

انسان‌شناسی گفت‌وگو: پویایی ممنوعیت‌ها و تعلق‌ها در حوزه مبادله^۱

ناصر فکوهی

در تحلیل انسان‌شناختی، گفت‌وگو را می‌توان نوعی «مبادله» به حساب آورد که طرفین آن با حضور فیزیکی و ذهنی در حوزه‌ای ویژه (حوزه تبادل) وارد کنش متقابل با یکدیگر می‌شوند. حوزه تبادل خود در میدانی تعاملی از دو حوزه دیگر قرار می‌گیرد؛ از یک‌سو، حوزه ممنوعیت‌ها (تابوها) که هرگونه ورود سامان‌نیافته و غیرقانونمند در آن سبب ایجاد تنش و تعارض می‌گردد و این تنش‌ها که می‌توانند به بحران‌هایی سخت تبدیل شوند خود را به درون حوزه تبادل نیز منتقل می‌کنند. از سوی دیگر، در این‌باره با حوزه‌ای از تعلق‌ها (توت‌ها) روبه‌رویم که در سطوح و لایه‌های متفاوت، متداخل و پویا وارد عمل می‌شوند و در آن شدت تعلق و تداوم تعلق دو عامل اساسی به حساب می‌آیند. در این‌جا نیز هرگونه خروج از کل حوزه یا هرگونه جابه‌جایی میان سطوح و تغییر شدت یا تداوم تعلق، چنان‌چه به صورتی سامان‌نیافته و غیرقانونمند انجام بگیرد، به همان نتایج فوق‌منجر می‌گردد. در نهایت، حوزه گفت‌وگو تابعی است از کنش‌ها و واکنش‌های انجام‌یافته در دو حوزه تابویی و توتمی. مبنای نظری در رویکرد انسان‌شناختی به این موضوع با حرکت از تحلیل مالینوفسکی از «کولا» و نظریه «هدیه» موس، به نظریه‌های لوی-استراوس و فرانسواز هریتیه بر ممنوعیت ازدواج با محارم به‌مثابه پایه تعیین حوزه‌های تابویی و توتمی و مبادله و گفت‌وگو تکیه زده و از این راه تلاش می‌کند چارچوبی نظری و تحلیلی برای مفهوم گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها ارائه نماید.

۱. این مقاله مکمل مقاله دیگری از نگارنده است با عنوان «تحلیلی انسان‌شناختی بر تفاوت و گفت‌وگو» که در کنفرانس بین‌المللی «گفت‌وگو و تفاوت» در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (سواَس) دانشگاه لندن در سپتامبر ۲۰۰۱ به صورت سخنرانی عرضه شد.

مقدمه

ورود به قرن بیست‌ویکم و هزاره سوم میلادی با حادثه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ رقم خورد (فکوهی، ۱۳۸۰ ب؛ اکونومیست، ۲۰۰۱ و لوموند، ۲۰۰۱). این واقعه گویای تقابلی بود که در یک‌سوی آن قدرت ناشی از نومیدی و بن‌بست نابسامانی، فقر، نابرابری و استبداد حاکم بر سرنوشت دنیای توسعه‌نیافته و تبلور این قدرت در اراده مخرب «فرد» قرار می‌گرفت و در سوی دیگرش سلطه فوق‌پیشرفته و مطلق تکنولوژی در قالب «جامعه» و در حقیقت در قالب یک نظام جهانی. حاصل این تقابل، همان‌گونه که شاهدش بودیم، ضربه‌پذیری و شکنندگی «نظام عصبی» جهان را به‌رغم ظاهر قابل کنترل آن نشان داد (کاستلز، ۱۳۸۰؛ توسیگ، ۱۹۹۱).

تا سال‌ها، این تصور خام وجود داشت که حوزه‌های مرکزی این نظام می‌توانند به‌رغم حوزه‌های پیرامونی آن نوعی حیات «جزیره‌ای» را سپری کنند: کشورهای توسعه‌یافته «قلعه امن» خود را به برکت توانایی تکنولوژی علمی، اقتصادی و سیاسی در فراسوی هرگونه خطری احساس می‌کردند و تمایل یا عدم تمایل خود را برای کمک به کشورهای در حال توسعه و فقرزده جهان صرفاً در چارچوبی «اخلاقی» مورد ارزیابی قرار می‌دادند، اما هرگز تصور نمی‌کردند که روزی ناچار باشند در این موضوع رویکردی تکنولوژیک و حیاتی برای خود ببینند (فکوهی، ۱۳۷۹). از این‌رو، می‌توان پذیرفت که ضربه «یازدهم سپتامبر» برای همیشه جهان را تغییر داد زیرا ثابت کرد که به‌دلیل تراکم فزاینده و درهم‌تنیدگی عناصر قدرت و ثروت، از یک‌سو، و لجام‌گسیختگی منطقی تکنولوژیک و عدم انطباق و تبعیت آن از اندیشه انسانی به‌طور عام و اندیشه انسان‌گرا به‌طور خاص، از سوی دیگر، «نظام عصبی» می‌تواند در هر لحظه از همه نقاط خود مورد تهدید قرار گرفته و بحران‌های پیرامونی به‌سادگی قابل انتقال تا قلب این نظام باشند.

هشت سال پیش از این واقعه، ساموئل هانتینگتون در مقاله معروف خود چنین پیش‌بینی می‌کرد: «فرضیه من آن است که سرچشمه اساسی تعارض در این دنیای جدید پیش از هر چیز نه ایدئولوژیک خواهد بود و نه اقتصادی. شکاف‌های بزرگ انسانیت و سرچشمه غالب تعارض‌ها فرهنگی خواهد بود. دولت‌های ملی همچنان قدرتمندترین بازیگران در امور جهانی باقی خواهند ماند، اما تعارض‌های اصلی در عرصه سیاست جهانی در میان ملت‌ها و گروه‌های مختلف تمدنی بروز خواهد نمود. برخورد تمدن‌ها بر سیاست جهانی غلبه خواهد داشت و گسل‌های میان تمدن‌ها خطوط جبهه‌های آینده را خواهند ساخت» (هانتینگتون، ۱۹۹۳).

در نگاه نخست، شاید به‌نظر بیاید که آغاز قرن جدید به نوعی نظریه هانتینگتون را تأیید کند. نخستین واکنش‌ها در برابر حادثه «یازدهم سپتامبر» در مطبوعات و از زبان سیاستمداران اروپایی و امریکایی با تأکید بر «تمدن ما» و «ارزش‌های ما» در برابر «آن‌ها»یی که در هاله‌ای از ابهام قرار

می‌گرفتند و در تعبیری عمداً نامشخص و آمیزه‌ای از «دیگری» در قالب‌های نژادی، دینی و فرهنگی گم می‌شدند، گویای چنین باوری بود. با وجود این به‌زودی، و بسیار زودتر از آنچه تصور می‌شد، مشخص گردید که چنین تفکیکی میان «ما» و «آنها» فاصله‌گذاری بسیار خطرناک و غیرقابل کنترلی است که می‌تواند همچون سرچشمه‌ای از خشونت افسارگسیخته عمل کند و چرخه‌های نامعلومی از خشونت را نیز به راه اندازد (فکوهی، ۱۳۸۰ ب).

از این‌رو، پروژه «گفت‌وگو» بار دیگر، اما این بار هم در قالبی آرمان‌شهرگرایانه، ظاهر شد. این آرمان‌شهرگرایی که بهترین نماد غیرکارا بودن آن در عملکرد ضعیف سازمان ملل متحد متبلور می‌شود، گویی یک واقعیت به‌ظاهر ساده را فراموش می‌کند و آن این‌که: گفت‌وگو پیش از آن‌که امری «اخلاقی» باشد، واقعیتی از یک مبادله است که همچون هر مبادله‌ای می‌تواند به صورت‌های مختلف و با دلایل، استراتژی‌ها و پی‌آمدهای بسیار متفاوت انجام بگیرد. اگر برای بررسی این واقعیت دیدگاه انسان‌شناسی را برگزینیم می‌توانیم با انطباق مفهوم گفت‌وگو و مبادله در حوزه انسان‌شناختی به درکی دیگر از گفت‌وگو برسیم که می‌تواند کاملاً از دورویکرد متناقض «اخلاقی» در یک طرف و «فایده‌جویانه» در طرف دیگر فاصله بگیرد. سه مفهوم در این‌جا باید روشن شوند: نخست «مبادله»، دوم «ممنوعیت» و سوم «تعلق». دو مفهوم آخر مفهوم نخست را احاطه کرده و حوزه‌های متداخلی را ایجاد می‌کنند که شرایط تحقق یافتن و پی‌آمدهای آن مبادله را تعیین می‌بخشند.

اما پیش از آن‌که این سه مفهوم را مورد بحث قرار دهیم و مفهوم گفت‌وگو را در قالب مبادله در درکی انسان‌شناختی بیاوریم، می‌توانیم اندکی درباره انسان‌شناسی گفت‌وگو تبیین خود را روشن‌تر نماییم. «گفت‌وگو» بیش و پیش از هر چیز باید میان «خود» و «دیگری» انجام بگیرد. اگر خواسته باشیم این دو مفهوم را از دیدگاه انسان‌شناسی روشن‌تر بیان کنیم، می‌توانیم «خود» را هویتی بدانیم که بر پایه یک محور قوم‌مدارانه^۱ شکل می‌گیرد و سبب می‌شود یک خودآگاهی فردی یا جمعی، براساس تمایز گروهی از ویژگی‌های فرهنگی اعم از ویژگی‌هایی مادی (مثل شیوه‌های زیست) و در فرهنگ معنوی (مثل اندیشه‌ها و باورها) با دیگران به یک هویت منجر شود. ظهور این هویت طبعاً به‌صورت تدریجی انجام می‌گیرد و برای شکل‌گیری آن سازوکارهای اجتماعی کردن جامعه به‌کار می‌افتند. سوی دیگر «خود»، «دیگری» است که باید آن را اساساً نوعی بازسازی تصور شده به‌وسیله «خود» از خلال یک فرایند فرافکنی^۲ به‌حساب آورد. بنابراین «دیگری» نیز، هویتی است ملموس و معلوم اما از دیدگاه خودی. بنابراین در

1. ethnocentrist

2. projection

هرگونه هویت خودی، نخست با یک آگاهی نسبت به ویژگی‌های فرهنگی خویش روبه‌رو هستیم و سپس با یک آگاهی نسبت به ویژگی‌های فرهنگی دیگری، هرچند یکی یا هر دو این آگاهی‌ها می‌توانند «کاذب» یا «دستکاری شده»^۱ و یا زیر نفوذ ایدئولوژی‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و غیره باشند.

با این رویکرد نسبت به «خود» و «دیگری» می‌توان از دیدگاه انسان‌شناسی به سه‌گونه رابطه‌ی اساسی میان آن‌ها اشاره کرد. نخست یک رابطه‌ی گسستی^۲ و دوپاره^۳ که «خود» و «دیگری» را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و آن دو را کاملاً از یکدیگر تفکیک می‌کند: «خود» از آن‌رو «خود» است که «دیگری» نیست و برعکس. وجود این دو پارگی لزوماً به معنی تعارض میان «خود» و «دیگری» نیست: این دو می‌توانند یکدیگر را در تفاوت‌هایشان بازشناسند و بپذیرند و ممکن است از این کار سر باز زنند. آگاهی کاذب و گمراه‌کننده «خود» از «دیگری» و برعکس عامل بسیاری از تعارض‌ها بوده است که می‌توانسته‌اند کمابیش به سادگی به تعارض نرسند. ایجاد درک متقابل از طریق پذیرش تفاوت‌ها و عدم اصرار به تغییر «دیگری» براساس الگوهای خودی یا اجتناب کردن از قوم‌مداری، تنها راه گفت‌وگو در این جاست. وجود این رابطه دوپاره در رابطه «خود» و «دیگری» تا دوران متأخر، پارادایم اساسی مورد استناد در انسان‌شناسی بود.

دومین رابطه ممکن، میان «خود» و «دیگری» نه یک رابطه گسستی، بلکه یک رابطه طیفی است. در این جا «خود» و «دیگری» هر یک آگاهند که به‌رغم تفاوت‌هایشان، طیفی که آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند، در عین این جدایی عامل پیوند میان آن دو نیز هست. بنابراین از خلال برخورداری از انعطاف لازم بر روی این طیف می‌توان به سهولت نقاط مشترکی برای گفت‌وگو یافت. با این وصف باید توجه داشت که رابطه طیفی می‌تواند به رابطه‌ای گسستی منجر شود و از این جا خطر قوم‌محوری‌ها در آن افزایش می‌یابد. بنابراین تا جایی که ممکن است باید به شیوه‌ای معکوس عمل کرد یعنی تلاش کرد رابطه‌های گسستی را به روابط طیفی تبدیل کرد. سومین رابطه ممکن بین خود و دیگری همان‌گونه که آپادورای (۱۹۹۶ و ۲۰۰۰) بر آن تأکید می‌کند، رابطه‌ای است که پارادایم گسست را به‌طور کامل پشت سر گذاشته و به یک پارادایم دیالکتیکی می‌رسد، یا رابطه‌ای به تعبیری دیگر «آینه‌وار»، به گونه‌ای که «خود» می‌تواند همان «دیگری» باشد و برعکس. این رابطه در عین حال رابطه‌ای درهم تنیده و پیچیده است که در آن در نهایت «خود» و «دیگری» از خلال اجرای بی‌شمار خود با یکدیگر ترکیب شده و

1. manipulated

2. disjuncture

3. dichotomic

اشکال ترکیبی به وجود می‌آورند. در جهان اطلاعاتی جدید، ما هرچه بیشتر وارد چنین رابطه‌ای می‌شویم زیرا رابطه سرزمینی هرچه بیش از پیش از هویت‌ها زدوده می‌شود و این هویت‌ها در اشکال فرامحلی، فراملی و در ذهنیت‌های ناشی از جماعت‌های تصور شده^۱ شکل می‌گیرند. هم از این رو، امکان گفت‌وگو می‌تواند به شدت افزایش بیابد، هرچند که محتوای آن به شدت پیچیده می‌شود و در نتیجه امکان سوءتفاهم‌ها نیز بالا می‌رود.

به نظر می‌رسد که در موقعیت کنونی جهان باید بیش از پیش بر این‌گونه از گفت‌وگو تأکید کرد، یعنی گفت‌وگوهایی که از خلال جماعت‌های تصور شده، از خلال جریان‌های متعدد تصویری، رسانه‌ای، اطلاعاتی، کالایی، فن‌آورانه از یک سو و جریان‌های انسانی (مهاجران، پناهندگان، مسافران...) و ایده‌های انسانی از سوی دیگر، ایجاد می‌شوند، تکیه زد. گفت‌وگو در این جا لزوماً شکل صوری ندارد و از خلال گروه بزرگی از مبادلات در زندگی روزمره به انجام می‌رسد. هم از این رو در مقاله حاضر مبادله را به مثابه واحد چنین گفت‌وگویی انتخاب کرده‌ایم.

طرح مسئله

الف) مبادله

از دیدگاه انسان‌شناسی، مبادله را می‌توان محتوای اصلی هرگونه زندگی اجتماعی دانست. موضوع از این زاویه در چارچوبی زیستی-فرهنگی درک می‌شود. موجود انسانی موجودی زیستی و در همان حال فرهنگی است، به گونه‌ای که این دو جنبه از هستی در وی غیرقابل تفکیک هستند و به صورت پیوسته بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. موجود انسانی همچون هر ارگانیسمی با محیط خود وارد یک مبادله بیولوژیک می‌شود، اما در این مبادله برخلاف مبادلات جانوری که هر دو سویه آن «طبیعت» هستند، یک سویه آن «طبیعت» و سویه دیگر آن «فرهنگ» است. این موضوع را برونیسلاو مالینوفسکی در رابطه‌ای متبلور می‌بیند که در کارکردگاری خود میان دو مفهوم اساسی نیازها و نهادها به وجود می‌آورد. (مالینوفسکی، ۱۹۴۴).

نیازها به باور او پیش از هر چیز به موجودیت بیولوژیک انسان بازمی‌گردند. بنابراین، نخستین رده از نیازها، نیازهایی هستند که میان انسان‌ها و سایر جانوران مشترک‌اند، نیازهایی همچون تغذیه، تولید مثل و غیره. این نیازها پاسخی سازمان‌یافته از سوی انسان دریافت می‌کنند که در قالب فرهنگ تبلور می‌یابد. مالینوفسکی در یک نظریه علمی درباره فرهنگ نشان می‌دهد که چگونه حاصل مبادله انسان و طبیعت خود را به صورت پاسخ‌های فرهنگی هرچه

1. imagined communities

پیچیده‌تر و تکامل‌یافته‌تری در زندگی انسان متبلور می‌سازد. چنان‌که پاسخ به نیاز گرسنگی، آداب گسترده غذایی را، و پاسخ به نیاز تولید مثل نظام‌ها، آداب و باورهای گسترده مربوط به ازدواج و باروری و... را به وجود می‌آورند. در نتیجه، نیازهای بیولوژیک انسان به صورت فرهنگی ارضا می‌شوند. اما تأکید مالینوفسکی بر آن است که ارضای این نیازهای رده اول سبب ایجاد نیازهایی ثانویه می‌شوند که آن‌ها را نیازهای اشتقاقی یا الزامات فرهنگی می‌نامد. این نیازها در واقع نیاز به ایجاد نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هستند و انسان را بازم وارد سازمان‌یافتگی فرهنگی بیشتری می‌کنند. و سرانجام پس از پاسخ یافتن نیازهای رده دوم، گروه سومی از نیازها ظاهر می‌شوند که مالینوفسکی آن‌ها را نیازهای انسجام‌دهنده و روحی می‌نامد. پاسخ فرهنگی به این نیازها به صورت مفاهیم نمادین و شناختی انجام می‌گیرد: زبان، اخلاق، دین، ارتباطات.

اما در مبادله و یا «گفت‌وگو» بی‌که انسان به این ترتیب با طبیعت آغاز می‌کند، همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، طبیعت به صورت گسترده‌ای تخریب شده و حتی تا مرز نابودی پیش رفته است. و شاید بتوان گفت که این مبادله یکی از بارزترین اشکال چیزی است که گاه آن را یک گفت‌وگوی غالب نامیده‌اند (و باید آن را شکل حاد یک گفت‌وگوی خودمحور دانست) یعنی گفت‌وگویی که در آن هدف از شناخت دیگری استیلا و سود بردن از او برای تقویت «خود» است و ولو به قیمت نابودی کامل آن «دیگری» (گوان، ۱۹۹۵: ۲۸).

مالینوفسکی در *آرگونتهای اقیانوس آرام غربی* (۱۹۲۲) نوع دیگری از مبادله را نیز نشان می‌دهد که این بار باید آن را مبادله‌ای برابر و متعادل‌تر به‌شمار آورد که میان بازیگران اجتماعی یک نظام فرهنگی انجام می‌گیرد. در این کتاب وی دست به تشریح نظام «کولا» در ملانزی می‌زند. کولا نظامی است که در آن گروهی از اشیاء و هدایای مناسبی بر روی دو چرخ معکوس (یکی در جهت حرکت عقربه‌های ساعت و دیگری عکس آن) و با آهنگ زمانی ویژه‌ای که یک تا چند سال به طول می‌کشد مبادله می‌شوند، و این به انسجام و همبستگی میان افراد این جزایر می‌انجامد (شکل ۱).

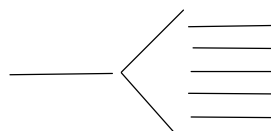
مفهوم مبادله در انسان‌شناسی موضوعی بسیار گسترده است که تنها به مالینوفسکی محدود نمی‌شود. این چرخه‌ها را باید نوعی از گفت‌وگو به حساب آورد که براساس نظامی پایاپای^۱ بدیلی «ابتدایی» را در مقابل نظام «بازار» نشان می‌دهند. در این بدیل، مبادله برای هر دو سازنده است و در نهایت به انسجام گروهی و کاهش تنش‌های بالقوه یا بالفعل منجر می‌شود.

1. reciprocity

مارسل موس اندکی پس از مالدینوفسکی در کتاب خود رساله درباره هدیه (۱۹۲۳) تلاش کرد نشان دهد نظامی چون «کولا» را نباید منحصر به فرد دانست. استدلال موس آن بود که «امر اجتماعی تام»، که الگوی آن را طبعاً از نظریه استاد خود امیل دورکیم گرفته بود، در حقیقت گویای وجود انسان به مثابه «انسان تام» است. انسانی که در جریان مبادله نه فقط اشیا را رد و بدل می‌کند بلکه مجموعه‌ای گسترده از روابط فرهنگی-اجتماعی را نیز به وجود می‌آورد. «هدیه» از دیدگاه او نوعی ساده از چنین مبادله‌ای است، مبادله‌ای مثبت که دو سوی خود را وارد جهان هستی می‌کند. موس این رابطه ساده و مثبت (شکل ۲) را در مقابل مبادله‌ای منفی (جنگ، غارت، تنش) (شکل ۳) قرار می‌داد که در آن (همچون مبادله انسان با طبیعت در بسیاری از موارد) با گفت‌وگویی خودمحور و مخرب روبه‌رویم. موس تلاش می‌کند با تشریح مناسک «پتلاچ» - جشن‌های آیینی که در طول آن یک یا چند تن از بزرگان با اهدای هدایای بی‌شمار به دیگران یا با نابودی بخشی از ثروت خود برتری خویش را به اثبات می‌رسانند (شکل ۴) - نشان دهد که مبادله می‌تواند اشکال بسیار ویژه‌ای به خود بگیرد. رسم پتلاچ را شاید بتوان به «تک‌گفتاری» تشبیه کرد که در آن گفت‌وگو جای خود را به رابطه‌ای نابرابر می‌دهد، رابطه‌ای که در آن تنها با «گفت» و «شنود» روبه‌رویم و برتری یک‌جانبه سخنگو بر موقعیت ضعیف شنونده کاملاً محسوس است. پی‌یر بوردیو در تحلیل عمیق خود از معنای «سخن گفتن» این امر را با سرمایه اجتماعی بازیگران مربوط کرده و آن را از ارکان اساسی نظم سلسله‌مراتبی جامعه به‌ویژه در نهادهای آکادمیک می‌شمارد (۱۹۸۰).



شکل ۲: مبادله مثبت



شکل ۴: پتلاچ

شکل ۳: مبادله منفی

کلود لوی-استروس در کتاب ساختارهای ابتدایی خویشاوندی تحلیل ساختاری خود را بر نظام خویشاوندی انطباق داد. به باور لوی‌استروس، نظام خویشاوندی در جوامع ابتدایی

نظامی است که درون آن فرد تنها امکان محافظت از خویش را می‌یابد. به نظر او، در این‌جا ازدواج نوعی مبادله است که باید بتواند پیوندهای لازم را میان دو یا چند گروه به وجود بیاورد. لوی-استروس هدف چنین ساختارهایی را سازمان دادن به ازدواج به صورت یک «مبادله محدود» یا یک «مبادله تعمیم‌یافته» می‌داند. در مبادله محدود، گروه «الف» زنی را به گروه «ب» می‌دهد و در مقابل آن زنی از گروه «ب» دریافت می‌کند. در مبادله تعمیم‌یافته، گروه «الف» زنی به گروه «ب» می‌دهد. گروه «ب» زنی به گروه «ج» می‌دهد، و «ج» زنی به گروه «د»، و سرانجام گروه «د» است که به گروه «الف» زن می‌دهد (شکل ۵). در حرکت از این ساختارها به ساختارهای پیچیده، ممکن است که اهدای اموال از خانواده زن به خانواده شوهر جایگزین آن‌گونه از مبادله شود. به این ترتیب این اموال که هنگام زن گرفتن به درون گروه می‌آید، هنگام زن دادن از گروه خارج می‌شود. و البته این امر در جوامعی ممکن است که ثروت به حدی رسیده باشد که قابل تبدیل به کالاهای بادوام نظیر دام‌ها یا اشیای قیمتی باشد (ریویر ۱۳۷۹: ۳-۱۰۱).

تفکر ساختاری لوی-استروس مجموعه‌ای از مبادلات را در یک ساختار مشخص قرار داده و در نهایت نشان می‌دهد که مبادله می‌تواند در سطح نخستین تحلیل نابرابر و یا تفهیم‌ناپذیر به نظر برسد، اما در شبکه‌ای ساختاری معنا پیدا کند. طبعاً باید توجه داشت که در این تحلیل چنانچه ساختار در هر نقطه‌ای از خود دچار تغییر و دگرگونی شود، نوع مبادله نیز تغییر خواهد کرد. اگر این دیدگاه را به گفت‌وگو منتقل کنیم می‌توانیم از نوعی «تفهیم‌ناپذیری»^۱ میان بازیگران اجتماعی سخن بگوییم. بازیگران و سویه‌های متفاوت یک گفت‌وگو، در موقعیت‌هایی خاص، نمی‌توانند به درک وضعیت و جایگاه و «سودمندی» خود در گفت‌وگو و همچنین به درک «دیالکتیک» گفت‌وگو برسند، زیرا این دیالکتیک نه در رابطه مستقیم و همزمان آن گفت‌وگو، بلکه در رابطه پیچیده و در زمانی آن قرار می‌گیرد که بدون فاصله گرفتن از فرایند مستقیم گفت‌وگو (کاری که لزوماً برای طرفین گفت‌وگو ممکن نیست) امکان‌پذیر نمی‌باشد.

بوهانان در مقاله‌ای ارزشمند دربارهٔ جامعهٔ تیوها در نیجریه (۱۹۵۵)، نوع دیگری از مبادله را مطرح می‌کند که در آن می‌توان شاهد وجود حوزه‌های تفکیک‌شدهٔ مبادله بود که در هر حوزه گروهی از مبادلات ساده انجام می‌گیرد (شکل ۶). در میان تیوها، دایرهٔ نخست (الف) حوزهٔ مبادلات روزمره نظیر مواد غذایی و مایحتاج بلافصل است، در حالی که دایرهٔ دوم (ب) به مبادلات مربوط به بردگان و دام‌ها و اشیای مشابهی که فراتر از مواد روزمره هستند اختصاص

1. incomprehensibility

دارد، و سرانجام سومین دایره محدودترین حوزه است که به مبادلات مربوط به حقوق بر افراد غیر برده (زنان و کودکان) اختصاص دارد. این حوزه‌ها نمی‌توانند با یکدیگر مبادله انجام دهند. به عبارت دیگر، نمی‌توان برای مثال بردگان را با زنان تعویض کرد.

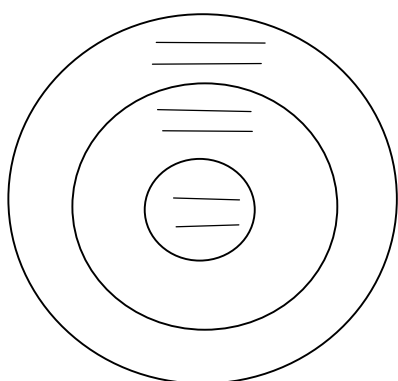
در انطباق این مفهوم با پارادایم گفت‌وگو، حوزه‌های تفکیک‌شده گویای نوعی موازی‌گرایی هستند که حوزه‌های تفکیک‌شده گفت‌وگو را نشان می‌دهد. این امر یکی از پیچیده‌ترین گره‌ها را در جوامع معاصر به وجود می‌آورد، زیرا می‌توان شاهد تعداد زیادی گفت‌وگوهای همزمان بود که با یکدیگر ارتباط برقرار نمی‌کنند و در نتیجه می‌توانند حوزه‌های تفکیک‌شده اجتماعی و فرهنگی را نیز به وجود آورند و در نهایت جامعه را تا حد تبدیل شدن به مجمع‌الجزایری از خرده‌فرهنگ‌های کاست‌گونه پیش برند، که این امر مدیریت آن را بسیار مشکل می‌کند و مستقیماً بر ساختارهای شناختی آن جامعه، از جمله بر سطوح زبان‌شناختی و آنچه به طور معمول «همگانی»ها نامیده می‌شوند می‌زند. روش‌شناسی انسان‌شناسی شناختی در این زمینه می‌تواند درک این فرایند گره‌گشا باشد، اما لزوماً کمکی به مقابله با اثرات منفی این پراکنش جزیره‌ای، کاستی و معنایی نخواهد کرد (دندرید، ۱۹۶۴؛ ۱۹۹۵).

(ب) ممنوعیت

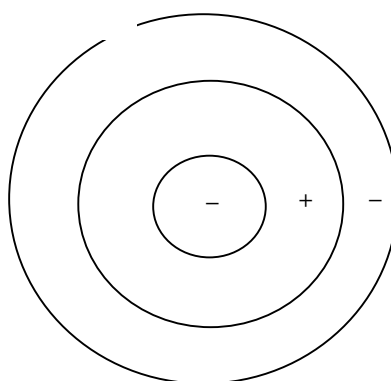
استفاده از الگویی که در ابتدا لوی-استروس در کتاب *ساختارهای ابتدایی نظام خویشاوندی* در تحلیل ممنوعیت ازدواج با محارم عرضه کرد، می‌تواند رابطه مشخصی را که میان حوزه تبادل و حوزه ممنوعیت‌ها وجود دارد تا اندازه‌ای روشن کند. درباره این پدیده توضیح‌های گوناگونی داده شده است. مثلاً، تطورگرایان آن را به دلیل ناهمخوانی با طبیعت و به دلیل ضعف بیولوژیکی که در فرایند تطور در موجودات به وجود می‌آورد توجیه می‌کنند. یا گروهی از عدم تمایل ذاتی انسان به این رفتار سخن می‌گویند. گروهی نیز اصولاً ممنوعیت ازدواج با محارم را درون مقوله بزرگ‌تر برون‌همسری قرار می‌دهند که نه فقط ازدواج میان خویشاوندان نزدیک بلکه گروهی دیگر از پیوندها را نیز ممنوع می‌کند و سبب گسترش نظام اجتماعی به سوی گروه‌های غیرخودی می‌شود (سیمونی، ۱۹۸۳؛ لمبارد، ۱۹۹۴: ۱۳۶-۱۴۱).

اما، به نظر لوی-استروس، این ممنوعیت با جهان‌شمول بودن خود یک رفتار فرهنگی را نشان می‌دهد که هیچ نوع توجیه طبیعی نمی‌توان برای آن به دست داد. برعکس، لوی-استروس این رفتار را با ذهنیتی انسانی مرتبط می‌داند که مبادله را به مثابه یک نوع «ارتباط» در زندگی انسان ضروری می‌سازد. مبادله به همان شکل در ازدواج مطرح است که مبادله اقتصادی. چشم پوشیدن از زنی در گروه «خود» به معنی آن است که کسی «دیگر» در گروهی دیگر نیز از زنی در

گروه خود چشم پوشیده، و بنابراین شرایط مبادله فراهم شده است. به این ترتیب، مبادله میان دو گروه، که ممکن است دو گروه دور یا نزدیک باشند، انجام می‌گیرد. ممنوعیت ازدواج با توصیه ازدواج همراه است، یعنی منع ازدواج در یک یا چند حوزه سبب اجبار به ازدواج در حوزه‌هایی دیگر می‌شود. اگر یک ساختار همچون (شکل ۷) را در نظر بگیریم، در حوزه مرکزی «الف» (محارم) و در حوزه «ج» (دشمن) ازدواج و مبادله ممکن نیست. بنابراین، ازدواج‌ها و مبادلات به حوزه «ب» منتقل می‌شوند. البته باید توجه داشت که تعریف و حدود این حوزه‌ها و نوع ارتباط آن‌ها با ساختارهای بزرگ‌تر کاملاً متغیر است، اما همواره اصل ساختاری را در خود نشان می‌دهد.



شکل ۶: نظام مبادله تبوها



شکل ۷: حوزه‌های مبادله و ممنوعیت زنان

در تداوم اندیشه استراوس، فرانسواز هریتیه بر آن است که حوزه‌های ممنوعیت و آزادی باید بتوانند مهم‌ترین و حیاتی‌ترین اشکال مبادله را به پهنه‌های لازم هدایت نمایند. هریتیه در تحلیل

خود از نظام خویشاوندی بر آن است که هر جامعه انسانی پیش از هر چیز ناچار به یافتن مکانیسم‌های بازتولید خود است (هریته، ۱۹۸۱؛ ۱۹۹۴). به همین دلیل، فرایندهای تفاوت‌گذاری میان مذکر و مؤنث، میان رده‌های متفاوت نظام‌های خویشاوندی، گروه‌های سنی و غیره همگی به دنبال امر مشخصی هستند: این‌که بازتولید انسانی را از طریق تحدید و تعریف حوزه‌های ممنوعیت و آزادی به‌ویژه در میدان رفتارهای جنسی مشخص نمایند. تمرکز شمار بزرگی از تابوها در حوزه جنسی گویای نقش بسیار پراهمیتی است که ممنوعیت‌ها در شکل‌گیری جوامع انسانی داشته‌اند. برای مثال، آخرین مطالعات درباره تابوهای قاعدگی (نایت، ۲۰۰۰ الف: ۵۴۲-۵۴۴؛ ۲۰۰۰ ب: ۳۶۳-۳۶۴) نشان می‌دهند که ریشه‌های این تابوها که هرگونه تماس فیزیکی (و نه فقط تماس‌های جنسی) را در دوران قاعدگی ممنوع می‌کنند و گاه همچون در دین باستانی ایران قرنطینه کامل و سختی را برای پرهیز از انتشار «آلودگی» در این حالت پیشنهاد می‌کنند (چوسکی، ۱۹۸۹؛ دارمستر، ۱۹۶۰)، در واقع به دوران «انسان اندیشمند» بازمی‌گردند. دورانی که نماد «خون» به وسیله‌ای برای توقف رفتارهای جنسی تبدیل شده و زنان از آن برای اعمال فشار بر مردان شکارچی و به‌دست آوردن سهم بیشتری در توزیع گوشت شکار استفاده می‌کنند.

بنابراین، مشاهده می‌شود که رفتارهای تابویی برخلاف آنچه در ابتدا پنداشته می‌شد رفتارهایی «غیرعقلانی» و یا به تعبیر لوسین لوی-برول رفتارهای «پیش‌منطقی» نیستند، بلکه می‌توانند عواملی اساسی در انسجام و تداوم زیستی-فرهنگی جامعه باشند. از همین دیدگاه، پدیده گفت‌وگو را نیز می‌توان در چارچوبی از ممنوعیت‌ها متصور شد. در چنین حالتی، نمی‌توان ادعا کرد که هرگونه گفت‌وگو به خودی خود ارزش مثبت مطلق داشته و یا حتی هر نوع از گفت‌وگو امکانی بالقوه برای تحقق داشته باشد. گفت‌وگو می‌تواند با ورود به حوزه‌های تابویی به ایجاد تنش منجر شود و این تنش تا حد بحران‌های شدید و مخربی پیش رود که گفت‌وگو را نه فقط در آن حوزه بلکه در حوزه‌هایی بسیار گسترده‌تر نیز تخریب کرده و زمینه‌های مناسب آن را از میان بردارد. تجربه آزادی (برای مثال، آنچه در دموکراسی‌های جوان و ناپایدار جهان سومی اغلب شاهدش بوده‌ایم) در این مورد گویاست. این تجربه خود را به صورت پدیده‌ای متناقض نشان می‌دهد که اریش فروم عنوان پرمعنی «گریز از آزادی» بر آن گذاشته است (۱۹۶۸). عدم توانایی زیستن در آزادی تمایل به نوعی «بردگی داوطلبانه» (لابوئسی، ۱۹۷۶) را برمی‌انگیزاند، زیرا سبب پدید آمدن گرایش‌های گسترده ترس شده و در نهایت موجب آن می‌شود که تمایل به «نظم» ولو در اسارت بر تمایل به آزادی در «هرج و مرج» برتری یابد و جامعه به سوی دیکتاتوری، فاشیسم، توتالیتاریسم و یا انواع بناپارتیسم سوق یابد. در

جامعه‌شناسی انقلاب، متفکرانی چون هانا آرنه (۱۹۷۲؛ ۱۹۷۳؛ ۱۹۸۲) کورن هاووزر (۱۹۵۱)، رایش (۱۹۷۹) و بسیار پیش از آن‌ها پیتریم سوروکین (۴۱-۱۹۳۷؛ ۱۹۴۷) در مورد این پدیده مطالعه کرده‌اند (بریتون، ۱۳۶۳؛ کوهن، ۱۳۶۹؛ بشیریه، ۱۳۷۲).

بنابراین، سامان‌دهی به فرایند گفت‌وگو نیاز به ظرفیتی خاص در برخورد با پدیده آزادی دارد. جامعه باز جامعه‌ای است که در آن تصور اسطوره‌ای و اعتقاد روشنگرانه و انسان‌گرایانه به جهان‌شمولی اصول برابری و آزادی در تضادی سرسختانه با واقعیت‌های موجود در نظام جهانی قرار دارد (فکوهی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۹-۲۸۵). ایمانوئل والرشتاین (۱۹۷۶) در ترسیم این نظام بر نابرابری در فرایند مبادله (یا به تعبیر ما گفت‌وگو) به‌مثابه محوری‌ترین نقصان آن انگشت می‌گذارد. گفت‌وگوی نابرابر و، همان‌گونه که گفتیم، گفت‌وگوی خودمحور میان جهان توسعه یافته و جهان فقرزده گفت‌وگویی است که در آن مواد خام و فاقد بار و توانایی نفوذ فرهنگی با مواد ساخته شده با بار و توانایی نفوذ فرهنگی مبادله می‌شوند و نتیجه این گفت‌وگو طبعاً اشکال گوناگون «افسون‌زدگی‌های فرهنگی» جدید است که خود را در قالب‌های بیمارگونه فرایند جهانی شدن و مقاومت‌های هرچه سهمگین‌تر و هرچه مخرب‌تر در برابر آن نشان می‌دهند (رابرتسون، ۱۳۸۰؛ آلبرو، ۱۹۹۶؛ آرس و لانگ، ۲۰۰۰؛ لچنر و بولی، ۲۰۰۰؛ هایت و رابرتز، ۲۰۰۰).

پرسش اساسی در این میان آن است که هرچند مدیریت و اشراف بر آزادی مشکل است، اما نبود آزادی در شرایط مدرن نیز بیش از پیش به صورت موقعیتی کشنده تبلور می‌یابد که سبب بروز اشکال متفاوت پوسیدگی و فساد درونی بافت‌های اجتماعی و فرو افتادن آن‌ها در انواع سنت‌گرایی‌های غیرعقلانی و درهم‌گرایی‌های پیوندی^۱ و منفی و زیان‌بار می‌شود (فکوهی، ۱۳۸۰ الف). در این شرایط، تحلیل دقیق حوزه‌های ممنوعیت و آزادی و به‌ویژه پویایی آن‌ها شاید از ضروری‌ترین وظایف علوم اجتماعی کنونی باشد.

ج) تعلق

لوی-استروس از چهار گروه توتمی صحبت می‌کند: نخست یک توتمیسم اجتماعی میان یک گروه خویشاوند و یک نوع جانوری یا گیاهی همچون در نزد بومیان استرالیا؛ دوم، نوعی توتمیسم فردی میان یک فرد و یک نوع جانوری یا گیاهی همچون در نزد سرخپوستان آمریکای شمالی؛ سوم نوعی توتمیسم اجتماعی میان یک گروه خویشاوند و یک جانور یا گیاه فردی

1. hybrid syncretism

همچون در نزد بومیان جزایر پولینزی و ملانزی؛ و سرانجام نوعی توتمیسم فردی میان یک فرد خاص و یک جانور و یا گیاه خاص همچون در نزد بومیان جزایر بانکس (کوپه، ۱۹۹۹). دو نوع نخستین انواع رایج و دو نوع دوم انواع نادر هستند. از دو نوع نخست نیز نوع اول اهمیت بیشتری دارد، زیرا گروهی از تعلق‌های رده‌شناختی را به نمایش می‌گذارد، در حالی که در نوع دوم ما وارد تعلق‌های روان‌شناختی می‌شویم.

هرچند که این تعبیر از توتمیسم در نزد لوی-استروس در مجموعه نظریه ساختاری او قرار گرفته و از تعبیر قدیمی ترکارکردگرایانه رادکلیف براون (۱۹۵۲) که اهمیت توتم‌ها را به اهمیت نقش آن‌ها از لحاظ اقتصادی در جوامع مربوط وابسته می‌کرد فاصله می‌گیرد، اما به نظر ما می‌توان تلفیقی میان این دو رویکرد از دیدگاه انسان‌شناختی به وجود آورد که ما را به درک پدیده پیچیده «هویت» نزدیک می‌کند و می‌تواند به صورت بدیلی در برابر نظریه بسیار رایج و عمدتاً روان‌شناختی اریکسون (۱۹۸۰) قرار بگیرد. در واقع، اریکسون بیش از هر چیز بر خصوصیت «همان‌بودگی» (فرد) به مثابه مشخصه اساسی «خودبودگی» در طول تجربه روزمره و در زمان زندگی در برابر «دیگربودگی» تأکید می‌کند. تلاش انسان‌شناسی برعکس همواره بر آن بوده است که با ارائه گونه‌شناسی‌های شخصیتی مبتنی بر تجربه‌های زیستی-فرهنگی همچون آنچه انسان‌شناسان برجسته‌ای چون مارگارت مید (۱۹۲۸؛ ۱۹۳۵)، روث بندیکت (۱۹۳۴)، رالف لیتون (۱۹۳۶) و آبرام کاردینر (۱۹۳۹) در مکتب «فرهنگ و شخصیت» و عمدتاً با تأکید بر مطالعه در جوامع سرخپوست و بومیان اقیانوس آرام بدان دست‌یافته بودند، نشان دهد که مفهوم «هویت» را باید بیش و پیش از هر چیز در سطوح تعلق مورد توجه قرار داد.

در این رویکرد، طبعاً بر این نکته تأکید می‌شود که سطوح تعلق سطوحی متداخل و با پویایی فوق‌العاده هستند که رفتارهای اجتماعی-فرهنگی افراد را به صورتی بسیار مؤثرتر از ذهنیات و استراتژی‌های فردی آن‌ها هدایت می‌کنند و سبب پدید آمدن الگوهای متعدد شناختی در هر جامعه‌ای می‌شوند که انسان‌شناسی شناختی مطالعه آن‌ها را هدف خود قرار داده است.

تأکیدی که ما بر «توتمی» بودن این سطوح تعلق می‌کنیم شاید چندان مورد پذیرش برخی از انسان‌شناسان نباشد و ترجیح داده شود توتمیسم در مفهوم متعارف و سطحی آن در تعلق‌های «ابتدایی» محدود بماند. اما به گمان ما، در این مورد همچون بسیاری موارد دیگر، مقولاتی که تصور می‌شود تنها به گروه خاصی از جوامع (ابتدایی) اختصاص داشته‌اند، در حقیقت اشکال کمابیش گسترده‌ای از همگانی‌ها را می‌سازند.

در بررسی انطباقی این مفهوم با فرایند گفت‌وگو می‌توان پنداشت که گفت‌وگو به مثابه یک مبادله می‌تواند هم فرایندی برای تعلق‌زایی و هویت‌سازی باشد و هم فرایندی برای تعلق‌زدایی

و هویت‌زدایی، هم فرایندی برای ایجاد هویت‌ها و هم فرایندی برای تخریب آن‌ها. این امر را به باور ما می‌توان به سه پارامتر اساسی وابسته دانست: نخست، موقعیت سویه‌های گفت‌وگو؛ دوم، محیط گفت‌وگو؛ و سوم، محتوای گفت‌وگو. در هر سه مورد آنچه بیش از هر چیز بر پی‌آمدهای گفت‌وگو مؤثر است چگونگی انباشت و توزیع پدیده قدرت است. سطوح تعلق متفاوت طبعاً موقعیت‌های نابرابری را در یک گفت‌وگو می‌سازند که یکی از دو سویه را در موقعیتی هژمونیک نسبت به سویه دیگر قرار می‌دهد: به همین دلیل، برای مثال، «گفت‌وگو»ی یک زندانبان و یک زندانی را «بازجویی» می‌نامیم، و «گفت‌وگو»ی یک معلم و یک دانش‌آموز را «امتحان». از لحاظ محیط گفت‌وگو، همین امر را می‌توان در توزیع قدرت در میدان تبادل مشاهده کرد: «گفت‌وگو» در یک محیط علمی و آکادمیک یا در یک محیط اداری، یا در یک محیط خانوادگی و یا در یک محیط بی‌تکلف اوقات فراغت اشکال متفاوت تعلق، صحنه‌پردازی (میزانسن)‌ها و توزیع‌های متفاوت قدرت را وارد عمل می‌کنند که تأثیری تعیین‌کننده در سرنوشت گفت‌وگو دارند. سرانجام، محتوای خود گفت‌وگو مطرح است: آیا گفت‌وگو برای «کشف» و «رازگشایی» انجام می‌گیرد، یا برای «آزمودن» شناخت دیگری، یا برای انتقال شناخت خود به دیگری؟ آیا گفت‌وگو بر سر رسیدن به یک سازش است و یا برای تهدید و بیرون راندن دیگری از حوزه‌ای که هر یک از سویه‌ها آن را در انحصار خود می‌پندارد؟ آیا گفت‌وگو برای مشخص کردن «مرزها» انجام می‌گیرد یا برای از میان برداشتن آن‌ها؟ آیا نمی‌توان مبادله «کلام» و «سکوت» را در یک تک‌گفتار نوعی «گفت‌وگو» دانست؟ و آیا اصولاً «سکوت» و استراتژی استفاده از آنچه ارتباطات غیرکلامی، نظیر تمامی حرکات بدنی (چشم‌ها، دست‌ها، بدن و...) را نباید «گفت‌وگو»هایی به حساب آورد که محتوای آن‌ها در حوزه‌ای ناشناخته و صرفاً قابل شناخت از طریق روش‌های هرمنوتیک امکان‌پذیر هستند؟ و... پاسخ به این پرسش‌ها و بسیاری پرسش‌های دیگر خارج از حوصله این مقاله کوتاه هستند، اما موضوعی اساسی در تفکر انسان‌شناختی در تحلیل پدیده گفت‌وگو به حساب می‌آیند که این پدیده را در رابطه‌ای عمیق با سطوح تعلق و در حقیقت سطوح هویتی قرار می‌دهد. برنامه‌ریزی برای گفت‌وگو بدون توجه به این سطوح عملی عبث است، زیرا پی‌آمدهای سازنده یا مخرب فرایندهای ناشی از گفت‌وگو از سوی بازیگران اجتماعی گاه به صورت آگاهانه و در بسیاری موارد به صورت ناآگاهانه در استراتژی‌های حساب‌شده‌ای که «نظریه بازی» (مورگنسترن و نومان، ۱۹۸۰) تلاشی برای شناخت و تحلیل آن‌ها بوده است از آن‌ها استفاده می‌کند و بر آن اساس رفتار می‌نمایند و به این ترتیب می‌توانند هر گفت‌وگویی را به امری مثبت یا منفی تبدیل کنند.

نتیجه‌گیری

برداشت از مفهوم «گفت‌وگو» به مثابه یک رفتار اجتماعی-فرهنگی پیشاپیش منسجم و معنی‌دار و دارای پی‌آمدهای قابل پیش‌بینی و لزوماً مثبت حاصل نوعی سطحی‌نگری است که علوم اجتماعی و به‌ویژه انسان‌شناسی تلاش می‌کنند از آن فاصله بگیرند. با این وصف، نباید این امر را به‌صورتی معکوس و بازهم در قالبی ساده‌انگارانه به نفی یا تردید در اهمیت گفت‌وگو به مثابه یک امر ضروری در جامعه تلقی کرد. برای رهایی از این دوراهی عبث، یکی از راه‌ها استفاده از مفهوم مبادله به‌منظور ساختن یک الگوی نظری برای درک و تحلیل مفهوم گفت‌وگو است. این الگوی نظری مبادله را در طیفی گسترده مورد توجه قرار می‌دهد که می‌تواند از مبادله‌ای کاملاً منفی (تخریب، غارت، جنگ) تا مبادله‌ای کاملاً مثبت (هویت‌یابی، تعلق‌زایی، وحدت و انسجام متقابل) و از مبادله‌ای کاملاً نمادین و غیرمستقیم (چرخه‌های ذهنی و شناختی تعمیم‌یافته) تا مبادله‌ای کاملاً مادی و مستقیم (بازار اقتصادی) گسترده باشد. جهانی شدن، زمینه اصلی و اساسی هرگونه گفت‌وگویی در دنیای امروز است. و بنابراین نمی‌توان و نباید انتظار داشت که گفت‌وگویی بتواند خود را خارج از شرایط تحمیلی این فرایند عمومی قرار دهد. این شرایط در حال حاضر نشان می‌دهد که گروهی از منفی‌ترین پدیده‌ها اعم از جنایت‌های سازمان‌یافته، بی‌رحمی‌های دولتی فقر و نابسامانی، فروپاشی‌های نظام‌های اجتماعی و همبستگی‌های فرهنگی، در همزیستی و همسازی با گروهی از مثبت‌ترین پدیده‌ها اعم از گسترش اخلاق مدنی، گرایش‌های ضد جنگ و ضد خشونت، افزایش آزادی‌های عقیده و بیان، عقب‌نشینی فقر و استبداد، همبستگی‌های فراملی و جهانی بر ای حفظ و تقویت تنوع‌های فرهنگی و غیره قابل مشاهده هستند. این وضعیت خود گویای آن است که درکی از گفت‌وگوی مثبت به مثابه مبادله‌ای مثبت و بارآور که بتواند در عین آن‌که هویت‌های محلی را حفظ کند، رابطه‌ای معقول میان آن‌ها با هویت‌های جهانی ایجاد نماید و یا به عبارت دیگر محلی شدن جهانی و جهانی شدن محلی را فراهم نماید، تنها زمانی امکان خواهد داشت که بتوان به چند و چون پیچیدگی نظام کنونی جهان پی برد. آنچه در مقاله حاضر به رابطه پیچاپیچ تابویی-توتومی تعبیر شد را می‌توان به گونه‌ای دیگر برای مثال همان‌گونه که گفته شد در نزد اندیشمندی چون آپادورای در روابط پیچاپیچ جریان‌های پنجگانه قومی، رسانه‌ای، مالی، ایدئولوژیک و فن‌آورانه‌ای که او مطرح می‌کند، دید. در هر دو این تعابیر، منظور نهایی آن است که واژگونی اساسی میان دو پارگی «خود/دیگری» از یک سو و «امر واقعی/امر مجازی» از سوی دیگر، تعیین‌کننده‌ترین عناصر در آینده نزدیک انسانیت به‌ویژه در الگوهای گفت‌وگوی فرهنگی خواهند بود. انسان‌شناسی گفت‌وگو می‌تواند با ترکیب از این الگوی نظری پاسخ یا پاسخ‌هایی

پویا عرضه کند که بتواند راه را برای مدیریت حوزه‌های ممنوعیت و آزادی در جوامع پیچیده و بسیار متناقض کنونی هموار کنند. با وجود این، نباید تصور کرد که این راهگشایی بتواند پاسخی قطعی به مشکلات و موانع غیرقابل پیش‌بینی فرایند مدرنیته عرضه کند. به همین دلیل، هیچ‌چیز نمی‌تواند جایگزین مطالعات پژوهشی میدانی و مستقیم و حضور هرچه فعال‌تر پژوهشگران اجتماعی درون موضوع پژوهش و استفاده از روش‌های جامع‌گرا و ژرف‌نگر باشد.

منابع

- بریتون، ک (۱۳۶۳)، *کالبدشکافی چهار انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نو.
- بشیریه، ح (۱۳۷۲)، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رابرتسون، ر (۱۳۸۰)، *جهانی شدن، تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: ثالث.
- ریویر، ک (۱۳۷۹)، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- فکوهی، ن (۱۳۸۰)، الف، «تعارض سنت و مدرنیته در عرصه توسعه اجتماعی در ایران»، در *نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران*، شماره ۳، ویژه دومین همایش مسائل اجتماعی ایران.
- فکوهی، ن (۱۳۸۰ ب)، *جنگ و تروریسم: بحران مالی یا بحران نظام جهانی*، بورس. ۲۸، آذر.
- فکوهی، ن (۱۳۷۹)، «توسعه سیاسی به مثابه یک ضرورت تکنولوژیک»، در *از فرهنگ تا توسعه*، تهران: فردوس.
- فکوهی، ن (۱۳۸۰ ج)، «قرن بیستم، اسطوره و روشنفکران»، در *فلسفلی*، م. ت، *قرن روشنفکران*، تهران: هرمس.
- کاستلز، م (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه احمد علیقلیان، افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
- کوهن، ا (۱۳۶۹)، *تئوری‌های انقلاب*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: قومس.

Albrow, M. (1996) *The Global Age*, Cambridge: Polity Press.

Appadurai, Arjun. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun. (2000) *The Grounds of the Nation-State: Identity, Violence and Territory*, in, K. Goldman, U. Hannerz & C. Westin, eds, *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, London, Routledge.

Arce, A., Long. N. (2000) *Anthropology, Development and Modernity*, London New York: Routledge.

Arendt, H. (1972) *Le Système totalitaire*. Paris: Seuil.

Arendt, H. (1973) *Sur l'antisémitisme*. Paris: Calman-Lévy.

Arendt, H. (1982) *Les Origines du totalitarisme, l'impérialisme*, Paris: Fayard.

- Benedict, R. (1934) *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Bohannan, P. (1955) "Some Principles of Exchange and Investment among Tiv". *American Anthropology*, 57(1): 60-70.
- Bourdieu, P. (1980b) *Les Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- Chosky, J.K. (1989) *Purity and Danger*. Austin University Press.
- Coppet, D.d. (1999) "Totem et totemisme". in *Encyclopédie Universalis*. Cd-rom.
- D'Andrade. R., (with A, Kimball Romney) (eds,) (1964) "Transcultural Studies in Cognition". in *American Anthropologist*, 18, special publication.
- D'Andrade. R. (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press.
- Darmestetewr. J. (1960) *Zend Avesta*. Paris: A Maisonneuve.
- Economist (The), Sep. 22. (2001).
- Erikson. E.H. 1980 (1959), *Identity and the Life-Cycle*. New York: W.W. Norton.
- Fromm, E. 1968 (1947), *La Peur de la liberté: l'homme pour lui-meme (Man for Himself)*, trad. J. Claude, E.S.F. Paris.
- Guan. S.J. (1995) *Intercultural Communication*. Beijing: Peking University Press. quoted in Chen. G., Starosta. W., J., 1998 *Intercultural Communication*, Needham Height. Allyn & Bacon.
- Héritier, F. (1994) *De éinceste*, Paris: Odile Jacob.
- Héritier, F. (1981) *L'Exercice de la parenté*. Paris: Seuil.
- Hill, 1979, (1944). *Une Théorie scientifique de la culture*, trad. franc. par P. Clinquart. Paris: F. Maspéro, Points.
- Huntington. S.P. (1993) "The Clash of Civilizations?", in *Foreign Affairs*. vol. 72. no 3.
- Kardiner. A. (1939) *The Individual and His Society, The Social Psychodynamics of Primitive Organization*, New York.
- Knight, C. (2000a) "Menstruation", in Barnard. A., Spencer. J., *The Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. pp 363-364.
- Knight, C. (2000b) "Taboo", in Barnard, A., Spencer. J., *The Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 542-544.
- Kornhauser. W. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York.
- La Boétie. E.d., 1976 (1547), *Discours de la servitude volontaire*.
- Lechner, F.J. Boli, J. (2000) *The Globalization Reader*. Oxford: Blackwell.
- Le Monde*, 13. 23-24 Sep. (2001).
- Lévi-Strauss. (1973) *Anthropology Structural*, I, Paris: Pion.
- Lévi-Strauss, C. (1949) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris: PUF.

- Lévy-Bruhl, L. (1922) *La Mentalité primitive*. Paris.
- Linton, R. (1936) *The Study of Man, An Introduction*, New York: Appleton Century.
- Lombard, J. (1994) *Introduction à l'ethnologie*, Paris: Armand Colin.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of The Western Pacific*. New York: Dutton.
- Malinowski, B. (1944) *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel.
- Mauss, M. (1923-24) "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in *Année Sociologique*.
- Mead, M. (1928) *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow.
- Mead, M. (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: Morrow.
- Morgenstern, O. Neumann. J.v. 1980 (1944), *Theory of Game and Economic Behavior*, Princeton: Princeton: University Press.
- Radcliffe-Brown. A.R. 1952 (1929). "The Sociological Theory of Totemism", in. A.R., Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- Reich, W. (1979) *La Psychologie de masse du fascisme*; Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Roberts, J.T., Hite, A. (2000) *From Modernization to Globalization*. Oxford: Blackwell.
- Simonis, Y. (1983) *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. Paris: Flammarion.
- Sorokin, P. (1937-41) *Social and Cultural Dynamics*. 4. vol., New York.
- Sorokin, P. (1947) *Society, Culture and Personality*, New York.
- Taussig M. (1991) *The Nervous System*. London: Routledge.
- Wallerstein, I. (1976) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy in Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- ناصر فکوهی، عضو هیئت علمی گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. از ایشان تاکنون کتاب‌های، *از فرهنگ تا توسعه، اسطوره‌شناسی، خشونت سیاسی و تاریخ اندیشه، نظریات انسان‌شناسی و انسان‌شناسی شهری* و مقالات متعددی در مجلات داخلی و خارجی به چاپ رسیده است. حوزه پژوهشی وی انسان‌شناسی شهری، توسعه و سیاسی است.
- nasser fakouhi @ hotmail.com