

مطالعات پسااستعماری، تلاش متن محور در جهت وارونه سازی چشم اندازها (با تأکید بر بازنمایی رویکردهای متفاوت)

منصور انصاری*

مسعود درودی**

چکیده

مطالعات پسااستعماری مجموعه‌ای از ره‌یافت‌های نظری است که، با تأکید بر پیامدهای استعمارگرایی، به تحلیل گفتمان استعماری می‌پردازد. از جهتی، نقد پسااستعماری در پی فهم موقعیت کنونی از طریق بازاندیشی و واکاوی و تحلیل انتقادی تاریخ استعماری گذشته است که بیش از آن‌که درباره هند، آفریقا، امریکای لاتین، خاورمیانه، و اروپا باشد، دربرگیرنده خیال‌پروری‌ها و سرهم‌بندی‌ها و دریافت‌های یک‌جانبه غربی درباره «غرب» و «شرق» است. به طور کلی، مطالعات پسااستعماری تلاشی متن‌محورانه در جهت وارونه‌سازی چشم‌انداز غربی به دیگری غیرغربی است. دامنه وسیع موضوعات مورد علاقه مطالعات پسااستعماری را از نظریه و نقد ادبی تا مطالعات اقتصاد سیاسی و پژوهش درباره حکومت‌های استعماری و مسئله هویت و مطالعات فرهنگی دربرمی‌گیرد. این امر باعث ابهامات و مناقشاتی در برخورد‌های نخستین مخاطبان و پژوهشگران با این حوزه از مطالعات شده است و تدقیق در رویکردهای این مطالعات ضروری می‌نماید. مقاله حاضر بر آن است تا به این سؤال پاسخ دهد که ماهیت و ادعای مطالعات پسااستعماری چیست و چه رویکردهای درون‌مطالعاتی دارد. در پاسخ به این سؤال، سعی می‌شود از ره‌گذر بررسی مطالعات پسااستعماری و رویکردهای متضاد آن به شناخت هر چه صحیح و دقیق‌تر این حوزه مطالعاتی دست یابیم.

* استادیار گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی M.ansari51@gmail.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) Masouddarroudi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۳

کلیدواژه‌ها: مطالعات پسااستعماری، غرب، شرق، بازنمایی، دیگری، فرودست،
گفتمان، دانش / قدرت.

۱. مقدمه

مطالعات پسااستعماری (postcolonial studies) یکی از حوزه‌های مطالعات فرهنگی است که به فرهنگ‌های جوامع غیرغربی می‌پردازد و با نگرشی واسازانه سعی در شالوده‌شکنی از دیدگاه غربی به این کشورها و جوامع دارد. جلوه‌ی مقدماتی این موضع‌گیری آکادمیک بود. موضع‌گیری آکادمیک در مقابل گفتمان علمی غرب در موضوع مطالعه‌ی شرق و نقد گفتمان «شرق‌شناسی» (orientalism) بود. گسترش نقادی شرق‌شناسی و تأثیرگذاری عام در محافل آکادمیک و حتی حوزه‌های عمومی (ترنر، ۱۳۸۴)، همراه با وضعیت‌های معروف به پسااستعمارگرایی و پست‌مدرنیسم، ترکیب‌بندی متمایزی از نقد فرهنگی، شامل ره‌یافت فوکویی به قدرت، ره‌یافت دریدایی به تفاوت، تأکید بر بی‌مرکزی، فقدان سلسله‌مراتب و ناهمگونی مناسب‌ترین شیوه‌ی مطالعه‌ی تاریخ‌ها و فرهنگ‌های غیراروپایی تلقی شدند (O'Hanlon and Washbrook, 2002: 159). این ترکیب‌بندی ریزومی (به‌هم پیوسته)، به‌ویژه در مطالعات مربوط به کشورهای استعمارشده، در عمل به‌صورت پارادایمی برای نسل جدید اندیشمندان جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، تاریخ و مطالعات فرهنگی، و انسان‌شناختی درآمده است که از آن با عنوان «مطالعات پسااستعماری» یاد می‌شود.

با توجه به گستردگی دامنه‌ی مطالعات پسااستعماری، باید گفت دیدگاه سطحی و به‌دور از دقتی که در برخی از نوشته‌ها در باب آشنایی با مطالعات پسااستعماری رواج دارد این است که برخی از نویسندگان مطالعات پسااستعماری را مطالعاتی یک‌پارچه و یا هدف و کارویژه‌ای واحد، یعنی شالوده‌شکنی در برابر تفسیر غربی از شرق، در نظر می‌گیرند (ساعی، ۱۳۸۵؛ شاهمیری، ۱۳۸۹؛ کریمی، ۱۳۸۶ و ۱۳۸۸؛ آریایی‌نیا، ۱۳۸۸؛ محمدپور و علیزاده، ۱۳۹۰؛ گاندی، ۱۳۸۸؛ پری، ۱۳۸۹؛ معینی، ۱۳۸۵؛ دهشیری، ۱۳۹۰). این امر باعث برخی از بدفهمی‌ها در باب مطالعات پسااستعماری در فضای آکادمیک ایرانی شده است و ضرورت دارد که دقیق‌تر بازپرداخت گردد. مؤلف در این مجال، بی‌آن‌که ادعای جامعیت این نوشتار در این زمینه را داشته باشد، خود را متکفل می‌داند تا از این نگاه نادرست شالوده‌شکنی کند. بر این اساس، مطالعات پسااستعماری شامل دو رویکرد است که، در نگاهی دقیق‌تر، در دو جهت عکس عمل می‌کنند. وجود دو رویکرد متفاوت در

این دسته از مطالعات، بیش از پیش، بیان‌گر پویایی و سیالیت موضوعات و مسائل مهم این حوزه از مطالعات فرهنگی است و به انعطاف آن کمک شایانی می‌کند. دو رویکرد مذکور به این شرح‌اند:

۱. دسته اول مطالعاتی است که به بررسی الگوهای گفتمانی شرق‌شناسانه می‌پردازد. به عبارت دیگر، بخشی از مطالعات پسااستعماری اختصاص به بررسی و مطالعه الگوهایی گفتاری و نوشتاری دارد که نویسندگان و متفکران غربی درباره شرق تولید کرده‌اند. ادوارد سعید و بعضی از منتقدان و پیروان او، همچون ماری لوئیس پرات، نیل وایتهد، رابرت یانگ، پیتر هولم، یوهان فابین، و ضیاء‌الدین سردار از مهم‌ترین محققان این دسته از مطالعات پسااستعماری به‌شمار می‌روند.

۲. دومین دسته از مطالعات پسااستعماری به مطالعه شیوه‌ها و الگوهای متنی و گفتاری مقاومت، پی‌گیری صداها سرکوب‌شده در دل تاریخ استعماری، هویت‌های به‌حاشیه رانده‌شده، یا به صورتی هویت‌های ممزوج (آستانه‌ای) با فرهنگ استعمارکننده و نیز به مطالعه الگوهای گفتمانی نویسندگان و متفکران غیرغربی و جهان سوم می‌پردازد و می‌کوشد تا عوامل فرهنگی - اجتماعی مؤثر بر فرایند تولید گفتمان را در این جوامع شناسایی کند. در کل، عنوان مطالعات «فرودستان» (subaltern studies) می‌تواند عنوان گویایی برای این دسته از مطالعات باشد. هومی بابا، گایاتری چاکراورتنی اسپیواک، دانیل برامبرگ، آن مک‌کلینتاک، بیل اشکرافت، اکبر احمد، صادق جلال العزم، داریوش شایگان، و مهرزاد بروجردی از جمله مهم‌ترین محققان این حوزه از مطالعات پسااستعماری به‌شمار می‌روند.^۱ به زعم نگارنده، بداعت این مقاله در نگاهی است که به این تقسیم‌بندی دارد و سعی دارد تا، با تمرکز بر این امر، نگاه و نظم دقیق‌تری به آثار پیشین در زمینه مطالعات پسااستعماری داشته باشد. بر این اساس، در ذیل به بررسی ادبیات موجود مطالعات پسااستعماری خواهیم پرداخت و سپس دو رویکرد رایج در مطالعات پسااستعماری را بررسی می‌کنیم. با مذاقه در جزئیات این رویکردها در ارائه نگرشی دقیق به این مطالعات سعی خواهیم کرد.

۲. مروری بر ادبیات مطالعات پسااستعماری

نظریه پسااستعماری، با دربرگرفتن برخی تناقضات، ریشه در علوم و مباحث گوناگونی چون سیاست، اقتصاد، فلسفه، مردم‌شناسی، جغرافیا، و تاریخ دارد و با وام‌گرفتن از نظریه‌ها

و مکتب‌هایی نظیر مارکسیسم، پسامدرنیسم، پساساختارگرایی، روان‌کاوی، نظریه فرهنگ و فمینیسم به نظریه‌ای میان‌رشته‌ای و پویا بدل شده است (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۴). اصطلاح مطالعات پسااستعماری به پایان دوره استعمارگرایی اشاره می‌کند، اگرچه این امر نیز خودبه‌خود مخدوش است.

پسااستعمارگرایی از سویی اندیشیدن به رابطه میان واقعیت‌مندی جغرافیایی و تاریخ جهان را، در مدت‌زمان برقراری استعمار اروپایی و در دوره پس از اضمحلال آن، در اولویت مطالعه قرار می‌دهد و، از سویی دیگر، لزوم تأمل بر دانش نوینی را گوشزد می‌کند که آفریده‌ی ایستادگی خلاقانه در برابر گفتمان‌های استعماری و اعتراض بخردانه در قبال همه آن‌هاست تا بدین‌سان جهان و روایت‌های آن را در سطحی گسترده و از دریچه‌ای متفاوت و انتقادی بنگرد. از این قرار، پسااستعمارگرایی هم به واقعیت عینی و جهان مادی توجه می‌کند و هم درباره شیوه‌های خاص تلقی از واقعیت و فرهنگ و بازنمایی و دانش را مطالعه می‌کند و همچنان که نیاز ما را به آگاهی از پیامدهای عمده استعمار اروپایی در گذشته و حال در نظر می‌گیرد، کنج‌کاو می‌ماند که روش‌هایی برمی‌انگیزد که از طریق آن‌ها به دانش و زبان و فرهنگ دست یافته‌ایم (گانیدی، ۱۳۸۸: ۹۵). بررسی رابطه فعالیت فرهنگی و پیامدهای تاریخی و سیاسی استقرار استعمار از جمله خواست‌های مطالعات پسااستعماری است که بر محورهایی مجزا مطالعه می‌شود. پرداختن به چگونگی بیان و کنش‌های فرهنگ‌های استعمارزده به تاریخ استعمارگری و روش‌های مقاومت در برابر آن، به‌ویژه در مدت استعمارزدایی و پس از آن، و نیز توجه به وضعیت نابرابر جهانی شدن معاصر در نقاط مختلف جهان و روابط همواره نابرابر و استثمارگرانه فرهنگی از محورهای اصلی این بررسی به‌شمار می‌آیند.

مطالعات پسااستعماری، بیش از هر چیز، به تحلیل گفتمان استعماری و به چالش کشیدن سوژه امپریالیستی و هژمونی انسان غربی مربوط می‌شود. نقد پسااستعماری درصدد آشکارکردن این نکته است که،

سلطه اقتصادی و سیاسی که عناصر کلیدی امپریالیسم و استعمار در قرون هجدهم و نوزدهم را تشکیل می‌داد، همواره با صورت‌بندی و تکوین گفتمان‌هایی همراه بود که در آن‌ها «غیریت» مردمان آسیا و آفریقا به عنوان هویتی مستقل نفی می‌شد و از نظر فرهنگی نیز استعمار می‌شدند و در این ضمن برتری فرهنگی و اخلاقی قدرت‌های اروپایی نیز همواره بدون کم‌ترین تردید یا پرده‌پوشی مورد تأیید و تأکید قرار می‌گرفت (بوین و رطانسی، ۱۳۸۰: ۴۱۹).

به این ترتیب، نقد پسااستعماری درصدد به چالش کشیدن نژادپرستی و قوم‌محوری و غیریت‌سازی سرکوب‌گرانه غربی است که با تولیدات فرهنگی، ادبیات، و تفکر غربی به‌پیش می‌رود. هدف و نیت نوشتار پسااستعماری آن است که در برابر دریافتی ثابت و یکه و پذیرفته‌شده مقاومت کند و درباره تفسیری ویژه و مرکزی از تاریخ بازاندیشی کند و با بینشی فراگیر و قدرتمند حیات سیاسی را به‌چالش بخواند.

نقد پسامدرن و پسااستعماری، با وجود تفاوت‌هایی که دارند، با تأکید بر طرق مختلف و متفاوت خوانش و تفسیر روایت‌ها و با بی‌اعتبار شمردن ایده حقیقت و دانش یقینی و ثابت و نهایی، به هم می‌رسند. به طوری که، هایدون وایت یادآوری کرده که یک جریان طولانی از متفکران اروپایی از والری و هایدگر تا سارتر و لوی اشتراوس و فوکو به تردیدهایی در خصوص آگاهی تاریخی ابژکتیو شکل داده‌اند و بر خصلت ساختگی بازسازی‌های تاریخی تأکید کرده‌اند (درودی، ۱۳۹۰: ۴۵).

شاید نمونه مشخص دیگر در این باره نقد شالوده‌شکنانه تصور غربی درباره تاریخ و فرهنگ اسلام باشد؛ نویسندگانی که این شکل از نقادی را پیش می‌برند بر آن‌اند که، در تصور غربی، اسلام به مثابه مقوله‌ای واحد و ثابت و بسیط تلقی شده است و به نظر آن‌ها چنین دیدگاهی درواقع مبتنی بر اشکالی از هویت‌اندیشی و غیریت‌سازی است که از خلال کوشش برای شناخت و برآورد «دیگری»، به مثابه ابژه، درصدد انحلال دیگری در امنیت خود است (سردار، ۱۳۸۷: ۹۳). از این‌جا، درواقع سخن اساسی منتقدان شرق‌شناسی نیز خود را آشکار می‌کند. آن‌ها نشان می‌دهند که شرق چگونه به واسطه گفتمان ذات‌گرایانه «هویت/ غیریت» و با مرکزیت‌دادن به دریافتی ویژه از تاریخ تولید می‌شود. شرط شناخت شرق آن است که به موضوع شرق‌شناسی تقلیل یابد و در گفتمان شرق‌شناسی منحل شود. شرق‌شناسی به طور ضمنی در پی آن است که غرب را در پایگان برتری قرار دهد (ساعی، ۱۳۸۵: ۱۴۱).

بخش دیگری از مطالعات پسااستعماری به مسائل و موضوعات گسترده بین‌المللی مرتبط است. علاقه‌مندان به این وجه از مطالعات پسااستعماری این ادبیات را در بستر و یا در برابر مسائلی چون سرمایه‌داری و جهانی‌شدن مطرح کرده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به عارف درلیک، الاشوهات، اعجاز احمد، فردریک جیمسون اشاره کرد. این گروه، ضمن بحث از مفاهیم و آموزه‌ها و انتقادات وارده بر صاحب‌نظران و خود مطالعات پسااستعماری، بر این نظرند که دوران استعمار به سر آمده می‌نماید، اما جایگزین و همدست نیرومندتری

وجود دارد که به آرامی و در عین حال با تمام توان خود، در گستره‌ای عظیم، جهان را در بر گرفته است. آرای این گروه در چهارچوب اندیشه‌های مارکسیستی جدید قرار داشته و «منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» جیمسون (جیمسون، ۱۳۹۰) از نمونه‌های آن است. بر اساس این بررسی مختصر، می‌توان گفت که مطالعات پسااستعماری هم حوزه گسترده‌ای دارد و هم رشته‌ها و گونه‌های متنوع را در بر می‌گیرد. با این حال، به‌رغم تفاوت‌های حاکم در میان متفکران این حوزه، آنچه محل توافق نظریه‌پردازان و منتقدان پسااستعماری است، ارزش‌یابی مجدد رابطه‌ای سنتی بین کلان‌شهرها و ساکنان مستعمرات و نیز‌سازی روش‌های امپریالیستی مطالعه و تحقیق است. آن‌ها متفق‌القول به موضوعاتی مانند ظلم و ستم استعماری و نواستعماری، مقاومت در برابر استعمار، هویت استعمارگر و استعمارشده، الگوهای تعامل بین این هویت‌ها، مهاجرت پس از استعمار به کلان‌شهرها، مبادلات فرهنگی بین استعمارگر و استعمارشده، پیامدهای اختلاط فرهنگی می‌پردازند. علاوه بر این، موضوعات نژاد و قومیت، زبان، جنسیت، هویت، طبقه، و بیش از همه قدرت کانون این مباحث است. این مطالعات همچنین مفاهیم خاصی را با دلالت‌های نو به جهان اندیشه و فکر معرفی کرده است که از جمله آن‌ها می‌توان به «دورگه‌بودن»، «زیردست»، «سیاه‌بودگی» (negritude)، «تقلید» (mimicry)، فضای سوم، جهان چهارم، ادبیات انگلیسی زبان، «امر بین فرهنگی»، «ضدهژمونی» و «در میان» (the in-between) اشاره کرد. فضای معنایی حاکم بر این مفاهیم حاکی از وضعیت و موقعیت نامتعین جهان ذهنی و اجتماعی است. این سیالیت و قطعیت‌نداشتن در مضامین از فضاها و گفتمان‌هایی بینابینی سخن می‌گوید که جای‌دادن آن‌ها در چهارچوب‌های کلاسیک دانش و تقسیم‌بندی‌های مختلف آن بسیار دشوار است. این سرحدیت و نبودن مرزهای روشن، شاید مبنایی مستحکم برای صف‌بندی مبارزه‌طلبانه در قبال دانش پوزیتیویستی تعمیم‌گرا و نظام‌های اجتماعی مبتنی بر آن است.

۱.۲ رویکرد اول: «شرق» در نوشتار و گفتمان غرب

رویکرد اول مطالعات پسااستعماری به پژوهش‌ها و بررسی‌هایی اختصاص دارد که به نقد و نقادی مطالعات شرق‌شناسانه و نگاه شرق‌شناسانه به جهان‌ها و عوالم غیرغربی و بیان نواقص و نارسایی‌های مطالعات و تحقیقات غربیان در خصوص نواحی و فرهنگ‌های غیرغربی می‌پردازند. پیش‌گام این رویکرد را بایستی ادوارد سعید دانست. سعید را به نوعی

می‌توان بنیادگذار مطالعات پسااستعماری دانست و به زعم برخی کتاب معروفش، *شرق‌شناسی* (سعید، ۱۳۷۷)، ویژگی‌های اصلی میراث روشن‌فکرانه پسااستعماری را به‌تفضیل در خود دارد. او در کنار هومی بابا و گایاتری اسپیواک مثلث طلایی مطالعات پسااستعماری هستند.

سعید در این کتاب، همچون دیگر آثارش، رابطه‌ای شکننده با مارکسیسم و درک پسااستعماری و ضدانسان‌گرایانه ویژه‌ای از پیوستگی قدرت استعماری و دانش غربی و اعتقادی راسخ به تعهدات سیاسی و جهانی روشن‌فکران پسااستعماری را در تفکر خود نشان می‌دهد. *شرق‌شناسی*، به‌جای پرداختن به وضعیت ضد و نقیض دوران پس از استعمار یا در واقع پرداختن به تاریخچه و انگیزه‌های مقاومت ضداستعماری، توجه خود را به تولید گفتمانی و متنی معناهای استعماری و ملازم با آن و به تثبیت هژمونی استعماری معطوف می‌کند (گاندی، ۱۳۸۸: ۹۷). سعید، در *شرق‌شناسی*، تفسیری فرهنگی از استعمار ارائه و بیان می‌کند که پیش از آن‌که دوران استعمار اروپایی به‌میان آمده باشد، باید ایده «اروپا» با این تصور وجود داشته باشد که فضایی اجتماعی-جغرافیایی هست که، در تقابل با «شرق»، «غرب» خوانده می‌شود. علاوه بر این، اروپا و غرب باید برتر و منادی پیش‌رفت و توسعه قلمداد شود و، برخلاف آن، شرق باید فرودست و به‌لحاظ اجتماعی عقب‌مانده و عاجز از پیشرفت و ترقی تصور شود. غالباً فرودستی شرق در قالب نژادی و جنسیتی درک شده بود. انسان شرقی فردی به‌لحاظ نژادی «ابتدایی» و در پیوند با خصایص کلیشه‌ای زنانه، مانند انفعال و تزلزل و کودک‌وارگی و زینتی‌بودن، تصور می‌شد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۶). سعید این شبکه از گفتمان‌ها، بازنمایی‌ها، دانش‌ها، و باورهای قومی را که این تقسیم‌بندی نمادین جهانی را سبب شده است «شرق‌شناسی» می‌نامد.

از جمله عقاید جزمی شرق‌شناسی، یکی وجود تفاوتی است مطلق و ذاتی و نظام‌مند میان غرب که عقلانی، توسعه‌یافته، انسانی، و برتر است و شرق که نابهنجار و توسعه‌نیافته و فرودست است. باور جزمی دیگر آن است که انتزاعیات درباره شرق همواره بر شواهد مستقیمی برتری دارد که از واقعیات شرق مدرن اخذ شده باشد؛ باور جزمی دیگر آن‌که شرق امری ازلی و یک‌شکل و عاجز از تعریف خود است؛ جزم چهارم آن است که شرق در ذات خود پدیده‌ای ترسناک و در عین حال مبهم است که باید کنترل شود (سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۴۷). بنابراین، سعید در *شرق‌شناسی* ویژگی‌های گفتمانی آن بخش از دانش را توضیح می‌دهد که، در قرن نوزدهم، توسط محققان تعلیم‌دیده، سفرنامه‌نویسان،

شاعران، و رمان‌نویسان پدید آمد؛ دانشی که عملاً شرق را نه به منزله جامعه و فرهنگی که بر اساس شرایط خود عمل می‌کند، بلکه آن را همچون مخزنی برای دانش غربی ساخت و شرق در ارتباط با غرب ساخته و بر حسب تفاوتی که با غرب دارد تعریف شد.

روش سعید با روش میشل فوکو قرابت فراوان دارد. او نیز همانند فوکو، چنان که دلوز می‌گوید، یک «بایگانی‌کاو» است. سعید آرشیوی را واکاوی می‌کند که مربوط به «شرق» است. همان‌طور که فوکو در میان پرونده‌های متون مربوط به دیوانگان و بیماران و محکومان به جست‌وجو می‌پرداخت، کار سعید نیز اصولاً با آرشیوی از «متن»ها در ارتباط است. کار فوکو بررسی جایگاه انسان اروپایی (غربی) در گفتمان‌های مختلف و چگونگی سوژه و ابژه‌شدگی او توسط معارف و دانش‌های گوناگون بود. مسئله قدرت-دانش از مهم‌ترین بحث‌های نظری فوکو محسوب می‌شد. در باب ادوارد سعید نیز می‌توان گفت که او به جایگاه «انسان»، اما در مکائی به لحاظ جغرافیایی متفاوت و در گفتمانی خاص می‌پردازد. مسئله اصلی سعید نیز همان «قدرت-دانش» است. او به این مسئله می‌پردازد که چگونه، از دل یک سری متون به‌ظاهر توصیفی سیاحان و داستان‌ها و اشعار و گزارش‌های غربیان در باب شرق، دانشی منسجم به نام «شرق‌شناسی» پدید می‌آید و چگونه از دل این دانش، که مدعی شناخت «موضوع» خویش است، انقیاد (subjection) بیرون می‌آید. به عبارتی، دانش مزبور خود به ابزار «کنترل»، «تنظیم»، «انضباط»، «اداره»، «مدیریت» و مقوله‌هایی از این دست تبدیل می‌شود.

این علم یا بهتر بگوییم «گفتمان»، با ادعای عینیت و تملک حقیقت، فهم بشری را در چنبره خویش قرار داده است. گفتمان شرق‌شناسی نیز، به اعتقاد سعید، چنین میلی برای تحدید و تعریف سوژه‌ها و خود، یعنی «انسان»، دارد. این گفتمان این انسان‌ها را، البته چنان دیوانگان، بیماران، مجرمان، زنان، و رنگین‌پوستان «شرقی» یا «انسان شرقی» می‌نامد. از نظر سعید، آنچه ما امروزه دانش شرق‌شناسی می‌نامیم حاصل مجموعه‌ای از متون ادبی از قبیل سفرنامه، گزارش زندگی‌ها، داستان‌ها، رمان‌ها، اشعار، و متون دیگر مانند زبان‌شناسی، دین‌شناسی، تاریخ، باستان‌شناسی، حقوق و حتی علوم‌ی مانند جغرافیاست.

یکی دیگر از مسائلی که سعید، به پیروی از فوکو، بدان اهمیت وافر می‌دهد تفکر «ضدجوهرگرایانه» و در نتیجه «ضدانسان‌گرایانه» و «ضدرومانتیک» اوست. اگر همین اندیشه را در حوزه ادبیات نیز گسترش دهیم، که به لحاظ حوزه کاری و علایق سعید بسطی منطقی نیز تلقی می‌شود، به تفکر «ضدرومانتیک» بارت و ماشری و دیگر

ساختارگرایان چپ می‌رسیم؛ البته، به‌جز لوسین گلدمن که ساختارگرایی تکوینی یا تاریخی را ارائه می‌کند؛ مثلاً ادوارد سعید در چندین بخش از متن شرق‌شناسی معروف‌ترین رومانیک‌های قرن نوزدهمی، از جمله شاتوبریان و هوگو، را به انتقاد شدید می‌کشد. رومانتیسم، علاوه بر این، در هنر و ادبیات حاصل نوعی اندیشه است که مبتنی بر آن «مؤلف» خالق و مفسر ازلی و ابدی اثر هنری است؛ بر مبنای این اندیشه مؤلف واجد توانایی (جوهر) خاصی است (مانند نگاه اومانیست‌ها به انسان) که سایرین فاقد آن‌اند (درودی، ۱۳۹۳: ۸۴). اما از آن‌جا که سعید چنین اندیشه‌ای ندارد، هرگز به دنبال «حقیقت‌غایی» نیست؛ یعنی حقیقتی که مؤلف یا نویسنده به‌اصطلاح بی‌طرف یا عالم فلان علم آن را بیان می‌کند. از نظر سعید، «حقیقت» مدام در حال تولید شدن است. به همین دلیل، او منطق دانش شرق‌شناسی را «بازنمایی» (representation) می‌داند. از نظر سعید، روایت‌هایی که شرق‌شناسی «مؤلف» روایت می‌کند مبتنی بر «حضور» یا انعکاس آینه‌وار امر واقع نیست، بلکه نوعی «تولید» یا «بازتولید» و «بازنمایی» فرد غیرغربی در غیاب اوست. باز، به همین دلیل، سعید در تفسیر متون شرق‌شناسان همه چیز را به تعویق می‌اندازد و در پراکنش قرار می‌دهد تا «روابط» را که در زبان مشهود است کشف کند: دانش (متن)/ انقیاد (سعید، ۱۳۷۷: ۷۵).

از نظر سعید، «شرق»ی که امروزه از آن سخن به‌میان می‌آید یک اسطوره است؛ اسطوره که حاصل یک‌سری متن است با متونی که از قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی تا کنون این عبارت را بازتولید کرده‌اند. «هستی و حیات غیرمتغیر سامی‌ها» (سعید، به نقل از رنان، ۱۳۷۷: ۴۵۶) سعید در باب کارکرد اسطوره شرق می‌نویسد:

هر وقت ضریب چادر و قبیله در بین است، اسطوره مزبور به خدمت درمی‌آید. قدرتی که این ابزارها بر اذهان دارند با ایجاد یک عده از نهادها و مؤسسات در پیرامون آن‌ها تقویت می‌شود (همان: ۵۴۷-۵۴۸).

بخشی از کتاب شرق‌شناسی به توضیح این مطلب می‌پردازد که چرا گزاره‌هایی چون «هستی غیرمتغیر سامی‌ها» یک اسطوره است و چگونه این‌گونه گزاره‌ها موجبات انقیاد و کنترل «موضوع» موردنظر گزاره را به دنبال دارد؟ سعید با مثال‌های فراوان نشان می‌دهد:

انسان شرقی همچون موجود ثابت، پایدار، محتاج به تحقیق و تفحص و حتی محتاج به دانش و معرفت درباره خویش تصویر شده است. هیچ‌گونه احتیاج و مجادله‌ای نه مطلوب و نه مجاز است. یک منبع اطلاع وجود دارد (که همان انسان شرقی است) و یک منبع

دانش (شرق‌شناسی) یا به طور خلاصه، یک نویسنده و موضوعی برای نوشتن [...] رابطه بین این دو، به گونه‌ای افراطی از نوع رابطه مبتنی بر قدرت است که برای آن صور ذهنی گوناگونی وجود دارد (همان: ۵۵۰).

از نظر سعید، تعیین حدود یک دانش و یافتن ریشه‌های آن کاری دشوار و البته یکی از اهداف «شرق‌شناسی» است. سعید بر این نظر است که شرق‌شناسی را از سه جنبه می‌توان مشاهده و بررسی کرد که هر بخش از واقعیت شرق‌شناسی را پدید می‌آورند:

سهل‌الوصول‌ترین تبیین و معرفی از شرق‌شناسی نوعی تبیین آکادمیک است [...] هرکس درباره شرق درس می‌دهد، چیز می‌نویسد، یا این‌که تحقیق می‌کند، چه آن‌که فرد مزبور یک انسان‌شناس، جامعه‌شناس، مورخ یا زبان‌شناس یک شرق‌شناس است و کاری که می‌کند شرق‌شناسی است [...]؛ [بنابراین] شرق‌شناسی عبارت از نوعی سبک فکر است که بر مبنای یک تمایز بودشناختی و معرفت‌شناختی بین شرق و (غالب موارد) غرب قرار دارد (همان: ۱۵-۱۶).

در کنار مفهوم آکادمیک شرق‌شناسی، سعید بر این نظر است که مفهوم و بُعدی دیگر از شرق‌شناسی، که کم و بیش تخیلی است، همواره وجود داشته است. او می‌نویسد: «این‌گونه شرق‌شناسی از آشیلوس گرفته تا ویکتور هوگو، دانتو و کارل مارکس را شامل می‌شود» (همان: ۱۶). به نظر سعید، بعد از این‌که تمایز عمیق شرق و غرب در اذهان تثبیت شد، یعنی تمایزی که شرق‌شناسی آکادمیک بر آن تأکید داشت، عدّه بسیاری «آن را نقطه شروع تئوری‌ها، حماسه‌ها، داستان‌ها، توصیف‌های اجتماعی و روایت‌های سیاسی خویش در مورد شرق، مردم آن‌جا، آداب و رسوم آنان، ذهنیات ایشان و مقدراتشان قرار داده‌اند» (همان). این همان بعد تخیلی شرق‌شناسی از دیدگاه سعید محسوب می‌شود. او این بحث را ادامه می‌دهد و می‌نویسد:

من به معنای سومی که از شرق‌شناسی وجود دارد می‌رسم که از نظر تاریخی و محتوایی از دو معنای قبلی تعریف‌شده‌تر هستند [...] عبارت است از، بعد تاریخی و نهادی آن به عنوان یک دانش نهادینه‌شده مشخص.

در نهایت، سعید دانش شرق‌شناسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «عبارت از نوعی سبک غربی در ارتباط با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق است» (همان). با این حال، همه نمونه‌ها و مثال‌هایی که سعید از آثار شرق‌شناسان بزرگ اولیه و حال حاضر انتخاب کرده به نوعی در جهت نشان‌دادن مؤلفه‌های این تعریف است.

بنابراین، مسئله بقا و پذیرش چنین گفتمانی در مقام یک گفتمان غالب نیز مطرح است. سعید برای توضیح این موضوع به سراغ نظریه ایدئولوژی آلتوسر، «هژمونی» گرامشی، و نیز دیدگاه گرامشی در باب تفکیک جامعه مدنی از جامعه سیاسی می‌رود. از نظر گرامشی، در جامعه سیاسی (مانند ارتش، پلیس، و نیروهای امنیتی و سازمانی) سلطه در نوع مستقیم و اجبارآمیز است (همانند ساختار دولت در مارکسیست‌های ساختارگرا)، ولی آن‌چه در جامعه مدنی حاکم است، سلطه غیرمستقیم یا هژمونی است. سعید می‌نویسد:

فرهنگ، البته تنها در جوامع مدنی کاربرد دارد؛ زیرا در آن‌ها نفوذ اندیشه‌ها، نهادها، و اشخاص دیگر نه از طریق جبر و سلطه و بلکه از راه آن چیزی است که گرامشی آن را رضایت می‌نامد (همان).

سعید شرق‌شناسی را اصولاً دانشی غربی می‌داند؛ شرق ابژه این دانش است و بنابراین بخشی از فرهنگ و دانش غرب محسوب می‌شود. از همین رو، دوام و پایداری آن، با وجود گسست‌های فراوانی که او بدان اذعان داشته است، امری است که تنها از طریق «استیلا» (هژمونی) ممکن است (همان: ۲۳).

در پایان، باید بگوییم که شرق‌شناسی عمیقاً به این مسئله می‌پردازد که چگونه «متون» بر «افراد»، یعنی موضوعات خود، اعمال «قدرت» می‌کنند و چنان‌که آلتوسر معتقد است چگونه این افراد انضمامی به سوژه بدل می‌شوند. نظریه سعید سر و صدای زیادی را در محافل آکادمیک غربی برانگیخت و موجب تحسین اندیشه‌ورزان عصر خویش، به‌خصوص در شرق و جوامع غیرغربی، گشت، اما در عین حال انتقاداتی را نیز متوجه خود کرد. برخی بر این باورند که سعید به سبب فقدان مبانی نظری و دست‌یازیدن صرف به ارزش‌ها و مباحث انسان‌گرایانه محل انتقاد است. یکی دیگر از انتقادهای مهمی که از او شد این بود که گفتمان استعماری را مجموعه‌ای همگون و بی‌خلل از متون می‌داند که حامل پیامی ساده درباره کشور استعمارشده است (میلز، ۱۳۸۸: ۱۶۴) به باور منتقدان، این رویکرد سعید القاکننده گونه‌ای ویژگی خدشه‌ناپذیری و نفوذناپذیری در بدنه دانش و آگاهی «شرق‌شناسانه» است که هر گونه امکان ایستادگی در برابر ساختارهای گفتمانی استعمار را ناممکن جلوه می‌دهد و دگرگونی را امری نشدنی می‌پندارد. مجموعه این نقدها باعث شد رویکرد دوم مطالعات پسااستعماری شکل بگیرد که، به لحاظ نظری، مشی متفاوتی در قبال رویکرد اول داشت.

۲.۲ رویکرد دوم: «غرب» در نوشتار و گفتمان شرق

رویکرد دوم مطالعات پسااستعماری را، که باید به نوعی نقطه مقابل رویکرد اول دانست، مطالعاتی تشکیل می‌دهد که بیش‌تر از نظریه‌های روان‌کاوی تأثیر گرفته‌اند تا از نظریه گفتمان و مسئله اصلی آن‌ها بیش‌تر تأثیر فتوحات استعماری در ساختارهای اجتماعی و شکل‌بندی‌های گفتمانی فعلی است. سویی دیگر مطالعات دسته دوم نیز، به مطالعه ویژگی‌ها و مشخصات الگوهای گفتمانی نویسندگان و متفکران جهان سوم در دوران پسااستعماری (دورانی که مهم‌ترین ویژگی آن دوگانه یا چندگانه گشتن نظام فرهنگی جوامع جهان سوم است) می‌پردازد و می‌کوشد عوامل فرهنگی-اجتماعی مؤثر در فرایند تولید گفتمان در این جوامع را شناسایی کنند. گفتنی است که متفکران رویکرد دوم، که مؤلفان عمده آثار متأخر مطالعات پسااستعماری هستند، بر این نظرند که موقعیت پسااستعماریت (postcoloniality)، به مثابه یک وضعیت خاص تاریخی (گاندی، ۱۳۸۸: ۱۳)، خود زاینده فرهنگی خاص است. از سوی دیگر، اندیشمندان و روشن‌فکران و نویسندگانی که در این فضای خاص تاریخی به تولید اندیشه و متون می‌پردازند دارای ویژگی خاصی می‌گردند. نگارنده این ویژگی خاص را با اقتباس از اندیشه‌های ژولیا کریستوا، «جایگشتی» (transposition) می‌نامد (مک‌آفی، ۱۳۸۵: ۲۶). متون و آثاری که اندیشمندان موردنظر تألیف می‌کنند جایگشتی است؛ بدین معنا که دارای دو عنصر میل و عقل است و همواره این متفکران در بین این دو در نوسان‌اند. به عبارت دیگر، در آثار پسااستعماری شاهد مؤلفه‌ها و عناصری از فرهنگ قبل استعمار (یا قبل از مدرن و ضد‌مدرن)، به مثابه «میل»، و عناصر پسااستعمار (بعد از مدرن)، به مثابه «عقل»، هستیم.^۲ بر این اساس، همین ویژگی و توجه به این ویژگی‌هاست که رویکرد دوم مطالعات پسااستعماری را در مقابل رویکرد اول قرار می‌دهد و آن را متعاقباً به لحاظ جهت مطالعاتی‌اش متمایز می‌کند. اندیشمندانی چون گایاتری چاکراوورتی اسپیواک، هومی بابا، دانیل برامبرگ از شاخص‌ترین اندیشمندان رویکرد دوم هستند. بر این اساس، رویکرد دوم را با تکیه بر اندیشه‌های اسپیواک و هومی بابا بررسی می‌کنیم.^۳

۱.۲.۲ گایاتری اسپیواک (Gayatri chakravorty Spivack)

گایاتری اسپیواک فمینیست و مارکسیست هندی و از برجسته‌ترین منتقدان پسااستعمارگرا و از پیش‌تازان نقد پسااستعماری است که در سال ۱۹۴۲ در شهر کلکته، در خانواده‌ای از

طبقه متوسط، به دنیا آمد. در سال ۱۹۵۹، در رشته زبان انگلیسی از دانشگاه کلکته فارغ‌التحصیل شد و در مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه «کرنل» به تحصیل خود ادامه داد و طی گذراندن دوره دکتری هم‌زمان در دانشگاه آیوا مشغول به تدریس شد. رساله دکتری او درباره زندگی و شعر «ویلیام باتلر ییتس» بود و راهنمایی او را در رساله پایانی پُل دومان بر عهده داشت.

از برجسته‌ترین آثار اسپواک ترجمه کتاب *درباره گراماتولوژی* (۱۹۶۷)، نوشته ژاک دریدا، و نگارش پیش‌گفتار مهم بر آن است که موجب شهرت او شد. اسپواک هنگام بررسی مسائل مورد علاقه خود، یعنی ساختارهای استعمارگری، سوژه پسااستعماری و امکان‌پذیری گفتمان پسااستعماری، اغلب به فعالیت‌های واسازانه، جنبش فمینیسم، مارکسیسم، و نظریه‌های فروید متمایل است. اسپواک علاوه بر آن که منتقدی «واساز» (deconstructionist) است، اندیشه‌هایش ریشه در مارکسیسم و فمینیسم دارد و دارای رویکردی ترکیبی و ضدبنیادگرا است. او بر آن است که هدفش نه ترکیب نظریه‌ها و منابع، که حفظ ناپوستگی آن‌هاست و شناسایی شیوه‌هایی که نظریه‌ها یک‌دیگر را دچار بحران می‌کنند و به چالش می‌گیرند (Spivack, 1990: 43).

اسپواک بخش عمده از حیات کاری خود را، با به کارگیری شیوه‌ای میان‌رشته‌ای، صرف پرداختن به برخی آثار برجسته فلسفی و فرهنگی اروپا کرده است تا روش‌هایی را فاش کند که شاکله مفهومی آن آثار از طریق آن‌ها و با اتکا بر راه‌های تبعیض‌آمیز اندیشیدن، که اغلب در خدمت استعمارگری هستند، برقرار می‌شوند. اسپواک از طریق این افشاگری، در درون شکل‌های پیشنهادی دانش، بحران ایجاد می‌کند. خوانش پیچیده و واسازانه او را از آثار هگل، ژولیا کریستوا، میشل فوکو، و ژیل دولوز در کتاب‌های *در جهان‌های دیگر: جستارهایی درباره سیاست فرهنگی* (۱۹۸۷) و *نقد خرد پسااستعماری: به سوی تاریخ حال غایب* (۱۹۹۹) می‌توان دریافت.

اسپواک درست همان قدر که برخی مصلحت‌های مفهومی نظریه فمینیسم و پسااستعماری را به چالش می‌گیرد، با نقد مقوله «زنان جهان سومی» در جستار بسیار مهم خود «آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟» (۱۹۸۸) درباره امکانات روشن‌فکران و درست‌کاری آنان در بازیابی کنش‌گری استعمارزدگان و صداهای گم‌شده فرودست از میان بایگانی‌های استعماری تردید می‌کند و آن مصلحت‌ها را بر اساس شواهد اثبات می‌کند (McLeod, 2007: 228). او رویکرد مارکسیستی تأکید بر طبقه را با رویکردی واسازانه به

متن و هویت تلفیق می‌کند و در برخورد با متون استعماری می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه این متون، با توسل به تقابلهای کاذب بین مرکز فرضی و حاشیه‌ای که به همان اندازه خیالی است، به نوعی انسجام دست می‌یابند؛ چه‌طور زبان آن‌ها همواره انسجامی را واسازی می‌کند که می‌کوشند تثبیت کنند. اسپیواک، با تأکید بر رویکرد و اسازانه خود، نتیجه می‌گیرد که هویت ما فاقد مرکز و یک‌پارچگی و ذاتاً بی‌ثبات است. به باور او، تقویتی که این چنین مرکززدایی شده است به گونه‌ای بنیادی همه ادعاهای ماهیت‌گرایانه استعمارگران و نواستعمارگران را از اعتبار می‌اندازد و در همان حال بنیادگرایی پسااستعماری را بی‌اعتبار می‌کند (Spivack, 1988: 273).

با این حال، اسپیواک نیز، مانند ادوارد سعید و هومی بابا، اغلب به سبب بهره‌گیری از نظریه غربی پسااستعمارگرایی ژاک دریدا و میشل فوکو و ژاک لاکان به بونه نقد کشیده شده است. این تاخت و تازه‌ها بر این فرض استوارند که نظریه پسااستعمارگرایی محصول فلسفه و فرهنگ اروپایی است، بنابراین برای به نقد کشیدن میراث فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی استعمارگری اروپا شایسته و بایسته نیست.

فارغ از فاصله‌گیری برنامه‌اندیشه‌ورزانه او از سعید، ره‌یافت نقادانه کار اسپیواک در مدت زمان دهه‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰، به‌ویژه در مقاله‌هایی مانند «متن‌های سه زن و نقدی بر امپریالیسم» (1985) و «نظریه در حاشیه» (1987) اغلب به پیوند میان کار اسپیواک و صورت‌بندی فکری و انتقادی سعید می‌انجامد و، در چهارچوب کلی، میان تحلیل شرق‌شناسی سعید و خوانش اسپیواک از متون ادبی بریتانیای قرن نوزدهم، در حکم ابزاری سیاسی که برتری فرهنگ بریتانیایی را بازنمایی کرده است، شباهت‌هایی سطحی به‌چشم می‌خورد. در نظر سعید، امپریالیسم غرب بیش از این‌که بازنمود و بیان‌گر اعمالی شنیع باشد، درصدد است تا جهان شرقی را زیر سلطه نگاه دارد؛ شرق‌شناسی توزیع آگاهی جغرافیایی به متون زیباشناختی، دانشگاهی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، و زبانی است. درواقع، خوانش اسپیواک از رمان‌هایی مانند *جین ایر* و *فرانکشتاین* با الگوی استعماری سعید هم‌خوان است، اما اسپیواک خود منتقد استفاده سعید از الگوی گفتمان و قدرت فوکو برای تدوین نظریه گفتمان استعماری نیز است؛ زیرا به باور او تحلیل قدرت و دانش فوکو ملاحظات جهان پسااستعماری را نمی‌بیند. این نظر اسپیواک از جمله نقاط عطفی است که کار او را از سعید جدا می‌کند.

در نگاه کلی به اندیشه و آثار اسپیواک، می‌توان گفت که او قصد دارد تا در

پژوهش‌های خود توجه ما را به سوی خیل عظیمی از استعمارشدگان بی رد و نشان تاریخ جلب کند که یا مجاز به رساندن صدای خود به گوش دیگران نبوده‌اند یا عاجز از آن بوده‌اند. در کل، اسپیواک خواهان تغییر در موضعی نظری است که صدای استعمارگر یا سوژه استعمارزده نخبه در مرکز توجه آن است و خواستار شنیده شدن صداهایی است که غالباً از متون «استعمارگرانه» حذف شده‌اند؛ صدای سوژه عامی استعمارزده و بومی فرودست. او خاطر نشان می‌کند که متون استعماری تنها بخش‌هایی معین و خاص از جمعیت بومی را بازنمایی می‌کنند (ibid: 307). به باور اسپیواک، فرودست نمی‌تواند حرف بزند و به خود مشروعیت ببخشد، مگر آن‌که فرایند تبدیل خود به سوژه در نظام نو استعماری را متوقف کند. حال آن‌که فرودست اساساً فاقد قدرت سخن گفتن است، پس به جای او این «روشن‌فکر» است که باید سخن بگوید و از حقوق او دفاع کند. همچنین بر این نظر است که سوژه فرودست استعماری به گونه‌ای جبران‌ناپذیر ناهمگن است. از این رو، احتمال هر گونه تقابل صریح را میان استعمارگر و استعمارزده، سلطه‌گر و سلطه‌پذیر رد می‌کند (ibid: 308). به نظر او، حتی روشن‌فکران رادیکال، که از سوی مردمان ستم‌دیده سخن می‌گویند، «دیگری» را ذاتی می‌پندارند. در میان نظریه‌پردازان پسااستعماری، اسپیواک بیش از همه بر آن‌چه در مطالعات پسااستعماری فرودست به مثابه یک «دیگری» برای غرب خوانده شده تأکید کرده است. در ذیل به مفهوم دیگری می‌پردازیم که محور بسیاری از پژوهش‌های اوست.

۱.۱.۲.۲ مفهوم «دیگری» (Other)

مفهوم «دیگری» در قلمروهای متنوعی از نظام‌های فکری، از فلسفه و پدیدارشناسی تا زبان‌شناسی و روان‌کاوی و نظریه پسااستعماری، به شکلی گسترده کاربرد دارد. اگرچه گستره معنایی این اصطلاح بسیار وسیع است، در عمومی‌ترین سطح، به رابطه دوقطبی بین یک سوژه و یک فرد یا یک چیز اشاره دارد که متفاوت یا غیر است و به مثابه «ناخود» (non-self) تعریف و تثبیت شده است. مفهوم «دیگری» در تقابل دوگانه خود-دیگری مبتنی بر این فرض است که، در دل تجربه شخصی، خودی ذهنی وجود دارد که هر چیزی را به مثابه دیگری از خود بیگانه می‌سازد.

در گفتمان پسااستعماری، افرادی چون فرانتس فانون، ادوارد سعید، هومی بابا به این موضوع نیز پرداخته‌اند. در این راستا، اسپیواک اصطلاح «دیگری‌سازی» (the othering) را وضع کرد که با پیدایش مطالعات پسااستعماری به فهرست اصطلاحات آن افزوده شد.

اسپیواک دیگری‌سازی را برای نام‌گذاری فرایندی وضع کرده است که گفتمان امپریالیستی از طریق آن دیگری‌هایش را خلق می‌کند، در حالی که «دیگری بزرگ» در رابطه‌ای که سوژه در آن تولید می‌شود در حکم مرکز میل یا قدرت است، «دیگری کوچک» سوژه‌ای نادیده انگاشته‌شده یا مهارشده است که گفتمان استعماری از طریق آن‌ها سوژه‌هایش را تولید می‌کند (Ashcroft et al., 2007: 153). در تعریف اسپیواک، دیگری‌سازی فرایندی دیالکتیکی است؛ زیرا «دیگری بزرگ» استعماری خود هم‌زمان با تولید «دیگری کوچک» استعمارزده‌اش به مثابه سوژه ساخته می‌شود. به نظر می‌رسد، در حالی که اسپیواک وفادارانه به تمایز لکانی میان «دیگری بزرگ» و «دیگری کوچک» پای‌بند است،^۳ بسیاری از منتقدان این دو اصطلاح را در نوشتار و گفتار جابه‌جا و در معنای یک‌دیگر به کار می‌برند، به صورتی که ساخت «دیگری‌های کوچک» امپراتوری اغلب به مفهوم ساخت «دیگری بزرگ» اشاره دارد. در هر دو صورت ساخت «دیگری بزرگ» و «دیگری کوچک» برای ساخت «خود» امری بنیادی است. فرایند دیگری‌سازی می‌تواند در همه انواع روایت‌های استعماری رخ دهد.

۲.۲.۲ هومی بابا (Homi bhabha)

هومی کی بابا (۱۹۴۹) همراه با ادوارد سعید و گایاتری اسپیواک یک ضلع از مثلثی است که رابرت یانگ، در *پسااستعمارگرایی: یک مقدمه کوتاه*، آن را «مثلث مقدس» نظریه‌پردازان پسااستعماری می‌نامد (یانگ، ۱۳۹۱: ۱۳۹). این سه‌گانه در گسترش سریع مطالعات پسااستعماری نقش مؤثری داشته است. تأثیر هومی بابا بیش‌تر از حجم کارهای منتشرشده اوست؛ او با کتاب مشهور خویش، *موقعیت فرهنگ* (Bhabha, 1994: 55)، بر اثر اصلاح و گسترش نظریات فانون و سعید درباره روابط استعماری، به جرگه مؤثرترین نظریه‌پردازان فرهنگ دیاسپوریک یا پراکنده و نظریه فرهنگی معاصر در غرب پیوسته است.

نخستین مرحله از دوره‌های فکری هومی بابا (در حدود ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۸) به دلیل تشکیک در نظام دوگانه‌ای متمایز می‌گردد که در نظریات روابط استعماری شرق‌شناسی سعید و اثر مشهور فرانتس فانون، یعنی *نفرین‌شدگان زمین* (1961)، مطرح شده است. به نظر هومی بابا، چنین تنش‌ها و انکارها و تضادهایی، چنان‌که در شرق‌شناسی در مورد روابط استعماری مطرح می‌شود، به وسیله برداشت سعید از یک‌طرفه بودن و تعمدی بودن دانش استعماری، به مثابه اراده به قدرت، رفع و هموار می‌شود (Moore, 2003: 51). به

همین ترتیب، به نظر او، اثر قانون بر مدل‌های به لحاظ روان‌شناختی و پدیدارشناسی ثابت هویت استعماری متکی است. به نظر هومی بابا، این ایده‌ها به صورتی کنایه‌ای بسیاری از تفاوت‌های بین استعمارگر و استعمارشده را، که گفتمان استعماری خود بر آن متکی است، تقویت می‌کند (Bhabha, 1994: 44).

به نظر هومی بابا، روابط بین استعمارنشده و استعمارگر پیچیده‌تر و از نظر سیاسی مبهم‌تر از آن چیزی است که طرح‌های قبلی اظهار می‌کنند که در درجه اول به علت نقش متناقض همانندسازی و تأثیر روانی در روابط استعماری است (برای مثال میل و همچنین ترس از دیگری) (ibid: 23). از این نظر، دین اصلی روش‌شناسی هومی بابا به ژاک لاکان است. بازبینی‌های تندروانه ژاک لاکان از مدل‌های فرویدی شکل‌گیری هویت است که قضیه بنیادی هومی بابا را تشکیل می‌دهد و طبق آن هویت تنها از طریق انکار هر گونه حس اصالت یا کمال و به وسیله اصل بی‌خانمانی و تمایز مقدور است؛ انکاری که هویت را دائماً به صورت یک واقعیت آستانگی درمی‌آورد. سازگاری نظریه لاکان برای تحلیل روابط استعماری در واقع در پوست سیاه، ماسک سفید (1989) اثر قانون پیش‌بینی شده بود که، در مقایسه با *نفرین‌شدگان زمین*، برای بابا مسیر توانمندتری را فراهم می‌کرد. این کتاب قانون به علت تمرکز بر گفت‌وگوی بین‌ذهنی (برای مثال بیش از حوزه عمومی قانون و روابط اقتصادی و نظامی) و درک چنین تعهداتی، از نظر روش‌های عملکرد پویا و متغیر به جای روش‌های عملکرد دوگانه و ایستا، حائز اهمیت است.

در واقع، مقالات نخست هومی بابا بسیاری از مقولات سیاسی را، که در ابتدا سعید و بعدها قانون آن‌ها را درک کرده بودند، دوباره صورت‌بندی کرد. بابا این مقولات را در منطقه عاطفی متغیر و اغلب ناخودآگاه «در-میان» (in-between) فرهنگ غالب استعمارگر و زیردست استعمارشونده قرار می‌دهد که در سراسر آن ترافیک ناپایدار هویت‌یابی روانی و موقعیت‌یابی‌ها یا بازموقعیت‌یابی‌های پیوسته نفی شده (بازنفی شده) مشهود است. بابا نتیجه می‌گیرد:

در حالی که عدم تعادل روانی از جانب هر دو طرف روابط استعماری، به روابط پیچیده بین آن‌ها اشاره داشته، همچنین شیوه‌های دور از انتظار و ناشناخته‌ای را می‌گشاید که در آن سوژه‌های بومی، از طریق فرایندی که می‌توان به عنوان 'جنگ چریکی روان‌شناختی' نام برد، از اعمال قدرت استعماری سرباز می‌زنند (ibid: 69).

به نظر می‌رسد کار هومی بابا مستلزم یک مفهوم پردازی مجدد و تندروانه از سیاست ضداستعماری است. از یک طرف، هومی بابا مدل مقاومت منفعلانه قرار می‌دهد که مقاومت مطرح شده در شرق‌شناسی ادوارد سعید را بهبود می‌بخشد، بی‌آن‌که سوژه برتر اثر بعدی فانون (پوست سیاه، ماسک سفید) را تأیید کند.

به نظر هومی بابا، قدرت استعماری به سه دلیل اصلی ذاتاً مستعد ثبات‌زدایی یا چیزی است که می‌توان آن را «مقاومت از درون» نامید. نخست، بابا با دنبال کردن تاریخ جنسیت فوکو (1976) خاطر نشان می‌سازد که، همچون تمام اشکال قدرت، اقتدار استعماری ناخواسته «امتناع، انسداد، و بی‌اعتباری» را در تلاش‌هایش برای بقای خود تحریک می‌کند، همچنین به تبع چهار مفهوم اساسی روان‌کاوی لاکان (1973) هومی بابا نشان می‌دهد که نگاه خیره (the gaze of) قدرت استعماری همیشه به واسطه این واقعیت دچار اشکال می‌شود که هویت استعماری تا حدودی، برای شکل‌گیری، وابسته دیگری استعمار شده است و به همین علت هرگز نمی‌تواند هویتی بنیادی باشد. هر دو نوع این مقاومت‌ها در مباحث هومی بابا در مورد رابطه استراتژی «تقلید» و «دورگه‌شدن» نشان داده شده است؛ استراتژی‌هایی که برای یک پارچه‌سازی قدرت از طریق متقاعد کردن سوژه‌هایی استعمار شده برای تقلید از اشکال و ارزش‌های فرهنگ غالب عمل می‌کنند. به نظر هومی بابا، چنین استراتژی‌هایی هرگز نمی‌توانند کاملاً موفق شوند؛ زیرا آن‌ها همیشه برای بقا به زیردستانی نیاز دارند که دست‌کم از برخی جهات متفاوت از قدرت حاکم باشند تا بدین طریق ساختار تبعیضی حفظ شود که قدرت حاکم بر آن استوار است.

دورگه‌بودگی در کار هومی بابا به چالش گرفتن مفاهیم هویت و فرهنگ و ملیت را در کانون توجه خود قرار می‌دهد؛ مفاهیمی که، به مثابه هستی‌هایی منسجم و یک‌پارچه، رشد تاریخی خطی را به‌نمایش می‌گذارند. دورگه‌بودگی بیان‌گر بودن در فضایی میانی است. مانند فردی که میان دو فرهنگ قرار گرفته است. به عبارتی دقیق‌تر، این امر همان جایگشتی بودن متفکران و اندیشمندان را نشان می‌دهد که در فضای دورگگی قرار گرفته‌اند.

علاوه بر آن، کارهای ابتدایی هومی بابا، در مقابل مقاومت‌های منفعلانه، مقاومت را در واژه‌های ظاهراً سستی‌تر مانند مقاومت فعال و مؤثر مطرح می‌کند که به هر حال از نظریات استاندارد مقاومت ضداستعماری متمایز است. نخست، این‌که سوژه استعمار شده می‌تواند برگردد و سپس مستقیماً نگاه خیره استعمارگر را به‌چالش بکشد. دوم، سوژه تقلید همچنین می‌تواند از بازگشت به نگاه خیره استعمارگر اجتناب کند که به نظر بابا از اقتدار استعماری

ثبات‌زدایی می‌کند. نزد هومی بابا، امتناع از ارضای «خواسته‌های روایی» استعمارگر برای تأیید او یک الگوی عمل کاملاً مؤثر از کنش سیاسی و نیز مقاومت روانی است.

هومی بابا، از اواخر دهه ۱۹۸۰، خودش را عمدتاً وقف تحلیل میراث تاریخ استعمار و گفتمان‌های سنتی نژاد، ملت، قومیت روابط استعماری معاصر در عصر پسااستعماری کرده است. هومی بابا به‌ویژه سرگرم پرسش از مبادله فرهنگی و هویت‌یابی شده است که نه به وسیله مسائل مرتبط با فاصله جغرافیایی و شکل‌های آشکار نابرابری سیاسی که در استعمارگرایی بود، بلکه به واسطه مجاورت با فرهنگ‌هایی که در فضایی مشترک (کلان‌شهرها) و روابط ظاهراً برابر (اگرچه غالباً موهوم) حضور دارند، مشخص می‌شود. این موضوعات هومی بابا را درگیر مجموعه‌ای پیچیده از مذاکرات بین پسااستعمارگرایی و پست‌مدرنیسم کرده است. از یک طرف، به‌نظر می‌رسد که او در نظر دارد تا آن‌جا که سرکوب و نسل‌کشی استعماری حوادث فاجعه‌آمیز، مانند آشویتس و هیروشیما، را نشان می‌دهد، یأس و دل‌سردی از ایدئولوژی‌های مدرنیته، یعنی عقل و پیشرفت و انسان‌گرایی که «فرجام» مدرنیته آن را در ساحل پست‌مدرنیسم تعهد کرده، توجیه شده است. از طرفی، اعتقاد هومی بابا آن است که مدرنیته را نمی‌توان کامل در نظر گرفت؛ زیرا در برخی جنبه‌های کاملاً مهم جهان پست‌مدرن فرضی جنبه‌های منفی مسلم مدرنیته را تکثیر و ابدی کرده است (Bhabha, 1994: 157). این امر در هیچ‌جا به اندازه ترکیب‌بندی مجدد و ساختار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اشکال ایدئولوژیک دیگربودگی غرب معاصر آشکار نیست؛ همان که تاریخ استعمار را همراه با روشن‌فکری و میراث آن مشخص می‌سازد. در نتیجه، هومی بابا چیزی را پیش‌نهاد می‌کند که آن را «پادمدرنیته پسااستعماری» می‌نامد که با جایگزین کردن تاریخ سرکوب‌شده و تجربه‌های اجتماعی مستعمرات سابق همان روابط ناپایدار را برای پسامدرنیته ایجاد می‌کند، همان‌طور که تاریخ استعمار برای ادعای اولیه غرب در مورد مدرنیته و روشن‌گری نشان داد (ibid).

با تأکید بر این مفهوم بدیل، مدرنیته به مثابه امری باز (ناتمام) و سیله‌ای تلقی می‌شود که از طریق آن مکان‌ها و زمان‌ها و انواع اظهارنظرهای جدید برای مستعمرات قدیمی مقدور می‌شود، اما هومی بابا در نهایت دقت از بازتوصیف مدرنیته به منزله امری برساخته فرایند پیشرفت به سوی یک فرجام مطلوب و قطعی یا وضعیتی برای رفع تفاوت‌ها و تنش‌های تاریخ و فرهنگی خودداری کرده است.

از نظر هومی بابا، تفاوت فرهنگی نباید به‌آسانی مؤلفه‌ای در نظر گرفته شود که فراتر از تلاش یک فرهنگ برای هم‌بسته کردن و تغییر فرهنگ دیگر باقی بماند. در حالی که هومی بابا تلاش می‌کند تا از مفهوم لیبرال و نسبیت‌گرایی فرهنگی «خانوادهٔ مرد» و آن‌چه که به عنوان «جشن جدایی»، کولاژ برداشتن (bricolage)، یا وانمایی (simulacrum) در نظریات پست‌مدرن تلقی می‌شود احتراز کند، تأکید دارد که رابطهٔ پسااستعماری یا تجربهٔ مهاجرت به فرهنگ غالب صرفاً خصمانه نیست. به این دلیل، او با مقوله‌ای که آن را دکترین «تنوع فرهنگی» می‌نامد، که همانند نظام آپارتاید به دنبال جایگزین کردن روابط مطلق و هستی‌شناسانهٔ تفاوت بین فرهنگ‌هاست، مخالف است. هم‌چنین بابا تلاش می‌کند تا روش‌های آموزش ملی‌گرا یا بومی‌گرا را بازبینی کند؛ روش‌هایی که موجب برپایی رابطهٔ جهان سوم و جهان اول در یک ساختار دوگانهٔ مخالفت‌شده است. او در عوض تلاش می‌کند این دوگانگی‌ها را به‌وسیلهٔ مفاهیمی مانند «فضای سوم» دورگه جایگزین کند.

۳. نتیجه‌گیری

این نوشتار به بررسی و واکاوی مطالعات پسااستعماری پرداخت. مطالعات پسااستعماری از شاخه‌های مهم مطالعات فرهنگی و انسان‌شناختی است که به بررسی فرهنگ‌ها و گفتمان جوامع غیرغربی و جهان سوم می‌پردازد. در جمع‌بندی این نظریه، می‌توان گفت به‌نظر می‌رسد که پسااستعمارگرایی بین سیاست ساختار و کلیت، از یک‌سو، و سیاست اجزاء، از دیگر سو، گرفتار شده است. این به نحوی برابر است با طرح این ادعا که نظریهٔ پسااستعماری جایی در شکاف‌های میان مارکسیسم و پسامدرنیسم / پسااستعمارگرایی قرار دارد. هم‌چنین برخلاف رویکرد عامی که به این مطالعات می‌شود و آن را به مثابهٔ کلی یک‌پارچه و با اهدافی واحد در نظر می‌گیرد، این مقاله از ره‌گذر نگاهی دقیق‌تر به رویکردهای رایج در مطالعات پسااستعماری و مسائل موردنظر آن سعی در ساختارشناسی از این نگاه عام داشت. همان‌طور که بررسی شد، این مطالعات شامل دو رویکرد متفاوت است: رویکرد اول به نگاه و گفتمان غربی به شرق می‌پردازد و اندیشمندانی چون ادوارد سعید و ضیاءالدین سردار از پیش‌گامان این رویکردند و رویکرد دوم، که از آن به مطالعات فرودستان نیز یاد می‌شود، به نگاه و گفتمان شرقی در قبال غرب می‌پردازد و در این نگاه در انواع مقاومت‌های متنی و گفتمانی فرهنگ‌های غیرغربی در برابر غرب مذاقه می‌کند.

به رغم انتقادات و مخالفت‌هایی که این دسته از مطالعات برانگیخته است، مطالعات پسااستعماری باعث گشودن افق‌های مطالعاتی جدیدی در باب کشورها و فرهنگ‌های غیرغربی شده است. با نگاهی کلی به مطالعات پسااستعماری می‌توان گفت این بخش از مطالعات فرهنگی متأخر تلاش داشته با مقاومت متن‌گرایانه (textual) در تغییر و وارونه‌سازی نگاه غربی به غیرغربی تأثیر وافر داشته باشد. ظهور و گسترش این مطالعات در کشورهای جهان سوم و غیرغربی ضروری می‌نمود. اگر بخواهیم به سخن گایاتری اسپیواک وفادار باشیم، باید نتیجه‌گیری کنیم که تا فرودست به وضع خود و پیرامون و روابط خود با مجموعه عناصر محیطی و به گذشته و اکنون و مسائلی از این دست آگاهی نیابد، نمی‌تواند سخن بگوید؛ گو این‌که شنونده‌ای هم برای سخن فرودست وجود نداشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این تقسیم‌بندی به نوعی اقتباسی از تقسیم‌بندی سارا میلز در کتاب *گفتمان* است، اما تفاوت رویکرد مقاله حاضر با تقسیم بندی مذکور در این است که میلز این دو رویکرد را در یک جهت و دارای مسیری واحد می‌بیند و این با ادعای مقاله در تغایر است. همچنین رویکرد دوم مقاله حاضر با رویکرد دوم تقسیم‌بندی میلز دارای تفاوت‌های زیادی در نحوه نگرش به موضوعات مختلف است (← میلز، ۱۳۸۲).
۲. البته واژه‌های «میل» و «عقل» در این‌جا خود مناقشات فراوانی دارند و ممکن است مخاطبان را به تفسیرهایی نادرست دچار کنند. البته نگارنده، در اقتباسی که از دو امر نمادین و نشانه‌ای کریستوا داشته است، امر نمادین را به مثابه «عقل» و امر نشانه‌ای را «میل» گرفته است. بر اساس اندیشه کریستوا، در باب فرایند دلالت زبانی، این دو همواره خود را در زبان متجلی می‌کنند. همچنین این موضوع مبسوط و دقیق‌تر در پایان‌نامه دکتری مصطفی مهرآئین با عنوان «شرایط تولید فرهنگ: ریشه‌های ظهور مدرنیسم اسلامی در هند، مصر، و ایران» بررسی شده است (← مهرآئین، ۱۳۸۶).
۳. ژاک لاکان میل و متعلقات کودک را به مادر به مثابه یک «دیگری» و «دیگری کوچک» می‌نامد. اما از آن‌جا که مادر خود میل و کشش به کودک دارد و مخاطب اصلی و اولی‌تر اوست، لاکان او را «دیگری بزرگ» خوانده است. لاکان به ما یادآوری می‌کند که ناخودآگاه گفتمان «دیگری بزرگ» است (موللی، ۱۳۸۳: ۳۹).

منابع

- آریایی‌نیا، مسعود (۱۳۸۹). *درآمدی بر علوم انسانی انتقادی* (مجموعه مقالات)، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.
- بوین، علی و علی رطانسی (۱۳۸۰). «پست‌مدرنیسم و جامعه: نظریه و سیاست پست‌مدرنیسم»، *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم؛ تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: نقش جهان.
- پری، بنیلا (۱۳۸۸). «نهادینه‌شدن مطالعات پسااستعماری»، ترجمه جلیل کریمی، *درباره مطالعات فرهنگی*، گردآوری و ویرایش جمال محمدی، تهران: چشمه.
- ترنر، جان‌اتان (۱۳۸۴). *شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن*، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: یادآوران.
- جیمسون، فردریک (۱۳۸۹). *پست‌مدرنیسم: منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر*، ترجمه مجید محمدی و فاطمه گیوه‌چیان و فرهنگ رجایی، تهران: هرمس.
- درودی، مسعود (۱۳۹۰). «مفهوم 'استعمار' در گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) بر اساس رویکرد پسااستعماری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- درودی، مسعود (۱۳۹۳). «درآمدی اجمالی بر مطالعات پسااستعماری و رویکردهای آن»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۱۷۵.
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۰). «از شرق‌شناسی تا مطالعات پسااستعماری: رویکردی میان رشته‌ای»، *فصل‌نامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره سوم، ش ۴.
- ساعی، احمد (۱۳۸۵). «مقدمه‌ای بر نقد و نظریه پسااستعماری»، *فصل‌نامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۷۳.
- سردار، ضیاءالدین (۱۳۸۷). *شرق‌شناسی*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سیدمن، استیو (۱۳۸۶). *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- شاهمیری، آزاده (۱۳۸۹). *نظریه و نقد پسااستعماری*، تهران: علمی.
- کریمی، جلیل (۱۳۸۶). «مقدمه‌ای بر مطالعات پسااستعماری»، *مجله زریبار*، ش ۶۳.
- کریمی، جلیل (۱۳۸۸). «اندیشه انتقادی پسااستعماری»، *درآمدی بر علوم انسانی انتقادی*، به اهتمام مسعود آریایی‌نیا، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم و تحقیقات.
- گاندی، لیلا (۱۳۸۸). *پسااستعمارگرایی*، ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- محمدپور، احمد و مهدی علیزاده (۱۳۹۰). «تولد غرب و برساخت شرق دیگری شده از رویکرد پسااستعماری»، *فصل‌نامه مطالعات ملی*، س ۱۲، ش ۴۵.

مک‌آفی، نوئل (۱۳۸۵). *ثولیا کریستوا*، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: مرکز.
مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۸۷). *رسانه‌ها و بازنمایی*، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
مهرآئین، مصطفی (۱۳۸۶). «شرایط تولید فرهنگ: ریشه‌های ظهور مدرنیسم اسلامی در هند، مصر و ایران»،
پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
موللی، کرامت (۱۳۸۳). *مبانی روان‌کاوی فروید و لاکان*، تهران: نشر نی.
میلز، سارا (۱۳۸۸). *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
یانگ، رابرت (۱۳۹۱). *درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری*، ترجمه فاطمه مدرسی و فرح قادری، تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- Ashcroft, Bill, Griffith Gareth and Helen Tiffin (2007). *Post-colonial Studies; The Key Concepts*, London: Routledge 2 Edition.
- Bart Moore, Gilbert (2003). 'Homi Bhabha', *Key Contemporary social Theories*, London: Bllackwell.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*, London: Routledge Classics.
- Derrida, Jack (2001). *Writing and Difference*, Trans. First Published in Great Britain 1987 by Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Fanon, Frantz (1952). *BlackSkin, White Masks*, Trans. Charles Lam Markmann, NewYork: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1961). *The Wretched of The Earth*, Trans. Constance Farrington, London: MacGibbon and Kee.
- Foucault, Michel (1976). *The History of Sexuality: An Introduction*, Knopf Doubleday Publishing Group.
- McLeod, John (2007). *The Routledge Companion to Postcolonial Staudies*, London: Routledge.
- O'Hanlon, R. and D. Washbrook (2002). 'After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third world', *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, London and NewYork: Routledge.
- Spivack, Gayatri (1985). 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry*, Vol. 12.
- Spivack, Gayatri (1987). *In Other Worlds: Essays in cultural politics*, Methuen, NewYork.
- Spivack, Gayatri (1988). 'Can the subaltern speak?', *Marxist Interpretations of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), Macmillan Education, Basingstoke.
- Spivack, Gayatri (1990). *The Postcolonial Critic: Interviews Strategies, Dialogues*, Sarah Harasym (ed.), Routledge, New York.
- Spivack, Gayatri (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, Calcutta, Seagull Press.