه‌داری در گسترده‌ترین معنای آن نیست، بلکه شکل‌گیری فرهنگ - به گفته وی «روح» - طبقه‌ای نوین از مدیران اقتصادی است که به نوعی، سرمایه‌داری مدرن را آفریده است:

در نتیجه، در یک تاریخ جهانی تمدن، مسئله اساسی برای ما - حتی از دیدگاهی کاملاً اقتصادی - در تحلیل نهایی، توسعه فعالیت سرمایه‌داری به صورتی که وجود دارد، یعنی به اشکال متفاوت متناسب با تمدن‌ها نخواهد بود... بلکه آنچه بیشتر مورد توجه است، توسعه سرمایه‌داری بنگاه بورژوازی با سازمان‌دهی عقلانی کار آزاد آن است. یا اگر بخواهیم منظور خود را با زبان تاریخ تمدن‌ها بیان کنیم، موضوع ما مسئله تولد طبقه بورژوازی غربی با ویژگی‌های متمایز آن است [۱۹۰۵ (۱۹۶۴)، صص ۱۷-۱۸].

طبقه‌ای که بیش از بورژوازی بزرگ سوداگران سنتی، نقشی تعیین‌کننده در جهش سرمایه‌داری نوین به عهده می‌گیرد، طبقه بورژوازی متوسط است که در آغاز عصر

1. L'Ethique protestante et l'esprit du Capitalism.

صنعتی «در اوج رشد بود و به خصوص مدیران اقتصادی در آن گرد می‌آمدند» همان، یادداشت شماره ۱، ص ۶۷]. این طبقه است که با نظام ارزشی سرمایه‌داری مدرن، بیشترین تناسب را دارد و مؤثرترین کمک‌ها را به انتشار آن خواهد کرد:

... در آغاز ادوار مدرن، مدیران اقتصادی سرمایه‌دار اشرافیت تجاری به هیچ وجه تنها دارندگان یا اصلی‌ترین مبلغان آنچه اینجا روح سرمایه‌داری می‌خوانیم، نبودند، بلکه این نقش بیشتر به عهده قشرهایی از طبقه متوسط صنعتی بود که می‌کوشید موقعیت خود را ارتقا بخشد [۱۹۰۵ (۰۱۹۶۴، ص ۶۷].

چیزی که این طبقه متوسط را ویژگی می‌بخشد، بنابر تعابیر خاص ماکس وبر، یک «اسلوب زندگی»، یک «شیوه زندگی» و به بیانی دیگر یک فرهنگ خاص است که بر اخلاقی جدید مبتنی است و با اصول سنتی فاصله‌ای ایجاد می‌کند. این اخلاق، از سوی ماکس وبر، به عنوان نوعی «ریاضت‌پیشگی دنیوی» توصیف شده است.

اخلاق سرمایه‌داری، اخلاقی را که مبتنی بر وجدان شغلی است و ارزش‌گذاری کار را به عنوان فعالیتی که هدف آن در خود آن است، ایجاب می‌کند. از این پس، کار تنها وسیله‌ای برای به دست آوردن درآمدهای لازم برای زندگی نیست. کار به زندگی معنی می‌بخشد. انسان مدرن از طریق کار که از این پس به برکت برقراری نظام حقوق‌گیری «آزاد» است، خود را به عنوان شخصی آزاد و مسئول می‌سازد.

اگر در شیوه نوین زندگی، کار به صورت ارزشی محوری درمی‌آید؛ وضعی که ایجاب می‌کند، بخش عمده نیرو و وقت خود را به آن اختصاص دهند، پس این وضع، مستلزم آن نیست که ثروتمند شدن شخصی هدف موردنظر باشد. ثروتمند شدن به عنوان هدفی در خود ویژگی روح سرمایه‌داری مدرن نیست. برعکس، چیزی که جست‌وجو می‌شود، بهره (که از طریق سودآوری مبلغ سرمایه‌گذاری شده محاسبه می‌شود) و انباشت سرمایه است. این وضع، مستلزم شکلی از «ریاضت»، خویشتن‌داری و بی‌پیرایگی برای افراد است که با منطق و لخرجی و خودنمایی معنای سنتی حیثیت و آبرو فاصله بسیار

دارد. افراد باید نه بر درآمدهای خود تکیه کنند و به استفاده‌ای نازا از دارایی‌های خود رضایت دهند. آنان باید درآمدهای خود را به صورتی که از نظر اجتماعی مفید باشد، به کار گیرند؛ یعنی درآمدها را باید در سرمایه‌گذاری مصرف کنند. فضایل نوین دنیوی مورد قبول عبارت‌اند از: برخورداری از شَم پس‌انداز، امساک و کوشش که پایه و اساس نظم جوامع صنعتی را تشکیل می‌دهند.

این مدیران اقتصادی جدید که شکلی نوین از رفتار اجتماعی و اقتصادی ارائه می‌کنند، چه کسانی هستند؟ ماکس وبر پاسخ می‌دهد، اینان پروتستان‌هایی پاک‌دین هستند که جز تبدیل ریاضت‌کشی مذهبی به نوعی ریاضت‌کشی دنیوی کاری نمی‌کنند. به روح سرمایه‌داری نمی‌توان پی برد، مگر با نشان دادن منبعی که از آن الهام می‌گیرد؛ یعنی ریاضت‌کشی پروتستانی که به نوعی مشروعیت آن را تضمین می‌کند. اصلاح مذهبی به‌ویژه کالونیسیم این عقیده را ترویج کرده بود که «رسالت» فرد مسیحی بیش از آنکه در زندگی کشیشی تحقق یابد، در انجام کار و حرفه روزانه صورت می‌پذیرد. انسان با کار خود آشکار ساختن جلال و شکوه خداوند کمک می‌کند. انسان برای به دست آوردن لطف خداوندی از خود هیچ وسیله‌ای ندارد، به‌ویژه از وسایلی چون عملکردهای جادویی یا کم و بیش خرافاتی کاری ساخته نیست. انسان باید به سرنوشت خود تسلیم گردد و با رفتار ریاضت‌کشانه و شور و اشتیاق خود برای کار، به خداوند خدمت کند. در چنین چشم‌اندازی، موفقیت حرفه‌ای همچون نشانه‌ای از گزینش خدایی تفسیر می‌شود. تنها در برابر خداوند و پس از رهایی از قیمومیت کلیسا است که فرد به صورت شخصی کاملاً مسئول درمی‌آید.

بنابراین، ماکس وبر، میان اخلاق اصلاح مذهبی پروتستان و روح سرمایه‌داری نوین انطباقی را مشاهده می‌کند. همه چیز چنان رخ داده است که گویی پاک‌دینی کالونی محیطی فرهنگی را ایجاد کرده بود که از طریق ترویج ارزش‌های ریاضتی دنیوی شده به

توسعه سرمایه‌داری کمک می‌کرد. این وضع روشن می‌کند چرا افرادی که در آغاز، طبقه نوین پیمانکاران را تشکیل می‌دهند، افرادی هستند که از نظر فرهنگی از مذهب پروتستان تأثیر پذیرفته‌اند. اخلاق پروتستان امکان آن را می‌دهد که به منطق مشترک رفتارهایی که می‌توانستند متناقض به نظر برسند پی ببریم میل سرمایه‌دار به انباشتن ثروت‌ها و خودداری او از لذت بردن از آن.

اخلاق سرمایه‌داری، از طریق «یک فرایند تربیتی دراز مدت و پیگیر» [همان، ص ۶۳]، به تدریج به دیگر گروه‌های اجتماعی از جمله کارگران نفوذ می‌کند و بر سراسر جامعه گسترش می‌یابد. این گسترش، با نوعی «عقلایی شدن» زندگی اجتماعی و فعالیت اقتصادی همراه است که از نوعی سازمان‌دهی بیش از پیش روشمند و حتی علمی پیروی می‌کند که از نظم عاطفی و احساسی فراتر رود.

برخلاف آنچه برخی از عیب‌جویان توانسته‌اند بنویسند، طرح ماکس وبر، توضیح سرمایه‌داری از طریق پروتستان‌تیسیم نبوده است، او تنها می‌خواسته است، نوعی «رابطه گزینشی» را میان اخلاق پاک‌دینی و روح سرمایه‌داری مشاهده و درک کند. او همچنین می‌خواسته است نشان دهد که امور نمادی و ایدئولوژیکی، از نوعی خودمختاری نسبی برخوردارند و می‌توانند تأثیری واقعی بر تحول پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی بگذارند. ماکس وبر، با این کار، به مخالفت با دیدگاهی می‌پرداخت که به نظر او، چون بسیار جبرگرایانه بود، «ساده‌اندیشانه» می‌نمود؛ عقیده به «ماتریالیسم تاریخی» که بر حسب آن، عقاید، ارزشها و تصورات، چیزی جز بازتاب یا روساخت وضعیت‌های اقتصادی مشخص نیستند [همان، ص ۵۲].

فرهنگ کارگری

در فرانسه پژوهش‌هایی که درباره فرهنگ‌های طبقاتی صورت گرفته است، به‌ویژه

فرهنگ کارگری را مورد توجه قرار داده‌اند. اگر عقیده میشل بوزون^۱ را بپذیریم:

شاید پایین بودن میزان مشاهده‌پذیری اجتماعی طبقه [کارگر]، به علاوه بالا بودن امکان دسترسی به این طبقه است که پژوهشگران علوم اجتماعی را به طرف آنچه فکر می‌کنند، سرزمینی ناشناخته است، جلب می‌کند [۱۹۸۵، ص ۴۶].

تحلیل فرهنگ کارگری، بسیار مدیون کارهای پیشگامانه موریس هالیواکس^۲، به‌ویژه مدیون رساله او به نام طبقه کارگر و سطوح زندگی است که در سال ۱۹۱۳ انتشار یافت. به عقیده او، نیازهای افراد که عادات فرهنگی آنان را جهت‌دهی می‌کنند، به وسیله روابط تولیدی، مشخص می‌شوند. او، با تحلیل ساخت تعدادی از بودجه‌های خانواده‌های کارگری، میان طبیعت کار کارگر و شکل‌های مصرفی صرف کارگری ارتباطی برقرار می‌کند.

کسی که یکی از دقیق‌ترین توصیف‌ها را از فرهنگ کارگری و یکی از ظریف‌ترین تحلیل‌ها را از ارتباط آن با فرهنگ «ادیبانه» بورژوازی به عمل آورده، ریچارد هوگارت است که محققی انگلیسی و خود دارای ریشه‌ای کارگری است. او در اثر خود به نام فرهنگ فقرا! مطالعه درباره سبک زندگی طبقات مردمی در انگلستان^۳ که در سال ۱۹۷۵ انتشار یافت و از این پس یک اثر کلاسیک به حساب می‌آید، به نوعی قوم‌نگاری زندگی روزمره تا خصوصی‌ترین جزئیات می‌پردازد و با این کار، ویژگی فرهنگ کارگری را که با وجود تغییرات مهمی که از آغاز قرن تاکنون در شرایط مادی زندگی کارگران و در توسعه ارتباطات توده‌های رخ داده، ولی در عین حال پیوسته تازه است را آشکار می‌سازند. احساس بسیار تجربه‌شده تعلق به جماعتی در زندگی و در سرنوشت، نوعی تقسیم‌بنیادی جهان اجتماعی میان «آنان» و «ما» را سبب می‌شود که از یک سو با نوعی هم‌نوایی گسترده و از سوی دیگر و به صورتی بسیار عینی، با اولویت دادن بودجه به خرید کالاهایی که مصرفی جمع دارند و از همین طریق، با تقویت هم‌بستگی خانوادگی

1. Michel Bozon

2. Maurice Halbwach

3. la culture du pauvre; etude sur le style de vie des classes populaires en angleterre

خود را نشان می‌دهد.

امروزه دیگر تقریباً جماعت‌هایی کارگری، در معنای دقیق کلمه، که در محله‌ای واحد گرد آمده باشند، میل به معاشرتی نزدیک با همسایگان از خود نشان دهند و در فاصله‌ای زمانی منظم همه جمعیت را در جشن‌های جمعی گرد هم آورند، تقریباً وجود ندارد. خاص‌گرایی فرهنگی کارگری، چه در زمینه زبان باشد و چه در موضوع پوشاک و مسکن، و غیره، کمتر از گذشته به چشم می‌خورد، ولی با این حال از میان نرفته است. «خصوصی‌سازی» شیوه‌های زندگی کارگری، با بازگشتی آشکار به محیط خانوادگی، تشدید شده است. با این حال، این تحول به‌ویژه به وسیله اولیویه شوارتز^۱ مطالعه شده است، بیش از آنکه به معنای عقب‌نشینی سهل و ساده محیط‌های اجتماعی به سود محیط‌های خصوصی باشد، بدین‌معناست که محیط‌های خصوصی در رقابتی بسیار شدیدتر با محیط‌های اجتماعی قرار گرفته‌اند. وانگهی محیط خصوصی کارگری خود براساس هنجارهایی خاص سازمان‌دهی شده است: زندگی خانوادگی روزانه به‌ویژه با نوعی تقسیم دقیق جنسی نقش‌ها، مشخص شده است [شوارتز، ۱۹۹۰] به طور کلی، همان‌گونه که ژان پیرترای^۲ یادآور می‌شود، تحولات فرهنگی که ورود کارگران را به دوره‌ای که «عصر فراوانی» خوانده می‌شود، همراهی می‌کند، بیشتر انطباق هنجارهای قدیمی را با این دوره نشان می‌دهد تا پذیرش هنجارهای جدید را که از بیرون اقتباس شده‌اند [ترای، ۱۹۹۰].

فرهنگ بورژوازی

پژوهش‌هایی که درباره فرهنگ بورژوازی، در معنای مردم‌شناختی واژه، صورت گرفته است، بسیار تازه است. این تأخیر به سبب عواملی متفاوت است که بیشتر روش‌شناختی هستند.

بورژوازی، بر خلاف جهان کارگری، تصاویری بی‌شمار از خود ارائه می‌دهد؛ تصاویری ادبی، سینمایی یا روزنامه‌ای. در مقابل، از آنجا که می‌خواهد اختیار تصویر خاص خود را در دست داشته باشد، خود را به دقت در برابر کنجکاوای پژوهشگران و تحلیل‌های آنان محافظت می‌کند. افزون بر این، یکی از ویژگی‌های بورژواها به صورت انفرادی، این است که خود را بورژوا نمی‌شناسند و نمی‌پذیرند که با این واژه توصیف شوند. فرهنگ بورژوا، فرهنگی است که بندرت به آن می‌بالند و به داشتن آن اعتراف می‌کنند. دشواری مطالعه این فرهنگ به صورتی تجربی، از این وضع ناشی می‌شود.

یکی از نخستین پژوهش‌های مردم‌شناختی درباره فرهنگ بورژوازی به وسیله بیاتریکس لوویتا^۱ صورت گرفته است؛ پژوهشی که اساساً بر مدارس خصوصی کاتولیکی سنت ماری^۲ پاریس (محلۀ شانزدهم) و نویی^۳ و زنانی که از این مؤسسات فارغ‌التحصیل شده‌اند، متمرکز است. برای معرفی فرهنگ بورژوازی لوویتا سه عنصر اساسی را مورد توجه قرار می‌دهد: توجه به جزئیات، به‌ویژه جزئیات مربوط به لباس. این «جزئیات ناچیز» همه چیز را عوض می‌کنند و «تمایز» را سبب می‌شوند؛ کنترل خویشتن که به ریاضت‌پیشگی مربوط می‌شود و ماکس وبر پیش از این آن را به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی بورژوازی سرمایه‌دار تلقی می‌کرد؛ و سرانجام دادن حالتی آیینی به آداب زندگی روزانه که از جمله این آداب، شیوه‌های نشستن بر سر میز غذاست که اهمیتی قابل ملاحظه به خود گرفته است:

در واقع، زمانی که در آن غذا صرف می‌شود، آگاهانه همچون لحظه‌ای مناسب برای اجتماعی کردن، احساس می‌شود که در آن تمام نشانه‌های تمایزبخش گروه خانوادگی بورژوازی متمرکز می‌شود و انتقال می‌یابد (لوویتا، ۱۹۸۸، ص ۸۴).

لوویتا به سه عنصر یادشده، عنصر دیگری می‌افزاید که آن نیز متمایزکننده است:

1. Béatrix Le Wita

2. Sainte - Marie

3. Neuilly

نگهداری و به‌کارگیری دایمی یک یادنامه نسب‌شناختی خانوادگی عمیق و دقیق. پژوهش‌های دیگری که در سالهای ۱۹۸۰-۱۹۸۹ صورت گرفته است، تابلوی فرهنگ بورژوازی را کامل و دقیق می‌کند و کارکرد اساسی مؤسسات خصوصی را در جامعه‌پذیر کردن به‌خوبی نشان می‌دهد؛ مؤسساتی که بیشتر آنها متعلق به کاتولیک‌هاست و الگوی تاریخی آنها مدرسه ژزوئیت است که مرحله‌ای مؤثر در تعلیم و تربیت خانوادگی است [سن - مارتن، ۱۹۹۰، فاگر، ۱۹۹۱].

بورديو و مفهوم «آداب»^۱

پیربورديو^۲ در تحلیل‌های خود درباره تفاوت‌های فرهنگی، که گروه‌های اجتماعی را، چه در جوامعی که سنتی خوانده می‌شوند، مانند جامعه قبایلی^۳ که وی را به آنها اختصاص داده است، و چه در جوامع صنعتی، در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، از مفهوم انسان‌شناختی فرهنگ بندرت استفاده می‌کند. در نوشته‌های او، واژه «فرهنگ» معمولاً در معنایی محدودتر و قدیمی‌تر به کار می‌رود که به «آثار فرهنگی» باز می‌گردد؛ یعنی به تولیداتی نمادین که از نظر اجتماعی با ارزش هستند و به قلمرو هنرها و ادبیات مربوط می‌شوند. اگر بورديو به عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌های جامعه‌شناسی فرهنگ (که به معنای محدود واژه توجه دارد) شناخته شده بدان سبب است که وی به روشن ساختن ساز و کارهای اجتماعی که اساس آفرینش هنری هستند و سازوکارهایی که شیوه‌های مختلف مصرف فرهنگ (در معنای محدود) را متناسب با گروه‌های اجتماعی نشان می‌دهند، علاقه نشان داده است. بنابر تحلیل‌های او، عادات فرهنگی، ارتباطی تنگاتنگ با مرتب‌بندی اجتماعی دارند.

بورديو هنگامی که می‌خواهد فرهنگ را در معنای انسان‌شناختی آن مطالعه

1. Habitus

2. Pierre Bourdieu

۳. ساکنان منطقه‌ای کوهستانی در الجزایر که به همین نام خوانده می‌شوند.

کند، از مفهوم دیگری استفاده می‌کند؛ از مفهوم «آداب». او، در واقع ابداع‌کننده واژه نیست (نگاه کنید به هران^۱ [۱۹۸۰]). ولی وی کسی است که بهترین استفاده را از این واژه کرده است. او شاید در اثر خود، به نام ذهن عملی^۲ است که درباره تصور خاص خود از «آداب» با بیشترین تفصیل توضیح می‌دهد. بنابر تعریف او:

[آداب عبارت است از] نظامهایی از قواعد پایدار و انتقال‌پذیر، ساخت‌های ساخت یافته و از پیش آماده شده برای آنکه همچون ساخت‌هایی ساخت‌دهنده عمل کنند؛ یعنی همچون اصولی که خلق‌کننده و سازمان‌دهنده عادات و تصویری هستند که می‌توانند، بدون در نظر گرفتن آگاهانه هدفها و تسلط فوری بر اقدامات لازم برای دستیابی به آنها، به صورتی عینی با هدف آنها انطباق یابند [۱۹۸۰، ۱، ص ۸۸].

قواعدی که در اینجا مطرح‌اند از طریق سلسله‌ای از مشروط‌سازی‌ها که خاص شیوه‌های زندگی ویژه‌ای هستند، کسب می‌گردند. بنابراین، آداب چیزهایی هستند که یک طبقه یا یک گروه اجتماعی را از دیگر گروه‌ها که دارای شرایط اجتماعی مشابه نیستند، متمایز می‌سازند. وضعیتهای متفاوت در یک محیط اجتماعی معین، با شیوه‌هایی از زندگی مرتبط است که تعبیر نمادین تفاوت‌هایی هستند که با شرایط زندگی به صورتی عینی آمیخته شده‌اند.

باز هم بوردیو می‌گوید، آداب «همانند مادی‌سازی حافظه جمعی عمل می‌کند که دست‌آوردهای پیشینیان را در جانشینان باز تولید می‌کند. [۱۹۸۰، a، یادداشت شماره ۴، ص ۹۱]. بنابراین آداب به گروه این امکان را می‌دهد که «در موجودیت خود پافشاری کند» [همان]. آداب، هنگامی که عمیقاً درونی شود و برای مؤثر واقع شدن مستلزم خودآگاهی نباشد «در برخورد با وضعیت‌های جدید می‌تواند وسایلی نوین ابداع کند که ارائه کارهای وسایل قبلی را به عهده گیرد [همان]. او توضیح می‌دهد که چرا

اعضای طبقه‌ای معین، غالباً بی‌آنکه نیازی به هماهنگی داشته باشند، به صورتی مشابه عمل می‌کنند.

بنابراین، آداب چیزی است که به افراد امکان می‌دهد، به آن محیط اجتماعی روی آورند که متعلق به آنهاست و عاداتی را بپذیرند که با تعلق اجتماعی آنان متناسب است. گرچه آداب، تدارک راهبردهایی از پیش‌اندیشیده را برای فرد امکان‌پذیر می‌سازد، با این حال این راهبردها از سوی طرح‌هایی ناخودآگاه هدایت می‌شود؛ «طرح‌های دریافت، تفکر و کنش» [همان، ص ۹۱] که از کار تعلیم و تربیت و جامعه‌پذیری که فرد تابع آنهاست و از «تجربه‌های اولیه» که با این کار در ارتباط است و در مقایسه با تجربه‌های بعدی «وزنی به مراتب سنگین‌تر» دارد منتج می‌شود [همان، ص ۹۰].

آداب همچنین صورت درونی‌شده حافظه جمعی در معنای واقعی آن است. قواعد پایدار که آداب را مشخص می‌کنند نیز، قواعد اندامی هستند که «آداب اندامی» را تشکیل می‌دهند (واژه لاتینی Habitus (به معنی آداب) ترجمه واژه یونانی Hexis است که دارای همین معناست). این قواعد، ارتباطی با اندام برقرار می‌کنند که اسلوبی ویژه به هر گروه می‌دهند. اما بورديو یادآور می‌شود که واقعیت از این هم بیشتر است. آداب اندامی به مراتب بیشتر از یک اسلوب خاص است. این آداب، تصویری «درونی شده» از جهان اجتماعی و اخلاق درونی شده است. هر کس با حرکات و حالات خود، بی‌آنکه خود متوجه باشد و بی‌آنکه دیگران نیز ازاما بر آن آگاه باشند، آداب عمیقی را که با آنها زندگی می‌کند، آشکار می‌سازد. بنابراین، از طریق آداب اندامی، ویژگی‌های اجتماعی به نوعی «حالتی طبیعی به خود می‌گیرند»: آنچه به عنوان «طبیعی» به نظر می‌رسد و زیست شده است، در واقع با آداب در ارتباط است. این «طبیعی شدن» امر اجتماعی، یکی از ساز و کارهایی است که به صورتی بسیار کارآمد، دوام آداب را تضمین می‌کند.

همگونی آداب گروه یا طبقه که همگون‌سازی سلیقه‌ها را تضمین می‌کند، همان چیزی است که ترجیح‌دهی‌ها و عادات را، «که قطعی و طبیعی تصور می‌شوند»

[۱۹۸۰ الف، ص ۹۷] بلافاصله قابل فهم و پیش‌بینی می‌کند. با این حال، بازشناسی همگونی آداب طبقه، مستلزم انکار گوناگونی «اسلوبهای شخصی» نیست. به هر صورت، به عقیده بوردیو، این تفاوت‌های شخصی باید همچون «تفاوت‌های ساختی» در نظر گرفته شوند که از طریق آنها، «ویژگی وضعیت در درون طبقه و در مسیر حرکت، آشکار می‌گردد [همان، ص ۱۰۱].

مفهوم «مسیر حرکت اجتماعی» به بوردیو فرصت می‌دهد که از برداشتی تثبیت‌گرایانه از آداب دوری گزیند. به نظر او، آداب، نظامی انعطاف‌ناپذیر از قواعد نیست که به صورتی مکانیکی تصورات و کنش‌های افراد را مشخص کرده، باز تولید اجتماعی سهل و ساده را تضمین کند. شرایط اجتماعی حال، آداب را که قابل تعبیر هستند، به طور کامل توضیح نمی‌دهند. مسیر حرکت گروه یا فرد یا به عبارت دیگر، تجربه تحرک اجتماعی (ارتقا، نزول یا رکود) که در طول نسل‌های متعدد فراهم آمده و درونی شده است، برای تحلیل تغییرات آداب باید مورد توجه قرار گیرد.

فصل ششم

فرهنگ و هویت

اگر مفهوم فرهنگ از مدتی پیش با توفیقی بزرگ در بیرون از حلقه تنگ علوم اجتماعی رو به روست، واژه‌ای دیگر به نام واژه «هویت» وجود دارد، - که غالباً با واژه فرهنگ همراه است - که کاربرد آن بیش از پیش و به حدی رایج است که برخی از تحلیل‌گران در آن اثری از مُد مشاهده کرده‌اند [گالیسو^۱، ۱۹۸۷]. باید دید، معنای این «مُد» هویت‌ها که در بخش اعظم خود، با گسترش تحقیق علمی بی‌ارتباط است، چیست، به‌ویژه منظور از «هویت» کدام است.

امروزه، سؤالات مهم درباره هویت، بیشتر به مسئله فرهنگ بازمی‌گردد، این سؤالات می‌خواهند همه جا نشانی از فرهنگ ببینند و برای همه هویتی بیابند و بحرانهای فرهنگی را به عنوان بحرانهای هویت مطرح کنند. آیا گسترش این پروبلماتیک^۲ را باید

1. Gallissot.

۲. برای واژه *Problématique* در کاربرد جدید آن هنوز معادل فارسی قابل قبولی وضع نشده است. منظور از «پروبلماتیک» در این معنا «مجموعه‌ای از عناصر و روابط ساختی آشکار یا پنهان است که در کل، تعیین‌کننده مسائل و پرسشها و در نتیجه پاسخ‌های یک دیدگاه خاص و معرف

در چارچوب تضعیف الگوی دولت - ملت، یعنی در چارچوب گسترش ادغام سیاسی فراملی و شکلی از جهانی شدن اقتصاد قرار داد؟ به صورتی دقیق تر، شکل هویتی جدید، تداوم پدیده بها دادن به تفاوت است که در سالهای ۱۹۷۰-۱۹۷۹ رواج یافت و نتیجه کار جنبش‌های ایدئولوژیکی بسیار متفاوت، حتی متضاد بود؛ خواه از سویی این جنبش‌ها به دفاع از جامعه چند فرهنگی پرداخته باشند و یا از سوی دیگر، برعکس، به دفاع از اینکه «هر کس نزد خود بماند، تا خود باقی بماند».

با این حال، گرچه مفاهیم فرهنگ و هویت فرهنگی تا حدود زیادی دارای سرنوشتی به هم پیوسته هستند، اما آنها را به سهولت نمی‌توان به جای یکدیگر به کار برد. تا حدودی می‌توان گفت که فرهنگ می‌تواند بدون آگاهی هویت وجود داشته باشد، در حالی که راهبرهای هویتی می‌توانند یک فرهنگ را که اکنون مشترکات قابل ملاحظه‌ای با گذشته خود ندارد، دست کاری کرده و حتی تغییر دهد (فرهنگ، بیشتر با فرایندهای ناخودآگاه در ارتباط است. هویت، برعکس، با هنجاری از تعلق در ارتباط است که الزاماً خود آگاه است، زیرا که بر تضادهایی نمادی مبتنی است.)

در قلمرو علوم اجتماعی، مفهوم هویت فرهنگی با چند معنایی و سیال بودن خود مشخص می‌شود. این مفهوم نوظهور با شماری از تعریف‌ها و تفسیرهای مجدد روبه رو شده است. در ایالات متحده و بین سال‌های ۱۹۵۰-۱۹۵۹ است که اندیشه هویت فرهنگی صورتی مفهومی به خود می‌گیرد. مسئله‌ای که در آن هنگام برای گروه‌های تحقیق در روان‌شناسی اجتماعی مطرح بود، یافتن ابزاری مناسب برای شرح و گزارش مسائل مربوط به ادغام مهاجران بود. این رویکرد که هویت فرهنگی را به عنوان عامل تعیین کننده رفتار افراد و کم و بیش تغییرناپذیر تصور می‌کرد، سرانجام به نفع برداشتهایی پویاتر کنار گذاشته می‌شود: برداشتهایی که از هویت، داده‌ای مستقل از

→ جوهر اندیشه‌ای است که از تمامی جزئیات بی‌ربط و غیر اساسی پیراسته شده باشد. توسلی -

محیط اجتماعی ارائه نمی‌دهند.

مسئله هویت فرهنگی، به طور منطقی و در مرحله نخست با مسئله گسترده‌تر هویت اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند، در جایی که هویت فرهنگی یکی از عناصر تشکیل دهنده آن است. برای روان‌شناسی اجتماعی، هویت، همچون ابزاری است که به وسیله آن می‌توان ارتباط ویژگی‌های روان‌شناختی و اجتماعی یک نفر را مورد توجه قرار داد. مفهوم هویت فرهنگی، برآیند کنش‌های متقابل گوناگونی را که بین شخص و محیط اجتماعی دور و نزدیک او صورت می‌گیرد، نشان می‌دهد. هویت اجتماعی یک نفر، از طریق مجموعه وابستگی‌های او به نظام اجتماعی مشخص می‌شود: وابستگی به یک طبقه جنسی، به یک طبقه سنی، به یک طبقه اجتماعی، به یک ملت و غیره (هویت، به فرد اجازه می‌دهد که خود را در نظام اجتماعی باز شناسد و خود نیز از نظر اجتماعی باز شناسی شود).

اما هویت اجتماعی تنها به افراد مربوط نمی‌شود. هر گروه، از هویتی برخوردار است که با ویژگی‌های اجتماعی آن متناسب است؛ ویژگی‌هایی که امکان می‌دهند، جای آن گروه را در مجموعه اجتماعی مشخص کنیم. هویت اجتماعی، به معنای راه دادن و در عین حال بیرون راندن است؛ هویت اجتماعی به گروه هویت می‌بخشد کسانی که از جهاتی همسان‌اند، اعضای گروه‌اند و آن را از دیگر گروه‌ها (که اعضای آنها از همین جهات با گروه نخست متفاوت‌اند) متمایز می‌سازد. در این چشم‌انداز، هویت فرهنگی همچون شکلی از مقوله‌بندی تمایز مال‌آنان به نظر می‌رسد که بر تفاوت فرهنگی مبتنی است.

برداشت‌های عینی‌گرایانه و ذهنی‌گرایانه از هویت فرهنگی

میان تصویری که از فرهنگ به عمل می‌آورند و برداشتی که از هویت فرهنگی دارند، ارتباطی فشرده وجود دارد. کسانی که فرهنگ را نوعی «طبیعت دوم» می‌دانند که

همچون میراثی به فرد می‌رسد نمی‌توان از آن اجتناب کرد، هویت را، همچون داده‌ای تصور می‌کنند که فرد را یک بار برای همیشه تشخیص می‌بخشد و بر او به صورتی تقریباً محوشدنی اثر می‌گذارد. در این چشم‌انداز، هویت فرهنگی، الزاماً به گروه تعلق اولیه فرد باز خواهد گشت. تبار، بنا بر تصویر معمول، «ریشه‌ها»، اساس هر نوع هویت فرهنگی می‌توانند باشند؛ یعنی اساس چیزی که می‌تواند فرد را به صورتی مطمئن و موثق تشخیص بخشد. این تصویر تقریباً ژنتیکی از هویت، که تکیه‌گاه و پایه ایدئولوژی‌های قرار می‌گیرد که موضوع ریشه‌گیر شدن را مورد توجه قرار می‌دهند، به «طبیعی‌سازی» تعلق فرهنگی می‌انجامد. به بیانی دیگر، گویی هویت پیش از فرد وجود داشته است؛ فردی که جز پیوستن به آن چاره‌ای ندارد، چه، در غیر این صورت، فردی خواهد بود حاشیه‌ای، فردی «ریشه‌کن شده». هویت هنگامی که چنین تصور شود، همچون ذات و جوهری به نظر می‌رسد که مستعد تحول نیست و فرد یا گروه هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن ندارند.

در نهایت، پروبلماتیک تبار که در مورد هویت فرهنگی به کار رفته است، می‌تواند به نوعی نژادی‌سازی افراد و گروه‌ها بینجامد، چه، هویت، در پاره‌ای از دیدگاه‌های افراطی، عملاً در میراث ژنتیکی ریشه دارد (در این باره به ویژه نگاه کنید به وان دن برگ^۱ [۱۹۸۱]). فرد بر اساس میراث بیولوژیکی خود، با عناصری زاده می‌شود که تشکیل دهنده هویت قومی و فرهنگی و از جمله منش‌های فردی و صفات روان‌شناختی است و به «طرز تفکر»^۲ و «ذوق»^۳ خاص قومی که فرد از آن برخاسته است، مربوط می‌شود. بنابراین (هویت بر احساسی از تعلق متکی است که حالتی کم و بیش فطری دارد. هویت، همچون نوعی حالت درونی فرد در نظر گرفته می‌شود که به او، به صورتی ثابت و قطعی، تشخیص می‌بخشد) ✓ 6

در رویکردی فرهنگ‌گرا، بر میراث زیست‌شناختی که تعیین‌کننده نیست تأکید

1. Van den Berghe.

2. Mentalié.

3. Genié.

نمی‌شود، بلکه، برعکس، بر میراث فرهنگی تأکید می‌شود که با اجتماعی شدن فرد در درون گروه فرهنگی خود در ارتباط است. با این همه، نتیجه تقریباً یکی است. چه، بنابراین رویکرد، فرد چنان به درونی کردن الگوهای فرهنگی‌ای که به وی تحمیل شده نمی‌تواند جز همانند شدن با گروه اصلی خود کار دیگری انجام دهد. اینجا، باز، هویت همچون پدیده‌ای تعریف شده است که قبل از فرد وجود دارد. هر هویت فرهنگی، همچون پدیده‌ای به نظر می‌رسد که با یک فرهنگ خاص در جوهر و ذات، اشتراک دارد. بنا بر این کوشش خواهد شد فهرستی از ویژگی‌های فرهنگی، پرورش داده شود که گمان می‌رود همچون تکیه‌گاهی برای هویت جمعی به کار می‌آیند. سعی خواهد شد آن عناصر تغییرناپذیر فرهنگی را نشان دهند که امکان می‌دهند جوهر و ذات گروه و به بیان دیگر، هویت اساسی آنچه خود تقریباً تغییرناپذیر است، توضیح داده شود.

نظریه‌های دیگری درباره هویت فرهنگی که «بدایت‌گرا»^۱ خوانده می‌شوند، بر این باورند که هویت قومی - فرهنگی، هویتی نخستین است، زیرا وابستگی به گروه قومی، نخستین وابستگی و از همه وابستگی‌های اجتماعی مهم‌تر است، چه تعیین‌کننده‌ترین پیوندها در آن برقرار می‌شود. پیوندهایی که مبتنی بر نوعی شجره‌نامه مشترک است (به‌ویژه نگاه کنید به گرتز^۲ [۱۹۶۳]). در گروه قومی است که افراد در عمیق‌ترین و ساخت‌دهنده‌ترین هیجان‌ات و همبستگی‌ها مشارکت دارند. هویت فرهنگی، هنگامی که بدین گونه تعریف شود، همچون نوعی ویژگی اساسی، ملازم گروه به نظر می‌رسد، زیرا در گروه و از طریق گروه و بدون مراجعه به دیگر گروه‌ها انتقال می‌یابد. همانند شدن، امری خود به خودی است، چه، همه چیز عملاً از همان آغاز صورت گرفته است.

چیزی که این نظریه‌های متفاوت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، برداشت عینی‌گرایانه مشترک آنها از هویت فرهنگی است. موضوع، در همه موارد، عبارت است از تعریف و

1. prlmordialiste.

2. Geertz.

شرح هویت بر مبنای شماری از معیارهای تعیین کننده که «عینی» تلقی می‌شوند، مانند اصل مشترک (وراثت و شجره‌نامه)، زبان، فرهنگ، دین، روان‌شناسی جمعی «شخصیت اساسی»، پیوند با سرزمین خاص و غیره، برای عینی‌گرایان، یک گروه، بدون ویژگی‌های فردی خاص، نمی‌تواند ادعای تشکیل یک گروه قومی، فرهنگی را داشته باشد. چنین گروهی نمی‌تواند مدعی هویت فرهنگی معتبری باشد.

این تعاریف ارائه شده از هویت، از سوی کسانی که با برداشت فرهنگی ذهن‌گرایانه از پدیده هویت طرفداری می‌کنند، سخت مورد انتقاد قرار گرفته است. به عقیده آنان، هویت فرهنگی نمی‌تواند به بُعدی که به آن نسبت داده می‌شود، محدود شود. هویت فرهنگی، هویتی نیست که یک بار برای همیشه کسب شده باشد. در نظر گرفتن پدیده بدین صورت، به معنی در نظر گرفتن آن به عنوان پدیده‌ای است ایستا و منجمد که به صورتی تغییرناپذیر به جماعتی مشخص که خود نیز تقریباً غیرقابل تغییرند مربوط می‌شود. اما برای «ذهن‌گرایان» هویت قومی - فرهنگی چیزی نیست، جز احساسی از وابستگی یا نوعی همانندی با جماعتی کم و بیش خیالی. بنابراین، چیزی که برای این تحلیل‌گران مهم است، تصویری است که افراد از واقعیت اجتماعی و از تقسیمات آن دارند.

ولی دیدگاه ذهن‌گرایانه، هنگامی که به حد افراط برسد، به محدود ساختن هویت به یک مسئله‌گزینشی فردی خودسرانه می‌انجامد، چه، هر کس در همانندسازی‌های خود آزاد است. در نهایت، بر اساس این دیدگاه، چنین هویت خاصی می‌تواند به عنوان نوعی تولید کاملاً تخیلی که زاییده چند نظریه پرداز است، تحلیل شود، نظریه پردازانی که با دنبال کردن اهدافی نه چندان افتخارآمیز، توده‌هایی کم و بیش زودباور را اسباب دست قرار می‌دهند. گرچه رویکرد ذهنی‌گرا شایستگی آن را دارد که حال تغییرپذیر هویت را مورد توجه قرار دهد، اما این رویکرد، به تأکید بر جنبه‌گذار و کم دوام هویت تمایل زیادی دارد، در حالی که نادر نیست که هویت‌ها، ثباتی نسبی از خود نشان دهند.

برداشتی مبتنی بر ارتباط و وضعیت

پذیرفتن رویکردی منحصرأ عینی یا منحصرأ ذهنی برای پرداختن به مسئله هویت، به معنای محصور ساختن خود در بن‌بست است. استدلال، تنها با نادیده گرفتن محیط ارتباطی است که می‌تواند روشن سازد چرا به عنوان مثال در دوره‌ای، فلان هویت تأیید می‌شود و برعکس، در دوره‌ای دیگر به عقب رانده می‌شود.

اگر واقعاً هویت یک تولید اجتماعی است و نه یک داده، اگر هویت زاییده تصور است، با این همه توهم و پنداری نیست که به ذهنیت محض عوامل اجتماعی وابسته باشد. بنای هویت در درون چارچوب‌هایی اجتماعی که وضعیت عوامل را مشخص می‌کنند، صورت می‌گیرد و از همین طریق، تصورات و گزینش‌های عوامل را جهت‌دهی می‌کنند. وانگهی، بنای هویت یک توهم یا پندار نیست، چه، از یک کارآیی اجتماعی برخوردار است و پاره‌ای اثرات اجتماعی واقعی به بار می‌آورد.

هویت، بنایی است که در روابطی ساخته می‌شود که یک گروه را در برابر دیگر گروه‌هایی که با آنها در تماس است، قرار می‌دهد. این تصور از هویت را مدیون کارهای پیشرو فردریک بارت^۱ [۱۹۶۹] هستیم؛ تصویری که هویت را همچون پدیده‌ای ارتباطی می‌داند و اجازه می‌دهد که از دوراهی عینی‌گرایی - ذهنی‌گرایی فراتر رویم. به عقیده بارت، برای دست یافتن به پدیده هویت، باید در نوع روابط موجود میان گروه‌های اجتماعی جست‌وجو کرد. به نظر وی، هویت نوعی مقوله‌بندی است که از سوی گروه‌ها برای رد سازمان‌دهی مبادلات خود به کار می‌رود. همچنین، برای مشخص ساختن هویت یک گروه آنچه مهم است، صورت‌برداری از مجموع ویژگی‌های فرهنگی متمایز کننده آن گروه نیست، بلکه از میان این ویژگی‌ها، شناسایی آنهایی است که به وسیله اعضای گروه برای تثبیت و حفظ نوعی تمایز فرهنگی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. به

1. Fredrik Barth.

بیانی دیگر، تفاوت هویتی، پی‌آمد مستقیم تفاوت فرهنگی نیست. یک فرهنگ خاص، خود به تنهایی هویتی متفاوت با دیگر هویت‌ها خلق نمی‌کند. این هویت، تنها می‌تواند از کنش‌های متقابلی که میان گروه‌ها برقرار است و از رویه‌های تمایزگذاری که این گروه‌ها در روابط خود به کار می‌گیرند، حاصل آید.

نتیجه آنکه، به عقیده بارت، اعضای یک گروه چنان تصور نمی‌شوند که گویی از طریق تعلق قومی - فرهنگی خود مطلقاً تعیین شده‌اند، زیرا آنان خود کنش‌گرانی هستند که متناسب با وضعیت ارتباطی‌ای که در آن قرار دارند، معنایی را به این تعلق نسبت می‌دهند. این بدان معناست که هویت همچون پدیده‌ای در نظر گرفته می‌شود که خود را پیوسته در درون روابط اجتماعی، تولید و باز تولید می‌کند. این برداشت پویا از هویت، در برابر تصورات قرار می‌گیرد که هویت را همچون خصیصه‌ای نخستین و همیشگی می‌دانند که نمی‌تواند تحول یابد. بنابراین، موضوع عبارت از تغییری بنیادی در پروپلماتیک است که مطالعه روابط را در کانون تحلیل قرار می‌دهد و نه جست‌وجوی جوهری مفروض را، که گویا تعیین‌کننده هویت است.

هویت در خود وجود ندارد و نه حتی منحصراً برای خود. هویت، همیشه رابطه‌ای است با دیگران. به بیان دیگر، همانندی و ناهمانندی با یکدیگر همراه‌اند و در ارتباطی دیالکتیکی قرار دارند. همانندی و تمایزگذاری همیشه همراه یکدیگرند. از آنجا که هویت، همیشه نتیجه فرایندی در همانندگردی در درون یک وضعیت ارتباطی است، نیز از آنجا که پدیده‌ای است نسبی، چون در صورت تغییر وضعیت ارتباطی می‌تواند تغییر یابد، شاید بهتر آن باشد که به عنوان مفهومی علمی برای تحلیل، به جای مفهوم «هویت»، مفهوم «همانندگردی» مورد استفاده قرار گیرد [گالیسو، ۱۹۸۷].

همانندگردی، می‌تواند در جهت تثبیت هویت یا در جهت اختصاص دادن آن عمل کند. هویت، همیشه نوعی مصالحه است. می‌توان گفت معامله‌ای است میان نوعی

«خودهویتی» که به وسیله خود تعیین می‌شود و نوعی «دیگر هویتی» یا «برون هویتی» که از سوی دیگران تعیین شده است [سیمون، ۱۹۷۹، ص ۲۴]. برون هویتی می‌تواند به همانندگردی‌هایی متضاد بینجامد. به عنوان مثال، در امریکای لاتین، در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، مهاجران سوریه‌ای - لبنانی که بیشتر مسیحی بودند و از امپراتوری عثمانی گریخته بودند، به عنوان ترک شناخته شده‌اند (و هنوز هم با همین عنوان شناخته می‌شوند)، زیرا با یک گذرنامه ترک وارد می‌شوند، در حالی که اصلاً نمی‌خواستند ترک شناخته شوند. وضع برای یهودیان شرقی نیز که در همان عصر به امریکای لاتین مهاجرت کردند، چنین بود.

متناسب با وضعیت ارتباطی، یعنی به‌ویژه متناسب با رابطه قدرت میان گروه‌های تماس - که می‌تواند نوعی رابطه قدرت‌های نمادی باشد - خودهویتی در مقایسه با دیگر هویتی از مشروعیت بیشتر یا کمتر برخوردار خواهد بود. دیگر هویتی در وضعیتی مشخص از سلطه، از طریق تحقیر شدید گروه‌های اقلیت، خود را نشان می‌دهد. در این حالت، دیگر هویتی به آن چیزی می‌انجامد که نوعی «هویت منفی» خوانده می‌شود. هنگامی که گروه‌های اکثریت، گروه‌های اقلیت را همچون گروه‌هایی متفاوت تعریف می‌کنند، متفاوت در مقایسه با مرجعی که از گروه‌های اکثریت تشکیل می‌شود، تفاوت‌هایی که به گروه‌های اقلیت نسبت داده می‌شود، تنها تفاوت‌های منفی است. نیز به فراوانی دیده می‌شود که در گروه‌های اقلیت، پدیده‌هایی از خود کوچک‌بینی گسترش می‌یابد. که در گروه‌های زیر سلطه امری عادی است و با پذیرش یا درونی کردن تصویر از خود که به وسیله دیگران ساخته شده، در ارتباط است. در این صورت، هویت منفی همچون هویتی شرم‌آور و کم و بیش سرکوب شده ظاهر می‌شود که غالباً با اقدامی، تا سرحد امکان برای حذف نشانه‌های بیرونی تفاوت منفی نشان داده می‌شود.

با این حال، تغییری در وضعیت روابط میان قومی می‌تواند تصویر منفی یک گروه را

عمیقاً تغییر دهد. این وضعی است که برای همونگ‌ها^۱، پناهندگان لائوسی در فرانسه، در سالهای ۱۹۷۰-۱۹۷۹ پیش آمد. همونگ‌ها در لائوس یک اقلیت قومی بسیار در حاشیه قرار گرفته را تشکیل می‌دادند و با نام «مئو»^۲ شناخته می‌شدند. این نام را «لائو»^۳ ها که گروه اکثریت را تشکیل می‌دادند، بر آنها نهاده بودند. برای لائوها واژه مئو به معنای «وحشی» و «عقب‌مانده» بود. اینان همین که به فرانسه رسیدند، توانستند در عرصه ملی، نام قومی خاص خود را که «همونگ» بود، بقبولانند. این نام در زبان آنان به صراحت به معنای «انسان» و به‌ویژه تصویری بسیار مثبت‌تر از آنان بود که همچون اغلب دیگر پناهندگان آسیای جنوب شرقی، به عنوان «خارجی خوب»، انطباق‌پذیر و پرکار شناخته می‌شدند. دیگر فایده‌نمادین این پناهندگی که با این حال واقعیتی است اساساً دردآور: همونگ‌ها در میان مجموع پناهندگان لائوسی حاضر در فرانسه، از نوعی هم‌سطحی میان قومی سود می‌برند و از نظر اجتماعی در همان سطحی از مرتبه‌بندی قرار می‌گیرند که لائوها و چینی - لائوسی‌ها که در لائوس همونگ‌ها را پیوسته حقیر می‌شمردند [هاسون ۱۹۸۸].^۴

بنابراین، هویت، پدیده‌ای است که در گرو مبارزات اجتماعی است. همه گروه‌ها از «توان تعیین هویت» یکسانی برخوردار نیستند، زیرا قدرت تعیین هویت، بستگی به وضعیتی دارد که گروه‌ها در نظام روابطی که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، اشغال می‌کنند. همه گروه‌ها از اقتدار برابر برای تعریف خود و دیگران بهره‌مند نیستند. همان‌گونه که بوردیو در مقاله‌ای شناخته شده، با عنوان «هویت و تصویر ذهنی»^۵ [۱۹۸۰] توضیح می‌دهد، تنها آنان که از اقتدار مشروع یعنی از اقتداری که قدرت می‌بخشد برخوردارند، می‌توانند توصیف‌های خاصی را که از خود و دیگران به عمل

1. Hmong.

2. Méo.

3. Leo.

4. Hassoun.

5. L'identité et la Représentation.

می‌آورند، تحمیل کنند. مجموعه توصیف‌های هویتی، همچون نظامی از مرتبه‌بندی عمل می‌کند که وضعیت‌های خاص هر گروه را تعیین می‌کند. اقتدار مشروع، قدرت نمادین آن را دارد که انواع تصوراتی را که از واقعیت اجتماعی دارد و اصول خاص خود را که در تقسیم‌بندی جهان اجتماعی به کار می‌برد، به عنوان تصورات و اصولی درست و بجا بقبولاند و از همین طریق گروه‌هایی را پدید آورد یا از میان بردارد.

بدین ترتیب است که در ایالات متحده آمریکا، گروه مسلط سفیدپوستان انگلوساکسون پروتستان (WASP) دیگر امریکاییان را در مقوله «گروه‌های قومی» یا در مقوله «گروه‌های نژادی» جای می‌دهد. فرزندان مهاجران اروپایی که از سفیدپوستان انگلوساکسون پروتستان نبودند، به مقوله اول و امریکاییانی که «رنگین پوست» نامیده می‌شوند (سیاه‌پوستان، چینی‌ها، ژاپنی‌ها، پورتوریکویی‌ها، مکزیکی‌ها و...)، به مقوله دوم تعلق دارند.

بنابراین بر حسب این تعریف، «گروه‌های قومی» دیگران هستند؛ کسانی که به گونه‌ای از مرجع هویتی امریکایی فاصله می‌گیرند. و اما سفیدپوستان انگلوساکسون پروتستان با نوعی تردستی اجتماعی از این تعیین هویت قومی و نژادی شانه خالی می‌کنند. آنان بیرون از هر گونه طبقه‌بندی هستند؛ «خارج از مقوله» چه، به وضوح تمام، بسیار فراتر از گروه‌هایی هستند که طبقه‌بندی شده‌اند.

بنابراین، قدرت طبقه‌بندی به قومی کردن گروه‌های فرودست می‌انجامد. این گروه‌ها بر مبنای ویژگی‌های فرهنگی بیرونی، شناسایی می‌شوند که به عنوان ویژگی‌های اساسی مشترک و بنابراین تقریباً تغییرناپذیر آنها تلقی می‌شود. این وضع، دلیل در حاشیه قرار دادن و حتی در اقلیت گذاشتن آنها را فراهم می‌کند. آنان بیش از آن، تفاوت دارند که بتوانند به طور کامل به رفتار جامعه بپیوندند. مشاهده می‌شود که نسبت دادن تفاوتها بیش از آنکه به معنای بازشناسی ویژگی‌های فرهنگی باشد، به معنای تأیید تنها هویت مشروع، یعنی هویت گروه مسلط است. این کار، می‌تواند در قالب سیاستی مبتنی بر

تفکیک و جداسازی گروه‌های اقلیت تداوم یابد؛ گروه‌هایی که به نوعی ناگزیر شده‌اند، در جای خود بمانند؛ جایی که متناسب با طبقه‌بندی آنها برایشان تعیین شده است. هویت، هنگامی که بدین گونه در نظر گرفته شود، یعنی به عنوان موضوع برد و باخت مبارزات، مسئله‌انگیز به نظر می‌آید. بنابراین، از علوم اجتماعی نباید انتظار داشت که تعریفی دقیق و رد نشدنی از این یا آن هویت فرهنگی ارائه دهند. این در وظیفه جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی و همچنین در وظیفه تاریخ یا رشته‌های دیگر نیست که بگویند تعریف دقیق هویت برتون^۱ یا هویت قبایلی^۲ به عنوان مثال چه خواهد بود. وظیفه علوم اجتماعی این نیست که درباره حالت معتبر و موثق یا وضعیت نادرست فلان هویت خاص اظهار نظر کند (بر پایه کدام یک از اصول درستی و اعتبار این کار را خواهد کرد؟). وظیفه دانشمندان نیست که به «نظارت بر هویت‌ها» اقدام کنند. نقش دانشمند جایی دیگر است. وظیفه او، توضیح فرایندی است که از طریق آن، هویت مشخص می‌گردد؛ بی‌آنکه قضاوتی درباره آن صورت گیرد. وظیفه او، نشان دادن منطق‌های اجتماعی است که افراد و گروه‌ها را به شناسایی کردن، برجسب زدن، مقوله‌بندی کردن و طبقه‌بندی کردن می‌کشاند و آنان را وامی‌دارد که در این کار مثلاً به جای دیگر روشها از فلان روش استفاده کنند.

هویت، موضوعی دولتی

با تشکیل دولت - ملت‌های نوین، هویت به صورت موضوعی دولتی درآمده است. دولت به صورت اراده‌کننده هویت درمی‌آید و برای آن مقررات و نظارت‌هایی را برقرار می‌کند. منطق الگوی دولت - ملت چنین است که در موضوع هویت، بیش از پیش سخت و انعطاف‌ناپذیر باشد. دولت نوین از شناسایی هویتی واحد گرایش دارد؛ خواه این دولت

۱. Breton عنوانی است که به اهالی Bretagne، ایالتی واقع در غرب فرانسه، می‌دهند.

۲. ساکنان منطقه‌ای کوهستانی در کشور الجزایر که قبایل خوانده می‌شود.

برای تعیین هویت ملی بیش از یک هویت فرهنگی را به رسمیت نشناسد (وضع فرانسه چنین است) و خواه در عین پذیرفتن نوعی کثرت‌گرایی فرهنگی در درون ملت، هویتی را به عنوان هویت مرجع مشخص کند که تنها هویت واقعاً قانونی است (در ایالات متحده امریکا وضع چنین است). ایدئولوژی ملی‌گرا، در واقع، ایدئولوژی طرح تفاوت‌های فرهنگی است. منطق نهایی این ایدئولوژی، منطق «پاک سازی قومی» است.

در جوامع مدرن، دولت به صورتی بیش از پیش وسواس گونه، هویت شهروندان را ثبت می‌کند. این کار در مواردی تا تهیه کارت‌های هویت «غیرقابل جعل» پیش می‌رود. آزادی‌های افراد برای آنکه خود بتوانند هویت خاص خویش را مشخص کنند، رو به کاهش است. چند دولت چندقومی مردم خود را وادار می‌کنند که هویت قومی - فرهنگی یا مذهبی خود را روی کارت شناسایی خویش بنویسند و این در حالی است که حتی شماری از افراد، خود را دارای چنین هویتی نمی‌دانند. این برجسب‌زنی، در صورت درگیری میان گروه‌های مختلف تشکیل دهنده ملت، می‌تواند پی‌آمدهایی بدفرجام داشته باشد؛ همان‌گونه که در درگیری‌های داخلی لبنان یا رواندا شاهد آن بودیم.

گرایش به تک هویتی و هویت انحصاری، در بسیاری از جوامع معاصر رو به افزایش است. هویت جمعی، چه برای خود و چه برای دیگران، به صورت مفرد اعلام می‌شود. وقتی دیگران مطرح هستند، این وضع همه‌گونه تعمیم‌های نادرست را امکان‌پذیر می‌سازد. در زبان فرانسه، حروف تعرف LES, LA, LE هنگامی که پیش از نام‌های تعیین کننده هویت قرار می‌گیرند، امکان می‌دهند که مجموعه‌ای از افراد در یک شخصیت فرهنگی واحد که غالباً به شکلی تحقیرآمیز نشان داده می‌شود، به صورتی خیالی خلاصه شوند: «عرب چنین است...»^۱، «آفریقایی‌ها چنان هستند...»^۲.

دولت - ملت نوین در تصور خود از هویت و در نظارت بر آن، خود را بسیار بیشتر از

1. «L'Arabe est comme ceci...»

2. «Les Africains sont comme ceci...»

جوامع سنتی خشک و انعطاف‌ناپذیر نشان می‌دهد. در جوامع سنتی، هویت قومی - فرهنگی، برخلاف تصویری کلیشه‌ای، یک بار برای همیشه مشخص نشده بود. بنابراین، توانسته‌اند این جوامع را به عنوان «جوامع دارای هویت انعطاف‌پذیر» توصیف کنند [آمسل، ۱۹۹۰]. این جوامع، برای هر چیز نو و نوسازی اجتماعی، اهمیت زیادی قائل‌اند. پدیده‌های آمیزش و جدایی قومی در این جوامع بسیار رایج است و الزاماً با درگیری‌هایی شدید همراه نیست.

با این حال، نباید باور کرد که عمل دولت هیچ‌گونه واکنش را در گروه‌های اقلیت که هویتشان انکار و یا تحقیر شده است، در پی نخواهد داشت. افزایش مطالبات هویتی که در بسیاری از دولت‌های معاصر می‌توان مشاهده کرد، پی‌آمد تمرکز یا دیوان‌سالاری شدن دولت است. تمجید و تجلیل از هویت ملی، تنها می‌تواند کوششی در جهت تخریب نمادین علیه تحمیل هویت را در پی داشته باشد. آن گونه که پیر بورديو اعلام می‌دارد:

افراد و گروه‌ها، همه وجود اجتماعی خود را، هر آنچه را که تعیین‌کننده تصویری است که آنان از خود دارند و هر چیز نیندیشیده‌ای را که از طریق آن، خود را در برابر «آنان» و «دیگران» به صورت «ما» درمی‌آورند و به آن از طریق نوعی پیوستگی شبه‌انداسی علاقه نشان می‌دهند، در مبارزاتی که بر سر مرتبه‌بندی صورت می‌گیرد، به کار می‌گیرند. نیروی محرکه استثنایی هر آنچه به هویت مربوط می‌گردد، از همین وضع حاصل می‌آید [۱۹۸۰ ص ۶۹، یادداشت ۲۰].

همه کوشش گروه‌های اقلیت بیش از آنکه در جهت اختصاص مجدد هویتی به خویش باشد. در اغلب موارد، هویتی خاص از سوی گروه مسلط به آنان داده می‌شود. در جهت برخوردار کردن خود از وسایلی است که به کمک آن بتوانند هویت خویش را خود و بر حسب معیارهای خاص خود مشخص کنند. بنابراین، مسئله برای آنان، عبارت است از تبدیل دیگر - هویتی که غالباً هویتی است منفی، به هویتی مثبت. در مرحله نخست،

شورش بر ضد تحقیر، با وارونه کردن نشانه حقارت ابراز می‌شود، مانند مورد نمونه سیاه زیباست. سپس در مرحله دوم، کوشش عبارت خواهد بود از تحمیل تعریفی تا حد امکان مستقل از هویت (برای آنکه باز از مثال سیاهان امریکایی استفاده کرده باشیم، ظهور مطالبه هویتی «افریقای - امریکایی» یا مسلمانان سیاه یا یهودیان سیاه را یادآور می‌شویم).

احساس نوعی بی‌عدالتی که به طور جمعی تحمیل شده است، باعث پدید آمدن احساسی شدید از تعلق به جمع در اعضای گروهی که قربانی نوعی تبعیض شده است. همانند شناخته شدن با این جمع، با شدت هر چه بیشتر مطالبه می‌شود؛ به‌ویژه که همبستگی همه برای مبارزه در جهت به رسمیت شناخته شدن ضروری است. با این حال، این خطر وجود دارد که از هویتی انکار یا تحقیر شده به هویتی برسند که به نوبه خود انحصاری و همانند هویت کسانی است که به گروه مسلط تعلق دارند؛ هویتی که هر فردی که عضو گروه اقلیت شناخته می‌شود مطلقاً باید بپذیرد وگرنه به عنوان خائن تلقی خواهد شد. این گونه محصور شدن در هویتی قومی - فرهنگی که در مواردی همه دیگر هویت‌های اجتماعی فرد را زایل می‌کند، به همان اندازه که به نفی فردیت او می‌انجامد، می‌تواند برای وی مخرب باشد. ژرژ دورو^۱ این وضع را بدین گونه مطرح ساخته است:

هنگامی که یک هویت قومی کاملاً پذیرفته شده، همه هویت‌های طبقاتی دیگر را کنار می‌زند، این هویت از حالت یک ابزار به‌ویژه از حالت یک جعبه ابزار خارج می‌شود. این هویت به صورت یک جلیقه مهارکننده^۲ درمی‌آید. در واقع، تحقق‌یابی نوعی تمایزپذیری جمعی از طریق هویتی کاملاً پذیرفته شده و بسیار باب روز شده می‌تواند... به نوعی، محوسازی تمایزپذیری فردی را به همراه داشته باشد.

1. Georges Devereux.

2. Camisolw de Force جلیقه‌ای که پس از مهار کردن به دیوانگان و افراد ناآرام می‌پوشاند تا آنان را از حرکت بازدارند.

یا به روز کردن هویت قومی کاملاً پذیرفته شده خود، به کوچک شمردن و حتی به انکار هویت فردی خاص خویش بیش از پیش گرایش می‌یابند. با این حال، آنچه به شخص، حالتی انسانی می‌بخشد، تمایزپذیری مناسب وی نسبت به دیگر اشخاص است؛ همانند با دیگران دقیقاً به سبب میزان بالای تمایز در این وضع او امکان می‌یابد که خود را از هویتی انسانی و در نتیجه، از هویتی شخصی برخوردار شود [۱۹۷۲: صص ۱۶۲-۱۶۳].

هویت چندبعدی

هویت از آنجا که از تولید اجتماعی حاصل می‌آید، همچون دیگر امور اجتماعی دارای پیچیدگی است. اینکه بخواهیم هر هویت فرهنگی را در تعریفی ساده و «خالص» خلاصه کنیم، به معنای بی‌توجهی به عدم تجانس هر گروه اجتماعی است. هیچ گروه و فردی پیشاپیش در هویتی تک‌بعدی محصور نشده است (آنچه بیشتر ویژگی هویت است، حالت ناپایدار آن است که به تفسیرها و دست‌کاری‌های گوناگون تن می‌دهد و دقیقاً همین وضع است که تعریف هویت را دشوار می‌سازد).

در نظر گرفتن هویت به عنوان پدیده‌ای یکپارچه مانع از آن می‌شود که به پدیده‌های هویت مختلط که در هر جامعه فراوان‌اند، پی ببریم. «هویت دوگانه» ادعای جوانان خانواده‌های مهاجر، در واقع ناشی از نوعی هویت مختلط است [ژیرو، ۱۹۸۷]. برخلاف آنچه در برخی تحلیل‌ها به چشم می‌خورد، نزد این جوانان، دو هویت متفاوت وجود ندارد که در درون آنان با یکدیگر درگیر باشند و جوانان خود را در میان این دو هویت تقسیم شده احساس کنند؛ وضعی که می‌تواند علت دشواری هویتی و ناپایداری روان‌شناختی و یا اجتماعی آنان باشد. این تصور که به وضوح تخفیف دهنده است، از نتوانی در اندیشیدن به اختلاط فرهنگی ناشی می‌شود. این تصور همچنین با ترسی توأم با وسواس از بی‌اعتباری مضاعفی که ایدئولوژی ملی را همراهی می‌کنند، توجیه

می‌گردد. در واقع، فردی که در فرهنگ‌هایی متعدد مشارکت دارد، همان‌گونه که هر کس بر مبنای تعلقات گوناگون اجتماعی خود (جنسی، سنی، طبقه اجتماعی، گروه فرهنگی و...) عمل می‌کند، بر پایه این موارد مختلف، هویت شخصی واحد خود را با انجام ترکیبی ابتکاری بنا می‌کند. بنابراین اگر منظور از جمع آمدن هویت مضاعف در شخصی واحد باشد، نتیجه، هویتی وحدت‌بخش است و نه مضاعف. همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، این «تولید» تنها می‌تواند متناسب با چارچوبی از روابط خاص وضعیتی ویژه تحقق یابد.

استفاده از مفهوم «هویت مضاعف» بخشی از مبارزات برای مرتبه‌بندی است که در صفحات پیش مطرح شد. برداشت منفی از «هویت مضاعف»، امکان می‌دهد که برخی از گروه‌ها، به‌ویژه جمعیت‌هایی که از مهاجران پدید آمده‌اند، از حیث اجتماعی بی‌اعتبار شوند. برعکس، عده‌ای که در پی اعاده حیثیت این گروه‌ها هستند، در ستایش «هویت مضاعف» توضیحاتی خواهند داد و آن را به عنوان نشانه‌ای از غنای هویت مطرح خواهند ساخت. اما تصور از «هویت مضاعف» مفروض هر چه باشد، خواه مثبت و خواه منفی، هر دو نوع تصور ناشی از یک اشتباه تحلیلی است.

تماس‌های ملت‌ها و مهاجرت‌های بین‌المللی، پدیده‌های هویت تلفیقی را افزایش می‌دهند، پدیده‌هایی که به‌ویژه هنگامی که مبتنی بر تصویری انحصاری از هویت باشند، نتایج آنها غالباً بیش از انتظار است. به عنوان مثال، در مراکش سنتی، امری رایج بود که اعضای خانواده‌های قدیمی یهودی که از قرن‌ها پیش در این کشور می‌زیستند، با ضعف توصیفی «یهودیان عرب» مشخص شوند؛ دو واژه‌ای که امروز و از هنگامی که ملی‌گرایی رو به رشد گذاشته، با یکدیگر چندان سازگار نیستند.

در محیطی کاملاً متفاوت از محیط کنونی کشور پرو، پرویی‌هایی وجود دارند که با عنوان شینو توصیف می‌شوند و آنان نیز خود را فرزندان مهاجران چینی می‌شناسند که در قرن نوزدهم و در پی برده‌داری به پرو آمده‌اند. ولی امروز خود را کاملاً پرویی می‌دانند، با این وجود، به هویت چینی خویش نیز دلبستگی بسیار دارند. این وضع، در

پرو تکان‌دهنده نیست؛ در کشوری که به تازگی مهاجرزاده ژاپنی^۱ (یک نسل دومی) را دوبار به ریاست جمهوری برگزیدند، بی‌آنکه اکثریت پرویی‌ها (حتی کسانی که به او رأی ندادند)، این انتخاب را تهدیدی برای هویت ملی تلقی کنند.

در واقع، هر فرد، به صورتی ترکیبی، کثرت مراجع هویت‌بخش را که با تاریخ وی پیوستگی دارند، جذب و از آن خود می‌کند. هویت فرهنگی به گروه‌هایی فرهنگی بازمی‌گردد که همچون گروه مرجع عمل می‌کنند و مرزهای آنها با یکدیگر تلاقی نمی‌کنند. هر فرد به داشتن هویتی با ابعادی متغیر، متناسب با ابعاد گروهی که در این یا آن وضعیت ارتباطی، مرجع او قرار می‌گیرد، آگاهی دارد. به عنوان مثال، شخصی واحد می‌تواند برحسب مورد، خود را به عنوان کسی که اهل رن است یا یک برتانی (حتی به عنوان فرانسوی اهل برتانی)، یا فرانسوی یا اروپایی و شاید حتی به عنوان یک نفر غربی توصیف کند. هویت، به نوعی همانند عروسک‌هایی که درون یکدیگر قرار می‌گیرند، عمل می‌کند [سیمون، ۱۹۷۹، ص ۳۱]. اما اگر چه هویت چندبعدی است، با این حال وحدت خود را از دست نمی‌دهد.

این هویت چندبعدی، معمولاً مشکل‌آفرین نیست و به راحتی پذیرفته شده است. چیزی که برای عده‌ای مسئله‌آفرین است، هویتی مضاعف است که دو قطب مرجع آن در یک سطح قرار داشته شد. با این حال، روشن نیست به چه دلیل ادغام شمار زیادی از مراجع هویت‌بخش در هویتی واحد نمی‌تواند در این مورد امکان‌پذیر باشد، مگر آنکه اقتداری مسلط، به بهانه حمایت از هویتی انحصاری، از این عمل ممانعت کند.

درست است که حتی در صورت ادغام دو مرجع هویتی هم سطح در هویتی واحد، دو سطح بندرت با یکدیگر برابرند، زیرا به گروه‌هایی مربوط می‌شوند که در چارچوب وضعیتی مشخص تقریباً هرگز در موقعیتی برابر نیستند.

۱- منظور آلبرتو فوجی موری است. وی مهاجر ژاپنی بود که به ریاست جمهوری پرو برگزیده شد و هم اکنون به اتهام سوءاستفاده از قدرت تحت تعقیب است. (م)

راهبردهای هویتی

اگر تعیین حدود و توصیف هویت بدین اندازه دشوار است، دقیقاً به سبب حالت چندبعدی و پویای آن است. این حالت است که پیچیدگی آن را سبب می‌شود، ولی همین حالت به آن انعطاف‌پذیری می‌دهد. هویت با تغییراتی رو به رو می‌شود، تنظیم‌هایی جدید و حتی دست‌کاری‌هایی را می‌پذیرد.

به منظور نشان دادن این بُعد متغیر هویت است. هویتی که هرگز با راه حلی نهایی همراه نیست (برخی از نویسندگان، مفهوم «راهبرد هویتی» را به کار می‌برند. در این چشم‌انداز، هویت همچون ابزاری برای دستیابی به یک هدف به نظر می‌رسد) مفهوم راهبرد، همچنین نشان می‌دهد که فرد، به عنوان کنش‌گری اجتماعی، از نوعی فرصت برای مانور بی‌بهره نیست. فرد، متناسب با ارزش‌یابی‌ای که از وضعیت به عمل می‌آورد، منابع هویتی خود را به صورتی راهبردی به کار می‌گیرد. هویت، تا آنجا که بنابر تعبیر بورديو، موضوع برد و باخت مبارزاتی اجتماعی است که در راه «طبقه‌بندی» صورت می‌گیرد و تولید یا واژگونی روابط سلطه را هدف قرار می‌دهد، از طریق راهبردهای کنش‌گران اجتماعی، خود را تولید می‌کند.

با این حال، استفاده از مفهوم راهبرد، نباید به این تفکر بینجامد که کنش‌گران اجتماعی در مشخص ساختن هویت خود، متناسب با منافع مادی و نمادین در هر لحظه کاملاً آزادند. راهبردها باید الزاماً به وضعیت اجتماعی، رابطه قدرت میان گروه‌ها، مانورهای دیگران و غیره توجه داشته باشند. بنابراین، اگر هویت به خاطر انعطاف‌پذیری خود، قابلیت آن را دارد که به عنوان ابزار، مورد استفاده قرار گیرد. همان‌گونه که دورو می‌گوید، هویت یک «ابزار» و حتی یک «جعبه ابزار» است. برای گروه‌ها و افراد، این امکان وجود ندارد که در موضوع هویت هرچه می‌خواهند انجام دهند. هویت، همواره حاصل همانندسازی‌ای است که از سوی دیگران تحمیل می‌شود و هویتی که از سوی خود فرد اعلام می‌گردد.

نمونه‌های افراطی از راهبرد همانندسازی، عبارت از پنهان داشتن هویتی است که به منظور فرار از تبعیض، از تبعید یا حتی از قتل‌عام، مدعی داشتن آن‌اند. یکی از موارد تاریخی این راهبرد، به مژان^۱ها مربوط می‌شود. مژان‌ها، یهودیان شبه جزیره اسپانیا هستند که در قرن پانزدهم برای فرار از شکنجه و اخراج، به ظاهر مذهب کاتولیک را پذیرفتند، در حالی که به دین اجدادی خود پای‌بند بودند و شماری از آیین‌های سنتی مربوط به آن را پنهانی انجام می‌دادند. هویت یهودی، بدین ترتیب توانست در طول قرن‌ها، پنهانی به درون خانواده‌ها راه یابد از نسلی به نسل دیگر منتقل شود تا بتواند دیگر بار خود را آشکارا نشان دهد.

بنابراین، هویت به عنوان علامت و نشان یا برجسب، می‌تواند در روابط میان گروه‌های اجتماعی کاربردی ابزاری داشته باشد. هویت، به صورت درخود و مستقل از راهبردهایی که کنش‌گران اجتماعی برای اثبات هویت خویش به کار می‌گیرند، وجود ندارد؛ گنش‌گرانی که به طور هم‌زمان حاصل و تکیه‌گاه مبارزات اجتماعی و سیاسی هستند [یل، ۱۹۷۵] تأکید بر حالت راهبردی بنیادین هویت، این امکان را می‌دهد که از مسئله نادرست صحت علمی اثبات هویت‌ها فراتر رویم.

حالت راهبردی هویت، همان‌گونه که پیر بوردیو یادآور می‌شود، الزاماً آگاهی کامل افراد بر اهدافی را که تعقیب می‌کنند، ایجاب نمی‌کند، بلکه دارای این امتیاز است که امکان می‌دهد پدیده‌های رو به خاموشی یا بیداری هویت‌ها مورد توجه قرار گیرد؛ پدیده‌هایی که این همه شرح و تفسیرهای قابل اعتراض را سبب می‌شوند، زیرا در این تفسیرها، غالباً نوعی اساس‌گرایی به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، چیزی که در سالهای ۱۹۷۰-۱۹۷۹، چه در امریکای جنوبی و چه در امریکای شمالی، «بیداری سرخ‌پوستی» نامیده شده است، نمی‌تواند همچون رستاخیز سهل و ساده هویتی که با

1. Marrane.

نوعی خاموشی رو به رو بوده و بدون تغییر باقی مانده است، در نظر گرفته شود (برخی از مؤلفان برای توصیف چنین پدیده‌ای، به نحوی مناسب، از یک «حالت خواب زمستانی» یاد می‌کنند). در حقیقت، موضوع، عبارت است از ابداع راهبرد مجدد هویتی جمعی در محیطی کاملاً تازه، محیط افزایش جنبه‌های اقلیت‌های قومی برای مطالبه حقوق خویش در دولت - ملت‌های معاصر.

به صورتی عام‌تر مفهوم راهبرد، می‌تواند تغییرات هویتی را نشان دهد؛ یعنی آن چیزی را که شاید بتوان جا به جایی‌های هویتی نامید. این مفهوم، نسبت پدیده‌های تعیین هویت را آشکار می‌سازد. هویت، خود را می‌سازد، خود را ویران می‌کند و متناسب با وضعیت‌ها بازسازی می‌کند. هویت، پیوسته در حرکت است. هر تغییر اجتماعی، هویت را به تنظیم مجدد خود به صورتی متفاوت وادار می‌کند.

فرانسواز مورن^۱ در مطالعه‌ای الهام‌بخش [۱۹۹۰]، بازسازی‌های هویت هائیتی‌های مهاجر به نیویورک را تحلیل می‌کند. نخستین نسل اولین موج مهاجران (سالهای ۱۹۶۰-۱۹۶۹) که ریشه در نخبگان دوره هائیتی داشتند، همانندی با ملت امریکا را می‌پذیرد، ولی خود را از سیاه‌پوستان امریکایی از طریق استفاده از هر آنچه می‌تواند یادآور نوعی سفیدی پوست و «تمایز» باشد، متمایز می‌سازد. آنان بدان منظور، بدین‌گونه عمل می‌کنند که از کنار گذاشته شدن اجتماعی در امان بمانند. موج دوم مهاجران (سالهای ۱۹۷۹-۱۹۷۰) که اساساً مرکب از خانواده‌های طبقه سوم هستند (با رنگ سیاه)، در برابر دشواریهای ادغام، راهبرد دیگری را به کار می‌گیرند. استراتژی تأیید و اثبات هویت هائیتیایی به منظور دوری از خطر اشتباه شدن با سیاه‌پوستان ایالات متحده امریکا؛ به کاربردن منظم زبان فرانسه، حتی در انتظار عمومی و کوشش در بازشناساندن خود به عنوان گروه قومی خاص، ابزارهای برتر این راهبرد خواهند بود و اما

1 Françoise Morin.

جوانان هائیتیایی، به‌ویژه آنان که از «نسل دوم» هستند؛ اینان از آنجا که در برابر کاهش ارزش اجتماعی بیش از پیش شدید هویت هائیتیایی در ایالات متحده آمریکا در سالهای ۱۹۸۰-۱۹۸۹، در پی حادثه غم‌انگیز غرق شدن کشتی‌های مهاجران هائیتیایی در سواحل فلوریدا و قرار دادن جماعت آنان به عنوان «گروه خطرآفرین» در گسترش بیماری ایدز، حساس بودند، این هویت را کنار گذاشتند و با استفاده از این واقعیت که نیویورک در اثر مهاجرت به صورت نخستین شهر جهان درآمدہ است، مصرانہ خواستار یک هویت فراملی کارائیبی شدند.

«مرزهای» هویت

مثال قبل نشان می‌دهد که هرگونه تعیین هویت، در عین حال نوعی تمایزگذاری است. به نظر بارت [۱۹۶۹] مرحله فرایند تعیین هویت، آنچه در مرحله نخست، مورد توجه است، دقیقاً اراده و خواست تعیین حدود میان «آنان» و «ما» و بنابراین برقراری و حفظ چیزی است که نوعی «مرز» خوانده می‌شود. به عبارتی دقیق‌تر، مرز برقرار شده، از نوعی سازش میان هویتی که گروه برای خود قائل است و هویتی که دیگران می‌خواهند به آن نسبت دهند، نتیجه می‌شود. موضوع، البته عبارت است از مرزی اجتماعی و مرزی نمادین. این مرز در مواردی ممکن است، واگذاری سرزمین‌هایی را به همراه داشته باشد که این، امری اساسی نیست.

آنچه گروه‌های قومی - فرهنگی را از یکدیگر جدا می‌کند، چنانکه شماری از فرهنگ‌گرایان به اشتباه تصور می‌کنند، در آغاز کار، تفاوت فرهنگی نیست. یک جماعت، با پذیرفتن نوعی کثرت فرهنگی در درون خود، می‌تواند به طور کامل عمل کند. چیزی که جدایی یا «مرز» را پدید می‌آورد، اراده متمایز ساختن خویش و به کارگرفتن برخی ویژگی‌های فرهنگی به عنوان مشخص‌کننده هویت ویژه خویش است. گروه‌هایی که از نظر فرهنگی بسیار با یکدیگر نزدیک‌اند، با مخالفت بر سر عنصری متزوی از مجموعه

فرهنگی، ممکن است خود را با یکدیگر به عنوان گروه‌هایی کاملاً بیگانه، حتی دشمن تصور کنند.

تحلیل بارت، این امکان را در اختیار می‌گذارد که از عدم درک «فرهنگ» یا «هویت» که فراوان صورت می‌گیرد، در امان بمانیم. مشارکت در فلان فرهنگ خاص، مستلزم آن نیست که به صورت خود به خود، فلان هویت خاص را داشته باشیم. هویت قومی - فرهنگی، فرهنگ را به کار می‌گیرد، ولی بندرت همه آن را مورد استفاده قرار می‌دهند. فرهنگی واحد، می‌تواند در راهبردهای تعیین هویت مختلف، به صورتهای متفاوت و حتی متضاد مورد استفاده قرار گیرد.

به عقیده بارت، قومیت را که حاصل فرایند تعیین هویت است، می‌توان به عنوان سازمان اجتماعی تفاوت فرهنگی توصیف کرد. بنابراین، برای توضیح قومیت، آنچه مهم است، مطالعه محتوای فرهنگی هویت نیست، بلکه بیشتر، مطالعه ساز و کارهای کنش متقابل است که با به کارگیری فرهنگ به صورتی راهبردی و گزینشی، «مرز»های جمعی را محافظت می‌کند و یا زیر سؤال می‌برد.

برخلاف اعتقادی بسیار رایج، روابط پیوسته در یک بستر زمانی طولانی میان گروه‌هایی قومی، الزاماً به نحو تدریجی تفاوت‌های فرهنگی نمی‌انجامد. برعکس، این روابط غالباً به صورتی سازمان‌دهی شده‌اند که تفاوت فرهنگی را حفظ کنند. گاه این روابط، حتی سبب تشدید این تفاوت از طریق دفاع (نمادین) از مرزهای هویتی می‌شوند. با این حال، «مرزها» غیرقابل تغییر نیستند. به نظر بارت، هر مرز همچون تعیین حدودی اجتماعی تصور می‌شود که استعداد آن را دارد که در جریان مبادلات پیوسته تجدید شود. هرگونه تغییر در وضعیت اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی می‌تواند با جا به جایی‌هایی در مرزها همراه باشد. اگر بخواهیم تغییرات هویت را توضیح دهیم، به مطالعه این جا به جایی‌ها نیاز است. بنابراین، در تحلیل هویت نمی‌توان به رهیافتی متقارن بسنده کرد، بلکه باید در سطحی نامتقارن نیز به بررسی آن پرداخت.

بنابراین هویتی فرهنگی به صورت در خود که یک بار برای همیشه قابل توضیح باشد، وجود ندارد. تحلیل علمی، باید این ادعا را کنار بگذارد که می‌تواند برای هویت‌های خاصی که مطالعه می‌کند، به تعریفی واقعی دست یابد. مسئله این نیست که به عنوان مثال، «بدانی، گرس‌ها «واقعا» چه کسانی هستند، بلکه این است که بدانیم معنای استفاده از «هویت «گرس» چیست. اگر بپذیریم که هویت، تولیدی اجتماعی است، تنها پرسش درست چنین خواهد بود: «چگونه، چرا و به وسیله چه کسی در فلان لحظه و در فلان محیط، فلان هویت خاص تولید و حفظ شده یا زیر سؤال رفته است؟»

فصل هفتم

دستاوردها و کاربردهای اجتماعی مفهوم فرهنگ

از چند دهه پیش، مفهوم فرهنگ با اقبالی فزاینده رو به رو شده است. این کلمه، به جایگزینی بر دیگر واژه‌هایی چون «طرز تفکر»^۱، «اندیشه»^۲، «سنت» و حتی «ایدئولوژی» گرایش دارد که از این پیش، بیشتر به کار برده شدند. این اقبال، تا حدودی، ناشی از نوعی ترویج رشته انسان‌شناسی فرهنگی است؛ ترویجی که همیشه جدا از سوء تعبیر یا بدون ساده‌سازی بیش از اندازه نیست. در این رشته، بیشتر اوقات، بحث‌انگیزترین دیدگاه‌های مراحل آغازین آن را تکرار می‌کنند که مدتی است از سوی بیشتر انسان‌شناسان کنار گذاشته شده‌اند.

«فرهنگ» به تازگی در معناهایی به کار گرفته شده که پیش از این رایج نبود. امروزه این واژه به فراوانی در زبان سیاسی به کار گرفته می‌شود. بدین ترتیب از «فرهنگ حکومت» یاد می‌شود که «فرهنگ جناح‌های مخالف» را با آن مقایسه می‌کنند. یکی از رهبران حزب سوسیالیست در اکتبر ۱۹۹۵ در روزنامه لوموند^۳ از «فرهنگ تمرکززدایی»

1. Mentalité.

2. Esprit.

3. Le Monde.

استفاده می‌کرد (که به طور ضمنی در برابر «فرهنگ متمرکزسازی» قرار داشت). مثالی دیگر می‌آوریم: در جریان گزارش رادیویی در ساعت ۱۳، رادیو فرانس انتر در یازدهم سپتامبر ۱۹۹۵، اعلامیه زیر را که از یکی از کارمندان عالی‌رتبه سازمان ملل متحد درباره درگیری نظامی در بوسنی است، نقل کرده است: «در فرهنگ سازمان ملل متحد نیست که مقابل پُست‌های کلاه آبی‌ها، کیسه شن قرار دهد». از چندی پیش، شاهد نوعی افزایش کاربرد «فرهنگ» در محافل قدرت هستیم.

زبان دینی نیز از آنچه که همچون یک پدیده زبان‌شناختی خاص عصر حاضر به نظر می‌رسد، برکنار نیست. پیش از این، در پی تشکیل انجمن دوم روحانیان و اتیکان در دهه شصت علمای مذهبی کاتولیک، مفهوم «درون فرهنگی کردن»^۱ را (از روی الگوی «فرهنگ‌پذیری»^۲) ابداع کردند و برخلاف آنچه می‌توان پنداشت، به معنای توسعه بی‌فرهنگی (به معنای ناآگاهی) نیست، بلکه به معنای وارد کردن پیام کتاب مقدس (انجیل) در هر یک از فرهنگ‌های مردمانی است که بشریت را تشکیل می‌دهند. این علما که از این پس، کاملاً به نسبی‌گرایی فرهنگی معتقدند، می‌خواستند از طریق این مفهوم، وظیفه کلیسا را در احترام به فرهنگ‌های بومی خاطر نشان سازند.

در سال ۱۹۹۵، پاپ ژان پل دوم بخشنامه «انجیل برای زندگی»^۳ را درباره «ارزش و تجاوزناپذیر بودن زندگی انسانی» منتشر ساخت. او در این بخشنامه و با بیانی که می‌خواهد مدرن باشد، به افشاگری در باره چیزی می‌پردازد که وی آن را «فرهنگ مرگ» می‌خواند؛ یعنی «فرهنگی که مردم را به سقط جنین ترغیب می‌کند». علاوه بر این واقعیت شگفت‌آور که پاپ تعبیر «فرهنگ مرگ» را تنها در مورد اقدام به سقط جنین کرد، به کار می‌برد و نه در موارد دیگر (مثلاً درباره حکم مجازات اعدام)، ملاحظه می‌شود که در اینجا، اشتباهی بیانی در کار است که به نوعی بی‌معنایی می‌انجامد. در واقع، هر فرهنگ،

1. inculturation.

2. Accultiration.

3. Evangelium Vitae.

در معنای انسان شناختی واژه، کاملاً به سوی باز تولید زندگی جهت‌دهی شده است. وانگهی به همین دلیل است که هر فرهنگ می‌خواهد به مسئله مرگ پاسخی بدهد. هر فرهنگ، نوعی شیوه ارتباط زندگان با مرگ و مردگان را مشخص می‌کند و می‌کوشد به شکل‌های متفاوتی که مرگ می‌تواند داشته باشد، معنایی بدهد، زیرا معنا دادن به مرگ، معنا بخشیدن به زندگی است. بنابراین، تعبیر ابداع شده از سوی پاپ تناقضی در واژه‌هاست و اگر مطلقاً بخواهیم برای آن معنایی بیابیم، در این صورت تقریباً همه فرهنگ‌های بشری را باید «فرهنگ‌های مرگ» توصیف کرد، چون جوامع بشری که شکل یا شکلی دیگر از سقط جنین و یا فرزندکشی را نپذیرفته یا به کار نبرده‌اند، بسیار کم‌شمارند.

چند مثالی که ارائه شد، برای نشان دادن اینکه کاربرد بیرون از نظارت و نظم مفهوم فرهنگ، سبب نوعی در هم ریختگی مفهومی می‌شود، کافی به نظر می‌رسد. البته در اینجا، موضوع مرور بر همه کاربردهای کنونی واژه مطرح نیست. برعکس، بررسی چند مورد تازه و حائز اهمیت از کاربرد مفهوم فرهنگ در حوزه‌ای خاص، این امکان را می‌دهد که فاصله فزاینده‌ای را که میان کاربرد اجتماعی، یعنی ایدئولوژیکی و کاربرد علمی مفهوم پدید می‌آید، آشکار سازیم.

مفهوم «فرهنگ سیاسی»

همان‌گونه که در سطور پیش نشان داده شد، واژه «فرهنگ» به تازگی به صحنه سیاسی آمده است. این واژه، در زبان سیاسی معاصر، به صورت واژه‌ای رایج درآمده است. بازیگران سیاسی آن را در هر موضع آن قدر به کار می‌برند که از این پس بتواند همچون عادت‌ی گفتاری به نظر برسد. شاید هدف آنان در به کار گرفتن واژه‌ای شریف، اعطای نوعی مشروعیت به بیانات خویش باشد، چه، واژه «فرهنگ» با بی‌اعتباری واژه «ایدئولوژی» رو به رو نبوده است.

این استقاده نادرست از واژه، نباید سبب چشم‌پوشی از به کار بردن آن در

جامعه‌شناسی سیاسی یا نادیده گرفتن فایده آن، در مرتبط ساختن پدیده‌های فرهنگی و پدیده‌های سیاسی شود. مسائلی اساسی برای جوامع معاصر، به عنوان مثال، مسئله جهانی بودن «حقوق بشر» سبب طرح سؤالاتی درباره این رابطه می‌شود [آبو^۱، ۱۹۹۲]. برای دست یافتن به بُعد فرهنگی در سیاست، پژوهشگران از مفهوم «فرهنگ سیاسی» استفاده می‌کنند. این مفهوم، در محیط دست‌یابی کشورهای استعمار شده به استقلال ساخته شده است. تشکیل دولت‌های جدید در جهان سوم آشکار ساخت که وارد کردن نهادهای مبتنی بر دموکراسی، برای تأمین جریان دموکراسی، کافی نیست. در آن هنگام، جامعه‌شناسی سؤالاتی را درباره پایه‌های فرهنگی دموکراسی برای خود مطرح ساخت. به نظر می‌رسد که هر نظام سیاسی با نظامی از ارزشها و تصورات، یا به بیانی دیگر با فرهنگی که خاص جامعه‌ای مشخص است، پیوستگی دارد. در این سطح نخست تفکر، مفهوم فرهنگ سیاسی ارتباط زیاد با آن چیزی دارد که در گذشته «منش ملی» خوانده می‌شد.

چیزی که باعث رواج این مفهوم شد، جهت‌گیری تطبیقی آن است. فرض بر این بود که این مفهوم، امکان می‌دهد آنچه کارآیی کامل استقرار نهادهای مدرن را تسهیل می‌کند یا مانع می‌شود شناخته شود. دو پژوهشگر آمریکایی، گبریل آلموند^۲ و سیدنی وریبا^۳، بر مبنای تحلیل شکل‌های مختلف رفتارهای سیاسی، به مقایسه پنج کشور پرداخته‌اند (ایالات متحده آمریکا، انگلستان، آلمان، ایتالیا و مکزیک). کار آنان به نوعی سنخ‌شناسی از فرهنگ‌ها و ساخت‌های سیاسی می‌انجامد که عملاً با آنها انطباق دارد: به فرهنگ «ناحیه‌ای» که بر منافع محلی متمرکز است، یک ساخت سیاسی سنتی و غیرمتمرکز مربوط می‌گردد؛ فرهنگ «بندگی» که بی‌ارادگی را در افراد حفظ می‌کند، با ساختی مبتنی بر خودکامگی در ارتباط است؛ و سرانجام فرهنگ «مشارکت» با ساخت

1. Abou.

2. Gabriel Almond.

3. Sidney Verba.

مبتنی بر دموکراسی تناسب دارد. هرگونه فرهنگ سیاسی عینی، حالتی آمیخته دارد. این سه نمونه فرهنگ، می‌توانند در هم زیستی با یکدیگر به سر برند. اما تناسب کم و بیش زیاد نمونه فرهنگی غالب و ساخت، طرز کار کم و بیش رضایت‌بخش نظام سیاسی و به‌ویژه نهادهای مبتنی بر دموکراسی را نشان می‌دهد [آلموندو وریا، ۱۹۶۳].

تحلیل به تدریج دقیق‌تر شده است و جامعه‌شناسان، بیش از آنکه در پی توصیف فرهنگ‌های سیاسی ملی، به صورتی الزاماً خلاصه شده باشند، بیش از پیش خرده‌فرهنگ‌های سیاسی متفاوتی را که در یک جامعه مشخص وجود دارد، مورد توجه قرار می‌دهند، زیرا همه جوامع معاصر، با نوعی کثرت الگوهای ارزشی رو به رو هستند که منش‌ها و رفتارهای سیاسی را جهت می‌دهد. بدین ترتیب، در مورد فرانسه، کوشش بر این است که به توضیح الگوهایی فرهنگی که پایه و اساس مخالفت‌های راست - چپ را تشکیل می‌دهند و به بیانی باز هم دقیق‌تر، به توضیح تمایزات موجود میان راست‌ها و چپ‌های مختلف، پردازند.

افزون بر این، گسترش انسان‌شناسی سیاسی سبب شده است که در تصویری که از خود سیاست وجود دارد و در جوامع مختلف دارای معنایی واحد نیست، تجدید نظری صورت گیرد. برداشت‌هایی که از قدرت، حقوق و نظم وجود دارد، می‌توانند عمیقاً متفاوت باشند، زیرا از طریق روابطی که با دیگر عناصر نظام‌های فرهنگی مورد نظر دارند، مشخص می‌گردند. سیاست به عنوان نوع خودمختار اندیشه و عمل، به صورت همگانی وجود ندارد؛ وضعی که تحلیل تطبیقی را دشوار می‌سازد. هر جامعه، الزاماً از یک فرهنگ سیاسی شناخته شده که به همان صورتی که هست، انتقال یابد، برخوردار نیست. بنابراین، کوشش برای پی بردن به معانی کنش‌های سیاسی در جامعه‌ای معین، به صورتی اجتناب‌ناپذیر، به معنای مراجعه به مجموع نظام معانی است که همان فرهنگ جامعه مورد مطالعه است.

به موازات این پرسشها، پژوهشگران کوشیده‌اند ساز و کارهای انتقال افکار و عقاید و

منش‌های سیاسی از نسلی به نسل دیگر را توضیح دهند. مبحث جامعه‌پذیری سیاسی، موضوع پژوهش‌های بسیاری قرار گرفت که دوران کودکی و سنین بلوغ را به یک اندازه مورد توجه قرار می‌داد. این تحقیقات از تشابه شدید میان رفتارهای سیاسی فرزندان و والدین آنها خبر می‌دهد. با این حال، جامعه‌پذیری سیاسی را نباید با نتایج نوعی تلقین سهل و ساده خانوادگی اشتباه کرد. آنیک پرشرون^۱، پیچیدگی جامعه‌پذیری سیاسی کودکان را که تنها عبارت از یک سلسله یادگیری‌های شکل داده شده نبوده، بلکه بیشتر ناشی از «داد و ستدی» دائمی و غیررسمی است که میان کودکان و عوامل جامعه‌پذیرکننده و در صف نخست آنان خانواده جریان دارد، آشکار ساخته است.

جامعه‌پذیری سیاسی، حالت سازشی را به خود می‌گیرد که میان تمایلات فرد و ارزشهای گروه‌هایی که فرد با آنها در ارتباط است، صورت می‌گیرد. جامعه‌پذیری سیاسی، هرگز یک بار برای همیشه تحقق نمی‌یابد، بلکه به صورتی تدریجی و بیشتر اوقات غیرعمدی صورت می‌گیرد. جامعه‌پذیری سیاسی، همانند هر گونه فرایند اجتماعی شدن، مستقیماً در ساختن هویت شخص مشارکت دارد [پرشرون، ۱۹۷۴].

مفهوم «فرهنگ بنگاه»

«فرهنگ بنگاه» و مدیریت

مفهوم «فرهنگ بنگاه» از ابداعات علوم اجتماعی نیست. این مفهوم، از محیط بنگاه‌های تجاری برخاسته است و به سرعت با اقبالی گسترده رو به رو شده است.

این تعبیر برای نخستین بار در ایالات متحده آمریکا در دههٔ هفتاد پدید آمد. در آن هنگام، موضوع بنگاه‌های تجاری امریکایی عبارت بود از رویارویی با رقابت بیش از پیش تهاجمی ژاپنی‌ها و یافتن ابزاری برای بسیج کارکنان خود. باور بر این بود که مضمون

1. Annick Percheron.

فرهنگ بنگاه باید امکان دهد که بر اهمیت عامل انسانی در تولید، تأکید شود [رنو سن‌سولیو^۱، ۱۹۸۷، ص ۲۰۶].

در فرانسه، این مفهوم در اوایل دهه هشتاد در سخنرانی‌های مسئولان مدیریت به چشم می‌خورد. دور از ذهن نیست که مضمون فرهنگ بنگاه، در زمان یک بحران اقتصادی مطرح شده باشد. احتمال می‌رود، اقبالی که این مضمون با آن رو به رو گشت، ناشی از این واقعیت بوده است که مضمون یاد شده توانسته است همچون پاسخی به انتقادی به نظر برسد که بنگاه‌ها، در دوران اوج بحران اشتغال و بازسازی صنعتی سبب می‌شدند. در برابر تردیدها و بدگمانی‌ها، به کار بردن مفهوم فرهنگ در آن هنگام برای مدیران بنگاه‌ها، به معنای استفاده از ابزاری راهبردی بود که به وسیله آن می‌خواستند همانندی کارکنان و پیوستگی آنان را به اهدافی که مشخص کرده بودند، به دست آورند. افزون بر این، چنین به نظر رسیده است که اندیشه فرهنگ بنگاه، با پیامدهای ناشی از اختلاط یا تمرکز بنگاه‌ها که به شمار زیاد در مرحله پیش از رشد اقتصادی صورت گرفت، اعتبار یافته باشد. برخورد «طرز فکرها» و دشواریهای مربوط به روابط که از آن نتیجه شده بود، ناگزیر می‌ساخت که با استفاده از عباراتی تازه، به تفکر و اظهارنظر درباره طرز کار بنگاه‌ها پردازند. تصویری که حقوق بگیران می‌توانستند از بنگاه خود، به عنوان نهادی نیرومند که باید تا بی‌نهایت برجای بماند، داشته باشند، به تدریج رو به خرابی می‌گذارد و با اوج‌گیری بحران اقتصادی و بازسازی صنعتی فرو می‌ریزد.

بنابراین، برای هیئت‌های مدیره در دهه هشتاد، مسئله عبارت است از اعاده حیثیت بنگاه‌ها از طریق بیانی انسان‌گرایانه بدین منظور که کارکنان، رفتارهایی درست و کارآمد در پیش گیرند. در بیانات مدبرمآبانه، از حالت چند معنایی واژه «فرهنگ» استفاده می‌شود؛ گرچه معنای انسان‌شناختی آن بیشتر به کار گرفته می‌شود. اما کاربرد واژه در معنای

1. Renaud Sainsaulieu.

مردم‌شناختی که غالباً مورد استفاده واقع می‌شود، بیش از دیگر کاربردها قابل اعتراض است؛ کاربردی که به تصویری از فرهنگ برمی‌گردد که آن را همچون پدیده‌ای مربوط به جهانی بسته و کم و بیش تغییرناپذیر می‌بیند و جماعتی را که همگون و دارای مرزهای کاملاً معین انگاشته می‌شود، مشخص می‌سازد. در این برداشت محدود‌کننده از فرهنگ، گمان بر آن است که فرهنگ، منش‌ها و رفتارهای افراد را مشخص می‌کند. در این چشم‌انداز، فرض بر این است که فرهنگ بنگاه، نظام تصورات و ارزشهای خود را به اعضای سازمان تحمیل می‌کند.

آن فایده‌نمادین که مدیریت‌های بنگاه‌ها از چنین مفهومی به دست می‌آورند، به خوبی مشاهده می‌شود. به نظر مدیریت‌ها، فرهنگ بنگاه مستقیماً به کارکنان وابسته نیست، بلکه پیش از آنان وجود دارد و خود را به نوعی به آنان تحمیل می‌کند. بنابراین نپیوستن به فرهنگ بنگاه، به نوعی بیرون راندن خود از سازمان است.

زیر پوشش فرهنگ و با بهره‌گیری از ضمانتی «علمی» ضمانت علوم اجتماعی، از بازگشت به اندیشه از رونق افتاده «احساس شبه خانوادگی» چندان فاصله نداریم. ستایش و تمجید از این «احساس شبه خانوادگی»، مدتی مدید، کارفرمایان فرانسوی را که عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های پدرسالارانه و برداشتی خانوادگی از قدرت بودند، ویژگی بخشیده است. ایدئولوژی ضمنی، ایدئولوژی تعادل خانوادگی، توافق و از میان برداشتن تناقضات است. «خانه»، تفاوت‌های (طبقاتی) موجود میان افراد و میان گروه‌ها را از میان برمی‌دارد.

بنابراین، برداشت مدیریتی از فرهنگ، از مفهوم انسان‌شناختی فرهنگ، تنها چیزی را مورد توجه قرار داده است که می‌توانسته برای اهداف مورد نظر مدیران به کار آید؛ یعنی تفسیری فرهنگ‌گرایانه و بسیار تضعیف شده که بر حسب آن، فرهنگ بر فرد (در معنای کامل کلمه) مسلط می‌شود؛ تفسیری که برای نشان دادن واقعیت‌های بسیار متفاوت تدارک دیده شده بود و به هر صورت از مدتها پیش، از سوی پژوهشگران کنار

گذاشته شده است. به هیچ روی، بنگاه‌ها را نمی‌توان به قبایل (و با این حال، این واژه نیز در زمان مدیریتی رواجی تمام دارد) یا به خانواده‌هایی مانند کرد.

در نهایت، هنگامی که به فرهنگ بنگاه، از این زاویه توجه شود، مفهوم تحلیلی نیست، بلکه نتیجه نوعی دست‌کاری ایدئولوژیکی مفهوم قوم‌شناختی فرهنگ است که برای مشروعیت بخشیدن به سازمان کار در محیط هر بنگاه در نظر گرفته شده است. بنگاه بر آن است، همان‌گونه که مشاغل خود را تعیین می‌کند، فرهنگ خود را نیز مشخص سازد؛ به بیان دیگر، پذیرفتن شغل به معنی پذیرفتن فرهنگ بنگاه است (با در نظر گرفته این معنا).

امروز، عبارت «فرهنگ بنگاه»، جزئی از زبان مدارس عالی مدیریت و مدیریت بنگاه‌هاست. افراد حرفه‌ای که از این مدارس بیرون می‌آیند، از آنجا که آموزشی در علوم اجتماعی ندیده‌اند، غالباً تنها از برداشتی از فرهنگ استفاده می‌کنند که به نظر آنان می‌تواند مستقیماً در مدیریت بنگاه به کار آید، زیرا از گسترش تحقیقاتی که پیچیدگی هر نظام فرهنگی را نشان می‌دهند، ناآگاهند.

رویکرد جامعه‌شناختی به فرهنگ بنگاه

جامعه‌شناسان پیش از این و بدون کمک گرفتن از عبارت «فرهنگ بنگاه» موضوع حضور فرهنگ در بنگاه را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بررسی کرده‌اند. تحلیل‌های آنان، یک جهان فرهنگی ناهمگون را نشان می‌دهد که با ناهمگونی اجتماعی سنخ‌های مختلف کارکنان در ارتباط است. کارکنان به هنگام ورود به بنگاه از فرهنگ بی‌بهره نیستند. آنان، در مواردی، فرهنگ‌های شغلی و گاه فرهنگ طبقاتی (فرهنگ کارگری) را همراه خود به بنگاه می‌آورند. شماری از مطالعات، اهمیت این فرهنگ‌ها را در سازمان‌دهی رفتارهای کارکنان در بنگاه‌ها نشان می‌دهند. این فرهنگ‌ها، اساساً وابسته به این یا آن بنگاه نیستند.

برای جامعه‌شناسان اگر مفهوم فرهنگ بنگاه دارای معنایی است، این معنا برای نشان دادن تقابل‌های فرهنگی میان گروه‌های مختلف اجتماعی است که بنگاه را تشکیل می‌دهند. فرهنگ بنگاه، بیرون از افراد متعلق به بنگاه وجود ندارد. این فرهنگ نمی‌تواند پیش از آنان وجود داشته باشد، چه، در جریان کنش‌های متقابل آنان شکل می‌گیرد. حتی امروز که فرهنگ‌های شغلی به تضعیف و حتی به محو شدن گرایش دارند، کارکنان به هیچ وجه از نظر فرهنگی کاملاً وابسته به سازمان خویش نیستند. خلاقیت فرهنگی به همه صورتهای ممکن، خود را نشان می‌دهد. این خلاقیت، البته پایان‌ناپذیر نیست و تا حدودی به وضعیتی که کارکنان در نظام اجتماعی بنگاه خویش دارند، وابسته است.

رنو سن‌سولینو (۱۹۷۷) چنین نشان داده است که متناسب با سنخ‌های اجتماعی - شغلی می‌توان طرح‌هایی متفاوت از رفتار را در بنگاه‌ها تشخیص داد. او، سرانجام این طرح‌ها را به چهار الگوی فرهنگی اصلی محدود می‌کند. اولین فرهنگ که بیشتر کارگران ماهر و غیرماهر را مشخص می‌کند و ویژگی آن حالت ترکیبی روابط است، جمعی بودن را همچون پناهگاه و حفاظی در برابر جدایی‌ها، ارزیابی می‌کند. دومین فرهنگ، برعکس، به پذیرفتن تفاوتها و به مذاکره و داد و ستد مربوط می‌شود. این فرهنگ، به‌ویژه مربوط به کارگران حرفه‌ای است، ولی آن را نزد برخی از تکنیسین‌ها نیز که به شغلی واقعی می‌پردازند و همچنین نزد کارمندان عالی‌رتبه که وظایف واقعی سازمان‌دهی را به عهده دارند، می‌توان باز یافت. سومین فرهنگ، به وضعیت‌های تحرک شغلی درازمدت مربوط می‌شود که غالباً کارکنان عالی‌رتبه خود ساخته و خود آموخته یا تکنیسین‌ها در آن قرار دارند. در این مورد، شیوه عملکرد ارتباطی، شیوه روابط گزینشی و بدگمانی نسبت به گروه‌هایی است که در بنگاه شکل گرفته‌اند. سرانجام، چهارمین فرهنگ موجود در محیط‌های کار، فرهنگی است که ویژگی آن، عقب‌نشینی و وابستگی است. این فرهنگ را به‌ویژه نزد کارگرانی فاقد اعتبار و بی‌بهره از سنت‌های کارگری می‌توان یافت:

کارگران مهاجر، کارگر - کشاورزان، زنان و جوانان. برای اینان، بنگاه به‌ویژه همچون ابزاری برای انجام طرحی خارجی احساس می‌شود.

البته اینجا، منظور، الگوهای آرمانی در معنای وبری وازه است که هرگز با این یا آن سنخ از کارگران کاملاً انطباق ندارد و قابل تحول نیز هست. با این حال، فایده تحلیل سن‌سولیو در نشان دادن این است که در محیط بنگاهی مشخص، فرهنگ‌های متفاوتی هم‌زمان با یکدیگر همزیستی و تلاقی دارند.

ارزش دیگر پژوهش‌های سن‌سولیو، آشکار ساختن این امر است که فقدان اعتبار، به معنای فقدان فرهنگ خاص و ناتوانی در هر گونه ابتکار فرهنگی در بنگاه نیست. پژوهش‌های دیگری نیز نشان داده است که کارگر، حتی در وضعیت‌هایی که از خود بیگانگی بسیار ایجاد می‌کند، کاملاً به سازمان وابسته نیست. جامعه‌شناسان متخصص در موضوع کار در مرحله نخست، سالهای ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۹، بر کیفیت بیگانه‌کننده کار که در انطباق با الگوی تایلور^۱ بود، تأکید داشتند. اما از خود بیگانگی، هرگز کامل نیست و از خود بیگانگی اجتماعی با از خود بیگانگی فرهنگی، الزاماً انطباق پیدا نمی‌کند.

فیلیپ برنو^۲ [۱۹۸۱] به نوبه خود، به شرح تحلیلی درباره از آن خود کردن محیط کار از سوی کارگرانی پرداخته است که از نظر اعتبار و قدرت، از بی‌بهره‌ترین‌ها به حساب می‌آیند. منظور، عملکردهایی است غالباً نادرست که گاه به دشواری قابل تشخیص بوده، ولی به معنای مقاومتی فرهنگی در برابر سلب مالکیتی مطلق از سوی سازمان است.

«از آن خود کردن» با راهبردهایی گوناگون خود را نشان می‌دهد. هدف همه این راهبردها، حفظ حداقلی از خودمختاری است. «از آن خود کردن»، نه عملی منحصرأ

۱. منظور روش مدیریت استدلالی - علمی است که مهندس فردریک تایلور در اواخر قرن نوزدهم برای سازمان‌دهی بنگاه‌های اقتصادی پیشنهاد می‌کرد. این روش بر سازمان‌دهی علمی بنگاه و تنظیم دقیق اوقات کار مبتنی و هدف آن سرعت بخشیدن به گردش سرمایه و افزایش بازده بوده (مترجم).

فردی است و نه واکنشی (ذهنی) طبقاتی، بلکه رفتاری است که به یک گروه وابستگی ارجاع می‌دهد؛ یعنی به یک گروه شغلی عینی که در فرهنگی مشترک سهیم است، فرهنگی که از زبانی مشترک، یک شیوه مشترک رفتاری نشانه‌های بازشناسی، هویتی مشترک و غیره، تشکیل شده است.

عملکردهای از آن خود کردن، بی‌شمار و گوناگون است. این عملکردها، به خود کار و سازمان‌دهی آن، به فضا و زمان کار که می‌خواهند، در حد امکان، بنا بر سلیقه خود ترکیبی جدید از آن بسازند، و حتی به محصول کار مربوط می‌شود. منظور، آن است که در برابر منطق تایلوری، منطق دیگری از فرهنگ کار را قرار دهند که بر استقلال و خشنودی مبتنی است.

نمونه‌ای بسیار روشن و معنادار از این اراده از خود کردن، از طریق عملکردی که «کلاه»^۱ نام‌گذاری شده، ارائه شده است. «کلاه گذاشتن» همان‌گونه که میشل دو سرتو^۲ یادآور شده است، به معنای زیر سؤال بردن خود کار نیست، بلکه شکلی از سازمان‌دهی کار است. این کار، چندان به معنای دزدیدن از سرمایه نیست (معمولاً تنها از ضایعات استفاده می‌شود)، بلکه بیشتر به معنای دزدیدن از وقت بنگاه است. بدین منظور که نگذارند در چارچوب اوقاتی «سازمان یافته» و به دقت زمان‌سنجی شده محصور شوند، با «تولید» خود می‌خواهند مهارتی خاص را به نمایش بگذارند. می‌خواهند توانایی خود را در خلق و ابداع نشان دهند. می‌خواهند منطقی از بی‌علاقگی به مادیات، بی‌توجهی به پول، حتی منطقی از هدیه را آنچه را که از طریق کلاه گذاشتن تولید می‌کنند، بندرت برای خود نگه می‌دارند در برابر منطق سوداگرانه سود قرار دهند. ولی عملکرد کلاه، تنها با همدستی دیگر اعضای گروه امکان‌پذیر است. این عملکرد، تنها هنگامی تحقق‌پذیر است که فرهنگی مشترک، اعضای یک گروه شغلی را به یکدیگر

1. perrique.

2. Michel de Certeau.

پیوند داده باشد. به همین دلیل، «کلاه» تعبیری از فرهنگ گروهی است [دوسرتو، ۱۹۸۰، صص ۷۰-۷۴].

شاید درست‌تر آن باشد که از تعبیر «فرهنگ خرد» گروه استفاده شود. اگر توضیح دادن فرهنگ یک بنگاه دشوار است، شاید برای پژوهشگران قابل قبول‌تر باشد که به شناسایی فرهنگ‌های خرد موجود در محیط بنگاه بپردازند. فرهنگ‌های خرد که به وسیله کارکنان «ابداع» شده‌اند، به خوبی نشان می‌دهند که فرهنگ بنگاه، داده‌ای از پیش تعیین شده نیست که کارگران ناگزیر از پذیرفتن آن باشند. اگر بنگاه می‌تواند خود تولیدکننده نظام‌های فرهنگی باشد، با این حال این بدان معنا نیست که فرهنگ، نوعی تولید سهل و ساده مدیریت باشد. کیست که فرهنگ بنگاه را «می‌سازد»؟ البته همه کنش‌گران اجتماعی که به بنگاه تعلق دارند. فرهنگ بنگاه چگونه «ساخته می‌شود»؟ به یقین، نه از طریق تصمیمی خودسرانه، بلکه از طریق مجموعه‌ای پیچیده از کنش‌های متقابل میان گروه‌هایی که بنگاه را تشکیل می‌دهند.

بنابراین برای توفیق در توضیح یک بنگاه، باید کار را از فرهنگ‌های خرد گروه‌هایی که در آن مشارکت دارند، آغاز کرد. این فرهنگ‌های خرد، به همان اندازه که سازمان بنگاه، به سهم خود، طرز کار روزانه کارگاه‌ها و دفاتر را تضمین می‌کنند، حدود قلمروها را مشخص می‌سازند، آهنگ‌های کار را تعیین می‌کنند، روابط میان کارکنان را سازمان می‌دهند و برای مسائل فنی تولید، راه‌حلهایی طراحی می‌کنند. مسلماً این فرهنگ‌های خرد، با مورد توجه قرار دادن چارچوب خاص بنگاه، به‌ویژه الزامات سازمان‌دهی شکلی کار و فن‌آوری به کار گرفته شده خلق می‌شوند اما به وسیله این دو عنصر، مشخص نمی‌شوند؛ آنها به افرادی نیز که شغلی را تشکیل می‌دهند وابسته‌اند. سازمان‌دهی‌های شکلی مشابه همراه با فن‌آوری‌های مشابه، الزاماً به خلق فرهنگ‌های خرد مشابه نمی‌انجامد. ویژگی‌های گروه شغلی، در تولید فرهنگی نقش اساسی به عهده دارند. این فرهنگ‌های خرد غیررسمی که به وسیله خود کارکنان تولید شده‌اند، هم‌زمان پدید

آورنده و تنظیم‌کننده جماعات خردشغلی هستند [لیو^۱، ۱۹۸۱].

در نهایت، «فرهنگ بنگاه» در نقطه تلاقی فرهنگ‌های خرد مختلف موجود در بنگاه قرار می‌گیرد. این فرهنگ‌های خرد، الزاماً با یکدیگر در هماهنگی نیستند. در تماس قرار گرفتن آنها، به ناچار بدون برخورد صورت نمی‌گیرد. روابط قدرت فرهنگی ظاهر می‌شوند و اینجا و آنجا، از نظر اجتماعی امور مهم را نشان می‌دهند. به بیان دیگر، اگر مفهوم «فرهنگ بنگاه» می‌تواند ارزشی جامعه‌شناختی داشته باشد، یقیناً برای نشان دادن نظامی فرهنگی نیست که از هر گونه تناقض و درگیری برکنار باشد.

وانگهی، فرهنگ بنگاه را بدون توجه به محیطی که آن را در خود می‌گیرند، نمی‌توان مطالعه کرد. بنگاه، جهان بسته‌ای را تشکیل نمی‌دهد که بتواند فرهنگی کاملاً خودمختار را پدید آورد. درست برعکس، بنگاه مدرن، هم از نظر اقتصادی و هم از نظر اجتماعی و فرهنگی، به محیط خود بسیار وابسته است. امروز، تحلیلی جامعه‌شناختی از بنگاه، دیگر نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن محیط آن صورت گیرد. به بیانی دیگر، فرهنگ بنگاه نمی‌تواند به یک فرهنگ ساده سازمانی کاهش داده شود.

بدین ترتیب، سلسله پژوهش‌هایی، اثر فرهنگ‌های مّنی را بر فرهنگ‌های بنگاه آشکار ساخته‌اند [یربارن^۲، ۱۹۸۹]. براساس تحقیقاتی تطبیقی، نشان داده شده است که بنگاه‌هایی مشابه که در کشورهایی گوناگون استقرار یافته‌اند، برحسب نظامهای فرهنگی متفاوتی کار می‌کرده‌اند. میشل، یکی از کروزیه^۳ فرهنگی [۱۹۶۳]، یکی از نخستین پژوهشگرانی است که وجوه یک الگوی فرانسوی سازمان‌دهی هر بنگاه را توضیح داده است. ویژگی این الگو، شکل‌گرایی دیوان سالارانه و تمرکز فراوان ساخت‌هاست که متناسب با گرایش عمیق جامعه فرانسه در این زمینه است.

افزون بر این، در دهه هفتاد درباره «الگوی ژاپنی» بنگاه، نقد و بررسی‌های بی‌شماری

1. Liu.

2. Iribarne.

3. Michel Crozier.

صورت گرفته است. متخصصان مدیریت که شیفته موفقیت‌های صنعتی و بازرگانی ژاپن شده بودند، پنداشتند که الگوی نوینی از سازمان دهی بسیار کارآمد را، که برای همه می‌تواند قابل استفاده باشد، در این کشور کشف کرده‌اند. ولی خیلی زود ناگزیر شدند در عقیده خود تجدیدنظر کنند. همان گونه که با استقرار بنگاه‌های ژاپنی در ایالات متحده امریکا و اروپا متوجه شدند، الگوی ژاپنی به راحتی قابل انتقال به دیگر کشورها نیست. الگو، بسیار ژاپنی، در معنای دقیق واژه، بود؛ یعنی مستقیماً تحت تأثیر جنبه‌های اساسی فرهنگ ژاپنی و در سازگاری با ساخت‌های اجتماعی ژاپن بود.

بیان این مطلب الزاماً به معنای فرو افتادن در نوعی توضیح «فرهنگ‌گرایانه» ساده‌انگار نیست. فرهنگ‌های ملی، از سویی، تغییرناپذیر نیستند و از سوی دیگر، فرهنگ‌های بنگاه را به صورتی مطلق تعیین نمی‌کنند. ارتباط بین این دو فرهنگ، تابعی از شرایط تاریخی وضعیت اجتماعی - سیاسی نیز هست. مطالعات جدید، دقیقاً نشان داده‌اند که در دوران بحران اقتصادی، و بنابراین، اجتماعی دهه هشتاد الگوی ژاپنی که بی‌عیب به نظر می‌رسید، دیگر به همان خوبی دوران قبل، کار نمی‌کرد.

بنابراین پژوهش‌های جامعه‌شناختی و قوم‌شناختی، پیچیدگی چیزی را که «فرهنگ بنگاه» نامیده‌اند، آشکار می‌سازند. این فرهنگ، در هیچ حال مخلوق سهل و ساده نظام سازمانی نیست. فرهنگ یاد شده، بازتاب فرهنگ احاطه کننده و در عین حال، تولیدی جدید است که در محیط بنگاه و از طریق شماری از کنش‌های متقابلی که در همه سطوح، میان کسانی که به سازمانی واحد تعلق دارند، جریان دارد، فراهم می‌آید. اگر گفت‌وگو از فرهنگ بنگاه در معنای قوم‌شناختی واژه «فرهنگ»، خالی از فایده نیست، به خاطر نشان دادن نتیجه پیچیده فرایندی ناتمام از تولید فرهنگی در دوره‌ای معین است که گروه‌هایی از کنش‌گران و عواملی بسیار گوناگون را، بی آنکه گروهی بتواند به عنوان تنها بازیگر معرفی شود، دخالت می‌دهد.

مدارس عالی و فرهنگی

مدارس عالی کشور فرانسه که با جهان بنگاه‌ها ارتباطی گسترده دارند، در معرفی خود، جنبش نوسازی، واژگانی را که از سوی نخستین مدارس به کار گرفته شده بود، به سرعت دنبال کردند. بدین ترتیب، بحث درباره «روحیه» را کنار گذاشتند، و جای آن را به بحث درباره «فرهنگ» دادند. در گذشته، هر مدرسه عالی، تفاوت‌های خود را با دیگر مدارس، نه تنها با نشان دادن ویژگی خود در آموزش حرفه‌ای که برای شاگردان خود عرضه می‌داشت، بلکه همچنین، و شاید به‌ویژه، با تأکید کردن بر «روحیه»‌ای که خاص آن مدرسه و برای همه شاگردان فارغ‌التحصیل همان مدرسه مشترک می‌دانستند، نشان می‌داد. علاقه‌مندان مدعی بودند که «روحیه X»^۱ (مدرسه پلی‌تکنیک) نباید با «روحیه مدرسه معادن» اشتباه شود. «روحیه مدرسه هنرها و مشاغل» هیچ وجه مشترکی با «روحیه مدرسه مرکزی» ندارد و غیره.

با این حال، وقتی قرار می‌شد، ویژگی‌های روحیه‌ای را که مدعی داشتن آن بودند توضیح دهند، توضیحات بی‌نهایت مبهم و به دشواری از یکدیگر قابل تشخیص بودند. در واقع، امکان ناپذیری نشان دادن وجود این روحیه و ویژگی خواص آن چندان مهم نبود. چیزی که برای هر مدرسه مهم بود، داشتن اعتقاد به روحیه‌ای مشترک بود که استفاده جادوگرانه و غالباً مناسکی شده از روحیه‌ای خیالی را، به منظور پایه‌ریزی روحیه جمعی فارغ‌التحصیلان قدیمی مدرسه، امکان‌پذیر می‌سازد.

با توجه به حالت غیرقابل درک و بی‌نهایت ذهنی روحیه مدرسه، مفهوم فرهنگ، در معنایی که مورد استفاده بنگاه‌ها بود، برای ارتقای درونی و بیرونی تصویری مثبت از مدرسه، بسیار مناسب‌تر به نظر رسیده است. از آن هنگام، هر مدرسه خواستار به رسمیت شناخته شدن فرهنگ خاص خویش است. چند معنا بودن واژه «فرهنگ»، این

۱. منظور از X مدرسه پلی‌تکنیک است و دانشجویان این مدرسه حرف X را برای آسان کردن کار به جای «پلی‌تکنیک» به کار می‌برند. دانشجویان X دانشجویان پلی‌تکنیک هستند. (م)

امکان را در اختیار می‌گذارد که هم‌زمان، معنای عالی واژه و معنای قوم‌شناختی خاص‌گرایانه آن مورد استفاده قرار گیرد. هر مدرسه، در اظهارات تبلیغاتی خود، فرهنگ خود را به عنوان فرهنگی عمیقاً اصیل معرفی می‌کند. مدارس عالی که فریب رواج سطحی مفهوم علمی فرهنگ را خورده‌اند، در توصیف فرهنگ خود، اشتباهاتی را که در برخی از تحلیل‌ها رخ داده است، باز تولید می‌کنند. فرهنگ مدرسه همگون پنداشته می‌شود و همچون نوعی ذات یا جوهر (چیزی که با تصور قبلی روحیه مدرسه متناسب است) نشان داده می‌شود که همه شاگردان الزاماً از آن سرشار شده‌اند. هر فرهنگ، منحصر به فرد انگاشته می‌شود و این تصور سبب می‌شود که آن را غیرقابل جایگزینی و حتی اجتناب‌ناپذیر تلقی کنند. در راستای این منطق که استدلال نسبی‌گرایی، فرهنگی اقراطی را باز به کار می‌گیرد، هر کس به این نتیجه می‌رسد که فرهنگ مدرسه‌اش غیرقابل مقایسه با هر فرهنگ دیگر و حتی برای کسانی که با آن مدرسه بیگانه‌اند غیرقابل فهم است؛ وضعی که امکان می‌دهد، هر گونه تحلیل از این فرهنگ را که از سوی کسانی از بیرون مدرسه صورت می‌گیرد، پیشاپیش مردود شمارند.

معرفی مدارس عالی و فرهنگ‌های آنها، بدین ترتیب به عنوان واحدهایی منحصر به فرد و مستقل از یکدیگر، به معنای نادیده گرفتن این واقعیت است که هیچ مدرسه‌ای در وضعیت منزوی و به گونه‌ای کاملاً خودمختار وجود ندارد. اگر هر مدرسه در نشان دادن تفاوت خود تا بدین اندازه اصرار دارد، دقیقاً بدان دلیل است که همه این مدارس، از نزدیک یا دورادور، با یکدیگر در رقابت هستند و همان گونه که بورديو آن را نشان داده است [۱۹۸۹]، این مدارس به نظامی مشترک از مدارس عالی تعلق دارند که در آن نظام، با روابطی عینی با یکدیگر وحدت یافته‌اند. به بیان دیگر، چیزی که اظهارات فلان مدرسه خاص را درباره فرهنگ خاص خود توضیح می‌دهد، کمتر ویژگی‌های ذاتی آن مدرسه به عنوان نهادی منفرد، و بیشتر وضعیتی است که این مدرسه نسبت به دیگر مدارس در نظام کلی اشغال می‌کند. بنابراین، فرهنگی که فلان مدرسه، خاص خود

می‌داند، هم‌زمان، شکلی از عقلایی کردن وضعیت اشغالی و ابزاری برای متمایز ساختن خود از دیگر مدارس است. تغییری که در وضعیت یک مدرسه رخ می‌دهد، به عنوان پیامد، تغییری را در تعریفی که این مدرسه از فرهنگ خود ارائه می‌دهد، به همراه دارد؛ وضعی که در مورد مدرسه هنرها و مشاغل نشان داده شده است [کوش، ۱۹۸۸].

در سطح دیگری از تحلیل، در سطح جامعه‌شناسی فرد و با توجه به این واقعیت که مدارس عالی همانند «نهادهایی تام» کار می‌کنند - یعنی «مکانهای سکونت و کار»، «بریده از دنیای خارج» جایی که سازمان زندگی جمعی «به دقت تنظیم شده» است [گومن، ۱۹۶۱] - پژوهشگر می‌تواند به شیوه قوم‌نگاری، فرهنگ‌های خرد را که شاگردان هر مدرسه را با یکدیگر پیوند می‌دهد، توضیح دهد. این فرهنگ‌های خرد، به وسیله شاگردان قدیمی به تازه واردان انتقال می‌یابد. این انتقال به کمک تلقین منظمی صورت می‌گیرد که از همان آغاز ورود شاگردان جدید، به‌ویژه از طریق برنامه‌ها و مراسمی خاص، از سوی شاگردان قدیمی در مورد آنان اعمال می‌گردد و با این حال، این مراسم ورودی، تنها قابل مشاهده‌ترین بخش آموزش فرهنگی است. پاره‌ای از این مراسم، گاه موضوع تدوین آیین‌نامه‌هایی بسیار دقیق واقع می‌شوند. یکی از پرمعناترین موارد، شاید مورد «سنت‌های» مدارس هنر و مشاغل باشد که مراسم ورودی آن در جزوه‌ای با عنوان «دفتر سنت‌ها» که شامل حدود ۱۵۰ برگ است درج شده و هر شاگرد تازه وارد باید از آن، نسخه‌برداری کند و تقریباً همه آن را حفظ کند [کوش، ۱۹۸۵]. تلقین روزانه فضای جداگانه هر مدرسه، شیوه‌های کردار و گفتار متناسب با سنت‌های هر مدرسه، به تولید فرهنگ خاص گروه همالان می‌انجامد که همدستی آنان را در امری پایه‌ریزی می‌کند. بوردیو این وضع را چنین تحلیل می‌کند: «بیش از آنکه به فرهنگ آموزش داده شده مراجعاتی صورت گیرد - مراجعاتی که گروه همالان، اعضای خود را از آن باز می‌دارد، چه، این کار را نوعی ظاهرسازی ساده‌لوحانه یا مستمندانه تلقی می‌کند - اینجا همانند دیگر جاها، عناصر غیرقابل پیش‌بینی و اندازه‌گیری رفتارها و طرز ظاهر

شدن، عبارتهای خاص زبان غیررسمی مدرسه، فشرده ارزشهایی که در مدرسه تبلور یافته است، شکل‌های شوخی و مزاح، حالتی که به اندام یا به حرف زدن خود می‌دهند، شیوه‌های خندیدن، نحوه ارتباط با همالان، پایه و اساس همدستی خود به خودی و غالباً ناخودآگاه نسبت به عوامل تعیین کننده آن، میان هم‌شاگردان و از این طریق، پایه و اساس همه پی‌آمدهایی قرار می‌گیرند که به «فراماسونری» یا به «ماقیای» مدارس عالی نسبت می‌دهند. [۱۹۸۱ ب، ص ۱۴۳].

«فرهنگ مهاجران»

در دهه هفتاد، در فرانسه عبارت «فرهنگ مهاجران» ابداع شد که به سرعت بازتابی به کفایت گسترده پیدا کرد. بی‌فایده نیست از خود بیرسیم که چرا این مفهوم زودتر به کار گرفته نشده بود و چرا در سالهای یاد شده با اقبال رو به رو شد فضای آن سالها، امکان می‌دهد که تا حدود زیادی به این سؤال پاسخ داده شود (در این مورد و موارد بعدی مراجعه کنید به صیاد [۱۹۷۸]).

تا زمانی که مهاجرت امری گذرا تصور می‌شد، چون با کمبود نیروی کار در ارتباط بود، مهاجران اساساً با عنوان کارگران توصیف می‌شدند؛ «کارگرانی خارجی». سوالاتی که درباره آنان مطرح بود در آن هنگام اساساً حول محور اشتغال، انطباق آنان با کار عقلایی شده، شرایط زندگی آنان و غیره دور می‌زد. با توقف رسمی مهاجرت در سال ۱۹۷۴، حالت دائمی بودن مهاجرت آشکار شد، زیرا مهاجران با وجود بحران اشتغال که به آنان آسیب می‌رساند، به وطن خویش باز نمی‌گشتند. وضع قانونی که «به هم پیوستن اعضای خانواده‌ها» را مجاز می‌دانست، به این حرکت دامن زد. از آن هنگام، دیگر نمی‌توان مهاجران را تنها به عنوان یک «نیروی کار» مکمل در نظر گرفت. از لحظه‌ای که آنان با خانواده‌های خود در کشور میزبان تثبیت می‌شوند، به حساب آوردن همه ابعاد زندگی آنان ضروری است، و از آنجا که جمعیت‌های مهاجر در عادات روزانه خود (عادات معمول

در زندگی خانوادگی، عادات مصرف، عادات اوقات فراغت، و عادات رایج در عملکردهای مذهبی، ویژگی‌هایی از خود نشان می‌دهند، مقامات دولتی که به چگونگی وارد ساختن این جمعیت‌ها به زندگی محلی، اگر نه ملی، توجه دارند، به این ویژگی‌ها توجه خواهند کرد. در دوره ریاست جمهوری ژسکار دستن، دبیرخانه‌ای برای اعتلا بخشیدن به وضعیت فرهنگی مهاجران ایجاد شده است. براساس یکی از اسناد دفتری از وزارت امور خارجه که ویژه امور مربوط به کارگران خارجی است و عنوان آن سیاست نوین مهاجرت است، «این اعتلای فرهنگی باید به مهاجران امکان دهد که بر فرهنگ خاص خویش آگاهی یابند و در ضمن با فرهنگ فرانسه نیز آشنا شوند. این برنامه، همچنین آشنا ساختن مردم فرانسه با فرهنگ‌های کشورهای مبدأ این مهاجران را هدف خود قرار خواهد داد».

صلح اجتماعی، مستلزم صلح فرهنگی است، سیاست اعتلای فرهنگ‌های مهاجر، بی‌نهایت مرتبط و مستقیماً وابسته به وضعیتی خاص از مهاجرت در فرانسه است؛ وضعیت سالهای ۱۹۷۰-۱۹۷۹.

اداره کردن تفاوتها، به نوعی رد کردن همانندسازی تمام و کمال مهاجران با ملت فرانسه است. حتی تا این ادعا پیش می‌روند که مهاجران غیراروپایی، «غیرقابل همانند شدن» هستند، زیرا از نظر فرهنگی با فرانسویان تفاوت بسیار دارند و دولت‌های متوالی این دوره، در عین «اعتلا بخشیدن» به فرهنگ‌های مهاجر، با به کار گرفتن همه تدابیر تشویق‌کننده، کوشش خواهند کرد، مهاجران را به بازگشت به کشور خویش برانگیزند. در این امر، هیچ‌گونه تناقضی نباید دید. محبوس ساختن مهاجران در تفاوت‌های خود و زنده کردن مجدد «آگاهی» آنان بر فرهنگ اصلی نیز، بخشی از تحریک به بازگشت است که برخلاف ظواهر امر، امید می‌رود دیر یا زود صورت گیرد.

اما اگر مفهوم «فرهنگ مهاجران» در دهه هفتاد با بازتابی رو به رو می‌شود، این وضع تنها به سیاست دولت درباره مهاجرت مربوط نیست، محیط ایدئولوژیکی فرانسه آن

عصر نیز، در پدید آمدن این وضع سهمی بزرگ دارد. سالهای یاد شده در واقع، سالهایی هستند که ویژگی آنها بیداری جنبش‌های ناحیه‌گرایانه است (برتون، اُکسی تان و کرس) که خواستار به رسمیت‌شناختن یک هویت فرهنگی خاص برای خود هستند، تمرکزگرایی فرهنگی دولت فرانسه را افشا می‌کنند. تفاوت فرهنگی، به عنوان تفاوت تمجید می‌شود و شمار زیادی از مبارزان یا روشنفکران در آن موقع به صورت مدیحه‌سرایان کثرت‌گرایی فرهنگی و مدافعان همه اقلیت‌های فرهنگی حاضر در فرانسه درمی‌آیند. حق داشتن تفاوت «فرهنگی»، به عنوان یکی از حقوق اساسی بشریت تأیید می‌شود. بدین ترتیب، برای اعتلا بخشیدن به فرهنگ‌های مهاجر، اظهارات کثرت‌گرایانه، به صورتی دور از انتظار، به اظهارات تمرکزگرایانه ملحق می‌شود؛ حتی اگر جایگاهی که برای تفاوت در هر یک از دو گرایش قائل شده‌اند، کاملاً متفاوت باشد.

بنابراین، اگر مفهوم فرهنگ مهاجران با اقبال روبه رو شده است، به دلیل آن است که برای استفاده‌ای ایدئولوژیکی، در انطباق با پاره‌ای شرایط سیاسی مناسب بوده است. این مفهوم از آنجا که با تصویری خاص از فرهنگ یا فرهنگ‌ها همراه بود، برای این‌گونه کاربردها مناسب‌تری داشت. نخست آنکه، کاربرد عبارت «فرهنگ مهاجران»، تقریباً همیشه به «فرهنگ اصلی» مهاجران ارجاع می‌دهد؛ یعنی به فرهنگ کشور اصلی آنان؛ وضعی که شیوه‌ای ظریف برای انکار ویژگی فرهنگی مهاجران در مقایسه با هم‌وطنان آنان است که در کشور خود مانده‌اند؛ همچنین شکلی از محبوس کردن آنان در هویتی تغییرناپذیر.

فرهنگی که اینجا، در این نحوه از کاربرد مفهوم، مطرح است، همچون فرهنگی شیء شده تصور می‌شود؛ نوعی داده که پیش از پدید آمدن هر شکل از روابط اجتماعی وجود داشته است. فرد، از فرهنگ (اصلی) خود نمی‌تواند رهایی یابد؛ همان‌گونه که از ویژگی‌های ژنتیکی خویش نمی‌تواند بگریزد. در این معنا، مفهوم فرهنگ غالباً همچون صورتی مؤدبانه از مفهوم «نژاد» عمل می‌کند «این فرهنگ اوست».

دارای این معنای ضمنی است که: «او کاری با آن نمی‌تواند بکند»، «هیچ کس با آن کاری نمی‌تواند بکند». فرد، به طور کامل از سوی فرهنگ (اصلی) خود تعیین می‌شود. این وضع، امکان آن را می‌دهد که نشان دهند، مهاجران به سبب آنکه از نظر فرهنگی «بسیار» متفاوت‌اند، از قابلیت همانند شدن برخوردار نیستند.

همانند شناختن فرهنگ‌های مهاجران با «فرهنگ‌های اصلی» آنان، اشتباهی است که بر سلسله‌ای از اشتباهات دیگر مبتنی است. نخست آنکه، «فرهنگ اصلی» را با فرهنگ ملی اشتباه می‌کنند. استدلال می‌شود که فرهنگ کشور مبدأ، فرهنگی است واحد، در حالی که امروزه ملت‌ها از نظر فرهنگی متجانس نیستند. دربارهٔ ویژگی فرهنگی هر گروه مهاجر از کشوری واحد و دربارهٔ ارتباط هر یک با فرهنگ ملی کشور خویش، قبل از استقرار در کشور میزبان، سؤالاتی را برای خود مطرح نمی‌کنند.

دوم آنکه، فرهنگ ملی «مبدأ» به طور ضمنی، فرهنگی توصیف می‌شود که تغییرناپذیر است یا دست کم تحول‌پذیری آن بسیار ضعیف است. حال آنکه کشورهای مبدأ مهاجران، غالباً کشورهایی هستند که اگر نخواهیم بگوییم با زیر و رویی، باید بگوییم با دگرگونی‌های عمیق اقتصادی، اجتماعی و بنابراین فرهنگی نیز رو به رو هستند. پس، شخص مهاجر نمی‌تواند نماینده فرهنگ کشور خویش یا جماعت خاص اصلی خویش شناخته شود، چه، او خود از تحول (به‌ویژه فرهنگی) کشور و جماعت خویش برکنار است. مهاجران، هر اندازه هم که در راه وفادار ماندن به فرهنگ اصلی خویش کوشش کنند، همیشه با صورتی که این فرهنگ، از مهاجرت آنان به این سوی، به خود گرفته است، کم و بیش فاصله دارند. وانگهی این همان وضعی است که یکی از دشواریهای بزرگ بازگشت مهاجران به کشورهای خویش را پدید می‌آورد. آنان کشور خود را بازنمی‌شناسند، چه، بسیار دگرگون شده است. این دگرگونی، بیش از آنکه مادی باشد، در زمینه‌های فرهنگی صورت گرفته است.

بنابراین فرهنگی که «فرهنگ مهاجران» خوانده می‌شود، در واقع فرهنگی است

که از سوی دیگران، متناسب با منافع دیگران و بر پایه معیارهای قوم‌مدارانه تعریف شده است. «فرهنگ مهاجران»، جز آنچه مهاجران را به عنوان افرادی متفاوت نشان می‌دهد، چیز دیگری نیست. فرهنگ مهاجران، فرهنگی است که از طریق تقابل با نظام فرهنگی فرانسه شکل گرفته است. در تصور اجتماعی غالب در فرانسه، مهاجر بودن، در ذات خود، به معنای متفاوت و خارجی (عجیب) بودن است. هر اندازه، فرد متفاوت تصور شود، به همان اندازه او به عنوان «مهاجر» شناخته می‌شود.

بنابراین، از نظامهای فرهنگی خاص مهاجران، تنها به جنبه‌هایی توجه می‌شود که تصور غالب از این فرهنگ‌ها را تأیید می‌کند؛ یعنی آشکارترین و شگفت‌آورترین جنبه‌های آنها، بیگانه‌ترین «سنت‌ها»، «عادات» و «ویژگی‌های فرهنگی» فرهنگ‌های مهاجر را پیش می‌کشند. به عنوان مثال، درباره مهاجران شمال آفریقایی، ممنوعیت مصرف گوشت خوک، قربانی کردن گوسفند، ختنه کردن و غیره). بدین ترتیب «فرهنگ مهاجر»، بر مبنای سلسله‌ای از نشانه‌های بیرونی تعریف می‌شود (عادات خوراکی، پوشاکی، مذهبی، اجتماعی و غیره)؛ عاداتی که معنای ژرف یا تناسب آن را در نمی‌یابند، اما این امکان را برای آنان فراهم می‌آورد که مهاجر را به عنوان مهاجر، شناسایی و ریشه‌های او را یادآوری کنند و به گفته عبدالملک صیاد، «مهاجر را به ریشه‌های خود فراخوانند»؛ کاری که شیوه‌ای از «سر جای خود نشانندن است».

بنابراین، تعریفی که از «فرهنگ مهاجران» ارائه می‌شود، ناقص و مغرضانه است. سیاستی که «سیاست اعتلای فرهنگ‌های مهاجر» خوانده می‌شود، در واقع، چیزی جز سیاست اعتلای جنبه‌های فولکلوریک این فرهنگ‌ها نبوده است. بنابراین، «فرهنگ مهاجران» در «امور فرهنگی»، در محدودترین معنای واژه، که اساساً به دایره سرگرمی‌ها مربوط است، محدود می‌شود. ایجاد «مجامع فرهنگی» که در چارچوب این سیاست کمک مالی می‌شوند، تشویق می‌گردد. این مجامع، محلهایی برای به کارگیری زبان مادری، پرداختن به هنرهای سنتی (موسیقی، آواز، رقص و...)، آشپزی سنتی و غیره

است. در دیگر دوایر زندگی اجتماعی، «فرهنگ مهاجران» بی آنکه بهایی به آن داده شود، غالباً همچون فرهنگی معرفی می‌شود که مسئله‌ساز و برای مردم فرانسه سرچشمه دشواریها و ناراحتی‌هاست. بنابراین، بیرون از مکانها و زمان‌هایی که برای به‌کارگیری عناصر فرهنگی بومی مهاجران در نظر گرفته شده است، مهاجران به «شناسایی فرهنگ فرانسوی» و چشم‌پوشی از جنبه‌های بسیار «زنده» فرهنگ‌های خاص خویش فراخوانده می‌شوند.

اگر به اظهارات ایدئولوژیک، درباره «فرهنگ مهاجران» توجه نمی‌شود و اگر به سطحی دیگر، یعنی به سطح تحلیل‌های مردم‌شناختی توجه می‌شود، ناگزیر باید تصدیق کرد که فرهنگ‌های مهاجران در چارچوب جامعه میزبان، فرهنگ‌هایی بی‌اعتبار شده و زیر سلطه هستند. ولی واقعیت از این هم بیشتر است. برای شمار زیادی از مهاجران حقیقی، یعنی مهاجران نخستین نسل، فرهنگ اصلی که آنان برخلاف و در برابر عقیده همه می‌کوشند آن را حفظ کنند، در کشور میزبان، جز یک «فرهنگ ذره ذره شده»، فرهنگی تکه تکه شده که به عناصری چند از خود محدود شده است، چیز دیگری نیست. این فرهنگ، جز فرهنگی فروپاشیده و تخریب شده که دیگر نظامی منسجم را تشکیل نمی‌دهد، چیزی دیگر نیست. به بیان دیگر، فرهنگی است که دیگر کاملاً یک فرهنگ نیست.

افزون بر این، این تکه‌ها که از محیط تولید خود جدا افتاده و به جامعه محل مهاجرت آورده شده‌اند، از محیط خود خالی شده‌اند، به همین سبب کیفیت کارکردی خود را از دست می‌دهند. آنها حالتی نا هم‌زمان پیدا می‌کنند و به صورت تعبیری از نوعی «سنت‌گرایی یأس و ناامیدی» درمی‌آیند. این فرهنگ «تبعید شده» رو به زوال، تنها می‌تواند فرهنگی باشد انجماد یافته، نه چندان مستعد تحول و به دشواری قابل انتقال به نسل بعدی. اگر مهاجران به این تکه‌های فرهنگ می‌آویزند، بدان سبب است که این کار به آنان امکان می‌دهد، نوعی هویت خاص را برای خود تأیید کنند و وفاداری خود را نسبت به جماعت اصلی خویش به اثبات رسانند. این کار همچنین امکان می‌دهد در

گروه مهاجران که بدین ترتیب خود را دارای ریشه‌ای مشترک می‌شناسند، حداقلی از هم‌بستگی حفظ شود.

همان‌گونه که باز هم عبدالملک صیاد یادآور می‌شود، به همین دلایل است که مهاجران، با سیاست دولتی تجدید ارزش و اعتبار فرهنگ‌های خود همراهی می‌کنند. شرکت جستن در فعالیت‌های فرهنگی که با این سیاست‌ها حمایت مالی می‌شود، نوعی عمل «تجملی بیهوده» نیست، بلکه کوششی است برای نگهداری آنچه از فرهنگ اصلی هنوز می‌تواند حفظ شود و تلاشی است برای تقویت همیشگی در گروه هم‌وطنان از طریق احساس مشترک در جمع بودن.

بنابراین، مهاجران به هر شکل که بتوانند مقاومتی فرهنگی از خود نشان می‌دهند. با این حال، چه بخواهند و چه نخواهند، نظام فرهنگی آنان تحول می‌یابد. حتی هنگامی که خود را به سنت‌های خویش کاملاً وفادار می‌دانند، تغییراتی در مراجع فرهنگی آنان رخ می‌دهد. برای آنان امکان‌پذیر نیست که در برابر نفوذ فرهنگی جامعه‌ای که آنان را دربر می‌گیرد، کاملاً غیرقابل نفوذ باقی بمانند. هر اندازه مدت اقامت آنان در جامعه میزبان طولانی‌تر باشد، این نفوذ تعیین‌کننده‌تر خواهد بود. بنابراین، فرهنگ‌های مهاجران نمی‌توانند، به صورتی محدود کننده، با فرهنگ‌های اصلی آنان اشتباه شوند. اینها فرهنگ‌هایی زنده و پویا هستند که گروه‌های مهاجران را نیرو می‌بخشند، گروه‌هایی که از نسل‌هایی متعدد تشکیل شده‌اند. کسانی که «مهاجران نسل دوم» خوانده می‌شوند (تعبیری که مناسب نیست، چه، آنان خود «مهاجرت» نکرده‌اند)، با توجه به جامعه‌پذیری مضاعف آنان، در محیط خانواده از یک سو، و در مدارس فرانسه و در تماس با جوانان فرانسوی از سوی دیگر، به تغییر فرهنگ گروه خویش بسیار کمک می‌کنند. فرهنگ‌های جماعات مختلف مهاجر را نباید بیش از هر فرهنگ دیگری، به عنوان نوعی داده تصور کرد. این فرهنگ‌ها، حاصل کنش‌های متقابل بی‌شماری است که هم میان اعضای هر جماعت و هم میان هر جماعت و دیگر جماعات محیط اجتماعی آن

صورت می‌گیرد. فرهنگ‌های مهاجران، هنگامی که یک جا و به عنوان نظام‌هایی در نظر گرفته شوند، پیوسته در حال تحول‌اند؛ حتی اگر برخی عناصر خاص بتوانند در وضعیتی تقریباً دست‌نخورده حفظ شوند.

فرهنگ‌های مهاجران، فرهنگ‌هایی هستند ترکیبی یا دورگه، به گونه‌ای که برخی از نویسندگان توانسته‌اند بگویند که این فرهنگ‌ها به شیوه «خرده‌کاری» شکل می‌گیرند؛ وضعی که غالباً در فرهنگ‌های پدید آمده از تماس‌های فرهنگی عمیقاً ناهمگون مشاهده می‌شود. خلاقیت، در توانایی آنها در ادغام عناصر وام‌گرفته شده از فرهنگ‌هایی که بسیار متفاوت تصور می‌شوند و در ایجاد همزیستی میان طرح‌های فرهنگی به ظاهر نه چندان سازگار، آشکار می‌شود. این فرهنگ‌ها، به سبب ویژگی «خرده‌کاری شده» خود که با استفاده از موادی ناهمگون و فراهم آمده از منابعی متفاوت ساخته شده‌اند، آفرینش‌هایی اصیل هستند، چه، مواد وام‌گرفته شده، بدون تفسیر مجدد، یعنی بدون ابداع مجدد به منظور آنکه بتوانند در مجموعه‌ای جدید جای گیرند، به کار برده نمی‌شوند.

«خرده‌کاری» فرهنگی، با قصد وفادار ماندن به فرهنگ اصلی در تناقض نیست. به عقیده دومینیک اشنپیر^۱ [۱۹۸۶] در بسیاری از موارد، خرده‌کاری با استفاده از عناصر اقتباس شده پیرامون چیزی صورت می‌گیرد که وی آن را «هسته سخت» فرهنگ اصلی می‌نامد؛ یعنی ارزشها، هنجارها و عاداتی که برای کسانی که به این کار دست می‌زنند، برای حفظ هویت جمعی و اعتبار و حیثیت خویش، به گونه‌ای که آنان تصور می‌کنند، اساسی است. همه آنچه «هسته سخت» را تشکیل می‌دهد، از قبیل شناخت نقش‌های جنسی، یا همچنین ممنوعیت‌های خوراکی، از همان آغاز کودکی انتقال می‌یابد. با این حال، دومینیک اشنپیر، خاطرنشان می‌کند که:

تمایز میان هسته و پیرامون نظام فرهنگی، یک بار برای همیشه مشخص نشده است.

1. Dominique Schnapper.

این تمایز، به فرهنگ‌های اصلی و شرایط تاریخی که گروه را به آگاهی برخویش و در نتیجه به آگاهی بر حدود خویش وادار می‌کند، وابسته است [۱۹۸۶، ص ۱۵۵].

در نهایت، تنها مطالعات قوم‌نگارانه دقیق می‌توانند فرهنگ‌های مهاجران را، آن گونه که به صورت عینی وجود ندارد، نشان دهند. در واقع، انواع مختلفی از فرهنگ‌های مهاجران وجود دارد، همان‌گونه که انواع گوناگونی از مهاجران وجود دارد. برای برقرار کردن یک سنخ‌شناسی مناسب، باید سلسله‌ای از متغیرها را مورد توجه قرار داد: پایگاه اجتماعی و ساخت‌های خانوادگی اصلی مهاجرت‌کنندگان، نوع برنامه مهاجرت، الگوی ادغام خاص دولت میزبان (فردگرایانه) یا «جماعت‌گرایانه»، به عنوان مثال، تمرکز یا پراکندگی مهاجران (در سرزمین ملی، در شهرها و در محله‌ها)، قدمت یا تازگی جریان مهاجرت، حضور یا غیبت خانواده‌های مهاجرت‌کنندگان و غیره:

بنابراین، نمی‌توان تابلویی واحد از فرهنگ‌های مهاجران ترسیم کرد، چه این فرهنگ‌ها، در تنوع وضعیت‌ها و شیوه‌های روابط بین قومی، تنها به صورت جمعی وجود دارند. این فرهنگ‌ها، نظام‌هایی پیچیده و تحول‌پذیر هستند، چون به طور دائم از سوی افرادی که منافع سنخی آنان می‌تواند، متناسب با جنس، نسل، جایگاه در ساخت اجتماعی و غیره، متفاوت باشد، تفسیر و باز هم تفسیر می‌شوند.

تصور ساده‌انگارانه از فرهنگ (به صورت مفرد) مفروض مهاجران، نوشته‌ها و اظهاراتی فراوان با جهت‌گیری‌هایی بسیار بحث‌انگیز و نه چندان علمی را به همراه داشته است. توجه به پیچیدگی فرهنگ‌های مختلف مهاجران، نمی‌بایست پژوهشگران را به چشم‌پوشی از تحلیل بُعد فرهنگی پدیده مهاجرت وامی‌داشت. بررسی وضعیت اجتماعی مهاجران، برای نیک پی بردن به عادات آنان کفایت نمی‌کند. برای پی بردن به هم‌بستگی نمادین مجموع این عادات و پی بردن به معنایی که مهاجران می‌کوشند به زندگی خود ببخشند، تحلیل فرهنگی ضروری است. آنان با خلاقیت فرهنگی خویش، انسانیت خود را اثبات می‌کنند.

نتیجه‌گیری به صورت تناقض

درباره کاربرد مناسب نسبی‌گرایی فرهنگی و قوم‌مداری

در حال حاضر، خود را در برابر یک تناقض می‌یابیم: در حالی که مفهوم فرهنگ به صورتی انتقادی در علوم اجتماعی بررسی مجدد شده است - در حدی که برخی از پژوهشگران تا آنجا پیش می‌روند که فکر می‌کنند این مفهوم، مسائلی را مطرح می‌کند که بیش از پاسخ‌هایی است که ارائه می‌دهد و در نتیجه پیشنهاد می‌کنند آن را کنار بگذارند و به معنای محدود واژه، یعنی به معنایی که منحصرأ به تولیدات فکری و هنری مربوط می‌شود، باز گردند - این مفهوم با رواجی قابل ملاحظه در محیط‌های بسیار متفاوت اجتماعی و شغلی رو به روست. از آنجا که این رواج، بدون اشتباه درباره تعریف علمی واژه صورت نمی‌گیرد، آنان که پیش از این در کاربرد آن محتاطانه عمل می‌کردند بر این باورند که خطرات اشتباه (در همه معانی واژه) که با کاربرد از این پس همگانی شده واژه فرهنگ در ارتباط است، اراده آنان را در استفاده نکردن از این واژه تقویت می‌کند. برخی دیگر از نویسندگان نیز، در کاربرد مفهوم فرهنگ از خود تردید نشان می‌دهند، زیرا این مفهوم در برخی از کاربردهای مشترک، به‌ویژه ایدئولوژیک، بیش از پیش همچون تعبیری مؤدبانه از واژه «نژاد» عمل می‌کند. برخی حتی تا آنجا پیش می‌روند که استدلال می‌کنند، این مترادف بودن (قابل اعتراض) دو واژه، از این پیش، در قرن نوزدهم، در اندیشه متفکران رمانتیک آلمانی درباره فرهنگ وجود داشته و بر فراهم آمدن این مفهوم انسان‌شناختی اثر گذاشته است. بنابراین، مفهوم فرهنگ به طرز تقریباً انکارناپذیر با نشان‌گانه‌های اولیه^۱ که در اندیشه رخ داده، لکه‌دار شده است. با این حال، بدین گونه استدلال کردن، نادیده گرفتن همه کارهایی است که در زمینه نقد مفهومی در خود انسان‌شناسی صورت گرفته است؛ کارهایی که بهبود محتوایی دایمی

۱. منظور از گناه اولیه گناه آدم و حوا در بهشت است که موجب اخراج آنان از بهشت شد.

مفهوم و حذف ابهاماتی اساسی را، که این مفهوم از آغاز می‌توانست در خود نهفته دارد، امکان‌پذیر ساخته است.

به این مواضع گاه افراطی، این اعتراض را نیز می‌توان وارد ساخت که اگر واژگان علمی باید همه مفاهیمی را که رواج یافته و مورد استفاده مشترک (با انحرافات در معنا که معمولاً پیامد این وضع است) قرار گرفته است، کنار بگذارند، ناگزیر خواهند بود، پیوسته و بدون وقفه خود را نوسازی کنند و از همین طریق، هرگونه انباشت شناخت را متوقف و حتی نابود سازند.

امروز، مفهوم فرهنگ، همه سودمندی خود را برای علوم اجتماعی حفظ کرده است. تخریب تصویری که از فرهنگ در نخستین کاربردهای مفهوم وجود داشت و با نوعی بنیان‌گرایی و اسطوره‌ریشه‌ها، همراه بود که برای هر فرهنگ خالص فرض می‌شد، مرحله‌ای بود ضروری، و پیشرفتی معناشناختی را امکان‌پذیر ساخت. بدین ترتیب، توانستند بُعد ارتباطی همه فرهنگ‌ها را آشکار سازند.

با این حال، مور توجه قرار دادن وضعیت ارتباطی که در آن یک فرهنگ فراهم می‌آید، نباید موجب شود که در توجه به محتوای این فرهنگ و به معنایی که در آن نهفته است، سهل‌انگاری شود. پذیرفتن این امر که هر فرهنگ کم و بیش موضوع مبارزات اجتماعی است، نباید موجب شود که پژوهشگر، تنها به مطالعه مبارزات اجتماعی بپردازد. حتی اگر عناصر یک فرهنگ معین، به عنوان دلایل تمایز اجتماعی یا تمایزگذاری قومی به کار برده می‌شوند، با این حال، این واقعیت وجود دارد که این عناصر از طریق همان ساخت نمادینی که در خور تحلیل است، با یکدیگر پیوستگی یافته‌اند. فرهنگی نیست که برای کسانی که با آن زندگی می‌کنند، معنایی نداشته باشد. بنابراین، مدلولها و دالها باید با دقت هر چه بیشتر بررسی شوند.

پذیرفتن این پیشنهاد، به بازنگری درموضوع نسبی‌گرایی فرهنگی می‌انجامد. در اینجا، آنچه مورد نظر است، بازگشت به انتقاد بسیار موجه شناخته شده از نسبی‌گرایی

فرهنگی، که همچون اصلی مطلق در نظر گرفته شده است، نیست. اما نسبی‌گرایی فرهنگی، بدان شرط که خود امری نسبی در نظر گرفته شود، همچون ابزاری ضروری برای علوم اجتماعی است.

در واقع، سه برداشت متفاوت از نسبی‌گرایی فرهنگی وجود دارد که ممکن است با یکدیگر اشتباه شوند و این وضع پدید آمدن نوعی ابهام را سبب می‌شود. نسبی‌گرایی فرهنگی بیش از هر چیز، نظریه‌ای را نشان می‌دهد که بر اساس آن، فرهنگ‌های مختلف، موجودیت‌هایی جدا از یکدیگر را تشکیل می‌دهند؛ با مرزهایی به راحتی قابل شناسایی و بنابراین موجودیت‌هایی به وضوح متمایز از یکدیگر، غیرقابل مقایسه و غیرقابل سنجش با یکدیگر. پیشتر نشان داده شده است که این برداشت از نسبی‌گرایی فرهنگی، تن به بررسی نمی‌دهد، چون در صورت بررسی، اعتبار خود را از دست خواهد داد.

نسبی‌گرایی فرهنگی از این پس، غالباً همچون اصلی قومی در نظر گرفته می‌شود که بی‌طرفی در برابر تفاوت‌های فرهنگی را توصیه می‌کند. در این حال، آنچه مورد نظر است، تأیید ارزش ذاتی هر فرهنگ است. به موجب این اصل قومی است که هرسکویتس نخستین کسی که در دهه سی تعبیر «نسبی‌گرایی فرهنگی» را به کار برد، در سال ۱۹۴۷، از طرف انجمن انسان‌شناسی آمریکا^۱، توصیه‌نامه‌ای را به سازمان ملل متحد تقدیم کرد که در آن، احترام مطلق برای هر فرهنگ خاص خواسته شده بود. اما از بی‌طرفی اخلاقی، به صورتی غیرقابل درک، لغزشی به طرف داوری ارزشی صورت می‌گیرد: «همه فرهنگ‌ها دارای ارزش‌اند».

نسبی‌گرایی قومی، گاه می‌تواند با منش مطالبه‌آمیز مدافعان فرهنگ‌های اقلیت‌ها در ارتباط باشد که علی‌رغم اعتراض به مرتبه‌بندی‌های رایج، از ارزش برابر فرهنگ‌های

1 American Anthropological Association.

اقلیت‌ها نسب به فرهنگ غالب دفاع می‌کنند. اما این نسبی‌گرایی قومی، غالباً همچون منش ظریف و زیبایی توانمندان نسبت به ناتوانان یا منش کسی به نظر می‌رسد که با اطمینان به مشروعیت فرهنگی خاص خود، می‌تواند در برابر فرهنگ‌های متفاوت نوعی گذشت از خود نشان دهد.

یک بی‌طرفی ادعایی قومی که همچون نوعی به رسمیت شناختن تفاوت خودنمایی می‌کند، حتی ممکن است در نهایت چیزی نباشد جز نقابی بر تحقیر؛ بدان گونه که ژزا روچیم^۱ احساس کرده است: «شما با من کاملاً متفاوت هستید، اما من شما را می‌بخشم؛ نیز، این گونه بی‌طرفی قومی می‌تواند همچون تضمینی برای نوعی موضع‌گیری ایدئولوژیکی به کار آید که با هر گونه تعریف جهانی حقوق بشر مخالف است. طرفداری از تفاوت، حتی در و خیم‌ترین شکل خود، به توجیه رژیم‌های تفکیک‌گرا می‌انجامد، چه، در این صورت، حق تفاوت، به محکوم کردن به تفاوت تحریف می‌شود. بنابراین، نسبی کردن نسبی‌گرایی فرهنگی ضروری است. باید به کاربرد نخستین آن بازگشت؛ تنها کاربرد قابل قبول از نظر علمی که آن را به اصلی روش‌شناختی تبدیل می‌کرد؛ اصلی که همواره به عنوان وسیله‌ای قابل استفاده است. در این چشم‌انداز، کمک گرفتن از نسبی‌گرایی فرهنگی، به معنای مسلم دانستن این فرض است که هر مجموعه فرهنگی به سوی انسجام و نوعی خودمختاری نمادین گرایش دارد که به آن حالتی بدیع و منحصر به فرد می‌بخشد؛ و باز مسلم دانستن این است که یک ویژگی فرهنگی را نمی‌توان مستقل از نظام فرهنگی آن تحلیل کرد، چه تنها این نظام است که می‌تواند معنای آن ویژگی را آشکار سازد. این بدان معناست که هر فرهنگ، هر چه باشد، باید بدون پیش‌داوری، بدون مقایسه و به‌ویژه «سنجش» پیش رس آن با دیگر فرهنگ‌ها بررسی شود، با برتر دانستن رویکرد تفاهمی، در نهایت، با این فرض که حتی در مورد

1. Geza Roheim.

فرهنگ‌های زیرسلطه، یک فرهنگ همیشه همچون یک فرهنگ عمل می‌کند؛ یعنی نه هرگز به صورتی کاملاً وابسته و نه هرگز به گونه‌ای کاملاً خودمختار [گرینون و پاسرون، ۱۹۸۹]. اگر باید یاد بگیریم که وابستگی یا بهتر بگوییم، وابستگی متقابل را به حساب آوریم، باید همچنین یاد بگیریم به کمک کاربرد درست اصل روش‌شناختی نسبی‌گرایی فرهنگی، خودمختاری (نسبی)‌ای را که هر نظام فرهنگی را مشخص می‌کند، شناسایی کنیم.

تعمق در تصور انسان‌شناختی از فرهنگ، بررسی مجدد مفهوم قوم‌مداری را نیز سبب می‌شود. هنگامی که واژه قوم‌مداری که مدتی مدید تنها در علوم اجتماعی به کار می‌رفت، به ورطه کاربرد مشترک فرو افتاد، لغزش در معنای آن پدید آمد. این مفهوم، در پی زیاده‌روی‌هایی که در استفاده از آن در گفتارها صورت می‌گرفت، بیش از پیش به صورت مترادفی برای «نژادگرایی» درآمد. در این حالت، قوم‌مداری، با همان خشونت‌های نژادگرایی را محکوم می‌کنند، محکوم می‌شود. اما نژادگرایی، بسیار بیش از آنکه یک منش باشد، یک ایدئولوژی است که بر پیش فرضهایی به ظاهر علم‌مبته است. مبدأ آن را از نظر تاریخی می‌توان مشخص کرد [سیمون، ۱۹۷۰] و با جهانی بودنش فاصله بسیار دارد، برعکس قوم‌مداری که به همان اندازه در جوامعی که «ابتدایی» خوانده می‌شوند و عموماً همسایگان خود را از نظر انسانی پایین‌تر از خود می‌پندارند یافت می‌شود که در «مدرن»ترین جوامع که خود را «متمدن»ترین‌ها می‌دانند. اگر نژادگرایی، شکلی از انحراف اجتماعی است، قوم‌مداری، تا آنجا که به آن مربوط می‌شود، در معنای اصلی مفهوم، پدیده‌ای از نظر جامعه‌شناسی بهنجار است. پیر ژان سیمون^۱ موضوع را بدین گونه توضیح می‌دهد:

قوم‌مداری باید به عنوان پدیده‌ای کاملاً عادی تلقی شود؛ پدیده‌ای که در واقع عنصر سازنده هر

نوع جماعت قومی با ویژگی‌های خاص خود است و کارکردی مثبت را در جهت حفظ موجودیت خود به عهده دارد، پدید آورنده و ساز و کاری از دفاع درون‌گروهی در برابر بیرون‌گروه است. در این معنا، میزانی از قوممداری برای ادامه حیات هر جمعیت قومی ضروری است، چه، به نظر می‌رسد که این گونه جمعیت‌ها، بدون وجود احساسی بسیار رایج میان افراد تشکیل دهنده آنها از داشتن بالاترین درجه کمال و برتری، دست کم به خاطر نوعی ویژگی در زبان، در شیوه‌های زندگی، در احساس و تفکر، در ارزشها و در دین خود، محکوم به فروپاشی خواهند بود. از دست رفتن هر گونه قوممداری، سبب می‌شود که از طریق پذیرش زبان، فرهنگ و ارزشهای جماعتی که برتر تلقی می‌شود، با آن جماعت همانند شود [۱۹۹۳، ص ۶۱].

البته، پذیرفتن حالت اجتناب‌ناپذیری و حتی ضروری قوممداری، به عنوان پدیده‌ای اجتماعی از اعتبار قاعده‌های روش شناختی که به پژوهشگر تحمیل می‌کند از هر گونه قوممداری فاصله بگیرد، چیزی نمی‌کاهد. این قاعده، دست کم در مرحله نخستین پژوهش، ضروری است. با این حال، اگر بخواهیم چنین تصور کنیم که تفاوتی اساسی میان انسانها و فرهنگ‌ها وجود ندارد، یا به بیان دیگر، اگر بخواهیم چنین تصور کنیم که دیگری، هرگز مطلقاً دیگری نیست، که نزد دیگری هم همین چیزها وجود دارد، چون بشریت یکی است، وضعی که سبب می‌شود فرهنگ (به معنای عام)، درون فرهنگ‌ها باشد، یا بنا بر قول معروف «همگانی در دل خصوصی است»، در این صورت همراه با بوردیو، به فایده کاربرد روش شناختی قوممداری در مراحل از پژوهش می‌توان پی برد:

در واقع، قوم‌شناس باید، برای دستیابی به تفاوت‌های واقعی، توجه خود را بر همسانی متمرکز سازد (با این فرض به عنوان مثال مردم کاری را برای هیچ انجام نمی‌دهند، بلکه آنان به صورتی ضمنی یا پنهان اهداف و منافعی دارند بدون شک بسیار متفاوت، که گاه کارهایی فوق‌العاده انجام می‌دهند و غیره). متوجه شده‌ام که صورتی از قوممداری، اگر بخواهیم رجوع به تجربه خاص و به عادت خاص خویش را چنین تعریف کنیم، می‌تواند

شرط درک و فهمی واقعی باشد، البته به شرط آنکه این رجوع، آگاهانه و کنترل شده باشد. ما دوست داریم خود را با یک خود - دیگری^۱ برتر شناخته شده، همانند کنیم... دشوارتر است که در دیگران، با ظاهری چنین بیگانه، نوعی خود را که نمی‌خواهیم بشناسیم، بازشناسیم. بنابراین، قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی، با فاصله گرفتن از تصوراتی کم و بیش خودپسندانه، به کشفی از خود در خود و از طریق عینی‌سازی خود رهنمون می‌شوند که شناخت دیگری را طلب می‌کند [۱۹۸۵، ص ۷۹].

بنابراین، نسبی‌گرایی فرهنگی و قوم‌مداری، هنگامی که به عنوان اصولی روش‌شناختی در نظر گرفته شوند، متناقض نیستند، بلکه برعکس، مکمل یگدیگرند. کاربرد هم‌زمان این دو مفهوم، به پژوهشگر امکان می‌دهد که به دیالکتیک موجود میان این یکی و آن دیگری، میان همسانی و تفاوت و به بیان دیگر، میان فرهنگ و فرهنگ‌ها پی ببرد؛ دیالکتیکی که پایه و اساس پویایی اجتماعی است.

1. alter ego.

مآخذ

Repères bibliographiques

ABOU Sélim, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Anthropos, Paris, 1981

- *Cultures et droits de l'homme*, Hachette, coll. «Pluriel», Paris, 1992.

ALMOND Gabriel et VERBA Sidney, *The Civic culture*, Little Brown. Boston, 1963.

AMSELLE Jean-Loup, *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, aris, 1990.

AUGÉ Marc, «L'autre proche», in SEGALEN Martine (éd.), *L'Autre et le semblable. Regarda sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris, 1988, P. 19-34.

- *Le Sens des autres*, Fayard, Paris, 1993.

BADIE Bertrand, *Culture et politique*, Économica, Paris, 1983.

BALANDIER Georges, «La notion de "situation" coloniale», in *ID.*, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, «1955, p. 3-38.

BARTH Fredrik, «Les groupes ethniques et leurs frontières» (trad. franç., 1^{re} éd. en anglais 1969), in POUTIGNAT Ph. et STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, PUF, coll. «Le sociologue», Paris, 1995, p. 203-249.

- BASTIDE ROGER, «le principe de coupure et le comportement afro brésilien», *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, Sao Paulo (1954)*, Anhembi, Sao Paulo, 1955, vol.1, p.493-503.
- «La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique», *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 21, 1956, p. 77-99.
 - «Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs euvres», in GURVITCH Georges (éd.), *Traité de sociologie*, PUF, Paris, 1960, vol. II, p. 315-330.
 - «L'acculturation formelle», *America latina*, Rio de Janeiro, vol, 6, n° 3, 1963, p. 3-14.
 - «Acculturation», in *Encyclopadia Universalis*, Paris, 1968, vol. «, p. 102-107.
 - *Le Prochain et le Lointain*, Cujas, Paris, 1970a.
 - «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *L'Année sociologique*, n° 21, 1970b, p. 65-108.
 - «Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afroaméricaines», 1970c, *Bastidiana*, n° 13-14, janvier-juin 1996, p. 77-88.
 - *Anthropologie appliquée*, Payot «PBP», Paris, 1971.
- BELL Daniel, «Ethnicity and social Change», in GLAZER N. et MOYNIHAN D. P. (éds), *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, p. 141-174.
- BENEDICT Ruth, *Échantillons de civilisations* (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1950 (1^{re} éd. en anglais 1934).
- BÉNÉTON Pierre, *Histoire de mots: culture et civilisation*, Presses de la FNSP, Paris, 1975.

- BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, *La Construction sociale de la réalité* (trad. franç.), Méridiens Klincksieck, Paris, 1986 (1^{re} éd. en anglais 1966).
- BERNOUX Philippe, *Un travail à soi*, Privat, Toulouse, 1981.
- BOAS Franz, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York, 1940.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Minuit Paris, 1979.
- *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980a.
 - «L'identité et la représentation», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, 1980b, p. 63-72.
 - «Épreuve scolaire et consécration sociale», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 39, septembre 1981, p.3-70.
 - «Entretien avec Alban Bensa: quand les Canaques Prennent la parole», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 56, mars 1985, p.69-83
 - *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, Paris, 1989.
- BOZON Michel, «Les recherches récentes sur la culture ouvrière: une bibliographie», *Terrain* n° 5, octobre 1985, p. 46-56.
- CERTEAU Michel DE, *La Culture au pluriel*, UGE, «10/18», Paris, 1974.
- *L'invention du quotidien. Arts de faire*, UGE, «10/18», Paris, 1980.
- CLASTRES Pierre, «Ethnocide», *Universalis*, supplément de *l'Encyclopædia Universalis*, Paris, 1974, p. 282-287.
- CLIFFORD James et MARCUS G.E. (éd.), *Writing Culture*, Berkeldy-Los Angeles, Univ. of California Press, 1986.
- CROZIER Michel, *Le Phénomène bureaucratique*, Le Seuil, Paris, 1963.
- CUCHE Denys, «Traditions populaires ou traditions élitistes? Rites

- d'initiation et rites de distinction dans les Écoles d'Arts et Métiers», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 60, novembre 1985, p. 55-67.
- «La fabrication des "Gadzarts". Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers, *Ethnologie française*, n° «, 1988, p. 42-54.
- DEVEREUX Geouguess, «L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions», in ID., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972, p. 131-168.
- DUFRENNE Mikel, *La Personnalité de base*, PUF, Paris, 1953.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, coll. «Esprit», Paris, 1983.
- «L'individu et les cultures», *Communications* n° 43, mars 1986, p. 129-140.
- *L'Idéologie allemande: France-Allemagne et retour*, Gallimard Paris, 1991.
- DURKHEIM Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris, 1895; rééd. PUF, Paris, 1983.
- *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912; rééd. PUF, Paris, 1960.
- DURKHEIM Émile et MAUSS Marcel, «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *L'Année sociologique*, t. VI, 1903. Reproduit in DURKHEIM Émile, *Journal sociologique*, PUF, Paris, 1960, p. 395-461.
- «Note sur la notion de civilisation», *L'Année sociologique* t. XII, Paris, 1913, p. 46-50. Reproduit in DURKHEIM Émile, *Journal sociologique*,

- PUF, Paris, 1969, p. 681-685.
- ELIAS Norbert, *La Civilisation des Maurs* (trad. franç.), Calmann-Lévy, Paris, 1973 (1^{re} éd. en allemand 1939).
- FAGUER Jean-Pierre, «Les Effets d'une éducation totale. Un collège jésuite, 1960», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n^{os} 86-87, mars 1991, p. 25-43.
- GALLISSOT René, «Sous l'identité, le procès d'identification», *L'Homme et la Société* n° 83, 1987, p. 12-27 (numéro thématique: «La mode des identités»).
- GEERTZ Clifford, «The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», in ID. (éd.), *Old Societies, New States*, The Free Press, New York, 1963.
- *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
 - *Savoir local, savoir global* (trad. franç.), PUF, Paris, 1986, (1^{re} éd. en anglais 1983).
- GIRAUD Michel, «Mythes et stratégies de la "double identité"», *L'Homme et la Société*, n° 83, 1987, p. 59-67.
- «Assimilation, pluralisme, "double culture": l'ethnicité en question», in GALLISSOT René (sous la dir. de), *Pluralisme culturel en Europe*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 233-246.
- GOFFMAN Erving, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux* (trad. franç.), Minuit, Paris, 1968 (1^{re} éd. en anglais 1961).
- *Les Rites d'interaction* (trad. franç.), Minuit, Paris, 1974 (1^{re} éd. en anglais 1976).
- GRIGNON Claude et Christiane, «Styles d'alimentation et goûts populaires», *Revue française de sociologie*, n° 4, octobre-décembre 1980, p. 531-569.

- GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le Savant et le Populaire*, Gallimard/Le Seuil, Paris, 1989.
- HALBWACHS Maurice, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*, Gordon and Breach, Paris 1913; réédité en 1970.
- HALL Edwart T., *La Dimension cachée* (trad. franç.), Le Seuil, Paris, 1971 (1^{re} éd. en anglais 1966).
- HALLOWEL A. Irving, «Ojibwa Personality and acculturation», in COI-LECTIF, *Acculturation in the Americas*, Chicago, 29th International Congress of Americanists, 1952.
- HASSOUN Jean-Pierre, «Les Hmong à l'usine», *Revue française de sociologie*, XXIX, 1988, p. 35-53.
- HÉRAN François, «La seconde nature de l'habitus. Trakition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, XXVIII, 1987, p. 385-416.
- HERDER Johann G., *Une autre philosophie de l'histoire* (trad. franç.), Aubier -Montaigne, Paris, 1964 (1^{re} éd. en allemand 1774).
- *Traité sur l'origine des langues* (trad. franç.), Aubier-Flammarion, Paris, 1977 (1^{re} éd. en allemand 1770).
- HÉRITIER-AUGÉ Françoise, «Cultures, ensembles de représentations, logique des systèmes et invariants», in *Enseignement/apprentissage de la civilisation en cours de langue*, INRP, Paris, 1991, p. 19-37.
- «Où et quand commence une culture?», *CinémAction* n° 64, 1992, p. 11-23.
- HERPIN Nicolas, *Les Sociologues américains et le siècle*, PUF, Paris, 1973.
- HERSKOVITS Melville J., «The significance of the Study of Acculturation for Anthropology», *American Anthropologist*, 39-1937.

- Acciutiratopm, the *Study of cuture* contact, J.F.Augustin, NeW YorK, 1938.
- *Les Bases de L' anthropolgie culturelle* (read. franc.), payot, paris, 1952 (L^{re} ed. en anglais 1984).
- HOGGART Richard, *La Culturure du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1970 (L^{re} ed. en anglais 1957).
- IRIBARNE Philippe D, *La Logique de L' honneur. Gestion des enterprises et tradirions narionales*, Le Seuil, Paris, 1989.
- JAULIN Robert, *La Paix blanche. Introducrion à L' ethnocide*, Le seuil, Paris, 1970.
- KARDINER Abram, *L' Individu daks la société* (trad. frani), Gallimard, Paris, 1969 (L^{re} .ed. en anglais 1939).
- KAUFMANN Pierre, «Concept de culture et sciences de la culture», in *Encyclopadia Universalis*, Paris, 1968, «Organum, p. 117-133.
- Culture et civilisation*, in *Encyclopadia Unibersalis*, paris, 1974, p. 950-958. KROEBER Alfred L., «The Superorgaic», *American Antgropologist* 19(20), 1917, p. 163-213. *The Nature of Culture*, Nature of culture. The University of Chicago Press, Chicago, 1952.
- KROBER Alfred L. et KLUCKHOHN Clyde K., *Culture: a Critical Review Of concept and Definitions*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1952. LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à L' ouvre de Marcel Mauss» in MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950.
- *Race et Histoire*, UNESCO, Paris, 1952.
- *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

- *La Pensee sauvage*, Plon, Paris, 1962.
 - «Les discontinuités culturelles et le développement économique et social», *Information sur les sciences sociales*, vol. 11-2, juin 1963, p. 7-15.
 - «Race et culture», *Revue internationale des sciences sociales*, n° 4, 1971, p. 647-666.
 - «Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie», *Commentaire*, n° 15, 1981, p. 365-372.
- LEVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922; éd. PUF, 1960.
- LE WITA Béatrix, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1988.
- LINTON Ralph, *De L'homme* (trad. franc.), Minuit, Paris, 1968 (L^{re} ed. en anglais 1963).
- *Le Fondement culturel de la personnalité* (trad. franc.), Dunod, Paris, 1959 (L^{re} en anglais 1945).
- LIU Michel, «Technologie, organisation du travail et comportements des salariés», *Revue française de sociologie*, XXII, 1981, p. 205-221.
- MALINOWSKI Bronislaw K., *Une théorie scientifique de la culture* (trad. franc.), Maspero, Paris, 1968 (L^{re} ed. en anglais 1944).
- *Les Dynamiques de L' evolution culturelle* (trad. franc.), Payot, Paris, 1970 (L^{re} ed. en anglais 1945).
- MARY André, «Bricolage afrobrésilien et bris-collage postmoderne», in LABURTHE-TOLRA Ph. (sous la dir. de), *Roger Bastide ou le réjouissement de L' abîme*. L' Harmattan, «Paris», 1994, p. 85-98.
- MAUSS Marcel, «Les civilisations, éléments et formes», in FEBVRE Lucien

- et al., *Civilisation, le mot et L'idée*, La Renaissance du livre, Paris, 1930. Reproduit in MAUSS Marcel, *Oeuvres*, vol.11, Minuit, Paris, 1969, p: 456-479.
- «Les techniques du corps» *Journal de psychologie*, XXXII n^{os} 3-4 mars - avril 1936. Reproduit in MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. 363-386.
- MEAD Margaret, *Moeurs et sexualité en Océanie* (trad. franç.) Plon, coll. «Terre humaine», Paris, 1963 (L^{re} éd. e, anglais 1928 et 1935).
- MERLLIE Dominique, «Le cas Lévy- Bruhl», *Revue philosophique*, CXLV, n^o 4, octobre-décembre 1989, p. 419-448.
- «Regards sur Lucien Lévy- Bruhl: le jeu des malentendus», *Regards sociologiques* (université de Strasbourg-2), n^o5, 1993, p. 1-8.
- MERTON Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologiques* (trad. franç.), Plon, Paris 1965 (L^{re} éd. en anglais 1950).
- MORIN Edgar, *L'Esprit du temps. Essai sur la culture de masse*, Grasset, Paris, 1962.
- MORIN Françoise, «Des Haïtiens à New York. De la visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne», in SIMON BAROUH I. et SIMON P. J. (sous la dir. de), *Les Étrangers dans la ville*, L'Harmattan, Paris, 1990, p. 340-355.
- PARSONS Talcott, *Elements pour une sociologie de l'action* (trad. franc.), Plon, Paris, 1955)L^{re} ed. en anglais 1954).
- PECHERON Annick, *L' Univers Politique des enfants*, FNSP/Colin, Paris, 1974.
- POUTIGNAT Philippè et STEEIFF-FENART Jocelyne, *théories de L' ethnicité*, puf, «Le sociologue», Paris, 1995.
- RABAIN Jacqueline, *L' Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*

- chez les Wolof du sénégal*, Payot, Paris, 1979.
- REDFIELD R., LINTON R. et HERSKOVITS M., «Memorandum on the Study of Acculturation», *American Anthropologist*, vol.38, n° 1, 1936 p. 149-152.
- RENAN Ernest, «*Quest-ce qu'une nation?*», in, ID., *Discours et conférences*, Calmann-Levy, Paris, 1887.
- RENAULT Karine, *Travailleurs africains en milieu rural*, mémoire de maîtrise de sociologie (sous la dir. de Denys Cuchel), université de Rennes-2, Rennes, 1992.
- «Cultures d' entreprises», in ID., *Sociologie de l'entreprise*, Presses FNSP/Dalloz, Paris, 1987, p. 205-224.
- SAINSAULIEU Ren and, *L' Identité au Travail. Les effets culturels de L'organization* Presses de la FNSP, paris. 1977.
- SAINT-MARTIN Monique, «Une ``bonne`` éducation : Notre-Dame-des-Oiseaux à Sèvres», *Ethnologie Française* XX, 1990, 1, p. 62-70.
- SAPIR Edward, *Le Langage* (trad. franc.), Payot, Paris, 1967(L^{re} ed. en anglais 1921).
- *Anthropologie* (trad. france.), 2 vol., Minuit, Paris, 1967(l^{re} ed. en anglais 1949).
- SAYAD Abdelmalek, *Les Usages sociaux de la «culture des immigrés»*, CIEMI, Paris, 1978.
- «La culture en question», in COLECTIF, *L'immigration en France. Le choc des cultures*, Centre Thomas-More, L'Arbresle, 1987,p. 9-26. Centre Thomas-More, L'Arbresle, 1989, p.9-26.
- SCHNAPPER Dominique, «Centra-lisme et fédéralisme culturels: les émigrés italiens en France et aux États-Unis», *Annales ESC*, septembre 1974, p. 1141-1159.

- «Modernité et acculturation. Á propos des travailleurs émigrés»,
Communications n° 43, mars 1986, p. 141-168.
- SCHWARTZ Olivier, *Le Monde Privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, PUF, coll. «Pratiques theoriques», Paris, 1990.
- SIMON Pierre-Jean, «Ethnisme et racisme ou ``École de 1429´´»,
Cahiers internationaux de sociologie, vol. XL VIII, janvier-juin 1970, p. 119-152.
- «Aspects de l'ethnecite bretonne», *Pluriel-debat* n° 19. 1979, p.23-43.
- «Ethnocentrisme», *Pluriel-recherches*, cahier n° 1, 1993, p.57-63.
- TERRAIL Jean-Pierre, *Destins ouvriers. La fin d'une classe?* PUF, Paris, 1990.
- TYLOR Edward B., *La Civilisation primitive* (trad. franc.), Reinwald, Paris, 1876-1878, 2 vol. (1^{re} ed. en anglais 1871).
- VAN DEN BERGHE Pierre, *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York, 1981.
- VERRET Michel, *La Culture ouvriere*, ACL ÉD., Saint-Sébastien, 1988.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. franc.), Plon, Paris, 1964(1^{re} ed. en allemand 1905).
- WHITTING J., KLUCKHOHN R. et ANTHONY A., «La fonction des ceremonies d'initiation des males à la puberte» (trad. franc., 1^{re} ed. en anglais 1958), in LÉVY Andre (ed.), *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains*, t. I, Dunod, Paris, 1978, p. 63-78.

