



فرهنگ توسعه در میانه فلسفه فرهنگ و انسان‌شناسی توسعه

رضا ماحوزی^۱

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۴؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۳۰

چکیده

توسعه در معنای جدید آن، نیازمند فرهنگ ویژه خود است؛ به این معنا که از بطن فرهنگ خاصی برمی‌خیزد و همین فرهنگ، حامی و پشتوانه آن است. برپایه این سخن، هر کشوری که شکلی از شکل‌های توسعه را دنبال کند، به ناچار باید زمینه فرهنگی آن را نیز فراهم کند و فرهنگ آن را بسازد؛ در غیر این صورت، توسعه به ضد خود تبدیل می‌شود. اما تحول فرهنگی معطوف به توسعه، گاهی با حذف برخی از مؤلفه‌های فرهنگی از پیش موجود همراه می‌شود. انسان‌شناسی فرهنگی - که فرهنگ در معنای عام آن را مطالعه می‌کند - در صدد این است که از یک سو، با پذیرش اصل نسبی‌گرایی فرهنگی، تکثر فرهنگ‌ها را به رسمیت بشناسد و از سوی دیگر، بنا به اقتضای توسعه، ملزومات فرهنگی توسعه را در نظر بگیرد و با نگاهی ارزش‌گذارانه درباره فرهنگ‌ها قضاوت کند. این کوشش که به شاخه جدیدی از انسان‌شناسی به نام انسان‌شناسی توسعه انجامیده است، تلاش می‌کند به کمک منطق بومی‌های فرودست، فرادستان توسعه‌گرا را به چالش بکشد و آن‌ها را متوجه پیامدهای تصمیم‌های شتاب‌زده‌شان کند. این نوشتار در صدد است، چالش پیش‌روی انسان‌شناسی فرهنگی در جمع این دو مؤلفه را تشریح و راه‌حل‌های پیشنهاد شده را تحلیل کند. انسان‌شناسی در شرایط امروزی از یک سو در پی ایجاد پیوند میان واقعیت‌های چندگانه جهان انسانی است و از سوی دیگر، برای حفظ تکثر فرهنگی به مثابه منبع ذخیره خلاقیت فرهنگی تلاش می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، توسعه، فرهنگ توسعه، نسبی‌گرایی فرهنگی، انسان‌شناسی فرهنگی، تکثرگرایی فرهنگی، واقعیت‌های چندگانه، انسان‌شناسی توسعه

۱. دانشیار فلسفه علم، گروه مطالعات فرهنگی، مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران

mahoozi@iscs.ac.ir ✉

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مقوله‌های زندگی بشر، فرهنگ است. مفهوم فرهنگ، یک برساخته تحلیلی است که به ما کمک می‌کند، بخش‌ها و اجزایی از واقعیت زندگی را در قالب این مفهوم برجسته کنیم، به آن بیندیشیم، و برای آن‌ها برنامه‌ریزی کنیم. اصل مورد توافق تمام پژوهشگران حوزه فرهنگ این است که فرهنگ بر شخصیت افراد و جامعه مسلط است و اثری انگیزاننده و هنجاری دارد. این سیطره و اثرگذاری، اصلی‌ترین کارکرد فرهنگ در تداوم و همبستگی میان افراد یک جامعه، در قالب باورهای مشترک، اندیشه‌ها، ارزش‌ها، معیارها، و الگوهای رفتاری است (پهلوان، ۱۳۸۲، ۱۳). در بیانیه یونسکو درباره فرهنگ، چنین بیان شده است:

این فرهنگ است که به انسان امکان واکنش در مقابل خود را می‌دهد، ما را از زیست بشری مان آگاه می‌کند، و زیست عقلانی، قضاوت نقادانه، و احساس تعهد اخلاقی به ما می‌بخشد. از طریق فرهنگ است که انسان خود را تعریف می‌کند، به خودآگاهی می‌رسد، ضعف‌های خود را می‌پذیرد، از موفقیت‌هایش می‌پرسد، به ابزارهای جدید دست می‌یابد، و آثار جدیدی خلق می‌کند که به واسطه آن‌ها، محدودیت‌های خود را برطرف کند (به نقل از: صالحی امیری، ۱۳۸۶، ۲۷).

این اصل، به اندازه‌ای اهمیت دارد که کروبر و وایت، فرهنگ را پدیده‌ای مستقل از افراد و اشخاص در نظر گرفته و این‌گونه بر عاملیت آن تأکید کرده‌اند (صالحی امیری، ۱۳۸۶، ۴۲). این سخن، به این معنا است که چون فرهنگ - به عنوان پدیده‌ای نامحسوس - سمت و سوی افکار و کردار افراد و جامعه را مشخص می‌کند، هرگونه تصمیمی برای تغییر اندیشه و رفتار افراد و جامعه، نیازمند تغییر در بنیان‌های فرهنگ حاکم است، که این خود، مسئله بسیار پیچیده‌ای است (ماحوزی، ۱۳۹۲).

در اینجا لازم است، بین انسان‌شناسی توسعه^۱ - که توسعه را به عنوان سوژه خود مطالعه می‌کند - و انسان‌شناسی توسعه‌ای^۲ - که بیانگر نقش انسان‌شناسی در تحقق توسعه است و ما را با انسان‌شناسی کاربردی روبه‌رو می‌کند - تفکیک قائل شویم (بینید ادلمان و هاگروود^۳،



1. anthropology of development
2. development anthropology
3. Edelman and Haugerud

۲۰۰۵)؛ اولی، برای ساحتی از انسان‌شناسی اصالت قائل می‌شود که تحلیل‌های خود را مستقل از برنامه‌های توسعه ارائه می‌دهد، و دومی بر رابطه انسان‌شناسی و توسعه و حل چالش‌های بین تلقی‌های کلاسیک از فرهنگ و اقتضاهای توسعه متمرکز می‌شود.

با این حال، هر دو گرایش بر این نظرند که رفتارها، نتیجه فرهنگ‌های مشخص و ویژه‌ای است و در فقدان این زمینه فرهنگی نمی‌توان به فهم چستی رفتارهای یادشده دست یافت. به بیان روشن‌تر، فرهنگ نه تنها رفتارهای موجود را هدایت و ساماندهی می‌کند، بلکه زمینه‌های لازم را برای رفتارهای ممکن و احتمالی آینده نیز فراهم می‌کند. به همین سبب، نه تنها کنش‌های فعلی افراد از فرهنگ تأثیر می‌پذیرد، بلکه کنش‌های محتمل آینده و واقعیتی که در آینده نیز ساخته می‌شود، متأثر از فرهنگ و امکان‌های درونی آن است؛ به عنوان مثال، ماکس وبر، سرمایه‌داری را نتیجه دگرگونی فرهنگی در نوعی ساختار مذهبی خاص، و دو توکویل^۱، نظام سیاسی آمریکا را نتیجه گرایش فرهنگی آن به دموکراسی دانسته است. همچنین، بانفلد، ریشه‌های فرهنگی فقر و سلطه‌جویی در جنوب ایتالیا را به عنوان نمونه‌ای که به تمام دنیا قابل تسری است، بررسی کرده است (هریسون، ۱۳۸۳، ۳۹) و لاندس نیز فرهنگ و اقتصاد را به هم وابسته دانسته و بر این نظر است که تغییر در یکی از آن‌ها، به تغییر در دیگری می‌انجامد. وی برای تأیید ادعای خود، از وضعیت فرهنگی و اقتصادی تایلند قدیم و جدید نمونه‌هایی آورده است. به نظر او، جوانان چند نسل پیش تایلند، سال‌های متمادی از عمرشان را صرف مناسک مذهبی در معابد بودا می‌کردند و پس از پالایش روح و روان خود، در فعالیت‌های سنتی اقتصادی شرکت می‌کردند، اما امروزه مردان جوان تایلندی، تنها چند هفته را صرف آموختن مسائل مذهبی می‌کنند و بی‌درنگ به جهان مادی بازمی‌گردند و همین امر سبب شده است که تایلند با سرعت چشمگیری پیشرفت کند (لاندس، ۱۳۸۳، ۶۳-۶۲). به بیان روشن‌تر، توسعه مدرن غربی، محصولی از دل فرهنگ همان تمدن است؛ بنابراین، اگر بخواهیم با این دیدگاه به توسعه در کشورهای دیگر نگاه کنیم (روندی که معمولاً پیموده شده و می‌شود) گرفتار نقاط کور آن و در نتیجه بدفهمی یا فهم ناقص از فرهنگ‌های دیگر خواهیم شد (ببینید ادلمان و هاگروود، ۲۰۰۵).

1. Alexis de Tocqueville



با وجود تأکید بسیاری از اقتصاددانان و جامعه‌شناسان، انسان‌شناسی فرهنگی به‌منظور دوری از نتایج این ادعا، پیوند فرهنگ و توسعه را با نگاهی انتقادی بررسی می‌کند. این مخالفت تا حد بسیار زیادی، به تعهد این شاخه علمی به تکثرگرایی فرهنگی مربوط می‌شود؛ از این رو، انسان‌شناسان فرهنگی تلاش می‌کنند با تعبیرهای فراوانی، بر نسبیّت پیوند فرهنگ و توسعه و در نتیجه، لزوم احترام به فرهنگ‌های بومی و در مقابل، توسعه جهانی و جهانی شدن توسعه، تأکید ورزند. به‌منظور تشریح موضع انسان‌شناسی فرهنگی در تقابل با نزاع پیروان پیوند ضروری فرهنگ و توسعه و در نتیجه، لزوم تغییر و تعدیل فرهنگ‌ها با نظر به توسعه سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی، لازم است نخست، مفهوم علمی فرهنگ در انسان‌شناسی فرهنگی تعریف و بررسی شود و سپس، چستی چالش پیش‌روی انسان‌شناسان درباره نسبت فرهنگ و توسعه تحلیل گردد.

۱. مفهوم علمی فرهنگ در انسان‌شناسی فرهنگی

مفهوم فرهنگ، مفهوم مرکزی و نقطه ثقل انسان‌شناسی فرهنگی است. این علم، حول این مفهوم در مطالعه جوامع غیرغربی سامان یافته و رشد کرده است. تیلور^۱، انسان‌شناس انگلیسی، با نگارش کتاب «فرهنگ ابتدایی»، مفهوم فرهنگ را در معنای علمی تازه‌ای به‌کار برده است. او با نشان دادن دو واژه «فرهنگ» و «ابتدایی» در کنار یکدیگر، درک عام‌تری از فرهنگ به‌عنوان تمام ویژگی‌ها و پدیده‌های زندگی و شیوه‌های زیست بشری ارائه داده است؛ به‌گونه‌ای که هر قومی، حتی اقوام ابتدایی، به‌دلیل سبک و شیوه خاص زندگی خود، دارای فرهنگ هستند. براین اساس، وی فرهنگ را «مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از دانش، عقاید، هنرها، اخلاق، رسوم، و سایر یافته‌های اجتماعی انسان» تعریف کرده است (کوش، ۱۳۸۱، ۱). این تعریف فرهنگ در فضای اروپای آن زمان، نوعی تخطی از برداشت نخبه‌گرایانه از فرهنگ و اختصاص آن به اقشار بالادست غربی بود.

در برداشت تیلور، فرهنگ و تمدن — که در اینجا به یک معنی به‌کار رفته‌اند — در رویکردی توصیفی و نه دستوری و ارزشی، به‌عنوان کل پیچیده‌ای متشکل از شناخت‌ها،



1. Edward Burnet Taylor

باورها، حقوق، آداب و رسوم، و توانایی‌ها یا عادت‌های دیگری که انسان، به‌عنوان عضو جامعه کسب می‌کند، در نظر گرفته شده است که اولاً ویژگی جمعی دارد، و ثانیاً، اکتسابی بوده و ارتباطی با میراث زیست‌شناختی و بیولوژیکی انسان ندارد (مور^۱، ۲۰۰۹: ۵-۸).

تیلور در «فرهنگ ابتدایی»، تمام اقوام را در پیشرفت فرهنگ سهیم دانسته است؛ به این معنا که اولاً انسان، موجودی فرهنگی است و بنابراین، تفاوتی ذاتی و سرچشمه‌گرفته از طبیعت و نژاد، میان انسان وحشی و انسان متمدن و یکتاپرست امروزی وجود ندارد و در نتیجه، مطالعه تاریخی انسان، نیازمند نسبی‌گرایی فرهنگی است و ثانیاً، میان فرهنگ پیشرفته امروزی و فرهنگ ابتدایی و نخستین، نوعی پیوستگی وجود دارد (پهلوان، ۱۳۸۲، ۵۰-۴۹). تیلور، خود با روش مطالعه تطبیقی، فرهنگ‌های خاص را مطالعه کرده است تا بتواند تقدم و تأخر و بهره‌مندی فرهنگ‌ها از یکدیگر را نشان دهد. او با توجه به تجربه‌های میدانی‌ای که به همراه یک باستان‌شناس درباره فرهنگ‌های باستانی در مکزیک داشت، رویکرد نظری خود به فرهنگ را تدوین کرده است (مور، ۲۰۰۹). هرچند این رویکرد، همچنان از تلقی خطی و تکاملی فرهنگ تأثیر می‌پذیرد، ولی برخلاف نژادپرستان و برخی از اندیشمندان و افراط‌گرایان مدرن، اولاً فرهنگ را پدیده‌ای عام در نظر گرفته است؛ به گونه‌ای که برپایه آن، اقوام اولیه و نخستین نیز با فرهنگ هستند و ثانیاً، همین اقوام اولیه و اقوام غیراروپایی دیگر را نیز در فرایند پیشرفت فرهنگ سهیم دانسته است؛ بر این اساس، تیلور، علم انسان‌شناسی فرهنگی را به‌طور رسمی بنا نهاده است.

پس از شروع این جریان، بوآس^۲ نیز با مطالعه مستقیم اسکیموها و سرخ‌پوستان (همچون تیلور)، عامل تفاوت بنیادین میان گروه‌های انسانی را فرهنگ دانست و برداشت نژادپرستانه رایج درباره تفاوت‌های بشری را مردود اعلام کرد. در مقابل، وی با نفی مکتب اصالت تکامل خطی و روش مطالعه تطبیقی تیلور، با هرگونه کلیت‌نگری در ملاحظه فرهنگ اقوام، مخالفت، و به‌جای آن، بر نسبی‌گرایی^۳ به معنای دقیق و کامل این واژه، تأکید کرد. به نظر او، چون هر فرهنگی با فرهنگ‌های دیگر متفاوت است، پژوهشگر نباید

1. Moore
2. Franz Boas
3. cultural relativism





فرهنگ‌های دیگر را برپایهٔ مقوله‌های ذهنی فرهنگ خود مطالعه کند. براین اساس، لازم است هر فرهنگ را در ارتباط با کلیتی که به آن پیوسته است یعنی بستر فرهنگی آن درک و مطالعه کرد. روش وی که با نام تک‌نگاری (مونوگرافی) شناخته می‌شود، گویای ملاحظهٔ توصیفی و موردی دقیق فرهنگ‌ها از طریق حضور مستقیم و طولانی مدت پژوهشگر در بطن آن فرهنگ است (بینید کوش ۱۳۸۱، ۳۵-۳۱).

بوآس با طرح مفهوم خاص‌گرایی فرهنگی، تأکید خود بر خاص‌بودگی هر فرهنگ، تاریخ، و میرایی آن را نشان داده است. این ایده، به این معنا است که نمی‌توان قواعد و آموزه‌های ناشی از یک فرهنگ را به فرهنگ‌های دیگر تعمیم داد، زیرا هر عنصر و ویژگی فرهنگی در بستر خود معنا دار است (مور، ۲۰۰۹: ۳۳-۳۵). در نشست ۱۹۸۲ یونسکو که در مکزیکوسیتی برگزار شد، مفهوم فرهنگ با توجه به ملاحظات انسان‌شناختی آن، این‌گونه تعریف شد:

کنفرانس معتقد است، در گسترده‌ترین دریافت، می‌توان فرهنگ را کلیتی دانست مرکب از ویژگی‌های خاص مادی، معنوی، فکری، و احساسی که شاخصه یک جامعه یا گروه است. فرهنگ، نه تنها هنرها و آثار مکتوب یک جامعه، بلکه حالت‌های زندگی، حقوق بنیادین افراد، نظام‌های ارزشی، سنت‌ها، و باورهای آن جامعه را دربر می‌گیرد (به نقل از: صالحی امیری، ۱۳۸۶، ۲۷).

این نگرش انسان‌شناختی به فرهنگ، در پی خروج از معیارهای تکامل‌گرایانهٔ تفکر غربی در مطالعهٔ دیگری است؛ نگاهی که دیگری را در نردبان تمدن، هم پایین‌تر از غرب می‌دانست و هم در مسیری که سرانجام باید به غرب برسد؛ بنابراین، در این نگاه، غرب به‌طور ضمنی و ناخودآگاه، معیار هرگونه فهم و نقد فرهنگی دیگران به‌شمار می‌آید؛ معیاری که انسان‌شناسی همیشه تلاش کرده است آن را به‌ویژه در برنامه‌های توسعه و مطالعات توسعه‌نقد کند.

حال با توجه به تعریف علمی فرهنگ نزد تیلور و بوآس و انسان‌شناسان دیگر می‌توان گفت، چون «انسان بودن» به معنای «فرهنگ داشتن» است، نمی‌توان هیچ قوم و انسانی را کم‌بهره از فرهنگ، یا بی‌فرهنگ خطاب کرد (پهلوان، ۱۳۸۲، ۴۲؛ آشوری، ۱۳۸۱، ۱۲۷ و ۱۲۹). این تأکید به این سبب است که در برداشت یادشده، منشأ فرهنگ، رفع نیازهای اولیهٔ

آدمی است و انسان‌ها برای رفع نیازهای زیستی و اولیه خود، آداب، عادت‌ها، و نظام‌های فرهنگی فراوانی را طراحی کرده‌اند تا بتوانند به زیست خود ادامه دهند (ر.ک: ماحوزی، ۱۳۹۲، ۱۰۱). به بیان روشن‌تر، فرهنگ را می‌توان به مثابه راهبردهایی دانست که آدمی آن‌ها را در طول تاریخ و در بستر زندگی خود، ساخته است تا از یک سو، بتواند نیازها و غرایز حیوانی‌اش را در مسیری اجتماعی هدایت و مهار کند و از سوی دیگر، به این نیازها به شیوه‌ای فرهنگی پاسخ دهد. باید توجه داشت که هرچند به تعبیر مالدینوفسکی، خود این منطق فرهنگی برای رفع نیازهای اولیه، سبب شکل‌گیری نیازهای دوم و نیازهای متعالی در انسان می‌شود، نکته اصلی این است که راهبردهای هر فرهنگی برای کنترل و رفع نیازها در همه سطوح، ویژه آن فرهنگ بوده و لزوماً قابل تعمیم نیست (مالدینوفسکی، ۱۳۷۹). به این معنا، فرهنگ بنا بر نظر گرفتن تمام تنوع‌ها و تفاوت‌ها - همچون سایه آدمی، در تمام دوره‌های تاریخ حضور داشته و بالیده است:

در مرحله نخست باید گفت که ارضای نیازهای اولیه یا ارگانیک انسان، نیازمند کارکرد حداقل وضعیت‌هایی است که فرهنگ، تابع آن است؛ به این معنا که مشکلات ناشی از نیازهای غذایی، باروری، و بهداشتی انسان باید حل شوند. برآورده کردن این نیازها، مستلزم ایجاد محیطی جدید یا مصنوعی است. محیط جدید که در واقع چیزی جز فرهنگ نیست، باید به طور دائم تجدید، مراقبت، و اداره شود (مالدینوفسکی، ۱۳۷۹، ۶۲).

به نظر انسان‌شناسان، این تبدیل وضعیت از انطباق با محیط طبیعی به انطباق فرهنگی، پانزده میلیون سال طول کشیده و خود را به صورت عقب راندن غرایز به نفع صورت تکامل یافته‌تری از فرهنگ، نشان داده است (کوش، ۱۳۸۱، ۶).

۲. چالش فرهنگ و توسعه

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های برنامه توسعه در قرن بیستم، مفروضات تکامل‌گرایانه‌ای است که در بطن آن‌ها نهفته است. این مفروضات، سبب نگاهی نخبه‌گرایانه و از بالا به عناصر فرهنگی شده است؛ به این ترتیب که مقوله فرهنگ بالا و فرهنگ پایین در بنیاد و پیش‌زمینه برنامه‌های توسعه قرار گرفته و بر پایه این تفکیک نخبه‌گرایانه و تکامل‌گرایانه، دوگانه با فرهنگ/





بی‌فرهنگ‌پیش‌کشیده شده است. این مسئله در توسعه و برنامه‌هایی که کارگزاران غربی یا متولیان غرب‌گرا در کشورهای غیرغربی انجام می‌دهند، به یک برداشت غیرتاریخی از فرهنگ توسعه و همچنین، نوعی گرایش ضمنی به تخریب و سرکوب فرهنگ سنتی خودی منجر شده است (اسکو بار،^۱ ۲۰۱۱). به همین دلیل، به نظر برخی از اقتصاددانان و جامعه‌شناسان پارادایم سنتی توسعه، جهانی شدن اقتصاد، نیازمند ایجاد نظام فرهنگی خاصی است که همچون شرط توسعه به‌شمار می‌آید و از آن جدا نیست؛ خواه این همراهی را گام به‌گام یا به‌صورت تقدم فرهنگ بر توسعه در نظر بگیریم (ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۸۴، ۱۷)، به نظر این گروه، توسعه نیازمند فرهنگ ویژه‌ای است که به اصطلاح از آن با عنوان «فرهنگ توسعه» یاد می‌شود؛ فرهنگی که اجرای آن نیازمند فقدان موانع توسعه است.

به نظر پیروان دیدگاه یادشده، نظام ارزشی هر جامعه‌ای در مقابل برخی از اثرات و نتایج توسعه واکنش نشان می‌دهد. حال اگر این واکنش، بازدارنده باشد و نظام ارزشی یادشده در مقابل توسعه ظاهر شود، نظام فرهنگی در بردارنده این ارزش‌ها، نامتناسب با توسعه است و همچون مانعی در مقابل آن عمل می‌کند (اینگلهارت، ۱۳۸۳، ۱۸۲-۱۸۱)، اما اگر این واکنش، تأییدگر توسعه و مشوق آن باشد، از نظام فرهنگی در بردارنده این ارزش‌ها، به عنوان «سرمایه اجتماعی» یاد می‌شود (ر.ک: فوکویاما، ۱۳۸۳، ۲۰۶). به خوبی می‌توان در این برداشت از فرهنگ توسعه، نوعی رویکرد تاریخ‌زدایانه به فرهنگ توسعه را مشاهده کرد که فرهنگ توسعه را حقیقتی فراتاریخی می‌داند و فرهنگ‌های دیگر را با آن مقایسه می‌کند.

به نظر پیروان فرهنگ توسعه، با توجه به وضعیت آینده جهان و کم شدن فاصله‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و... در قالب بازار آزاد و دهکده جهانی و به بیان دیگر، جهانی‌سازی، لازم است موانع توسعه، اعم از موانع فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، و... از بافت فرهنگی کشورها و ملت‌ها حذف و ارزش‌های جهان‌شمول و مورداتفاقی که می‌تواند ضامن توسعه پایدار و یکسان تمام کشورهای جهان باشد، جایگزین آن شود. آنچه در سال‌های اخیر، با عنوان اصلاح وضعیت فرهنگی برخی از کشورهای سنتی، جهانی‌سازی، پیشرفت، و توسعه پایدار آن‌ها مطرح شده و نهادهای بین‌المللی‌ای مانند بانک جهانی،

سازمان ملل، و کشورهای توسعه‌یافته نیز بر اهتمام به آن‌ها تأکید دارند، ناظر به همین فرض است. نتیجه این اقدام، حذف یا به‌حاشیه رانده شدن تمام یا دست‌کم برخی از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده و قدیمی یک فرهنگ و آمدن مؤلفه‌های جدید از فرهنگ‌های همسوی با توسعه است. البته این خروج و ورود ارزش‌های فرهنگی در یک بدنه فرهنگی، نه پدیده‌ای ساده و آسان است و نه اندیشمندان حوزه فرهنگ و اجتماع درباره آن اتفاق نظر دارند. تجربه پژوهش‌های توسعه نشان داده است که برنامه‌های توسعه، به دلیل لحاظ نکردن بافت و زمینه کشورهای غیرغربی، در نهایت، منجر به توسعه آن‌ها نشده، بلکه در مواردی سبب فروپاشی اجتماعی و بحران‌های اقتصادی و سیاسی در آن‌ها شده است (ازکیا و غفاری، ۱۳۹۳).

بر پایه دیدگاه‌های انتقادی اخیر، ایده جهانی شدن فرهنگ یا فرهنگ جهانی، بیانگر مرحله‌ای متأخر در نظام سرمایه‌داری است که به آن «سرمایه‌داری فرهنگی» گفته می‌شود. در این مرحله، منطق سرمایه‌داری به عرصه فرهنگ، به مثابه آخرین سپهر استثمار اقتصادی، هجوم آورده و در نتیجه، منطق اقتصادی را بر منطق فرهنگ نیز تحمیل کرده است. سرمایه‌داری فرهنگی، روی دیگر فرهنگ توسعه است که منتقدان، آن را نه لزوماً یک پیشرفت مثبت، که به شیوه انتقادی مورد نظر قرار داده‌اند.

برکنار از بحث‌های بسیار پیچیده و مفصل درباره آشتی‌ناپذیری سنت و تجدد و در نتیجه، فرهنگ‌های سنتی و فرهنگ یا فرهنگ‌های مدرن (دوکوستر، ۱۳۸۱، ۷۳-۷۲؛ ماحوزی، ۱۳۹۲، ۱۱۱)، انسان‌شناسی فرهنگی با هرگونه یکسان‌سازی و حذف تنوع‌های فرهنگی مخالف است. انگیزه اصلی این مخالفت، به ماهیت و هدف اصلی انسان‌شناسی فرهنگی مربوط می‌شود، زیرا انسان‌شناسی فرهنگی از آغاز، خود را از قضاوت و داوری درباره فرهنگ‌ها برکنار داشته است و اساساً «محتوایی کاملاً توصیفی دارد و از هرگونه موضع‌گیری اصولی به دور است» (پهلوان، ۱۳۸۲، ۱۱۲). هرچند دیدگاه‌های متأخر انسان‌شناسی نیز بر تفسیر و تبیین تأکید دارند، انسان‌شناسی هنگام توصیف میدان، به انکای تجربه دور و ترکیب آن با تجربه نزدیک، می‌تواند تحلیل عمیقی از یک فرهنگ و روندهای آن ارائه دهد (گریتز^۱، ۱۹۹۵).

1. Geertz





گیرترز در تلاش‌های خود برای تحلیل فرهنگ، همواره بر تنوع شکل‌های فرهنگ و منطق بنیادین آن‌ها تأکید کرده و به همین سبب، از انواع مدرنیته بحث کرده است. او در توضیح تاریخ مدرنیته - که در غرب شروع شد - از فراگیر شدن آن و توسعه شکل‌های محلی آن بحث کرده است؛ فرایندی که ناگهان به ظهور ملت‌های جدید انجامید و نام‌نوسازی یا توسعه را به خود گرفت. گیرترز به تکرر معنایی این فرایند و همچنین، به ساده‌انگاری آن در اینکه به سادگی می‌توان توسعه یافت، اشاره کرده است (گیرترز، ۱۹۹۵، ۱۴۰-۱۳۹). او نیز منتقد تقلیل‌گرایی در تعریف توسعه و مصداق‌ها و معیارهای واحد و خاص آن است. بنابه همین انگیزه، برخی از انسان‌شناسان، از جمله رابرت ادگرتن^۱، با نفی رابطه فرهنگ و توسعه تلاش کرده‌اند، استدلال موافقان فرهنگ توسعه را رد کنند (هریسون، ۱۳۸۳، ۴۰). این انسان‌شناسان که به نسبیت‌گرایی فرهنگی معتقدند، بر این نظرند که «هر فرهنگ، مشخص‌کننده اهداف و اصول اخلاقی خاص خود است و نمی‌توان آن را در قبال اهداف و اصول اخلاقی فرهنگی دیگر ارزیابی کرد» (هریسون، ۱۳۸۳، ۴۵-۴۴).

این سخن، به این معنا است که پیروان فرهنگ توسعه، فرهنگ‌های دیگر را از چشم‌انداز توسعه و ارزش‌های فرهنگی مناسب آن، ارزیابی، و درباره آن‌ها داوری کرده‌اند؛ در حالی که غربی‌ها حق ندارند فرهنگ‌های دیگر را بر پایه ارزش‌های مورد پذیرش خود، تغییر دهند یا حتی مسخره کنند، یا درباره آن‌ها اظهار نظر کنند. به بیان روشن‌تر، انسان‌شناسی فرهنگی بر این نظر است که در پس گفتمان‌های توسعه، نوعی رابطه قدرت میان فرهنگ غرب و غیر غرب وجود دارد که بر پایه آن، فرهنگ غربی می‌خواهد خود را بر آن‌ها تحمیل کند. به همین دلیل، در انسان‌شناسی فرهنگی، بحثی طولانی بر سر شیوه‌های تفکر و انواع ذهنیت وجود دارد که نشان می‌دهد لزوماً یک نوع تفکر و فرهنگ، آن‌هم از نوع غربی نیست که درست است، بلکه شیوه‌های پرشماری از زندگی، فرهنگ، اندیشه، و اندیشیدن (فکر کردن، احساس کردن، و عمل کردن) وجود دارد (اریکسون^۲، ۲۰۱۱، ۲۳۳). این مقاومت به حدی بود که انجمن انسان‌شناسی آمریکا در سال ۱۹۴۷ با تصویب بیانیه حقوق بشر

1. Robert Edgerton

2. Erikson

مخالفت کرد، زیرا به عقیده آنان، بیانیۀ یادشده، نژادپرستانه و تبلیغ گر ارزش های دین مسیحیت است (نک: هریسون، ۱۳۸۳، ۴۶-۴۵). گلایزر^۱ نیز خود برترینی فرهنگ غرب را نکوهش کرده و در این باره مدعی است که هر چند ضوابط اخلاقی شیوه زندگی وجود دارد، اما هیچ دلیلی برای برتری اصول اخلاقیات غربی بر اخلاقیات مردم دیگر جهان وجود ندارد. به نظر او، حتی جوامع اروپایی و آمریکای شمالی نیز دچار کمبودهای اجتماعی، اخلاقی، روحی، و سیاسی فراوانی هستند. همچنین، در بسیاری از فرهنگ های پیشرفته، اندیشمندان و فیلسوفان در شرایط نامناسبی زندگی می کنند (گلایزر، ۱۳۸۳، ۲۹۳-۲۹۲). وی دلیل روان شناختی خود برترینی را پیشرفت مادی و فناوری غرب نسبت به ملت ها و کشورهای دیگر دانسته و انگیزه اصلی انسان شناسی فرهنگی را مقابله با این تعصب های میهن پرستانه و به بیان روشن تر، قوم پرستی دانسته است (گلایزر، ۱۳۸۳، ۳۰۰). به همین سبب، نگاه انتقادی انسان شناسی فرهنگی، نه تنها در مورد منطق و نحوه درک جوامع دیگر، بلکه در نقد خود غرب نیز دیده می شود.

انسان شناسان فرهنگی در حیطه پژوهش های تاریخی خود تلاش کرده اند، مفهوم تاریخ در سنت غربی را نقد کرده و نشان دهند که این مفهوم در خود غرب نیز به شکل های متنوع و پرشماری درک، روایت، و بازنمایی شده است؛ بنابراین، نمی توان آن را به درک خاصی از مفهوم تاریخ و پیامدهای علی و اخلاقی آن محدود کرد. هستراپ^۲ در این باره می نویسد: «درک خاص غربی از تاریخ، آن را به مثابه شیوه ای از آگاهی تعریف کرده که فرض می گیرد، تغییرات اجتماعی باید همگن، مداوم، و خطی باشند» (هستراپ، ۱۹۹۲، ۲-۱). به نظر هستراپ، برخلاف انسان شناسی معمول- که «دیگری» را از تاریخ «ما» حذف کرده و آن را در یک زمان دیگر قرار داده است (همان)- در انسان شناسی فرهنگی، با در نظر گرفتن امکان انواع زمان، دیگر نمی توان گفت، جامعه ای از تاریخ بیرون افتاده است. او در ادامه توضیح می دهد که چگونه اروپایی ها در تحلیل های خود در مورد تاریخ، در پی این بوده اند که مردم غیراروپایی را در منطق خاص اروپایی خود در تاریخ جهان سهیم کنند. هر چند



1. Glazer
2. Hastrup



این عملکرد بر تاریخ اروپا و جهان مؤثر بوده است، اما لزوماً به معنای این نیست که درک یگانه‌ای از تاریخ در جهان شکل گرفته است و وجود دارد. هستراب سرانجام تأکید می‌کند، نباید غیراروپایی‌ها را به قالب تاریخ خودمان درآوریم، بلکه باید اجازه دهیم، آن‌ها در منطق و تاریخ خودشان ایفای نقش کنند (همان).

در این نگاه، بهتر می‌توان مسئله نسبیت‌گرایی فرهنگی را فهمید و توضیح داد. به نظر انسان‌شناسان، اصل نسبیت‌گرایی فرهنگی به ارزش‌های مردمان و ملت‌های دیگر در راستای حفظ هویت و حقوق انسانی آن‌ها احترام می‌گذارد و بر این نظر است که فرهنگ‌ها، منحصر به فرد هستند و مردم ساکن در آن‌ها توانایی‌های معرفتی و شناختی کاملاً متفاوتی دارند. دان اسپربر^۱، این وضعیت را «آپارتاید معرفتی» و ارنست گلنر^۲ آن را «آنارشی معرفتی» نامیده است، زیرا به نظر آن‌ها، افراد در نظام‌های فرهنگی پرشمار، منطق، استنباط‌ها، و پردازش اطلاعات متفاوتی دارند (ادگرتون، ۱۳۸۳، ۲۵۷-۲۵۶).

این مسئله، پیشتر نیز در تاریخ انسان‌شناسی فرهنگی آمریکا و در نظریه‌های بوآس با عنوان «خاص‌گرایی فرهنگی» مطرح شده بود. او بر این نظر است که هر فرهنگی در تمامیت خاص خویش معنا دارد، و در همین تمامیت و خاص‌بودگی نیز قابل فهم است (فکوهی، ۱۳۸۱). به نظر انسان‌شناسان، ارزش‌های پرشماری که یک نظام فرهنگی را سامان بخشیده‌اند، معمولاً با هم سازگاری دارند و با یافتن چند استثنا به عنوان «مانع توسعه» نمی‌توان از ناسازگاری مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده یک نظام فرهنگی سخن گفت. به نظر آن‌ها، گذشته از یکپارچگی و آرامش چشمگیر جوامع بدوی و ابتدایی (ادگرتون، ۱۳۸۳، ۲۵۱)، تداوم و استمرار تاریخی یک نظام فرهنگی، خود دلیلی بر سازگاری مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن نظام است. البته این سخن به این معنا نیست که هیچ‌گونه ناسازگاری‌ای در مجموعه این نظام‌ها وجود ندارد، بلکه ممکن است بر اثر عوامل پرشماری از جمله برخی از دگرگونی‌های محیطی یا اجتماعی، برای مدتی برخی از مؤلفه‌ها و ارزش‌های فرهنگی، ناسازگار شوند، اما این ناسازگاری، استمرار نخواهد داشت و کلیت

1. Dan Sperber
2. Ernest Gellner

نظام فرهنگی می‌تواند در طول زمان این ناسازگاری را برطرف کند. بخش دیگری از این ناسازگاری، معلول ناتوانی انسان در اتخاذ تصمیم‌های مناسب برای حل مشکلات بزرگ است. این مسئله‌ای است که حتی امروزه نیز بسیار مشاهده می‌شود. شاید یکی از دلایل این اشتباه‌ها، نداشتن اطلاعات کامل و درست و تمرکز تصمیم‌گیرندگان بر خطرهایی است که به‌طور مستقیم افراد و جوامع را تهدید می‌کنند و در نتیجه، خطرهای دیگری که برخی از آن‌ها بسیار بزرگ هستند، نادیده گرفته می‌شوند. براین اساس، حتی دیده می‌شود که منطقی‌ترین افراد نیز، ادعاهای غیرمنطقی‌ای را طرح می‌کنند یا تصمیم‌هایی می‌گیرند که پیامدهایی بدتر از شرایط فعلی دارد (ادگرتون، ۱۳۸۱، ۲۶۱-۲۵۹). با توجه به این ضعف‌ها، گلیزر از خود به‌عنوان یک «تکثرگرای فرهنگی» یاد می‌کند که به اصل کنفسیوسی باور دارد:

یک پیرو کنفسیوس معتقد است که اگر دنیای محسوس را از هر دیدگاهی بنگریم، ناقص به‌نظر می‌رسد. اگر هم‌زمان آن را از تمام دیدگاه‌ها ببینیم، آشفته است و اگر آن را از هیچ دیدگاه خاصی نبینیم، پوچ و تهی به‌نظر می‌رسد. من از بین ناقص، آشفته، و پوچ، ناقص را انتخاب می‌کنم؛ اگرچه به روش‌های گوناگونی برای مشاهده و ارزیابی جهان عقیده دارم. از میان ناکامل، غیرجامع، و پوچ بودن، من غیرجامع بودن را انتخاب می‌کنم؛ هرچند تفاوت‌های چشمگیری در مشاهده و ارزیابی جهان وجود دارد (گلیزر، ۱۳۸۳، ۲۹۷-۲۹۶).

به‌نظر گلیزر و پیروان این عقیده، حتی انسان‌های روزگار ما که از فرهنگ توسعه برخوردارند و به اصطلاح، بافرهنگ خوانده می‌شوند نیز اشتباه‌های فکری بسیاری مرتکب می‌شوند و از این رو، همیشه نقص‌هایی در جوامع وجود دارد.

در نتیجه دفاع انسان‌شناسان فرهنگی از تکثر فرهنگی و نفی قضاوت ارزشی در مورد فرهنگ‌های غیراروپایی - آمریکایی و همچنین، مبارزه با سوءتفاهم‌های نژادی و خودخواهی‌های اخلاقی و استعمار فرهنگی (گلیزر، ۱۳۸۳، ۲۹۴؛ ادگرتون، ۱۳۸۳، ۲۵۶)، برخی از انسان‌شناسان طرفدار فرهنگ توسعه، دیدگاه‌های خود را تعدیل کرده‌اند. اما در مقابل، باور به نسبی‌گرایی فرهنگی و تثبیت جایگاه «دیگری»، زمینه سوءاستفاده را در کشورهای جهان سوم فراهم کرده است. این امر سبب شده است که برخی از انسان‌شناسان جدید، رویکرد بی‌تفاوتی در تحلیل و توصیف فرهنگ را نادرست دانسته و به



اتخاذ رویکردی ارزشی و قضاوتی روی آورند. این تغییر گرایش تاحدی است که برخی از انسان‌شناسان جدید، تمایل دارند، مفهوم فرهنگ را رد کنند، زیرا به نظر آن‌ها، «واژه فرهنگ، به گونه‌ای نامناسب و برای دفاع از شرایط حاکمان اقتدارگرا و اجازه دادن به آن‌ها برای دست زدن به قتل و خونریزی استفاده می‌شود» (گلیزر، ۱۳۸۳، ۲۹۴). بر همین اساس، آن‌ها دوباره به شعار توسعه فرهنگی — که یادآور شرایط قرن نوزدهم است — بازگشته‌اند. این گرایش با نقد رویکردهای سنتی، به نوعی پالایش فرهنگی می‌اندیشد. در اینجا، تلاش اصلی معطوف به فهم جهان‌های دیگر انسانی، و تلاش برای گفتگویی عمیق با جهان‌های یادشده برای رسیدن به خودآگاهی انتقادی درباره خویشتن است.

جدال بین این دو موضع، یعنی موضع طرفداران انسان‌شناسی فرهنگی و طرفداران رویکرد ارزشی، سبب توجه دو طرف به مقوله ارزش‌های جهان‌شمول فرهنگی و اخلاقی شده است. به نظر پژوهشگران حوزه فرهنگ، برخی از ارزش‌ها، از جمله اینکه «زندگی بهتر از مرگ است»، «سلامتی بهتر از بیماری است»، «رفاه بهتر از فقر است»، «آزادی بهتر از بردگی است»، «عدالت بهتر از بی‌عدالتی است»، «سواد بهتر از جهل است»، و...، مقبولیت همگانی و جهانی یافته‌اند. متناسب با این ارزش‌ها، اگر اثبات شود که برخی از ارزش‌های فرهنگی جوامع، مانع ارزش‌های یادشده و مانع توسعه آن‌ها است، تغییرات فرهنگی در این گونه جوامع توصیه شده است:

اگر برخی ارزش‌های فرهنگی، موانع بنیادین پیشرفت به‌شمار می‌آیند و اگر آن‌ها می‌توانند به توجیه مشکلات دشواری همچون فقر و بی‌عدالتی در جهان سوم کمک کنند، آن‌گاه هیچ جایگزینی برای انجام تغییرات فرهنگی وجود نخواهد داشت. در واقع، نباید به این موضوع از دریچه اقدامات غرب نگریست (هریسون، ۱۳۸۳، ۵۱).

متناسب با موضع اخیر و در راستای طرح مضمون‌های انسان‌شناسی توسعه، برخی از انسان‌شناسان جدید با نفی اصل سازگاری درونی مؤلفه‌های فرهنگ به‌عنوان ضابطه‌ای برای ارزشمندی و کارآمدی فرهنگ‌های سنتی، بر این نظرند که سازگاری، شرط بقای تمام فرهنگ‌ها است و نمی‌توان از آن به‌عنوان ضابطه‌ای برای خوب بودن برخی از ارزش‌ها استفاده کرد؛ به‌عنوان مثال، اگرچه ممکن است جادوگری، مزایایی داشته و با کلیت مجموعه



فرهنگی ای که در آن قرار دارد، سازگار باشد، تنها سازگاری، دلیلی بر درستی آن نیست؛ چنان‌که بنا به پژوهش کلاید کلاکهن و دوروتی لایتون^۱، جادوگری در قوم ناواها، سبب نوعی خشونت و تحمیل مصائب شدید به افراد بی‌گناه می‌شود (ادگرتون، ۱۳۸۳، ۲۵۴):

بنابراین، نباید فرض کرد که هر عقیده و عمل قدیمی یا مستمر باید در یک جامعه سازگار باشد. در عوض، باید فرض کرد که هر عقیده یا عملی می‌تواند در سلسله‌ای از ارزش‌های سازگار [و جهان‌شمول] رخ دهد. ممکن است این عقاید و اعمال، خنثی یا نسبتاً خوب باشند یا برای برخی افراد جامعه سودمند و برای برخی دیگر مضر باشد. گاهی اوقات نیز آن‌ها برای همه مردم مضر هستند (ادگرتون، ۱۳۸۳، ۲۲۶).

با توجه به آنچه مطرح شد، انسان‌شناسی فرهنگی که مایل است همچنان به نسبت‌گرایی فرهنگی و احترام به هویت شخصی و فردی فرهنگ‌ها پایبند باشد، متوجه چالش و پارادوکس و تناقضی جدی است، زیرا از یک سو، بنابه اصل نسبت‌گرایی، باید هرگونه قضاوت درباره فرهنگ‌ها را کنار بگذارد و از سوی دیگر، با توجه به توسعه و ملزومات آن، باید برخی از ارزش‌ها و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده فرهنگ‌های سنتی و غیرمتجدد- که به‌عنوان موانع توسعه عمل می‌کنند- را کنار بگذارد (داوری اردکانی، ۱۳۸۴، ۴۵؛ هریسون، ۱۳۸۳، ۴۶). به این معنا، گرایش جدید انسان‌شناسی فرهنگی به توسعه و ملزومات فرهنگی آن- که به اصطلاح، فرهنگ توسعه نیز خوانده می‌شود- چالش پیش‌روی انسان‌شناسی فرهنگی است. شاید از میان دیدگاه‌های گوناگون انسان‌شناسان، بیش از همه بتوانیم نظر هستراپ را که پیشتر نقل شد، بپذیریم مبنی بر اینکه بهتر است به دیگران اجازه دهیم فرهنگ و تاریخ خودشان را داشته باشند. مسئله اصلی برای انسان‌شناسی این نیست که نمی‌توان در مورد فرهنگ‌ها قضاوت کرد، بلکه این است که چه کسی باید معیار و مجری این قضاوت باشد. نقدی که انسان‌شناسی به این مسئله (قضاوت کردن) دارد، ناشی از این است که مفروض ارزیابی میان فرهنگ در تفکر غرب این است که سرانجام، خود را معیار بداند و دیگران را از زاویه دید خود و برپایه تصور و معیارهای خود وارد تاریخ کند.



1. Clyde Kluckhohn and Dorothea Leighton



چالش یادشده، هنگامی عمیق‌تر می‌شود که توسعه در معنای امروزی آن را تنها محصول فرهنگ معاصر غربی بدانیم و هرگونه تزریق ارزش‌های متناسب با آن به نظام‌های فرهنگی سنتی و غیرغربی را بی‌فایده یا ناسازگار به‌شمار آوریم. برپایه چنین برداشتی، ورود عناصر فرهنگ غرب به نظام‌های منسجم فرهنگ سنتی و غیرغربی، به ویران شدن ساخت‌های نظام موجود و در نتیجه، فروپاشی آن می‌انجامد. این فروپاشی یا دوگانگی فرهنگی، پدیده بی‌هنجاری را در پی دارد. برپایه این تحلیل، دوگانگی فرهنگی و ایجاد موقعیت‌های بی‌هنجار، نتیجه تصادم ارزش‌های سنتی با ارزش‌های غربیه و ناسازگار است (دو کوستر، ۱۳۸۱، ۷۰-۶۷)؛ از این رو، تزریق فرهنگ توسعه به نظام فرهنگی جوامع سنتی و غیرغربی، افزون‌بر نفی شعار نسبیت‌گرایی فرهنگی، ممکن است در مرحله‌ای شدیدتر به حذف کلیت این فرهنگ‌ها منجر شود. به بیان روشن‌تر، فرهنگ خودمحور غربی که در قالب مفاهیم تطوری و تک‌خطی از تاریخ و پیشرفت، جهان را به کام گردونه پر قدرت مدرنیزاسیون می‌کشد، سرانجام با وضع این رویارویی نامتوازن، سبب از بین رفتن برخی از میراث‌های تمدنی و فرهنگی شده است؛ یعنی فرهنگ‌هایی که امروزه در نتیجه توسعه غرب و ادغام آن‌ها در خود، دیگر اثری از آن‌ها نیست.

۳. لزوم توسعه فرهنگی

با پذیرفتن اصل پیوند فرهنگ و توسعه و اینکه برخی از ارزش‌های فرهنگی، سرعت‌بخش توسعه و برخی مانع آن هستند، انسان‌شناسی فرهنگی در آخرین مواضعش، انعطاف بیشتری از خود نشان داده و تلاش کرده است، فردیت و انحصارگرایی فرهنگ‌ها را با جهان‌شمولی ارزش‌های فرهنگ توسعه‌آشتی دهد. در این میان، بنابر قاعده نسبیت فرهنگی، نوعی منطق میان فرهنگی را در رویارویی با فرهنگ‌ها و رابطه آن‌ها مبنا قرار داده است. در این راستا، دیدگاه‌های پرشماری طرح شده است؛ به‌عنوان مثال، دو کوستر بر این نظر است که برخی از مضمون‌های فرهنگ جدید می‌توانند به آرامی در کنار مؤلفه‌های فرهنگ سنتی و غیرغربی قرار گیرند، همچون عضوی از اعضای آن خانواده شوند، و به زیست جدید خود ادامه دهند (دو کوستر، ۱۳۸۱، ۷۴). برپایه این برداشت، اگر مضمون‌های

فرهنگی جدید به آرامی و از سر احترام و همزیستی در کنار ارزش‌های فرهنگی از پیش موجود قرار گیرند، در شدیدترین وضعیت، ارزش‌های سنتی بیشتر به عنوان ترمز توسعه و نه انسداد توسعه عمل می‌کنند. براساس این ادعا، هرچند «فرهنگ سنتی از بنیاد با فرهنگ امروزی متفاوت می‌ماند، [اما] در نتیجه تماس با آن می‌تواند متحول شود، بی‌آنکه پایه‌های نظام به لرزه درآید» (دو کوستر، ۱۳۸۱، ۷۳).

یکی دیگر از این‌گونه تعدیل‌ها را می‌توان نزد انسان‌شناسان توسعه یافت. در اینجا برخلاف موج نخست توسعه که با نگاهی تکاملی، مساهمت کشورهای گوناگون در برنامه‌های توسعه جهانی و رشد عقلانیت و مدنیت مدرن را بر پایه میزان دوری و نزدیکی آن‌ها از غایت‌های معین ارزشیابی می‌کرد، رویکردی که به دلیل تأکید بر خط سیر مشابه در دگرگونی فرهنگی، مورد انتقاد کارکردگرایان و انسان‌شناسان بود، تلاش می‌کند با تأثیرپذیری از برخی از پست‌مدرن‌ها و پساساختارگرایانی چون فوکو، راه سومی را پیشنهاد دهد. آرتور اسکوبار^۱، برای ترسیم این راه، بین انسان‌شناسی توسعه و انسان‌شناسی توسعه‌ای فرق نهاده است. به نظر او، «انسان‌شناسی توسعه‌ای در مقایسه با انسان‌شناسی توسعه، به کارهای پژوهشگری اشاره دارد که در عمل درگیر تعیین، اجرا، یا ارزیابی برنامه‌های جهت‌یافته تغییر هستند؛ به ویژه برنامه‌هایی که با هدف تسکین فقر در کشورهای فقیر پیاده می‌شوند. در مقابل، انسان‌شناسی توسعه، عنوانی است برای نقد رادیکال از استقرار توسعه و نیز دوری گزیدن از آن» (ادلمن و هاوگروود، ۱۳۸۳). به این معنا، انسان‌شناسان توسعه (برخلاف انسان‌شناسی توسعه‌ای که خود را در خدمت برنامه‌های توسعه تعریف کرده است)، بر ارزیابی دستگاه‌های نهادینه شده، تثبیت قدرت به وسیله دانش تخصصی، تحلیل‌های مردم‌نگاری، و انتقاد از ساختارهای مدرنیستی تمرکز کرده‌اند. این راه سوم، در عین توجه به توسعه، آسیب‌ها و محدودیت‌هایی را که در این فرایند برای عرصه فرهنگ پیش می‌آید، شناسایی کرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد. این گروه، برخلاف سنت جامعه‌شناسانی چون وبر و پارسونز، به آن سوی توسعه یعنی شکاف‌ها و زخم‌های ناشی از توسعه توجه می‌کنند. در اینجا به الگویی از توسعه اشاره می‌شود که در آن، «مردم بومی»، دولتی را به رسمیت می‌شناسند که برای آن‌ها کار می‌کند.

1. Arturo Escobar





این جریان، با تأثیرپذیری از پست‌مدرن‌ها که «بحث توسعه را چیزی جز دستگاه‌های کنترل و نظارت نمی‌بینند و مقوله توسعه را یکی از ابزارهای کنترل‌کننده عصر روشنگری، یعنی دوران گسترش طرح اروپایی عام‌گرایانه به تمام نقاط جهان می‌دانند و آن را در قالب مقوله دانش‌قدرت تحلیل می‌کنند» (همان: ۶۹) - رابطه فقر و نابرابری را برجسته کرده و به این ترتیب، به اصلاح نظام توسعه، نه انکار آن، کمک می‌کنند. آن‌ها در انجام این کار همواره مراقب هستند تا با توسعه‌گران هم‌دست نشوند؛ از این رو، همچون شکاکانی ماهر، پیشنهاد‌های توسعه‌گران را پیچیده‌تر از آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، متصور می‌شوند. اسکوبار، پیشرو این حوزه، در کتاب «رویاریبی با توسعه: ساختن و ویران کردن جهان سوم» (۲۰۱۱) تلاش کرده است، سیاست‌های توسعه‌ای موسوم به سیاست‌های مدرن‌سازی جهان سوم را بر پایه مفهوم تفاوت تحلیل کند. اسکوبار مدعی است، فقدان حضور انسان‌شناسان در برنامه‌های توسعه، به نوعی استعمارگرایی مدرن در کشورهای جهان سوم یا کشورهای موسوم به جنوب انجامیده است که در نتیجه آن، انواع برجسته‌ها، دستگاه‌های کنترلی اجتماعی، و ابزارهای تغییر، شرایط زندگی افراد را شکل داده و تغییر سبک‌های زندگی پیشین را ضرورت بخشیده‌اند. وی نیز با پذیرش انتقادهای رایج به توسعه، در قالب مفهوم «پساتوسعه» یا بدیل‌های توسعه، تصورات مربوط به «بومی‌سازی» را برجسته کرده و برخلاف توسعه‌گرایان - که ارزش‌های فرهنگی بومی را موانعی بر سر راه توسعه تحلیل می‌کردند - این ارزش‌ها را منبع ارزشمندی می‌یابد که به نظر وی، «بازسازی خلاق» آن‌ها می‌تواند به بازسازی خلاق انواع دیگری از زندگی و فعالیت اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی منجر شود. روی هم رفته، اسکوبار بر این نظر است که توسعه در شکل کلاسیک آن، در عین عرضه دانش جدید در هیأت نظام حقیقت و دانایی، آن را به گونه‌ای هماهنگ و منسجم برای رسیدن به قدرت به خدمت می‌گیرد. در این رابطه همسو، علوم، به‌طور کلی، و علوم انسانی و فرهنگی، به‌طور خاص، به مثابه ابزارهای عقلانی‌سازی جامعه در راستای رسیدن به برنامه‌های توسعه رشد می‌کند؛ رشدی که با تحقیر فرهنگ بومی جهان سوم همراه است (شهرکی، ۱۳۸۷).

به نظر اسکوبار، با روش قوم‌نگاری مقاومت می‌توان منطق فعالیت گروه‌های فرودست علیه گروه‌های فرادست و سلطه‌گر را بازخوانی کرد. به این ترتیب، رویکرد اقتصاد سیاسی

انتقادی یا همان نظریه وابستگی، باید جای خود را به روش قوم‌نگاری‌های توسعه و نظریه فرهنگ‌های مختلط بدهد تا از این راه، نظام‌های محلی به لحاظ مادی و نشانه‌شناختی تقویت شوند و درنهایت، از موقعیت فرودست در روابط جهانی رها شوند و بتوانند با دست پر ایفای نقش کنند (سیدمن، ۱۳۸۸).

افزون بر این رویکرد، برخی دیگر از انسان‌شناسان بر این نظرند که در خود نظام‌های سنتی، ارزش‌ها و مؤلفه‌هایی سازگار با پیشرفت و توسعه وجود دارد که باید به‌دقت شناسایی و با حفظ محتوا، متناسب با مطلوب، بازخوانی و تعریف شوند. بخش عمده تلاش‌های روشنفکران قرن بیستم کشورهای در حال توسعه معطوف به این رویکرد است؛ به‌عنوان مثال، در ایران، برخی از مهم‌ترین انسان‌شناسانی که به قابلیت میراث سنتی برای ساختن فرهنگی جدید و البته پیشرو معتقدند، بر بازشناسی و بازسازی خلاقانه این ارزش‌ها و دانش سنتی تأکید دارند. در ایران، دو تن از مهم‌ترین انسان‌شناسانی که در این حوزه کار کرده‌اند، جواد صفی‌نژاد (۱۳۶۹، ۱۳۶۸) و مرتضی فرهادی (۱۳۶۷، ۱۳۷۰، ۱۳۷۲) هستند. این پژوهشگران که سال‌ها درباره میراث کهن ایران تحقیق کرده‌اند، بر این نظرند که روند نوسازی، بیش از آنکه به توسعه جوامعی مانند ایران کمک کرده باشد، سبب آشفتگی و گاه تخریب این جوامع شده است. به‌همین دلیل، آن‌ها بر نوعی توسعه بومی و درون‌زا تأکید دارند. دیدگاه انسان‌شناسان بومی‌ای مانند فرهادی و صفی‌نژاد، بیانگر تجربه‌ای مشابه در پژوهش‌های انسان‌شناسی در مناطق دیگر دنیا است. مسئله اصلی این است که مدرنیزاسیون و فرهنگ جدید توسعه، نه تنها موفق نبوده، بلکه در مواردی، موجب تحریف فرهنگی و فروپاشی اجتماعی هم شده است؛ بنابراین، از دیدگاه این پژوهشگران، توسعه نه تنها بر مبنای ارزش‌های بومی، بلکه بر پایه ادعاهای خود نیز طرحی قابل نقد و ارزیابی منفی است.

هرچند این رویکرد با اقبال فراوانی روبه‌رو شده است، اما در این مورد نیز، مسئله عدم تناسب میان ارزش‌های سنتی و توسعه - که ذاتاً از سنخ مدرن و غیرسنتی است و بر مبنای تفکر فلسفی سده‌های اخیر بنا شده است - به‌گونه‌ای تبیین نشده کنار نهاده شده است. برخی از نسبت‌گرایان فرهنگی در مورد جمع دو مؤلفه یادشده بر این نظرند که در هر



نظام فرهنگی ای، ارزش‌های جهان‌شمولی چون عدالت، سودمندی، استقلال، آزادی، وفاداری، انجام وظایف، قداست، و... وجود دارد، اما این ارزش‌ها به‌عنوان اهداف ارزشمند زندگی، متنوع و متغیر هستند و به گونه‌های پرشماری و در سطوح و درجه‌های متفاوتی تحقق می‌یابند؛ از این رو، تمام خوبی‌های زندگی را نمی‌توان یکسان و یکجا به حداکثر رساند و همین امر، سبب تفاوت در ارزش‌ها و فرهنگ‌ها می‌شود. به دلیل همین تفاوت‌ها است که هیچ سنت فرهنگی ای نتوانسته است به‌گونه‌ای دقیق مشخص کند که چه چیزی خوب است (نک: گلیزر، ۱۳۸۳، ۲۹۷). این رویکرد در واقع، هیچ‌گونه راه‌حل مشخصی برای جمع فرهنگ و توسعه در معنای جدید آن عرضه نمی‌کند، بلکه تنها در قالب طرح‌واره‌ای ناقص، جهان‌شمولی و فردیت فرهنگ‌ها را خاطر نشان می‌کند.

بخش دیگری از دیدگاه‌ها معطوف به عرضه‌الگویی غیرغربی و در نتیجه، بومی، از پیشرفت و توسعه است که بر مبنای ارزش‌ها و اصول فرهنگی هر کشوری طراحی و عرضه شده است. بر پایه این رویکرد، ممکن است با مطالعه بنیادین اصول و مبانی فلسفی، فرهنگی، و علمی هر قوم و سرزمین، بتوان تصویری غیرغربی از توسعه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و انسانی ارائه داد و به این ترتیب، نسبتی سازگار میان فرهنگ و توسعه برقرار کرد. طرح اخیر، با وجود جذابیت، مطلوبی مشکل و بسیار پیچیده است و در نتیجه تحقق آن نیازمند تلاش و کوشش علمی و پژوهش فراوان است، زیرا استخراج مبانی فکری و فلسفی سنت‌های ریشه‌دار در نسبت با توسعه در معنایی متفاوت از دنیای قدیم، حقیقتی بسیار پیچیده و مشکل است. آنچه پیچیدگی این طرح را بیشتر و مشکل‌تر می‌کند، الگوگیری پژوهشگران از مؤلفه‌های فکری جدید و پیشرفت‌های فناورانه چشمگیری است که از مقبولیت گسترده‌ای نیز برخوردار است. شاید تغییر این گفتمان و پارادایم و عرضه‌نگاهی متفاوت با نگاه موجود، مستلزم نمایان شدن ضعف‌های بزرگ و عمده گفتمان فعلی و احساس ضرورت تغییر آن به صورت خودجوش باشد. البته بنا به نظر پژوهشگران مدافع این دیدگاه (مانند صفی‌نژاد و فرهادی که پیشتر به آن‌ها اشاره شد)، افزون بر اینکه این فرایند بازشناسی و استخراج میراث سنتی، کاری دشوار، زمان‌بر، و طاقت‌فرسا است، ساختارهای اقتصاد سیاسی قدرت و علم نیز همچنان سرسپرده فرهنگ توسعه و مدرنیته غربی است؛



به‌همین دلیل، برخی از مشکلات عدم تحقق توسعه‌های بومی، در منافع نظام ناعادلانه نظام جهانی و همسوی‌های آن در قدرت‌های محلی ریشه دارد، زیرا توسعه درون‌زا در عمل، سبب قطع برخی منافع موضعی و استثماری گروه‌های صاحب قدرت در داخل و خارج خواهد شد. توسعه غربی، افزون بر قدرت سیاسی، نوعی سیطره هژمونیک هم دارد، به‌گونه‌ای که هنوز باور غالب، پیروی از الگوی غربی است (ر.ک: فرهادی، ۱۳۷۲؛ گیرتز، ۱۹۹۵).

با توجه به راه‌حل‌های یادشده، انسان‌شناسی فرهنگی به هر راهی که متوسل شود، در برابر موج گسترده جهانی‌سازی و یکسان‌سازی فرهنگ کشورها و اقوام، برای حفظ نسبی‌گرایی فرهنگی در نسبت با توسعه و ترویج ارزش‌های فرهنگی جهان‌شمول، ناچار است یکی از گزینه‌های یادشده یا گزینه‌ای شایسته‌تر را انتخاب کند و به آن متوسل شود. این چالش، تا زمانی ادامه خواهد یافت که نتیجه‌ای مناسب در جمع فرهنگ‌های غیرغربی و توسعه علمی جدید غرب - که امروزه به شیوه کاملاً یکسان و مشابهی در کشورهای غیرغربی نیز دنبال می‌شود - یافت نشود.



بحث و نتیجه‌گیری

مسئله توسعه، ورای روایت غربی و مدرن آن، تجربه‌های خاصی را ایجاد کرده که سبب شده است انتقادهای فراوانی از جانب انسان‌شناسی به آن وارد شود. این انتقادهای از یک سو، مبتنی بر مفروض‌های مسلم گفتمان توسعه و مدرنیته غربی در موج نخست آن است که برخی از جامعه‌شناسان طرفدار توسعه و مدرنیته پیشرفت‌گرا نیز از آن حمایت کرده‌اند و از سوی دیگر، بیانگر نگاه محلی به امر فرهنگی و توجه به «تاریخ‌های دیگر» است؛ به فرایندهایی که هر جامعه‌ای خودش را بر پایه داشته‌های خودش می‌سازد. به نظر آن‌ها، معیار قرار دادن یک جامعه به مثابه مبنا و محور ارزیابی دیگران، نه تنها پایه اخلاقی ندارد، بلکه حتی مبنای علمی نیز ندارد. انسان‌شناسی فرهنگی با هدف معرفی بدون قضاوت تنوع‌های فرهنگی اقوام و ملت‌های گوناگون در رویارویی با ادبیات جهانی‌سازی فرهنگ و موج گسترده توسعه اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی عصر، ابتدا تلاش کرد در مقابل موج انحصارگرایی تکامل‌گرایان قرار گیرد، اما سرانجام، خود آن با چالش جدی روبه‌رو شد؛

چالشی که هنوز نتوانسته است به‌گونه‌ای مشخص بر آن غلبه کند. این علم باید بتواند از صرف توصیف و معرفی فرهنگ‌ها فراتر رفته و آشتی تکثر فرهنگی با پیشرفت فرهنگی معطوف به رفاه، عدالت، و آزادی را تبیین کند. تجربه انسان‌شناسی نشان داده است که این علم، بیش از هر چیز به‌سوی نوعی کارکرد خودانتقادی برای فرهنگ‌ها پیش می‌رود؛ نگاهی انتقادی به خویشتن از آینه‌ی دیگری‌ها. نقدهای انسان‌شناسان به مفروض‌های فرهنگی در غرب، پیشینه‌ای به طول تاریخ انسان‌شناسی دارد؛ هرچند بیشتر به رابطه‌ی انسان‌شناسی با استعمار توجه شده، اما این وجه انتقادی انسان‌شناسی که امروزه بیش از همه خود را در انسان‌شناسی توسعه به‌نمایش گذاشته است، کمتر مورد توجه بوده است؛ به‌عنوان مثال، نقدهای آن‌ها به فضای جنگ و صلح در جهان در مقاله‌هایی مانند «جنگ یک ابداع است، نه یک ضرورت زیست‌شناختی»، توسط مارگارت مید، در مقاله رابرت هایدن درباره‌ی «نقش ناتو در برافروختن آتش در بالکان»، یا مقاله‌ی لسللی جیل در مورد «واشکافی سیاست آمریکا در کلمبیا»، نمونه‌هایی از تلاش انسان‌شناسی برای نقد عقل ابزاری و سلطه‌طلب مدرن است. همچنین نقدهای انسان‌شناسانی مانند ویلیام بیمن و باربارا نیمری عزیز درباره‌ی افغانستان و کارهای ویلیام بیمن، دیوید رایس، و جان بوردیک در مورد رخدادهای پس از یازده سپتامبر، همگی تلاش‌هایی است برای بازتفسیر این رخدادهای خارج از کلیشه‌های مدرن.

به‌همین سبب، انسان‌شناسی نیز در این فضای متحول فرهنگی و ظهور انسان‌شناسی بومی و محلی، تلاش کرده است به‌سوی نوعی بازسازی خود در زمینه‌ی بومی‌گرایی پیش برود؛ بازسازی‌ای که سبب بازتعریف میدان‌های تحقیق و همچنین، عرصه‌های کاربردی جدیدی در فرهنگ بومیان شده است. پاول بر این نظر است که امروزه انسان‌شناسی می‌تواند در مباحث هویت، سلامت، سازمان‌های مردم‌نهاد، تجارت، محیط زیست، حاکمیت، و توسعه‌ی محلی نقش بسیاری داشته باشد، اما در عرصه‌ی توسعه‌ی آن‌گونه که پاول هم بیان می‌کند مهم‌ترین کاری که انسان‌شناسان فرهنگی می‌توانند انجام دهند، انتقاد به گفتمان مسلط توسعه‌ی ازیک‌سو و دخالت در برنامه‌های توسعه در جهان ازسوی دیگر است، تا به‌این ترتیب، واقعیت‌های زیرینی که در سطح محلی بسیار مهم هستند را برجسته و



نمایان کنند و از این طریق، مانع تخریب فرهنگ محلی در فرایند توسعه شوند. به بیان روشن‌تر، کار انسان‌شناسی فرهنگی، نشان دادن واقعیت‌های چندگانه و ایجاد پیوند میان آن‌ها است. پژوهش‌های مردم‌نگارانه می‌توانند بین فهم و تجربه‌های مردم از برنامه‌ها و عوامل خارجی توسعه ارتباط برقرار کنند. این واقعیت‌های چندگانه تاحدی بر مبنای شکل‌های گوناگونی از دانش که به شدت محلی و خاص هستند، شکل گرفته‌اند. افزون‌براین، آن‌ها مهارت‌ها و جایگاهی را در جامعه خود دارند که می‌توانند برای موفق‌تر شدن برنامه‌های بهبود و توسعه مفید باشند. نکته مهم این است که نقش اصلی انسان‌شناسی در رویارویی فرهنگ محلی و توسعه در فضای جهانی شدن، تلاش برای حفظ تنوع و تکثر فرهنگی بشر است. از دیدگاه انسان‌شناسی فرهنگی، آنچه حیات انسانی را غنا بخشیده و تقویت کرده است، تنوع و تکثر شکل‌های زیست فرهنگی بوده و این ضرورتی است که باید تداوم یابد.



منابع

- ادگرتون، رابرت (۱۳۸۳). سرمایه اجتماعی. در: ساموئل هانتینگتون، لارنس هریسون، اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه مدیریت ایران؛ چاپ اول). تهران: امیرکبیر.
- ازکیا، مصطفی؛ و غفاری، غلامرضا (۱۳۹۳). جامعه‌شناسی توسعه. تهران: کیهان.
- ادلن، مارک؛ و انجلیک، هاوگروود (۱۳۸۳). انسان‌شناسی توسعه و جهانی شدن: از اقتصاد سیاسی کلاسیک تا نئولیبرالیسم معاصر (مترجم: احسان شاه‌قاسمی). تهران: مرکز مطالعات جهانی شدن.
- اینگلهارت، رونالد (۱۳۸۳). فرهنگ و دموکراسی. در: ساموئل هانتینگتون، لارنس هریسون، اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه مدیریت ایران؛ چاپ اول). تهران: امیرکبیر.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۱). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ (چاپ دوم). تهران: نشر آگه.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲). فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن (چاپ دوم). تهران: قطره.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴). سنت و تجدد (چاپ اول). تهران: نشر ساقی.
- دو کوستر، میشل (۱۳۸۱). فرهنگ‌پذیری (مترجم: بهروز منتظمی). در: مسائل و چشم‌اندازهای فرهنگ: گزیده مقالات مجله فرهنگ و زندگی (۱۳۴۸-۱۳۵۶)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۱). چند تعریف از فرهنگ (مترجم: ثریا شیبانی). در: مسائل و چشم‌اندازهای فرهنگ: گزیده مقالات مجله فرهنگ و زندگی (۱۳۴۸-۱۳۵۶)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶). مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران: ققنوس.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۶۸). بنه: نظام‌های زراعتی سنتی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- صفی‌نژاد، جواد (۱۳۶۹). نظام‌های آبیاری سنتی در ایران. مشهد: آستان قدس رضوی.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۶۷). گونه‌شناسی یاری‌گری‌ها و تعاونی‌های سنتی در ایران. پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ۲۹، ۱۳-۶۰.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۷۰). واره، گمنام و بی‌آوازه با صد نام و آوازه (رساله‌ای در باب تاریخ نوعی تعاونی کهن و زنانه). نامه علوم اجتماعی، ۲(۰)، ۲۲۷-۲۰۳.
- فرهادی، مرتضی (۱۳۷۲). کبوترخانه‌های ایران، اعجاز معماری و خلاقیت در کار کشاورزی. ایران زمین، ۲ (۳ و ۴)، ۷۰-۴۵.



فکوهی، ناصر (۱۳۸۱). تاریخ اندیشه‌ها و نظریات انسان‌شناسی. تهران: نی.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۳)، سرمایه اجتماعی. در: ساموئل هانتینگتون، لارنس هریسون، اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه مدیریت ایران). تهران: امیرکبیر.

کوش، دنی (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی. تهران: سروش.

گلیزر، ناتان (۱۳۸۳). فرهنگی از هم پاشیده. در: ساموئل هانتینگتون و اچ لارنس، اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه مدیریت ایران). تهران: امیرکبیر.

لاندس، دیوید (۱۳۸۳). سرمایه اجتماعی. در: ساموئل هانتینگتون و اچ لارنس، اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه مدیریت ایران). تهران: امیرکبیر.

ماحوزی، رضا (۱۳۹۲). تحلیلی فلسفی از منشأ فرهنگ و امکان تغییر و برنامه‌ریزی برای آن. فصلنامه تأملات فلسفی، ۳(۹)، ۹۹-۱۱۸.

مالینوفسکی، برونیسلاو (۱۳۷۹). نظریه‌ای علمی درباره فرهنگ (مترجم: عبدالحمید زرین‌قلم). تهران: گام نو.

هریسون، لارنس (۱۳۸۳). فرهنگ، در: ساموئل هانتینگتون و اچ لارنس، اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه مدیریت ایران). تهران: امیرکبیر.

Escobar, A. (2011). *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Edelman, M., & Haugerud, A. (2005). *The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism*. Malden, Mass: Blackwell Pub.

Eriksen, T. H. (2001). *Small places, large issues: An introduction to social and cultural anthropology*. London: Pluto Press.

Geertz, C. (1995). *After the fact: Two countries, four decades, one anthropologist*. Harvard University Press.

González, R. J. (2004). *Anthropologists in public sphere*. University of Texas Press.

Hastrup, K. (Ed.) (1992). *Other histories*. London: Routledge.

Strang, V. (2009). *What anthropologists Do?* Oxford: Berg.

Taylor, E. B. (1871). *The Primitive Culture*. Reinwald: Paris.

