



زیستن دردشواری:

حیات برهنه، خودقوم‌نگاری، و بدن بی‌خانمان

بی. آر. شی.

زیستن در دشواری:

حیات برهنه، خودقوم‌نگاری، و بدن بی‌خانمان

بی.ا.ر.ئی.^۱

یادداشت مترجم: متن‌هایی هستند که تمام اعصاب شناختی و حسی آدم را می‌لرزانند؛ متن‌هایی هستند که «می‌فهمانند» اگر فهم همان کلِ ناهمگون هزاران خرده‌فهم لاینیتس باشد؛ متن‌هایی هستند که سال‌ها تربیت طبقاتی و دولتی ما را هدف می‌گیرند تا نیروهای دیده‌نشده‌ی و شنیده‌نشده‌ی را مرئی و شنیدنی کنند: متن‌هایی که به ما گوش نو، چشم نو، دهان نو، پوست نو و بینی نو اعطا می‌کنند.

متن‌هایی هستند که از صحرا می‌آیند، از زمین صاف یخ‌بسته در قطب‌ها، از میان دسته‌ی گرگ‌ها می‌گذرند، یا از کارخانه‌های خودگردان در بوینس آیرس. متن‌هایی هستند که «تربیت احساسی» می‌کنند تا بفهمیم ژست خشک، منطقی، علمی، تقلیل‌گر، بی‌شرمانه، و کلبی‌مشربانه‌ی ما «نظریه‌انبان»‌های «چپ» کلان‌شهرها با کمونیسم همان قدر فاصله دارد که با «بدن بی‌خانمان»؛ که شاخک‌هایمان آن قدر غیر حساس شده‌اند که با طنین واژه‌ی «اراذل و اوباش» در بیانیه‌های پلیسی منتشرشده از روزنامه‌ها و تلویزیون به خود نمی‌لرزیم؛ که آسوده‌خاطر در اتاق‌های نظریه‌پردازی‌مان به خوارشماری «لمپن پرولتاریا» و پاکسازی «سوژه‌های انقلابی‌مان» از «آفت‌ها» مشغول ایم.

این مقاله را که یک «بی‌خانمان» نوشته، برای آن کسی که ترجمه‌اش می‌کند و می‌لرزد، چنین متنی بود. و چه بهتر که وقتی خوانده‌شود، بلرزاند، قهقهه بیاورد، به گریه بیندازد.

در خیابان‌ها جایی برای فراموش کردن بدن‌تان وجود ندارد. گرسنگی‌اش دائماً خنج می‌اندازد. استخوان‌های خسته‌اش مرتب به بادتان می‌آورد که کف پیاده‌رو تشک افتضاحی است. پوستش از داغی خورشید و شلاق باد می‌سوزد. و سرمای تر باران... وقتی تمام بدن از مغز استخوان به لرزه می‌افتد.

بدن بی‌خانمان من فرومایه‌ترین جایگاه زیست‌سیاست است. بدن بی‌خانمان من محله‌ی ارزان‌قیمتی است که مبارزه‌های پسامردن بر آن جریان دارند. شاید خیابان مثال اعلی‌ همان چیزی باشد که ماری لوئیس پرات «منطقه‌ی تماس» می‌خواند؛ از آن دست مکان‌هایی که فرهنگ‌ها در آنها تلاقی می‌کنند،

برخورد می‌کنند، و با یکدیگر درمی‌آمیزند. اما علی‌رغم تاکیدِ پسامدرن بر مواجهات بازیگوشانه، این تماس‌های خیابانی اغلب خشن هستند و شریانه.

مردم فقیر تحتِ خشونت مداوم قرار دارند، آن‌هم صرفاً به دلیل فقری که ما بدان تجسد می‌بخشیم.

«این انگل‌های خدماتِ رفاهی بدرندخوردند»

مرد جوان می‌گوید. «بهترین کار،

گذاشتن یک مسلسل است

در هاستینگ و ماین،

و بعد آتش‌گشودن.

آنها در هر حال می‌میرند، پس

شاید همانقدر زود باشد که دیر.» (کامرون)^۱

شعر سندی کامرون بیانگر همان دیدگاهی است که من بارها از «شهروندان محترم» شنیده‌ام – اینکه زندگی من ارزش زیستن ندارد؛ اینکه بدنم قابلِ دورریختن است.

بدنم را مثلِ آشغال در نظر می‌گیرند. حتی در مجموعه‌ی محبوبِ تبلیغات یک رادیوی محلی در تورنتو، شخص بی‌خانمانی را می‌بینی که روی سطل آشغال نشسته‌است. و روی عکس هم با حروف درشت نوشته‌شده: «آفت».

می‌شنوی که یک توریست طبقه‌متوسطی درباره‌ی ماهایی که بیرون هتل‌اش استراحت می‌کنیم، می‌گوید: «مهربانانه‌ترین کاری که می‌توان برایشان کرد این است که مست و بعد خواب‌شان کنی. هیچ‌کس نمی‌فهمد. هیچ‌کس اینها را نمی‌شناسد. هرگز کسی دلش برای اینها تنگ نمی‌شود.» دور و بر شهر در چند سال اخیر سروکله‌ی یک گرافیتی پیدا شده که فریاد می‌کشد «فقرا را بکشید».

خشونت‌ی که به آن تهدیدمان می‌کنند، اغلب رنگ واقعیت به خود می‌گیرد. اخیراً تعداد حملات فیزیکیِ دارودسته‌های نئونازی علیه مردم بی‌خانمان افزایش یافته‌است. وقتی دوستی هنگام خوابیدن در پارک کشته می‌شود، یا از سرمای شبی زمستانی می‌میرد، یا جسد [مونث] اش را در کوچه‌پس‌کوچه‌های نزدیک محل کارش پیدا می‌کنند، دوباره یاد آسیب‌پذیری و شکنندگی بدن‌هایمان می‌افتیم.

خیلی وقت پیش نبود که یک داروغه‌ی خودخوانده‌ی خیابانی به خود من حمله‌ی فیزیکی کرد و همزمان جیغ می‌کشید که دارد «آشغال‌ها را از کف خیابان جمع می‌کند.» تلاقی مواضع گوناگون سوژه‌ای تحقیرشده در تفکرش معلوم بود، چراکه صرفاً به خاطر زندگی در خیابان، مرا «کونی» و پارتنرم را «جنده» می‌خواند.

همان‌طور که جین سوانسون مطرح می‌کند: «هنوز گلوله‌های حکومتی به قتل فقرا در کانادا منجر نشده‌اند، اگرچه برخی از این فقرا وقتی می‌خواهند تا نرخ‌های ناکافی پرداخت‌های رفاهی را با تن‌فروشی جبران کنند، به قتل می‌رسند.» سوانسون همچنین اشاره می‌کند که «اهانت، دروغ، کنایه‌زنی، و کلیشه‌های رسانه‌ها و سیاست‌مداران نخستین گام‌های جهت‌دهنده [به افکار عمومی] به سوی نفرتی است که باید پیش از مقبول‌بودن کشتن کسی، ضرورتاً وجود داشته‌باشد.»^۱

وقتی کف خیابان‌ها زندگی می‌کنم، بدنم به‌شکل دردناکی در معرض دید قرار دارد. هیچ سرپناهی ندارم و امکان‌های دفاعی‌ام اندک است. امید به زندگی ما در کانادا شش‌سال‌ونیم کمتر از مردم ثروتمندتر است. بدن‌ام خیلی ساده شانس کمتری، کمتر از خواننده‌ی احتمالی این کتاب، برای بقا دارد. بدن من بدنی است فزّار، حتی از منظر میرایی انسانی در شاخص امید به زندگی؛ شاخصی که برای آن دیگرانی وجود دارد که برای نشستن دور هم و ابراز نگرانی بابت آن وقت دارند.

این حیات برهنه است. همان‌طور که جورجیو آگامبن در بحث خود راجع به حیات برهنه اشاره می‌کند^۲، ما همان‌هاییم که زندگی‌هایمان بی‌ارزش است. ما همان استثناهای سوژه‌ی انسانی حاکمیت مدرن، یعنی استثنایی بر «شهروند» هستیم. ما حیات‌های برهنه‌ایم، و تعداد زیادی از سنخ ما وجود دارند؛ از جمله مردم بومی، مهاجرانی که وضعیت‌شان مشخص نشده، و همه‌ی کسانی که محکوم‌اند بخشی از بدن تصمیم‌گیرنده، یعنی بخشی از «شهروندان» نباشند.

جانی، منحرف، حتی «اراذل و اوباش» و «آفت» خوانده‌شدن – صفاتی که اغلب به مردم فقیر نسبت می‌دهند – انسانیت را می‌زداید؛ و مرا در قلمرویی پسامدرن، در قلمروی پسا-انسان قرار می‌دهد. من زمانی انسان بودم، اما تنها پیش از آنکه وانهادن جامعه‌ی مدنی و اخلاق کاری‌اش را «انتخاب کنم» و به جوان خیابانی تحقیرشده بدل شوم، یعنی به صرف پژواکی از یک شخص، به یک پسا-انسان. حیات برهنه. شرطی برای خشونت.

این سیاست طرد بدن‌های فقیرمان را از جامعه‌ی مدنی و شهروندی می‌راند. طرد، نامرئی‌کردن‌ات، غیرمادی‌کردن‌ات، همه و همه یک تجربه‌ی مشترک بدنی‌اند. حکومت‌ها ما را به بحث درباره‌ی موضوعاتی که زندگی‌هایمان را تحت تأثیر قرار می‌دهند، فراموشی‌خوانند. صندلی‌های راحت گردهم‌آیی‌ها درباره‌ی فرصت‌های زندگی و کاری را مردم فقیر پر نمی‌کنند. از ما نمی‌خواهند که داستان‌های خودمان را روایت کنیم و فرصت‌های زیادی پیش رویمان قرار ندارد. ما را ابژه در نظر می‌گیرند و نه سوژه. «مردم فقیر همان‌قدر بر آزمایش‌های حکومتی یا نظریه‌پردازی اندیشکده‌ها درباره‌ی آینده‌ی آنها کنترل دارند که موش‌های آزمایشگاهی در آزمایشگاه‌های سرطان.»^۳ از ما نمی‌پرسند که به چه مسائلی باید پرداخته شود. ما آزمایش‌های آنها را طراحی نمی‌کنیم و از ما دعوت نمی‌کنند که یافته‌های چنین آزمایش‌هایی را ارائه دهیم.

1 Jean Swanson 2001: 104-105

2 Giorgio Agamben 2000

3 Swanson 2001: 77-78

بل هوکس استدلال می‌کند که اگرچه اکنون صحبت از غلبه بر نژادپرستی و سکسیسم باب روز شده، اما طبقه همچنان «موضوع غیرباحال»^۱ باقی مانده است و آدم‌ها را ناراحت می‌کند. اگرچه طبقه موضوعی فوری است ولی در جامعه‌ای که در آن فقرا هیچ صدای عمومی‌ای ندارند، کسی درباره‌ی طبقه بحث نمی‌کند. بنا به اشاره هوکس^۲ «ما می‌ترسیم درباره‌ی طبقه گفت‌وگو کنیم، اگرچه شکاف همیشه رو به افزایش بین فقیر و غنی همین حالا هم صحنه را برای جنگ طبقاتی مداوم و پایدار آماده کرده است.» شکستن این سکوت حیاتی است.

پس باید خودمان این کار را ارائه دهیم. باید خودقوم‌نگاری^۳ کنیم. ما دسترسی چندانی به کامپیوترها نداریم و دسترسی‌مان به انتشاراتی که روایت‌هایمان را چاپ کند، از آن هم کمتر است. به همین دلیل، خودقوم‌نگاری ما با ابزارهایی مستقیم‌تر یا شاید حتی سنتی‌تر بیان می‌شود. سنت‌های شفاهی بین ما قوی هستند و می‌توانیم در شرایط مناسب تمام بعدازظهر را به بافتن رشته‌های کلام مشغول شویم.

خودقوم‌نگاری: جامعه‌شناسی و یک روش‌شناسی نوظهور

پژوهش پسامدرن تا کنون روش‌شناسی‌های پژوهشی غالب برای دستیابی به دانش اجتماعی را به چالش کشیده است. یکی از این موارد نقد فعالیت‌های پژوهشی کمی سنتی است. اخیراً فعالیت‌های پژوهشی نوینی در پاسخ به این نقد بسط و توسعه یافته‌اند. به خصوص فعالیت قوم‌نگارانه‌ی نوظهوری با نام خودقوم‌نگاری سربرآورده که دربرگیرنده‌ی شرح‌حال‌های شخصی‌شده‌ی تجربه‌های زیسته‌ی مولفان خود است، به‌عنوان ابزاری برای توجه بیشتر به روش‌های تعامل قوم‌نگار با فرهنگ مورد پژوهش خود. خودقوم‌نگاری شکلی از پژوهش است که امر شخصی را به امر فرهنگی متصل می‌کند و سوژه‌ی پژوهشگر را درون بسترهای اجتماعی خاص قرار می‌دهد. متن‌های خودقوم‌نگارها که در میزان تاکیدشان بر خود (auto)، فرهنگ (ethnos)، و فرآیند (graphy) با یکدیگر تفاوت دارند، ابزاری برای بررسی تعامل‌های خود/دیگری از نزدیک ارائه می‌دهند.

خودقوم‌نگاری در بحران پسامدرن بازنمایی در انسان‌شناسی ریشه دارد. این روش‌شناسی پاسخی است به گرایش‌های رئالیستی در قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی «که به پژوهشگر در برابر موضوع/سوژه‌ی پژوهش، و به روش در برابر ماده‌ی خام اصلی اولویت می‌دهند»^۴. همچون توصیف الیس^۵، کار خودقوم‌نگاری شامل استفاده‌ی متناوب از دو لنز است: یکی لنز واید^۶ قوم‌شناختی که بر سویه‌های

1 the uncool subject

2 bel hooks 2000 : vi

3 Autoethnography

4 Denzin quoted in Spry 2001 : 710

5 Ellis 1999

6 wide lens

اجتماعی و فرهنگی تجربه فوکوس می‌کند، و دیگری لنز شخصی‌تری که خود در حال پژوهش^۱ را اکسپوز می‌کند؛ خودی که در و از طریق تفاسیر فرهنگی‌ای که اغلب در برابرشان مقاومت شده حرکت می‌کند.

خودقوم‌نگارها با قراردادن آشکار خودشان در این داستان – به‌عنوان عاملانی متعلق به مواضع خاصی در فرآیندهای تولید فرهنگی و اجتماعی – دیدگاه‌های پذیرفته‌شده درباره‌ی «تألیف در سکوت»^۲ [تألیف بی‌طرفانه] را به چالش کشیده‌اند. در واقع، «بدن زنده/خود سوپوزکتیو پژوهشگر به‌عنوان بخش نمایانی از فرآیند پژوهش به‌رسمیت شناخته می‌شود و تاملی بر دلالت‌های اجتماعی-تاریخی پژوهشگر نیز صورت می‌پذیرد.»^۳ پژوهشگر در خودقوم‌نگاری کاملاً در قاب تصویر، یعنی در بستر مسأله حضور دارد و با دیگران به تعامل می‌پردازد.

خودقوم‌نگارها توقع رایج از نحوه‌ی نوشتن پژوهشگران را تغییر دادند و این امکان را به برخی پژوهشگران بخشیدند که از محدودیت‌های انواع «رئالیستی» غالب قوم‌شناسی بگریزند و درعین حال گزینه‌های جدیدی را برای موضوع نوشتن قوم‌نگاری فراهم آورند. متن‌های خودقوم‌نگاران به فرم‌هایی همچون شعر، مقاله‌عکس، روایت‌عکس و نیز مقاله‌های متعارف‌تر علوم اجتماعی ارائه شده‌اند.^۴ خودقوم‌نگاران در این متن‌ها «نواحی تماس، و غلبه، و نیز معنا‌های به‌چالش کشیده‌شده‌ی خود و فرهنگ را – که ملازم اعمال اقتدار بازنمودگرانه‌اند – مشخص می‌کنند.»^۵ در این نوشته‌ها کنش‌ها، احساسات، و ایده‌ها در مقام داستان‌هایی متکی بر نهاد یا نسبت مشخص می‌شوند که از تاریخ و ساختارهای اجتماعی تاثیر پذیرفته‌اند، درحالی‌که خود تاریخ و ساختارهای اجتماعی هم در نسبت‌های دیالکتیکی با کنش‌ها، اندیشه‌ها، و احساسات قرار دارند.^۶

خودقوم‌نگارها به توضیح فعالیت‌های دیگری‌ساز در پژوهش و تحلیل تفاوت‌ها از درون مشغول‌اند. آنها به بازاندیشی عملی ضوابطی همچون اعتبار، موثق بودن، و عینیت دامن می‌زنند. خودقوم‌نگارها به نقد بازنمایی و مشروعیت‌بخشی درون حیطه‌های علوم اجتماعی می‌پردازند. چه بسا همین موارد باعث شده که این روش‌شناسی نوظهور درون علوم اجتماعی همچون جامعه‌شناسی کماکان جنجال‌برانگیز باقی بماند. به باور من، خودقوم‌نگاری به پژوهشگران انتقادی ابزاری نو و به‌دردبخور برای فهمیدن نسبت‌های اجتماعی پیچیده در بسترهای معاصر اعطاء می‌کند.

درحالی‌که در حیطه‌های آکادمیکی همچون انسان‌شناسی، ادبیات و تاریخ خودقوم‌نگاری توجه فزاینده‌ای را به خود جلب کرده، جامعه‌شناس‌ها همواره در حواشی بحث راجع به این روش‌شناسی نوظهور باقی مانده‌اند. به نظرم اصلاً اتفاق خوبی نیست، چراکه خودقوم‌نگاری، در کلنجاررفتن جامعه‌شناس‌ها با پرسش‌های مربوط به اجتماع، هویت، ارزش‌ها، و ساختار درون بستر کنونی، بدیل روش‌شناختی بالقوه

1 researching self

2 silent authorship

3 Spry 2001 : 711

4 Ellis 1999

5 Neuman 1996 : 191

6 Ellis 1999

کارآمدی را پیش می‌نهد. این روش‌شناسی حتی می‌تواند بحث‌های جامعه‌شناختی بر سر خودزندگی‌نامه‌نویسی و زندگی‌نامه‌نویسی را به سطحی بالاتر ارتقاء دهد تا دیگر چنین متونی صرفاً منبع اطلاعاتی نباشند، بلکه بتوان آنها را به‌عنوان آثاری مستقل و واجد شأن خاص خویش کاوید. عدم اظهارنظر جامعه‌شناس‌ها [درباره‌ی خودقوم‌نگاری] به‌طور خاص عجیب به‌نظر می‌رسد اگر تاکید سی. رایت میلز را به‌خاطر آوریم که می‌گفت «جامعه‌شناسی تنها در صورتی می‌تواند در سطح ساختار به کار بپردازد که در سطح زندگی‌نامه‌ها مشغول به کار شود.»^۱

لیز استنلی در اثری که تا سال‌ها تنها اثر درباره‌ی خودقوم‌نگاری بود، استدلال می‌کند که بحث‌های جامعه‌شناختی درباره‌ی آنچه خود او «خود/زندگی‌نامه‌نویسی» می‌نامد، دو خاستگاه موازی با یکدیگر داشته‌اند. نخستین خاستگاه دغدغه‌ی فمینیستی راجع به «حالت بازتابی»^۲ درون فرآیندهای پژوهش جامعه‌شناختی بود. دومین خاستگاه نیز بحث مرتون درباره‌ی خودزندگی‌نامه‌نویسی جامعه‌شناختی است. مرتون از خلال بررسی پویایی خودزندگی‌نامه‌نویسی جامعه‌شناختی «در پی آن است تا به تاثیرگذاری نظام‌مند مواضع خودی و غیرخودی بر آن نوع دانش تولیدشده توجهی تحلیلی نشان دهیم.»^۳ این دانش‌ها که مکان و شیوه‌ی تولید متفاوتی دارند، مسائلی حیاتی را برای جامعه‌شناسی دانش پیش می‌کشند و به‌ویژه بر این امر صحنه می‌گذارند که واقعیت یک‌ه نیست. به زعم استنلی^۴، خود/زندگی‌نامه‌نویسی «رده‌بندی‌های متعارف نوشتن زندگی را مختل می‌کند، تقسیم‌بندی‌های خود/دیگری، عمومی/خصوصی، و بی‌واسطگی/خاطره را به چالش می‌کشد.» به نظر او^۵ «من خودزندگی‌نامه‌نویسی نشان‌دهنده‌ی حضور جستجوگر و فعال جامعه‌شناس‌ها در ساختن دانش، در عوض کشف کردن آن، است.»

فرآیندهای «حالت بازتابی» به عنوان یکی از اجزاء سازنده‌ی کلیدی پراکسیس فمینیستی، در این جنبش حیاتی هستند. حالت بازتابی خود در حال پژوهش را موضوع کندوکاو فکری می‌سازد و خود^[self] متغیر، غیریکپارچه، و اجتماعی‌شده‌ی اندیشه‌ی فمینیستی را در خود جای می‌دهد.^۶ در پراکسیس فمینیستی، از دوگانه‌های متعارفی که اجتماعی و فردی، و شخصی و سیاسی را از هم جدا می‌کنند، احتراز می‌شود. کار فمینیستی آکادمیک تا حدی بر خودزندگی‌نامه‌نویسی‌های زنان تمرکز کرده‌است، زیرا «فمینیسم در مقام جنبشی اجتماعی با باز/سازی زندگی‌ها سروکار دارد، با ثبت زندگی‌ها به‌منزله‌ی مقولاتی جنسیتی‌شده (و نژادی‌شده و طبقاتی‌شده، همراه با سکس‌والیته‌ها) و نیز با ثبت گستره‌ی

1 Stanley 1993 : 51

۲. Reflexivity: به معنای «تامل‌گری بر خود». طبق نظریه‌ی حالت انعکاسی یا بازتابی، خود و نیز عمل تأمل همواره آینه‌ای است؛ به‌عبارت دیگر، شناخت چیزی همواره شناخت خود از چیزی است، تامل همواره تامل خود بر چیزی از خلال خود است، یا از سوی دیگر، خرد انتقادی پیش از هر چیز باید بر خود تامل کند [م.ف].

3 Stanley 1993 : 42

4 1993 : 41

5 Stanley 1993 : 41

6 Stanley 1993 : 44

وسیع‌تری از امکان‌ها برای زندگی زنان به‌واسطه‌ی ارائه‌ی نمونه‌های مخالف‌خوان»^۱. این موارد همچین دغدغه‌ی کار جامعه‌شناختی انتقادی هم بوده‌اند.

چه بسا بخشی از سکوت جامعه‌شناسی درباره‌ی خودقوم‌نگاری نتیجه‌ی واکنش‌های بسیار منفی نگهبانانِ روش‌شناسی جامعه‌شناختی باشد. هربرت جی. گانس^۲، شاید پرسروصداترین مخالف [خودقوم‌نگاری] در جامعه‌شناسی، تاکید می‌کند که این روش‌شناسی «محصول نظریه‌ی دانش پسامدرن اما غیراجتماعی است که بر اساسش نمی‌توان چیزی و رای خود^[self] را شناخت.» در پرتوی مثال‌هایی که بالاتر آوردیم، چنین ادعایی بیشتر به کاریکاتور غیرمنصفانه‌ای از خودقوم‌نگاری شبیه می‌شود. استدلال اغلب خودقوم‌نگاران، تاکید بر نیاز به کنش‌هایی است که فعالانه و مستقیماً پژوهشگر را درون مناسبات اجتماعی و رای خود^[self] قرار می‌دهند و خود^[self] درگیر آنها است و در آنها بسط می‌یابد و سهیم می‌شود. خودقوم‌نگاران، به‌جای دوگانه‌ی خود/دیگری، ساخته‌شدن دوجانبه‌ی خود و دیگری در مقام مفاهیمی نسبت‌محور را باز می‌شناسند و در تلاش برای فهمیدن و بیان فرآیندهایی هستند که خود و دیگری به‌واسطه‌ی آنها ترکیب می‌شوند، و از آن مهم‌تر، شاید به‌واسطه‌ی آنها بازترکیب یا تجزیه شوند. خودقوم‌نگاری بازارزشگذاری دیالکتیک خود^[self] و فرهنگ را ارائه می‌کند.

بر طبق استدلال گانس، خودقوم‌نگاری نقش اصلی جامعه‌شناسی در جهت کمک به مردم برای فهمیدن جامعه‌شان را نادیده می‌گیرد. دقیقاً همین رویکرد قیّم‌مآبانه است که به تولید برخی از نوشته‌های خودقوم‌نگارانه انجامیده است، رویکردی که طبق آن فقط (یا غالباً) جامعه‌شناس‌ها جامعه را می‌فهمند و باید به (دیگر) مردم در حال زندگی در جامعه برای فهمیدن آن کمک کنند. خودقوم‌نگاران بر خلاف این رویکرد قیّم‌مآبانه اصرار دارند که اعضای اجتماع‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده بصیرت‌های درخشانی درباره‌ی جامعه‌شان و مکانیزم‌های تولیدگر و بازتولیدگر به‌حاشیه‌راندن (از جمله مکانیزم نخبه‌گرایی آکادمیسم) دارند. خودقوم‌نگاری در پی اثبات این نکته است که جامعه‌شناس‌ها در واقع نیازمند فهمیدن [جامعه] هستند.

گانس^۳ افسوس از دست‌رفتن «جدایی پژوهشگر» و «فاصله‌گرفتن او» را می‌خورد، و مدعی است که این واقعیت به از دست‌رفتن اعتبار، موثق بودن، و احتمالاً کمک‌های مالی می‌انجامد. و سپس تلاش می‌کند تا با قیاس خودقوم‌نگاری با جنبش‌های اجتماعی آن را کم‌مایه جلوه دهد، انگار جنبش‌های اجتماعی سوبه‌های منفی یک جامعه باشند. در نهایت نیز گانس خودقوم‌نگاری را به‌خاطر این که «برای بدل شدن به بخشی از هر نوع معیار جامعه‌شناختی بیش از حد پیش‌پافتاده است»^۴ رد می‌کند. خودقوم‌نگار می‌تواند در برابر چنین جمله‌ای بگوید: «گوش کن ببین چی می‌گه!»^۵

1 Stanley 1993: 46

2 Herbert J. Gans 1999: 540

3 1999: 542-542

4 1995: 543

5 Hear, hear!

اگرچه من با برخی از ملاحظاتی که گانس مطرح می‌کند موافق‌ام (و در واقع باید با ملاحظه‌کاری به هر روش‌شناسی روی آورد)، اما شرح او از خودقوم‌نگاری در کل آن چنان معوج و تحریف‌شده است که به کاریکاتور تنه می‌زند. این خود جای بحث دارد که چنین خوانش یک‌جانبه‌ای بیشتر نشان‌دهنده‌ی مرام خاصی علیه خودقوم‌نگاری است تا تلاش برای فهمیدنش.

درحالی‌که به باور گانس خودقوم‌نگاری ذاتاً غیرجامعه‌شناختی است، می‌توان پرسپکتیو اکیداً متفاوتی را از زبان روبرت ک. مرتون درباره‌ی خودزندگی‌نامه‌نویسی جامعه‌شناختی شنید: «خودزندگی‌نامه‌نویسی جامعه‌شناختی از پرسپکتیوها، ایده‌ها، مفاهیم، یافته‌ها و رویه‌های تحلیلی برای ساختن و تفسیرِ متنی روایی بهره می‌برد که می‌خواهد تاریخ خود [شخص] را درون تاریخ وسیع‌تر زمانه‌ی او بازگو کند.»^۱ او در ادامه این موضوع را مطرح می‌کند که «خودزندگی‌نامه‌نویس‌ها مشارکت‌کنندگان نهایی در نقش دوگانه‌ی مشارکت‌کننده-مشاهده‌گر هستند و دسترسی ویژه و ممتازی - حتی در برخی موارد، دسترسی منحصربه‌فردی - به تجربه‌ی درونی خویش دارند.»^۲ خودقوم‌نگاری سودمندی جامعه‌شناختی خاصِ خویش را «در پروبلماتیک‌های معرفت‌شناختی» ای بروز می‌دهد «که راجع به چگونگی فهم ما از "همین خود" [the self] و "یک زندگی" [a life] هستند، اینکه ما چگونه خودمان، دیگران و رخدادها را "توصیف" می‌کنیم، چگونه ادعاهای مبتنی بر دانش را به نام یک حوزه‌ی خاص از آن، به‌ویژه از خلال فرآیندهای تولید متنی، توجیه می‌کنیم»^۳. به زعم دُن، خودقوم‌نگاری خاطره و نظریه‌ی اجتماعی را در کنار هم قرار می‌دهد، و نزاع‌های نظری را بسط می‌دهد و تجسد می‌بخشد.^۴

استنلی تاکید دارد که بر خلاف ادعای گانس، «تمرکز بر "جامعه‌شناس" و فعالیت‌های فکری و فرآیندهای کاری‌اش به معنای آن نیست که روی یک شخص تمرکز کنیم و دیگران را سرتاسر کنار بگذاریم.»^۵ برعکس، این دست فعالیت‌ها و بسترها می‌توانند چیزهای زیادی را درباره‌ی تاریخ جامعه‌شناسی، تقسیم‌بندی‌های درون جامعه، شبکه‌های اجتماعی، و تولید اجتماعی ایده‌ها آشکار سازند.^۶ خودقوم‌نگاری به معنای گذار جامعه‌شناسی به سوی فردگرایی نیست.

خودقوم‌نگارها بر این باورند که جامعه‌شناس‌ها خودشان را به‌شکلی مادی درون یک فرآیند کاری خاص قرار دهند و مسئول محصولاتِ کارِ فکری خود باشند. این کار درعین حال به معنی به‌رسمیت‌شناختن موقعیت‌مندی و بسترمندی تولید دانش و نیز بازشناسی موضع جامعه‌شناس درون تقسیم اجتماعی کار است. خودقوم‌نگار درگیر ساختنِ فعالانه‌ی واقعیت اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی است و نه کاشفِ آن.

1 Merton 1988: 18

2 Merton 1988: 43

3 Stanley 1993: 50

4 Doane 2001

5 Stanley 1993: 45

6 Stanley 1993

به باور مرتون، خودزندگی‌نامه‌نویسی جامعه‌شناختی خوب «به‌لحاظ تحلیلی دغدغه‌ی ربط‌دادن محصول خود با شرایط معرفت‌شناختی تولید آن را دارد.»^۱

خودقوم‌نگاری «قدرت همراه با» [power with]، متعلق به خود [self] و دیگران در حال پژوهش، را به جای «قدرت بر» [power over]، متعلق به اقتدارِ فاضلانه، می‌نشانند. یک متن خودقوم‌نگارانه مکانی را بازتاب می‌دهد که در آن «حقیقت و واقعیت مقولات ثابتی نیستند؛ جایی که نقدِ خودبازتابی^۲ مجاز، و بدعت^۳ رهایی‌بخش دانسته می‌شود.»^۴ این متن جایگاهی هم شخصی و هم سیاسی دارد و واقعیت‌هایی را که بازمی‌نمایند، به پرسش می‌کشد. متن خودقوم‌نگارانه داستانِ راوی در تاریخ روایت‌شده را احضار می‌کند.^۵

اسپری به شرح مزیت‌های خودقوم‌نگاری برای پژوهشگری می‌پردازد: «من بهتر می‌توانم تجربه‌ی زیسته‌ی خود را با دیگران درآمیزم. من در مکان‌های اغلب نزاع‌آلود و ناآشنایی که آدم ضمن پژوهش قوم‌نگارانه در آنها سکنی می‌گزیند، احساس راحتی بیشتری می‌کنم. من با خودم در مقام دیگری راحت‌تر هستم.»^۶ درحالی‌که به زعم گانس خودقوم‌نگاری علاقه‌ی خوانندگان به متون جامعه‌شناختی را از بین خواهد برد، به باور خودقوم‌نگاران «نقدِ خودبازتابی شخصیتِ خویش به‌عنوان پژوهشگر، خوانندگان را به تامل انتقادی درباب تجارب زندگی خودشان، ساخت‌های خود [self] در آنها، و تعامل‌شان با دیگری درون بسترهای تاریخی-جامعه‌شناختی برمی‌انگیزاند»^۷.

باین‌حال، خودقوم‌نگاران هنوز در تلاش برای بسط فعالیت‌های روش‌شناختی بدیل به مشکلاتی دچارند. همان‌طور که اسپری خاطرنشان می‌کند^۸ «یک صدای خودقوم‌نگارانه می‌تواند سیاست ساختاردهنده به امر شخصی را به پرسش بکشد، اما با وجود این باید هنوز درون زبان بازنمودگر سیاست مسلط به مبارزه بپردازد.» به‌طور خاص، «سخن‌گفتن از و تجسدبخشیدن به امر به‌لحاظ سیاسی تخطی‌گرانه، آن‌هم از خلال فرم‌های آزمون‌گرانه‌ی زبانی (یعنی خودقوم‌نگاری، سوسیوپوئیتیک^۹، متن‌های اجرایی) می‌تواند به عدم وجود آثار منتشرشده منجر شوند.» بنابراین، خودقوم‌نگاران باید اغلب به طرفداران چندصدایی فرم و محتوا در ژورنال‌های آکادمیک بدل شوند و علیه ارجحیت آکادمیک انواع غیرشخصی و غیراحساسی بازنمایی بشورند.

1 Stanley 1993 : 43

2 self-reflexive critique

3 heresy

4 Spry 2001 : 721

5 Trihn 1991

6 Spry 2001 : 721

7 Spry 2001 : 711

8 Spry 2001 : 722

۹ Sociopoetics: می‌توان از معادل‌هایی همچون «پوئیتیک اجتماعی» یا «یوطیقای اجتماعی»، یا حتی با اغماض فراوان از «شاعرانگی اجتماعی» استفاده کرد، اما هیچ‌یک چندان راضی‌کننده به نظر نمی‌رسند. [م.ف.]

واکنش‌های دفاعی نگهبانان حوزه‌های دانش، آنچه برخی از قوم‌نگاران «واپس‌زنی» می‌خوانند، باعث می‌شود که جدل جامعه‌شناختی وسیع‌تر برای/در جهت ظهور و توسعه‌ی فعالیت‌های روش‌شناختی نو خاموش شود. همچنین این واپس‌زنی روشن می‌سازد که چرا برخی خودقوم‌نگارها اخیراً از تجربه‌ی برخورد‌هایشان با کلیدداران ژورنال‌های آکادمیک و تلاش‌هایشان برای انتشار آثار خودقوم‌نگارانه می‌نویسند. به قول اسپارکس، اتهام‌های فردگرایی یا سوبرکتیویسم «اتهام‌هایی تنظیم‌گرانه و قاعده‌سازانه علیه فرم‌های معینی از جامعه‌شناسی هستند و می‌خواهند تا راست‌کیشی قوم‌نگاری را از نو حک و ثبت کنند.»^۲

ترجیح من این است که شاهد پیگیری آزادانه و صادقانه‌ی خودقوم‌نگاری در جامعه‌شناسی باشم. این پیگیری نباید از نقد مصون باشد، اما هم‌زمان باید با چالش‌های پیش‌آمده برای فعالیت جامعه‌شناختی از سوی خودقوم‌نگاری هم مواجه شود.

همان‌طور که اسپری می‌نویسد، فهم تجربه‌ی انسانی نیازمند «تکثر روش‌های گفتاری و تفسیری است که به شیوه‌ای انتقادی، در فرآیند دائمی رستگارکردن معناها، متن‌ها را علیه خودشان بشوراند.»^۳ پژوهشگران انسان‌شناسی، تاریخ، و ادبیات به خودقوم‌نگاری به‌عنوان ابزاری جهت برآوردن چنین هدفی می‌نگرند. به باور من، نه فقط جامعه‌شناسان از این روش نوظهور بهره خواهند برد، بلکه حتی شاید بتوانیم در توسعه‌ی انتقادی آن سهیم شویم. جامعه‌شناس‌ها باید بتوانند به‌جای واکنش نشان دادن علیه امر آزمون‌گرانه و امر شخصی در خودقوم‌نگاری، این روش را درخور همان چیزی بدانند که میلز جایی آن را (حالا به‌نظر می‌رسد به شیوه‌ای غیرعلمی) «تخیل جامعه‌شناختی» خوانده‌بود. اگر از این پس نیز به رد آن فعالیت‌های روش‌شناختی بپردازیم که فرصتی برای پرداختن به تجربه‌ها، دغدغه‌ها و بسترهای شخصی جامعه‌شناس ندارند، آن‌گاه باید بپرسیم که جامعه‌شناس‌ها چگونه از پس چالش اساسی مدنظر میلز، یعنی متصل کردن موضوعات شخصی با مسائل عمومی برمی‌آیند.

پرده‌ی اول: درباره‌ی خیابان‌های امن و قوانین جدید درباره‌ی فقرا

برای آن دسته از ما که سال‌ها حملات شرورانه‌ی سطوح مختلف حکومت علیه خویش را تاب آورده‌اند، سال سخت دیگری در تورنتو آغاز شده‌است. در اول فوریه‌ی ۲۰۰۵، شورای شهر تورنتو با رای خود طرحی را پذیرفت که بر اساسش بی‌خانمان‌ها از خوابیدن در میدان ناتان فیلیپس منع می‌شوند. الحاقیه‌ی آیین‌نامه‌ی ۰۷۸۴-۱۹۹۴ مشخصاً تصریح می‌کند که در این میدان «هیچ شخصی نمی‌تواند چادر بزند» (شامل خوابیدن در میدان در طی روز یا شب، خواه از چادر استفاده شود، خواه از هر نوع سرپناه موقتی دیگر). شگفت آن‌که شورا از این هم پیش‌تر رفت و تصمیم گرفت که این ممنوعیت را در مورد تمام املاک شهری به اجرا بگذارد.

1 Rinehart 1998

2 Sparkes 2000: 30

3 Spry 2001: 727

ممنوع کردن بی‌خانمان‌ها از خوابیدن در مکان‌های عمومی همچون میدان ناتان فیلیپس، تنها بخشی از گزارش کارکنان شهرداری با نام «از خیابان به خانه‌ها: یک استراتژی برای یاری به اشخاص بی‌خانمان برای یافتن مسکن دائمی» است. این گزارش حین بحث درباره‌ی روش‌های مناسب برای پاسخ به [مساله‌ی] بی‌خانمانی خیابانی، چارچوب‌های حقوقی و جزایی شدت‌یافته و نیز تقویت بیشتر قوانین استانی و آیین‌نامه‌های شهری را پیشنهاد می‌دهد. این گزارش همچنین توصیه می‌کند که باید از پلیس تورنتو تقاضا کرد تا در کار «کمیته‌ی هدایت توسعه‌ی خیابانی» مشارکت کند. پس زبان «توسعه‌طلب» و مخملي گزارش، می‌توان مشت آهنين پلیس تورنتو را مشاهده کرد.

اما این پیشنهادها ابدأ راه پاسخ‌گویی به مساله‌ی بی‌خانمانی در شهر نیست، بلکه فراخوان صریح به هجوم هرچه‌بیشتر پلیس علیه مردم بی‌خانمان است. این گزارش چیزی نیست مگر آوردن توجیهی دیگر برای افزایش بودجه‌ی پلیس تورنتو که همین حالا با رقمی حدود ۶۹۰ میلیون دلار به حد کافی متورم است و ۲۲ درصد از دلارهای مالیات بر املاک و مستغلات را می‌بلعد.

این سیاست‌های پیشنهادشده ما را به روزهای خشن رژیم شهردار پیشین، مل لستمن^۱، بازمی‌گردانند. لستمن زمان زیادی را برای راه‌اندازی کمپینی عمومی برای جنگ طبقاتی علیه مردم فقیر و بی‌خانمان صرف کرد (کسانی که آنها را اراذل و اوباش می‌خواند). کمیسر جنایی اونتاریو (مسئول نظارت بر سیاست‌های مربوط به جرم در سرتاسر استان) نیز در گفت‌وگو با «شرکت خبررسانی کانادا» (سی.بی.اس) به این سخنان دامن زد و گفت دستمال‌کش^۲ اصلی‌ترین دغدغه‌ی استان هستند.

لستمن و شورای شهر در سال ۱۹۹۹، با هیاهوی زیاد و انبوهی دندان‌فروچه، تفولغن، و غرولند طرح موسوم به «نظارت پلیسی بر فعالیت اجتماعات» (CAP) را با اختصاص دو میلیون دلار بودجه‌ی عمومی به اجرا گذاشتند. سال پس از آن شهر توانست از دل بودجه‌ی ظاهراً انقباضی‌اش یک میلیون دلار اضافه به این برنامه اختصاص دهد. پول یادشده به تبعیت از وحشیگری‌های رودلف گیلیانی در نیویورک، برای پرداختن اضافه‌کاری پلیس‌هایی خرج شد که به آزار، ارباب، و تهدید مردم فقیر در نواحی مورد نظر شهر می‌پرداختند. پلیس‌ها از آن سال به بعد اردوکشی‌شان را تا فصل پاییز ادامه داده‌اند. پس از آغاز پاییز هم امیدوار بوده‌اند که مام طبیعت ساعات اضافه‌کاری را به‌جای آنها پر کند. همان‌طور که بازرس مسئول عملیات در آغاز به کار آن اعلام کرد «بهترین ابزاری که برای مبارزه با جرایم در اختیار داریم هوای ۳۰- درجه در فوریه است»^۳. بنابراین خانه‌نداشتن اکنون جرم به حساب می‌آید. و با دانستن اینکه تعداد زیادی از مردم بی‌خانمان در خیابان‌های تورنتو در طی دو زمستان سپری‌شده‌ی اخیر از یخ‌زدگی جان دادند، به نظر می‌رسد که مجازات اعدام هم در کانادا اجرا می‌شود؛ البته فقط وقتی جرمات فقر باشد.

1 Mel Lastman

۲. Squeegeers: لفظی تحقیرکننده در اشاره به فقیران و بی‌خانمان‌هایی که سر چهارراه‌ها با تمیزکردن شیشه‌ی خودروهای پشت چراغ قرمز، کسب درآمد می‌کنند. [م.ف]

3 Globe and Mail, July 26, 1999, A10

همان زمان استانداری توری^۱، به تحریکِ لستمن و راست‌گراهای شورای شهر تورنتو به تغییر قانون بزرگراه‌های اونتاریو دست زد تا دستمال‌کشی و تکدی‌گری به اصطلاح «تعرض‌آمیز» را غیرقانونی اعلام کند. قانون منتج‌شده از این تغییر، «قانون خیابان‌های امن»، باعث شد تا «ایجاد هرگونه نگرانی» (حال این نگرانی هر چه باشد) برای شهروندان معقول غیرقانونی اعلام شود. این قانون به لحاظ احساسی و عملی به پلیس‌ها، کلاترهای محل، و انجمن‌های بهبود کسب‌وکار مجال آن را بخشید که به آزار و اذیت فقرا و مردم بی‌خانمان ادامه دهند و شدت ببخشند. با وجود این، طرح کنونی «گزارش از خیابان به خانه‌ها» صرفاً پیشنهاد می‌دهد که این قانون خشن به‌شکلی نظام‌مندتر تقویت شود.

خیلی از تورنتویی‌ها امیدوار بودند تا شورای شهر کنونی به زمامداری شهردار ظاهراً پیشروترش، آقای میلر، کارهای بیشتری انجام دهد. متأسفانه شورای شهر کنونی نیز همچون شورای شهر پیشین نشان داده که بیش از علاقه به راه‌حل‌های واقعی همچون عرضه‌ی مسکن ارزان‌قیمت، خواهان مجرم‌سازی از مردم بی‌خانمان است. دفتر میلر بود که برای تخریب خانه‌های اجتماع نوجوانان خیابانگرد در زیر پل خیابان باتهورست بولدورز فرستاد. حین این هجوم نیز حضور پلیس در خیابان‌ها به‌شدت افزایش یافت. نبش خیابان‌های کوئین و اسپادینا، و کوئین و باتهورست با شدیدترین سرکوب مواجه شدند. مردم بی‌خانمانی که در نبش این خیابان‌ها به خدمات دسترسی دارند، اکنون هدف [خشونت] پلیس هستند و آزار می‌بینند، یا جریمه و بازداشت می‌شوند.

جریمه و بازداشت به خاطر تخلف‌ها بر اساس قانون‌های ضدفقیر همچون قانون خیابان‌های امن همین حالا افزایش یافته‌است. جوانانی هستند که به خاطر تخلف‌های کوچک زندان افتاده‌اند و تحت شرایطی بسیار دشوار آزادی مشروط گرفته‌اند؛ مثلاً آنها حق ندارند فنجان و وسایل تمیزکننده داشته باشند، و نمی‌توانند به قسمت‌های مشخصی از شهر بروند. پلیس‌ها علاوه بر صدور انبوهی برگه‌ی جریمه، از اسپری فلفل هم برای بیدارکردن جوان‌های خوابیده در خیابان استفاده کرده‌اند.

این شهر همچنین برنامه‌ی «فرستادن نماینده به پارک‌ها» را نیز احیا کرده‌است تا بی‌خانمان‌های پارک‌های شهرها را اذیت و آزار دهند و مجبور به نقل‌مکان بکنند. پلیس‌ها نیز همزمان با تلاش برای بیرون‌راندن دستمال‌کش‌ها از شهر به بیرون‌راندن بی‌خانمان‌ها از پارک‌های عمومی هم مشغول بوده‌اند. فقر اشکالی ندارد، فقط آن را از جلوی چشم عامه‌ی مردم دور نگه دارید.

البته مدتی‌ست که سرکوبی بسیار واقعی و شرورانه در حال اجراست. پلیس‌ها هر روز ما را به هر بهانه‌ای، از ورود بدون اجازه به ملک دیگری، تا پرسه‌زنی و آشغال‌ریختن جریمه می‌کنند. به‌علاوه، تفریح بعضی از مغازه‌دارها هم این شده که یا زبانی یا جسمی به تکدی‌گران حمله کنند یا از پلیس‌ها بخواهند تا این کار را به‌جای آنها انجام دهند.

پلیس‌ها ادعا می‌کنند که نمی‌خواهند تا شهر را از شر بچه‌های بی‌خانمانش خلاص کنند، بلکه صرفاً در حال ممانعت از ورود مردم به داخل خیابان [محل عبور و مرور خودروها] هستند. ولی درباره‌ی افرادی

1 Tory

که بی‌توجه از وسط خیابان رد می‌شوند، نه تا حالا آن قدر ادبیات نفرت‌پراکن تولید شده و نه کسی به آنها آزار و اذیت جسمانی رسانده.

اهمیت دارد که تاریخچه‌ی اخیر و ادامه‌دار این شهر در مجرم‌سازی از مردم بی‌خانمان، به‌جای پرداختن به علل ریشه‌ای و اقتصادی بی‌خانمانی (همچون فقدان مسکن ارزان‌قیمت، قابلیت دسترسی به خدمات اجتماعی و شغل‌های دارای مزد کافی برای امرار معاش) را نیز مدنظر قرار دهیم. طرح‌های پیشنهادی شورای شهر همه و همه برای معوج‌نشان دادن این فقدان‌ها و تبدیل‌شان به مسائل مجرمانه بوده است.

مردم در «تالار شهر» می‌خوابند، چون پناهگاه‌ها پُر هستند و شرایط آنها نیز فاجعه‌بار است. آدم‌ها بیرون می‌خوابند، چون مسکن ارزان‌قیمت کافی وجود ندارد. سیاست‌مدارها امیدوارند تا با زدودن میدان اصلی شهر از مردم بی‌خانمان، از شر یک رسوایی سیاسی بزرگ خلاص شوند. آنها به‌علاوه می‌خواهند به تمام پلیس‌ها، مقام‌های شهری، و کلانترهای خودخوانده‌ی کوتاه‌فکر در تورنتو پیام بفرستند که فصل مجاز شکار مردم بی‌خانمان فرارسیده است.

درحالی‌که طرح « نظارت پلیسی بر فعالیت اجتماعات» به‌عنوان «بهترین و به‌روزترین اندیشه‌های تمام نیروهای پلیس درباره‌ی نظارت پلیسی مبتنی بر اجتماع»^۱ ستایش شد، هیچ چیز آن جدید نبوده است. تاکتیک‌های این طرح همان تاکتیک‌هایی هستند که رییس‌روسا برای قرن‌ها با آنها به ما آسیب زده‌اند (به این دست قوانین در انگلیس قرن هفدهم می‌گفتند قوانین فقرا). نام‌ها تغییر می‌کنند اما قصدها عوض نمی‌شوند. مجرم‌سازی فقرا همراه با برنامه‌هایی مثل «کارفاه»^۲ و کاهش یا حذف خدمات اجتماعی، مردم بی‌خانمان، بیکار، و فقیر را به سوی دوراهی کار مزدی یا مرگ هل می‌دهد. یا به سرمایه خدمت کن، یا گم شو!

اگر نکته هنوز روشن نیست، یک مثال دیگر برنامه‌ی «بسیج کاری جوانان دستمال‌کش» است که «پلیس‌های نرم» در حوزه‌ی خدمات اجتماعی اجرا کرده‌اند تا به دستمال‌کش‌ها شغل تعمیر دوچرخه را آموزش بدهند (با بودجه‌ای معادل ۲۵۰ هزار دلار از شورای شهر و ۳۹۵ هزار دلار از دولت فدرال). اما گزارشی درباره‌ی این برنامه منتشر نشد که تاکید کند این برنامه طرح تکمیلی برای «نظارت پلیسی بر فعالیت اجتماعات» بوده است و پلیس‌ها نیز در پیاده‌سازی و تصمیم‌گیری برای آن نقش داشته‌اند.

علی‌رغم چشم‌اندازهای شغلی فوق‌العاده برای تعمیرکاران تازه‌کار دوچرخه، کمیسر خدمات اجتماعی و خدمات به اجتماعات شهر تورنتو تصدیق کرده که برنامه‌ی یادشده با یکی دو مانع روبرو شده

1 *Globe and Mail*, July 26, 1999, A10

۲. Workfare: مشروط‌کردن دریافت خدمات رفاهی به مشارکت دریافت‌کنندگان در فعالیتهایی مشخص، همچون آموزش برای یافتن شغل، انجام شغل‌های کم‌درآمد یا بی‌درآمد در مکان‌های عمومی، و غیره. ریچارد نیکسون در برابر برنامه‌های رفاهی دولت رفاه اروپایی پس از جنگ جهانی دوم (welfare State)، اصطلاح workfare را در سال ۱۹۶۹ به کار برد تا ایالات متحده کم‌کم برای پذیرش برنامه‌های نولیبرالی دهه‌ی ۸۰ آماده شود. در سیستم «کارفاه»، هر فرد بیکار و دریافت‌کننده‌ی خدمات رفاهی همچون مقرری بیکاری، باید برای دریافت این خدمات کاری در راستای خیر عمومی انجام بدهد [م.ف].

است: «چالش اصلی این است که ما با گروهی نوجوان طرف‌ایم که با سیستم جور در نمی‌آیند. آنها از هر نوع اقتداری دل‌زده و خسته‌اند - حال چه پلیس باشد، چه مدرسه، چه حتی آژانس‌های اجتماعی.»^۱

طبیعی‌سازیِ خشونتِ فقر: فعالیت‌های فقیرآزارانه^۲

جین سوانسون فعالیت‌های توضیح‌داده‌شده در بخش پیش را فقیرآزاری می‌داند: همان حملات گسترده‌ی گفتاری علیه مردم فقیر. به قول او، «فقیرآزاری یعنی وقتی که مردم فقیر تحقیر می‌شوند، مورد تبعیض قرار می‌گیرند، درباره‌شان کلیشه‌سازی می‌شود، خوار شمرده می‌شوند، از آنها احتراز می‌شود، برایشان دلسوزی می‌کنند، قیام‌شان می‌شوند، نادیده گرفته می‌شوند، مورد سرزنش قرار می‌گیرند و به اشتباه آنها را به تنبلی، مستی، حماقت، بی‌سوادی، داشتن خانواده‌های پرجمعیت، و به‌دنبال کارنگشتن متهم می‌کنند.»^۳ این مسأله قدرت نابرابر، تهدید، کتک‌زدن، و قتل را هم شامل می‌شود. آن هم به صرف این دلیل که ما فقیریم.

سوانسون فقیرآزاری را در زمره‌ی دیگر فعالیت‌های تحقیرگرانه همچون نژادپرستی، سکسیسم، و هموفوبیا قرار می‌دهد؛ همه‌ی آن فعالیت‌هایی که دیگری‌های فرودست^۴ را می‌سازند و ابقا می‌کنند. بنا بر استدلال روبرت مایلز، الگوی تحقیر نژادپرستانه به‌عنوان تبعیض علیه فقرا در اروپای قرن شانزدهم، به‌خصوص علیه گدایان، آغاز شد. این تحقیر بخشی از پروژه‌های تمدن‌سازی بود که برای تاسیس و مشروعیت‌بخشیدن به نظامی اجتماعی از قدرت‌های تفاوت‌گذارانه‌ی نوظهور طراحی شد. فرمانروایان فنودال رفتارهای خود را در ابتدا چنین تغییر دادند که کارویژه‌های بدنی‌شان را خصوصی‌تر کردند. این تغییر رفتاری به آنها اجازه داد تا فعالیت‌های تصحیح‌شده و جدیدشان را در تقابل با فعالیت‌های مردم زبردست خود قرار دهند.^۵ مردم طبقات صنعتی و حیطه‌ی کسب‌وکار از این رفتار متمدنانه تقلید کردند و ارزش‌های محتاطانه‌ی خود را ارثی و نه اجتماعاً ساخته‌شده جا زدند. به زعم مایلز، این پروژه‌ی تمدن‌ساز فرم‌هایی از نژادپرستی داخلی در اروپا را دربرمی‌گرفت که بر اساس آنها، اروپایی‌های طبقات ممتاز خودشان را نسبت به مردم تحت حکمرانی‌شان برتر تصویر می‌کردند. بدین ترتیب، شالوده‌ی نژادپرستی استعماری نهاده شد.

از زمانی که در اروپا فنودالیسم به کاپیتالیسم تغییر کرد، نخبگان در میانه‌ی فقر عمومی از ثروت خود به‌واسطه‌ی اسطوره‌ها، زبان، و الگوهای اندیشیدن‌ای محافظت کرده‌اند که رفتار با مردم بومی و زنان همچون دام‌وطیور، با مردم غیرسفید همچون وحشی، با مردم فقیر همچون «شریر» و تنبل، و با خودشان

1 Globe and Mail, July 27, 1999, A9 [تاکیدها از نویسنده‌ی مقاله‌ی کنونی است]

2 Poor bashing

3 Swanson 2001 : 2

4 Subaltern others

5 Miles 1993 : 90-97

همچون «متمدن» و «واجد فضیلت» را توجیه می‌کرد. شکل برخورد با مردم فاقد ثروت همچون انسان‌های ناچیزتر، یا با آن مردمی که این ثروت از آنها غصب شده، تا حد زیادی ثروت شخصی را توجیه می‌کند.

این میراث‌بری را با زبانی زیست‌شناختی یا تنانه توضیح دادند. کلمه‌ی «بارآوری» [breeding] خود نشان می‌داد که انگار جایگاه‌های اجتماعی نابرابر فقیر و غنی نه از دل شرایط پیرامونی، بلکه از زیست‌شناسی نشأت گرفته‌اند. *breeding* هم به معنای مدنیت، فرهنگ، رفتار شایسته و اصلاح است، و هم به معنای بازتولید زیست‌شناختی. فقر من در سیماشناسی ام حک و ثبت شده؛ فقر من بخشی از بدن من است.

متملکان^۱ از ته قلب مطمئن بودند که «نژادی» برترند و فقرا در انگلیس و نیز مردم بومی دیگر قاره‌ها کمتر انسان هستند و لیاقت بیش از فقر را ندارند. به باور آنها، مزد پایین برای فقرا، برده‌داری و استعمار، عناصری مشروع و حتی مطلوب در کنکاش ادامه‌دار برای انباشت ثروت بودند.

دکتر پاتریک کولکوهن، یکی از هواداران اصلاحات در پلیس، سال ۱۸۰۶ گفته بود که فقر «منبع ثروت است، زیرا بدون فقر کار وجود نخواهد داشت، زیرا بدون فقر نه ثروتمندی خواهد بود، و نه پالودگی، راحتی، یا مزیتی برای مالکان ثروت.» او می‌افزاید: «پس فقر از ضروری‌ترین و واجب‌ترین اجزاء یک جامعه است که بدون آن ملتی و اجتماعی دارای تمدن وجود نمی‌داشت.»^۲ شرکت‌ها و حکومت‌ها در دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی معاملات تجاری را بر دنیا تحمیل کردند تا یورش‌های جهانی سرمایه‌ علیه مردم فقیر را توسعه دهند؛ یورش‌هایی که انگار به ما می‌گویند خوارشماری بخش‌های عظیمی از جمعیت جهان پدیده‌ای طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است.

فقیرآزاری معاصر همچون نیای خود در انگلیس قرن شانزدهمی اصرار دارد که ما فقرا شایسته‌ی وضعیتی هستیم که در خیابان‌ها همچون در خانه‌های فقیرنشین‌مان تاب می‌آوریم. این دیدگاه‌ها درونی‌سازی هم شده‌اند. فقیرآزاری آن‌چنان در تفکر ما، در سیاست، در رسانه‌ها، در سازمان‌ها، و در اجتماع‌ها رسوخ کرده که اغلب حتی تشخیص آن و به‌چالش کشیدن‌اش هم دشوار است. من باید زبان، اسطوره‌ها و فرضیات درباره‌ی فقر و فقیرآزاری را مدام به چالش بکشم.

مقابله با فقیرآزاری راه خوبی برای مواجهه با پیام‌های درونی‌سازی‌شده‌ی شرم و سرزنش بابت موقعیت خودمان است. این کار می‌تواند فقیرآزاران را متوقف کند، پیام‌ها درباره‌ی فقر و علل فقر را واسازی کند، و سرآغازی برای سازماندهی همراه با دیگر مردم برای مبارزه با فقر باشد.

پرده‌ی دوم: بدن‌های در حال مبارزه

من سه‌شنبه ۱۵ ژوئن ۲۰۰۰، در تورنتو به دوهزار نفر معترض دیگر، شامل ائتلافی از ۵۸ گروه از جمله اتحادیه‌های کارگران پست کانادا، کارگران صنعت خودرو کانادا، کارمندان دولتی، و کارگران صنعتی جهان پیوستم که با فراخوان «ائتلاف اوتناریو علیه فقر» (OCAP) برگزار شد. مردمی از شهرهای دور

1 The people of property

2 Webb and Webb 1963: 6-9

همچون مونترئال و سادبری هم آمده بودند. ما فقرا، دانشجویان، بی‌خانمان‌ها، مهاجران، جوانان، کارگران، ملت‌های نخستین^۱، و افراد مسن هستیم.

دلایل ما برای گردهم آمدن پرشمار است. در بیست و چهار هفته بیست و دو بی‌خانمان به قتل رسیده‌اند. کار اجباری کارفاه. و لخرجی برای المپیک به جای مسکن ارزان قیمت. نظارت پلیسی هدف‌دار. سوزاندن خانه‌غصبی‌ها به دست پلیس. سیاست‌مداران بی‌عاطفه‌ای که ما را به خاطر فقر سیستم خودشان سرزنش می‌کنند.

مطالبه‌های ما ساده، مستقیم، و صریح بیان شده‌اند:

۱. بازگرداندن ۲۱/۶ درصد خدمات اجتماعی کاهش یافته که از جمله نخستین کارها و پرضررترین آنها از سوی فرمانداری محافظه کاران (توری) بود.

۲. لغو «قانون حمایت از مستأجر» که نامش به شکل افتضاحی گمراه کننده است و در واقع کنترل بر اجاره بها را از بین برده و به صاحب‌خانه‌ها اجازه داده تا پس از تصویب آن هر ماه هزاران مستأجر را در تورنتو وادار به تخلیه کنند.

۳. لغو «قانون خیابان‌های امن» که نامش به اندازه‌ی قبلی گمراه کننده است و در واقع تکدی‌گری و دستمال‌کشی را غیرقانونی می‌کند و خیابان‌ها را به مکانی بسیار ناامن‌تر برای فقرا بدل می‌سازد.

ما فقط می‌خواهیم تا هیأت نمایندگی آن مردمی را که از این سیاست‌ها رنج می‌برند به داخل شورای قانون گذاری استان راه بدهند تا این هیأت بتواند حکومت را خطاب قرار دهد. اما پاسخ آنها سریع، خشن، و بی‌رحمانه است. آنها تقاضای ما را متکبرانه بدون ملاحظه کردن آن رد می‌کنند. تنها سران استان‌ها حق ورود می‌یابند. ولی ما مصمم هستیم تا قانون‌گذاران را مخاطب قرار دهیم و در عین شگفتی، به راحتی اولین خط سنگربندی آنها در برابر حرکت‌مان را از بین می‌بریم.

در حالی که پیش می‌رویم، در برابر پلیس ضدشورش که پشت دومین خط سنگربندی موضع گرفته، صف می‌بندیم. رویارویی پرتنش به دنبال دارد. تجربه به ما ثابت کرده که باید منتظر اسپری فلفل باشیم که حالا اولین و نه آخرین راه پاسخ حافظان امتیازهای انحصاری است. ما برای آن آماده‌ایم و سرتاپا مهیا؛ عینک‌شنا، سربند و حتی بعضی‌مان ماسک گاز بر چهره داریم.

شوالیه‌های شهرداری در زره‌های قرون وسطایی‌شان بدون هشدار قبلی شروع می‌کنند به باتون‌زدن و کتک‌زدن ما با سپرهایشان. مردمی که می‌خواهند عقب‌نشینی کنند، به دام پلیس‌های سواره‌ای می‌افتند که از بالای اسب تازیانه و چوب‌شان را بدون ملاحظه می‌چرخانند و فرود می‌آورند. من از خط جلویی عقب

۱ First Nations: «ملت‌های نخستین» نام مردم بومی کانادا پیش از ورود استعمارگران به آن است.

می کشم و لای اسبها گیر می افتم. ضربه‌ی سم اسب روی پایم موقتاً مرا سر جایم میخکوب می کند. گه بگیرندش! همین حالا معترضان روی زمین افتاده اند یا زیر ضرب سم حیوان‌های عظیم‌الجثه اند. زنی را که می شناسم، وسط جمعیت می بینم که دیگران در حال نجاتش هستند؛ یک عدسی عینک شنایش آنقدر پر خون شده که نمی توانم چشمش را ببینم.

از یک طرف، مردم در حال دفع پلیس‌های جنون زده‌ای هستند که تظاهرکنندگان را به صورت فردی هدف هجوم و تعدی خودشان قرار می دهند. از سوی دیگر، معترضان در حال محافظت از خود در برابر بزن بهادرها و مرکب‌هایشان هستند. صورت زن سمت چپم را با سپر خورد کرده اند. زیر چشمش زخمی دهان باز کرده و خون از گونه‌هایش پایین می چکد. عقبگرد می کند، می خواهد موقعیتش را حفظ کند، اما بار دیگر به زمین پرت می شود و باتون‌ها پشت سر هم بر بدنش فرود می آیند. حتی حالا که دیگر معلوم شده توان تکان خوردن از جایش را هم ندارد، باز پلیس ول نمی کند. تعداد زیادی از ما موفق می شویم او را عقب بکشیم تا جراحات شدیدی بر ندارد. او هنوز نمی تواند روی پا خودش بایستد و به جای امنی برود.

اکنون دیگر همه چیز مشخص شده: یا باید از خودمان هر طور که می توانیم دفاع کنیم، یا باید جراحات‌های شدیدی را تاب آوریم. و ما از خودمان دفاع می کنیم. کلوخه‌ها مثل گل‌های مینای حیاط شورای قانون گذاری چیده می شوند، سنگ‌فرش‌ها کنده می شوند، می شکنند و به سوی آسمان تاب برمی دارند، گه به سمت منبعی که از آن می آید برمی گردد، مردم با سروصدا تلق تولوق کنان به شانه‌ها و سپرها می خورند، و پلاکاردها مثل پیکان در هوا پرواز می کنند. جبهه‌ی آنها از آموزش نظامی، زره‌های عصر فضایی، و مجموعه‌ی هراسناکی از سلاح‌ها برخوردار است. باین حال، موضع خود در نبرد را به شکلی غیرقابل باور برای یک ساعت حفظ می کنیم؛ نبردی که به معنای واقعی کلمه به قول یکی از پلیس‌ها نبرد تن به تن بود.

می کوشیم برای رسیدگی به زخمی‌ها عقب‌نشینی کنیم. آنها هنوز دارند می آیند. اسبها به داخل محوطه‌ی کمک‌های اولیه‌ی ما می تازند، و تهدیدی اند برای پزشکان و پزشک‌یاران. یک پرستار خیابانی از مرکز اعزام ملتمسانه درخواست آمبولانس می کند. ما از جراحات‌های جدی، صدمه به سر، و استخوان‌های شکسته رنج می کشیم. پرستار التماس می کند، آنها امتناع. تعداد زیادی آمبولانس‌های سفید پشت ساختمان شورای قانون گذاری با پرسنل زره‌دار منتظر ایستاده اند تا پلیس‌های زخمی را منتقل کنند.

بعد از یک ساعت و اندی تمام می شود. ما از نزاع دست می کشیم و به سمت پارکی در چند بلوک دورتر راه می افسیم. حین پراکنده شدن مان هم به چندین نفر حمله می برند و کتک‌شان می زنند. دوست مسن‌ام را می بینم که هنگام تلاش برای عبور از خیابان روی زمین پرتاب می شود. پلیس‌ها دوست دیگرم را تعقیب می کنند و روی زمین می کشند. او را ابتدا در خیابان و سپس در ایستگاه پلیس به شدت کتک می زنند. بسیاری از ما با این خشونت آشناییم: همان خشونتی که مردم فقیر و بی خانمان هر روز در این شهر متحمل می شوند.

رسانه‌های شرکتی تقریباً بلافاصله این روز را روزی تاریخی برای اونتاریو توصیف کردند. آنها گفتند که هرگز پیش از آن نبردی بر چمن‌زارهای ساختمان فرمانداری رخ نداده بود. این یکی را راست می گفتند. آنها

به ما به خاطر آنکه به باتون خوردن تن ندادیم، لقب «آناشویست‌های وحشی» را اعطا کردند. گفتند عینک شنا و سربند گواهی است بر قصد ما برای اعمال خشونت. و انکار کردند که کاهش خدمات اجتماعی، فقدان مسکن ارزان قیمت، و جرم‌پنداری تکدی‌گری درد فقر را تعمیق بخشیده‌است. به قول آنها، ما علی‌رغم تنوع و دیگرگونی‌مان صرفاً حاشیه‌ایم.

پساساختارگرایی در خیابان‌ها

انگاره‌های عینیت و بی‌طرفی و خنثی‌بودن معنای چندان زیادی در خیابان ندارند - مثلاً وقتی می‌شنوی ناظران بی‌طرف همچون مددیاران اجتماعی و روان‌شناسان چه‌طور درباره‌ی تو حرف می‌زنند، یا وقتی می‌بینی ماموران خنثی‌ای همچون نیروهای پلیس چه‌طور با تو برخورد می‌کنند اگر یک مغازه‌دار تو را به ایجاد اختلال یا پرسه‌زنی متهم کرده باشد. معلوم است که در بستری کاپیتالیستی، نژادپرستانه، پدرسالارانه، و دگرجنس‌گرا محور فعالیت‌های بی‌طرفانه و خنثی تحت چه شرایطی صورت می‌پذیرند.

در هیچ‌یک از اسناد رسمی ما را مردمی دارای امید، رویا، زندگی، و عشق که به دفاع از خود برمی‌خیزند تصویر نمی‌کنند: یعنی بقاطلبانی^۱ که واجد حس نیرومندی از صیانت نفس و عزت نفس هستند. در هیچ شرح منتشرشده‌ای در رسانه‌های شرکتی نمی‌توانید چنین تصویری بیابید. چراکه خیلی ساده این تصویر با توصیف‌های ذات‌باورانه از مردم فقیر - که در گفتارهای فقیرآزار به کار می‌رود - جور در نمی‌آید.

زندگی در خیابان مرا واداشته تا آنچه را حالا ذات‌باوری می‌دانم ببینم؛ همان چیزی که به اعمال اشکال مختلف قدرت مجال می‌دهد و بنیانی یکپارچه برای اشکال متعدد اقتدارگرایی فراهم می‌آورد. در این انگاره‌ی کاپیتالیستی که مردم فقیر ذاتاً تنبل‌اند و باید از طریق برنامه‌های کارفاهی اجباری یا برنامه‌های آموزش دوباره، یا زدودن برنامه‌های رفاهی و مسکن یارانه‌ای به‌زور به کار مشغول شوند، همین ذات‌باوری متجلی می‌شود.

یک سیاستمدار محلی و مدیر سابق بانک غذا پس از ۱۵ ژوئن گفت: «من آدم‌های فقیری را می‌شناسم که قبلاً فقیر نبودند. مردم فقیر در سکوت رنج می‌کشند.» سیاستمداران از ما توقع دارند بدون جنگیدن و مبارزه گم بشویم و بدن‌هایمان را جای دیگری ببریم. کجا؟ و برای چه کاری، برای مردن؟ ما را همزمان یا ذاتاً اراذل و اوباش و جنایتکار می‌دانند یا ذاتاً قربانی‌هایی که در سکوت رنج می‌کشند.

همزمان گفتارهای ذات‌باورانه مرا متهم می‌کنند که تحت کنترل ضروریات غریزی بدنم هستم، که نمی‌توانم از امیالم دست بکشم و بر آنها مهار بزنم. من فقیرم چون علاوه بر تنبلی یا نابالغی، نمی‌توانم برآوردن امیال بی‌واسطه‌ام برای سکس، الکل‌جات^۲ یا زندگی راحت و در فراغت را به تعویق اندازم.

1 survivalist

2 booze

فقیرآزاری در مقام فرمی از انسان‌زدایی ضرورتاً از بنیان انسانیت نمی‌پرسد، یا نمی‌پرسد که ذات انسان بودن چیست. اما به سادگی ما را از اشغال هر جایگاهی ذیل مقوله‌ی «انسان» محروم می‌کند.

مقولات مدرنیستی دیگری همچون جنسیت، نژاد، و ترجیح جنسی دیگر محلی از اعراب ندارند، چون لباس، ظاهر و سکونت ما مهر غیرقابل‌اجتناب موقعیت طبقاتی ما هستند. کلماتی که شهرداران، رهبران اتاق‌های بازرگانی، کمیسرهای جنایی، و اعضای شورای شهر به کار می‌برند، تمایز چندانی بین نژاد، سن، جنسیت، و سکس‌والیته‌ی ما قایل نمی‌شوند. ما ارادل، اوباش، جنایتکار، آشغال، و هرزه‌ایم. ما به سادگی فقرا هستیم، همان لمپن‌پرولتاریاها برای بخش‌های فرهیخته‌تر.

ظاهراً موقعیت طبقاتی ما بر بدن‌هایمان نقش بسته است؛ درست مثل همان ادعای کلیشه‌های طبقاتی و مردم‌پسندی که بر اساسش ما را می‌توان «از روی بیماری‌های مزمن پوستی، بهداشت نامناسب دهان و دندان، و بافت مو راحت تشخیص داد»^۱. ماشین‌های آدامس‌تویی در بازارهای محلی که محل رفت‌وآمد دائم مصرف‌کننده‌های طبقه متوسطی هستند، چیزی می‌فروشند به نام «دندونای-جیمی‌باب»^۲؛ یک ردیف دندان و لثه‌ی مصنوعی آدامسی که پر از حفره، آبه، و زخم دهانی است. دندان‌های فقرا برای فروش به آنهایی که لب‌خند کول‌گیتی^۳ دارند. البته در همه‌ی این کلیشه‌ها حقیقتی هم نهفته است، زیرا تمام «این موارد تحت تاثیر رژیم غذایی قرار دارند»^۴ و فقرا معمولاً از سوء تغذیه رنج می‌برند.

در واکنش به این موارد، نه می‌توانم ذات‌باوری مثبت کروپتکین (طبیعت انسانی به عنوان خیر) را بپذیرم و نه ذات‌باوری منفی هابز (طبیعت انسانی به عنوان شر). شما در خیابان هر دو را می‌بیند، آن‌هم در شرایطی که اغلب فوراً از پی هم می‌آیند. این به اصطلاح طبیعت انسانی، آن‌طور که من تجربه‌اش کرده‌ام، در نزاع با خودش قرار دارد.

گایاتری اسپیواک رویکرد بسیار جالبی را مطرح می‌کند و از انگاره‌ی «ذات‌باوری استراتژیک» سخن می‌گوید. فقیربودن شما را وامی‌دارد تا به نوعی ذات‌باوری استراتژیک یا در واقع نوعی ضدذات‌باوری دست بزنید. شما می‌دانید آنچه آدم‌های دارای مواضع اقتدار و احترام درباره‌تان می‌گویند، نادرست، ایدئولوژیک، و غیردقیق است. اسپیواک به سخن‌گفتن استراتژیک از جایگاه فرودستان فرامی‌خواند - کاری که وقتی واقعاً در آن جایگاه باشی، اصلاً سخت نیست - آن‌هم با در نظر گرفتن این نکته که خود این جایگاه هم برساخته‌ی قدرت است.

تجربه‌ی فقر، و برخورداری از نظرگاه فرودستان به دلیل اینکه خودم فرودست هستم، نوعی حساسیت پساساختارگرایانه را برمی‌انگیزاند. ما به شکلی عملی و نه نظری، ضرورتِ پایان‌دادن به «آن نوعی از تفکر» را به چشم دریافتیم که «مردم را در گروه‌هایی همچون "فقرا"، یا "خدمات رفاهی بگیر" یا

1 hooks 2000: 111

2 Jimmy-Bob-Teeth

۳ Colgate smile: کول‌گیت نام تجاری یک خمیردندان است که فرمولی انحصاری دارد [م.ف].

4 hooks 2000: 112

"مهاجر" یا "مردم جهان سوم"، یا "سرخیوست‌ها" قرار می‌دهد تا برخورد ناپسند با آنها و/یا سرزنش کردن‌شان به خاطر فقر را توجیه کنند^۱.

نقد‌های پساساختارگرایانه از ذات‌باوری امکان‌های جدیدی را برای تاکید بر عاملیت می‌گشاید و بدین‌ترتیب در تجربه‌های مردم ستم‌دیده و به‌حاشیه‌رانده طنین می‌افکند؛ حتی اگر فاصله‌هایی هم بین این نقدها با چنان تجربه‌هایی وجود داشته باشد. همواره باید در برابر تلاش‌ها برای تحمیل ذات‌های تثبیت‌شده و کاذب بر ما مقاومت کنیم. باید برای ارائه‌ی روایت‌های خاص خودمان از امور بجنگیم.

پرده‌ی سوم: بدن‌ها در دادگاه

برخلاف تصویری که القابی همچون «خانه‌به‌دوش»، «پرسه‌زن»، یا «دوره‌گرد» به ذهن متبادر می‌سازند، بی‌خانمانی تجربه‌ای است از جنس حبسِ بدنی و مکانی. «فقیرآزاری یعنی به شما بگویند آزاد نیستید هرکجا می‌خواهید بروید.»^۲ بدن‌های فقیر هرچه بیشتر و بیشتر محصور و بی‌تحرك می‌شوند. اگر من در محله‌های اشتباه پرسه بزنم، آن وقت نیروهای امنیتی خصوصی که هیچ نظارتی بر رفتارشان وجود ندارد، اذیت‌و‌آزارم خواهند کرد.

ما فقرا نمی‌توانیم همچون شهرنشین‌های طبقه‌متوسطی از بدن‌های یکدیگر دوری کنیم. انگاره‌های ما از مالکیت و حریم خصوصی تفاوت بسیار زیادی با آنانی دارد که جا و مکان وسیعی برای زندگی دارند. بدن‌های ما در خوابگاه‌ها و پناهگاه‌ها در مکان‌های کوچک تحت شرایطی به هم فشرده می‌شوند که حتی با دستورالعمل سازمان ملل برای کمپ‌های پناهندگان نیز همخوانی ندارد.

رفتن به پناهگاه‌ها ممکن است به کتک‌خوردن، دزدیده‌شدن اندک‌وسایل‌مان، یا ابتلا به سل بینجامد. این آخری ظاهراً بیماری دوران گذشته است، اما هنوز در پناهگاه‌های معاصر جولان می‌دهد. از آنجا که بی‌حرکت‌ایم، بدن‌هایمان به‌شکلی مطایبه‌آمیز مسافرانی در زمان هستند که بیماری‌های باستانی را سرایت می‌دهند؛ بیماری‌هایی که بقیه‌ی بخش‌های جمعیت فقط در کتاب‌های درسی درباره‌ی آنها می‌خوانند.

کلید رسیدن به تحرک چیزی نیست مگر قابلیتِ خرج‌کردن، یا مصرف‌کننده‌بودن. بنا به اشاره هوکس^۳ «مهم نیست از چه طبقه یا نژادی باشید، اگر دسترسی به اعتبار یا پول نقد داشته باشید، در هر مغازه‌ای به روی شما گشوده‌است.» اگر هم دسترسی نداشته باشید و از امکانِ اتخاذ جایگاه‌سوزهی مصرف‌کننده برخوردار نباشید، آن‌وقت تمام درها روی شما بسته خواهد شد این واقعیت بهتر از همه‌جا در جرم‌سازی از فقر آشکار می‌شود، وقتی بدن دست‌آخر سر و کارش به سلول‌های زندان و راهروهای دادگاه می‌افتد.

1 Swanson 2001 : 8

2 Swanson 2001 : 19

3 hooks 2000 : 82

دست کم چهل و دو تن را در رابطه با رخداد ۱۵ ژوئن دستگیر کردند. سی چهار مورد از این تعداد را به پای میز محاکمه کشانده‌اند. دادگاه‌ها از فوریه آغاز می‌شوند در حالی که برخی از اتهام‌ها پس گرفته شده‌اند و آدم‌های با موقعیت آسیب‌پذیر پذیرفتند که تقاضای عفو بکنند.

اتهام‌های خارق‌العاده‌ی وارده شامل گستره‌ی وسیعی از سد معبر (همان افتادن بدن‌ها جلوی راه) گرفته تا هجوم‌بردن به (همان تحت حمله واقع شدن از سوی) ماموران پلیس (همان مجانین باتون به کف و سپردردست) یا دراختیارداشتن سلاح (همان پلاکارد یا بطری آب) می‌شوند. دولت حتی اتهامی قدیمی را از زیر خاک بیرون کشیده که پس از دهه‌ی ۶۰ تا کنون مورد استفاده قرار نگرفته بود: مشارکت در شورش. آنها مشخص نکرده‌اند که آیا وقتی یک شورش پلیسی درمی‌گیرد و آدم برای حفظ موقعیت خودش به اجبار به داخل آن کشیده می‌شود، شرایط چنین مشارکتی را به وجود می‌آورد یا نه.

محاکمه‌ها سه سال پس از شورش در جریان بود. بلافاصله مشخص شد که دادگاه‌ها آسیب‌پذیرترین افراد را به بدترین شیوه تحت تعقیب قرار خواهند داد: یعنی مردمی که بی‌خانمان‌اند، آنانی که اتهام‌های دیگر یا سابقه‌ی محکومیت دارند، و معتادان که دستخوش بدترین و شدیدترین برخوردها می‌شوند.

پلیس در ۱۵ ژوئن نقش خود به عنوان بازوی نیرومند فرمانداری نئولیبرال اونتاریو را ایفا کرد. ما نمی‌خواهیم توری‌ها بتوانند قوانین دیگری علیه مردم طبقه‌ی کارگر، دانشجویان و فقرا تصویب کنند، چون به آدم‌های نالایق و بی‌شرف پول داده‌اند تا با اتهام‌زنی در دادگاه‌ها و مقررکردن شرایط سخت و ظالمانه برای آزادی مشروط، جلوی مقاومت‌ها را بگیرند. مردم نمی‌توانند به‌خاطر ترس از سرکوب پلیس دیگر سراغ اعتراض، اعتصاب یا دیگر اشکال مقاومت نروند، چراکه چنین کاری تنها عزم توری‌ها را جزم‌تر می‌کند.

مردم نباید احساس کنند که مجبورند تنها دست به مقاومت بزنند یا به‌واسطه‌ی نظارت و تصاویر منتشرشده از سپرها و باتون‌های پلیس ضدشورش احساس بیگانگی به آنها دست بدهد. مهم است که تصدیق کنیم برخی آدم‌ها از دیگران آسیب‌پذیرترند. باید شبکه‌هایی دفاعی را تاسیس کنیم، ولی نه فقط برای دفاع از دستگیرشدگان، بلکه همچنین برای رازدایی و تقدس‌زدایی از فرآیندهای حقوقی دولت و نیز جهت کارکردن برای افزایش اعتماد به نفس مردم در نبرد برای پیروزی. بیشتر ما قطعاً دلشان نمی‌خواهد به زندان بیفتند، اما می‌دانیم که زندان‌های شهر تحت زمامداری توری بدل به انبار ذخیره‌ی مردم فقیر شده‌اند و نباید این واقعیت را به‌عنوان بخشی از عمل متحد خویش فراموش کنیم. اگر آدمی فرومی‌افتد، بابت آن است که پیش از آن موضعی اتخاذ کرده‌است؛ پس ما باید در کنار افتادگان و خانواده‌هایشان بایستیم. باید به سازماندهی صندوق‌های کمک مالی و حمایت اجتماعی دست بزنیم به‌گونه‌ای که آدم‌ها در برابر نظام بی‌رحم دادگاه‌ها و زندان‌ها حس تنهایی نکنند. ملاقات با زندانیان و اهدای کمک به گرم‌خانه‌ها بخشی از این فعالیت‌ها است.

اتحاد در برابر دادگاه متهمان ۱۵ ژوئن نیرومند بوده‌است و بیش از سی نفر به‌طور مرتب برای پرکردن اتاق‌ها و سالن‌های دادگاه‌ها همکاری می‌کنند. قاضیان و ضابطان قضایی دیگر نمی‌توانند پشتیبانی عظیم اجتماع‌ها از اعضای خویش را نادیده بگیرند. وقتی مردم به دادگاه می‌آیند تا اتحادشان را نشان دهند، اطلاعاتی درباره‌ی سیستم هم کسب می‌کنند. میزان حمله‌ها به طبقه‌ی کارگر که روزانه و به معنی

تحت‌اللفظی کلمه پشتِ درهای بسته رخ می‌دهد، ضرورتِ کشاندنِ فعالیت‌ها به درون نهادها را به همه اثبات می‌کند. رفتن به دادگاه‌ها، شوراها، حل اختلاف مسکن، و اداره‌ی مهاجرت تقریباً همگی یک‌صدان نشان می‌دهند که دولت در حال له‌کردن فقرا است.

آن دسته از ما که تجربه‌اش کرده‌اند، می‌دانند خشونت پلیس در روز ۱۵ ژوئن سال ۲۰۰۰، همان خشونتی است که هر روز علیه مردم فقیر در اونتاریو اعمال می‌شود. این خشونت صرفاً خشونت باتون و مشت نیست، بلکه از خلال رویه‌های قضایی طولانی، شرایط آزادی مشروط، درخواست‌های تحقیرکننده‌ی یاری‌رسانی حقوقی، و البته طول مدت حبس اعمال می‌شود. و به همین خاطر است که بر ماهیت سیاسی محاکمه‌های خویش پای می‌فشریم.

سیاستِ بدنی خیابانی

خودقوم‌نگاری، برخلاف نام مطنطنش، راه‌وروشی خیابانی است. تقریباً هر بچه‌خیابانی‌ای که می‌شناسم، دفترچه‌ی خاطراتی دارد. ما زندگی‌هایمان را ثبت می‌کنیم: اغلب به شکل شعر، گاه به شکل داستان‌های مصور و رمان‌های گرافیکی که اسپاون^۱ را هم از رو می‌برد. و درهرحال، این خاطرات ابداً یاوه‌گویی‌های شخصی نیستند. به نظر می‌رسد ما فهمی غریزی از مارکس داریم حتی اگر او را نخوانده باشیم. بااین‌حال، اغلب ایده‌هایی که ما را هیجان‌زده می‌کنند، از آنارشیست‌ها نشأت می‌گیرند. همان‌طور که یکی از پارتنرها می‌گوید، «وقتی کف خیابان زندگی می‌کنی، آنارشیسم دیگر یک نظریه‌ی انتزاعی نیست، بلکه داستان زندگی‌مان است.»

وقتی تعدی‌های تقریباً دائمی فیگورهای اقتدار، از پلیس و مددکاران اجتماعی گرفته تا کارمندان پناهگاه‌ها و روان‌شناس‌ها را تحمل کنی، آن‌وقت نظرگاهی آنارشیستی و ضداقتدارگرایانه در تاروپود تجربه‌های زیسته‌ات طنین‌انداز است. این نظرگاه همچون برخی گرایش‌های مارکسیستی که از احزاب سیاسی، حزب پیشرو، و برنامه‌های انتقالی (اصطلاحی که خیلی وقت‌ها پلیس‌ها و مددکاران اجتماعی به کار می‌برند) حرف می‌زنند، آن قدرها از زندگی ما فاصله ندارد.

البته برخی از پساساختارگرایان، به‌خصوص تاد می و ساول نیومن به شباهت خانوادگی بین پساساختارگرایی و آنارشیسم اشاره کرده‌اند. هر دو رویکرد آنارشیستی و پساساختارگرایانه بر مرکززدودگی مناسبات قدرت تاکید دارند و از خصیصه‌ی منتشر قدرت ستایش می‌کنند. آنها در نقد سیاست بازنمایانه [سیاست مبتنی بر نمایندگی] نیز شریک‌اند و از فعالیت خودت-انجام‌دهی نیرومندی حمایت می‌کنند که از توسل به متخصصان مفروض رویگردان است. وقتی فقیر باشی، خرده‌قدرت را تجربه می‌کنی و از راه خرده‌سیاست نجات می‌یابی. خانه‌غصبی‌ها، گرافیتی‌ها، شب‌نامه‌ها – این‌همه حفظ‌مان می‌کنند و در ادامه‌دادن نبرد به ما یاری می‌رسانند.

۱. Spawn: نام مجموعه‌ای از داستان‌های مصور ضدقهرمانی بسیار محبوب.

نوشته‌های چپ‌گرایان آکادمیک یا پساساختارگرایان درباره‌ی طبقه اغلب درون ژارگون تخصص‌گرایانه‌ای به دام افتاده که مانع ارتباط آنها با کسانی همچون ماست؛ کسانی که چشم‌اندازهایشان به‌واسطه‌ی تجربه و آزمون‌گری توسعه می‌یابد و متجلی می‌شود. امیدوارم این متن کوتاه بتواند به ساختن پلی بر فراز این شکاف یاری رساند و راه‌های ارتباط، فهم، و اتحاد را بگشاید. نوشته‌های پساساختارگرایانه درباره‌ی بدن، و تجسّدیافتگی مناسبات قدرت – که به برخی از وهله‌های آن در این مقاله اشاره کردم – می‌توانند چیزی به مبارزه علیه فقر بیفزایند.

پساساختارگرایان دقیقاً به هدف می‌زنند، وقتی بدن را جایگاه مبارزه تعریف می‌کنند؛ موضوعی که جنجال زیادی بر سر آن است. بدن فقیر من به‌دست پلیس و کلانترهای خودخوانده‌ی محل که در حال «پاکسازی» خیابان‌ها هستند، کتک می‌خورد؛ بدن فقیر من از سوی متخصصان تحقیر می‌شود؛ بدن فقیر من به‌زور به درون دادگاه‌ها کشانده می‌شود. این بدن روزهای زیادی را در اداره‌ی خدمات رفاهی و کمک‌های حقوقی تحمل می‌کند.

با این حال، بدن من هنوز جایگاه نیرومندی، قدرتمندی، و پایداری در برابر ضربه‌ها است. وقتی در خیابان زندگی کنی و با آزارهای متعدد بدنی سر و کله بزنی، سرسخت می‌شوی. برای بقا باید به‌خاطر فهم‌ام از بدنم و معناهای متصل به آن بجنگم.

بخشی از این مبارزه شامل بازگویی داستان‌هایمان و فراهم‌آوردن مجالی برای نگرستن به درون نواحی تماس، خیابان‌ها، کارزارها، و دادگاه‌ها می‌شود (یعنی همه‌ی مکان‌هایی که بدن‌مان در آنها می‌زید). گاه برای تعریف داستان‌هایمان و بلندکردن صدایمان به حد کافی، آن قدر که جایی و راهی خیابان‌ها نیز به گوش برسد، نیازمند ایجاد یک شورشِ نان مناسب به سبک قدیم هستیم. ما گرسنه‌ایم، پس بیایید چیزی بخوریم. ما خسته‌ایم، پس بیایید استراحت کنیم.

ترجمه‌ی ایمان گنجی

منابع:

Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

Randal Doane, "Exhuming and Slaying Adorno," in *Qualitative Inquiry* 7, no. 3 (2001), 274-278.

C. Ellis, "Heartful Autoethnography," in *Qualitative Health Research* 9, no. 5 (1999), 669-683.

Herbert J. Gans, "Participant Observation in the Era of Ethnography," in *Journal of Contemporary Ethnography* 28, no.5 (1999), 540-548.

Carlo Ginzburg, *The Judge and Historian* (London: Verso, 1999).

bell hooks, *Where We Stand: Class Matters* (New York: Routledge, 2000).

Robert Merton, "Some Thoughts on the Concept of Sociological Autobiography," in *Sociological Lives*, ed. Martha White Riley (Newbury Park : Sage, 1988), 17-21.

A. Momigliano, *The Development of Greek Biography* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1993).

M. Neuman, "Collecting Ourselves at the End of the Century," in *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*, eds. C. Ellis and A. Bochner (London : Alta Mira Press, 1996).

R. Rinehart, "Fictional Methods in Ethnography : Believability, Specks of Glass, and Chekhov," in *Qualitative Inquiry* 4, no. 2 (1998), 200-224.

Andrew, C. Sparkes, "Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action," in *Sociology of Sport Journal* 17, no. 1 (2000), 21-43.

Tami Spry, "Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis," in *Qualitative Inquiry* 7, no. 6 (2001), 706-732.

Liz Stanley, "On Auto/Biography in Sociology," in *Sociology* 27, no. 1 (1993), 41-52.

Jean Swanson, *Poor Bashing: The Politics of Exclusion* (Toronto : Between the Lines, 2001).

www.asabsanj.com

اسفند ۹۳