

هویت در آستانه کولی‌های ساکن در تهران

ثمره صفی‌خانی^۱

سید یعقوب موسوی^۲

قنبرعلی رجب‌لو^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۰۵

چکیده

در این تحقیق از طریق تحلیل، روایت‌هایی از کولی بودن و نحوه حضور اجتماع کولی‌ها در شهر تهران مطالعه شده است. عمده‌ترین و مکررترین تعاملاتی که کولی‌ها با محیط اجتماعی پیرامون خود در دوران اخیر تجربه کرده‌اند، یعنی چهار چرخه گدایی-مصرف، اعتیاد-پاکی، زندان-آزادی و روابط ناپایدار جنسی-در پرتو مفهوم آستانگی توضیح داده شده است؛ چگونگی «بودن» کولی‌ها به عنوان یک اجتماع در حال گذر در بسترهای کنونی جامعه ایران به طور عام و در متن‌های شهری‌ای چون محله‌های خاک سفید، دروازه غار و لب خط در تهران به طور خاص توضیح و نشان داده شده است که چگونه کولی‌ها با گذر از مرحله پیش‌آستانگی در مرحله آستانگی باقی مانده و نتوانسته‌اند از این مرحله خارج شوند و بدین ترتیب دارای هویت‌های در آستانه‌ای شده‌اند که گذار آنها را به مرحله پساآستانگی و جذب ایشان در بسترهای کنونی شهر تهران را با موانع جدی روبه‌رو ساخته است.

واژگان کلیدی: طرد، کولی، غربت، آستانگی، هویت در آستانه.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، گرایش بررسی مسائل اجتماعی ایران، دانشگاه الزهراء (س)، (نویسنده مسئول)

Safikhani@alzahra.ac.ir

y.mousavi91@alzahra.ac.ir

rajabloo@alzahra.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه الزهراء (س)

۳. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه الزهراء (س)

بیان مسئله

کولی‌های ساکن در تهران را بارها و بارها دیده‌ایم؛ در هر یک از چهارراه‌های پر رفت و آمد شهر؛ مترو، اتوبوس و... بی‌شک بسیار پیش آمده است که زنان و کودکانی را با لباس‌های مندرس و چهره‌های تضرع‌آمیز دیده باشیم که می‌کوشند ما را مجاب کنند به آنها کمک کنیم یا از آنها کالای کم‌ارزشی چون فال، دستمال یا باطری بخریم. صحنه‌هایی که آنقدر تکراری است که پرداختن به آنها دیگر «دل را می‌زند» و بسیار در مباحث مربوط به «فقیران»، «متکدیان»، «حاشیه‌نشینان شهری» و «باند‌های قاچاق کودک» دنبال شده است. آنچه در این بین مغفول است، مطالعه جهان اجتماعی گروهی است که خود را با نام «غربت» از دیگران جدا می‌کنند.

آنها خود را غربتی می‌دانند و ما ذا تانی^۱. اما برای بسیاری از ما، آنها فقط مردان و زنان و کودکانی «کثیف»، «بی‌سواد»، «فقیر»، «معتاد» و «دزد» هستند. آنها را «نمی‌شناسیم» و در بهترین حالت در نظر ما «حاشیه‌نشینان شهری» هستند که «وظیفه شهروندی» حکم می‌کند از آنها «حمایت» کنیم، آنها را «اصلاح» نماییم و به «دامان جامعه» بازگردانیم. برای ما بسیار ساده است که به آنها برچسب «بزه‌کار»، «گروه‌های آسیب‌پذیر»، «طبقه فرودست»، «حاشیه‌نشین» و... زده، چستی و چرایی «وجود» آنان را تبیین کرده و برای مقابله با این پدیده‌های آسیب‌شناختی «راهکار» ارائه دهیم.

«غربتی» نام گروهی - قومیتی، نژادی، فرهنگی و... است که با نام‌های دیگری چون کولی، لوری، فیوج، لولی، قره‌شمال و جوکی نیز نامیده می‌شوند. آنها در سراسر ایران و البته آسیای مرکزی، اروپا و آمریکا پراکنده‌اند و فرضیه‌ای منشأ آنها را از هندوستان می‌داند.

غربت‌ها که در این نوشتار به‌طور رسمی «کولی» نامیده می‌شوند، به‌واسطه یک شیوه زندگی خاص از دیگر گروه‌های اجتماعی متمایز می‌گردند. آنها این تمایز را به رسمیت می‌شناسند و کنش‌های خود را مبتنی بر آن سامان می‌دهند. اما این تمایز تنها یک «تفاوت



فصلنامه علمی- پژوهشی

۲

دوره نهم
شماره ۳
پاییز ۱۳۹۵

۱. کولی‌های ساکن در محله شوش و دروازه غار تهران، برای اشاره به غیرکولی‌ها از واژه «تائی» استفاده می‌کنند. البته علی‌رغم جستجوی بسیار، صورت نوشتاری این واژه در هیچ فرهنگ لغتی یافت نشد و آنچه نوشته شده، صرفاً مکتوب کردن اصواتی است که این کولی‌ها برای متمایز کردن خود با عنوان «غربت» از دیگری با عنوان «تائی» به کار می‌برند.



ناشناخته» نیست. پیامدهای این تمایز چنان طرد عمیق و گسترده‌ای را برای آنها، به‌ویژه در شهر تهران موجب شده و آنها را با حجم عظیمی از آسیب‌ها و کاستی‌ها مواجه ساخته است که تأمل درباره‌نحوه بودن کولی‌ها در تهران را به ضرورت تبدیل کرده است.

ویژگی‌های مشترکی که آنها را در یک «مقوله» قرار می‌دهد، از یک طرف مبنای زیستی دارد و از طرف دیگر مبنای اجتماعی- فرهنگی. برخی ویژگی‌های فیزیکی، مانند رنگ پوست و برخی ویژگی‌های اجتماعی- فرهنگی مانند زبان و آداب و رسوم، کولی‌ها را در بیشتر مناطق جغرافیایی از «دیگران» متمایز می‌سازد و این تمایز در گستره‌های زبانی مختلف، با واژه‌های گوناگون نشان داده می‌شود؛ در زبان انگلیسی «جیپسی»^۱، در فرانسه بوهمین^۲، به معنی اهل بوهم^۳، در آلمانی زیگونر^۴، در اسپانیایی جیتانو^۵ و در ایتالیایی زینگاری^۶ نامیده می‌شوند، البته اکنون در بیشتر کشورهای اروپایی با نام «رُما»^۷ شناخته می‌شوند. در زبان ترکی «چنگانه»، در زبان عربی سوریه «نور» و در زبان فارسی از آنها با عناوینی چون کولی، غربتی، لوری و... نام برده می‌شود؛ در اصفهان فیوج، در اراک غربت یا غربتی و کولی، در خراسان قرشمال، در زنجان کیلانی، در کرمانشاه و کردستان سوزمانی، در آذربایجان قره‌چی یا قراچی، در مازندران و گرگان جوکی و گذار، در شیراز غربتو و لولی و در بلوچستان لوری» (ذکاء، ۱۳۳۷: ۲۵). کولی‌های مورد نظر در این نوشتار خود را از دیگران با عنوان غربت/ تائی جدا می‌کنند.

1. Gypsy

2. Bohemiens

۳. سرزمینی تاریخی در اروپای مرکزی است که امروزه در بخش غربی جمهوری چک جای گرفته است. این سرزمین به صورت یک پادشاهی در قلمرو امپراتوری روم اداره می‌شد و بعدها به عنوان استانی در امپراتوری هابزبورگ اتریش ضمیمه شد. بوهم از جنوب با اتریش، از غرب با باواریا، از شمال با ساکسونی و لاسوتیا، از شمال شرق با سیلسیا و از شرق با موراویا هم‌مرز بود. از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۹ و دوباره از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۹۲، این سرزمین جزئی از خاک کشور چکسلواکی محسوب می‌شد و از ۱۹۹۳ به بعد بیشتر خاک کشور چک را دربرگرفته است.

4. Zigeuner

5. Gitano

6. Zingari

7. Roma



شاید استدلال شود که برای یافتن پاسخ به پرسش کولی‌ها کیستند، نیازی به مواجهه مستقیم با آنها وجود ندارد و می‌توان به متونی مراجعه کرد که درباره آنها نوشته شده است. این مسیر گرچه لازم است اما کافی نیست؛ تصویری که از کولی‌ها در متون مختلف وجود دارد، بسیار مبهم و آمیخته به پیش‌داوری‌های عمیق است. به‌طور کلی، می‌توان گفت در جهان به‌طور عام و در ایران به‌طور خاص، «دو تصویر از کولی‌ها وجود دارد؛ اولین تصور در کل یک «تصویر رمانتیک» است. در این تصویر، کولی‌ها مردمانی رها و آزاد در نظر گرفته می‌شوند که ارتباط نزدیکی با طبیعت دارند و هنوز تحت سیطره زندگی مدرن و الزامات شهرنشینی قرار نگرفته‌اند. مردان کولی مردانی جسور به تصویر کشیده می‌شوند که از مقررات و قوانین پیروی نمی‌کنند و زنان کولی، زنانی زیبا و پر رمز و راز در نظر گرفته می‌شوند که استعداد پیش‌بینی آینده را دارند و می‌توانند سحر و جادو به کار بندند. تصویر دیگری که از کولی‌ها وجود دارد، آنها را به‌عنوان بزه‌کارانی در نظر می‌گیرد که یا دزدند یا قاچاقچی و وجودشان برای زندگی جمعی به‌نوعی آسیب تلقی می‌گردد. البته این دو تصویر کاملاً به‌صورت مجزا از هم وجود ندارند و در توصیفات و سیاست‌گذاری‌هایی که نسبت به جمعیت کولی‌ها صورت می‌گیرد، اغلب ترکیبی از این دو نگاه یافت می‌شود» (بارانی، ۲۰۰۲: ۲۲).

توصیفی را که عبدالحسین زرین کوب در سال ۱۳۵۲ از این گروه اجتماعی کرده است، می‌توان نماینده تصویر نخست دانست. او از این گروه با عنوان «لولیان» نام برده و در مقاله‌ای با همین نام نوشته است: «این مثنی مردم جهانگرد خانه به دوش سرگشته آواره که زندگی آنها آثار ارزنده به بودلر، پوشکین، هوگو و بسیاری گویندگان و هنرمندان دیگر الهام کرده است، از دیرباز در همه‌جای دنیا پراکنده بوده‌اند و سرگذشتی مبهم و رازناک و شگفت‌انگیز داشته‌اند. زندگی آنها ساده و خشن و دور از هیاهو و خالی از ماجرا گذشته است. مثل دریا وحشی و مثل نسیم آزاد زیسته‌اند، همواره در میان طوفان حوادث بوده‌اند، اما هیچ‌گاه دستخوش امواج طوفان نگشته‌اند. پیوسته از کنار تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری گذشته‌اند، لیکن هرگز خود را به قیود آن گرفتار ندیده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۵۲).

توصیفی که یحیی ذکاء در مقاله‌ای با عنوان «کولی و زندگی او» از این گروه کرده است، را هم می‌توان نماینده تصویر دوم دانست: «کولی‌ها ذاتاً دارای طبایع مخصوصی هستند و در هر سرزمینی که باشند آن را حفظ می‌کنند، از جمله کینه‌جویی و رذالت و

ترس و خیانت اخلاق فطری آنها جزء تعداد معدودی از این صفات مبرا می‌باشند. اما این مردم چون بسیار ترسو و بزدل‌اند، به این جهت صدمه و آزاری که به دیگران می‌رسانند چندان مهم و قابل توجه نیست» (ذکاء، ۱۳۳۷).

جدا از سال انتشار این نوشته‌ها، می‌توان گفت این امکان‌های ذهنی، ارتباط اندکی با واقعیت اجتماعی کولی‌ها دارند و تنها تصاویری «رمانتیک» از چیزی هستند که نسبت به ما بیرونی است. هدف نوشتار حاضر آن است که این تصاویر را با واقعیت جاری در کولی‌های ساکن تهران مرتبط سازد تا از این طریق بتواند آن دسته از فرایندهای هویت‌یابی و هویت‌دهی را برجسته کند که از طریق آنها حضور کولی‌ها در شهر تهران روی داده است.

کولی‌ها در فضاهای شهری تهران

کولی‌ها اصلی‌ترین گروه ساکن در محله‌هایی از شهر تهران هستند که مهم‌ترین وجه مشخصه این محله‌ها حجم «آسیبی» است که در اشکال مختلف وجود دارد. مرزبندی فضایی در محله‌های سکونت کولی‌ها در تهران متأثر از مرزبندی کولی‌ها از غیرکولیان به عنوان یک گروه اجتماعی بسته و حاشیه‌ای است و گرچه همواره وجود داشته است، اما بسیار متأثر از شرایط خاص دوران تاریخی معاصر است.^۱

کولی‌ها در پنج دهه اخیر و به دنبال موج مدرنیزاسیونی که جامعه ایران تجربه کرده است، همراه با دیگر مهاجرین روستاها و شهرهای کوچک، به تهران مهاجرت کرده‌اند؛ اما شیوه مهاجرت آنها به گونه‌ای کاملاً متفاوت با دیگر مهاجرت‌ها صورت گرفته است. این نوشتار در پی برجسته کردن وجوه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این خاص‌بودگی و توضیح تجربه‌ای است که آنها را به عنوان یک گروه اجتماعی متمایز کرده و وضعیتی را برای ایشان در پی داشته است که با کمک مفهوم آستانگی می‌توان تاحدودی درباره آن نظوروری کرد.

۱. تغییرات پیچیده و روزافزونی که دنیای کنونی تحت عناوین «صنعتی شدن» و «استیلای منطق نظام سرمایه‌داری» در دو قرن اخیر تجربه کرده است، تحولات عمیق و بنیادینی را در شیوه زندگی افراد در حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی موجب شده است و بسیاری از شیوه‌های زندگی که با منطق دوران جدید هم‌خوانی نداشته‌اند، یا از بین رفته‌اند یا تضعیف شده و در حاشیه قرار گرفته‌اند. جامعه ایران نیز از این روند جهانی مستثنی نبوده است. فرایند نوسازی یا به عبارتی «مدرنیزاسیون» که بیش از صد سال از آغاز آن می‌گذرد، جامعه ایران را دست‌خوش تحولات بسیاری نموده است. این فرایند الگوهایی را در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بر ساخته و مسلط کرده و الگوهایی را نیز به حاشیه رانده است.





کولی‌های مهاجر به تهرانی که مورد نظر این تحقیق‌اند، آن دسته از کولی‌هایی هستند که عمده‌راه گذران مشروع زندگیشان از طریق گدایی و دست‌فروشی در شهر تهران است. از شهرهای شمالی و عمدتاً از شهرهای بابل و ساری به تهران و اول بار به محله‌ای موسوم به خاک سفید مهاجرت کرده‌اند.

ساخت‌وساز در محله خاک سفید از اواخر دهه ۵۰ و اوایل دهه ۶۰ آغاز گردید. غربت‌ها (کولی‌های) شهرهای شمالی و همچنین کولی‌های سبزواری که در جستجوی درآمد به تهران آمده بودند، جزو اولین ساکنان این منطقه محسوب می‌شدند. در سال‌های پس از انقلاب، حجم ساخت‌وسازهای غیرمجاز به مراتب افزایش یافت. در سال ۱۳۵۹ شهرداری تعدادی از ساخت‌وسازهای غیرمجاز و آلونک‌ها را تخریب کرد که با مخالفت انقلابی‌های طرفدار مستضعفین مواجه شده و عملاً ساخت‌وسازهای غیرمجاز از سرگرفته شد (سازمان رزمندگان آزادی طبقه کارگر، ۱۳۵۹؛ سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۶۰). وضعیت خاک سفید در آن زمان را می‌توان تا حدودی از خلال صحبت‌های کمال الدین نیک‌روش، شهردار وقت تهران، به‌تصور کشید: «طبق برآوردی که شده بود، بیش از ۲۰۰۰ خانه در حال ساخته شدن بود. پس از تخریب محل از افراد خواسته شد که اگر مستضعف واقعی هستند، اسامی‌شان را بدهند تا رسیدگی شود. از این ۲۵ هزار نفری که هجوم برده و خانه‌سازی کرده بودند فقط ۶۱۶ نفر حاضر شدند اسامی خود را بدهند» (نیک‌روش، ۱۳۵۹).

در چنین زمینه‌ای بود که منطقه خاک سفید در دهه ۶۰ شکل گرفت و تبدیل به «نقطه پایانی حاشیه شرقی تهران گردید؛ بی‌اتنها با جمعیتی پراکنده و خانه‌های کوچک و در دل هم خفه شده و کوچه‌های بی‌نام و نشان» (جلالی خورسند، ۱۳۷۶). «از بدو شکل‌گیری به‌دلایلی همچون سطح پایین سواد، سطح پایین درآمد ساکنان، شکل نامنظم کوچه‌ها و معابر، وجود برخی از انحرافات اجتماعی (به موجب وجود محله غربت در دل این محله)، وابستگی‌های قومی و خویشاوندی و... به یکی از محله‌های حاشیه‌نشین شهر تهران تبدیل شده و در طول سالیان دراز به همین دلیل از امکانات مناسب خدمات شهری محروم بوده است» (برغم‌دی، ۱۳۸۷: ۷۷). منازل مسکونی این محله سند رسمی نداشته و به‌مرور زمان به قطعات کوچک‌تر تقسیم شده بودند؛ بنابراین باید گفت مساحت منازل رو به کاهش و تعداد آنها در محله رو به افزایش بود (قدیری، ۱۳۸۵).



غربت‌ها به عنوان ساکنان اولیه این منطقه، در محلی تجمع داشتند که کم‌کم به نام «جزیره» شهرت یافت. این محوطه از شمال به میدان تختی و خیابان ۲۱۲، از جنوب به خیابان شریعتی و از شرق به خیابان مرادیان منتهی می‌شد. هرچه می‌گذرد، جزیره بیش از پیش به واسطه شیوع سه آسیب اعتیاد، خرید و فروش مواد مخدر و روسپیگری مورد توجه قرار می‌گیرد. در گزارش میدانی تهیه شده از محله غربت‌ها در سال ۱۳۷۸ می‌خوانیم: «میان‌شان بگردی از هر رسته‌ای پیدا می‌کنی: دزد، معتاد، قاچاقچی و... زنان‌شان فقط می‌خندند، انگار حرفی برای گفتن ندارند» (ناطق، ۱۳۷۸).

کم‌کم نوشته‌ها لحن عصبانی تری پیدا کردند: «جزیره ننگ است برای پایتخت. جزیره عامل فساد و تباهی است و افرادش ویروس‌های مرگی هستند که اگر نابود نشوند، نابود می‌کنند» (خادمی، ۱۳۷۹). بدین ترتیب است که پس از حدود ربع قرن از شکل‌گیری خاک سفید، محل زندگی غربت‌ها در این منطقه یا همان جزیره -پس از مصوبه شورای تأمین امنیت استان که پس از جلسات متعدد با وزارت کشور، دادگستری تهران، وزارت اطلاعات، فرماندهی نیروی انتظامی و... به تصویب رسید- توسط نیروی انتظامی در اسفند ماه ۱۳۷۹، تحت عنوان «عملیات پاکسازی خاک سفید» تخریب شد. زمین‌های تخریب‌شده در اختیار شهرداری منطقه چهار گذاشته شد تا یک مجموعه ورزشی-فرهنگی در آن بسازد و نام محله نیز از خاک سفید به «محله گلشن» تغییر داده شد؛ به این امید که «خاطره همه ناهنجاری‌ها، انحرافات و اتهاماتی که به خاک سفید نسبت می‌دادند، پس از تخریب محله غربت از اذهان پاک شود» (معاونت امور اجتماعی و فرهنگی منطقه ۴، ۱۳۸۷).

اما تخریب خانه‌ها، پایان داستان خاک سفید نبود؛ گرچه واکنش به اقدام امنیتی-انتظامی تخریب خاک سفید ابتدا تنها تقدیر و تشکر بود و ضرورت «وفاق و عزم جدی مسئولان در برخورد با ناهنجاری» و تسری چنین «برخوردهای قاطعی» به دیگر «معضلات و انحرافات» در جامعه (جمهوری/سلامی، ۱۳۷۹؛ حیات نو، ۱۳۷۹؛ حداد عادل، ۱۳۷۹؛ ایمانی، ۱۳۷۹؛ مهدوی، ۱۳۷۹). اندک‌اندک زمزمه‌هایی مبنی بر عدم پاک‌سازی کامل خاک سفید آغاز شد. مهدی ایوبی دلیل عدم پاک‌سازی خاک سفید را پس از تخریب، گستردگی منطقه ارزیابی کرده و وعده می‌دهد که خانه‌های دیگر شناسایی شده‌اند و عملیات متوقف نشده و تنها محدود به خاک سفید نمی‌شود بلکه پاک‌سازی دیگر مناطق آلوده شهری نیز در برنامه‌های سال ۱۳۸۰ گنجانده شده است (ایوبی، ۱۳۸۰).



از آن زمان تا کنون زمزمه‌ها بلندتر و بلندتر شده است و نام محله‌های دروازه غار و شوش (لب خط) به عنوان خاک سفید دوم در گزارش‌های مختلف تکرار می‌شود (قدیری، ۱۳۸۵؛ مرادی، ۱۳۹۳؛ موسوی چلک، ۱۳۹۴). اکنون پس از گذشت ۱۵ سال از تخریب خاک سفید و طرد ساکنان آن، نه تنها خاک سفید از «شر» مصرف‌کنندگان و توزیع‌کنندگان مواد مخدر و روسپیگری رها نشده است که محله‌های دیگری در دل شهر تهران نیز به سرنوشتی مشابه خاک سفید دچار شده‌اند.

کولی‌ها پس از تخریب محل زندگیشان دوباره به تهران بازگشتند و این بار با تجربه تلخ طرد در مرکز شهر ساکن شدند؛ در کنار دیگر گروه‌های حاشیه‌ای و در محله‌هایی که به واسطه بافت فرسوده و نزدیکی به بازار تهران و... از سکنه بومی خود خالی شده بود؛ محله‌های دروازه غار واقع در منطقه ۱۲ و لب خط در منطقه ۱۵ شهرداری تهران. هر دو منطقه به کانون توجهات سازمان‌های دولتی و غیردولتی در بحث از آسیب‌های اجتماعی تبدیل شده‌اند و گزارش‌های بسیاری درباره وضعیت نابسامان آنها مرتب در رسانه‌های مختلف منتشر می‌شود. از گزارش روزنامه اعتماد درباره «فرزند فروشی غربتی‌ها» در دروازه غار و لب خط گرفته تا «مردهای غربت که تا آخر شب قمار می‌کنند و زن‌های غربت که گدایی و تن فروشی می‌کنند» (مرادی، ۱۳۹۳).

سیاست تخریب محله خاک سفید، سیاستی امنیتی و انتظامی بود. شکست این سیاست پس از گذشت سال‌ها و با عمیق‌تر شدن فاجعه انسانی در همان محله و محله‌های دیگری چون لب خط و دروازه غار بیش از پیش به اثبات رسیده است. چندی است که شهرداری به عنوان نهاد متولی امور اجتماعی شهر تهران طرحی را تحت عنوان «طرح سامان‌دهی معتادان پرخطر در محله هرندي» آغاز کرده و با جدیت دنبال می‌کند (شرق، ۱۳۹۴)؛ طرحی که شکست آن را از قبل می‌توان پیش‌بینی کرد.

جدا از گزارش‌های ژورنالیستی احساسی له یا علیه بی‌خانمان‌ها و معتادان ساکن در این محلات، هیچ توضیح جامعه‌شناختی‌ای درباره جهان اجتماعی تولیدکنندگان فضاهایی که به عنوان فضاهای شهری پرآسیب، تبدیل به موضوعی برای سامان‌دهی کردن توسط نهادهای شهری، انتظامی یا امنیتی شده‌اند، وجود ندارد. این درحالی است که چنین فضاهای شهری‌ای فعالانه تولید و بازتولید می‌شوند و تنها از طریق شناخت تجربیات استفاده‌کنندگان از این فضاها به عنوان کنشگران فعال است که می‌توان برای ایجاد تغییر در

مکان‌ها (محله‌های مسئله‌دار) برنامه‌ریزی و مداخله کرد.

هر فضای شهری هویتی دارد که تخریب آن - به هر دلیلی - به معنای طرد آن هویت است.^۱ سیاست‌گذاران، کولی‌ها را در تهران نه به عنوان یک هویت اجتماعی و فرهنگی ویژه، که تحت مقوله‌هایی چون «معتاد»، «قاچاقچی»، «دزد»، «فاحشه» و... و به عنوان یک «آسیب اجتماعی» طرح کرده و راه‌هایی از «شر» آنها را در تخریب محل تجمع آنها می‌دانند. اندک تلاش‌های سازمان‌های مردم‌نهاد فعال در این محله‌های شهر تهران نیز به شکست می‌انجامد، چرا که آنها نیز در بهترین حالت سودای همگون‌سازی کولی‌ها، به‌ویژه کودکان کولی را با هنجارها و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی خودشان از طریق آموزش‌هایی در سر می‌پروراند که هیچ ارتباطی با متن زندگی آنها و گروهشان ندارد.

«بودن» کولی‌ها در بسترهای کنونی جامعه ایران به‌طور عام و در متن‌های شهری‌ای چون خاک سفید، دروازه غار و لب خط چگونه است که چنین حجم آسیبی را در پی دارد؟ به نظر می‌رسد از طریق برجسته کردن فرایندهای هویت‌یابی کولی‌ها^۲ و تحلیل زندگی آنان در تهران در پرتو مفهوم آستانگی^۳ میتوان راهی به‌سوی توضیح نظری این وضعیت گشود و این توضیح می‌تواند سرآغازی باشد برای پیشنهاد نوعی از سیاست‌گذاری که بتواند اجتماع کولی‌ها را از مرحله آستانگی خارج کند و در عین حفظ خاص‌بودگی آنها، در ساختارهای جامعه جذب و وارد مرحله پسا آستانگی نماید.

با این هدف، ابتدا مفهوم آستانگی موضوع‌نظروری قرار می‌گیرد و سپس تلاش می‌شود تجارب روزمره کولی‌ها در تهران پیرامون بسترهای اقتصادی و اجتماعی-فرهنگی کنونی توصیف شود تا امکان طرح کولی‌ها به‌عنوان یک اجتماع متشکل از هویت‌های در

۱. در این معنا، «فضا برساخته‌ای اجتماعی و فرهنگی است و فضا‌مندی دلالت بر ترکیب و مفصل‌بندی مرزگذاری‌های اجتماعی، روابط قدرت، معناها، تاریخ، اسطوره‌ها و فعالیت‌ها و اعمال افراد جامعه دارد» (فیاض و همکاران، ۱۳۹۰: ۹۳).

۲. در استفاده از واژه «فرایند هویت‌یابی» تعمدی در کار است. این اصطلاح برگرفته از نگاهی فرهنگی به پدیده‌های اجتماعی است. در این معنا، به‌پیروی از استوارت هال، «هویت امری سیال و موازیکی است و به‌خوبی می‌تواند در فرایندی پویا و خلاق خودش را بازتولید کند. برجسته شدن، حذف یا بقای هر بخش از هویت یک اجتماع به شرایط و میراث گذشته، امروز و آینده آن اجتماع بستگی دارد. هویت فرایندی همیشه ناتمام و همیشه در حال بازسازی است (رحمانیو شعر بافچی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۳۳).



آستانه که محل زندگی آنها در تهران تبدیل به مکان‌های پیرآسیب تبدیل شده، به بحث گذاشته شود.

مفهوم نظریه آستانگی

آستانگی واژه‌ای است که برخی آن را از ریشه لاتین «لیمن»^۱ به معنای آستانه^۲ (شیلدز^۳، ۱۹۹۱: ۸۴؛ ترنر، ۱۹۶۷) و برخی از ریشه لاتین «لیمس»^۴ به معنای مرز^۵ (فوستر^۶، ۲۰۱۵) می‌دانند. این اصطلاح برای اولین بار توسط آرنولد ون ژنپ^۷ (۱۹۰۹) به منظور توصیف مرحله میانی آیین‌های گذار به کار رفت. ویکتور ترنر^۸ (۱۹۶۷ و ۱۹۶۹) این مفهوم را بسط داد و در اصل برای توصیف ویژگی گذاری برخی آیین‌ها مورد استفاده قرار داد؛ آیین‌هایی که فرد را در رفتن از یک گروه‌بندی اجتماعی به یک گروه‌بندی اجتماعی دیگر کمک می‌کنند و سه مرحله دارند: در مرحله نخست (پیش‌آستانگی)، زمان و مکان آیینی مشخصاً از زمان و مکان غیرآیینی جدا می‌شود و اعمالی نمادین نظیر باژگونی امور و روابط که ناظر بر جدا شدن آیین‌روها (افراد شرکت‌کننده در آیین) از موقعیت قبلی است، انجام می‌شود. در مرحله دوم (آستانگی)، افراد وارد دوره زودگذر ابهام و گنگی می‌شوند؛ گویی همه چیز به تعلیق درآمده است. مرحله سوم (پساآستانگی) شامل اعمال نمادینی می‌شود که ناظر به بازگشت آیین‌روها به فضای پایدار و ساختارمند پیش از آغاز آیین است.

آستانگی مورد نظر ترنر به ویژه در دو دهه گذشته و در زمینه‌های مختلف دانش، در دو بعد زمانی و مکانی بارها به کار گرفته شده و تفسیر شده است؛ در آموزش (میر^۹ و کند^{۱۰}، ۲۰۰۵؛ کوک-ساتر^{۱۱}، ۲۰۰۶)، توریسم و سرگرمی (پرستون-وایت^{۱۲}، ۲۰۰۴؛ پریچارد^{۱۳} و



فصلنامه علمی- پژوهشی

۱۰

دوره نهم
شماره ۳
پاییز ۱۳۹۵

1. Limen
2. threshold
3. Shields
4. Limes
5. boundary
6. Foster
7. Arnold Van Gennep
8. Victor Turner
9. Meyer
10. Land
11. Cook-Sather
12. Preston-Whyte
13. Pritchard

مورگان^۱؛ ۲۰۰۶)، روان‌شناسی (دیکسون^۲، ۱۹۷۱؛ فورس^۳ و همکاران، ۲۰۰۴) و مطالعات سازمان (گارستن^۴، ۱۹۹۹؛ بیچ^۵، ۲۰۱۱؛ سزارنیاوسکا^۶ و مازا^۷، ۲۰۰۳).

مفهوم آستانگی همچنین در جغرافیا و مطالعات مرتبط با جغرافیای فرهنگی نیز به کار رفته است (شیلدز، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱؛ کینگ-ایرانی^۸، ۲۰۰۶؛ رامیلی^۹، ۲۰۰۳؛ تاتر^{۱۰}، ۱۹۹۹؛ ناوارو-یاشین^{۱۱}، ۲۰۰۳)؛ به عنوان نمونه، شیلدز (۱۹۹۰ و ۱۹۹۱) این مفهوم را برای مشخص کردن مکان‌هایی به کار گرفته که می‌توانند زمینه‌ای را فراهم کنند که در آن لحظاتی برای در بینابین بودن و فقدان بایدهای اجتماعی ایجاد شود. ویژگی آستانگی به عنوان یک فضا یا حالت بینایی در توضیح پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای که در آنها ساختارهای پیشین از بین رفته و ساختارهای جدید هنوز شکل نگرفته‌اند، به خوبی قابل کاربرد است؛ فضاهایی مانند ساحل (مرز میان دریا و خشکی) (پریستون-وایت، ۲۰۰۴) و هتل (اقامت موقتی که در آن زندگی روزمره تعلیق می‌شود) (پریچارد و مورگان، ۲۰۰۶).

در آستانه بودن به معنای نقطه پایان نیست بلکه نقطه میانی است که گذر میان دو جهان را ممکن می‌سازد. فضای در آستانه به عنوان فضایی تعریف می‌شود که در «مرز» است؛ فضایی که در میان جلوی صحنه / پشت صحنه قرار دارد؛ فضایی در مرز دو فضای مسلط که به طور کامل متعلق به هیچ کدام از آنها نیست (دال^{۱۲} و بورل^{۱۳}، ۲۰۰۸: ۲۳۸).

امر در آستانه می‌تواند از سه طریق بر یک امر فضایی دلالت کند: ۱) مرزی بین دو مکان، ۲) راهی برای ورود و خروج (هم در معنای فیزیکی آن و هم در معنای روانی آن) و ۳) مرحله آغازین یک فرایند (تلفیقی از دو بعد زمان و فضا برای توضیح یک مکان) (اندریوس^{۱۴}، ۲۰۱۲: ۱). در خوانش سوم، می‌توان با در نظر گرفتن یک تغییر (درونی یا

1. Morgan
2. Dixon
3. Forss
4. Garsten
5. Beech
6. Czarniawska
7. Mazza
8. King-Irani
9. Rumelili
10. Teather
11. Navaro-Yashin
12. Dale
13. Burrell
14. Andrews





بیرونی) به عنوان یک فرایند، آغاز، میانه و پایان آن تغییر را موضوع نظروری قرار داد و در مورد تحقیق حاضر- نشان داد که چگونه نحوه بودن کولی ها در تهران یک امر آستانه ای است. در این مسیر، هدف، برجسته کردن روندهای اصلی ای است که هویت های در آستانه ای برای کولی های ساکن در تهران ایجاد می کند.

بدین ترتیب، کولی ها به عنوان یک گروه اجتماعی، یعنی افرادی که به طور منظم مبتنی بر انتظارات مشترک از رفتار دیگران با یکدیگر کنش متقابل دارند و دارای پایگاه ها و نقش های به هم مرتبط هستند، در نظر گرفته می شوند. چنانکه می دانیم، «گروه های اجتماعی جمعیت هایی هستند محصور شده در صورت های اجتماعی شناختی، احساسی و رفتاری مشترک. مشترک متضمن آن است که این صورت های شناختی، احساسی و رفتاری توسط اعضای یک گروه اجتماعی به عنوان صورت های معتبر بازنمایی می شود و دیگر اعضای گروه اجتماعی به آن پایبند هستند» (گرین وود^۱، ۲۰۰۳: ۱۰۱).

با این تعریف، مختصات بودن به عنوان یک کولی توسط اعضای گروه اجتماعی کولی ها به لحاظ اجتماعی معنادار است و این معنادار بودن مجموعه ای از کنش ها را برایشان به دنبال دارد که منبع هویت یابی آنهاست. کودکان کولی از آغازین سال های زندگی با درگیر شدن در این مناسبات درون گروهی و جدا شدن بیش از پیش از گروه غیر کولی ها، هویت اجتماعی فرهنگی گروه خود را کسب می کنند و اجتماع^۲ در معنای ترنری آن را برمی سازند؛ ترنر فضای مشترکی که افراد در مرحله آستانگی در آن قرار دارند را اجتماع می نامد. این فضا بیش از آنکه یک مکان مشترک باشد، یک شیوه زندگی استو «بیش از آنکه هویت باشد، حس مشترک مغایرت^۳ است» (سزارنیاوسکا و مازا، ۲۰۰۳: ۲۷۳).

ترنر تأکید می کند که دو «الگوی» عمده برای دور هم بودن انسانی وجود دارد؛ اولی مربوط به جامعه ای است که به عنوان یک نظام ساخت یافته، تمایز یافته و اغلب سلسله مراتبی از جایگاه های اقتصادی - حقوقی - سیاسی است، همراه با انواع بسیار ارزیابی هایی که انسان ها را در معنای «بیشتر» یا «کمتر» از یکدیگر جدا می کنند. دومی به صورت مشخصی در دوره آستانگی بروز می یابد و مربوط به جامعه ای است که به عنوان وضعیتی ناساخت یافته و نسبتاً غیر تمایز یافته، تجمعی از افرادی برابر است که دوره گذار را طی

1. Green Wood
2. communitas
3. alterity

می‌کنند؛ یعنی همان اجتماع (ترنر، ۱۹۶۹: ۹۶).

اجتماع سه زمینه به هم مرتبط دارد: در میانه بودن (آستانگی)، بر روی لبه‌ها بودن (حاشیه)^۱ و در زیر بودن (حقارت)^۲ (لاشور^۳، ۲۰۰۵). آن‌گونه که ترنر می‌گوید، افراد در آستانه افرادی هستند که (۱) در شکاف ساختار اجتماعی، (۲) در حاشیه آن یا (۳) در پایین‌ترین سطح آن قرار می‌گیرند. در نظر او ساختار اجتماعی آرایشی از موقعیت‌ها و پایگاه‌ها است (ترنر، ۱۹۶۹: ۱۱۱). بدین ترتیب، آستانگی و اجتماع به مفاهیم ساختار و ضدساختار مرتبط است. ضدساختار برای توصیف شیوه‌ای به کار می‌روند که گروه‌بندی‌های خارج از جریان مسلط همچنان برای موقعیت و اثرگذاری خود به آن وابسته‌اند؛ اجتماع به دلیل رابطه بیرونی‌اش با دیگر ساختارهای اجتماعی است که وجود دارد. آستانگی و اجتماع هر دو مؤلفه‌های ضدساختار هستند (ترنر، ۱۹۷۴: ۲۷۳).



وضعیت افراد در آستانه به صورت ساختاری و اجتماعی در ابهام قرار دارد. موجودیت‌های در آستانه نه اینجا هستند و نه آنجا؛ آنها بیرون و مابین جایگاه‌هایی هستند که توسط قانون، عرف و رسوم شناخته شده است. آنها ممکن است با نداشتن هیچ چیز بازنمایی شوند رفتار آنها معمولاً منفعل و محقرانه است. موقعیت‌ها و نقش‌های در آستانه تقریباً همیشه و همه جا به عنوان امری خطرناک، آلوده‌کننده و شوم در نظر گرفته می‌شوند. از منظر کسانی که به دنبال حفظ «ساختار» هستند، تمام مظاهر آستانگی / اجتماع خطرناک و برهم‌زننده نظم هستند و باید مورد منع، محرومیت و طرد قرار گیرند (ترنر، ۱۹۶۹: ۱۰۹). کولی‌ها چه تجاری دارند و هویت آنان در قالب چه تعاملاتی ساخته می‌شود که آنها را تبدیل به هویت‌های در آستانه می‌کند؟ هدف تحقیق حاضر نشان دادن روندهایی است که کولی‌ها با مهاجرت به تهران تجربه کرده‌اند. بازخوانی روایت زندگی کولی‌ها در تهران پاسخی برای این پرسش فراهم خواهد آورد.

داده‌های تحقیق

چنانکه گفته شد، جهت‌گیری نظری تحقیق بر ساخت‌گرایی اجتماعی است و هدف مطالعه بر ساخت هویت کولی‌ها به عنوان یک اجتماع است که از خلال کنش نمادین و تعامل با محیط

1. marginality
2. inferiority
3. La Shure



اجتماعی (مهاجرت به تهران، سکونت در خاک سفید، تخریب محل زندگی ایشان، سکونت در محله‌های دروازه غار و لب خط) بر ساخته شده است. منظور از محیط اجتماعی امکان‌ها و چالش‌هایی است که کولی‌ها برای ایجاد و بازشناسایی معنای کنش‌های (متقابل) خود داشته‌اند. البته کولی‌ها مطمئناً در مقام کنشگر تفاسیر متفاوتی از رویدادهایی دارند که تجربه کرده‌اند. این مطالعه از خلال مصاحبه عمیق و نیمه‌ساخت یافته در سال ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴ با ۲۰ نفر از کولی‌های ساکن در دروازه غار و لب خط (۱۲ مرد و ۸ زن، ۱۵ تا ۴۴ سال) روایت‌های چندگانه ایشان را از خود درباره تجربه طرد از خاک سفید تحلیل کرده است. از میان ایشان ۱۶ نفر «غربت بابل» و ۴ نفر «غربت ساری» بودند و همگی در خانه‌های استیجاری در محله‌های دروازه غار (واقع در ناحیه ۴ منطقه ۱۲ با نام رسمی محله هرنندی) و لب خط (واقع در ناحیه ۱ منطقه ۱۵ با نام رسمی محله شوش‌شیر) به صورت موقت زندگی می‌کردند و محل زندگی دائم آنها در جوکی محله‌های شهرهای بابل و ساری بود. لازم به ذکر است که گرچه فرایند جمع‌آوری داده‌های تحریک‌آملاً باز بوده است، اما تحلیل داده‌ها برای این نوشتار کاملاً به صورت استقرایی صورت نگرفته است. نقطه شروع، یافتن شواهدی بوده که با در آستانه بودن (اختلال معنادار در درک از خود) سازگار باشد. بنابراین، انتخاب نمونه‌های تجربی (روایت‌ها) نتیجه فرایند تکرار شونده نظریه‌پردازی و تحلیل بوده است.

یافته‌های تحقیق

یافته‌های این تحقیق در پنج بخش به شرح زیر مطرح می‌شود:

- کولی‌ها و تجربه طرد

در این بخش تلاش می‌شود، طردی که کولی‌ها تجربه می‌کنند از لابه‌لای مرور دو روایت زنانه و مردانه از کولی بودن پیرامون سه زمینه به هم مرتبط اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی توضیح داده شود. هدف آن است که عمده‌ترین تعاملاتی برجسته گردد که کولی‌ها با محیط اجتماعی پیرامون خود در دوران اخیر تجربه کرده‌اند. بازخوانی این تعاملات در پرتو مفهوم آستانگی می‌تواند راهی به سوی توضیح نظری چگونگی «بودن» کولی‌ها در بسترهای کنونی جامعه ایران به طور عام و در متن‌های شهری‌ای چون خاک سفید، دروازه غار و لب خط به طور خاص بگشاید.

روایتی از زندگی مرد کولی (غربت بابل)، ۴۵ ساله، ساکن دروازه غار: «بچه بودیم

می‌رفتیم گدایی، بعدش که بزرگ‌تر شدیم دیگه گدایی جواب نمیداد که. پسرا دوازده سیزده سالشون که شد، کاسب باید داشته باشن تا قبل از اونم اگه کاسب گیرشون نیاد، میرن دزدی. [البته] دزدی زیاد نه ها، [بیشتر] دله دزدی. شانس بیارن گیر مأمور نیوفتن [...] مواد فروشی روبه بچه نمی‌دن، مگه اینکه زن‌ها بفروشن. ما زنامون فقط گدایی و این چیزها رو دارن، اما غربت‌های ساری زناشون کارای دیگه هم می‌کنن. اینا کار می‌کنن برای شوهرها، تا شوهره می‌ره دیگه کار نمی‌کنن.»

روایتی از زندگی زن کولی (غربت ساری)، ۳۰ ساله، ساکن لب خط: «من از بچگی کار کردم. الآن یه کم اوضاع بهتر شده. بچه‌های (...) دستِ من. حالا (...) هم دیگه داره بزرگ میشه یه روز میره ده روز نمیره. فایده نداره. چهار تا بچه دارم، همشون رفتن. (...) با (...) رفت الآن زن دوم هم برده. من دست تنها موندم. از شوهر هم شانس نداشتم. الآن (...) شوهرش براش تو محله یه خونه ساخته به چه هم قشنگی. ما همشون (منظور شوهرهایش است) پولامو دود کردن و رفتن. دستم به خلاف نمیره، یادنگرفتم... الآن یکی هست (...) خودش دختر خوبی است، بهش می‌گن «...مُخی» چندبار گرفتنش، یکی ثانیه کف بری می‌کنه. شوهرهای عتیقه پیدا می‌کنه، شوهرهایش همه دزد از آب درمی‌آن. البته تقصیر خودش، نمی‌خواد بره سره کار، قیافه‌اش هم بد نیست. می‌ره دنبال شوهر که ازش پول نخواست، آخرش هم دزد از آب درمی‌آن.»

آنچه در بالا آمد، چکیده‌ای از دو روایتِ زندگی غربت‌های شهرهای بابل و ساری در شهر تهران بود. دختران و پسران از کودکی گدایی می‌کنند. کودکان کولی از زمانی که به دنیا می‌آیند، کار می‌کنند. آنها تا زمانی که نتوانند به‌طور مستقل راه بروند، به مادران خود بسته می‌شوند و با آنها در گدایی یا نوعی دست‌فروشی همراه با التماس همراه می‌شوند. زمانی که کودک ۴ یا ۵ ساله می‌شود، همراه دیگر کودکان بزرگ‌تر برای کار به خیابان می‌روند.

پسران غربت از سن ۱۱ سالگی تا ۱۳ یا ۱۴ سالگی که بتوانند دختری را کاسبِ خود کنند، دله دزدی می‌کنند و اغلب تا سن بیست سالگی اگر سرگرم ساختن خانواده خود بشوند ۴ تا ۵ کاسب (متشکل از ۲ الی ۳ کودک و ۱ یا ۲ زن) دارند؛ البته این سرنوشت تمام پسران غربت نیست. هستند پسرانی که به جرم حمل مواد مخدر، دزدی و قمار به کُرّات به زندان می‌افتند و فرصت ساخت خانواده را از دست می‌دهند. این پسران اغلب به‌لحاظ





داشتن برخی مؤلفه‌های جسمانی که زنان را ترغیب به ماندن با آنها کند، کمبودهایی دارند. آن دسته از مردان غربت که موفق شوند کاسب‌هایی برای خود حفظ کنند، بازنشسته محسوب می‌شوند و بدون داشتن هرگونه فعالیت اقتصادی زمان خود را صرف انواع تفریحات می‌کنند.

دختران غربت از سن ۱۰ یا ۱۱ سالگی با پسری «می‌روند». اگر با او ماندند، درآمد خود را (که از راه‌هایی چون گدایی، کف‌روی، تن‌فروشی، خرده‌فروشی مواد مخدر به‌دست می‌آورند) به او می‌دهند. ممکن است به دلایل مختلفی شوهر خود را در ادامه چندین بار تغییر دهند، اما در هر حال بچه‌دار می‌شوند و هرکدام از کودکان بسته به شرایط، سرنوشت متفاوتی پیدا می‌کند (تمام کودکان با مادر یا پدر نمی‌مانند و ممکن است به‌دست مادر بزرگ، عمو یا دایی سپرده شوند). زنان همیشه یک یا دو کودک را برای گدایی کردن در کنار خود دارند. آنها کار کردن را ادامه می‌دهند تا آنکه مادر بزرگ شوند (حدود سی سالگی). از این به بعد (اگر معتاد نشده باشند) بدون داشتن هرگونه فعالیت اقتصادی می‌توانند از درآمد نوه‌ها یا دیگر کودکانی که برای آنها مانده است، زندگی را بگذرانند.

گرچه زندگی‌ای که در بالا توصیف شد، سرنوشت محتوم تمام غربت‌های بابل و ساری نیست و هستند غربت‌هایی که مسیر زندگی خود را تغییر داده‌اند و سواد، مهارت انجام یک شغل، شناسنامه و بسیاری از الزامات اولیه شروع یک زندگی به‌هنگار را داشته‌اند؛ مواردی که بسیاری از کولی‌ها به‌صرف کولی بودن از آن محروم می‌مانند. بدین ترتیب است که روند کلی زندگی غربت‌ها در حال حاضر، پیرامون تجاربی سامان‌یافته است که به‌طور مداوم زمینه طرد ایشان را از بسترهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی غالب/رسمی تولید و بازتولید می‌کند. الگوهای اجتماعی-فرهنگی کولی‌ها و موقعیت اقتصادی ایشان در نتیجه تغییراتی که جامعه ایران در دوران معاصر تجربه کرده است، بیش از پیش به حاشیه رفته و «جدا افتادگی» این گروه اجتماعی را موجب شده است.

این موقعیت حاشیه‌ای در سکوتی ناگوار چندان عمیق گردیده که میان ایشان و دیگری رسمی، شکافی پرنشدنی را سبب شده و این جدا افتادگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زمینه‌ساز انواع آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی در میان اعضای این گروه گردیده است. در نبود هر نوع تعامل و گفتگو میان اعضای این گروه و غیرکولیان، شیوه زندگی کولی‌ها

تبدیل به امری مذموم و آسیب‌شناختی شده که یا تا حد امکان نادیده گرفته می‌شود یا به‌طور مداوم طرد می‌شود و برای حذف ظاهری حضور آنها از صحنه اجتماعی تلاش‌های بسیار و ضربتی صورت می‌گیرد؛ طردی که در ادامه با محوریت چهار تجربه مکرر توضیح داده خواهد شد عبارت است از: تجربه گدایی / مصرف در آمد و تجربه زندان / آزادی (بستر اقتصادی)، تجربه اعتیاد / پاکی و تجربه روابط ناپایدار جنسی (بستر اجتماعی-فرهنگی).

- تجربه مکرر گدایی / مصرف در آمد

تقریباً تمام غربت‌ها در مرحله‌ای از زندگی خود تجربه «گدایی کردن» را داشته‌اند. منظور از گدایی کردن «التماس کردن» برای به‌دست آوردن چیزی است که در غیر این صورت به آنها داده نخواهد شد. ممکن است گدایی کردن همراه با فروختن کالایی باشد که اغلب دارای ارزش مادی اندکی است. زنان و کودکان غربت از طریق التماس کردن به غیر غربت‌ها به طرق مختلف، در آمدی کسب می‌کنند و بیشتر آن را به مردان غربت می‌دهند. به همین دلیل، مردان غربت از آنها با عنوان «کاسب» نام می‌برند. گدایی کردن در شهر تهران آسان است، زیرا آن قدر بزرگ هست که برای همه غربت‌ها فرصت کسب در آمد وجود داشته باشد و آن قدر غیر غربت دارد که برخی از آنان به وضعیت ترحم‌برانگیز زنان و به‌ویژه کودکان و روایت تکراری «شوهرم مریض است، بچه‌ام مریض است، پول دوا ندارم و...» واکنشی نشان داده و پولیابست بازی این نمایش ترحم‌برانگیز کف دستشان بگذارد.

یکی از معدود کارهایی که کودکان غربت برای کسب در آمد به‌خوبی یاد می‌گیرند این است که چگونه نقش «گدا» را به بهترین وجه بازی کنند و به همین خاطر است که بهترین کاسب‌ها اغلب ریزنقش‌ترین و ترحم‌برانگیزترین آنها هستند. گدایی (همان‌گونه که در رسانه‌های مختلف مورد تأکید قرار می‌گیرد) در آمد کمی ندارد. یک گروه کاسب پنج نفره برای یک روز کاری در آمدی حدود یک میلیون تومان به‌دست می‌آورد، اما در آمد کسب شده چگونه صرف می‌شود؟ یکی از مصاحبه‌شوندگان می‌گوید: «اینجا کار می‌کنیم، می‌بریم شمال. تو شمال هیچ‌کی کار نمی‌کنه، همه برا تفریح می‌رن. [...] مراسمی باشه، جشنی چیزی باشه، خرج میکنیمخونه می‌سازیم اونجا تو محل خودمون.».

این گونه است که غربت‌ها پول به‌دست آمده از گدایی کردن از غیر غربت‌ها را صرف





انواع تفریحات می کنند. آنها تا زمانی که نیاز ضروری نداشته باشند، گدایی نمی کنند بلکه تمام درآمد خود را خرج می کنند و دوباره گدایی را از سر می گیرند. بیشتر زندگی آنها به ویژه برای زنان در چرخه گدایی کردن (طرد از هویت خود و بازی کردن نقش گدا)، مصرف درآمد، بی پولی و دوباره گدایی کردن می گذرد.

- تجربه مکرر زندان/ آزادی

تعداد قابل توجهی از غربت ها تجربه «زندان رفتن» را داشته اند. غربت ها (و بیشتر پسران و مردان) به دلایلی چون خرید و فروش مواد مخدر، دزدی، قمار، زورگیری، مال خری، زد و خورد و درگیری و... بارها و بارها زندانی می شوند؛ تجربه ای که از فرط تکرار، تبدیل به امری عادی در میان غربت ها می شود. ترس از «مأمور» همواره همراه آنها وجود دارد، حتی اگر خلافی نکرده باشند.

کودکان غربت در موارد مختلف ممکن است زندگی در بهزیستی را تجربه کرده باشند؛ آنها تا زمانی که به درآمدشان نیازی وجود نداشته باشد، در بهزیستی می مانند. اما خیلی زود کودک تحویل بزرگ تری می شود که به دنبالش آمده است. پدر یکی از کودکانی که در زمان مصاحبه حدود ۱ ماه بود که تحت حمایت بهزیستی بود، تصمیم خود را مبنی بر تحویل نگرفتن فرزندش اینگونه توضیح می دهد: «قبلا (...) [پسر فرد مصاحبه شونده] هم باهاش می رفت، مترو از هم جدا می شدند. این بار آخری که رفتم شمال، مأمورها [بهزیستی] گرفتنش. هنوز وقت نشده برم درش بیارم». البته در مراجعه بعدی (۱۵ روز بعد) آن کودک از بهزیستی تحویل گرفته شده و کار خود را از سر گرفت؛ البته کم نیست مواردی از این دست.

کودکان بزرگ تر که شدند دله دزدی می کنند؛ یعنی دزدی کالاهایی از غیر غربت ها که چندان ارزش اقتصادی ندارد. اینکه انگیزه آنها از این دزدی های خرد چیست در این مقال نمی گنجد، اما پیامد اجتناب ناپذیر آن طردی است که به واسطه زندانی شدن به کرات تجربه می کنند. پدر یک پسر ۱۶ ساله درباره دله دزدی های فرزندش می گوید: «از اول هم این بچه اذیت کن بود. زیاد در گیر می شود. دله دزدی می کند. یک موتور ۵۰۰، ۶۰۰ تومنی دزدیده بود، آورده بود اینجا به یک افغانی فروخته بود ۷۰ هزار تومن».

این چرخه دستگیری توسط مأمورها، طرد و اجبار به زندگی در میان دیوارهای بلند جداکننده (به ترتیب در مراکز نگهداری کودکان، کانون اصلاح و تربیت و زندان)، آزادی

و دوباره دستگیری تکرار می شود.

- تجربه مکرر اعتیاد/پاکی

بسیاری از غربت ها به ویژه زنان، در گیر سوء مصرف مواد مخدر به ویژه شیشه می شوند. جدا از رسیدگی به دلایل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی رواج این پدیده در میان غربت ها، آنچه از منظر تحقیق حاضر اهمیت دارد، تجربه مکرر دوره های اعتیاد/پاکی در میان غربت ها به ویژه زنان است. اعتیاد زنان مادام که خللی به درآمدی که به دست مردان می رسانند وارد نکند، تحمل می شود. از آن مرز که بگذرد یا رها می شوند و به زنان کارتن خواب تبدیل می گردند یا به کمپ برده می شوند تا ترک کنند.

یکی از مصاحبه شوندگان مرد درباره اعتیاد زنان می گوید: «این ها هم سرگرمی دیگه ای ندارند. کی بشون نگا می کنه؟ برو که ندارند. واسه گدایی هم که هرچی گریگوری تر بهتر. اما این ها هم [اشاره به مردها] پیگیر زن هاشون نمی شن، میرن سراغ یکی دیگه. من نمی گذارم زن هام معتاد بمونن. [...] مصرف که می کنن، هرچی دربیارن، خرج مصرف خودشان می شه. [...] می برم سه ماه، چهار ماه توی کمپ می خوابونمش، پاشو می ذاره بیرون، دوباره شروع می کنه».

البته اعتیاد به مواد مخدر در میان مردان غربت هم رواج دارد اما آنها (جز در مواردی که زندانی می شوند) اغلب به ترک اعتیاد خود مجبور نمی شوند، مگر آنکه بخواهند توجه زنی را جلب کنند: «یک مدت شبو روز شیشه می کشیدم. همه کاسبهام پریدند. دیگه کارتن خواب شده بودیم. گفتم اینطوری نمیشه. رفتم کمپ. سپردم ... از اونم شکایت شد. دزدی روانداختیم گردنش. گفتیم طلاهای خاله اش رو برده».

این چرخه سوء مصرف مواد مخدر، طرد از اجتماع، رفتن به کمپ های ترک اعتیاد و بازگشت دوباره به اعتیاد برای بسیاری از کولی ها تکرار می شود.

- تجربه مکرر روابط ناپایدار جنسی

چنانکه گذشت، تجربه روابط جنسی برای غربت ها بسیار زود هنگام و زمانی که کودکی بیش نیستند روی می دهد. آنها به سرعت زن/مرد و سپس مادر/پدر می شوند؛ در میان آنها رابطه جنسی بسیار آسان تر از آنچه در فرهنگ رسمی رایج است، به صورت اجتماعی پذیرفته شده و به عنوان ازدواج شناخته می شود. آنها از این ازدواج با اصطلاح «فلانی با فلانی رفته» یا «فلانی با فلانی» یاد می کنند. پیوندهای جنسی ایشان اگر الگوی





تکرارشونده‌ای پیدا کند و زن بپذیرد که بخشی از درآمد خود را به مرد بدهد، تحت مقوله ازدواج به رسمیت شناخته می‌شود. برای ازدواج اول (اگر اجتماع کولی‌ها به این نتیجه برسد که باید آن را به رسمیت بشناسد) مراسم انگشترزنی گرفته می‌شود و در بسیاری از موارد، شناسنامه‌ای وجود ندارد که عقدی ثبت شود. به عنوان نمونه، یکی از مصاحبه‌شوندگان در مورد احتمال تثبیت روابط جنسی میان پسرش (۱۶ ساله) و دختر (۱۰ ساله) می‌گوید: «اما به نظر من این دو تا با هم نمی‌مونن. (...)[اشاره به دختر] منتظره یه جای دیگه پیدا کنه، بره. البته عقد کنن دیگه تمومه، اما الآن که عقد نکردن هنوز».

علاوه بر این، شرایط گوناگونی ممکن است یک ازدواج را به جدایی بکشاند؛ مواردی چون به زندان افتادن یکی از طرفین، اعتیاد یکی از طرفین، عدم رضایت جنسی، مواجهه با پیشنهادی بهتر و... کودکان حاصل از این نوع ازدواج‌ها مداوم به دنیا می‌آیند؛ آنها به ندرت دارای هویت حقوقی می‌شوند، چون یا پدر شناسنامه ندارد یا مادر یا آنکه عقدنامه‌ای وجود ندارد. چرخه برقراری رابطه جنسی، ازدواج/بارداری، طرد شریک جنسی و شروع یک رابطه جنسی جدید برای بسیاری از غربت‌ها مداوم تکرار می‌شود.

یک هویت در آستانه^۱

آنچه گفته شد تنها بخشی از تجارب روزمره غربت‌ها بود؛ تجاربی که در ساخت هویت اجتماع کولی‌های ساکن در تهران نقش عمده‌ای دارند. این هویت در نتیجه تعاملات دوطرفه میان غربت‌ها و ساختارهای اقتصادی-اجتماعی ساخته می‌شود؛ بدین معنا که اینبرساخت «حاصل بازی میان هویت فردی آنها (فهم خودشان از اینکه چه کسی هستند) و هویت اجتماعی آنها (فهمی که از آن شخص در گفتمان‌ها، نهادها و فرهنگ بیرونی وجود دارد) است» (واتسون^۲، ۲۰۰۹). تجارب پیش گفته به طور مداوم برای کولی‌های ساکن در تهران تکرار می‌شوند. هر کدام از تجارب در بستری از روابط اقتصادی، اجتماعی- فرهنگی ایجاد می‌شوند که خروج از چرخه آن را برای کولی‌ها ناممکن می‌گرداند.

تحلیل روایت‌های زندگی کولی‌ها در تهران نشان می‌دهد که در جریان تغییرات دوران معاصر جامعه ایران که اغلب تحت عنوان مدرنیزاسیون از آن یاد می‌شود، کولی‌های مهاجر

1. liminal identity
2. Watson



به تهران دوره‌گذاری را (به‌همراه دیگر ساکنان این سرزمین) تجربه کرده‌اند که برای آنها به‌واسطه شرایط ویژه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان- وجه آسیب‌شناختی پیدا کرده است. دوره‌گذار کولی‌ها و ورود آنها با ساختارهای جدید جامعه ایران تکمیل نشده است و آنها در مرحله آستانگی، یعنی مرحله دوم از مراحل سه‌گانه گذار متوقف شده‌اند. شرایط حال حاضر آنها و محیط اجتماعی‌ای که در آن زندگی می‌کنند، به گونه‌ای است که امکان خروج کولی‌ها به‌طور عام و غربت‌های شهرهای شمالی به‌طور خاص از این مرحله و رفتن به مرحله پساآستانگی را پیش نمی‌نهد.

درباره مناسبات اقتصادی پیشین غربت‌های شهرهای بابل و ساری، اطلاعاتی از خلال مصاحبه‌ها به‌دست نیامد. پیرترین غربت در دسترس ۵۰ سال داشت که او هم کار همیشگی غربت‌ها را گدایی یا به زبان خودشان «آدوری»^۱ کردن عنوان می‌کرد. با مراجعه به متون، در مهم‌ترین منبع درباره کولی‌های ساکن در ایران که کتاب افشار سیستانی است، از پیشه‌هایی چون آهنگری، خراطی، فالگیری و نوازندگی به‌عنوان مشاغل رایج در میان اعضای این گروه نام برده شده است (افشارسیستانی، ۱۳۷۷). در منابع دیگر به‌ویژه بر رواج نوازندگی و رقاصی در گذشته نیز تأکید شده است؛ «کولی‌ها در بدو ورود به ایران، عهده‌دار بازی، نمایش، رقص، موسیقی و ساخت ادوات و ابزار مربوط به آن بوده‌اند. ولی بعدها در اثر حساسیت و فشار گروه‌های مذهبی ناچار شدند تا از حرفه خود دست برداشته و به مشاغل چون شب‌پایی و گله‌داری و دیگر اعمال پست تن در دهند» (نصری اشرفی، بی تا: ۱۲).

به جرئت می‌توان گفت تمامی امکان‌های تولید ثروت که پیش از تجربه تغییرات ساختاری جامعه ایران، شروع دوره گذار و به‌عبارت دیگر، در مرحله پیش‌آستانگی برای کولی‌ها وجود داشته و در کتاب‌ها و متون به آنها اشاره شده است، به‌واسطه تغییرات غیرقابل اجتناب همراه با صنعتی شدن و شهرنشینی از بین رفته است. بدین ترتیب است که کولی‌ها به شرایطی پرتاب شده‌اند که برای مواجهه با آن به هیچ عنوان آماده نشده بودند. مشاغل سنتی آنها گرچه همواره مشاغل حاشیه‌ای محسوب می‌شده اما در نهایت هویت آنها را برمی‌ساخته است. تقاضا برای مشاغل که کولی‌ها در آن «مهارت» داشته‌اند به صفر رسیده است. آنها برای انجام هیچ شغلی دیگری آماده نشده‌اند.

۱. به نظر می‌رسد منظور «آدوری» است که در لغت‌نامه دهخدا به معنای گدایی همراه با سماجت آورده شده است.



طرد اقتصادی ایشان با طرد اجتماعی و فرهنگی این گروه ادغام شده و وضعیتی را ایجاد کرده است که کولی‌ها را تبدیل به «اجتماعی» (در معنای ترنری آن) ناساخت یافته و نسبتاً غیرتمایز یافته از افرادی کرده که در «گدایی کردن» با هم برابر هستند. آنها گدایی کردن را به عنوان تنها استراتژی نسبتاً مشروع برای باقی ماندن و حفظ حیات در بستری که دیگر امکان‌های تولید ثروت را از ایشان گرفته است، انتخاب کرده‌اند و این انتخاب پیش از آنکه یک انتخاب باشد، حس مشترک مغایرتی است که کولی‌ها در مرحله آستانگی (یعنی زمانی که ساختارهای اقتصادی پیشین کارکرد خود را از دست داده‌اند و امکان مشروعی برای تولید ثروت به آنها آموخته نشده است) تجربه می‌کنند. یکی از مردان غربت بابل می‌گوید: «بدترین طایفه غربت‌ها (...) [نام طایفه خودشان] هستند. همه غربت‌ها یک کاری بلدند؛ یا آهنگرند یا خراطند یا بالأخره یک کاری می‌کنند اما ما هیچ کاری بلد نیستیم. [...] نمی‌دانم از بچگی اینجوری هستیم. کاری هم نیست که بلد باشیم انجام دهیم».

افراد در آستانه، اجتماعی از افراد بی پایگاه و جایگاه هستند؛ «گدایانی» در پی «جلبتوجهی» که از آنها دریغ شده است. غربت‌ها در تهران و در جریان این تلاش بی‌وقفه حجم عظیمی از حقارت و جدافتادگی را از کودکی تجربه می‌کنند؛ تحقیری که زمینه را برای ارتکاب انواع آسیب‌هایی در بزرگسالی برای ایشان فراهم می‌کند که سیاست‌گذاران به دنبال رفعشان هستند. برای ترحم کنندگان تائی، غربت‌ها بی‌چهرگانی هستند که مهم نیست از کجا آمده‌اند؛ در بهترین حالت پولی می‌دهند و روی خود را برمی‌گردانند. غربت‌ها تنها مهارتی که از کودکی آموخته‌اند را به کار می‌گیرند؛ اگر موفق شوند خوشحال می‌شوند و دعا می‌گویند و اگر موفق نشوند، ناسزایی زیر لب گفته و صحنه را ترک می‌کنند؛ هویت‌های درآستانه‌ای که به عنوان امری شوم طرد می‌شوند. داستان‌هایی درباره ثروت افسانه‌ای آنها، باندهای قاچاق کودکان و... وجود دارد. این داستان‌ها دهان به دهان می‌چرخد، تعداد گدایان بیشتر می‌شود، رسانه‌ها ترحم نکردن به آنها را تبلیغ می‌کنند و عرصه برای حفظ این استراتژی نسبتاً مشروع برای زنده ماندن روز به روز تنگ و تنگ‌تر می‌شود.

این هویت‌های درآستانه بیش از پیش به حاشیه رانده می‌شوند. در مرحله آستانگی همه چیز ممکن می‌شود و راه‌های نامشروع کسب درآمد در میان آنها رایج می‌گردد؛ راه‌هایی چون دزدی، زورگیری، تن‌فروشی، خرید و فروش مواد مخدر، مال‌خری و... اینجاست که

تجربه دیگری برای اجتماع کولی‌های ساکن در تهران تکرار می‌شود؛ تجربه زندان رفتن / طرد شدن. وضعیت آنها به صورت ساختاری و اجتماعی در ابهام قرار دارد. آنها سابقه‌دارانی آزاد شده و زندانیانی سابقه‌دار می‌شوند؛ موجودیت‌های درآستانه‌ای که نه اینجا هستند و نه آنجا، معتادانی که ترک می‌کنند و دوباره به نقطه اول بازمی‌گردند. ازدواجشان توسط ساخت رسمی حقوقی به رسمیت شناخته نمی‌شود. به عنوان شهروند شناخته نمی‌شوند و در یک کلام «آنها بیرون و مابین جایگاه‌هایی هستند که توسط قانون، عرف و رسوم شناخته شده است». آنها در حاشیه ساختارهای اجتماعی و در پایین‌ترین سطح آن قرار می‌گیرند و بسترهای اجتماعی- فرهنگی و حقوقی امکان خروج از این مرحله و رفتن به مرحله پساآستانگی را برایشان فراهم نمی‌کند.

در جدول زیر برخی از مهم‌ترین مصادیق هویت در آستانه کولی‌ها فهرست شده است:

شاخص هویت در آستانه	مصادیق در آستانگی کولی‌ها
در ابهام بودن ساختاری و اجتماعی	سابقه‌داران آزاد یا زندانیان سابقه‌دار معتادانی ترک کرده یا ترک کرده‌هایی معتاد متأهلانی مجرد یا مجردانی متأهل گدایانی ثروتمند یا ثروتمندانی گدا

بدین ترتیب نشان داده شد که کولی‌ها چگونه در جریان تغییرات بنیادین جامعه ایران در صد سال اخیر، تغییرات هویتی‌ای را تجربه کرده‌اند که می‌توان آن را از خلال مفهوم آستانگی توضیح داد. آنها این گذار را به گونه‌ای تجربه کرده‌اند که آنها در مرحله آستانگی متوقف کرده است. آنها در فضای مشترکی در مرحله آستانگی قرار دارند که به تأسی از ترنر «اجتماع» نامیده می‌شود. این فضا بیشتر از آنکه یک مکان مشترک باشد، یک شیوه زندگی است؛ شیوه زندگی‌ای که ضد ساختار است و به عنوان امری خطرناک، آلوده کننده و شوم در نظر گرفته می‌شود؛ چرا که «از منظر کسانی که به دنبال حفظ «ساختار» هستند، تمام مظاهر آستانگی / اجتماع خطرناک و برهم‌زننده نظم هستند و بایستی مورد منع، محرومیت و طرد قرار گیرند» (ترنر، ۱۹۶۹: ۱۰۹). کولی‌ها به طور مداوم طرد می‌شوند بدون آنکه راهی برای خروج آنها از مرحله آستانگی و تکمیل فرایند گذار آنها به شرایط جدید جامعه ایران اندیشیده شود و این طرد نه به حل مسئله که به عمیق شدن و گسترده شدن آن می‌انجامد.



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه در این تحقیق نشان داده شد، اولین تجربه حضور کولی‌ها در تهران، اسکان در محله غربت‌ها در خاک سفید بود که با نام مستعار «جزیره» شناخته می‌شد. مرزهایی وجود داشت که در ذهن استفاده‌کنندگان از محله خاک سفید جزیره را از باقی آن جدا می‌کرد. در جزیره، هنجارهای رسمی به حالت تعلیق درمی‌آمدند، ابهام و عدم اطمینان فضا را فراگرفته و هرکسی نمی‌توانست جرئت ورود به چنین وضعیتی را به خود بدهد. سیاست‌گذاران به این نتیجه رسیدند که تنها راه خارج کردن این مکان از چنین وضعیتی، در هم شکستن این مرزها و ساختن دوباره مکان به شیوه‌ای است که استفاده‌کنندگان به آن معنای فرهنگی-ورزشی بدهند. اما همان‌گونه که گفته شد، از دیدگاه رویکرد بر ساخت‌گرایی اجتماعی، مکان‌ها نه موجودیت‌هایی ثابتند و نه از پیش تعیین شده، مکان‌ها در جریان الگوهای کنش متقابل استفاده‌کنندگان از آنها و معنایی که به آنها می‌دهند، ساخته می‌شوند و با تخریب خاک سفید، کولی‌ها که برای کسب درآمد نیاز به حضور در تهران داشتند، محل جدیدی را برای اسکان انتخاب کردند و این مکان‌ها نیز به مانند خاک سفید تبدیل به مکان‌هایی پرآسیب شده است.

هویت درآستانه کولی‌ها که در این تحقیق به بحث گذاشته شد، پیامدهای عینی برای نحوه بودن آنها در تهران به دنبال دارد. یکی از مهم‌ترین آنها این است که کولی‌ها زندگی خود در تهران را به عنوان یک امر موقت ارزیابی می‌کنند؛ چنانکه یکی از مصاحبه‌شوندگان درباره زندگی دوگانه خود در تهران و شمال (بابل) می‌گوید: «من زیاد می‌روم شمال (بابل). اینجا رو دوست ندارم. اونجا خونه می‌ساختم. الآن دیگه تموم شده. یک موقع عزا باشه، مراسم باشه می‌ریم. عیدها، تابستونها می‌ریم». مادرش می‌گوید: «من می‌گم همین جا توی تهران یک خونه بگیره. من می‌گم اونجا که خونه داره، بیاد تهران خونه بخره که دیگه مستأجری نکنه. کاسبی تو تهرانه. همه چی اینجا ست. اونجا که نمی‌تونه بمونه». او جواب می‌دهد: «من از اینجا خوشم نمیاد. من اگه می‌خواستم اینجا خونه بخرم، تا حالا صد باره خریده بودم. الآن شمال می‌ریم هر دو شب در میان ساز و آواز و خواننده داریم. راحتیم. اما اگه توی غریبه بریم که نمی‌تونیم راحت باشیم. الآن اینجا ما کاری هم نمی‌کنیم. اما این همسایه، افغانی است، تا حالا دوبار آمده می‌گه سروصداتون زیاده».





استفاده گذرا و موقتی از مکان آن را تبدیل به یک مکان «درآستانه»^۱ می‌کند. کولی‌ها محل زندگی خود در تهران رافضایی موقتی ارزیابی می‌کنند که مجبورند برای کسب درآمد در آن ساکن شوند. آنها این فضا را به رسمیت نمی‌شناسند و با آن ارتباطی برقرار نمی‌کنند؛ آن را از آن خود نمی‌دانند و بنابراین تلاشی برای حفظ و بهتر کردن شرایط آن نمی‌کنند. «افراد درآستانه - مانند کسانی که دچار بیماری‌های روانی هستند به فضاهای حاشیه‌ای و مکان‌های ناخوشایند «رانده» می‌شوند» (وارنر^۲ و گاب^۳، ۲۰۰۴: ۳۸۹).

بدین ترتیب، گرچه محل زندگی کولی‌ها در شهرهای شمالی نیز مکان‌هایی در حاشیه و طردشده است، اما این وضعیت در شهر تهران وضعیتی به مراتب آسیب‌پذیرتر پیدا می‌کند. این وضعیت به خوبی در روایت یکی از مصاحبه‌شوندگان درباره تجربه تخریب خاک سفید قابل پیگیری است: «اونجا که خراب شد، خیلی‌ها حساب کار دستشون اومد. ما که سند نداشتیم. الان تو شمال هم سند نداریم. مأمورها بخوان بیان خراب کنن، ما دستمون به هیچ جا بند نیست. همش قولنامه‌ای بین خودامون».

محل زندگی کولی‌ها در تهران فضاهایی درآستانه است و درآستانه بودن جایی، وضعیتی است که در آن هر چیز ممکن است؛ مرزها می‌تواند شکسته شود و می‌توان چیزهایی را تجربه کرد که پیش‌تر پذیرفته نمی‌شد. زندگی در جزیره، دروازه غار و لب خط، ساکنان را به‌طور موقت از نظام اجتماعی رسمی جدا می‌کند. کولی‌ها در تعامل با مکان‌های اسکان خود در تهران، آنها را تبدیل به مکان‌های درآستانه‌ای می‌کنند که در آن لحظاتی برای در بینابین بودن و فقدان بایدهای اجتماعی ایجاد می‌شود؛ خرید و فروش مواد مخدر، قمار و تن‌فروشی انجام می‌شود و احساس امنیت از بین می‌رود. ساختارهای پیشین استفاده از مکان از بین رفته (ساکنان بومی محل را ترک کرده‌اند)، اما ساختارهای جدید هنوز شکل نگرفته‌اند (استفاده‌کنندگان از مکان به آن تعلق خاطر ندارند).

البته چنانکه گفته شد، درآستانه بودن به معنای نقطه پایان نیست بلکه نقطه میانی است که گذر میان دو جهان را ممکن می‌کند. فضای درآستانه به عنوان فضایی تعریف می‌شود که در «مرز» است. می‌توان به صورت دستوری و از بالا مرز را برهم زد و معنای دل‌خواه خود را به فضا تحمیل نمود (مورد تخریب خاک سفید)، اما تا وقتی که تغییری در تجارب

1. Liminal Place
2. Warner
3. Gabe



استفاده کنندگان از فضا و در فرایند هویت یابی آنها صورت نگیرد، این فضای درآستانه در نقطه دیگری از شهر که به لحاظ ساختاری ظرفیتش را داشته باشد (وارد مرحله پیشآستانگی شده و کاربریش تغییر کرده باشد) باز تولید می شود، چرا که «اغلب پیوندهای ملموسی میان هویت درآستانه و مکان و بی قدرتی وجود دارد» (ماجی^۱ و اکنر^۲، ۲۰۰۵). کولی ها به واسطه نوع مواجهه خود با ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مسلط در تهران، پردشدنی را تجربه کرده اند که زمینه ای برای بسط مرحله آستانگی در گذار آنها به جامعه جدید شده است. آنها اجتماع در معنای ترنری آن هستند. شیوه زندگی آنها توسط ساختار مدام طرد می شود. حضور آنها در تهران از سر ناچاری است و در این انتخاب تحمیلی به مکان هایی مناسب با هویت درآستانه خود رانده می شوند.

گذار کولی ها از موقعیت خود پیش از مدرنیزاسیون ایران دو مرحله را طی کرده است؛ اولین مرحله، جدایی (پیشآستانگی) است که شامل رفتارهای نمادینی می شود که به معنای جدایی فرد یا گروه از جایگاه ثابت شده اش در ساختار اجتماعی، از مجموعه ای از شرایط فرهنگی یا هر دو است. مرحله دوم، آستانگی است؛ در طول ورود به دوره «درآستانه» ویژگی های سوژه در حال گذار در ابهام قرار دارد و از ساحت فرهنگی ای عبور می کند که از به رسمیت شناختن وی امتناع می ورزد. او خارج از ساختار نقش ها، پایگاه ها و موقعیت ها در جامعه قرار دارد. کولی ها در این مرحله متوقف شده و ساخت اقتصادی، اجتماعی-حقوقی کنونی ایران، امکان خروج از این مرحله را برای آنها فراهم نمی کند. این در حالی است که تنها در مرحله سوم است که جذب دوباره روی می دهد. در پساآستانگی گذار به پایان می رسد؛ سوژه در حال گذار به موقعیت باثباتی می رسد و در این معنا، حقوق و تعهداتی به صورت مشخص در ساخت اجتماعی پیدا می کند.

کولی ها در حال حاضر در ساخت اقتصادی، جایگاهی که به تولید اقتصادی بیانجامد ندارند. آنها مشاغل سنتی خود را از دست داده اند و این تغییر همراه با دیگر ویژگی های اجتماعی و فرهنگی شان زمینه طرد بیش از پیش آنها را فراهم کرده است. آنها در مرحله درآستانه متوقف شده اند و برای خروج از این مرحله نیاز به همراهی دارند، نه طرد.

منابع

- افشار سیستمی، ایرج (۱۳۷۷). *کولی‌ها؛ پژوهشی در زمینه زندگی کولیان ایران و جهان*. تهران: روزنه.
- ایمانی، محمد (۱۳۷۹/۱۲/۸). مجمع الجزایر تباهی: تخریب محله جزیره بخشی از خاک سفید مرکز خرید و فروش و توزیع مواد مخدر. *روزنامه کیهان*.
- ایوبی، مهدی (۱۳۸۰/۲/۲۵). خاک سفید هنوز پاکسازی نشده است (گفتگو). *روزنامه آفتاب یزد*. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1391129>
- برغمندی، هادی (۱۳۸۷). تأثیر تخریب محله غربت بر سرمایه اجتماعی اهالی محله خاک سفید. *رفاه اجتماعی*، (۲۸)، ۲۶۳-۲۸۳.
- جلالی خورسند، مریم. (۱۳۷۴/۴/۱۲). خاک سفید؛ محله خاکستری، آدم‌های آبی. *روزنامه ایران*. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1040507>
- جمهوری اسلامی، *روزنامه* (۱۳۷۹/۱۲/۸). خواستن توانستن است؛ پیرامون پاک‌سازی خاک سفید توسط انتظامی.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۹/۱۲/۱۳). اقدام امیدبخش نیروی انتظامی. *روزنامه اطلاعات*، ص ۲.
- حیات نو، *روزنامه* (۱۳۷۹/۱۲/۹). در استقبال از یک اقدام ملی توسط پلیس ایران. ص ۱۱.
- خادمی، فرهاد (۱۳۷۹، ۷/۴). آیا هیچ مسئولی به جزیره پا گذاشته است؟ بنگ، گرد و تل سیاه کالاهای این منطقه آزاد هستند؛ گزارش ویژه از محله جزیره در خاک سفید تهران. *روزنامه رسالت*. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1296305>
- ذکاء، یحیی (۱۳۳۷). *کولی و زندگی او*. تهران: انتشارات هنرهای زیبای کشور.
- رحمانی، جبار و شعرافچی زاده، زهرا (۱۳۹۱). هویت به مثابه فرایندی سیال و ناتمام؛ لایه‌های هویتی ایرانی‌های بهوپال در هند. *تحقیقات فرهنگی ایران*، ۵ (۲)، ۱۱۵-۱۳۵.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۲). لولیان؛ در نه شرقی، نه غربی، انسانی. تهران: امیرکبیر.
- سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران. (۱۳۶۰/۲/۵). رژیم جمهوری اسلامی خانه‌های حاشیه‌نشینان (مجبور آباد) را بر سرشان ویران می‌کند! [اعلامیه]. قابل دسترسی در: <http://dl.nlai.ir/UI/85869222-E600-4F43-89DF-4A0661D8C6CF/Catalogue.aspx>
- سازمان رزمندگان آزادی طبقه کارگر. (۱۳۵۹/۱۱/۷). دولت مستضعفین خانه خراب میکند! زحمتکش زحمتکش مقاومت می‌کند! [اعلامیه]. قابل دسترسی در: <http://dl.nlai.ir/UI/0A9D4EF2-92A7-4BAE-8C33-0B6C66E8BAA4/Catalogue.aspx>
- شرق، *روزنامه* (۱۳۹۴، ۱۹ آبان). خواب آشفته معتادان در شوش. شماره ۲۴۴۴. قابل دسترسی در: <http://sharghdaily.ir/News/78233>





- فیاض، ابراهیم؛ سرفراز، حسین و احمدی، علی (۱۳۹۰). نشانه‌شناسی چشم‌اندازهای فرهنگی در جغرافیای فرهنگی، راهبردی مفهومی برای فهم و کشف معنا. *تحقیقات فرهنگی ایران*، ۴ (۴)، ۹۱-۱۱۶.
- قدیری، مجتبی (۱۳۸۵/۲/۱۶). خاک سفید، وقتی جزیره زیر آب رفت. *روزنامه قدس*. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1746551>
- مرادی، یزدان (۱۳۹۳/۴/۱۲). گزارش/اعتماد از محله خاک سفید تهران؛ اینجا سفید است از ترس و از افیون. *روزنامه اعتماد*، شماره ۳۰۰۰، ص ۱۰.
- معاونت امور اجتماعی و فرهنگی منطقه ۴ (۱۳۸۷). گزارش طرح نیمرخ محلات، محله گلشن منطقه چهار. موسوی چلک، سید حسن (۱۳۹۴/۶/۱۸). سخنرانی در نشست هم‌اندیشی حاشیه‌نشینی، چالش امروز، بحران فردا. خبرگزاری مهر.
- مهدوی، حسین (۱۳۷۹/۱۲/۲۵). خاک سفید چرا به وجود آمد؟ *روزنامه کیهان*. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1381774>
- ناطق، رؤیا (۱۳۷۸، ۶/۴). اینجا هارلم تهران است؛ گذاری در پس کوچه‌های خاک سفید؛ زاغه‌نشین و آلونک‌نشین‌ها. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1296305>
- نصری اشرفی، جهانگیر (بی‌تا). کولی‌ها. مقام موسیقایی، (۱۳)، ۸۱۷.
- نیک‌روش، کمال‌الدین (۱۳۹۵/۱۱/۳۰). توضیحات شهردار تهران درباره تخریب خانه‌های خاک سفید. قابل دسترسی در: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1133440>
- Andrews, H. (2012). Introduction. *Journal of Tourism Consumption and Practice*, 4 (1), 1-4.
- Barany, Z. (2002). *The East European Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beech, N. (2011). Liminality and the Practices of Identity Reconstruction. *Human Relations*, 64 (2), 285-302.
- Cook-Sather, A. (2006). Newly Betwixt and Between: Revising Liminality in the Context of a Teacher Preparation Program. *Anthropology and Education Quarterly*, 37 (2), 110-127.
- Czarniawska, B. & Mazza, C. (2003). Consulting as a Liminal Space. *Human Relation*, 56 (3), 267-290.
- Dale, K. & Burrell, G. (2008). *The Spaces of Organization and the Organization of Space: Power, Identity and Materiality at Work*. London: Palgrave.
- Dixon, N. F. (1971). *Subliminal Perception: The Nature of a Controversy*. London: McGraw Hill.
- Forss, A.; Tishelman, C.; Widmark, C. & Sachs, L. (2004). Women's experiences of cervical cellular changes: An unintentional transition from health to liminality? *Sociology of Health and Illness*, 26 (3), 306-325.
- Foster, C. (2015). The role of liminality in residential activity camps. *Tourist Studies*, 15 (1), 46-64.
- Garsten, C. (1999). Betwixt and between: Temporary employees as liminal subjects



- in flexible organizations. *Organization Studies*, 20 (4), 601-617.
- Gennep, A. V. (1960/1909). *The Rites of Passage*. Trans. M.B. Vizedom and G.L. Caffee. London: Routledge and Kegan Paul.
- Green Wood, J. D. (2003). Social facts, social groups and social explanation. *Nous*, 37 (1), 93-112.
- King-Irani, L. (2006). Exiled to a liminal legal zone: Are we all Palestinians now? *Third World Quarterly*, 27 (5), 923-936.
- La Shure, C. (2005). *What Is Liminality?* Available at: <http://www.liminality.org/about/whatisliminality/> (accessed 13 July 2014).
- Madge, C. & O'connor, H. (2005). Mothers in the making? Exploring liminality in cyber/space. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30 (1), 83-97.
- Meyer, J. & Land, R. (2005). Threshold concepts and troublesome knowledge: epistemological considerations and a conceptual framework for teaching and learning. *Higher Education*, 49 (3), 373-388.
- Navaro-Yashin, Y. (2003). Life is dead here: Sensing the political in No-man's Land. *Anthropological Theory*, 3 (1), 107-125.
- Preston-Whyte, R. (2004). The beach as a liminal space. In Lew, A. Hall, M. and Williams, A. (eds.) *A Companion to Tourism*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 349-359.
- Pritchard, A. & Morgan, N. (2006). Hotel Babylon? Exploring Hotels as Liminal Sites of Transition and Transgression. *Tourism Management*, 27 (5), 762-772.
- Rumelili, B. (2003). Liminality and the Perpetuation of Conflicts: Turkish-Greek Relations in the Context of Community-Building by the EU. *European Journal of International Relations*, 9 (2), 213-248.
- Shields, R. (1990). The 'System of Pleasure': Liminality and the Carnavalesque at Brighton.
- Shields, R. (1991). *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. London: Routledge.
- Teather, E.K. (Ed.). (1999). *Embodied Geographies: Spaces, Bodies and Rites of Passage*. London: Routledge.
- Theory, Culture & Society*, 7, 39-72.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of the Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Warner, J.; Gabe, J. (2004). Risk and Liminality in Mental Health Social Work. *Health, Risk and Society*, 6, 387-399.
- Watson, T. (2009). Narrative, Life Story and Manager Identity. *Human Relations*, 63(3), 425-452.

Liminal Identity of Gypsies in Tehran

Received Date: Feb. 9, 2016

Accepted Date: Nov. 25, 2016

Samareh Safikhani¹

S. Yaghoub Mousavi²

Ghanbar Ali Rajablou³

Abstract

In this Paper, through the analysis of the narrations of the Roma, the presence of Gypsies community in Tehran was studied. The liminal identity of Gypsies has been explained based on their four most frequent interactional behaviors four interact more frequent in recent times; namely four cycles of beggingconsumption, imprisoned – out of the prison, addiction - non-addiction and unstable sexual relationships. Gypsies are studied as a community in transition in urban areas such as *Khak Sefid*, *DarvazehQar* and *Labekhat*. This article will show that as a result of modernization of Iran, Gypsies have experienced a transition but remain at liminal Stage and in the Liminalty. This leads to a liminal identity of Gypsies and they have not been able to go to the next stage, the stage of post-liminality and to integrate in the structures of Iran in general and of Tehran in particular.

Keywords: Exclusion, Gypsy, Qorbat, Liminality, Liminal Identity.



IJCR

1

Abstract

1. Ph.D Candidate in Sociology, Alzahra University, (Corresponding Author); safikhani@alzahra.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Social Sciences, Alzahra University; y.mousavi91@alzahra.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Alzahra University; alirajabloo_4038@yahoo.com



Bibliography

- Afšār Sistāni, I. (1377 [1998 A.D]). *Kuli hā; Pažuheši dar zamīneh-ye zendegi-e kuliān-e Irān va jahān*. Tehrān: Ruzaneh.
- Andrews, H. (2012). Introduction. *Journal of Tourism Consumption and Practice*, 4 (1), 1-4.
- Ayubi, M. (1380 [2001 A.D]). *Xāk-e Sefid hanuz paksāzi našodeh ast*. (1380 [2001 A.D]). Goftogu bā Āftāb-e Yazd. (1380/02/25 [15-05-2001]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/139112>
- Barany, Z. (2002). *The East European Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barghamadi, H. (1387 [2008 A.D]). Ta'sir-e taxrib-e mahaleh-ye ghorbat bar sarmāyeh-ye ejtemā'i-e ahāli-e mahaleh-ye Xāk-e Sefid. *Refāh-e Ejtemā'i*, 28, 263-283.
- Beech, N. (2011). Liminality and the Practices of Identity Reconstruction. *Human Relations*, 64 (2), 285-302.
- Cook-Sather, A. (2006). Newly Betwixt and Between: Revising Liminality in the Context of a Teacher Preparation Program. *Anthropology and Education Quarterly*, 37 (2), 110-127.
- Czarniawska, B. & Mazza, C. (2003). Consulting as a Liminal Space. *Human Relation*, 56 (3), 267-290.
- Dale, K. & Burrell, G. (2008). *The Spaces of Organization and the Organization of Space: Power, Identity and Materiality at Work*. London: Palgrave.
- Dar esteqbāl az yek eqdām-e meli tavasot-e Polis-e Irān. (1379 [2001 A.D]). *Ruznāme-ye Hayāt-e Nu*. (1379/12/09 [27-02-2001]).
- Dixon, N. F. (1971). *Subliminal Perception: The Nature of a Controversy*. London: McGraw Hill.
- Fayāz, E., Sarafrāz, H., & Ahmadi, 'A. (1390 [2011 A.D]). Nešāneh šenāsi-e čašm andāz hā-ye farhangi dar joghrāfiā-ye farhangi, rāhbordi mafhumi barāye fahm va kašf-e ma'nā. *Tahqiqāt-e farhangi-e Irān*, 4(4), 91-116.
- Forss, A.; Tishelman, C.; Widmark, C. & Sachs, L. (2004). Women's experiences of cervical cellular changes: An unintentional transition from health to liminality? *Sociology of Health and Illness*, 26 (3), 306-325.
- Foster, C. (2015). The role of liminality in residential activity camps. *Tourist Studies*, 15 (1), 46-64.
- Garsten, C. (1999). Betwixt and between: Temporary employees as liminal subjects in flexible organizations. *Organization Studies*, 20 (4), 601-617.
- Gennep, A. V. (1960/1909). *The Rites of Passage*. Trans. M.B. Vizedom and G.L. Caffee. London: Routledge and Kegan Paul.
- Green Wood, J. D. (2003). Social facts, social groups and social explanation. *Nous*, 37 (1), 93-112.
- Hadād 'Adel, Gh. 'A. (1379 [2001 A.D]). Eqdām-e omidbaxš-e Niru-ye Entezāmi. *Etelā'āt*, 2. (1379/12/13 [03-03-2001]).
- Imāni, M. (1379/12/08 [26-02-2001]). Majma' Al-jazāyer tabahi: Taxrib-e mahaleh-ye jazireh-ye baxši az xāk-e sefid-e markaz-e xarid va foruš va tuzi'-e mavād-e

- mokhader. *Ruznāmeḥ-ye keyhān*.
- Jalāli Xorsand, M. (1376 [1997 A.D]). *Xāk-e Sefid; mahaleh-ye xākestari, ādam hā-ye ābi. Ruznāmeḥ-ye Irān*. (1376/04/12 [1997-07-03]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1040507>
- King-Irani, L. (2006). Exiled to a liminal legal zone: Are we all Palestinians now? *Third World Quarterly*, 27 (5), 923-936.
- La Shure, C. (2005). *What Is Liminality?* Available at: <http://www.liminality.org/about/whatisliminality/> (accessed 13 July 2014).
- Madge, C. & O'connor, H. (2005). Mothers in the making? Exploring liminality in cyber/space. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30 (1), 83-97.
- Mahdavi, H. (1379 [2001 A.D]). *Xāk-e Sefid čerā beh vojūd āmad? Keyhān*. (1379/12/25 [15-03-2001]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1381774>
- Meyer, J. & Land, R. (2005). Threshold concepts and troublesome knowledge: epistemological considerations and a conceptual framework for teaching and learning. *Higher Education*, 49 (3), 373-388.
- Moāvenat-e eġtemāee va farhangī-e mantaqeh-ye 4 (1387 [2008]). *Gozāreš-e tarh-e nimrox-e mahalāt, mahaleh-ye golšan mantaqeh-ye 4*.
- Morādi, Y. (1393 [2014 A.D]). *Gozāreš-e E'temād az mahaleh-ye Xāk-e Sefid-e Tehrān; injā sefid ast az tars va az afyun. E'temād*, 10. (1393/04/12 [03-07-2014]).
- Musavi Čelk, S. H. (1394 [2015 A.D]). Soxanrāni dar nešast-e ham andiši-e hāšieh nešini, čāleš-e emruz, bohrān-e fardā. *Xabargozāri-e Mehr*. (1394/06/18 [09-09-2015]).
- Nasri Ašrafi. J. (N. D). Kuli hā. *Maqām-e musiqiāyi*, 13, 8-17.
- Nāteqi, R. (1378 [1999 A.D]). *Injā Hārlem-e Tehrān ast. Gozāri dar pas kučeh hā-ye Xāk-e Sefid; zāgheh nešin va ālunak nešin hā*. (1378/06/04 [26-08-1999]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1296305>
- Navaro-Yashin, Y. (2003). Life is dead here: Sensing the political in No-man's Land. *Anthropological Theory*, 3 (1), 107-125.
- Nik Raveš, K. (1359 [1981 A.D]). *Tuzihāt-e šahrdār-e Tehrān darbāreh-ye taxrib-e xāneh hā-ye Xāk-e Sefid*. (1359/11/30 [19-02-1981]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1133440>
- Preston-Whyte, R. (2004). The beach as a liminal space. In Lew, A. Hall, M. and Williams, A. (eds.) *A Companion to Tourism*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 349-359.
- Pritchard, A. & Morgan, N. (2006). Hotel Babylon? Exploring Hotels as Liminal Sites of Transition and Transgression. *Tourism Management*, 27 (5), 762-772.
- Qadiri, M. (1385 [2006 A.D]). *Xāk-e Sefid, vaqti Jazireh zir-e āb raft. Qods*. (1385/02/16 [06-05-2006]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1746551>
- Rahmāni, J., & Ša'rbāfči Zādeh, Z. (1391 [2012 A.D]). Huviat beh masābeh-e farāyandi sayāl va nātamām; lāyeh hā-ye huviati-e Irāni hā-ye Bhopāl dar Hend. *Tahqiqāt-e farhangī-e Irān*, 5(2), 115-135.
- Rumelili, B. (2003). Liminality and the Perpetuation of Conflicts: Turkish-Greek



IJCR

3

Abstract



- Relations in the Context of Community-Building by the EU. *European Journal of International Relations*, 9 (2), 213-248.
- Sāzmānhā-ye cherik hā-ye fadāee-ye xalq dar Irān (1360/02/05 [25-02-2001]). *Režim-e Jomhuri-e Islāmi xāneh hā-ye hāšieh nešinān (Majbur ābād) rā bar sarešān xarāb mikonad!* [e'lāmieh]. Retrieved from: <http://dl.nlai.ir/UI/85869222-E600-4F43-89DF-4A0661D8C6CF/Catalogue.aspx>
- Shields, R. (1990). The 'System of Pleasure': Liminality and the Carnavalesque at Brighton.
- Shields, R. (1991). *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. London: Routledge.
- Teather, E.K. (Ed.). (1999). *Embodied Geographies: Spaces, Bodies and Rites of Passage*. London: Routledge.
- Theory, Culture & Society*, 7, 39-72.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of the Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Warner, J.; Gabe, J. (2004). Risk and Liminality in Mental Health Social Work. *Health, Risk and Society*, 6, 387-399.
- Watson, T. (2009). Narrative, Life Story and Manager Identity. *Human Relations*, 63(3), 425-452.
- Xāb-e āsofteh-ye mo'tādān dar Šuš. *Šarq*, 2444. (1394/08/19 [10-11-2015]). Retrieved from: <http://sharghdaily.ir/News/78233>
- Xādemi, F. (1379 [2000 A.D]). Āyā hič mas'uli beh Jazireh pā gozāšteḥ ast? Bang-e gard va tal-e siāh-e kālā hā-ye in mantaqeh āzād hastand (gozāreš-e vižeh az mahaleh-ye Jazireh dar Xāk-e Sefid-e Tehrān; *Ruznāmeḥ-ye Resālat*. (1379/07/04 [25-09-2000]). Retrieved from: <http://www.irannamaye.ir/article/view/1296305>
- Xāstān tavānestān ast; Pīrāmūn-e pāk sāzi-e Xāk-e Sefid tavasot-e Niru-ye Entezāmi. *Ruznāmeḥ-ye Jomhuri-e Eslāmi-e Irān*. (1379/12/08 [26-02-2001]).
- Zarīn Kub, 'A. (1352 [1973 A.D]). *Luliān dar nah šarqi na gharbi, ensāni*. Tehrān: Amirkabir.
- Zokā', Y. (1337 [1958 A.D]). *Kuli va zendegi-e ou*. Tehrān: Honar hā-ye Zibā-ye Kešvar.