

میراثی از جنس خسران: جستجوی خانه در برزخ دایاسپورا
زهرا طاهری^۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر به بررسی "لامکان‌ها" در ادبیات دایاسپورا و تاثیر آن بر مقوله‌ی "هویت" اقلیت مهاجر می‌پردازد. نویسنده با استفاده از رویکرد مطالعات فرهنگی و جغرافیای پسا-استعماری و با بهره‌گیری از نظریات منتقدانی نظیر مارک اوژه و راجرز برویکر در پی پاسخ به این پرسش بنیادی است که چگونه گفتمان نئو-امپریالیسمی در دوران پسا-جهانی توانسته در قالب مقوله‌ی نوین "شهروند خوب جهانی" دیگر بار ساختار سلسله‌مراتبی "خود/دیگری" دوران استعمار را تکرار کند؟ بدین منظور کتاب برجسته میراثی از جنس خسران (۲۰۰۶)، نوشته‌ی کیرن دسای (Kiran Desai)، بررسی می‌شود تا به چگونگی تاثیر این ساختار سلسله‌مراتبی در شکل‌گیری "لامکان‌ها" در غرب پرداخته شود. چنین استدلال می‌شود که غرب، علیرغم برجسته کردن مرزهای نژادی و تلاش مبنی بر حذف اقلیت مهاجر از عرصه‌ی متروپل و حفظ خلوص فرهنگی خود، نتوانسته است از شکل‌گیری پسا-دایاسپورا، یا الگوی جدیدی از دایاسپورا، که مبتنی بر "قومیت موقعیت‌مدار" است پیشگیری کند و ناگزیر از بازتعریف مقوله‌ی هویت و جغرافیای فرهنگی در عصر جهانی شدن است. واژگان کلیدی: لامکان‌ها، شهروند جهانی، کیرن دسای، پسا-دایاسپورا، گفتمان انسان‌گرای نئو-لیبرالیسمی

مقدمه

با شکست امپریالیسم، "اختلاط نژادی" (hybridity) و "چندفرهنگ‌گرایی" (multiculturalism) به ویژگی بارز جهان پسا-استعماری تبدیل شدند، به طوری که آنچه در گذشته به مثابه ویژگی‌های انحصاری قومی، جغرافیایی و یا نژادی مطرح بود در "چندفرهنگ‌گرایی" اخیر رنگ باخت. این امر با سلطه گسترده "نظام سرمایه‌داری" بر جهان و جهانی شدن و در نتیجه از بین رفتن مرزها—اعم از جغرافیایی و فرهنگی—دو چندان شد. در چنین نظامی هویت ملی و یا قومی، جغرافیا و "زمان" رنگ می‌بازد و فرد می‌تواند دورترین مرزها را با پیشرفته‌ترین وسایل ارتباطی در کوتاهترین زمان ممکن درنوردد؛ اختلاط فرهنگی و نژادی شتاب می‌گیرد؛ "چندگانگی" (ambivalence) پدیده‌ای همه‌گیر می‌شود و تنوع فرهنگی، به ویژه در مرکز امپریالیسم، چنان با زندگی امروز در هم می‌آویزد، که همگان را به "دموکراسی"، به آینده‌ای فارغ از دغدغه‌های نژادپرستانه و خشونت‌های امپریالیستی امیدوار می‌کند؛ امیدی که در بهترین شکل پدیده دایاسپورای معاصر را رقم می‌زند؛ اقلیتی که برای زندگی بهتر (فرار از فقر اقتصادی، علمی و فرهنگی و تنش‌های سیاسی) به مرکز امپریالیسم هجرت می‌کند و نمونه‌ی بارزی از "چندگانگی"، "بینیت" نژادی-فرهنگی و "سیالیت" مورد ستایش پسامدرنیته را به نمایش می‌گذارد؛ سیالیتی که از یک سو نوعی "نسبیت" را بر عناصر تثبیت‌شده‌ای که جامعه مدرن بر پایه آنها بنا شده است تحمیل می‌کند و، از سوی دیگر، "روایت‌های محلی خرد" (local petit recits) را، به گفته‌ی لیوتار، جایگزین "فرا روایت‌های" (grand-narratives) جهانشمول می‌کند. امری که باعث می‌شود "واقعیت" یا "حقیقت مطلق" رنگ ببازد و افراد، اشیا یا حوادث، اصالت ذاتی، ارزش مطلق و یا مفهوم خاصی را تداعی نکنند و تمام حقیقت وجودی آنها همین "بودن" (being) صرف باشد (هاروی، شرایط ۲۱۸). چنین تاکیدی بر زمان حال فارغ از توجه به گذشته و آینده از گروه‌های دایاسپورا جامعه ایده‌آلی را به تصویر کشید که اعضای آن بدون نیاز به غلبه سیاسی و تاکید بر قلمرو جغرافیایی کنار هم گرد آمده‌اند و یکدیگر را "می‌شناسند" (میشرا ۱). از این رو با افزایش موج دایاسپورا در غرب انتظار میرفت علاوه بر کمرنگ شدن مرزهای قومیتی، فرهنگی و مذهبی هر دو گروه اقلیت و اکثریت، انگاره‌های دو قطبی "غرب/شرق"، "خود/دیگری" استعماری نیز فرو ریزد. اما این امید زود رنگ باخت؛ چراکه اختلاط موجود در عمل نه تنها به از بین رفتن سلسله مراتب نژادی و قومیتی منجر نشد، بلکه "تفاوت‌های" موجود را پررنگ‌تر

کرده و به ملی‌گرایی قومی- نژادی دامن زد.

وجود چنین تناقضاتی در سیاست‌های فرهنگی غرب باعث شکل‌گیری گروه‌های متفاوتی از اقلیت دایاسپورا در مرکز امپریالیسم شده است که رویکرد متفاوتی به مقوله‌های ریشه‌های ملی، قومیتی، فرهنگی و مذهبی دارند. به دیگر سخن، اگر مقوله‌ی دایاسپورا در گذشته با مفهوم "بازگشت به سرزمین مادری" و حس "نوستالژی" عمیق گروه‌های اقلیت تداعی می‌شد، امروزه جهان شاهد ظهور مفهومی نوینی از دایاسپورا یا پسا-دایاسپورا (post-diaspora) است که از یک سو گفتمان دموکراسی محور پسامدرنیته را به چالش کشیده و از سوی دیگر مقوله‌ی "همجواری" و تنوع فرهنگی ناشی از آن را به چنان موضوع بحث‌برانگیزی تبدیل کرده که طیف گسترده‌ای از واکنش‌ها را در پی داشته است. نویسندگان بسیاری نیز به انعکاس این موضوع در آثار خود پرداخته‌اند که در این راستا می‌توان به کی‌رن دسای (Kiran Desai)، نویسنده‌ی هندی معاصر، اشاره کرد. وی در اثر برجسته خود، میراثی از جنس خسران (۲۰۰۶) ضمن "بازنمایی" زندگی اقلیت دایاسپورای هندی در متروپل به نحو غیرمستقیم به مقایسه مفهوم کلاسیک و معاصر دایاسپورا در غرب پرداخته است. این جستار با تمرکز بر گفتمان جغرافیای پسا-استعماری در پی بررسی چند و چون این موضوع است که چگونه مفهوم دایاسپورا گفتمان جغرافیای فرهنگی را تحت تاثیر قرار داده است و به شکل‌گیری فضای نوینی در جغرافیای فرهنگی عصر حاضر تحت عنوان "لامکان‌ها" منجر شده است؟ در واقع نویسنده درصدد است با تمرکز بر رابطه بین ایدئولوژی استعمارگری و "جغرافیا"، نقش "لامکان‌ها" را در بازتاب تفکر انسان‌گرایی لیبرال در عصر حاضر تبیین و تشریح کند. از اینرو سعی شده است که با تمرکز بر مفهوم کلاسیک و معاصر دایاسپورا رابطه بین "نژاد" و "لامکان‌ها" و نقش حیاتی این نوع فضا در "ساخت" و "بازسازی" هویت نژادی گروه اقلیت مورد بررسی قرار گیرد.

پیشینه‌ی تحقیق

اگرچه می‌توان آغاز شهرت ادبی کیرن دسای را به سال‌ها قبل (حدود سال ۱۹۹۷- زمانی که وی موفق به انتشار اثری در نیویورک شد) نسبت داد، اما با انتشار رمان میراثی از جنس خسران در سال ۲۰۰۶ دسای به شهرت جهانی رسید. کسب جایزه بوکر از یک سو و شهرت ادبی مادرش، آنیتا دسای، از سوی دیگر، سبب شد اثر دسای

بیش از پیش کانون توجه منتقدان ادبی قرار گیرد. از آن زمان تا کنون اثر دسایی از نقطه نظرهای متعددی مورد بررسی قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان به مقاله راجش بهارواد^۱ و خوانش روانشناسانه وی اشاره کرد که به بررسی استعمار ذهنی شخصیت‌های هندی داستان از سوی فرهنگ غربی و عواقب آن می‌پردازد. جهاوای میسرا^۲ در مقاله‌ی خود تقابل ذهنیت زنانه (ذهنیت سای، نوه جمبو پاتل) را در برابر الگوی ذهنی مردانه جمبو در کانون توجه قرار داده است و بر مفهوم فرااخلاق تاکید می‌کند. مفهوم سفر در اثر دسایی از سویجی مسترسان^۳ مورد بررسی قرار گرفته است، در حالی که جی پی فرگوسن^۴ بر مفهوم خشونت در میراثی از جنس خسران تمرکز می‌کند. با این وجود در هیچ یک از این آثار به بررسی و مقایسه مفاهیم کلاسیک و معاصر دایاسپورا، چگونگی رابطه بین ایدئولوژی استعمار و "جغرافیا" در شکل‌گیری "لامکان‌ها" در غرب و نقش این نوع از فضاها در تثبیت تفکر انسان‌گرایی لیبرال عصر حاضر همزمان پرداخته نشده است.

بحث و بررسی

دایاسپورا: بررسی تاریخچه و گسترده‌ی معنایی

برای نخستین بار در سال ۱۹۹۱ بود که ویلیام سفران^۵ به بررسی مفهوم دایاسپورا در ارتباط با مقوله‌های قومیت و مهاجرت پرداخت. در پی این امر و استفاده گفتمان‌های فرهنگی، سیاسی و روشنفکری از مقوله دایاسپورا در راستای تبیین اهداف خود دامنه معنایی "دایاسپورا" روز به روز گسترده‌تر شد تا آنجایی که نوعی پراکندگی معنایی در این حوزه رقم زد که راجز بروبیکر^۶ آن به "دایاسپورای دایاسپورا" یاد می‌کند (۸). در وحله‌ی نخست، غالب مباحث حوزه‌ی دایاسپورا را به درونمایه‌ی سرزمین مادری و بازگشت به ریشه‌های ملی و فرهنگی پیوند می‌زدند و به نحوی غیر مستقیم به ریشه این واژه و ارتباط مفهومی آن با موقعیت قوم یهود اشاره داشتند. به عنوان مثال، منتقدان از مدل دایاسپورای قوم یهود استفاده می‌کردند تا مفهوم دایاسپورای افریقایی را تبیین کنند. اما از آنجایی که از نقطه نظر این تعریف حتی اقوام مهاجر استحاله یافته در فرهنگ غرب

1. Bharvad Rajesh

2. Jahnvi Misra

3. J. Masterson

4. Ferguson J. P.

5. William Safran

6. Rogers Brubaker

نیز جزء گروه دایاسپورا به شمار می‌رفتند، این گستره دامنه معنایی، به گفته‌ی بروبیگر، مقوله‌ی دایاسپورا را بی‌ارزش کرد، چراکه "وقتی همه جزء دایاسپورا شمرده شوند، عملاً هیچکس دایاسپورا نیست" (۳). افزون بر آن، "جهانی شدن مقوله‌ی دایاسپورا باعث کمرنگ‌شدن تدریجی آن می‌شود" (همان).

از این رو و به منظور تشخیص مفهوم واقعی دایاسپورا و بازشناسایی آن از مقوله‌های مشابه نظیر چندفرهنگی و پسا-استعمار، بروبیگر در مقاله‌ی "دایاسپورای دایاسپورا" (۲۰۰۵) به سه عنصر کلیدی تشکیل دهنده مفهوم کلاسیک دایاسپورا اشاره می‌کند: نخستین عنصر دایاسپورا "پراکندگی جغرافیایی" است که از منظر بسیاری از منتقدان مهمترین ویژگی مقوله‌ی دایاسپورا است؛ اگرچه منظور از این پراکندگی، اقامت در جایی آن سوی مرزهای جغرافیایی سرزمین مادری فرد/گروه است؛ اما امروزه از نظر برخی از منتقدان از مقوله‌ی دایاسپورا می‌توان در راستای توصیف وضعیت قومیت‌های خاص جدا افتاده که در درون سرزمین مادری خود مغضوب دولت‌های حاکم هستند نیز استفاده کرد. دومین عنصر شکل‌دهنده‌ی دایاسپورا مربوط به "تمایل درونی به یک سرزمین مادری واقعی یا خیالی است که منبع اصیل ارزش‌ها، هویت و آرامش آن فرد/گروه به شمار می‌رود. در واقع در این عنصر است که می‌توان منشأ حس نوستالژی و تمایل به بازگشت را جستجو کرد؛ اما کلیفورد^۱ معتقد است که "این اتصال فرهنگی مداوم به یک منطقه‌ی جغرافیایی خاص و تاکید بر بازگشت نهایی" تمام جنبه‌های معنایی دایاسپورا را در عصر معاصر بر نمی‌گیرد (در آپستون ۱۲۵). از نظر وی، دایاسپورای آسیای جنوب شرقی، به عنوان مثال، آنقدر که تمایل به "بازآفرینی فرهنگ خود در جغرافیای دیگر دارند، متمایل به بازگشت به سرزمین خود نیست" و هنوز نیز جزء اقلیت دایاسپورا به شمار می‌روند (همان ۱۲۶). عنصر سوم تشکیل‌دهنده‌ی دایاسپورا از نظر بروبیگر "حفظ محدوده‌ها و مرزها" است که از آن "به حفظ هویت قومیتی خاص خود در مقایسه با فرهنگ جامعه میزبان" تعبیر می‌شود. در واقع تاکید بر این ویژگی دایاسپورا است که در گذشته به شکل تلاش بر حفظ همگنی نژادی و خلوص هویت بازنمایی می‌شود؛ حال آنکه، به گفته‌ی استوارت هال، در عصر حاضر ویژگی بارز دایاسپورا "اختلاط" است و نه حفظ اصالت، خلوص نژادی و یا تفاوت (۲۳۵).

1. Clifford

گذار از "فضا" به "لامکانها"

مارکس نخستین فردی است که نقش مقوله‌های انتزاعی نظیر زمان و فضا را در شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برجسته کرده است. از نظر وی وقتی در "اقتصاد پول‌محور" سرمایه‌سالار، منفعت مادی معیار اصلی موفقیت در زندگی مدرن به شمار می‌رود، "هر لحظه" فی‌نفسه ارزشمند می‌شود و هر "نقشه" قابلیت تبدیل به سرمایه را دار است؛ از اینرو تلاش برای کسب سرمایه بیشتر بنمایه ادراک جمعی از مقوله‌های "فضا" و "زمان" است و چگونگی ارتباط با دیگر افراد را شکل می‌دهد (در هاروی، شرایط ۲۲۹). اگر مدرنیته در راستای تلاش برای افزایش سرعت فرایندهای اقتصادی، کاهش زمان تولید و تسریع پخش محصولات مقوله‌ی "زمان" را در درجه‌ی نخست اهمیت نسبت به "فضا" قرار می‌دهد و "فضا" را به ابزاری در خدمت "زمان" تبدیل می‌کند (همان ۲۳)، "فضا" به منزله‌ی امری "مطلق" بازنمایی می‌شود، مقوله‌ای عینی و قابل کنترل که به راحتی قابل دسترس است. پیامد این تفکر از یک سو گسترش فن نقشه‌برداری^۱ همگام با مدرنیته است، که فی‌نفسه به گسترش بیش از پیش نظام استعماری غربی نیز منجر می‌شود (آپستون ۶). از سوی دیگر تقلیل مفهوم "فضا"، بدون در نظر گرفتن "سیالیت" و "ناهمگنی" ذاتی آن، به نقطه‌ی "مکانی"^۲ خاص بر روی نقشه است که به ظرفی محدود فروکاسته می‌شود که صرف وقایع در آن اتفاق می‌افتد. این امر به گفته‌ی اندرسون به منزله‌ی تحمیل نوعی مطلق‌نگاری بر این مقوله است (در آپستون ۹۵) که فی‌نفسه به مطلق‌گرایی در دیگر مقوله‌ها نظیر "هویت"، "بدن" و "ملیت" نیز منجر می‌شوند و با تبدیل این مقوله‌ها به امری ثابت و تغییرناپذیر، آنها را به اموری قابل شناخت و در نتیجه قابل کنترل تبدیل می‌کنند (بابا، ۱۵۶). پیامد این استراتژی در حوزه فرهنگی و اجتماعی تاکید بر اصل "اصالت‌گرایی" و تمرکز بر "کلیشه‌های" نژادی-مذهبی به جای واقعیت ماهوی افراد، اشیا و مکان‌ها است. در چنین شرایطی است که مدرنیته موفق می‌شود با "همگن جلوه دادن تنوع و ناهمگنی موجود" نظام سلسله مراتبی را امری طبیعی و عادی جلوه دهد (هاروی، شرایط ۲۵۰). اما با "آغاز فرایند جهانی شدن و گذار از آینده‌گرایی نظام فوردیسم^۳ به "هم‌اکنونی" نظام پسافوردیسم^۴ مقوله‌های زمان و فضا نیز دستخوش تغییر شدند" (طاهری ۲۳۴)؛ در

1. cartography

2. place

3. Fordism

4. Postfordism

چنین نظامی "هم‌اکنون" جایگزین گذشته و آینده می‌شود و "تاریخ" و سیر خطی زمان جای خود را به "فضا" می‌دهد (هاروی، "فضا" ۲۱۸).

به گفته هورات با کنار گذاشته شدن "زمان" از جایگاه محوری خود در تعیین خط‌مشی نظام سرمایه، "فضا" نقش پررنگتری ایفا می‌کند، به طوری که اشیا و افراد معنای وجودی خود را مرهون "فضای اجتماعی" هستند تا پیشینه تاریخی خود (۱۱۳). با برجسته شدن نقش فضا، مقوله‌هایی نظیر "سیالیت"، "اختلاط"، "تنوع" و "بی‌نظمی" ارزش شمرده می‌شوند و غیرمستقیم نوعی "نسبیت‌گرایی" را بر عناصر تثبیت شده‌ی جامعه‌ی مدرنیته تحمیل می‌کنند (طاهری ۲۳۵)؛ "در پی مشروط شدن هویت فرد به فضای اجتماعی موجود، نژادپرستی باید امری تابو تلقی می‌شد، اما مفاهیمی نظیر "فرهنگ قومیتی خاص" / "نژاد" و "ملیت" باید رنگ می‌باخت، تا "بازگشت به ریشه‌های قومیتی و جنبش‌های ملی‌گرایانه امری ناممکن" به نظر می‌رسید (همان). افزون بر آن، "پیامد این امر تکثر صرف بود که جز سردرگمی و سرگشتگی در پی نداشت و برآیند آن فرد را در هم‌زمان وادار به تجارب گسسته، لحظه‌ای، گسترده و نامرتب می‌کرد که اغلب از لحاظ زمانی، مکانی و فرهنگی متفاوت و حتی نامتجانس بودند" (همان ۲۴۰) و به "ازهم‌گسیختگی" روانی منجر می‌شد (سیم ۱۱۶). "به منظور مهار این ازهم‌گسیختگی غرب سیاست "چندفرهنگ‌گرایی" را در پیش گرفت" (همان) که، با وجود تمرکز بر "تنوع فرهنگی" موجود، در صدد جایگزینی نظام همجواری/افقی با نظام سلسله‌مراتبی/عمودی نبود (کستری و گرگوری ۲۸۹)؛ این امر فی‌نفسه به آپارتاید فرهنگی در مرکز امپریالیسم منجر شد و نتیجه‌ای جز "افزایش کنترل" روزافزون نظام قدرت و "پاکیزه نگه‌داشتن فضای عمومی از ناهمگنی نژادی و تحکیم حس ملی‌گرایی و هم‌بستگی ملی" دربر نداشت (ممبی در آپستون ۱۵۵).

پیامد این رویکرد، از نظر بسیاری از منتقدان سرکوب دوباره سیالیت مقوله‌ی "فضا" و تاکید آن بر "مکان‌هایی" نظیر خانه، وطن و قلمرو است، که منجر به ظهور موج جدیدی از جریان‌های ملی‌گرایی، بنیادگرایی قومی و مذهبی و حتی تروریسم در مرکز امپریالیسم و گسترش نوعی تفکر نئو-امپریالیسمی در دهه‌های اخیر در غرب شده است. اما این امر، از منظر مارک اوژ،^۲ همچنین به شکل‌گیری نوعی "فضای" جدید در نقشه جغرافیای فرهنگی غرب شده است که از آن به "لامکان" تعبیر می‌کند. تناقض

1. cultural diversity

2. Marc Auge

عمیق این فضا، که در عنوان آن نیز مشهود است، در آن است که "فرد غریبه [در این فضا] می‌تواند در کشوری که آن را نمی‌شناسد کاملاً احساس راحتی کند" (۱۰۶)، چراکه فردی که وارد لامکان می‌شود از بند تمام تقیدهای هویتی معمول رها می‌شود و در آن لحظه کسی بیش از آنچه تجربه می‌کند نیست: یک مشتری، یک راننده یا یک مسافر. [...] گویا برای یک لحظه مانند فرد طلسم شده طعم لذت منفعلانه بی‌هویتی و لذت آگاهانه بازیگری را می‌چشد. (اوژنه ۱۰۳)

حال آنکه "لامکان" می‌تواند با حذف همزمان اقلیت مهاجر از جریان فرهنگی حاکم به فضایی در راستای استمرار ساختار سلسله‌مراتبی نئو-امپریالیسم غربی تبدیل شود و نوعی برزخ اقتصادی، فرهنگی و هویتی را برای اقلیت مهاجر رقم زند.

مدرنیته‌ی افراطی، "لامکانها" و نئو-امپریالیسم

مارک اوژنه در اثر برجسته‌ی خود، لامکانها: در آمدی بر مردم‌شناسی مدرنیته افراطی (۱۹۹۵)، به تفصیل به بیان مفهوم "لامکانها" و تفاوت آن از "مکانهای انسان‌مدار" می‌پردازد. از منظر اوژنه

اگر "مکان" را بتوان مقوله‌ای زمانمند و بافت‌محور برشمرد که به مفهوم هویت توجه دارد، "لامکان" به فضایی اطلاق می‌شود که نه زمان‌مند و بافت‌محور است و نه به مقوله‌ی هویت تمایلی نشان می‌دهد. پیش‌فرض مورد نظر در این بحث آن است که لامکانها محصول مدرنیته افراطی هستند و مکان‌هایی انسان‌مدار به‌شمار نمی‌روند. (۷۷-۷۸)

از نظر اوژنه منظور از "مکان" فضاهایی مشخص و سمبولیک است که هویتی خاص دارند، حال آنکه فضاهای مخصوص فراغت، مراکز ورزشی و محل ملاقات‌ها جزء فضاهای بی‌هویت و غیرسمبولیک به‌شمار می‌روند، چراکه واژه فضا بدون هیچ ملاحظه‌ای به تماشاخانه‌ها، پاتوق‌های ملاقات، پارک‌ها و باغ‌ها، صندلی‌های هواپیما و ماشین‌ها اطلاق می‌شود (۸۳). وی معتقد است که "لامکانها" بهترین معیار ارزیابی و تشخیص جامعه امروز هستند، دنیایی که در آن افراد در کلینیک متولد می‌شوند و در بیمارستان می‌میرند؛ دنیایی که در آن اقامتگاه‌های موقت لوکس و غیرانسانی روبه افزایش هستند (هتل‌های زنجیره‌ای، کلپ‌های تفریحی ایام تعطیل، کمپ پناهجویان و حلبی‌آبادها. [...]) چنین دنیایی، که در نهایت تسلیم تنهایی، فردیت و گذر زمان

شده است، ابژدهی جدیدی برای مطالعه و تحقیق در اختیار مردم‌شناسان قرار می‌دهد. (۷۸)

اوژده این وضعیت را تحت عنوان کلی "مدرنیته افراطی" نامگذاری می‌کند. وی معتقد است که "لامکان" در واقع پیامد غلبه مدرنیته افراطی بر جوامع غربی است. برخلاف مدرنیته که بر "همزیستی" و همگرایی تاکید می‌کند، "مدرنیته افراطی صرفاً با "فرد" (مشتریان، مسافران، شنوندگان و کاربران) سروکار دارد" که از هویت آنها (نام، شغل، محل تولد و آدرس) فقط در زمان ورود و خروج می‌پرسد (۱۱۱). تسلط این مدرنیته‌ی افراطی بر جامعه‌ی غربی سبب شده است که غرب "همانند پرنانتری بزرگ هر روز تعداد بی‌شماری را از افراد را پذیرش کند" (همان)؛ این امر به نوبه‌ی خود باعث افزایش مهاجرت جهانی به غرب در دهه‌های اخیر شده است، به طوری که مهاجران، به گفته‌ی جیمز گراهام، در راستای یافتن جایی در جامعه‌ی غربی تحت تاثیر وعده‌های آزادی (که ناشی از بینام و نشان بودن است) وارد غرب می‌شوند، اما بعد به منظور تثبیت جایگاه خود در جامعه‌ی غربی و همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران باید به سختی تلاش کنند (۱۲۵).

از این رو است که اوژده معتقد است که "مکان"، علیرغم تضاد آشکار آن با "لامکان"، هیچگاه به طور کامل از بین نمی‌رود و "لامکان" صرف‌همه‌ی فضای جغرافیایی را فرا نمی‌گیرد (۷۹). پیامد این امر، از نظر گراهام، شکل‌گیری فضای جدیدی در جغرافیای فرهنگی غرب تحت عنوان "برزخ پسا-استعماری" است که اقلیت مهاجر را در برزخی فرهنگی-اجتماعی اسیر می‌کند: آنها در بریتانیا یا آمریکا هستند اما عضو این کشورها به شمار نمی‌روند (گراهام ۱۱۴). دائماً در تلاش/حرکت هستند اما با نوعی سکون/عدم تغییر در وضعیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خود مواجه می‌شوند (همان). به دیگر سخن، حضور مهاجران در غرب موقعیت اقتصادی و اجتماعی بهتری را نسبت به گذشته برای آنها تضمین نمی‌کند. از اینرو اقلیت دایاسپورا مجبور هستند که تمامیت جسمی خود را در معنای واقعی و استعاری کلمه قربانی کنند تا در جامعه‌ی غربی مورد پذیرش قرار گیرند و "شناخته" شوند (همان ۱۱۵). در چنین برزخی است که از یک سو "مهاجران"، به گفته‌ی لیلا ابولقاد، "مسخ می‌شوند و به صورت "نیم‌انسان‌هایی" ظاهر می‌شوند که هویت ملی و فرهنگی آنها به دلیل مهاجرت و یا تحصیلات خارج از

کشور دچار اختلاط شده است و "خود" چندتکه آنها در تقاطع تفاوت‌های فرهنگی به دام افتاده است" (۱۴۲) و از دیگر سو حقیقت تلخ مدرنیته افراطی آشکار می‌شود: که مساله جهان امروز دیگر "دسترسی" به آن سوی مرزها نیست، بلکه مساله‌ی "امتیاز و حق دسترسی" است (گراهام ۱۱۵). به دیگر سخن، در عصر حرکت و ارتباطات گذر از مرزها به اندازه این امر که "چه کسی" از آنها می‌گذرد اهمیت ندارد، به طوری که در رابطه با اقلیت دایاسپورا، همانطور که ادوارد سعید نیز اشاره می‌کند، "نه تنها گذر از مرزها بلکه [گاه] بازگشت به سرزمین مادری با تحمل بهای سنگینی همراه است؛ چراکه اقلیت دایاسپورا، بر خلاف ادعای غرب، هنوز همان "دیگری" استعماری است که اگرچه به نیروی کار وی در راستای پیشرفت اقتصادی غرب نیاز است، اما در جریان "پاکسازی تفاوت‌های فرهنگی" نئو-امپریالیسمی غالباً همان "شهروند غیرقانونی" و یا در بهترین حالت ممکن "شهروند غیر فرهنگی" است که هیچگاه از نظر جریان فرهنگی حاکم پذیرفته نمی‌شود و در حاشیه باقی می‌ماند (گیلروی ۶۶)، حاشیه‌ای که مارک اوژه از آن به "لامکان" تعبیر می‌کند که هیچ شهروند خوبی به آنجا نمی‌رود. در پی چنین جایگاه اجتماعی و فرهنگی است که اقلیت دایاسپورا به ناچار "در برزخی از دو ملت و دو فرهنگ گرفتار می‌شود، به طوری که گویا به هر دو متعلق است بدون آنکه عضو هیچیک از آنها شمرده شود" ("زمستان" ۵۴).

اما چنین آگاهی دوگانه‌ی همزمان از "اینجا" و "آنجا"، یا به گفته‌ی سعید، آگاهی "چند صدایی"،^۱ علیرغم تمام پیامدهای منفی روانشناختی، می‌تواند تا آنجا تاثیرگذار باشد که ماهیت سیاسی مقوله‌هایی نظیر "هویت"، "نژاد"، "خانه" و حتی "جنسیت" را آشکار کند، به طوری که همگی، برخلاف تصور رایج مبنی بر حادث بودن آنها، "برساخت‌های" گفتمان انسان‌گرای نئولیبرالیسمی شناخته شوند. افزون بر آن، همانطور که سعید هم اشاره می‌کند، هیچکس به اندازه اقلیت دایاسپورا و مهاجر قادر نیست ماهیت سیال مفهوم "خانه"، "فضا" و مرزهای جغرافیایی را به نمایش بگذارد و تاکید بر مرزها و ساختارهای سلسله‌مراتبی، که جز لاینفک تفکر استعماری و نئو-امپریالیسمی است، را امری خارج از حوزه خرد نشان دهد ("زمستان"، ۵۵). آگاهی به این موضوع باعث می‌شود که دوانگاره‌های "غرب/شرق" دستخوش تنش شود و به تبع آن مفاهیمی نظیر "هویت" و "نژاد" نیز به چالش کشیده شوند و بازتعریف شوند. در چنین شرایطی

1. contrapuntal

است که هیچکس احساس نمی‌کند که یک چیز خالص است. عناوینی نظیر زن، هندی، مسلمان و یا امریکایی تنها نقاط شروعی بیش نیستند که در میدان عمل به سرعت نادیده انگاشته می‌شوند. [...] بدترین و پر تناقض‌ترین ارمان [امپریالیسم] ایجاد این باور در افراد بود که آنها صرفاً و به نحوی انحصاری متعلق به نژاد سفید و یا سیاه و جامعه غرب و یا شرق هستند. (فرهنگ، ۴۰۸-۴۰۷)

در واقع، "خود" چند تکه و مختلط "دیگری" دایاسپورا است که می‌تواند چهره‌ی واقعی غرب را که هرگز در تبلیغات عوام پسند دیده نمی‌شود آشکار کند؛ آشفتگی موجود در متروپل را بهتر از هر چیز دیگر بازنمایی کند و بر این نکته تأکید کند "که نظم همیشه یک مقوله‌ی تحمیلی و آشفتگی و بیژگی لاینفک فضا در هر جا است" (آپستون ۲۰). برجستگی این موضوع باعث می‌شود که انگاره‌های کلیشه‌ای درباره اقلیت دایاسپورا در غرب به چالش کشیده شود، ماهیت پوچ مرزبندی‌هایی نظیر "خود/دیگری" آشکار گردد و در نتیجه ساختار "که بودگی" برتر که با امتیاز و حقوق ویژه پیوند خورده بود فرو ریزد. در واقع همانطور که سارا آپستون هم اشاره می‌کند "حضور دایاسپورا به معنای پایان دولت-ملتی است" که بر پایه‌ی فرهنگی همگن و خالص تعریف شده است و نوعی "خودآگاهی از ماهیت چندملتی دولت-ملتها" در عصر حاضر است که خوانشی متفاوت از "ملت" و "شهروند ملی" ارائه می‌دهد

برزخ "لامکان" در میراثی از جنس خسران

کتاب میراثی از جنس خسران (۲۰۰۶) اثر برجسته‌ی کیرن دسای نویسنده هندی است که به شرح زندگی سه شخصیت کلیدی داستان — بیجو،^۲ سعید و جموبهای پاتل^۳ قاضی — متمرکز است. اثر کیرن در واقع روایتی دردناک و تلخ از زندگی دایاسپورا در غرب است که می‌کوشد نه تنها تصویر متفاوتی از متروپل‌هایی نظیر نیویورک و لندن به نمایش بگذارد، بلکه در تلاش است با برداشتن نقاب از چهره‌ی دروغین رویای امریکایی یا بهشت بریتانیایی، علیرغم ادعاهای تبلیغاتی که "میگن: امریکا، سرزمین شیر و عسل. ولی هیچوقت کسی بهت نمیگه که شیرش ترشیدس و عسلش رو دزدیدن" (دیوبوس، خانه‌شن ۲۷)، به تشریح کابوس وحشتناک گروه اقلیت مهاجر در مرکز امپریالیسم

1. who-ness

2. Biju

3. Jemubhai Patel

بپردازد. میراثی از جنس خسران از یک بعد شرح حال جموبهای باتل، قاضی بازنشسته، اهل هندوستان است که در منطقه مرزی کالیمپانگ^۱ در شمال شرق هندوستان در خانه‌ای بزرگ و دورافتاده با نوه‌اش، سای،^۲ و آشپز پیرش روزگار می‌گذرانند. شکست گاه و بیگاه خط زمان از سوی نویسنده خواننده را با گذشته جموبهای (جمو) و شرح مآووق مسافرت وی به کشور انگلستان و تحصیلاتش در دانشگاه کمبریج آشنا می‌کند. داستان شرح ماجرای دردناک وضعیت جمو، و به عبارت دیگر طبقه دایاسپورا، در انگلستان اوایل قرن بیست است. ساختار روایی موازی مورد استفاده نویسنده درباره این سه شخصیت به طرز غیر مستقیمی بازتاب این واقعیت است که جموبهای به همان اندازه در انگلستان ۱۹۳۹ در حاشیه و "دیگری" است که بیجو و سعید در امریکای دهه ۸۰؛ اما آنچه این چند شخصیت را از هم متمایز می‌کند واکنش آنها به مقوله‌ی "دگربودگی"^۳ است. برعکس بیجو و سعید، جموبهای چنان در فرهنگ انگلیسی استحاله یافته که از آنچه رنگ و بویی از ریشه‌ها و سرزمین مادری‌اش، هند، دارد گریزان است، به طوری که پس از بازگشت به هندوستان ارتباطش را با تمامی اعضای خانواده خویش حتی پدر محبوبش (نماد ریشه‌های قومی) قطع می‌کند و پس از آزار و اذیت بی‌شمار همسر جوانش، نیمی^۴ — مام وطن — را رها می‌کند و به خانه پدرش می‌فرستد. تنفر جموبهای از فرهنگ هندی تا آنجا شدت می‌یابد که حتی از ملاقات دختر تازه متولدشده خود هم امتناع می‌کند. می‌توان گفت که "برزخ" جموبهای حتی از موقعیت بی‌جو و سعید دردناکتر است؛ چراکه بر خلاف آن دو، جمو پیوسته "به انگلیسی‌ها حسرت می‌برد و از هندی‌ها متنفر بود. سعی می‌کرد که یک انگلیسی تمام عیار باشد، اما به خاطر آنچه شده بود هم مورد تنفر هندی‌ها بود و هم مورد تنفر بریتانیایی‌ها" (میراث ۱۲۶)؛ از سوی دیگر، جامعه انگلستان نیز نه تنها جموبهای را، با وجود همه‌ی تلاش‌هایش، نمی‌پذیرفت، بلکه حتی حاضر به تحمل وی نیز نبود. از نظر انگلیسی‌ها او انعکاسی مجسمی از کلیشه‌های استعماری بود، همان هندی بد بو:

هیچکس با او صحبت نمی‌کرد. دهانش پر از واژه‌های ناگفته بود، با این وجود زنان پیر، حتی بد ریخت‌ترین آنها [...]، که چهره‌ای شبیه کدوی تنبل و ارفته داشتند [هم کنار او نمی‌نشستند] و هر وقت او در کنارشان می‌نشست جایشان را عوض می‌کردند. [...]

1. Kalimpong

2. Sai

3. otherization

4. Nimi

دختران زیبا رو و جوان هم رفتار بهتری نداشتند و با خنده‌های زیرزیرکی هر بار که او را می‌دیدند دماغشان را می‌گرفتند و می‌گفتند: "پیف، بوی کاری می‌دهد." (میراث ۴۶)؛ چنین به نظر می‌رسد که وضعیت جمو بازتابی از همان لیبرالیسم نژادپرستانه است که نیم قرن بعد بیجو و سعید آن را با کمترین تغییر در امریکا تجربه می‌کنند، وضعیتی که "در آن گروه اقلیت چنان در حاشیه هستند که یا در جریان حاکم اصلا جایگاهی ندارند و مانند یک زباله دورریختنی و بی‌ارزش با آنها رفتار می‌شود و یا آنکه به طرز اعصاب‌خردکنی در همه جا حاضر هستند و نیاز به کنترل و مدیریت دارند" (لنتین و تیتلی ۱۷۵). این زندگی برزخی، این وضعیت بینابین زنده بودن و زندگی نکردن را به خوبی می‌توان در سایه سکون و رکودی که بر زندگی روزانه جمو و وضعیت فیزیکی و روانی وی حاکم شده است مشاهده کرد: جمو "بیش از هجده ساعت در روز و بیشتر از صد ساعت در هفته" خود را در کتابخانه محبوس می‌کند (میراث ۱۱۸) بدون آنکه "چیزی از زیبایی‌های اطراف لندن و کلیساها و دانشگاه‌های آن را ببیند" (میراث ۴۷). در انگلستان زندگی می‌کند، اما گویا هیچگاه به لندن نرفته است. افزون بر آن، در پی این "از هم‌گسیختگی" روانی جمو به چنان وسواس شدیدی مبتلا می‌شود که وضعیت جسمی و روانی وی را به هم می‌ریزد و همانند "سیاهپوست با ماسک سفید" فنان خودش را با ضمیر سوم شخص مورد خطاب قرار می‌دهد تا "حتی خودش را از دسترس خود دور کند" (همان). در چنین وضعیتی جمو نسبت به خودش بیش از غریبه‌های دور و برش بیگانه شده است، به طوری که رنگ پوستش به نظرش غیر طبیعی و لهجه‌اش عجیب و غریب است. او فراموش کرده است چگونه باید خندید و نمی‌تواند لبانش را هنگام لبخند حرکت دهد و اگر گاه موفق شود دستش را جلوی دهانش می‌گیرد، چون طاقت آنکه کسی لثه‌ها و دندان‌هایش را ببیند ندارد. آنها چیزی کاملاً شخصی هستند. زین پس با وسواس شدید خودش را می‌شوید مبادا کسی او را به خاطر بد بویی بدنش متهم کند. [۰.۰.] و تا آخر عمرش [۰.۰.] سایه را به نور و روزهای ابری را به روزهای آفتابی ترجیح می‌دهد، چراکه می‌ترسد نور آفتاب پلشتی درونی‌اش را به تمام و کمال لو دهد. (میراث ۴۷)

این نوع از خودبیگانگی شاید تنها راه دفاعی پیش روی جمو برای رویارویی با شرایط موجود باشد، شرایطی که در آن افرادی نظیر جمو باتل، به گفته‌ی سعید، قربانی کلیشه‌های استعماری و "دگربودگی" می‌شوند تا به اجبار به بازتاب ایدئولوژی‌هایی

بپردازند که غیر امریکایی، غیر متمدنانه و غیر روشنفکرانه است. پیامد این امر به گفته‌ی هومی بابا، همان "چندگانگی" (ambivalence) هویتی است (۸۹) که باعث می‌شود جمو پس از بازگشت به هندوستان، علیرغم پایبندی به برخی سنت‌ها، حس کند که "یک خارجی است—یک خارجی که زره زره وجودش آن را فریاد می‌زد" (میراث ۱۷۴). از این رو بر طبق نظریه برویکرمی توان جمو را نمونه‌ی بارز دایاسپورای کلاسیک به شمار آورد، همان گروهی که در فرهنگ غربی (اینجا بریتانیایی) استحاله می‌یابند و می‌کوشند به تمام و کمال از ریشه‌های سرزمین پدری خود جدا شود؛ اما متأسفانه نه از جانب کشور مقصد پذیرفته می‌شوند و نه به سرزمین پدری خود دیگر احساس تعلق خاطر دارند. دستاورد این نوع زندگی، همانطور که جمو نیز اشاره می‌کند، چیزی جز "تنهایی و شرمندگی" نیست (میراث ۱۷۷).

دسایبی در روایت زندگی بیجو نمونه‌ی دیگری از دایاسپورای کلاسیک را به تصویر می‌کشد. بیجو که مرد جوان بیست و چند سال‌های است پسر آشپز پیر و فقیر خانه جمو باتل است که مادرش را در کودکی از دست داده و تمام تلاش پدرش معطوف بر آن است که بیجو را به امریکا بفرستد؛ همان امریکایی که به واسطه تبلیغات رسانه‌ای در ذهن هندی‌ها تبدیل به یک مدینه‌ی فاضله شده است، به طوری که اکثر آنها گمان می‌کنند که امریکا تنها جایی است "که به اندازه‌ی کافی برای همگان جا وجود دارد" (میراث ۷۶) و یا "در آن هیچ مشکلی از نظر کمبود آب و برق نخواهی داشت" (میراث ۳۱). علت این امر از منظر سارا دیکی شاید آن است که برای اکثریت فقیر و محروم هند مصرف محصولات سینمایی [...] خوشگذرانی موجود در فرهنگ عامه [امریکایی] را از طریق فانتزی‌های بصری و آرمانی در اختیار همگان می‌گذارد، به طوری که آنها می‌توانند برای لحظه‌ای هرچند کوتاه ثروتمندی و آسایش را تجربه می‌کنند درحالی‌که همزمان این حس به آنها القا می‌شود که ثروت و آسایش حاصل از آن قابل دسترس همگان است. (۱۴۷)

به گفته‌ی راننده تاکسی هندی مقیم نیویورک، "تحت تاثیر مشاهده‌ی کپی قاچاقی فیلم‌های هالیوودی است که بسیاری عاشق رفتن به امریکا می‌شوند" (میراث ۱۰۶) تا آنجایی که امریکا به کعبه‌ی آرزوها و آمال آنها تبدیل می‌شود، جایی که "هر هندی برای رفتن به آنجا حاضر است هر نوع تحقیری را تحمل کند. [حتی اگر در امریکا] تل بزرگی

از زباله بر سرشان بگذاری، باز هم هندی‌ها را میبینی که چهار دست و پا التماس می‌کنند بیایند داخل این کشور... " (میراث ۱۹۱). از این رو بخش قابل توجهی از داستان به شرح زندگی بیجو و همچنین رابطه او با دیگر مهاجران، به ویژه سعید سعید، جوان مسلمان اهل آفریقا، می‌پردازد. بیجو نیز مانند سعید و دیگران به منظور کار و داشتن یک زندگی آرمانی و بهتر به آمریکا آمده است. اما طنز تلخ دسای در شرح ماجرای آمدن بیجو به آمریکا و گرفتن ویزای امریکایی دیگر بار از حقیقت دردناک نئو-امپریالیسم جهانی پرده بر می‌دارد، که علی‌رغم سیاست‌های جهانی شدن و فروپاشی مرزها در دوران پسا-استعماری، چنان بر کنترل "دیگری" غرب و حفظ مرزهای نژادی تاکید دارد که مسافرت را امروزه به سیاسی‌ترین مقوله‌ی عصر حاضر تبدیل کرده است (آنچه اخیراً در اقدامات دونالد ترامپ کاملاً مشهود است). جنبه‌ی دیگری از این آپارتاید فرهنگی با آمدن بیجو به آمریکا آشکار می‌شود. بیجو که مانند سعید با ویزایی توریستی وارد آمریکا شده است، اما پس از پایان مهلت ویزا رسماً به مهاجری غیرقانونی تبدیل می‌شود که برای ماندن در آمریکا و گرفتن گرین کارت مجبور است به هرچیزی تن دهد: از خوابیدن در اتاق‌های شلوغ و زیرزمین‌های نمور و تاریک گتوهای اطراف نیویورک در جمعی از چینی‌ها، بنگالی‌ها، پاکستانی‌ها، آفریقایی‌ها و ویتنامی‌ها تا کار ارزان، سخت و طولانی مدت در رستوران‌های ارزان شهر نیویورک.

داستان زندگی بیجو در نیویورک از تناقض عمیق اخلاقی در جامعه‌ی امریکایی و به طور کلی جهان غرب پرده برمی‌دارد: تناقضی که بر خلاف تبلیغات مرسوم مبنی بر آزادی، از یک سو، و سودجویی و منفعت‌بالای مهاجران ساکن متروپول‌های غربی، از سوی دیگر، جایگاه بهتری غیر از زندگی در "لامکان‌ها" را در اختیار اقلیت دایاسپورا قرار نمی‌دهد (گراهام ۱۱۲). پیرنگ کردن مقوله‌ی "لامکان‌ها" از سوی دسای و بازتاب تاثیر آنها در چگونگی شکل‌گیری هویت فردی و جایگاه اقتصادی اقلیت دایاسپورا، چهره‌ای خشن و غیرانسانی از آمریکا ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که فضای دایاسپورا در غرب، بر خلاف تصویر آرمانی رویای امریکایی، برزخی بیش نیست. حال آنکه وجود گروه دایاسپورا در غرب بیش از پیش ریشه در مداخله‌های سیاسی غرب در این کشورها و سیاست‌های جهانی شدن اقتصاد دارد، که به تبع آن "منابع طبیعی کشورهای درحال توسعه از سوی غرب به تاراج می‌روند و به صورت موجی از کالاهای تولیدی به بازارهای این کشورها روانه می‌شود" تا به طور غیررسمی

صنعت کشورهای فقیرتر را نابود کند و در پی آن بازاری مطمئن برای فروش کالاهای خود تضمین کند (گراهام ۱۲۰). دسایبی با گریز به تاریخ هندوستان و تشریح استعمار چند صدساله بریتانیا در این کشور و نقش سیاستگذاری‌های کمپانی هند شرقی در تاراج منابع طبیعی این کشور و اشاره به استثمار منابع انسانی هندوستان در فرایند جنگ‌های امپریالیستی بریتانیا و یا مداخله سیاسی انگلستان در جدایی پاکستان و ایجاد تنش و جنگ داخلی مابین مسلمانان و دیگر گروه‌های قومیتی در این کشور به نحوی غیرمستقیم به نقش کلیدی امپریالیسم در شکل‌گیری اقلیت دایاسپورا در غرب می‌پردازد، اقلیتی که برای فرار از تنش‌های داخلی و فقر ناگزیر از مهاجرت به غرب هستند. برزخ اقتصادی این اقلیت‌ها زمانی شکل می‌گیرد که شرایط اقتصادی و معیشتی آنها در غرب با وجود تلاش بی‌وقفه آنها تفاوت چندانی با قبل ندارد، به طوری که تمام تمرکز بیجو، سعید، هریش هاری و دیگران ناخودآگاه معطوف به صرف بقا در غرب می‌شود. علیرغم آنکه چرخ اقتصاد غرب، به گفته‌ی استوارت هال، بر پایه تلاش اقلیت‌های مهاجر می‌چرخد، اما غرب با وجود اجازه ورود به این گروه‌ها مانع از به کارگیری و استخدام آنها در عرصه فعالیت رسمی اقتصادی می‌شود و این گروه‌ها ناگزیر از ورود به شبکه‌ی غیررسمی اقتصادی نظیر هتل‌ها، رستوران‌ها، کارگاه‌های خیاطی، کارگاه‌های زیرزمینی و تولیدات قاچاق هستند (در گراهام ۱۱۹). چنین برخوردی از جانب غرب به شکل‌گیری و گسترش "لامکان‌ها" در دهه‌های اخیر در غرب شده است:

مکان‌هایی نظیر هتل‌ها، کارگاه‌ها، بیمارستان‌ها، فاحشه‌خانه‌ها و جبهه‌های جنگ فضاهایی هستند که در آنها کار ارزان قیمت، که غالباً از سوی مهاجران قانونی و غیرقانونی انجام می‌شود، نه تنها ارائه می‌گردد، بلکه لازمه حیات آن فضا به منزله‌ی یک تشکیلات اقتصادی مولد و پول‌ساز است. (پراکتر ۲۱۲)

این تشکیلات اقتصادی غیررسمی چنان پردرآمد و سودآور هستند که گاه به نظر می‌رسد غرب عامدانه به این مهاجران اجازه حضور می‌دهد تا با کار ارزانتر درآمد بیشتری را به نظام سرمایه‌سالار خود تزریق کند. چنین تفکیک اقتصادی به خودی خود به تفکیک و آپارتاید‌های فرهنگی در غرب منجر شده است؛ چراکه نتیجه‌ی چنین تلقی از مهاجران به منزله‌ی "گروه‌ی تازه وارد"، به گفته‌ی پراکتر، از آنها تصویری غیر از موجودی "مزاحم" را به ذهن متبادر نمی‌کند، تصویری که علیرغم تلاش آنها در راستای

1. transplant

تحقق ایده‌آل "شهروند خوب" به محروم کردن آنها از فضای فرهنگی حاکم منجر می‌شود (پراکتر ۲۱۳). این امر به نوبه‌ی خود به استثمار اقتصادی بیشتر این گروه و افزایش رفتارهای غیرانسانی و غیر اخلاقی با آنها می‌انجامد. در چنین شرایطی است که با اقلیت دایاسپورا به منزله‌ی کالایی دور ریختنی و قابل جایگزین رفتار می‌شود که به راحتی و با قیمتی ارزان قابل معاوضه هستند.

ماجرای حضور بیجو در امریکا نیز روایت مشابهی را رقم می‌زند. بیجو مانند بسیاری از مهاجران پس از ورود به نیویورک ناگزیر از کار در یک کافه است. هر روز بیجو به همراه گروه دیگری از مهاجران در گرمای صد درجه به مشتریان کافه سوسیس و فست‌فود می‌فروشد، اما هنوز مدتی از کارش در کافه نمی‌گذرد که مدیر کافه به دستور اداره مهاجرت مبنی بر کنترل گرین کارت کارگزارانش مجبور به اخراج بیجو و عده‌ای دیگر می‌شود: "بهتون توصیه می‌کنم که بی‌سر و صدا جیم شید" (میراث ۲۳). پس از این تجربه‌ی اول بیجو در رستوران‌ها و کافه‌های مختلفی کار می‌کند که فقط از نظر اسمی با هم تفاوت دارند، والا وضعیت بیجو در همه‌ی آنها یکسان است: همان کارگر ساده و غیرقانونی که نمی‌تواند انتظار دستمزد بالایی در قبال کار سخت خود داشته باشد، کارگری که به گفته‌ی هریش هری، رئیس رستوران محل کار بیجو، به راحتی قابل جایگزینی است: "فکر میکنی توی این شهر هزاران نفر نیستند که دنبال کار باشن؟ می‌تونم تو را به این راحتی جایگزین کنم. بشکنی با انگشتانش می‌زند و می‌گوید: [اگر] بشکن بزنم، میبینی در یک ثانیه صدها نفر اینجا صف می‌کشند. از روبروی چشمانم گم شو" (میراث ۱۹۵). گویا همان طور که مدیر کافه به بیجو و دوستانش گفته بود، آنها ناگزیر از گم شدن در "جنگلی از ساختمان‌ها بلندی، که تشنه نورند، می‌باشند؛ جنگلی که پیوسته سعی در حفظ سایه نیم تاریکی دارد که در کفش ماسیده است" (میراث ۱۹۶). در چنین جنگلی "فرد رابطه‌ی عاطفی عمیق با افراد برقرار می‌کند تا یک‌شبه آنها را از دست بدهد، چراکه اعضای این طبقه اجتماعی سایه‌هایی محکوم به حرکت هستند. [. . .] مردانی که [پیوسته] شغل عوض می‌کنند، از کشور اخراج می‌شوند، به خانه بازگردانده می‌شوند، اسم خود را تغییر می‌دهند و آدرس و شماره تلفنشان ثابت نیست" (میراث ۱۰۹) بدون آنکه بودن یا نبودنشان هیچ خللی در جریان گفتمان حاکم ایجاد کنند. اینان به گفته‌ی آگامبن شخصیت‌های تجربیدی و غیرواقعی هستند، شبه‌هایی که در هیات "انسان واپسین" نیچه ظاهر می‌شوند، لذت‌پرستانی که فلسفه‌ی زندگی‌شان

1. Last Man

برپایه‌ی حفظ بقا است (ژیژک در دین ۱۰۴) و یا در زمره‌ی اقلیت "محکوم به فنا" که در قلمرویی نامرئی—در برزخ "بینیت" مرگ و زیستن، مشروعیت و نامشروعیت، قانون و بی‌قانونی— تحت کنترل همه‌جانبه‌ی حکومت خودکامه به سر می‌برند و از هر نوع حقوق شهروندی محروم هستند (آگامبن ۷۶). چراکه شهروندبودن در چنین فضایی مفهومی کاملاً پیچیده است و صرف داشتن گرین کارت و اقامت قانونی محقق نمی‌شود. پل گیلروی معتقد است که "فقط مفهوم شهروند رسمی است که می‌تواند از طریق قانون تبیین و تعیین شود، حال آنکه مهمتر از آن مقوله‌ی شهروند فرهنگی شدن در یک جامعه است که ریشه در پیوندهای تاریخی زبان، سنت و نژاد دارد و منبع اصلی ایجاد حس تعلق اقلیت دایاسپورا به یک جامعه را شکل می‌دهد" (۴۶). به عبارت دیگر، زمانی اقلیت دایاسپورابه جامعه میزبان حس تعلق دارد که فرهنگ، زبان و آداب و رسوم آنها از سوی آن جامعه "شناخته" و سپس پذیرفته شود، نه آنکه صرفاً به علت جنبه‌ی "غرابت"^۲ آن مورد توجه قرار گیرد. در همین راستا است که در اثر دسای به موضوع رستورانها و کافه‌های مخصوص غذای هندی در نیویورک بسیار پرداخته شده است. غذای هندی به دلیل طعم تند و ادویه‌های خاص آن بیش از آنکه غذایی پذیرفته شده در فرهنگ امریکایی باشد، غذایی صرفاً جذاب برای موقعیت‌های خاص است، که البته طعم خاص آن پیوسته برای تطبیق با ذائقه‌ی مشتری امریکایی تعدیل می‌شود. بنابراین گسترش این نوع رستوران‌ها نمی‌تواند به معنای پذیرش فرهنگ هندی از سوی فرهنگ حاکم باشد، فرهنگی که، علی‌رغم تمام تحولات اخیر، دیدگاه کلیشه‌ای خود را همچنان نسبت به اقلیت هندی حفظ کرده است. اگر زمانی حدود نیم قرن پیش کسی به دلیل تصور بوی بد بدن جمو پاتل در اتوبوس در کنارش نمی‌نشست، بی‌جوه هم به دلیل همین انگاره در قرنی دیگر از کارش اخراج می‌شود:

زن صاحب کافه گفت که بدن بی‌جوه بوی بد می‌دهد و به روغن موی سرش آلرژی دارد. دلش می‌خواست مردای فقیری از اروپا برایش کارگری می‌کردند— مثل بلغارها و یا چک‌ها. حداقل اون‌ها به چیزیشون به اینها می‌خورد مثلاً مذهبشون، رنگ پوستشون یا اجدادشون [...] اما متأسفانه تعداد زیادی از اون‌ها به امریکا نمی‌آیند یا اون‌هایی هم که می‌آیند اونقدر بیچاره نیستند [که کارگری کنند]. (میراث ۵۵)

1. homo sacers

2. exoticism

در چنین فضایی که فرهنگ اقلیت دایاسپورا از سوی گفتمان حاکم پذیرفته نیست و کلیشه‌های استعماری معیار تشخیص "خود" از "دیگری" است، اقلیت دایاسپورا از نظر هویت فردی دچار تنش می‌شود، چراکه به گفته‌ی گیلروی، "شناخت هویت واقعی فرد امری یک سویه نیست که در خلاء اتفاق بیافتد، بلکه نیازمند تعامل با دیگران است که بهترین صورت آن در شهروندی همه‌جانبه‌ی فرد ظاهر می‌شود" (۱۱۷). از اینرو عدم "شناخت" کامل اقلیت دایاسپورا از سوی گفتمان حاکم با برخوردهای متفاوت گروه‌های اقلیت همراه می‌شود، که به نوبه‌ی خود انواع مختلف دایاسپورا رقم می‌زند. نوع کلاسیک دایاسپورا که در جمو و بیجو دیده می‌شود، همرا با نوعی برخوردی یک‌سویه از سوی گروه اقلیت با فرهنگ حاکم است. این برخورد از یک سو می‌تواند به شکل استحاله کامل در فرهنگ غربی باشد و از سوی دیگر به شکل قومیت‌گرایی، ناسیونالیسم افراطی و یا بنیادگرایی مذهبی علیه گفتمان حاکم ظاهر شود. جمو با استحاله در فرهنگ غربی از تمام ریشه‌های فرهنگی خود جدا می‌شود و حتی پس از بازگشت، غرب و آنچه منسوب به آن است را برتر می‌داند. از این رو است که ادعا می‌شود اقلیت دایاسپورا به طور ناخودآگاه خود به عامل تثبیت غرب و فرهنگ غرب تبدیل می‌شود. ضیاءالدین سردار^۱ از چنین وضعیتی در کتاب شرق شناسی خود به "شرقی‌های غربزده" تعبیر می‌کند، آنهایی که "ساکن شرق هستند، ولی از نظر روحی به غرب متمسک می‌باشند. در واقع آنها غیرغربی‌هایی هستند که خود را به هیات فردی غربی در می‌آورند تا شاید تجربیات آنها را تجربه کنند. برای شرقی غربزده، غرب همیشه از شرق جذابتر است" (۱۲۰). این گروه به گفته‌ی هومی بابا به "مقلدان صرف غرب"^۲ تبدیل می‌شوند که از خود هویتی ندارند (۸۸). این استحاله یافتن در فرهنگ غیر خودی، همان مطلوبی است که به استمرار گفتمان نئو-امپریالیسمی غرب می‌انجامد. در مقابل این گروه که همواره سعی می‌کنند با دنباله‌روی از گفتمان حاکم پیوسته "دیده شوند"^۳ تا "شناخته شوند"، قومیت‌گراها و بنیادگرایانی وجود دارند که سعی در "نامرئی ماندن"^۴ خود دارند تا، به گفته‌ی گراهام، "هویت خود را پنهان کنند" (۱۱۸). برای این گروه هویت و عناصر تشکیل دهنده‌ی آن نظیر "جنسیت، خانواده، مذهب، طبقه‌ی اجتماعی، سن، وطن، تاریخ، زبان، فرهنگ، نژاد

1.Sardar

2.orientalized oriental

3.mimic men

4.visibility

5.invisibility

و غیره" ثابت هستند و گذر زمان و تغییر مکان نمی‌تواند ارزش‌های قومیتی آنها را دستخوش تغییر کند(هال ۲). در راستای حفظ همین ارزش‌های قومیتی و هویت هندی است که برای بیجو مهمترین معیار در یافتن محل کار مناسب آن است که آیا استیک (گوشت گاو) در آنجا سرو می‌شود یا نه:

— تو غذاهاتون از گوشت گاو هم استفاده میکنید؟

—[بله] در اینجا ساندویچ استیک سرو میکنیم.

-- متاسفم. نمی‌تونم اینجا کار کنم.

در واقع تشخیص "گاو مقدس" از "گاو غیرمقدس" به مهمترین دغدغه‌ی فکری بیجو در امریکا تبدیل شده است و معیار او برای بازشناسی هندی اصیل از غیرواقعی خوردن استیک در امریکا است:

شغل بی‌شغل. آدم نباید مذهب و ارزش‌های خانوادگی و اجدادی خودش را رها کند. نه! مهم نیست چه می‌شود. آدم باید طبق چیزی [یا معیاری] زندگی کند و نباید شرافت خود را از دست بدهد. [. . .] کسانی که فرق بین گاو مقدس و غیرمقدس را می‌فهمند برنده هستند. آنهایی که این تفاوت را نمی‌فهمند، خواهند باخت. (میراث ۱۴۳)

نتیجه‌ی این تفکر سلسله‌مراتبی است که بیجو، به گفته‌ی دوستش باز، "نمی‌تواند در امریکا دوام بیاورد" و بالاخره بر می‌گردد (میراث ۱۴۴). رفتاری که بیجو به نمایش می‌گذارد دقیقاً آینه‌ای از رفتار امریکایی‌ها، و به طور کلی گفتمان نئو-امپریالیسم، با او و دیگر اقلیت‌های دایاسپورا است: تاکید بر "اصالت‌گرایی" و مرزهای خودساخته‌ی انسانی. چنین تاکیدی با تمرکز بر جوهره‌ی اصیل و "خلوص نژادی" مفهومی از هویت را برجسته می‌کند که به "دیگری" به عنوان فردی خطرناک می‌نگرد که حضورش معادل برهمزدن آرامش داخلی و اصول قانونی است (پراکتر ۱۲۳). برای بازیابی آن خلوص آرمانی است که بیجو، علیرغم توصیه‌ی دوستانش، پس از چند سال اقامت در امریکا به سرزمین پدری‌اش، هندوستان، برمی‌گردد: "اگر به زندگی‌اش در اینجا [امریکا] ادامه می‌داد چه می‌شد؟ آیا مانند هری هارپش مجبور می‌شد که نسخه‌ای تقلبی از خودش بسازد و [. . .] مخالف میل خویش عمل کند؟" (میراث ۲۷۵) همان طور که کلیه تنش‌های قومیتی و جنگهای داخلی بین‌قومیتی در هندوستان نیز پیامد تاکید

بر همین "خلوص نژادی" و همگنی طبقاتی و فرهنگی است. در صحنه‌هایی از داستان دسای سعید کرده است با استفاده از سبک هجو منیپی^۱ این تفکر سلسله مراتبی را در گفتگوهای دورهمی زنان همسایه در هند بازنمایی کند: گفتمانی که در آن دیگر گروه‌ها با وجود آنکه اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند—قومیت گورخارستانی در شمال شرق هند—از منظر گفتمان حاکم اقلیت شمرده شده و از حقوق شهروندی برخوردار نیستند. از اینرو می‌توان نتیجه گرفت که دسای با استفاده از این ساختار روایی موازی در بازتاب رنج اقلیتها در امریکا و هند نه تنها سعید بر بازنمایی استمرار تفکر استعماری در مرکز امپریالیسم و مستعمره سابق دارد، بلکه می‌کوشد با ترسیم تصویر سیاهی از این گفتمان نژاد—محور تفکری نوینی را معرفی و عرضه کند. تمرکز بر زندگی سعید سعید، مسلمان افریقایی تبار، شاید در همین راستا باشد. سعید سعید همانند بیجو از کشورش، تانزانیا، به امریکا آمده است و به عنوان مهاجر غیرقانونی در امریکا زندگی می‌کند. سعید مانند دیگر مهاجران فرصت شغلی غیر از کارگری در رستوران‌ها و فضاهای مشابه (لامکان‌ها) را ندارد؛ اما آنچه سعید را از دیگران ممتاز و از منظر بیجو قابل ستایش می‌کند، چگونگی برخورد سعید با پدیده دایاسپورا است. سعید مانند جمو در فرهنگ امریکایی آنقدر استحاله نمی‌یابد که ارزش‌های خود را فراموش کند. سعید همانند دیگر مسلمانان نماز می‌خواند، گوشت خوک نمی‌خورد و معتقد است که "ابتدا یک مسلمان است، سپس یک تانزانیایی تبار و در آینده یک امریکایی" (میراث ۱۴۳). اما سعید مانند بیجو شخصیتی بنیادگرا و اصالت‌طلب را نیز به نمایش نمی‌گذارد، شخصیتی افراطی که پایبند منطق دوقطبی "این یا آن" است. تفکر سعید بر نوعی سیالیت و اختلاط متمرکز است که اغلب مرزهای خودساخته‌ی بشری را پشت سر می‌گذارد: "سعید می‌تواند مانند آمیتا بچان آواز هندی بخواند و مانند عمر، خواننده مالزیایی، برقصد" (میراث ۶۰). این چندگانگی شخصیتی در چندگانگی هویتی سعید نیز بازتاب دارد. سعید علاوه بر این اسم، به علت تجربه پیشین اخراجش از امریکا پاسپورت دیگری به نام رشید ذوالفقار نیز دارد. مرکزیت سعید در داستان را شاید بتوان به تاثیر عمیق حضور سعید بر به هم ریختن مرزبندی‌های ذهنی بیجو مرتبط دانست. بیجو که به علت اختلافات قومیتی هند با پاکستان دیدگاهی بسیار منفی نسبت به مسلمانان دارد، شیفته‌ی مهربانی و خوبی وجودی سعید شده است. بعلاوه سعید تنفر بیجو نسبت به سیاهپوستان را نیز دچار

1. Menippean Satire

تردید کرده است. سیالیت وجودی سعید باعث شده است که "تناقضات نتوانند او را بر خلاف بیجو فلج کنند و به نوعی بزرگمنشی او را بر فراز چنین تردیدهایی قرار دهد" (میراث ۸۴). از این رو است که بیجو با تمام وجود می‌خواهد با سعید دوست شود، چراکه "سعید در حال غرق‌شدن نبود؛ او حالا سوار بر موج‌ها بود؛ در واقع تعداد زیادی آرزو می‌کردند که مثل تخته‌پاره‌ی یک کشتی شکسته به سعید وصل شوند. این نه تنها آرزوی دوستان تانزانیایی سعید و دیگر مهاجران غیرقانونی بود، بلکه خواسته‌ی خود امریکایی‌ها هم بود (میراث ۸۳).

آشنایی بیجو با سعید و تلاشش در راستای درک صحیحی از تناقض‌های موجود در نهایت باعث می‌شود که بیجو با حقیقتی بزرگ روبه‌رو شود، حقیقتی که، علیرغم تلخی، اسباب رشدیافتگی بیجو را فراهم می‌کند؛ در معاشرت با سعید است که بیجو متوجه می‌شود "این عادت به تنفر همواره او را در زندگی‌اش همراهی کرده است. می‌فهمد که همیشه سفیدپوستانی را که منبع بیشترین خطر برای هندوستان بوده‌اند پرستیده، اما تقریباً در اکثر موارد نسب به دیگر قومیت‌ها، که هیچ ضرری به هند نرسانده‌اند بخل ورزیده است" (میراث ۸۴). راز جذابیت سعید برای دیگر اقلیت‌ها و حتی امریکایی‌ها در تمرکز او بر استفاده از ترفند "قومیت موقعیت‌مدار" است. دلیل این امر از منظر آپستون آن است که روند احساسی اینگونه افراد مانند گروه اکثریت حاکم و اقلیت‌های قومیتی بنیادگرا خطی و محدود به چارچوب ساختاری خاص نیست، بلکه آنها همواره متوجه‌ی تغییر موقعیت‌ها هستند تا بتوانند بین انتظارات قومیتی خود و گفتمان حاکم تعادلی ایجاد کنند (۹۰). البته باید توجه داشت که استفاده از "قومیت موقعیت‌مدار" یک انتخاب فردی آگاهانه نیست، بلکه این موضوع به قابلیت مدیریت روانی فرد و توانایی وی در برقراری تعامل و تبادل موفقیت‌آمیز با افراد در فرهنگ خود و دیگر فرهنگ‌ها برمی‌گردد (همان). این مقوله با "اختلاط" هویتی از آن جهت متفاوت است که در جریان "قومیت موقعیت‌مدار" "فرد بین دو یا چند فرهنگ/سیر نیست، بلکه موقعیت‌شناس بسیار خوبی است و بر اساس شرایط تصمیم می‌گیرد (همان).

در پی استفاده از چنین تدبیری است که سعید توانسته در مقایسه با دیگر مهاجران غیرقانونی به جامعه‌ی امریکایی احساس تعلق پیدا کند و تصمیم بگیرد که برای همیشه در امریکا بماند و به سرزمین پدری خود برنگردد:

1. situational ethnicity

سعید از تمام لحظه‌های این بازی [مهاجرت] لذت می‌برد و عاشق این بود که چطور امریکا نبوغش را به چالش کشیده و به او جایزه داده است. سعید امریکا را مسحور می‌کرد، به ریشش می‌خندید، فرییش می‌داد و [در عین حال] وفاداری و محبت خاصی نسبت به امریکا در درونش احساس می‌کرد. [..]. و با چشمانی اشک‌آلود و صدایی مصمم درباره سرسپردگی عاطفی خود به پرچم امریکا سوگند می‌خورد. امریکا به وجود چیزی در سعید پی‌برده بود و سعید به وجود چیزی در امریکا. این یک رابطه عاشقانه دوسویه بود. (میراث ۸۶)

دلیل این امر آن است که سعید با وجود آنکه به ارزش‌های مذهبی و اخلاقی خود پایبند است، مانند بیجو خود را در ساختاری خاص محدود نمی‌کند (تا آنجاکه بیجو هنگام بازگشت حتی نام رییس‌جمهور وقت امریکا را نمی‌داند) و هر آنچه از فرهنگ حاکم را، که در تعارض با ارزش‌های فردی وی نیست، می‌پذیرد: او دوستانی سفید پوست دارد، مانند امریکایی‌ها لباس می‌پوشد و عینک آفتابی می‌زند، در حالیکه به مسجد می‌رود، نماز می‌خواند و گوشت خوک نمی‌خورد. سعید در واقع بازتاب مدل جدیدی از دایاسپورا (پسا-دایاسپورا) است که به گفته‌ی بروبیگر فرای الگوی قدیمی و یکسویه "استحاله" صرف در فرهنگ غربی می‌رود و با تعاملی دوسویه به آفرینش فضای جدیدی در مرکز امپریالیسم می‌پردازد (۸). در واقع ازدواج سعید با دختری امریکایی در آخر داستان و تصمیم وی بر تشکیل خانواده در امریکا تلاشی در راستای خلق این فضای جدید در مرکز امپریالیسم است، فضایی که در آن — علی‌رغم تلاش گفتمان حاکم — مرزهای نژادی، فرهنگی و مذهبی درهم‌شکسته می‌شوند و نظام همجواری/افقی جایگزین نظام سلسله‌مراتبی/عمودی گفتمان امپریالیسمی می‌شود. بر خلاف بیجو که سعی دارد به "خانه" برگردد تا دوباره احساس آرامش و راحتی را تجربه کند، سعید در امریکا حس بسیار خوبی دارد، چراکه بر مبنای الگوی دایاسپورای جدید، سعید در پی یافتن "خانه" در غرب نیست، بلکه در پی ساختن آن است؛ در واقع سعید به شدت نیازمند آن است که به اجتماعی که برای خود برگزیده است حس تعلق داشته باشد، در آن ریشه بدواند، رای بدهد و تغییر ایجاد کند. قیمتی که این گروه از دایاسپورا با کمال میل می‌پردازد و گروه اولیه از آن روی‌گردان بوده است تغییر بنیادین "خود" است. (میشرا ۱۸۷)

در چنین شرایطی است که "حاشیه‌ها که تاکنون جهت سرکوب" گروه‌های اقلیت

و "محو هویت آنها" مورد استفاده قرار می‌گرفته است، "به مکانی" جهت انتقال صدای خاموش شده‌ی گروه اقلیت و بازیابی هویت از دست رفته‌ی آنها تبدیل می‌شود (احمدزاده و نوراللهی ۲۳۶) و مرکز امپریالیسم که تا کنون نقش هتلی بزرگ ("لامکان" از منظر اوژه) و یا کمپی وسیع (از منظر آگامبن) را برای اقلیت مهاجران — "مردانی که [پیوسته] شغل عوض می‌کنند، از کشور اخراج می‌شوند، به خانه بازگردانده می‌شوند، اسم خود را تغییر می‌دهند و آدرس و شماره تلفنشان ثابت نیست" (میراث ۱۰۹) — ایفا می‌کرده است تغییر می‌کند و برای نخستین بار به "مکانی" تبدیل می‌شود که قادر است "هویتی" جدید را برای اقلیت دایاسپورا رقم زند و تمدن فرهنگی جدیدی را آغار کند.

نتیجه‌گیری

کیرن دسای در اثر برجسته‌ی خود خواننده را با الگوهای متفاوت دایاسپورا در غرب آشنا می‌کند: الگوی نخست دایاسپورای کلاسیک است که بر مفاهیمی نظیر استحاله در فرهنگ غربی و بازگشت به سرزمین پدری متمرکز است؛ الگوی دیگر، دایاسپورای نوین یا پسا-دایاسپورا است که مبتنی بر پارادیم "قومیت موقعیت‌مدار" و "هویت سیال" است و در راستای حفظ بقای اقلیت دایاسپورا در مرکز امپریالیسم شکل گرفته است. اگرچه دسای با بازنمایی الگوی نوین پسا-دایاسپورا سعی بر معرفی راهکاری نوینی دارد تا دیدگاه غالب را که به غرب به منزله‌ی هتل یا کمپ اقلیت مهاجر نگاه می‌کند تغییر دهد، اما همزمان می‌کوشد تا چهره‌ی جدیدی از مرکز امپریالیسم در غرب، که کمتر در تبلیغات دیده شده است، را به نمایش بگذارد. در این بازنمایی دسای با تمرکز بر فضاهای جغرافیای فرهنگی جدیدی به نام "لامکان‌ها" می‌کوشد از توطئه‌ی نظام سرمایه‌سالار غربی و سیاستگذاری‌های اجتماعی آن در استثمار اقلیت دایاسپورا پرده بردارد و به تشریح این موضوع پردازد که چگونه در نتیجه‌ی سیاست‌های جغرافیای فرهنگی در مرکز امپریالیسم و شکل‌گیری گتوها و در پی آن ایجاد مراکز کار ارزان قیمت برای ساکنان این نواحی غرب توانسته است که از نیروی کار اقلیت دایاسپورا در راستای توسعه‌ی اقتصادی خود بهره‌برد و همزمان با تاکید بر مرزبندی‌های فرهنگی و نژادی بتواند از یک سو خلوص فرهنگی و همگنی اجتماعی خود را حفظ کند و از سوی دیگر با اعمال پارادیم "شهروند خوب" این گروه را از حقوق مدنی و شهروندی محروم کند. نکته‌ی قابل توجه آن است که دسای در بازنمایی دو متروپل لندن و نیویورک در واقع

از یک سو می‌کوشد به مقایسه‌ی ضمنی چگونگی گفتمان امپریالیسمی در گذشته و حال بپردازد و از استمرار این ساختار و کلیشه‌های استعماری آن در قالب گفتمان انسان‌گرایی نئو-لیبرالیسمی در عصر حاضر خبر دهد و از سوی دیگر سیاست‌گذاری‌های مهاجرتی آمریکا را در قالب هجو تند مقوله‌ی گرین کارت مورد انتقاد قرار دهد؛ چراکه در کشور مهاجرمحوری نظیر آمریکا که غالب جمعیت آن مهاجران هستند، سیاست‌های مهاجرتی متفاوتی نسبت به کشورهای نظیر بریتانیا انتظار می‌رود. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که الگوی پسا-دایاسپورا با توجه به سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و فرهنگی غرب در دو دهه‌ی معاصر و استمرار دوانگاره‌ی "خود/دیگری" نژادی، علیرغم ادعای دموکراسی غربی در مرکز امپریالیسم، راهکاری نوین در مبارزه با ساختار سلسله‌مراتبی "ما/آنها" و در تعریف جغرافیای فرهنگی جدید است که متناسب با اختلاط عصر جهانی شدن می‌باشد.

منابع

احمدزاده، شیده و محمدرضا نوراللهی. "بررسی بحران هویت در رمان دل‌بند اثر تونی موریسون." *نقد زبان و ادبیات خارجی*، دوره ۵، شماره ۸ (۱۳۹۱): ۲۲۷-۲۴۴.

طاهری، زهرا. "خانه پدری و "پسافضا" در خانه شن و مه." *نقد زبان و ادبیات خارجی*، دوره ۱۴، شماره ۱۹ (۱۳۹۶): ۲۳۳-۲۵۷.

- Abu-Lughod, Lila. "Writing Against Culture." In *Recapturing Anthropology*. Ed. Richard Fox. Santa Fe: School of American Press, 1991. 137-162.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Augé, M. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, London: Verso, 1995.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bharvad, Rajesh. "The Inheritance of Loss: The Story of Colonized Minds and the Subsequent Impacts." *International Journal of Linguistics and Literature (IJLL)*, 3: 3 (2014). 25-30.
- Brubaker, Rogers. "The Diaspora Diaspora." *Ethnic and Racial Studies*, 28:1(2005). 1-19.
- Castree, Noel and Derek Gregory. *David Harvey: A Critical Reader*. Massachusetts: Blackwell, 2006.
- Clifford, James. 'Diasporas.' *Cultural Anthropology*, 9:3(1994): 302_/38.
- Dean, Jodi. "Žižek against democracy." *Law, Culture and the Humanities* 1 (2005): 154- 177.
- Dubus III, Andre. *The House of Sand and Fog*. New York: Norton, 1999.
- Ferguson, J. P. "Violent Dis-Placements: Natural and Human Violence in Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*." *The Journal of Commonwealth Literature*, 44:2 (2009). 35-49.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Massachu-

setts: Harvard University Press, 1993.

- Graham, James. "Postcolonial purgatory: The space of Migrancy in Dirty Pretty Things." In Postcolonial Spaces, Andrew Teverson and Sara Upstone. Eds. London: Palgrave, 2011, 112-128.
- Hall, Stuart. 'Cultural Identity and Diaspora', in Jonathan Rutherford (ed.), Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, 1990, 222_/37.
- Harvey, David. The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change. Massachusetts: Blackwell, 1989.
- . "Space as a Keyword." In David Harvey: A Critical Reader. Eds. Noel Castree and Derek Gregory. Massachusetts: Blackwell, 2006. 270-294.
- Howarth, David. "Space, Subjectivity, and Politics". Alternatives: Global, Local, Political, Vol. 31: 2 (2006). 105-134.
- Lentin, Alana, and Gavan Titley. The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neo-liberal Age. London: Z Book, 2011.
- Masterson, J. "Travel and/as Travail: Diasporic Dislocations in Abdulrazak Gurnah's By the Sea and Kiran Desai's The Inheritance of Loss." The Journal of Commonwealth Literature, 45:3 (2010). 409-427.
- Mishra, Vijay. Literature of the Indian Diaspora: Theorizing the Diasporic Imaginary. New York: Routledge, 2007.
- Misra, Jahnvi. Exploration of Ethical Debates through Desai's The Inheritance of Loss, Ishiguro's Never Let Me Go and Smith's On Beauty. Med Humanit, 35 (2014): 335-348.
- Procter, James. Comparing Postcolonial Diasporas. London: Palgrave, 2009.
- Said, Edward. Culture and Imperialism. London: Chatto & Windus, 1993.
- . "The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile." Harper's Magazine 10 June 1984: 49-55.
- Sardar, Ziauddin. Orientalism. London: McGraw-Hill Education, 1999.
- Sim, Stuart. The Routledge Companion of Postmodernism. London: Routledge,

The Inheritance of Loss: A Quest for 'Home' in the Purgatory of Diaspora

2001.

- Upstone, Sara. *Spatial Politics in the Postcolonial Novel*. Burlington: Ashgate, 2009.
- Žižek, Slavoj. *Living in the End Times*. London: Verso, 2011.