

پویایی هویتی غربت‌ها "مطالعه‌ی اتنوگرافیک هادوری در چهارراه‌های تهران"

میترا اسفاری*

(تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۲۵، تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۲۴)

چکیده

زنان و کودکانی که روزانه در چهارراه‌های تهران به گدایی مشغول‌اند و شهروندان آن‌ها را تحت عنوان کولی می‌شناسند، گروهی هستند که جامعه‌ی اکثریتی همیشه آن‌ها را به حاشیه رانده و در پوشش آسیب محصور نگاه داشته‌اند. این مطالعه برای اولین بار با رویکردی اتنوگرافیک، توصیفی و تفسیری به شناخت گروهی از این افراد، که غربت یا غربتی نام دارند، پرداخته است. به دلیل نوع زیست و جابه‌جایی این گروه، ابتدا مطالعه را با خوانشی مورفولوژیک آغاز کردیم و طی آن، با شناخت بیشتر نظام اقتصادی و تقسیم اجتماعی وظایف، به اهمیت بده‌بستان‌های این گروه با گروه‌های مجاور پی بردیم. سپس طبق نظریه‌ی «مرزهای قومی» فردریک بارت، کنش‌های متقابل آنها مورد توجه قرار گرفت و هادوری یا گدایی با سماجت (لغت‌نامه دهخدا) سرچهارراه، به عنوان نمود یکی از اصلی‌ترین شیوه‌های این نوع بده‌بستان‌ها به طور عمقی مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین یافته‌ها، روشن شدن عملکرد هادوری در برساختن هویت گروهی هر کودک غربت بود.

هادوری فعالیتی روزمره است که هر کودک غربت به سان آیین‌گذاری برای ورود به دسته‌بندی بزرگسالان از آن عبور می‌کند. تحلیل ریزبینانه و توصیفات چندلایه‌ای از هادوری، دید ما را به نوعی خوانش دراماتیک (به سبک ویکتور ترنر) از این رویداد شهری گشود. روزانه، هادوری در چهارراه به نمایش گذاشته می‌شود و تولید درام اجتماعی می‌کند. از خلل این نمایش، چارچوب فرهنگی و نمادهای زیرساختی هادوری، که لازمه‌ی برقراری ارتباط بین غربت و رهگذر شهری است، نمایان می‌شوند. با شکافتن ساختار اقتصادی و کنش‌های متقابل کنش‌گران این پدیده، خواهیم دید که فرایند هادوری و تلاش‌های خودکنش‌گر در وفق دادن ساختار آن با جامعه‌ی اکثریتی، در برساخت هویت گروهی نوجوان غربت، در تقابل با هویت «دیگری»، نقش اساسی دارد. با توجه به این مهم که روابط این گروه با همسایگانش، نه صرفاً اقتصادی است و نه سیاسی، بلکه عمدتاً فرهنگی است، خواهیم دید که در ساختار اجتماعی

*. دکتری انسان‌شناسی از دانشگاه پاریس ۵، مرکز انسان‌شناسی فرهنگی

(The Centre d'anthropologie culturelle Canthel at Université Paris IV)

پویایی هویتی غربت‌ها "مطالعه‌ی اتنوگرافیک هادوری در چهار راه‌های تهران"

غربت، عملکرد فرهنگی هادوری به عنوان آیین گذار، از عملکرد اقتصادی آن به مراتب اساسی‌تر است. به عنوان یک پارادایم جامعه‌شناختی، این مطالعه پیشنهاد می‌کند تا گروه غربت در کنش‌های متقابلش با گروه‌های مجاور مورد مطالعه قرار گیرد و از انزوای اجتماعی و آکادمیک خارج شود. نمایان کردن تضادهای فرهنگی از طریق تحلیل هادوری به ما نشان می‌دهد غربت‌ها نه تنها غریبه نیستند، بلکه از دورن نظام ارزشی و فرهنگی جامعه‌ی اکثریتی می‌جوشند.

واژه‌های کلیدی: هادوری، اتنوگرافی، گروه غربت‌ها یا غربتی‌ها، دوره‌گرد.

مقاله‌ی پیش رو چکیده‌ای از رساله‌ی دکتری است که در پاییز ۱۳۹۴ به سرانجام رسیده است. این رساله نتیجه‌ی پنج سال پژوهش میدانی با رویکرد مشاهده مشارکتی است و برای اولین بار با استفاده از روش اتنوگرافیک به شناخت توصیفی و تفهیم تفسیری ساختار اجتماعی-فرهنگی غربت‌های بابل می‌پردازد. از آنجایی که غربت‌ها گروهی درون‌گرا و نسبتاً همگن هستند، دسترسی به درون‌گروه از منظر روش‌شناختی دچار مشکلاتی است که با شناخت بهتر گروه می‌توان آن را چاره‌جویی کرد. برای مثال، بزرگسالان گروه همیشه به نوعی، از جامعه‌ی اکثریتی کناره‌گیری می‌کنند و به جز در محله‌ی سکونت‌شان، در اماکن عمومی حاضر نمی‌شوند.^۱ ولی نکته‌ای که از ابتدا توجه من را به این گروه جلب کرد و سپس باعث ورود من به دورن گروه شد، حضور محسوس کودکان بر سر چهارراه‌های شهر تهران بود. کنجکاوی در مورد کودکانی که پای‌برهنه و با سماجت، سرچهارراه‌ها در حال جمع‌آوری پول بودند، باعث شد تا با جمعی از زنان که کنار چهارراه به نظارت بچه‌ها می‌پرداختند آشنا شوم. پس از چند هفته که هر روزم را کنار آن‌ها در چهارراه‌ها سپری کردم، آشنایی‌های لازم و اعتمادسازی از هر دو طرف صورت گرفت. سپس توانستم به درون گروه، یعنی فضای خانگی دسترسی پیدا کنم. تمام این مراحل با توجه ویژه‌ای که به کودکان و حضور پررنگ آن‌ها در فضای شهری داشتم، پیش رفت. این گروه، در فضای عمومی و در کنش‌های متقابلش با جامعه‌ی اکثریتی،

۱. البته این نکته در مورد گروه غربت‌های بابل صدق می‌کند. نمی‌توان این رفتار اجتماعی را که نتیجه‌ی مستقیم تقسیم اجتماعی کار است به گروه‌های دیگر غربت تعمیم داد.

تمایل زیادی به جلو فرستادن کودکان برای تماس مستقیم با غیرغربت‌ها دارد.^۱ بزرگسالان مرد در فضای خانگی و محلی باقی می‌مانند و بزرگسالان زن در فضای عمومی و شهری حاضر می‌شوند، و حتی‌الامکان از وجود کودکان استفاده کرده و حضور خود را استتار می‌کنند. پس واقعیات عینی میدان مطالعه، از یک سو موجب توجه ویژه‌ی پژوهشگر به موضوع کودکی در فضای شهری، و از سوی دیگر، باعث شد تا این پژوهش، از زاویه‌ی انسان‌شناسی کودک به شناخت گروه مورد نظر بپردازد. تمام داده‌های میدانی در دو شهر بابل و تهران، در دو فضای خانگی و فضای کار در خیابان به‌دست آمده است.

غربت‌های قربت

این گروه که اقلیتی از جامعه‌ی اکثریتی ایرانی را تشکیل می‌دهد، خود را تحت عنوان غربت یا غربتی می‌نامد. این نام‌گذاری، خود یکی از ابتدایی‌ترین سوال‌های این پژوهش برای شناخت بهتر این گروه بوده است. داده‌هایی که تاکنون برای توصیف عینی این گروه به‌دست آمده، نشان می‌دهد غربت‌های مورد نظر خود را بابتی و متعلق به محله‌ای همگن در این شهر می‌دانند. از حدود پنجاه سال پیش و پس از اصلاحات ارضی، افرادی از این گروه دوره‌گرد در این محله صاحب زمین شدند و به مرور افراد دیگر گروه، زمین‌های دیگر محله را خریداری کرده و محله‌ای یک‌دست تشکیل دادند که امروزه به آن احساس تعلق دارند.

آن‌ها خود را مسلمان می‌دانند و امامان شیعیان اثنی‌عشری، در باورها و مناسک مذهبی‌شان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. تعداد کثیری از غربت‌ها فاقد شناسنامه هستند و سوادآموزی و تحصیل در مدرسه هیچ جایگاهی در ساختار فرهنگی آن‌ها ندارد. غربت‌های بابل یک زیرمجموعه از گروه وسیع‌تری هستند که شاید بتوان آن را گروه غربت‌های مازندران و گرگان نامید. لازم به ذکر است که هدف از این دسته‌بندی، تحمیل تشابهات ذهنی و مفروض به گروه‌های مختلف غربت نیست؛ بلکه سعی بر این است که تمام تفاوت‌هایی که هر یک از گروه‌ها برای تمایز خود از دیگر غربت‌ها

۱. در ادامه بحث، درباره‌ی دلایل این رفتار بحث خواهد شد.

در نظر می‌گیرد، به عنوان «نشان‌گر هویتی»^۱ درون‌گروهی حفظ شوند. تنها دلیل در نظر گرفتن این جمعیت به عنوان یک گروه، ادعای افراد غربت است که خود را متصل به گروه بزرگ‌تری می‌دانند که طبق گفته‌شان، تمام اعضای آن به زبان مشترک غربتی^۲ صحبت می‌کنند. در لایه‌های هویتی هر فرد غربت، تعلق به طایفه (با جدی مشخص) در مرحله‌ی اول اهمیت، و تعلق به گروه بزرگ‌تر غربت‌ها، در مرحله‌ی دوم قرار می‌گیرد.

پس واژه‌ی زیرمجموعه قصد دارد این واقعیت را به تصویر بکشد که گروه‌های مختلف غربت امروزه به شکل مجموعه‌ای از دو یا چند طایفه در محله‌های شهری (ساری، قائم‌شهر، بابل، آمل و نور) گرد هم آمده و به نوعی یک گروه جغرافیایی یا محله‌ای تشکیل می‌دهند. برای مثال غربت‌های بابل خود را بابلی می‌دانند و نسبت به غربت‌های ساری، قائم‌شهر یا گرگان تمایز قائل می‌شوند. با این حال معتقدند با غربت‌های این شهرها زبان مشترکی دارند و فی‌الواقع بین‌شان روابط خویشاوندی و زناشویی جریان دارد. بدین ترتیب، در هر گروه جغرافیایی، یا هر محله‌ی شهری غربت‌نشین، افرادی از شهرها و طوایف دیگر غربت حضور دارند. طوایف مختلف غربت با استناد به جدی که افسانه‌ای اسطوره‌ای حضور او را در طول زمان حفظ می‌کند، خود را متمایز می‌کنند^۳. ولی وجه مشخص شکل‌گیری طوایف غربت در قدیم انجام حرفه‌ی مشخصی بوده که اقتصاد تمام افراد متعلق به آن طایفه از طریق آن حرفه می‌چرخیده است. بدین ترتیب،

۱. طبق تعریف کریستیان برومبرژه (Bromberger, 1988: 90-91) نشان‌گرها یکی از مهم‌ترین موارد شناخت هویتی یک گروه هستند. به ویژگی‌هایی که توسط افراد گروه به عنوان نمادهای هویت خود و هویت دیگری شناخته می‌شوند، نشانگر هویتی گفته می‌شود.

۲. به عقیده‌ی آپارنا راتو (Rao, 1982: 19)، زبان غربتی نوعی فارسی محاوره‌ای ایرانی است که با کدگذاری، ساختارهای مصنوعی و شباهت‌سازی، با فارسی عامیانه ایرانی تفاوت‌هایی دارد. راتو از تحقیقاتی که روی غربت‌های افغانستان انجام داده به این نتیجه رسیده است. ژان پیر دیگار (Digard, 1978) نیز بر اساس تحقیقی که روی غربت‌های همراه ایل بختیاری انجام داده، معتقد است این زبان دارای واژگانی از ریشه‌ی هندی و ژمانس است که امروزه منوش‌های فرانسه (گروهی از کولی‌های آن کشور) به این زبان صحبت می‌کنند. او به ریشه‌ی هندی واژگان زبان غربتی ایوانف (Ivanow, 1914) نیز اشاره کرده است.

۳. لازم به ذکر است که به دلیل فقدان روایت‌های تاریخی و قصه‌گویی در فرهنگ غربت، افسانه‌ی اجداد برای همه‌ی افراد شناخته شده نیست. ولی حضور ضمنی جد مشترک برای اعضای یک طایفه، حد تمایز طوایف مختلف است.

طایفه‌ی آهنگرها از خراطها متمایز بوده و بین این دو گروه ازدواج صورت نمی‌گرفته است (Digard, 1978). ولی امروزه به دلیل شهرنشینی و تشکیل محله‌های شهری، با وجودی که هنوز فرق بین دو طایفه حفظ شده و افراد به آن باور دارند، روابط زناشویی امکان‌پذیر است. درحال حاضر به طور مختصر، ساختار اجتماعی گروه غربت را می‌توان به چند لایه تقسیم کرد: گروه قومی یا زبانی (غربت‌های مازندران، غربت‌های شیراز و ...)، گروه جغرافیایی یا محله‌های شهری (غربت‌های بابل، غربت‌های ساری و ...)، طایفه (آهنگرها، خراطها)، دودمان (نام خانوادگی یک پدر بزرگ)، خانوار (هسته‌ی خانوادگی متشکل از پدر، مادر و فرزندان). طبق گفته‌های غربت‌ها و با استناد به تحقیقاتی که در مقاطع مختلف تاریخی از این گروه نام برده‌اند (Rao, 1982; Digard, 1978; Barth, 1961; Ivanow, 1914) و (افشارسیستانی، ۱۳۷۷). در گذشته غربت‌ها گروهی دوره‌گرد و چادر نشین بوده که هیچ‌گونه تولید مواد غذایی نداشته و از روستایی به روستای دیگر یا بین روستا و ایل کوچ‌نشین (Digard, 1982; Barth, 1961) جابه‌جا می‌شده‌اند. اگر بخواهیم روی دو گروه آهنگران و خراطها که دانسته‌های بیشتری درباره‌شان داریم متمرکز شویم، مردان این طوایف به تولید وسایل ساده و سبک آشپزی و کشاورزی مشغول بوده و زنان این طوایف، تولیدات مردان‌شان را درب منازل در روستاها یا به کوچ‌نشینان می‌فروختند. پس دوره‌گردی، صنایع دستی و تاخت زدن آن با مایحتاج‌شان از خصیصه‌های اصلی این گروه بوده است. بعد از اصلاحات ارضی که تغییرات قابل توجهی در زندگی کشاورزان و کوچ‌نشینان به وجود آمد، غربت‌ها نیز به حاشیه‌ی شهرها سوق داده شدند. به مرور، به دلیل از دست دادن مشتری، تولید صنایع دستی توسط مردان رها شده و آنها به خوشه‌چینی یا تعمیر وسایل بازیافتی پرداختند. زنان همچنان به دنبال پول، غذا و پوشاک به درب منازل رفته و سعی به فروش اجناس خریداری شده یا گدایی داشتند. امروزه به دلیل شهرنشینی شدن‌شان، مردان عمدتاً به خرید و فروش مواد مخدر مشغول‌اند و زنان به همراه کودکان به گدایی در چهارراه شهرهای بزرگ می‌پردازند. افراد مسن این گروه و چندین خانوار در بابل ساکن‌اند و در آنجا صاحب خانه هستند. خانواده‌های جوان‌تر که اکثریت محله‌ی بابل را تشکیل می‌دهند، بیشتر ماه‌های سال را در تهران می‌گذرانند و در زمان‌های خاصی از سال به بابل برمی‌گردند. برخی از آنها در بابل نیز دارای خانه هستند و برخی دیگر طی مدت اقامت‌شان، در منزل فامیل‌های نزدیک خود ساکن

می‌شوند. در بابل اغلب خانه‌ها قدیمی هستند که به مرور توسط خود غربت‌ها تعمیر و بازسازی می‌شوند، به طوری که همیشه تعدادی خانه در دست تعمیر و بازسازی هستند. مساحت این خانه‌ها خیلی بزرگ نیست و حین بازسازی با اضافه کردن یک یا دو طبقه، امکان پذیرایی غربت‌ها از فرزندان و نوادگان‌شان در ایام تعطیلات در این منازل فراهم می‌شود. البته لازم به ذکر است که در هنگام اقامت در هر منزل، هر فرد، اعم از کودک و بزرگسال، نسبت به مخارج خانه مسئول است. در تهران، غربت‌های بابل در محله‌ی دروازه‌غار تهران (هرندی) و محله‌های اطراف میدان شوش ساکن هستند و معمولاً خانه‌های چنداتاقی را به اتفاق اجاره کرده و هر هسته‌ی خانوادگی در یکی از این اتاق‌ها برای مدت کوتاهی (از یک ماه تا یک سال) ساکن می‌شود. روابط نزدیک خانوادگی (خواهربرادری، خاله خواهرزادگی، والدفرزندی) و رابطه‌ی خوب افراد باهم، شرط پایه‌ای اجاره‌ی یک خانه به اتفاق یکدیگر است.

رفت‌وآمد این گروه بین تهران و بابل از نظر تحلیلی حائز اهمیت است، زیرا در تمام توصیفاتی که ما از این گروه ارائه خواهیم داد، دوگانگی فضا (بین تهران و بابل) به شکل ضمنی محسوس است. تعداد قابل توجهی از خانواده‌های غربت بابل زمان زیادی از سال را برای کار و درآمد نقدی در جنوب تهران سپری می‌کنند و طی زمان‌های مشخصی از سال برای گذراندن تعطیلات و شرکت در مراسم مذهبی و گروهی خود به بابل برمی‌گردند. همان طور که گفته شد، آنها احساس تعلق عمیقی به محله‌ی خود در بابل دارند و در تهران، خود را عمدتاً بابلی معرفی می‌کنند. بسیاری از بازنمایی‌های فرهنگی و هویتی‌شان در بابل صورت می‌گیرد. بازنمایی‌های گروهی که نقش مهمی در انسجام گروه ایفا می‌کنند، چه مذهبی باشند و چه اجتماعی-اقتصادی، در بابل رخ می‌دهند. به همین دلیل، به نظر می‌رسد این دوگانگی فضایی در تعریف بازی‌های زبانی و یگنشتاین قرار بگیرد، چراکه نه تنها نوعی از شکل زندگی است، بلکه بازی‌های زبانی خاص خود را دارد. به عقیده‌ی ویتگنشتاین، هر بازی زبانی یا هر شکل استفاده از زبان به نوعی به شکل و رفتاری فرهنگی برمی‌گردد که با توجه به بستر آن، بازی زبانی را بهتر می‌توان درک کرد.

زمانی که یک فرد غربت از رسم و رسوم گروهش صحبت می‌کند، می‌گوید: «ما در قربت رسم‌مان این است...»^۱. او از لفظ غربت/قربت برای اشاره به فضای درون‌گروهی خود، جایی که رسم و رسوم گروهش، یا به عبارتی بازنمایی هویتی گروهش در آن اتفاق می‌افتد، استفاده می‌کند. این مثال فهم ما را از نظریه‌ی ویتگنشتاین، روشن‌تر می‌کند. از آنجایی که غربت‌ها همیشه در حال جابه‌جایی بوده‌اند، ولی همیشه مسیر حرکت مشخصی بین محیط کار و محیط دورن‌گروهی و همگن خود داشته‌اند، این دوگانگی فضا در اشکال زندگی آنها بسیار جافتاده است و بازی زبانی که حول آن شکل می‌گیرد، فضای درون‌گروهی را «قربت» خطاب می‌کند. تمام دارایی‌های یک فرد غربت و هویت او به نوعی با این فضای درون‌گروهی گره خورده است. هرگاه کودک غربت بخواهد هویت خود را ثابت کند از بابل صحبت می‌کند و هرآنچه را که می‌خواهد داشته باشد (اعم از شناسنامه، ام.پی.تری، خانه و ...)، یا وانمود می‌کند یا قطعاً در بابل باقی مانده‌است. پس، در تضاد غربت که مکان غریبی برای کار است، قربت مکان آشنایی برای تجدید هویت با خودی‌هاست.

با توجه به این ملاحظات، یکی از مهم‌ترین ابزار مفهومی برای شناخت اجتماعی این گروه، بررسی مورفولوژی اجتماعی جامعه‌ی غربتی است. تعریفی که مارسل مَوس (Mauss, 2004) برای مورفولوژی اجتماعی ارائه می‌دهد: مطالعه‌ی جامعه‌شناختی «جوهر مادی جوامع است، یعنی شکلی که با مستقرشدن خود به زمین می‌دهند، حجم و تراکم جمعیت‌شان، اشکال پراکنده‌شدن و دوباره جمع‌شدن‌شان و مجموع عناصری که در تعیین مقر گروه و زندگی جمعی موثرند» (Mauss, 2004: 389). خوانش مورفولوژیک به ما کمک می‌کند تا بفهمیم چگونه «طبیعت و عناصرمادی جوامع انسانی بر انواع فعالیت‌های جمعی تاثیر می‌گذارند». جمع شدن طوایف غربت در شمال، پراکنده‌شدن‌شان در شهرهای بزرگ و پایتخت، همه نوعی سازمان‌دهی جمعی است. طبق این ملاحظه می‌بینیم از نظر فعالیت‌های جمعی، مقاطع مختلف سال برای گروه غربت به دو فصل تقسیم می‌شود:

۱) فصل قربت در بابل: فصل قرب و نزدیکی با خودی‌ها، فصلی که افراد گروه در هرکجا که پراکنده شده باشند، برای تعطیلات و اداکردن رسوم به فضای درون‌گروهی برمی‌گردند، دور

۱. توضیحات بیشتر در ادامه خواهد آمد.

هم جمع می‌شوند و هویت جمعی خود را بازسازی می‌کنند. در بابل، غربت‌ها در محله‌ای همگن استقرار دارند که جای اجرای مناسک مذهبی و فرهنگی است و جشن‌ها و آیین‌های مهم گروه در آن‌جا برگزار می‌شوند. فصل قربت یا نزدیکی، فصلی است که باید اندوخته‌های نقدی هر خانوار و هر دودمان در بین طایفه و گروه جغرافیایی پخش شود. مردگان هم در بابل به خاک سپرده می‌شوند.

۲) فصل غربت در تهران است. کار در غربت و سکونت در محله‌ی ناهمگن دروازه غار، در میان غربیه‌ها از مشخصه‌های این فصل است. ملاقات با تایی (غیرغربت) و درآمد نقدینگی نیز این فصل را از فصل قربت متمایز می‌سازد.

حتی اگر فرض کنیم نام غربت از طرف گروه‌های همسایه، دوست یا دشمن، به آن‌ها داده شده باشد، این نام، توسط خود گروه بازتعریف شده و با توجه به نحوه‌ی زیست‌شان، آن را با یک «بازی زبانی» از آن خود کرده‌اند. از این رو، در اینجا پیشنهاد می‌شود برای خوانشی مورفولوژیک از نحوه‌ی زیست غربت‌ها، فصل قربت در بابل، به خاطر فضای درون‌گروهی و همگنی که دربردارد، با قی نوشته شود؛ و فصل غربت در تهران، که دقیقاً به معنی کار بین غربیه‌هاست، با غ. لازم به ذکر است که درون‌گروه قومی غربت، طوایف مختلف، از نام‌های گوناگونی برای نامیدن یکدیگر استفاده می‌کنند که معمولاً به حرفه یا نام جد معروف آن طایفه برمی‌گردد. برای مثال غربت‌های ساری، غربت‌های بابل را همگن نمی‌دانند و نام چند طایفه را (آهنگرها، خراط‌ها و یزدی‌ها) که در آن‌جا مستقر هستند یادآور می‌شوند. پس نام غربت، حتماً نامی است که از طرف گروه‌های همسایه به این گروه‌های دوره‌گرد داده شده و سپس توسط خود آن‌ها بازتعریف شده است. با این‌که «غربت» نام مکان است و از لحاظ دستوری نمی‌تواند نام یک گروه باشد، این نام توسط خود افراد گروه استفاده می‌شود و ما برای حفظ دیدگاه تفسیری و توصیفی، این نام‌گذاری را به عنوان غلطی مصطلح می‌پذیریم. این نکته را نیز باید یادآور شد که نام «غربتی» غالباً توسط غیرغربت‌ها به آن‌ها اطلاق می‌شود و خود افراد از نام غربت/قربت برای اشاره به خود در مقابل غیرغربت‌ها استفاده می‌کنند.

دو فصلی که نام برده شد هم از لحاظ مکانی و هم از لحاظ روابط اجتماعی با هم تفاوت اساسی دارند. پس فصول جامعه‌ی غربتی مثل دیگر اقوام با فصول طبیعی تعریف نمی‌شود. عامل اصلی تعریف این دو فصل، تقویم گروه‌های طرف معامله‌ی غربت‌هاست. از آن‌جایی که

غربت‌ها کشاورزی نمی‌کنند، فصل‌ها در تنظیم مورفولوژی آن‌ها تاثیری ندارند. مناسبات مختلف در تقویم گروه‌های همسایه مهم‌ترین عامل این تنظیمات در نحوه‌ی جابه‌جا شدن غربت‌ها هستند. برای مثال اگر برای یک‌جانشین‌ها، تعطیلات و جشن‌ها موثرند، در مورد کوچ‌نشینان فصول کوچ. به همین منوال، هنگام نوروز، تاسوعا و عاشورا و هنگام آغاز سال تحصیلی گروه غربت تهران به بابل برمی‌گردد. ولی برای جشن‌های مذهبی حتماً در تهران خواهد بود، چون این مناسبت‌ها همیشه از نظر درآمد برای کار گدایی، روزهای پرباری هستند. این مقدمه بسیار مختصر از مورفولوژی جامعه‌ی غربتی، به این علت ارایه شد که به تفاوت مدل‌های کنش متقابل افراد در هر دو فصل پرداخته شود. در این‌جا مدل‌های رفتاری درون گروهی را که مربوط به بابل و فضاهای خانگی است، کنار گذاشته و صرفاً به فصل غربت در تهران که محل درآمد نقدینگی است خواهیم پرداخت. اصل موضوع ما ملاقات و برخورد غربت و غیرغربت برسر چهارراه خواهد بود.

غربت‌ها گروه‌های دوره‌گردی هستند که طبق تعریف (Berland, 1978; Rao, 1985)

در پی مشتری برای فروش صنایع دستی‌شان جابه‌جا می‌شوند. همان‌طور که گفته شد، آنها اصلاً تولید مواد اولیه‌ی خوراکی ندارند و برای تامین خوراک ناچار به مبادله با گروه‌های دیگر یک‌جانشین یا کوچ‌نشین هستند. پس باید این مهم را در نظر داشت که تبادل با دیگری یکی از اصلی‌ترین پایه‌های ساختار گروهی غربت‌هاست. پس حاشیه‌ای نامیدن آنها جز اینکه مسیر تحلیلی ما را به بیراهه ببرد دستاوردی نخواهد داشت. چون همان‌طور که بارت (1969) در نظریه‌ی مرزهای قومی مطرح می‌کند، وقتی دو گروه ناهمگن با هم ملاقات می‌کنند به ناچار در ارتباط بین آنها، از جانب هر دو گروه یک سری بایدها و نبایدها تعریف می‌شود. مجموعه‌ی این بایدها و نبایدها حوزه‌ای تشکیل می‌دهند که در آن تبادل این دو گروه امکان‌پذیر می‌شود. پس آنها نمی‌توانند دست به هرگونه تبادل بزنند و طبق ارزش‌های هریک از گروه‌ها، برخی از تبادلات ناممکن محسوب می‌شوند. در مورد غربت‌ها و جامعه‌ی اکثریتی ایرانی، می‌توان بحث ازدواج را مطرح کرد. جامعه‌ی اکثریتی، ازدواج با غربت‌ها را نمی‌پذیرد و هم‌سفره‌گی با آنها را نامطلوب می‌دانند. ولی خلاف این امر صادق نیست. با این وجود، طبق وقایع عینی، غربت‌ها با جامعه‌ی اکثریتی مبادله دارند و با تکیه بر نظریه‌ی بارت، می‌توان ادعان داشت که این مبادلات حتماً در حوزه‌ای متشکل از بایدها و نبایدها شکل می‌گیرد. پس با تکیه بر

داده‌های عینی، ما غربت‌ها را یک گروه اقلیتی ایرانی می‌دانیم، چون هیچ اثباتی بر خارجی بودنشان وجود ندارد.

همان‌طور که در بالا آمد، در مقیاس درون‌گروهی، غربت‌ها تفاوت‌هایی بین طوایف خود قائل‌اند. برای مثال، غربت‌های ساری علی‌رغم هم‌زبانی، خود را از غربت‌های بابل متمایز می‌دانند. بسیار مهم است که ما بفهمیم گروه مورد نظر، برای تمیز دادن خود از گروه‌های دیگر از چه معیارهایی استفاده می‌کند. در وهله‌ی اول، جز زبان، معیار دیگری برای تمیز دادن خود از جامعه‌ی اکثریتی مطرح نیست. در حالی که معیارهای هویتی درون‌گروهی از چندین و چند لایه تشکیل شده‌اند. ولی چیزی که ما در این‌جا به آن خواهیم پرداخت، شکل‌گیری یکی از این لایه‌های هویتی، یعنی هویت غربت در مقابل هویت تایی است. تایی در زبان غربتی به معنی غیرغربت است.

روند شکل‌گیری این لایه‌ی هویتی در دوران کودکی صورت می‌پذیرد. لازم به یادآوری است که مشاهدات و استنتاجات مطرح شده در اینجا، شامل گروه غربت اهل بابل و ساکن در تهران در زمان حال می‌شود. این داده‌ها به هیچ‌وجه در مورد گذشته‌ی این گروه صدق نمی‌کند، زیرا روند شهرنشینی باعث تغییراتی در ساختار تقسیم اجتماعی وظایف در این گروه شده است.

ساختار هادوری و روایت‌های چهارراه

هادوری در لغت‌نامه‌ی دهخدا به معنی گدایی با سماجت است و غربت‌ها خودشان، چه در ایران و چه در افغانستان (Rao, 1982) از همین واژه استفاده می‌کنند. در تلفظ آنها البته «ه» ابتدا تقریباً مسکوت است. این فعالیت عمدتاً زنانه است، چون همان‌طور که اشاره شد، از زمان قدیم زن‌ها مسئولیت فروش ابزار تولید شده توسط مردان خانواده‌شان را برعهده داشتند. حضور کودکان در این کار ظاهراً پدیده‌ای جدید و شهری است. یکی از مهم‌ترین دلایل آن توجه حضور زن در فضای عمومی شهر تهران است. به همراه داشتن یک کودک در خیابان‌های تهران، جایگاه زن را به جایگاه مادر ارتقا می‌دهد و همین باعث مصون ماندن او از انواع آزارها توسط مردان رهگذر می‌شود. برای همین دخترهای نوجوان هم از این تکنیک بسیار استفاده می‌کنند و برای محافظت از خود، کودکان اقوام‌شان را به همراه می‌آورند. در

هرحال، فعالیت هادوری چه برسر چهارراه، چه طبق مدل قدیمی‌اش، که درب منازل انجام می‌شد، هرگز در تنهایی صورت نمی‌گیرد و همراهی چند زن از اصول پایه‌ای آن است. در مورد هادوری زنان غربت بابل در تهران، همیشه شاهد گروهی زن هستیم که برحسب روابط خویشاوندی یکدیگر را همراهی می‌کنند. تنها صورت گدایی فردی، امروزه در مترو و در بازارها رخ می‌دهد. در این دو مورد اخیر هم حضور کودک تقریباً از خود فعالیت جدایی‌ناپذیر است.

گروهی از زنان با کودکانی که با آن‌ها روابط خویشاوندی دارند، روزانه به چهارراه مشخصی که چند نفر از آنها پس از مدتی، با رفت‌وآمد مکرر، آن را تقریباً از آن خود کرده‌اند، می‌روند. کودکان عمدتاً از طریق دودمان پدری با زن‌ها رابطه‌ی خویشاوندی دارند. زیرا کودک صرفاً متعلق به والدین بیولوژیکی‌اش نیست، بلکه اعضای خاندان پدری نسبت به او مسئول‌اند و او نیز نسبت به آن‌ها. چگونگی چرخش کودک بین اعضای دودمان پدری و مادری بحث بسیار مفصلی است که از حوصله‌ی این مطلب خارج است.

ما در اینجا، زنی را که تعدادی کودک را، از جمله فرزندان خودش را، به چهارراه می‌برد، «زن مسئول» می‌نامیم: او مسئولیت نظارت بر راندمان کار کودکان و مواظبت از آن‌ها را در برابر انواع خطرهای چهارراه (مثل دستگیر شدن توسط شهرداری و انتقال به بهزیستی، تصادف، دزدیده شدن پول و کودک‌ربایی) به عهده دارد. انواع گروه‌های کولی و غربت‌ها نیز، از طرف جوامع اکثریتی به قاچاق و کودک‌دزدی متهم می‌شوند. ولی این گروه‌های دوره‌گرد خود بر این باورند که افراد اکثریتی کودکان آن‌ها را می‌دزدند و اعضای بدن آن‌ها را قاچاق می‌کنند. کودکان غربت از این موضوع واهمه‌ی بسیار دارند و به عنوان یک خطر دائمی در چهارراه، همواره در ترس رבוده شدن توسط تایی (غیرغربت) به‌سر می‌برند.

پس در ساختار امروزی تقسیم وظایف، زنان و کودکان، کنش‌گران معیشتی فعال هستند. البته مردها هم به نوبه‌ی خود در اقتصاد غیررسمی فعال‌اند و درآمد قابل توجهی دارند. ولی حضور آنها در چهارراه فقط طی ایام قبل از نوروز و در نقش حاجی فیروز مشهود است^۱. در بقیه ایام سال، آنها تقریباً هیچ ارتباط مستقیمی با افراد تایی (غیرغربت) ندارند. این زن‌ها و کودکان هستند که در بین

۱. لازم است این نکته را یادآور شویم که مردان غربت اهل ساری سر چهارراه دست‌فروشی می‌کنند.

مرز غربت و تایی به طور روزمره در رفت‌وآمد هستند. مردها البته تصمیم‌گیرنده‌های اصلی در مدیریت نقدینگی خانواده هستند. پولی که در چهارراه به‌دست می‌آید، در منزل به مردها تحویل داده می‌شود، سپس توسط آنها دوباره بین افراد خانواده توزیع خواهد شد.

تحلیل هادوری به عنوان یک فعالیت اقتصادی و درک درآمد قابل توجه آن، مستلزم نظاره‌ی ریزبینانه‌ی بده‌بستان‌های متقابل کلامی و غیرکلامی بین هادورگر و رهگذر شهری است. یعنی هم گفته‌های این دو کنش‌گر باید مورد تحلیل قرار گیرد و هم زبان بدن و لحن گویش آنها. در ابتدا به تحلیل این پدیده از منظر انسان‌شناسی اقتصادی می‌پردازیم. اگر اقتصاد اکثر جوامع ارگانیک متشکل از ساختاری تولیدی است، اقتصاد گروه‌های دوره‌گرد، متشکل از ساختاری گردآورنده است و هیچ‌گونه تولید خوراک در آن صورت نمی‌گیرد. عمده‌ی فعالیت‌های اقتصادی به جمع‌آوری پول یا کالای تولید شده (مثل خوراک و پوشاک) می‌پردازد. طبق تعریف موریس گدولیه^۱ (1965)، یک ساختار تولیدی، مجموعه‌ای از فنون، منابع و ابزارهایی است که انسان‌ها برای تولید کالاهای قابل مصرف در هر جامعه به کار می‌گیرند. ساختار گردآورنده هم به نوبه‌ی خود مجموعه‌ای از فنون، منابع و ابزارها است که به کنش‌گران معیشتی امکان معاش می‌دهد.

در مورد هادوری، منابعی که باید کالاهای معیشتی از آنها تهیه شوند، گروه‌های انسانی مجاور هستند، نه زمین، نه حیوانات و نه معادن؛ اما فنون و ابزارها به طور وسیع از ارزش‌های معنوی و انسان‌دوستانه‌ی آن گروه‌ها و باورهای مذهبی‌شان وام گرفته می‌شوند. شناخت عمیق از نظام ارزشی و نمادین جامعه اکثریتی و استفاده‌ی درست از آن، رمز موفقیت این حرفه است. به طور مثال، اگر در کشاورزی و حرفه‌های دیگر از انواع ابزار استفاده می‌شود، در هادوری، ابزار کار، بدن و کلام هادورگر است که باید متناسب با منبع‌اش، که افراد جامعه اکثریتی هستند، به‌کار برده شود. فنون مناسب هم به جای اینکه برای تولید در نظر گرفته شده باشند، برای گردآوری تعریف شده‌اند. همان‌طور که برای تولید باید منابع را به‌وسیله‌ی ابزارها و فنون تغییر داد تا کالای مورد مصرف به‌وجود آید، در هادوری باید رابطه‌ی بین هادورگر و رهگذر را، که در حقیقت منبع گردآوری است، تغییر داد. ولی این تغییر به رابطه‌ی متقابل بین این دو کنش‌گر برمی‌گردد. به عبارتی دیگر، هادورگر ابزارهایش را (بدن و کلامش) و فنونش

2. Maurice Godelier

را (درخواست صدقه، ارائه‌ی خدمات و...) به نوعی به کار می‌گیرد تا رابطه‌ای را که با رهگذر یا سرنشین اتومبیل برقرار می‌کند سودمند سازد. برای اینکه هادورگر بتواند با رهگذر چنین رابطه‌ای برقرار کند، باید به نظام مفهومی و ارزشی منبع‌اش دسترسی داشته باشد و شناختش از آن در حدی باشد که بتواند از آن برای بده‌بستانی سودمند به نفع خود بهره‌برداری کند. لازم به ذکر است که فنون موردنیاز برای این بده‌بستان فقط از نظام ارزشی رهگذر وام گرفته نمی‌شود، بلکه نظام ارزشی و مفهومی خود هادورگر نیز در این تقابل نقش موثری دارد. بدین ترتیب، انتخاب بستر گردآوری پول، ابزارها، سن و جنسیت کنش‌گران اقتصادی، همه فنونی هستند که در حوزه‌ای مشترک بین نظام ارزشی هادورگر و نظام ارزشی رهگذر تعریف شده‌اند.

نظام اقتصادی غربت مسلماً فراتر از ساختار گردآوری و معاش است. پخش ثروت و کالا و مصرف آن‌ها هم در این نظام جای می‌گیرند و مستلزم تحلیل هستند. ساختار پخش و مصرف هم، همانند ساختار گردآوری، توسط ارزش‌های جامعه‌ی اکثریتی، از یک سو، و ارزش‌های جامعه‌ی غربت، از سوی دیگر، هدایت می‌شوند. باین حال، پخش و مصرف، نسبت به گردآوری، کنش‌های درون‌گروهی‌تری هستند. در مقایسه با تقسیم و مصرف، ساختار گردآوری از سطح پیشرفته‌ای از تبادل و بده‌بستان ارزشی و نمادین با جامعه‌ی اکثریتی برخوردار است. هادوری، منظر تلاقی و آمیزش دو نظام ارزشی غربت و تایی است و تنها زمانی است که فرد غربت به خواست خود به ملاقات دیگری می‌رود و برای مبادله تلاش می‌کند. از این رو، این ساختار معاش در نوع عملکرد اجتماع غربت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این ساختار به نوبه‌ی خود شامل دو بعد است: (۱) ابزارها و ارزش‌هایی که از جامعه‌ی اکثریتی به عاریت می‌گیرد. (۲) ابزارها و ارزش‌هایی که از درون نظام ارزشی غربت به کار می‌گیرد.

رویکردی اقتصادی به هادوری نشان داد که اصول ساختاری این فعالیت فرهنگی و ارزشی است. هرچند مبادله حول پول صورت می‌گیرد، بستر بده‌بستان، ابزارها و نقش و شرح وظایف کنش‌گران همه با توجه به دو نظام نمادین و ارزشی تعریف شده‌اند. تحلیل ما در این جا، از سویی به تشریح بستر منبع درآمد و ابزارهای گردآوری خواهد پرداخت، و از سویی دیگر به شخصیت‌پردازی و شرح وظایف انواع کنش‌گران اقتصادی که در این مبادله نقش دارند.

گفتمان هادوری و چهارچوب مفهومی و نمادینی که مخاطب به آن ارجاع داده می‌شود، بی‌شک خصیصه‌های منحصر به فرد این فعالیت اقتصادی هستند که تحلیل آن‌ها اجتناب‌ناپذیر است. از آنجایی که هادورگر هیچ وسیله‌ی ارتباطی برای برقراری مبادله با رهگذران ندارد، به

ناچار از زبان بدنی و کلامی برای این منظور بهره می‌گیرد. گفتمان هادوری به سستی‌ترین و مرسوم‌ترین درخواست شفاهی پول اطلاق می‌شود که از چهارچوب مفهومی و مضمونی مشخصی برخوردار است و هادورگران غربتی (زن و کودک، به استثنای نوجوانان) آن را طی زمان تکرار و بازتولید می‌کنند. از این گفتمان نه تنها سر چهارراه، که در بازار، هنگام هادوری نشسته، و در واگن‌های مترو، هنگام هادوری در حرکت، هم استفاده می‌شود. لازم به ذکر است که بیان گفتمان هادوری، به دلیل لحن و موقعیت خاص بدنی که می‌طلبد، به نوعی، به نمایش‌گذاشتن هادورگر محسوب می‌شود و به همین دلیل هر کنش‌گر اقتصادی در هر شرایطی نمی‌تواند از آن استفاده کند. از آنجایی که این گفتمان با موقعیت‌شناسی بستر هادوری از واقعیت زندگی هادورگر بازسازی می‌شود، بی‌نام و نشانی هادورگر در فضای کارش از شروط اصلی موفقیت گفتمان است.^۱ از این رو، راه‌های گوناگونی برای تنظیم ابزار کار، که همان گفتمان است، با بستر کار وجود دارد. برای مثال همه‌ی هادورگران مجموعه‌ای مشخص از جمله‌بندی‌ها و فرمول‌های بالعوض در اختیار دارند.

هادورگران زن و کودک، برای مشروعیت‌بخشی به درخواست‌شان، در گفتمان‌شان به طور وسیع از مفاهیم «صدقه»، «دعای خیر و شر» و «ثواب» استفاده می‌کنند. هنگام درخواست صدقه، انتظار هیچ بازپرداختی از طرف «نیازمند» نمی‌رود. مسلمانان معتقد باور دارند که بازپرداخت آن‌ها، چه مادی و چه معنوی، از طرف خدا صورت خواهد گرفت. بدین ترتیب پولی که به نیازمند پرداخت می‌کنند، در حقیقت در راه خدا و با هدف جلب رضایت خداست. در این مبادله، هادورگر نقش واسط بین مسلمان خیر و خدا را ایفا می‌کند. در حالی که تعریف این واسط از نظر دینی و فرهنگی مشخص است و هرکسی نمی‌تواند این نقش را ایفا کند. طبق تعریف دینی، این فرد باید «مستحق» دریافت صدقه‌ای باشد که در اصل قرار است در راه خدا خرج شود. بنابراین، نقشی که هادورگر در آن ظاهر می‌شود، باید با این تعریف تطابق داشته باشد. انتخاب کنش‌گران اقتصادی در ساختار هادوری، ظاهراً به اهمیت این تطابق برمی‌گردد. حضور کودک و زن برسرچهارراه‌ها، به تشویق دین اسلام به حمایت جامعه از «ایتام» (به معنی کودک بی پدر)^۲ و «زنان بی سرپرست» بر می‌گردد. هرچند در جامعه‌ی شهری

۱. امر هادوری بدون گفتمان می‌تواند در فضایی که آشنایان نیز حضور دارند انجام پذیرد.

۲. چند آیه از قرآن درباره‌ی اهمیت حمایت از کودک بی پدر: ۳۸/۲، ۱۷۷/۲، ۳۶/۴، ۲۱/۲۲-۲۳، ۱۷/۲۴، ۱۹/۲۷.

امروزی، مفاهیم یتیم و زن بی‌سرپرست از تعاریف مذهبی و سنتی‌شان فاصله گرفته‌اند، نهادینه بودن این مفاهیم در فرهنگ و کنش‌های جمعی افراد جامعه باعث می‌شود تا همچنان از جایگاه خاصی برخوردار باشند، اهمیت خود را حفظ کرده و تعاریف جدیدی به خود اختصاص دهند. امروزه تعریف مدرن کودک کار، که حقوق ضایع شده و حقوق انسانی‌اش رعایت نمی‌شوند، توجه رهگذران شهری را به کودکان سرچارراه جلب می‌کند و به حمایت از آنها مشروعیت می‌بخشد. از این رو، زنان به نفع باور عمومی حمایت از کودکان، حتی‌الامکان حضور خود را در سر چهارراه کم‌رنگ می‌کنند. پس، مفاهیم مذهبی، علی‌رغم نهادینگی‌شان در باورها و کنش‌های شهرنشینان امروزی، به موفقیت ایفای نقش یتیم و زن بی‌سرپرست نمی‌انجامند. ارزش‌های جامعه‌ی اکثریتی دائماً در حال تغییرند و غربت‌ها هم ابزار و فنون گردآوری و معاش‌شان را با این تغییرات وفق می‌دهند.

دلیل موفقیت گفتمان هادوری، ارتباط برقرار کردن هادورگر با رهگذر است. به طوری که هادورگر از ارزش‌ها و باورهایی نزد رهگذر استفاده می‌کند که به جایگاه او مشروعیت بخشیده و واکنش رهگذر را بر می‌انگیزد. در غیر این صورت، اگر ارزش‌های به کارگرفته‌شده توسط هادورگر با نظام اعتقادی و فرهنگی رهگذر ارتباط برقرار نکنند، تلاش او برای ایجاد بدهستان ناکام خواهد ماند. به همین منوال، با تغییرات نظام اقتصادی و در پی آن تغییرات نظام ارزشی جامعه‌ی اکثریتی، ایفای نقش کودک و زن غربت به عنوان «مستحق» مشروعیت خود را نزد بسیاری از شهرنشینان از دست داده است. نظام ارزشی بخش عظیمی از آنها فقط تبادل پول را با کالا مشروع می‌داند، و دادن پول بدون بازپرداخت مادی را غیرمشروع می‌دانند. در مقابل این نظام ارزشی، زن و کودک غربت ابزارهای خود را با این شاخص‌ها وفق می‌دهند و در ازای پولی که درخواست می‌کنند، به ارائه‌ی کالا و خدمات می‌پردازند. از انواع ارائه‌ی کالا خدمات طبق نظام ارزشی جدید می‌توان به دست‌فروشی، دودکردن اسفند و پاک کردن شیشه‌ی ماشین‌ها اشاره کرد.^۱

۱. لازم به ذکر است که در راستای باورهای مشروعیت‌بخش، قوانین و میزان مداخله‌ی سازمان‌هایی مثل شهرداری نیز تغییر می‌کند. چنان‌که، در حال حاضر، تکدی‌گری سر چهارراه با مخالفت شدید مأموران شهرداری روبرو می‌شود و به جمع‌آوری متکدیان مبادرت می‌شود. درحالی‌که آستانه‌ی تحمل برای دست‌فروشی بالاتر است و دست‌فروشان می‌توانند به مراتب آسان‌تر از متکدیان به کار خود در سطح شهر ادامه دهند.

برای تمام این فعالیت‌های معاش، مستقل از هریک از نظام‌های ارزشی مشروعیت‌بخشی که از آن بهره گرفته می‌شود، هادورگران غربت از مجموعه‌ی مشخصی از نامتغیرهای ساختار هادوری استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر، هادوری ساختاری دارد که علی‌رغم تغییراتی که متحمل می‌شود، ارجاعات اصلی آن در نظام اجتماعی و فرهنگی غربت ثابت می‌مانند. هادوری گویی از مفهومی که غربت‌ها به روال دنیای اجتماعی می‌بخشند جدایی‌ناپذیر است. این کنش طبق تعریفی که ویکتور ترنر^۱ (1982) از آیین ارائه می‌دهد، نمود پیدا می‌کند. یعنی نمایشی دگرگون‌کننده که طبقه‌بندی‌ها، دسته‌بندی‌ها و تضادهای عمده‌ی یک فرایند فرهنگی را نمایان می‌سازد. ترنر که این تعریف را از رونالد گرایمز^۲ قرض گرفته‌شده، به سان سرآغاز یک سری از رویدادها می‌داند و آن را تحت عنوان «درام اجتماعی»، تحلیل می‌کند.

هادوری به مثابه یک درام اجتماعی

طبق تعریف ترنر، «درام اجتماعی» شامل چهار مرحله‌ی اصلی است. اولین پله، که ما در این جا آن را مرحله‌ی سرآغاز می‌نامیم، در پی یک هنجارشکنی، یا رعایت نکردن یا بی‌احترامی به یک امر اجتماعی اتفاق می‌افتد. با این حال، در اینجا منظور سرنگون کردن نظام اجتماعی یا توهین به مقدسات نیست. این ناهنجاری یا قانون‌شکنی توسط فردی رخ می‌دهد که در حال تغییر دادن جایگاه یا موقعیت اجتماعی‌اش است. در پی این تغییر، مرحله‌ی دوم درام اجتماعی، یعنی فاز بحران رخ می‌دهد. تغییر جایگاه فرد، او را برای مدتی در یک موقعیت آستانه قرار می‌دهد؛ به طوری که نه تعلق به جایگاه قبلی‌اش دارد و نه جایگاه جدیدی را از آن خود کرده است. این موقعیت آستانه در واقع اختلالاتی در روابط اجتماعی فرد ایجاد می‌کند که باعث ایجاد بحران می‌شود. مرحله‌ی سوم به عقیده‌ی ترنر به تنظیم و تصحیح این بحران اجتماعی اختصاص دارد. با کمک گرفتن از رفتاری آیینی، یا مداخله‌ی قانون، یا با نوآوری خود افراد، شرایط بحران تنظیم و تصحیح خواهد شد. مرحله‌ی چهارم، با توجه به نوع تنظیم مرحله‌ی قبلی می‌تواند به دو شکل بروز کند: (۱) بازیگران در اختلاف این درام اجتماعی دوباره متحد می‌شوند؛ (۲) شکافی دائمی به روابط آن‌ها برای همیشه پایان می‌دهد.

2. Victor Turner

3. Roland Grimes

هادوری، به ویژه در نوع گدایی، به نظر می‌رسد به طریقی مولد درام اجتماعی است. سر چهارراه، به دلیل محدود بودن زمان درخواست، استفاده از کلام تقریباً به حداقل می‌رسد و نمایش بدنی به اوج خود. طی نمایشی دگرگون‌کننده و آیینی، زنان و کودکان غربت، رویدادی را بر روی صحنه‌ی شهری خلق می‌کنند. این نمایش دگرگون‌کننده است، زیرا نقشی که زن و کودک حین هادوری اجرا می‌کنند، نقش همیشگی آنها به عنوان زن و کودک در خانواده و گروه اجتماعی‌شان نیست. آن‌ها نقشی را بر روی این صحنه به خود می‌گیرند که با تعریف جامعه از مستحق دریافت صدقه، هماهنگ باشد. این نمایش، آیینی هم هست، زیرا به طور مکرر و در فضا و زمان خاصی اجرا می‌شود، که طی آن کنش‌گران تغییر نقش می‌دهند و استفاده از مقدسات و عناصر مذهبی در آن به وفور دیده می‌شود. در ضمن، این رویداد به درام اجتماعی نزدیک است، زیرا در فضای شهری امروز، حضور متکدیان در سطح شهر یک ناهنجاری و حتی قانون شکنی تلقی شده و بحران ایجاد می‌کند؛ تا جایی که گدایی جرم محسوب شده است. طبق ماده ۷۱۲ قانون مجازات اسلامی، می‌توان تمام درآمد یک متکدی را به عنوان جریمه از او گرفت و او را راهی زندان کرد. علاوه بر این قانون شکنی، تکدی‌گری از دید بسیاری از رهگذاران شهری و هم‌چنین از دید جامعه‌شناسان ایرانی^۱ به چشم ناهنجاری و آسیب دیده می‌شود. رهگذاران معتقدند تکدی‌گری روال و نظم روزمره آنها را دچار اختلال می‌کند. با این حال تضادی که این درام اجتماعی برملا می‌کند، از یک طرف طرد این متکدیان و آسیب دانستن تکدی‌گری، و از طرفی باور به دادن صدقه در راه خدا به مستمندان است. به طوری که روزانه تحت عنوان نذورات و صدقه، مبالغ قابل توجهی به همین افراد پرداخته می‌شود.

در هر حال، «متاثراتر» غربت، اغلب موثر است و واکنش مورد نظر را بدست می‌آورد. پرداخت‌کننده‌ی پول هم به طرق مختلف بازیگر درام اجتماعی است. یا طبق آیین مذهبی‌اش، پولی می‌دهد و معتقد است با این کار به تکلیف دینی خود عمل کرده است، یا طبق آیین فرهنگی‌اش، مبلغی پرداخت می‌کند و باور دارد کنشی انسان‌دوستانه انجام داده است. یا به هیچ عنوان پول نمی‌دهد و از هرگونه بده‌بستان، حتی کلامی، با هادورگر اجتناب می‌کند. بدین

۱. برای مثال به حاجیان مطلق (۱۳۸۱) و ساروخانی (۱۳۷۷) مراجعه کنید.

ترتیب، با شکافی که بین خود و هادورگر ایجاد می‌کند، به موقعیت بحران پایان می‌دهد. دخالت ماموران شهرداری نیز در برخی موارد به مرحله‌ی نهایی درام می‌پیوندد؛ به طوری که با اعمال قانون باعث شکاف بین بازیگران صحنه شده و به بحران خاتمه می‌دهند. ایجاد صندوق‌های صدقات، بنیادهای جمع‌آوری نذورات و تبلیغات گسترده‌ی شهرداری و قوه‌ی قضاییه برای مبارزه با تکدی‌گری، بیان‌گر دنبال‌کردن هدف ایجاد شکاف بین پرداخت‌کننده‌ی صدقه و متکدی در صحنه‌ی شهری، و پایان «بحران/معضل» تکدی‌گری است.

درام اجتماعی هادوری چند نکته‌ی مهم فرهنگی را نمایان می‌کند: اول، وجود دو آیین است که به اتفاق نمایش را سازمان می‌دهند. اولین آیین از ساختار فرهنگی غربت گرفته شده که خود اجرای روزمره‌ی هادوری است. آیین دوم، از ساختار جامعه‌ی اکثریتی گرفته شده و آن رکن صدقه است. دوم، دو دسته‌بندی مهم اجتماعی را، که تحت پوشش ارزش‌های خاصی هستند، برملا می‌کند و آن زنان و کودکانی هستند که ظاهراً از حضوری مذکر در ساختار خانواده‌شان محرومند. سوم، تضاد مهمی را در فرهنگ اکثریتی جامعه، که پایه‌ی تداوم فعالیت گدایی است، نمایان می‌کند، که آن اصل دادن پول به مستمندان است. چهارم، قابلیت واکنشی فرد است که فنون کار خود را با توجه به مخاطبانش وفق می‌دهد. با همه‌ی این اوصاف، برای درک بهتر هادوری به عنوان یک فرایند فرهنگی، می‌بایستی آن را از زاویه‌ی تجارب ذهنی تمام کودکان و نوجوانانی که در طول عمرشان حتماً موظف به اجرای نقش هادورگر می‌شوند، بررسی کرد. در این جا با استناد به داده‌های گردآوری شده از شرایط چهارراه به اندوخته‌های کودک طی این تجربه‌ی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی می‌پردازیم.

هادوری به مثابه آیین گذار در دو مقیاس

پس از این توضیحات مختصر در مورد چگونگی عملکرد هادوری، با اشاره به کنش‌گران، ابزارها و منابع‌اش، لازم است هم اکنون به تجربیات شخصی و ذهنی این کنش‌گران، که عمدتاً کودکان هستند بپردازیم. زنانی که کودکان را به چهارراه می‌برند غالباً در کناری، روی چمن‌ها یا روی جدول می‌نشینند و از دور بر کار کودکان نظارت می‌کنند. زنان جوان که نوزاد دارند ممکن است هم‌چنان «داخل چهارراه بگردند» (کارکنند)، ولی زنانی که کودکانی به همراه دارند که به سن کار رسیده‌اند (تقریباً ۵ساله)، از رفتن داخل چهارراه اجتناب می‌کنند. پس وظیفه‌ی اصلی پول درآوردن به عهده‌ی کودک است. زن‌ها البته با نظارت بی‌وقفه‌ی خود نقش بسیار

مهمی در نحوه‌ی پیشبرد هادوری ایفا می‌کنند و خواهیم دید با نظارت و دخالت‌شان، نقش بسیار مهمی نیز در شکل‌گیری هویت گروهی نزد کودکان بازی می‌کنند. برای چنین خوانشی از روابط زنان و کودکان سر چهارراه، مشاهده و تحلیل جزئی‌ترین مرادفات بدنی و کلامی بین این دو کنش‌گر، و قراردادن آنها در بستر وسیع‌تر زندگی اجتماعی در قربت، داده‌های اصلی ما را تشکیل می‌دهند.

یکی از نامتغیرهای روابط زنان و کودکان سر چهارراه، استفاده‌ی زنان از زبانی مملو از توهین و ناسزا خطاب به کودکان است. این زبان، با لحنی عصبی، آزرده و حرص‌آلود، شامل دشنام، ناسزا، طعنه و تهدید به طور رایج خطاب به کودکان استفاده می‌شود و خشونت کلامی را بر فضای چهارراه مستقر می‌سازد. استفاده‌ی بیش از حد خشونت بدنی به گمان غربت‌ها کارآیی لازم را برای مطیع کردن کودک ندارد. لذا برای افزایش کارآیی، از خشونت کلامی استفاده می‌کنند. بدین ترتیب، گویی زن مسئول، هنگام هادوری، هیچ حدی را برای خشونت کلامی‌اش قائل نیست. او بی‌پروا و به‌طور شفاهی، از یک طرف به مرزهای طاقت و تحمل بدنی کودک، و از طرف دیگر به چارچوب هنجاری حمله می‌کند. طاقت و تحمل بدنی کودک با به تصویرکشیدن سخت‌ترین تنبیه‌ها به چالش کشیده می‌شود و مرز زندگی و مرگ را پیش چشم کودک می‌آورد و چارچوب هنجاری با بی‌حرمتی به مقدسات متزلزل می‌شود.

کارکرد این لحن و این ناسزاها به خشونت بی‌گردد که زن مسئول قصد دارد به کودک منتقل کند. هدف از این جنبه‌ی ترساندن، بیدار کردن حسی مشخص، مثل درد یا رنج شدید است که جسماً ملموس باشد. خشونت‌ی که به کودک گوشزد می‌شود، قصد دارد او را با تکانی شدید دوباره به تمرکز بر روی کار و اطاعت از زن مسئول برگرداند.

دلیل اصلی حضور زن و کودک در چهارراه جمع‌آوری پول است، ولی شرایط فیزیکی و اجتماعی این فضا از هر نظر تمرکز کودک را بر کار، و نظارت زن را بر راندمان آن بسیار دشوار می‌کند. برای این‌که نظارت کافی بر روال کار و مدیریت هادوری حفظ شود، زن لازم می‌داند تا رفتاری اقتدارگرا و خشن را در رابطه با نیروی کارش اعمال کند. این در حالی است، که در مدل‌های رفتاری قربت و در روابط خانوادگی غربت‌ها، هیچ اقتداری مطلق نبوده و هیچ قدرتی از ثبات برخوردار نیست. مدل‌های رفتاری، این کنش‌گران جوان را از کودکی برای مبارزه‌ی مداوم با هرگونه اقتدار و هر نوع چارچوب سلطه‌جو آماده می‌کند و قوانین

متداول پیوسته به چالش کشیده می‌شوند.^۱ اقتداری که زن در چهارراه سعی در اعمال آن دارد، از این دست قوانین است که برای موقعیت چهارراه تعریف شده و کاملاً دارای قابلیت به چالش کشیده شدن است. کودکان هم با فرار از چهارراه، کار نکردن و امتناع از تحویل دادن پول جمع‌آوری شده به زن مسئول، قدرت او را به چالش می‌کشند. زن، به نوبه‌ی خود، مجبور می‌شود تا رفتاری را پی بگیرد که احتمال هرگونه نافرمانی از سوی کودک به صفر برسد. برای این‌که زن فرمانبرداری کودک را بدون هیچ تزلزلی بدست آورد، ناچار است از چارچوب مفهومی متعالی‌ای کمک بگیرد که کودک از هرگونه جدل با آن کاملاً درمانده باشد. به شکلی که مفاهیم به کار برده در ناسزا برای کودک هنوز قابل درک نیستند و به همین دلیل او را در ناتوانی کامل برای مقابله با آن‌ها قرار می‌دهد. در واقع در توهین‌هایی که زن خطاب به کودک بیان می‌کند، هدف از بی‌حرمتی به مقدسات، بیرون راندن نمادین کودک از اجتماع قربت است. فحاشی‌هایی که به شکل تهدیدهای توهین‌آمیز، و با به‌کارگرفتن ارزش‌ها و مقدسات بیان می‌شوند، نظام ارزشی حاکم بر اجتماع قربت را نشانه می‌رود. با استفاده از این الفاظ فردی که مورد توهین قرار می‌گیرد، در واقع از فضای ارزشی اجتماع‌اش به طور نمادین طرد می‌شود. قدرت چنین طرد نمادینی توسط زن مسئول، که خیلی وقت‌ها ممکن است مادر کودک باشد، به قدری است که کودک توان مقابله با آن را ندارد و این، اقتدار زن را محکم‌تر و مطمئن‌تر می‌کند و بدین ترتیب، کودک را به فرمانبرداری سوق می‌دهد. ولی برای درک اینکه چرا کودک غربت تا این حد از طرد شدن از خانواده و گروه اجتماعی‌اش واهمه دارد، باید نکته‌ی دیگری را در این‌جا متذکر شد و آن مربوط به هویت جمعی غربت‌هاست.

غربت‌ها در سیر دوره‌گردی‌شان، همیشه به طور موقتی، فضایی را از آن خود کرده و قربت درون‌گروهی و همگن خود را در آن مستقر کرده‌اند. این قلمروگستری در فضا، در مثال‌های خردتر، همانند فضای چهارراه یا فضای پارک به همین روال است. هرگز فرد غربت به تنهایی به شناخت فضایی برای اولین بار دست نمی‌یابد. کشف و قلمروگستری در فضا همیشه به طور گروهی اتفاق می‌افتد. قلمروگستری غربتی در سبک زندگی دوره‌گردی، به معنی برپاسازی هویت جمعی است. قربت، باید در هر فضای جدید از نو ساخته شود تا گروه احساس تعلق

۱. لازم به ذکر است که قوانین متداول (هنجارها) با عرف فرق دارند و برخلاف عرف که باعث انسجام یک جامعه می‌شود، هنجارها قابلیت به چالش کشیده شدن و تغییر را دارا هستند.

کند. اعمال خصوصیات فرهنگی بر فضا، طبق تعریف انسان‌شناختی که آ. رولن^۱ (2007) و جروم مونه^۲ از آن ارائه می‌دهند، قلمروگستری است. بدون این‌که به جزئیات این خصوصیات فرهنگی بپردازیم، این نکته را متذکر شویم که ارتباط گروه غربت با فضا و زمین و مفهوم‌سازی از این مقوله، در فعالیت‌های جمعی گروه تاثیر مستقیم داشته و پردازش هویت جمعی پیرو این قلمروگستری است. بدین ترتیب، فرد غربت زمانی احساس کمال هویتی دارد که فضایی که در آن است، سابقاً توسط گروهش قلمروگستری شده باشد. در غیر این صورت، او حتماً به حضور دیگر افراد گروهش احتیاج دارد تا احساس کمال و امنیت کند.

در فضاهای عمومی شهری مثل چهارراه، که قلمروگستری هرگز تا حد احداث هویت پیش نمی‌رود، چون فضای رفت‌وآمد است و بالفطره فضایی آنومیک است^۳، فرد غربت به حضور دیگر افراد گروه خود نیاز دارد تا هویت کاملی داشته باشد. بدین ترتیب، در فضاهای غریب، هویت فرد غربت، هویتی گروهی است و او به تنهایی احساس بی‌نام و نشانی می‌کند. لازم است به این نکته اشاره کنیم که این واژه صرفاً به خاطر طرز شکل گرفتن هویت جمعی غربت‌ها نیست. دلیل عینی دیگری هم در آن دخالت دارد که نداشتن شناسنامه است. کودکی که فاقد شناسنامه است، هنگام دستگیر شدن هیچ سندی برای اثبات این‌که متعلق به گروهش است ندارد. ماموران، حاضر نیستند ربط خویشاوندی کودک را با زنانی که همراه‌شان به چهارراه آمده بپذیرند. این اختلاف درک از روابط خویشاوندی، یکی صرفاً بوروکراتیک، و دیگری صرفاً طوایفی، شکاف بزرگی بین این دو جهان غربت و تایی بوجود می‌آورد که برای کودک غربتی بسیار وهمناک است. او می‌داند لحظه‌ای که از گروهش جدا شود، جامعه‌ی اکثریتی هیچ هویتی برای او قائل نیست. چون در جهان تایی (غیرغربت)، هویت، شناسنامه است. در حالی‌که، در جهان اجتماعی غربت، هویت فردی به ارتباطات خویشاوندی و بعد از

1. Raulin

2. Jérôme Monet

۳. البته در برخی چهارراه‌ها قلمروگستری تا حدی اتفاق افتاده و شبکه‌ی هم‌زیستی با دیگر افراد حاضر در آن پی‌ریزی می‌شود (مثل راننده‌های تاکسی خطی، پیک‌ها، پلیس راهنمایی رانندگی، مغازه داران). در این صورت، مشکل تنهایی و ترس برای نوجوانان و زنان جوان پیش نمی‌آید. ولی غالباً این مشکل در شهر تهران وجود دارد و این خود یکی از دلایل گروهی بودن کار هادوری در تهران است.

آن به توانایی‌های جسمی فرد در دفاع از خود و «ظالم‌گیری» نسبت به دیگران تعریف می‌شود. هر شخص غربت در روابط درون‌گروهی با شناخت از مدل‌های رفتاری مرسوم، هویت خود را به شکل فردی ثابت کرده و در جهت پایداری آن تلاش می‌کند. زیرا روابط درون‌گروهی از پویایی ویژه‌ای برخوردارند و جایگاه هیچ‌کس یک بار برای همیشه تعریف نمی‌شود.

این وابستگی هویتی به گروه، ترس و واکنش از ربه‌ده شدن را که نتیجه‌اش کنده شدن از خانواده است نیز به همراه دارد. هراس از ربه‌ده شدن توسط تایی‌ها از یک سو، و هراس از دستگیر شدن توسط شهرداری از سوی دیگر، مقوله‌ای بسیار کلیدی در کودکی فرد غربت است. این ترس ملموس‌ترین حس مشترکی است که کودکان غربت را به هم نزدیک می‌کند. اکثر قریب به اتفاق این کودکان تجربه‌ی دستگیری و اقامت کوتاه یا بلندمدت را در مراکز بهزیستی دارند. آنهایی که هنوز به سن کار نرسیده و صرفاً در محل زندگی به گشت‌وگذار و گاهی گدایی می‌پردازند، ممکن است از طریق گفته‌ها و شنیده‌ها با این مقوله آشنا شده باشند. هرچند دستگیری و ربه‌ده شدن توسط ارگان‌های مختلف، در خود محله‌ی دروازه غار هم زیاد اتفاق می‌افتد. کودکی که هنوز با دستگیر شدن سرچاره‌راه‌آشنایی ندارد، یا از طریق کودکان بزرگ‌تر و خاطرات‌شان و یا از طریق گفته‌های بزرگسالان که برای مطیع کردن کودک به تهدیدهای مختلف زبانی متوسل می‌شوند، با این تجربه آشنا می‌شود. یکی از معمول‌ترین تهدیدها، ترساندن کودک از ربه‌ده شدن و اقامت طولانی در مراکز بهزیستی است. بدین ترتیب کودک غربت از سنین پایین با این تصویر از شهرداری و بهزیستی که به عنوان «دیگری» برایش عنوان می‌شود آشناست. این نکته را باید متذکر شد که اقامت دراز مدت کودک غربت در مرکز بهزیستی به طرد نسبی او از گروه می‌انجامد. یکی از مهم‌ترین تغییراتی که پس از گذراندن سال‌ها در مراکز بهزیستی، کودک به آن دچار می‌شود، تغییر گویش و لهجه است. این تغییر برای گروه بسیار مهم است، چون همان‌طور که پیش از این گفته شد، اصلی‌ترین معیارگروه برای تمیزدادن خود از دیگری، زبان است. زمانی که یکی از بچه‌های غربت به گروه برمی‌گردد ولی زبانش زبان تایی شده، او در گروه جایگاهی به سان قبل نخواهد داشت.

در بین گروه کودکان هم، همان‌طور که گفته شد، تجربه‌های مکرر و بازگو کردن و پردازش این تجربیات، از زوج شهرداری-بهزیستی تصویری می‌سازد که کودکی غربت را حک می‌کند و تاثیرش در پردازش هویت جمعی مشهود است. هویت جمعی غربت‌ها مفهومی است

بسیار کلیدی. به نظر می‌رسد بعد از عمیق شدن در روابط درون گروهی، و سپس روابط افراد غربت با جامعه‌ی اکثریتی، حضور جمعی آنها در فضای عمومی و ترس از تنها ماندن در مقابل تایی، که فرد غربت فاقد یک سری داده‌های فردی برای تبادل با جامعه است، هویت جمعی کلیدی ترین چالش مفهومی غربت‌ها باشد.

بدون شک جدال با ماموران شهرداری و واژه از گرفتارشدن در مراکز بهزیستی، یکی از مهم‌ترین حوادث چهارراه است. برای اینکه تجارب ذهنی کودک را بهتر درک کنیم، باید به طور اخص به این رویداد چهارراه پردازیم. با توجه به هویت گروهی بسیار قوی که مانع جداشدن افراد، به ویژه کودکان، از گروه می‌شود، می‌توان جایگاه بیگانه و وهمناک زوج شهرداری-بهزیستی را در دنیای کودکی غربت تصور کرد و به همین منوال می‌توان کاربرد آن را، به عنوان یک دیگری که در تضاد با خودی قرار می‌گیرد، در حفظ انسجام گروه مشاهده کرد. در خردسالی و بعد در کودکی، همواره با تجربه و با گفت و شنودها، این دوگانگی برای کودک غربت نهادینه می‌شود. «شهرداریا» (ماموران شهرداری) دشمن شماره یک کودک غربت هستند که با خشونت او را از گروه و خانواده‌اش جدا می‌کنند و تجربه‌ی تلخ و ترسناک بی‌هویتی را به او تحمیل می‌کنند. پس، تجربه‌ی ربوده شدن توسط این نهادها، در مقابل تجربه‌ی یکی بودن با خودی‌ها و گروه خویشاوندی قرار می‌گیرد. در مکالماتی که بزرگسالان با کودکان دارند، ارجاع به زوج شهرداری-بهزیستی، همیشه این دوگانگی و تضاد کننده‌شدن از یک هویت جمعی را تداعی می‌کند. از این رو، زنان مسئول، برای کنترل فضای چهارراه و فرمانبرداری کودکان هنگام کار هادوری، بی‌پروا از این دوگانگی استفاده می‌کنند. حضور ماموران شهرداری یا حتی ارجاع دادن به نام شهرداری می‌تواند به آنی باعث مطیع شدن کودک شود؛ تهدیدی بسیار موثر که ریشه‌ی عمیقی در تجربه‌ی زیسته‌ی کودکان دارد.

نقش منسجم‌کننده‌ی زوج شهرداری-بهزیستی در گروه هادوری، از یک سو، و استفاده مکرر و بی‌پروای زنان از توهین‌های طردکننده از سوی دیگر، کودکان را طی فرآیندی معکوس به گروه برمی‌گرداند و انسجام گروه هادوری را تضمین می‌کند. طبق تحلیل زبان‌شناسانی مثل امیل بنونیست^۱ (1974: 255) و انسان‌شناسانی مثل فرانسیس آفرگان^۲ (2006: 143)، فرق

1. Émile Benveniste

2. Francis Affergan

توهین یا ناسزا با فحش و دشنام در این است که دشنام حرمت مقدسات و تابوها را می‌شکند. برخی افراد و بعضی اعضای بدن دارای ارزش نمادین هستند که گاه توهین به آنها دقیقاً توهین به مقدسات است و شکستن حریم آن‌ها، در مورد فردی که مخاطب دشنام است، طرد نمادین او از اجتماع محسوب می‌شود. در حالی که فحش یا دشنام به تحقیر فرد می‌پردازد و مخاطب را در نقش تحقیرشده‌ای قرار می‌دهد که این، ادامه‌ی گفتگو را غیرممکن می‌سازد. این کارکرد توهین از همان منطق کنش‌های گفتاری آستین^۱ (1962) پیروی می‌کند. این توهین‌ها به علاوه‌ی فحش‌هایی که کودک هادورگر را تحقیر می‌کند یا تا مرز مرگ از نظر فیزیکی تهدید می‌کند، هر دو به شکلی، فرد را در عملی معکوس به گروه برمی‌گرداند. به عبارت دیگر، ترس او از مرگ، درد و طرد شدن از گروه باعث می‌شود که او طبق خواسته‌ی زن مسئولش عمل کند و در نتیجه به انسجام گروه کمک کند. در نتیجه‌ی تجربه‌ی عینی آنومی و پردازش نمادین «دیگری»، که کودک را از گروه می‌رباید و موجب طرد همیشگی او می‌شود، انسجام گروه تامین می‌شود.

جالب است که جامعه اکثریتی هم برای انسجام ملی خود و پردازش نمادین هویت جمعی از صفت کودک‌دزد برای کولی‌ها استفاده کرده و از آنها دیگری ساخته که این یک‌پارچگی ملی را تهدید می‌کنند. سازوکاری که این دو جامعه به آن دست می‌آزند دقیقاً مشابه است. تحلیل بسیار جالبی در زمینه‌ی ادبیات کودک قرن نوزدهم انگلستان توسط ماتیو^۲ در سال ۲۰۱۰ انجام شده است. او در این مطالعه شاهد تلاش نویسندگان کتاب کودک برای آموزش یک‌پارچگی ملی و پردازش مفهوم جدید و مدرن خانواده به کودکان است. برای انتقال این ارزش‌ها، متیوز مشاهده می‌کند نویسندگان از تهمت کودک‌دزدی به کولی‌ها، به عنوان دیگری که این یک‌پارچگی ملی را تهدید می‌کند، بهره می‌گیرند.

دوران کودکی به خاطر شناخت ناکافی از ساختار ارزشی و فرهنگی گروه اجتماعی، شکننده‌ترین سن از نظر هویت گروهی است. به همین دلیل غربت‌ها، همانند بسیاری از گروه‌های دیگر، این سن را هدف فرایند شکل‌گیری هویتی قرار می‌دهند. به طوری که در این سن مرز بین «غربت‌های خودمان» و «تایی‌ها» به طور ملموس و تجربی برای کودک ترسیم

3. Austin

4. Matthews

می‌شود. چنان‌که هر کودک به واسطه‌ی تجارب بدنی و روانی چهارراه، این مرز را درک کرده و نهادینه می‌کند. از این‌رو، هادوری به مثابه‌ی آیینی است که گذار کودک غربت را در دو مقیاس تعیین می‌کند. مقیاس اول برون‌گروهی و مقیاس دوم درون‌گروهی است. در مرحله‌ی اول، طی این آیین، هویت غربت در تقابل با هویت غیرغربت نزد هر کودک شکل می‌گیرد و پس از نهادینه شدن این دوگانگی، در مرحله‌ی دوم، کودک به طور کامل به فنون و ابزارهای هادوری تسلط پیدا کرده و به عنوان بزرگسال در گروه خود پذیرفته شده و گذار او از کودکی به بزرگسالی اتفاق می‌افتد.

نتیجه‌گیری

آیین دینی فرد مومن ایجاب می‌کند وقتی مستحقی را در مسیرش می‌بیند به او کمک کند. این کمک تحت عنوان صدقه، نذر، بخشش در راه خدا، انسان‌دوستی و سایر عناوین نه تنها مشروعیت پیدا می‌کند، که گاهی جزو وظایف و اجبار است. پس بحران‌گدایان سر چهارراه، دقیقاً مثل تعریف ترنر از درام اجتماعی، از درون فرهنگ می‌جوشد و هیچ پدیده‌ی خارجی و غریبه‌ای نیست. یکی از تعریف‌های مستحق، این است که او به اجتماع مذهبی فرد مومن تعلق دارد، پس خارجی نیست. فراتر از این، بسیاری از رهگذران، مستحق را، طبق تعریف اسلامی‌اش، واسطه‌ای بین خود و خدا می‌دانند که از طریق او انجام تکلیف مذهبی‌شان ممکن می‌شود. بدین ترتیب، گدایی همان حوزه‌ی مشترکی است که تبادل بین دو گروه تایی و غربت در آن شکل می‌گیرد. طبق تعریف وان‌گینپ^۱ (1969) از آیین گذار، این همان حوزه‌ی آستانی است که فرد برای تغییر جایگاه از آن عبور می‌کند. پس در ساختار درون‌گروهی، هادوری آیین گذاری است از کودکی به بزرگسالی و در فضای برون‌گروهی و در رابطه‌ی متقابل با «دیگری»، آیین در حد آستانی خود باقی می‌ماند تا تبادل صورت گیرد. در این مورد دوم، کنش‌گر هادوری، از دنیای غربت به دنیای تایی تغییر جایگاه نمی‌دهد؛ بلکه در فضایی آستانی بین دو جهان اجتماعی باقی می‌ماند تا تبادل صورت گیرد و سپس به دنیای خود بازمی‌گردد. تسلط بر این رفت‌وآمد بین دو جهان از مهم‌ترین فنون هادوری است.

1. Van Gennep

برخلاف ترنر که دیدی کارکردگرا نسبت به سوشال دراما دارد، و استنباطش این است که فرد دست به قانون‌شکنی می‌زند تا بحران ایجاد کند و در پی آن به تغییر جایگاه دسترسی پیدا کند، ما در این‌جا از این دید کارکردگرا فاصله می‌گیریم. غربت نه برای ایجاد بحران، که دقیقاً برای ایجاد این حوزه‌ی آستانی دست به درام می‌زند تا بتواند از خلال آن با غیرغربت تبادل داشته باشد. همان‌طور که ذکر شد، تبادل با گروه‌های مجاور از اصول ابتدایی نظام اقتصادی اجتماعات دوره‌گرد است. به عبارت دیگر، این حوزه‌ی آستانی هادوری، همان حوزه‌ی متشکل از بایدها و نبایدهاست که فردریک بارت، در مورد کنش متقابل دو گروه ناهمگن، از آن صحبت می‌کند. برای یک غربت، ایجاد این حوزه در حد مرز بین دو فرهنگ، برای تعریف و بازتعریف هویت گروهی‌اش ضروری می‌نماید. با توجه به ساختار ارزشی هادوری و اهمیت آن در شکل دادن به هویت غربت، من براین باورم که امروزه، هادوری بیش از این‌که از نظر اقتصادی در ساختار گروهی غربت کارکرد داشته‌باشد، از نظر فرهنگی و هویتی حائز اهمیت است.

کلام آخر این‌که، برخورد غربت با دیگری همواره به شکلی تئاترال اتفاق می‌افتد و در واقع «به نمایش گذاشته می‌شود». مرزی که دائم بین غربت و تایی ترسیم می‌شود در این نمایش نمود پیدا کرده و منجر به بحرانی می‌شود که درون فرهنگ اکثریتی کاملاً پذیرفته است و ما از طریق تحلیل هادوری شاهد آن هستیم.

منابع

- افشار سیستانی. ا. (۱۳۷۷)، *کولی‌ها، پژوهشی در زمینه‌ی زندگی کولیان ایران و جهان*، تهران: انتشارات روزنه.
- حاجیان مطلق، م. (۱۳۹۰)، «تاملی بر پدیده‌ی تکدی و ریشه‌های آن در ایران»، در *روسپیگری، کودکان خیابانی و تکدی*، اولین همایش آسیب‌های اجتماعی در ایران خرداد ۱۳۸۱، تهران: نشر آگه، ص ۱۹۱-۲۲۲.
- ساروخانی، ب. (۱۳۷۷)، *دریوزگان، پژوهشی در شناخت تکدی در شهر تهران*، تهران: نشر کلمه.
- Affergan, F. (2006). *Martinique, Les identités remarquables*. Paris: PUF.
- Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press.

- Barth, F. (1961). *Nomads of South Persia, The Basseri tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo University Press.
- ----- (1969). *Ethnic boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget.
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistiques générales*, II. Paris : Gallimard.
- Berland, J.C. (1978). «Peripatetic, pastoralist and sedentist interaction in complex societies». *Nomadic Peoples Newsletter*: 4: 6-8
- Bromberger, C. (1988). «Comment peut-on être Rašti ? Contenus, perceptions et implications d fait ethnique dans le nord de l’Iran » In *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Digard J.P. (dir.). Paris : Editions CNRS, pp. 89-107.
- Digard, J.P. (1978). «‘Tsiganes’ et pasteurs nomades dans le sud-ouest de l’Iran», *Homme et migrations*, n° 124 : 43-53.
- Ivanow, W. (1914). «On the language of the Gypsies of Qainat (in Eastern Persia)» In *Asiatic Society of Bengal*. vol. 10: 439-455.
- Godelier, M. (1965). « Objets et méthodes de l’anthropologie économique », *L’Homme*, 1965/2, n°5 : 32-91.
- Matthews, J. (2010). « Back where they belong: Gypsies, kidnapping and assimilation in Victorian children’s literature » *Romani Studies* 5, vol. 20, n°2: 137-159.
- Mauss, M. (1950), (2004), *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 11ème Edition.
- Rao, A. (1982). *Les Gorbat d’Afghanistan, Aspects économiques d’un groupe itinérant “Jat”* ». Institut d’Iranologie de Téhéran Ed. Paris : Recherche sur les Civilisations.
- ----- (1985). «Des Nomades méconnus. Pour une typologie des communautés péripatétiques ». *L’Homme*, vol. 25, n° 95 : 97-120.
- Raulin, A. (2007). *Anthropologie urbaine*. Paris : Armand Colin
- Turner, V. (1988). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Van Gennep, A. (1969). *Les rites de passages*. Paris : Mouton & Co.
- Wittgenstein, L. (1981). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

