

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍՓՅՈՒՌՔԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՔՆՆԱԿԱՆ ԱՆԹՈԼՈԳԻԱ

Կազմող և խմբագիր՝ Վահե Սահակյան

DIASPORA STUDIES

A Critical Anthology

Compiled and Edited by Vahe Sahakyan

Ե Ր Ե Վ Ա Ն - 2022 - Y E R E V A N
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ - YSU PRESS

ՀՏԴ 93/94:325:314/316
ԳՄԴ 63.3+66.3+60.5/.7
Ս 989

*Հրատարակության է երաշխավորել
Երևանի պետական համալսարանի
սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի գիրխորհուրդը:*

Ս 989 Սփյուռքագիտություն. Զննական անթոլոգիա / Կազմ. և խմբ.՝ Վ. Սահակյան.– Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2022, 586 էջ:

Անթոլոգիայում ընդգրկված են սփյուռքների տեսական ու համեմատական ուսումնասիրությունների միջգիտակարգային ոլորտում նշանակալի անգլիալեզու հոդվածների, ինչպես նաև մենագրությունների որոշ հատվածների թարգմանություններ: «Սփյուռք» հասկացության ըմբռնումների շուրջ բազմազան ու երբեմն հակընդդեմ մոտեցումների ներկայացմամբ անթոլոգիայի նպատակն է խթանել ու խրախուսել քննական մոտեցումները հայկական սփյուռքի ուսումնասիրություններում:

Գիրքը նախատեսված է դասախոսների, բարձր կուրսերի ուսանողների, ասպիրանտների, հայցորդների և առհասարակ սփյուռքով հետաքրքրվող մասնագետների համար:

ՀՏԴ 93/94:325:314/316
ԳՄԴ 63.3+66.3+60.5/.7



ISBN 978-5-8084-2564-4

© Վահե Սահակյան, 2022

© ԵՊՀ հրատարակչություն, 2022

Գրքում ներկայացվող հոդվածների թարգմանությունների և հրատարակության հեղինակային իրավունքները ձեռք են բերվել «ԱՐԻ» գրականության հիմնադրամի աջակցությամբ:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ v

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Սփյուռք. էթնիկության և անդրէթնիկության, բազմասերնդայնության ու անդրգաղթականության միջև և անդին 1

ՍՓՅՈՒՌՔ ԵՎ ԷԹՆԻԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համախմբված և աշխատավորական սփյուռքներ 16

Ջոն Արմսթրոնգ

Ուսումնասիրության նոր ոլորտ. ժամանակակից սփյուռքները միջազգային քաղաքականության մեջ 55

Գարրիել Շեֆեր

Հայրենիքների ազդեցությունը սփյուռքների վրա 67

Ուոքեր Քոննեյ

Ազգային պետությունը և նրա Ուրիշները. առաջաբանի փոխարեն 83

Խաչիկ Թեօլեօլեան

Սփյուռքներն արդի հասարակություններում. հայրենիքի ու վերադարձի առասպելներ 92

Ուիլյամ Սաֆրան

ՍՓՅՈՒՌՔ ԵՎ ԱՆԴՐԷԹՆԻԿՈՒԹՅՈՒՆ

Մշակության ինքնություն և սփյուռք 117

Սյրյուարյու Հոլ

Սփյուռք 136

Փոլ Գիլրոյ

Սփյուռքներ 143

Ջեյմս Բլիֆորդ

Էթնիկությունը սփյուռքի դարում 196

Ռ. Ռադհակրիշնան

Սփյուռք, սահման և անդրազգային ինքնություններ 211

Ալթար Բրահ

Գնահատելով «սփյուռքը». էթնիկությունից անդի՞ն 246

Ֆրյա Անթիսս

ՍՓՅՈՒՌՔԻ ԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԻ ԵՎ ՍՓՅՈՒՌՔԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒՅԹՈՒՆՆԵՐԻ ՉԱՐԳԱՅՈՒՄԸ

«Սփյուռքի» երեք իմաստները՝ հարավասիական կրոնների օրինակով...279
Սյրիլեն Վերյուվեկ
«Diaspora». իմաստաբանության ծագումնաբանությունները և
անդրմշակութային համեմատություն.....308
Մարյին Բաուման
«Սփյուռք» սփյուռքը.....330
Ռոջերս Բրուքեյքեր
Սփյուռքի ուսումնասիրությունների չորս փուլերը352
Ռոբին Բոհեն

ՍՓՅՈՒՌՔ, ՄԻԳՐԱՅԻԱ ԵՎ ԱՆԴՐԳԱՂԹԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Ազգագրության առանցքայնությունը անդրազգային միգրացիայի
ուսումնասիրություններում383
Նինա Գլիք Շիլլեր
Սփյուռք և անդրազգայնականություն. ինչպիսի՞ զուգընկերներ են420
Թոմաս Ֆեյսթ
Սփյուռքի հաստատություններ և սփյուռքի կառավարում452
Ալան Գամլեն

ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽԱՐԵՆ

Սփյուռքի ուսումնասիրություններ. անցյալը, ներկան և խոստումը.....489
Խաչիկ Թեօդոսյան

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ506
ԵԶՐԱԲԱՆԱԿԱՆ ԲԱՌԱՐԱՆ570

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Սփյուռքի ուսումնասիրություններում կարևոր ու որոշ դեպքերում նաև ազդեցիկ ներդրում ունեցած և ունեցող արևմտյան գիտական մի շարք արդի աշխատություններ ընթերցողին հայերեն ներկայացնելու միտքն ինձ մոտ ծնվել էր տարիներ առաջ: Հայկական սփյուռքի՝ արդեն մեկ տասնամյակից սվելի շարունակվող ուսումնասիրություններիս ընթացքում սփյուռքի կենսաշխարհին ու ներաշխարհը ուրվագծվել ու առարկայացել էին իրենց ողջ բազմազանությամբ ու բազմակիությամբ, հայ լինելու, զգալու, հայկական սփյուռքում նույնականանալու, ապրելու, մտածելու բազմապիսի եղանակներով, որոնց մասին դժվար էր պատկերացում կազմել՝ ընթերցելով հայալեզու գիտական հրատարակություններ: Մյուս կողմից, սակայն, սփյուռքային բազմազանությունը, սփյուռքային մշակույթների և ինքնությունների բազմակերպությունն ու մշտապես շարժման ու փոփոխության մեջ լինելու ըմբռնումն այլևս նորություն չէին արևմտյան գիտական ուսումնասիրություններում: Եթե արևմտյան համալսարանների ուսանողները կարող էին հաղորդակից դառնալ սփյուռքի ուսումնասիրությունների միջգիտակարգային ոլորտում ձևավորված տարբեր մոտեցումներին, հայերեն կարդացող ուսանողին դժվար պիտի լիներ ներկայացնել նմանօրինակ ուսումնասիրություններ՝ առանց մայրենի լեզվով հասանելի գրականության: Հայաստանյան ուսանողներին ու սփյուռքով հետաքրքրվող գիտական ու մասնագիտական հանրությանն այս մոտեցումներին հաղորդակից դարձնելու և դասավանդողների համար սփյուռքի տարբեր ըմբռնումների մասին հայերենով հանձնարարելի գրականություն ստեղծելու նպատակներն էլ առաջ մղեցին անթուրգիա կազմելու այս գաղափարը, որի իրագործումն էլ հնարավոր դարձավ «Գալուստ Կիլլալենկեան հիմնարկության» հայկական համայնքների բաժանմունքի կողմից տրամադրված դրամաշնորհի շնորհիվ: Եթե ցանկալի և խրախուսելի է, որ հայկական սփյուռքի ուսումնասիրությունները որևէ կերպ մասնակցեն միջազգային գիտաժողովներում, գիտական ամսագրերում ու հարթակներում սփյուռքի շուրջ ծավալվող տեսական ու համեմատական քննարկումներին, ապա հայ գիտական ու մասնագիտական շրջանակներին ներկայացվող այս ժողովածուն կարող է լավ սկիզբ հանդիսանալ՝ ընդհանուր պատկերացում կազմելու այն տարբեր մոտեցումների մասին, որոնք ձևավորվել են սփյուռքների ուսումնասիրությունների արևմտյան գիտական շրջանակներում վերջին մի քանի տասնամյակներին:

Ընթերցողին ներկայացվող այս ժողովածուն «Սփյուռքագիտություն. քննական անթուրգիա» վերնագրերով՝ անշուշտ, առաջնորդվել ենք այն հստակ գիտակցմամբ, որ սփյուռքագիտությունը յուրօրինակ մեթոդաբանու-

թյամբ ու սեփական ուսումնասիրության մեթոդներով սահմանված առանձին գիտակարգ չէ: Սփյուռքագիտությունը միջգիտակարգային ուսումնասիրության ոլորտ է, որը վերջին երեք տասնամյակներին մեծապես շահել ու հարստացել է գիտական, գիտակարգային ու միջգիտակարգային տարբեր սապարեզներում գործունեություն ծավալող մասնագետների ուսումնասիրություններից, մեթոդաբանական մոտեցումներից և փորձառեն մեթոդներով ստացվող հետազոտական տվյալներից: «Սփյուռքագիտություն» վերնագիրը, այնուամենայնիվ, նախընտրել ենք՝ առաջնորդվելով հայերենում այս եզրույթի գործածական ու տարածված լինելու հանգամանքով, ինչպես նաև միջգիտակարգային նման այլ ուսումնասիրության ոլորտները «գիտություն» եզրույթով բնորոշելու ավանդույթով (ինչպես, օրինակ, արևելագիտություն, արաբագիտություն, հայագիտություն և այլն): Անթրոպոլոգիայի ենթավերնագրում «քննական» բառով ցանկացել ենք առավել ընդգծել ընդգրկված տեքստերում հաճախ բացահայտ անհամաձայնություններն առհասարակ «սփյուռք» եզրույթի շուրջ և «սփյուռքի ուսումնասիրություններ» միջգիտակարգային այս ընդգրկումն ոլորտում ձևավորված մոտեցումների միջև տարբերություններն ու նոր հնարավորություններ ստեղծող, կազմավորիչ խզումները:

Անթրոպոլոգիայում ընդգրկված են ինչպես հողվածներ, այնպես էլ հրատարակված մենագրությունների կամ ժողովածուների առանձին գլուխներ (ընդհանուր՝ տասնինը աշխատություն): Այս շարքն ընտրելիս առաջնորդվել ենք երկու սկզբունքով: Առաջինը տեքստերի ժամանակագրությունն է: Սփյուռքի ուսումնասիրությունների ոլորտը սկսել է նշանակալի զարգացում սպրել հատկապես 1980-1990-ական թվականներից: Առաջին շրջանում կարևորվում էին հատկապես Ջոն Արմսթրոնգի հողվածը (1976 թ.), Գաբրիել Շեֆերի խմբագրած «*Modern Diasporas in International Politics*» (Ժամանակակից սփյուռքները միջազգային քաղաքականության մեջ) ժողովածուն (1986 թ.), որի երկու գլուխների թարգմանությունը որոշ կրճատումներով նույնպես ընդգրկված է այստեղ, և, անշուշտ, 1991 թ. «Զորյան» ինստիտուտի (Կանադա) և Խաչիկ Թեօլեօլեանի եռանդուն ջանքերով հիմնադրված ու վերջինիս խմբագրած «*Diaspora: A Journal of Transnational Studies*» (Սփյուռք. անդրազգային ուսումնասիրությունների պարբերաթերթ) գիտական հանդեսը: Թեօլեօլեանի՝ այս պարբերաթերթի հենց առաջին համարում հրատարակված բացման ներածականը և նույն համարում լույս տեսած Ուիլիամ Սաֆրանի հողվածը դարձան հետագա քննարկումների առանցքային հղման աղբյուրներ:

Ժամանակագրությանը հետևելուն զուգընթաց՝ տեքստերի ընտրության գործում առաջնորդվել ենք նաև սփյուռքի ուսումնասիրությունների ոլորտում ձևավորված տարբեր մոտեցումների որոշ խորհրդանշական ներկայացվա-

ծություն ապահովելու սկզբունքով. խորհրդանշական, որովհետև բավական լայն ու ցրված այս դաշտը, որ տարեցտարի ավելի ու ավելի է հարստանում նորանոր ուսումնասիրություններով ու մոտեցումներով, անիրատեսական է համապարփակորեն ներկայացնել մեկ անթլոգիայի շրջանակում: Թարգմանության համար ընտրված տեքստերի նախնական ցանկը շատ ավելի ընդգրկուն էր թե՛ հեղինակների, թե՛ թեմատիկ ուղղությունների և թե՛ մոտեցումների առումով: Տեքստերի ընտրության բարդ գործընթացը ենթադրել է նաև մի շարք այլ, ոչ պակաս կարևոր տեքստերի բացառում, որոնցից շատերին հղումներ կան թարգմանված տեքստերում: Հուսով ենք՝ նմանատիպ թարգմանական ծրագրերը շարունակական կլինեն, և սփյուռքի ուսումնասիրություններում այլ կարևոր աշխատություններ հետագայում նույնպես հասանելի կդառնան հայերեն թարգմանությամբ:

Անթլոգիայում ընդգրկված աշխատությունների թարգմանությունները, սփյուռքի ուսումնասիրությունների ոլորտում ժամանակագրորեն կարևոր լինելուց բացի, ներկայացնում են նաև այս ոլորտում ուրվագծելի երեք մոտեցումներ, որոնց ավելի հանգամանալի անդրադարձել ենք ներածության մեջ: Անթլոգիայում ներառել ենք նաև սփյուռքի սահմանումներին, սփյուռքի ուսումնասիրությունների ոլորտի զարգացմանն ու առանձնահատկություններին նվիրված քննական աշխատություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, Մարտին Բաումանի, Ստիվեն Վերտովեկի հոդվածները, Ռոջերս Բրուքեյքերի քննադատական մոտեցումը և Ռոբին Քոհենի «*Global Diasporas*» (Համաշխարհային սփյուռքներ) մենագրության առաջին գլխում ներկայացված քննարկումն ու առաջարկված տիպաբանությունը:

Անթլոգիայի տեքստերի թարգմանությունների խմբագրումն անցել է երեք փուլ: Առաջին փուլում թարգմանված տարբերակը, բնօրինակի հետ համեմատությամբ, խմբագրի առաջարկներով վերադարձվել է թարգմանիչներին, որի հիման վրա թարգմանիչների ու խմբագրի կողմից մշակվել է երկրորդ տարբերակը: Երկրորդ փուլում խմբագրական կազմի մեկ կամ երկու անդամներ ընթերցել են արդեն իսկ խմբագրված ու վերանայված թարգմանության երկրորդ տարբերակը՝ ներկայացնելով խմբագրական առաջարկներ: Երրորդ փուլում, հիմնվելով խմբագրական կազմի առաջարկությունների վրա, պատրաստվել է ընթերցողին ներկայացվող տարբերակը: Հաճախ մասնագիտական խրթին լեզվով շարադրված այս տեքստերի թարգմանության հարցն ավելի էր բարդանում այս ոլորտում մասնագիտական եզրաբանության երբեմն բացակայության, իսկ երբեմն էլ՝ տարածում ունեցող եզրաբանության շուրջ անհամաձայնությունների պատճառով: Խմբագրման այս երեք փուլով փորձել ենք նվազագույնի հասցնել տեքստային ու իմաստային անորոշություններ:

ընդ՝ ջանալով ներկայացնել թարգմանություններն առավել դյուրընկալելի ու մատչելի արևելահայերենով՝ մինևույն ժամանակ հարազատ մնալով բնագրի ու հեղինակների երբեմն բարդ լեզվին: Այնուամենայնիվ, չենք բացառում, որ թերևս լինեն անորոշություններ ու այլ վրիպակներ, որոնց պատասխանատվությունը, անշուշտ, մերն է: Միրով կընդունենք մաս ընթերցողների նկատառումները:

Թարգմանություններում փորձել ենք հնարավորինս խուսափել եզրույթների, հասկացությունների օտարաբան և ոչ հայերեն համարժեքների գործածությունից՝ գտնելով կամ երբեմն ստեղծելով այդ բառերի հայերեն համարժեքները: Այսպես, «fundamentalism»-ի համար գործածել ենք «հիմնապաշտություն», «integration»-ի համար՝ «համարկում», «essentialism»-ի համար՝ «էսպաշտություն», «syncretism»-ի համար՝ «համաձուլականություն», «nativism»-ի համար՝ «բնիկապաշտություն» հայերեն համարժեքները և այլն: Այս և այլ քիչ ծանոթ եզրույթների հայերեն տարբերակները թարգմանված տեքստերում առաջին անգամ գործածելիս փակագծերում թողել ենք մաս անգլերեն տարբերակները: Եզրաբանական հայերենացման համար և առհասարակ խմբագրման աշխատանքներում օգտվել ենք արդեն հայերեն թարգմանությամբ հրատարակված որոշ հրատարակությունների եզրաբանական բառարաններից, թարգմանական, բացատրական և հոմանիշների մի շարք բառարաններից ու աղբյուրներից, որոնք ներկայացված են գրականության ցանկի վերջին հատվածում: Որոշ դեպքերում, սակայն, մույն իմաստը կամ իմաստային նրբերանգներն արտահայտող առավել հարմար բառ չգտնելու պատճառով պահպանել ենք հայերենում արդեն ընդունված ու տարածում ունեցող բառերը, ինչպիսիք են, օրինակ, discourse-դիսկուրս, gender-գենդեր, race-ռասա, racist-ռասիստ, feminist-ֆեմինիստ, hybrid-հիբրիդ և այլն: «Utopia» բառի իմաստն արտահայտելու համար կիրառել ենք հայերենում գործածական «ուտոպիա» տարբերակը, մույն մոտեցմամբ մաս հողվածներում հանդիպող «eutopia» և «dystopia» եզրույթների համար՝ համապատասխանաբար «յուտոպիա» ու «դիստոպիա» տարբերակները: Այս օտար եզրույթների հայերենացումը, թեև հնարավոր էր, սակայն հողվածներում հանդիպող բառախաղն ու նրբիմաստները պահպանելու նպատակով գործածել ենք նշված տարբերակները:

Գրեթե բոլոր հողածներում հանդիպող եզրույթների շարքում բարդ էր «migrant» բառի և դրանից ածանցյալ «immigrant», «emigrant», «transmigrant» եզրույթների թարգմանությունների շուրջ համաձայնությունը: «Migrant» եզրույթի հայերեն համարժեք «գաղթական» բառը թարգմանված հողվածների մեծ մասում առաջին ընտրությունը չէր: Այնուամենայնիվ, խմբագրական

կազմի անդամների հետ մի շարք քննարկումներից հետո որոշեցինք այս եզրույթների թարգմանության հետ կապված պահպանել որոշ հետևողականություն՝ պահելով «գաղթական» և համապատասխանաբար «ներգաղթյալ»/«արտագաղթյալ»/«անդրգաղթական» տարբերակները: Որոշ հողվածներում, սակայն, գործածել ենք «միգրացիա» տարբերակը, քանի որ արևելահայերենում արդեն բավականին արմատավորված են «միգրացիայի հետազոտություններ», «միգրացիայի ուսումնասիրություն» հասկացությունները, ինչպես նաև որոշ պաշտոնապես հաստատված անվանումներ, ինչպիսիք են, օրինակ, «Միգրացիայի միջազգային կազմակերպություն», ՀՀ տարածքային կառավարման և ենթակառուցվածքների նախարարության միգրացիոն ծառայություն կամ ԵՊՀ սոցիոլոգիայի ֆակուլտետում գործող «Միգրացիայի ուսումնասիրությունների կենտրոն»: Այս տրամաբանությամբ գրքի «Սփյուռք, միգրացիա և անդրգաղթականություն» բաժնում ներկայացվող հողվածներում (Գլխի Շիլլեր, Ֆեյսթ, Գամլեն), որոնցում սփյուռքի նոր ըմբռնում է ձևավորվում հենց միգրացիայի ուսումնասիրությունների շրջանակներում, «միգրացիա» տարբերակն ավելի շատ է հանդիպում:

Թարգմանությունների հետ կապված՝ կցանկանալինք նաև առանձնացնել «representation», «ideology» և «concept» եզրույթները, որոնցից երեքի դեպքում էլ խմբագրման փուլում որոշեցինք հետևողականորեն գործածել արևելահայերենով առավել հասկանալի ու գիտական գրականության մեջ տարածված տարբերակներ՝ առանց այն էլ երբեմն մասնագիտական խրթին լեզվով գրված տեքստերը քիչ գործածական կամ նոր եզրույթներով էլ ավելի դժվարընկալելի չդարձնելու մտահոգությամբ:

Չնայած «ideology» բառը «գաղափարաբանություն» թարգմանելու վերջին տարիներին նկատվող միտմանը՝ որոշեցինք պահպանել լայն տարածում ունեցող «գաղափարախոսություն» տարբերակը: Օտարալեզու գրականության մեջ նույնպես «ideology» եզրույթը հեռացել է իր նախնական «idea» (գաղափար) + «logos» (բառ, խոսք, դրույթ) ստուգաբանական՝ «գաղափարաբանություն» իմաստից՝ առավելապես նշանակելով գաղափարների համակարգ¹: Այս իմաստով այն գրեթե նույնական է Էդուարդ Ադայանի բացատրական բառարանի «գաղափարախոսություն» բառի իմաստին՝ «հասարակական գիտակցության տարբեր ձևերի՝ փիլիսոփայության, քաղաքականության, իրավունքի, արվեստի ևն մեջ արտահայտվող հասկացությունների պատկե-

¹ Ամերիկյան «New Oxford» բառարանում այն սահմանվում է որպես «a system of ideas and ideals, especially one which forms the basis of economic or political theory and policy», տես "ideology". *New Oxford American Dictionary*, 2010:

բացումների՝ սկզբունքների ամբողջությունը՝ որպես գաղափարների համակարգ»²:

«Represent» բառը, որն ընկած է «representation» գոյականի հիմքում, ըստ «*New Oxford*» ամերիկյան բառարանի, նշանակում է՝ ա) որևէ մեկի անունից խոսելու կամ գործելու իրավասություն ունենալ, հատկապես պաշտոնական իրավիճակներում, բ) կազմել, հանդես գալ, գ) պատկերել (որևէ թեմա) նկարի կամ արվեստի այլ գործերի մեջ³: Երեք իմաստով էլ, ըստ Աղայանի բացատրական բառարանի, այն համարժեք է հայերեն «ներկայացնել» բառի իմաստներին՝ ա) «որևէ մեկի՝ մի բանի արտահայտիչը, շահերի պաշտպանը լինել, հանդես գալ որպես մի բանի արտահայտիչ, մարմնավորել», բ) «դրստորել, լինել, հանդես գալ որպես», գ) «բեմի վրա վերարտադրել, պատկերել, ցույց տալ»: Այս իմաստներում պարունակվում է նաև կրկին պատկերելու, վերապատկերելու, վերաներկայացնելու նրբիմաստը, այն, որ շարունակական ներկայացման գործընթացը, կրկնվելով ու կրկնելով ինքն իրեն, պարունակում է նաև վերաներկայացում՝ «re-presentation»: Ուստի, մեր համոզմամբ, հայերեն «ներկայացում» բառը լիովին արտահայտում է «represent» բառի ուղղակի իմաստներն ու նրբիմաստները, և այդ պատճառով անթուղափայտ խուսափել ենք վերջերս շրջանառվող «ռեպրեզենտացիա» օտարաբանության գործածությունից:

«Concept» բառի դեպքում ստուգաբանական կապը «conceive» հասկացության հետ, անշուշտ, համարժեք է հայերենի «հղացք» և «հղանալ» տարբերակներին: Սակայն համեմատաբար առավել մատչելի արևելահայերենով ներկայացնելու նպատակով նպատակահարմար ենք գտել «concept» եզրույթի «հասկացություն», «ըմբռնում», «գաղափար» և այլ հոմանիշների գործածությունը:

Բնագրերում գործածված ոչ անգլերեն եզրույթները, մեջբերումներն ու դարձվածքները նույնությամբ պահպանել ենք նաև թարգմանության մեջ՝ տողատակում աստղանիշով ներկայացնելով հայերեն թարգմանությունները: Խմբագրման փուլում հիմնականում խուսափել ենք տեքստերը ծանոթագրություններով ծանրաբեռնելուց, սակայն քիչ հայտնի անունների, կարևոր իրադարձությունների կամ տեքստերում եղած անուղղակի հղումների դեպքում ավելացրել ենք հակիրճ ծանոթագրություններ: Խմբագրական բոլոր ծանոթա-

² Աղայան Է., *Արդի հայերենի բացարձակական բառարան*, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1976, էջ 216:

³ «Be entitled or appointed to act or speak for (someone), especially in an official capacity», «constitute; amount to», «depict (a particular subject) in a picture or other work of art»: Տե՛ս «Represent». *New Oxford American Dictionary*, edited by Stevenson, Angus, and Christine A. Lindberg: Oxford University Press, 2010:

գրությունները տեքստերում առանձնաձևում են աստղանիշներով: Չեն թարգմանվել նաև տողատակերի հղումներում հեղինակների անուններն ու գրականության ցանկը, որը պարունակում է բոլոր հոդվածներում հղված աղբյուրները: Հեռուղականության նպատակով գրականության բոլոր հղումները տրված են տողատակերում՝ անկախ այն բանից, թե ինչպես են կատարվել բնագրերում՝ նշելով հեղինակին կամ հեղինակներին, տարեթիվն ու էջը, եթե նշված են: Հղումներում էջերը նշելիս «և հաջորդ էջերը» (բնագրում՝ ff) գրելու փոխարեն էջի թիվը նշելուց հետո գործածել ենք «հհ»:

Երախտագիտության խոսք

Անթրոպոլոգիայի ստեղծման համար ցանկանում ենք շնորհակալություն հայտնել Խաչիկ Թեօլեօլեանին, Արա Սանճեանին, Հակոբ Մաթևոսյանին, Նելլի Սարգսյանին, Կարեն Ջալլաթեանին, Նաիրա Թումանյանին, Նարինե Խաչոյանին, Արթուր Թումանյանին, Արևիկ Աշխարոյանին, Աննա Բաղրանյանին, Հելեն Մախտումեանին, գրախոսներ Արթուր Աթանեսյանին, Արթուր Մկրտիչյանին, Արսեն Բոբոխյանին և Հասմիկ Գևորգյանին, ինչպես նաև անթրոպոլոգիայի բոլոր թարգմանիչներին ու խմբագրական կազմին: Շնորհակալ ենք նաև «Գալուստ Կիլյալենկեան հիմնարկության» հայկական համայնքների բաժանմունքին՝ ի դեմս տնօրեն Ռազմիկ Փանոսեանի՝ այս գաղափարի իրագործումը դրամաշնորհային աջակցությամբ հնարավոր դարձնելու համար:

Էնն Արբոր, 2022
Վահե Սահակյան

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Սփյուռք. էթնիկության և անդրէթնիկության, բազմասերնդայնության ու անդրգաղթականության միջև և անդին

Վահե Սահակյան

Ի՞նչ է սփյուռքը: Ինչպե՞ս և ո՞ր գիտակարգ(եր)ի մեթոդաբանական մոտեցումներով ու մեթոդական գործիքակազմով կարելի է այն համարժեքորեն ուսումնասիրել, նկարագրել, բնութագրել ու սահմանել: Ո՞րն է այն իմաստաբանական դաշտը, որ «սփյուռք» եզրույթն արտացոլում է առօրեական քննարկումներից մինչև գիտական գրականություն: Սոցիալական կյանքի, գործունեության, իրականության, տարածության, ժամանակի ո՞ր կողմերը կամ ինքնությունների, գիտակցության ու մշակույթների հատկապես ինչպիսի՞ դրսևորումներն է այս եզրույթն օգնում ավելի լավ ըմբռնել թե՛ առօրեական, թե՛ գործնական, թե՛ տեսական առումներով: Թեև առանձին սփյուռքներին նվիրված գիտական աշխատություններում ու հատկապես վերջին մի քանի տասնամյակներում մեծ թափ ստացած սփյուռքների համեմատական ուսումնասիրություններում անդրադարձ է կատարվել այս ու նման մի շարք այլ հարցերի, այդուհանդերձ ու նաև հենց այդպիսի մոտեցումների շնորհիվ սփյուռքի ուսումնասիրությունների միջգիտակարգային դաշտը դարձել է շատ ավելի բազմազան, ցրված, երբեմն էլ՝ անհամատեղելի:

Սույն անթոլոգիայի նպատակը սփյուռքների ուսումնասիրությունների ոլորտում վերջին տարիներին կարևոր ներդրում ունեցած աշխատությունների միջոցով վերը նշված ու շատ այլ հարցերի շուրջ քննական մոտեցումների խթանումն է: Բարձրացված հարցերին պարզ պատասխաններ առաջարկելու փոխարեն և չհետապնդելով այդպիսի նպատակ՝ անթոլոգիան ուրվագծում է սփյուռքների ուսումնասիրությունների ոլորտում ձևավորված տարբեր մոտեցումների դաշտը՝ խրախուսելով հետագա հարցադրումներն ու ներգրավումը նմանօրինակ ուսումնասիրություններում: Միջգիտակարգային տիրույթներում, որոնք ձևավորվել են սփյուռքների առանձին դեպքերի ու համեմատական բազմազան ուսումնասիրություններում, «սփյուռքի» ըմբռնման շուրջ նկատելի են երեք ընդհանուր մոտեցումներ կամ ուղղություններ, որոնցում «սփյուռքը» դիտարկվում է որպես.

- ա) ցրված էթնիկ հավաքականությունների ամբողջություն, որոնցում շեշտադրվում են էթնոմշակութային շարունակականությունը, էթնոխմբային գիտակցությունը, կողմնորոշվածությունը դեպի հայրենիք,

սփյուռքի տեղակայվածությունը հայրենիքի ու հյուրընկալող երկրների միջև,

- բ) հիբրիդային, անդրէթնիկ երևույթ, միջմշակութային խառնածին ձևերի և ինքնությունների դրսևորման վայր, որում շեշտադրվում են սփյուռքային բնակչության խմբերի երկակի գիտակցությունը, բազմակի հավատարմությունները և բարդ հարաբերություններն ու փոխկապվածություններն իրենց բնակչության երկրի այլ խմբերի ու այլ երկրներում իրենց հետ ընդհանուր անցյալ ու պատմություն ունեցող բնակչության խմբերի հետ,
- գ) գաղթական ու անդրգաղթական համայնքների ամբողջություն, որոնցում առավել շեշտադրվում են անդրգաղթականների միջև ձևավորվող միջպետական ու անդրազգային ցանցերը, պետության քաղաքականությունն իր ցրված, հայրենաթող քաղաքացիների նկատմամբ, ինչպես նաև արտագաղթյալ բնակչության խմբերի դրամական փոխանցումներն ու ներդրումները պետության տնտեսական զարգացման, սոցիալ-տնտեսական խնդիրների հաղթահարման և բարեգործական, մշակութային ու քաղաքական այլ ասպարեզներում¹:

Սփյուռքի շուրջ ձևավորված բազմաբնույթ քննարկումներն ու սփյուռքի ըմբռնումները, անշուշտ, չեն սահմանափակվում այս երեք մոտեցումներում: Սփյուռքի իմաստաբանական դաշտը շատ ավելի ընդգրկում ու ցրված է, ինչն արձանագրում են Թեօլեօլեանի (1991), Բաումանի, Զլիֆորդի, Բոհենի, Վերտովեկի, Բրուբեյքերի, Ֆեյսթի և այլոց՝ անթուրոգիայում ընդգրկված ուսումնասիրությունները: Եզրաբանական այդ անորոշությանն ի պատասխան է մասամբ Բրուբեյքերի այն եզրակացությունը, որ սփյուռքին չպետք է վերաբերվել որպես վերլուծական կատեգորիա, այլ այն պետք է դիտարկել որպես «խտվածք, դիրքորոշում և պահանջ»²: Այդուամենայնիվ, այս երեք մոտեցումներն առավել ակնհայտ են դարձել սփյուռքի ուսումնասիրություններում, քանի որ առավել մեծ թվով հետազոտողներ ու գիտնականներ են ներդրում ունեցել այս

¹ Այս մոտեցումներն առավել ամփոփ անդրադարձել են նաև «Diaspora Conceptualizations and the Realities of the Armenian Diaspora: Some Preliminary Observations» հոդվածում, որը հրատարակվել է «EVN Report» ամսագրի 2021 թ. ապրիլի թիվ 6 «Սփյուռք/Diaspora» թողարկման մեջ:

² Բրուբեյքեր, էջ 330-351 (Ներածության մեջ հեղինակի անունով և էջով նշված բոլոր հղումները վերաբերում են սույն անթուրոգիային):

ուղղությունների ընդլայնման, այս մոտեցումների շրջանակներում սփյուռքի մասին և սփյուռքի միջոցով մտածելու տեսական ու համեմատական քննարկումներին: Սփյուռքի ըմբռնումների այս երեք մոտեցումներն առաջարկելով՝ ցանկացել ենք ընթերցողների ուշադրությունը բևեռել մաս դրանց շրջանակներում գոյություն ունեցող անհամաձայնությունների ու տեսակետների տարբերությունների վրա, որոնք, այդպիսով, էլ ավելի են ամրապնդել, զարգացրել ու ընդլայնել այս կամ այն մոտեցման շրջանակներում «սփյուռք» հասկացության մեկնաբանական ներուժը: Անշուշտ, այս մոտեցումները, թեև ուրվագծելի, այնուամենայնիվ միմյանցից խիստ սահմաններով բաժանված առանձին ուղղություններ չեն: Ինչպես հետագա շարադրանքից ավելի պարզ կդառնա, այս կամ այն ուղղության առնչությամբ ներկայացված առանձին գիտական աշխատությունները սովորաբար կառուցվում են այլ ուղղություններին նպաստ բերած աշխատությունների հետ քննական ու քննադատական երկխոսության մեջ:

Անդրադառնալով այս ուղղությունների հակիրճ նկարագրությանը՝ ստորև առավելապես քննարկվելու են անթրոպոհայում ընդգրկված աշխատությունները, որպեսզի մաս ընդգծվի ընտրված տեքստերի կարևորությունը: Այս ուղղությունների կայացման գործում, անշուշտ, մեծ ներդրում են ունեցել մաս բազմաթիվ այլ գիտնականներ, որոնց աշխատություններին հղումների կարելի է հանդիպել անթրոպոհայի էջերում, և դրանցից շատերը մաս ընդգրկված են անթրոպոհայի վերջում ներկայացվող ընդգրկուն գրականության ցանկում:

ա) Սփյուռքը՝ որպես ցրված էթնիկ հավաքականությունների ամբողջություն

1980-1990-ական թվականների առաջին շրջանի գիտական ուսումնասիրություններում մասնագետներն ուշադրությունը բևեռում էին սփյուռքների՝ որպես ցրված էթնիկ հանրությունների սոցիալական կազմավորման, համեմատական ընդհանրությունների, ինչպես մաս հյուրընկալող երկրների ու հայրենիքների հետ եռակողմ հարաբերությունների վրա՝ հիմնականում հիմնվելով նախատիպային որակվող հրեական փորձառության վրա: Որպես ցրված էթնիկ հավաքականություններ՝ սփյուռք էին համարվում պետության մեջ «տարածքային հիմք» չունեցող³, «հայրենիքից դուրս ապրող»⁴, սակայն իրենց ինքնությունը պահպանող «վոքրամասնական խմբերը»⁵, որոնց ցանցերն ըմբռնելու համար մասնագետներն ուշադրությունը կենտրոնացնում էին

³ Արմսթրոնգ, էջ 17:

⁴ Քոններ, էջ 67:

⁵ Շեֆեր, էջ 63:

էթնիկ սփյուռքների, հյուրընկալող երկրների ու հայրենիքների միջև եռակողմ բարդ հարաբերությունների վրա: Այս առումով սփյուռքը երբեմն դիտարկվում էր որպես «ազգային պետության հարացուցային Ուրիշը», երբեմն էլ՝ վերջինիս «ղաշնակիցը» կամ «շահախումբը»⁶: Հիմնվելով այս մոտեցումների վրա՝ Ուիլիամ Սաֆրանը, ավելի ուշ՝ նաև Ռոբին Քոհենը, նմանատիպ այլ էթնիկ հավաքականություններից սփյուռքներին տարբերակելու համար առաջարկեցին սփյուռքներին բնորոշ հատկանիշներ: Ըստ Սաֆրանի ցանկի՝ մասնավորապես, սփյուռք համարվելու համար բնակչության խմբերը պետք է ցրված լինեն որոշակի կենտրոնից դեպի երկու կամ ավելի վայրեր, պահպանեն հավաքական հիշողություն հայրենիքի, նրա տեղակայման ու պատմության վերաբերյալ, օտարվածության կամ լիարժեքորեն ընդգրկված չլինելու զգացում ունենան իրենց հյուրընկալող երկրներում և այդ պատճառներով իրենց իրական տունը համարեն հայրենիքը, որի հետ պետք է կապ պահպանեն, որին պետք է նվիրվեն, և ուր պետք է նրանք ի վերջո վերադառնան: Հայրենիքի հետ կապված լինելու այս ըմբռնումն էլ պայմանավորում է նրանց «էթնոհամայնքային գիտակցությունը»⁷: Սփյուռքների սահմանումն ու տարանջատումն այլ էթնիկ խմբավորումներից, այսպիսով, հնարավոր են դարձնում տարբեր տիպաբանությունների առաջարկումը: Օգտագործելով Մաքս Վեբերի «իդեալական տիպերի» գաղափարը՝ Սաֆրանը, հետագայում՝ նաև Քոհենը, առաջարկեցին սփյուռքի տիպեր: Ըստ Սաֆրանի, օրինակ, այս սահմանման «իդեալական տիպը» հրեական սփյուռքն էր, սակայն նա առանձնացնում էր նաև այլ սփյուռքներ, ներառյալ հայկականը, որոնք նույնպես մոտ են այս սահմանմամբ սփյուռք համարվելուն:

«Global Diasporas» (Համաշխարհային սփյուռքներ) մենագրության 1997 թ. առաջին հրատարակության մեջ Ռոբին Քոհենը ընդլայնեց Սաֆրանի առաջարկած բնութագրիչների ցանկը՝ ընդգրկելով այն սփյուռքները, որոնք կարող էին ցրված լինել աշխատանքային, առևտրական և ոչ բռնի այլ պատճառներով, որոնք կարող էին բազմակարծական հյուրընկալող երկրներում ծավալել մշակութային ստեղծագործ գործունեություն և կապի զգացում պահպանել այլ երկրներում հաստատված իրենց համաէթնիկ խմբերի հետ: Այս համալրված բնութագրիչների հիման վրա նա առաջարկեց սփյուռքների առավել ընդգրկուն «իդեալական տիպական» դասակարգում՝ առանձնացնելով չորս տիպ՝ զոհ, աշխատանքային, առևտրային ու կայսերական սփյուռքներ: Ի հավելումն դրանց՝ Քոհենը նաև անդրադառնում էր «մշակութային սփյուռքներին», որոնց մոտ բացակայում էին որոշ չափանիշներ: Արձագան-

⁶ Թեօլեօլեան, էջ 87:

⁷ Սաֆրան, էջ 93, տե՛ս նաև Քոհեն, էջ 360:

քելով տարբեր քննադատություններին՝ մենագրության 2008 թ. երկրորդ, վերանայված հրատարակության մեջ Քոհենն առանձնացրեց սփյուռքների հինգ տիպ՝ նախորդ չորսին հավելելով նաև «ապատարածքայնացված» ենթատիպը, որպես օրինակներ նշելով կարիքյան ժողովուրդներին, սինդիկատների փարսիներին: Մեկնաբանելով Վեբերի «իդեալական տիպի» գաղափարը՝ Քոհենը նշում է, որ այս վերացարկումներն իր կողմից նույնպես վերլուծական ու համեմատական նպատակով են կատարված, և որ «իրական սփյուռքները», բնական ու ակնկալելի է, պետք է տարբերվեն իրենց նախատիպային իդեալական տիպերից⁸:

Սփյուռքը որպես ցրված էթնիկ հավաքականություն ըմբռնելու և ներկայացնելու մեջ ներդրված մտածողության էականացնող, ընդհանրացնող մոտեցումը, այսպիսով, այս ուղղության հետևորդների ընկալումներում ու քննարկումներում իմացաբանական, ճանաչողական ու համեմատական առավելություն էր հատրդում «սփյուռք» հասկացությանը: Նույն այդ մոտեցումը, սակայն, հետադիական քննական տեսանկյունից սահմանափակում էր «սփյուռք» հասկացության կիրառելիությունը մի շարք այլ համատեքստերում, ինչն սկսեց արտացոլվել 1990-ական թթ. ծավալվող, հատկապես աֆրիկյան ու կարիբյան սփյուռքներին նվիրված ուսումնասիրություններում:

բ) Սփյուռքը՝ որպես միջմշակութային, հիբրիդային, անդրէթնիկ երևույթ

Սփյուռքը որպես մշակութային խառնման արդյունք, հիբրիդային երևույթ դիտարկող մոտեցումները մասամբ ձևավորվեցին Սաֆրանի, Քոհենի և սփյուռքի՝ որպես ցրված էթնիկ հավաքականություն դիտարկող այլ մոտեցումների քննադատություններում: Ծնվելով առավելապես ոչ հրեակենտրոն սփյուռքային փորձառությունների ուսումնասիրություններում՝ այս մոտեցումների հետադիական հայացքն օգնում էր դուրս գալ ազգային պետությունների սահմաններով պարփակվածության շրջանակներից և անցնել զուտ էթնիկ, կրոնական, ռասայական կամ այլ էականացնող հատկանիշներով սփյուռքը բնութագրելու սահմանափակումներից անդին: Այս նոր մոտեցումներն առաջարկում էին սփյուռքի այնպիսի ըմբռնում, որն ուսումնասիրողների ուշադրությունը հրավիրում էր տարբերությունների, ինքնությունների բազմազանության, միախառնման ու հիբրիդայնության, հորիզոնական, անդրտեղային հարաբերությունների ու երկակի կամ բազմակի հավատարմություններից ձևավորվող սփյուռքային գիտակցության վրա:

⁸ «Global Diasporas» աշխատության երկրորդ հրատարակության առաջին գլուխը որոշ կրճատումներով ներկայացված է անթոլոգիայում:

Քննական այս ուղղության ձևավորման մեջ առանցքային նշանակություն ունեցան Ստյուարտ Հոլի, Փոլ Գիլրոյի, և Ջեյմս Քլիֆորդի՝ 1990-ական թթ. հաջորդաբար լույս տեսած առանցքային աշխատությունները: Կենտրոնանալով կարիքյան (Հոլ), աֆրիկյան (Գիլրոյ) փորձառությունների վրա և անցնելով դրանցից անդին՝ դեպի համեմատական, տեսական մակարդակներ (Քլիֆորդ)՝ այս մոտեցումները մարտահրավեր էին նետում էապաշտությանը, սփյուռքը՝ որպես խումբ, իսկ սփյուռքային ինքնությունները՝ որպես շարունակական ինքնավերարտադրությամբ բնորոշվող երևույթներ դիտարկող մոտեցումներին: «Սփյուռքը»,– գրում է Հոլը,– «մեզ չի հղում այն ցիրուցան եղած ցեղերին, որոնց ինքնությունը կարող է պահպանվել միայն ինչ-որ սուրբ հայրենիքի հետ հարաբերության մեջ, որին նրանք պետք է ամեն գնով վերադառնան, եթե դա նույնիսկ նշանակում է այլ ժողովուրդների հրելով ծովը նետել»:
Հակադրելով էթնիկության իր ըմբռնմանը՝ նա շարունակում է. «Սա «էթնիկության» հին, կայսերականացնող, գերիշխան դարձնող տեսակն է: Մենք տեսել ենք Պաղեստինի ժողովրդի ճակատագիրը սփյուռքի այս՝ դեպի ետ կողմնորոշված ըմբռնման պատճառով»⁹: Մշակութաբանական ու փիլիսոփայական տեսական իր քննական մոտեցմամբ Հոլը, Կարիքյան ավազանի կղզեբնակների սփյուռքային բարդ ինքնությունների ուսումնասիրությունն ունենալով որպես մեկնակետ, առաջարկեց սփյուռքի ու սփյուռքային ինքնությունների նոր ըմբռնում. «Սփյուռքյան փորձառությունը, ինչպես ես այստեղ նկատի ունեմ, սահմանվում է ոչ թե էությամբ կամ մաքրությամբ, այլ անհրաժեշտ տարասեռության ու բազմազանության ճանաչմամբ, «ինքնության» այնպիսի ըմբռնմամբ, որն ապրում ու շարունակվում է տարբերության հետ և դրա միջոցով, այլ ոչ թե ի հեճուկս տարբերության, *հիբրիդայնության*: Սփյուռքային ինքնությունները նրանք են, որոնք փոխակերպման ու տարբերության միջոցով մշտապես արտադրում ու վերարտադրում են իրենք իրենց նորովի»¹⁰: Գիտակարգային ու միջգիտակարգային տարբեր ասպարեզներում գործող այս ուղղության հետևորդներին մեկ հարացուցային մոտեցման մեջ միավորում է հենց «կրեոլացված, համահաշտեցված, հիբրիդացված և ոչ մաքուր»¹¹ սփյուռքային ինքնությունների ու մշակույթների ուսումնասիրությունն ու դրանց վերհանումը:

Գիտակցելով, որ սփյուռքը, այսպիսով, կարող է դառնալ մի հասկացություն, որը, ինչպես Գիլրոյն է ձևակերպում, «արժեքավոր ներդրում է ունենում միջ-մշակութային և անդր-մշակութային գործընթացների ու ձևերի վերլուծու-

⁹ Հոլ, էջ 133:

¹⁰ Նույն տեղում:

¹¹ Գիլրոյ, էջ 142:

թյան մեջ»¹²։ Քլիֆորդի, Ռադիակրիշնանի, Բրահի, Անթիասի աշխատությունները քննության են ենթարկում սփյուռքի սահմաններն ու սահմանումները՝ փորձելով պատկերել այն էթնիկության, ազգության, մշակույթների ու պետությունների խորհրդանշական ու աշխարհաքաղաքական սահմանները հատող տեղային, անդրտեղային ու անդրտարածքային բարդ կապվածությունների ու հավատարմությունների մեջ։ «Սփյուռքները միացնող անդրազգային կապերը, – գրում է Քլիֆորդը, – կարիք չունեն ձևակերպվելու գլխավորապես իրական կամ խորհրդանշական հայրենիքի միջոցով, առնվազն ոչ այն չափով, որ Սաֆրանն է ենթադրում»։ Թեև Քլիֆորդն ամբողջությամբ չի անտեսում այս կապերը, նրա պնդմամբ «[ա]յակենտրոն, հորիզոնական կապերը կարող են նույնքան կարևոր լինել, որքան ծագման/վերադարձի նպատակաբանության շուրջ ձևավորվածները»¹³։ Ուշադրությունը կենտրոնացնելով տեղային պատմությունների ու անդրտեղային հորիզոնական հավատարմությունների ու կապերի վրա՝ Քլիֆորդը վերհանում է, մի կողմից, սփյուռքի և ազգային պետության, մյուս կողմից՝ բնիկապաշտ ինքնությունների, բնիկ լինելու հավակնությունների և դարերով նույն վայրում հաստատված սփյուռքային հավատարմությունների միջև եղած լարվածությունները։ Չուզադրելով ու համեմատելով աֆրիկյան ու հրեական սփյուռքային փորձառությունների շուրջ հրատարակված աշխատությունների լայն շրջանակ, այդ թվում՝ նաև Գիլրոյի մի քանի աշխատությունները՝ Քլիֆորդը պատկերացնում ու պատկերում է սփյուռքը որպես բազմակենտրոն ցանց, հիբրիդային ինքնությունների ու մշակույթների տարածք։

Այսպիսի հիբրիդային մշակույթների ու տարածության գիտակցումն է վեր հանում էթնիկության ու սփյուռքի շուրջ Ռադիակրիշնանի հողվածում առաջադրված հարցերի շարքը, որը ծնվում է իր որդու անմեղ հարցից. «Ես հնդի՞ն եմ, թե՞ ամերիկացի»։ Որդու հարցին կարճ պատասխանելով՝ «երկուսն էլ»՝ Ռադիակրիշնանը, այնուամենայնիվ, շարունակում է մտորել. «Ինչպե՞ս կարող է ինքնության միասնությունն ունենալ մեկից ավելի երես կամ անուն։ Եթե որդիս և՛ հնդիկ է, և՛ ամերիկացի, ո՞ր *մեկն* է նա իրականում։ Ո՞րն է իրական «ես»-ը, և ո՞րը՝ մյուսը։ Ինչպե՞ս են այս երկու «ես»-երը գոյակցում և ինչպե՞ս են համակցվում մեկ ինքնության մեջ։ Ինչպե՞ս է էթնիկ ինքնությունը փոխհարաբերվում ազգային ինքնության հետ»։ Հարցերի ու մտորումների շարքը այնուհետև շարունակվում է սփյուռքային ինքնության հիբրիդայնության, հայրենիքի ու ծագման երկրի շուրջ եղած միջսերնդային պատկերացումների միջև լարվածությունների արձանագրմամբ. «Արդյո՞ք «հնդիկ»-ը

¹² Գիլրոյ, էջ 136։

¹³ Քլիֆորդ, էջ 150։

հնդիկի մեջ և «հնդիկ»-ը հնդիկ-ամերիկացու մեջ նույնն են և հետևաբար՝ փոխատեղելի: Այս երկուսից արդյոք ո՞րն է բնական, և ո՞րն է զուտ ռազմավարական կամ հակագրողական: Որքանո՞վ է «հին երկիրը» գործում որպես հիմնականառույց և կարգավորում մեր տեղափոխված ինքնությունները սփյուռքում: Արդյո՞ք հին երկիրը պետք է երկրպագել՝ որպես նախասահմանված բացարձակ, թե՞ կարելի է հին երկիրը հայտնագործել՝ ի պատասխան մեր ներկայիս տեղակայմանը: Բացի այդ՝ Հնդկաստանի ո՞ւմ մեկնաբանությունն է ճիշտ՝ ավա՞գ, թե՞ երիտասարդ սերնդինը, ներսի՞ մարդու, թե՞ սփյուռքաբնակի տարբերակը»¹⁴: Այս հարցերից շատերը թողնելով բաց՝ Ռադիակրիշնանը հույս է հայտնում, որ թերևս իր որդու սերնդի ապագա աշխարհում ինքնությունները կլինեն «բազմակողմ ու բարդ բանակցությունների հարց», քան «կույր ու պաշտոնական ինչ-որ որոշման արդյունք»:

Տեղային մակարդակում սփյուռքի սահմանների հարցն ավելի խորը վերլուծության ենթարկելով և արձանագրելով սփյուռքի բազմաառանցքային կապվածություններն ու հավատարմությունները՝ Ավթար Բրահիը հանգում է *սփյուռքի տարածության* գաղափարին: Բրահի ըմբռնմամբ սփյուռքի տարածությունը «սփյուռքի, սահմանի և տեղակայման/տեղահանման փոխհատվողականության» վայրն է, որտեղ «բազմաթիվ սուբյեկտի դիրքեր հակադրվում, վիճարկվում, հայտարարվում կամ մերժվում են», որտեղ «ընդունվածներն ու օրինազանցներն աննկատելիորեն խառնվում են նույնիսկ այն դեպքում, երբ այս համաձույլ (syncretic) դրսևորումները կարող են ժխտվել հանուն մաքրության ու ավանդույթի», և որտեղ «ավանդույթն ինքնին անընդհատ հորինվում, հայտնագործվում է, նույնիսկ այն դեպքում, երբ հայտարարվում է որպես ժամանակի մշտից սկիզբ առնող»¹⁵: Սփյուռքի տարածության այսպիսի ըմբռնումը հնարավոր է դարձնում այդպիսի տարածության մեջ ոչ միայն գաղթականների ու նրանց սերունդների, այլ նաև տեղաբնիկների ընդգրկումը և «[տ]արբերակման տարբեր առանցքների երկայնքով (դասակարգ, ռասիզմ, գենդեր, սեռականություն, և այլն)» այդ տարածության մեջ միահյուսվող ու տարամիտվող նմանություններն ու տարբերությունները¹⁶: Որպես օրինակ քննարկելով «Անգլիա» կոչվող սփյուռքի տարածությունը՝ Բրահիը պնդում է, որ այդ տարածության մեջ «աֆրիկյան, կարիբյան, իռլանդական, ասիական, հրեական և այլ սփյուռքները փոխհատվում են միմյանց միջև, ինչպես նաև

¹⁴ Բոլոր մեջբերումները Ռադիակրիշնանի հոդվածից են, էջ 196-210:

¹⁵ Բրահ, էջ 242-243:

¹⁶ Նույն տեղում:

որպես «անգլիականություն» կառուցակցված այդ միավորի հետ՝ այդ գործընթացում վերջինիս ենթարկելով մանրամասն վերաձևակերպման»¹⁷:

Հիմնվելով այս ու նման մի շարք այլ ուսումնասիրությունների վրա և կառուցելով իր վերլուծությունը դրանց շուրջ ու մասամբ ի քննադատություն դրանց՝ Անթիասն առաջարկում է սփյուռքի ուսումնասիրություններում հաշվի առնել նաև էթնիկության սահմանները հասող համերաշխություններն ու միջէթնիկ պատկանելությունները՝ անդրէթնիկությունը: «Սփյուռքը» դիտարկելով որպես «էթնիկ հարաբերությունների մասին մտածելու այլընտրանքային եղանակ»՝ նա շեշտադրում է անդրէթնիկ, միջէթնիկ, դասակարգային ու գենդերային փոխհատվողականությունները: Սփյուռքի տղամարդիկ կամ կանայք, սփյուռքի առավել ապահովված մտավորական ու գործարար շերտերը կամ աշխատավոր դասակարգը, սփյուռքի՝ բարձր դասի սպիտակամաշկ ու լուսանցքայնացված կանանց կամ գունամաշկ տղամարդկանց հետ հարաբերության մեջ գտնվող սպիտակամաշկ աշխատավոր տղամարդիկ, բնակչության այս բոլոր շերտերը կարող են բարդ դասակարգային, սեռային ու անդրէթնիկ համերաշխություններ ձևավորել տեղական խմբերի հետ, որոնք, Անթիասի ըմբռնմամբ, «սփյուռք» հասկացությունը պետք է կարողանա հաշվի առնել: Եթե «սփյուռքի» գաղափարն ավելի մեծ էվրիստիկ արժեքի հավակնություն պետք է ներկայացնի, այն պետք է կարողանա հաղթահարել էթնիկության ավելի վաղ ըմբռնումների հետ կապված խնդիրները՝ ավելի ընկալունակ դառնալով անդրէթնիկ, դասակարգային ու գենդերային փոխհատվողականությունների նկատմամբ:

Սփյուռքը որպես միջմշակութային, հիբրիդային, անդրէթնիկ երևույթ պատկերող այս ուղղության համեմատաբար ավելի մեծ ներկայացվածությունն անթողզիայում, որ ուշադիր ընթերցողն անպայմանորեն կնկատի, առավելապես պայմանավորված է եղել հիմնական այն մտահոգությամբ, որ հետարդիական քննական այս ուսումնասիրություններում հայկական սփյուռքի խորը, փորձահեն ու փաստական հետազոտությունների վրա հիմնված համեմատական տեսականացումներ մինչ այժմ գրեթե չեն եղել: Թեև այս ուղղությունը ներկայացնող աշխատություններն էլ հիմնվում են երբեմն մեկը մյուսի քննության ու քննադատության վրա (ինչպես, օրինակ, Բլիֆորդի դեպքում՝ Գիլրոյի, Անթիասի դեպքում՝ Գիլրոյի, Բլիֆորդի և մյուսների), այնուամենայնիվ այս տարբեր հեղինակներին մեկ ուղղության մեջ միավորում են հետարդիական հայացքն ու սփյուռքում ձևավորվող բազմազան՝ էթնիկության,

¹⁷ Բրահ, էջ 243:

ազգային պետության ու ռասայի շրջանակներում չտեղավորվող ձևերի ու համերաշխությունների նկատմամբ զգայունակությունը:

զ) Սփյուռքը՝ որպես ազգային պետության գաղթական ու անդրգաղթական համայնքների ամբողջություն

«Սփյուռքները անդրազգային պահի օրինակելի համայնքներն են»¹⁸: Այս ձևակերպումն է ընկած ոչ միայն Խաչիկ Թեօլեօլեանի հոդվածի, այլ նաև նույն այն հանդեսի վերնագրի հիմքում, որի մուտքն այս հոդվածը հայտարարում էր հիմնադիր-խմբագրի առաջաբանով: Վերջինիս առաջարկով էլ հանդեսն անվանվել էր «*Diaspora. A Journal of Transnational Studies*» (Սփյուռք. Անդրազգային ուսումնասիրությունների պարբերաթերթ): Թեև սփյուռքի ու անդրազգայնականության միջև կապը հստակ է, Թեօլեօլեանը, Սաֆրանը, Քոհենը և ուրիշներ սփյուռքը դիտարկել են որպես բազմասերնդային երևույթ՝ փորձելով սահմանել այն եղանակները, որոնցով սփյուռքները պետք է տարանջատվեն անդրազգային այլ երևույթներից: Հետագայում հրատարակված հոդվածներում Թեօլեօլեանն առաջարկել է տարբերել «ցրոնք» և «սփյուռք» հասկացություններն (dispersion and diaspora) այն ըմբռնմամբ, որ ոչ բոլոր ցրված բնակչության խմբերը կարող են սփյուռք անվանվել¹⁹: Քոհենը նույն կերպ առաջարկում էր ներգաղթյալներին տարբերել սփյուռքներից, երբ գրում էր. «Ոչ ոք չի հայտարարում սփյուռքի ձևավորման մասին այն պահին, երբ որևէ ժողովրդի ներկայացուցիչներն առաջին անգամ նավից կամ օդանավից իջնում են Էլիս կղզի, Լոնդոնի Հիթրոու կամ Բոմբեյի Չատրապատի Շիվաջի օդանավակայան»²⁰: Այսուհանդերձ, միգրացիայի ուսումնասիրությունների ու սփյուռքի քաղաքականությունների փոխհատվող տիրույթում վերջին տարիներին ավելի ու ավելի շատ կարելի է հանդիպել գիտական այնպիսի հրատարակությունների, որոնցում արտագաղթյալ բնակչության խմբերը և սփյուռքը դառնում են գրեթե նույնական՝ հոմանիշներ: Սփյուռքը որպես գաղթականների կամ անդրգաղթականների համայնքների ամբողջություն դիտարկող այս մոտեցումը ձևավորվում է անդրազգայնականության ու միգրացիայի ժամանակակից ուսումնասիրություններում, որը նաև գործնական ու կիրառական նշանակություն է ստացել ուղարկող պետության զարգացման գործընթացներում արտագաղթյալ համայնքների (սփյուռքների) ներգրավման քաղաքականությունների տեսանկյունից:

¹⁸ Թեօլեօլեան, էջ 87:

¹⁹ Տե՛ս, օրինակ, Tölölyan 1996, 2007, ինչպես նաև սույն անթոլոգիայի ամփոփիչ հոդվածը:

²⁰ Քոհեն, էջ 378:

Այս մոտեցման զարգացմանն ու ընդլայնմանը նպաստել են նաև XX դարավերջի և XXI դարասկզբի համաշխարհային գաղթական հոսքերն ու բնակչության տեղաշարժերը, հաղորդակցության միջոցների աննախադեպ զարգացումը, որոնք էականորեն նվազեցրել են սոցիալական հեռավորությունն ու սեղմել սոցիալական տարածությունը, որոնց միջոցով գաղթականները կարողանում են շարունակական գործուն մասնակցություն ցուցաբերել իրենց երկրների սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, հասարակական կյանքում: Հաղորդակցության միջոցների զարգացումը նաև նպաստել է հայրենաթող քաղաքացիների հետ ազգային պետության տարբեր հաստատությունների ավելի սերտ ու անմիջական կապերի պահպանմանը, լինի դա առցանց լրատվամիջոցների, սոցիալական ցանցերի ու տարբեր կայքերի, թե սփյուռքների ներգրավման ուղղակի նախաձեռնությունների միջոցով: Յրված անդրգաղթական բնակչության խմբերը, որոնք ներգրավված են անդրսահմանային հաղորդակցության ու սոցիալական տարատեսակ հարաբերություններում, մի շարք առումներով մնան են սփյուռքներին: Հետևաբար «սփյուռքը» դարձել է հարմար հասկացություն՝ արտագաղթյալ այս համայնքներին ու նրանց սերունդներին նկարագրելու համար:

Սփյուռքի, անդրազգայնականության, միգրացիայի ու զարգացման ուսումնասիրությունների և քաղաքականությունների փոխհաստվող տիրույթում ձևավորված այս նոր մոտեցումն անթուղզիալից ամփոփ արտացոլված է Նինա Գլիք Շիլլերի, Թոմաս Ֆեյսթի և Ալան Գամլենի հոդվածներում: Հպանցիկ հայացքը նրանց հոդվածներում հղվող գրականությանը կարող է ընդհանուր պատկերացում ստեղծել այս ուղղությամբ վերջին տարիներին լույս տեսած բազմաթիվ գիտական ուսումնասիրությունների մասին: Գլիք Շիլլերն ու Ֆեյսթը «սփյուռք» հասկացության քննությանն անդրադառնում են անդրազգայնականության, անդրազգային միգրացիայի, անդրազգային սոցիալական դաշտերի ու տարածությունների իրենց ուսումնասիրությունների և հետաքրքրությունների շրջանակներում: Գամլենը, երկար տարիներ աշխատելով Ռոբին Քոհենի հետ, սփյուռքի տեսական ու համեմատական ուսումնասիրությունների ու հատկապես սփյուռքների նկատմամբ պետությունների քաղաքականությունների շուրջ իր հետաքրքրություններից ելնելով, սփյուռքը դիտարկում է միգրացիայի և զարգացման ուսումնասիրությունների համատեքստում: Մտածելով ու վերլուծելով տարբեր գիտակարգերի ու միջգիտակարգային ուսումնասիրությունների հասկացություններով ու մոտեցումներով՝ միգրացիայի, անդրազգայնականության և սփյուռքների ներգրավման ու ընդգրկման քաղաքականություններն ուսումնասիրող գիտնականները ամբաստանում են սփյուռքի այն ըմբռնումը, որը հաճախ նույնանում է պետության

հայրենաթող խմբերի, գաղթականության, անդրգաղթականության և անդրագ-
գային այլ խմբավորումների հետ:

Գլխ Ծիլերը և Ֆեյսթն իրենց այս ու այլ աշխատություններով կարևոր
ներդրում են ունեցել նախևառաջ անդրագգային միգրացիայի, անդրագգային
սոցիալական տարածությունների ու դաշտերի համեմատական ուսումնասի-
րություններում ու տեսական աշխատանքներում, բայց նաև երբեմն անուղղա-
կիրեն նպաստել են այս մոտեցման շրջանակներում ձևավորվող սփյուռքի
ըմբռնումներին: Անդրագգային գաղթականներին կամ անդրգաղթականներին
պատկերելով որպես «սահմաններ հատող», «անդրսահմանային» գործու-
նեություն ու սոցիալական հարաբերություններ ձևավորող ու «դրանք ժամա-
նակի ընթացքում նույնիսկ սերնդեսերունդ»²¹ պահպանող խմբավորումներ՝
նրանք, այդպիսով, առավել մոտենում են «սփյուռք» հասկացության նախորդ
մոտեցումներում ձևավորված ըմբռնումներին: Փորձելով տարբերակել
«սփյուռք» և «անդրագգայնականություն» եզրույթները՝ Գլխ Ծիլերը
սփյուռքները սահմանում է որպես «ընդհանուր պատմություն» ունեցող ժողո-
վուրդներ, որոնք «չեն պահպանում որևէ տիպի սոցիալական ցանցեր, որոն-
ցով կկապվեն միմյանց կամ որևէ հայրենիք-պետության հետ, ընդգրկված են
ինքնության կառուցման համաշխարհային, այլ ոչ անդրագգային, գործընթա-
ցում»²²: ընդունելով, սակայն, որ երբեմն սփյուռքների որոշ անդամներ կարող
են ընդգրկվել անդրագգային ծրագրերում: Ֆեյսթը, մյուս կողմից, ավելի է ընդ-
գծում «սփյուռք» և «անդրագգայնականություն» հասկացությունների անորո-
շությունը՝ արձանագրելով, որ այս եզրույթները երբեմն գործածվում են փո-
խարհնաբար: «[Այս երկու հասկացությունները չեն կարող տարանջատվել
որևէ իմաստալից եղանակով],– նշում է նա և շարունակում. «Այդ անելը
կնշանակեր անտեսել մշտապես համընկնող սահմանումների ու իմաստների
հարուստ ցուցադրությունը»²³: Քննելով սփյուռք հասկացության հին ու նոր
ըմբռնումները՝ Ֆեյսթն ընդգծում է, որ նոր գործածություններում սփյուռքը հա-
ճախ վերաբերում է ցանկացած ցրման ու անդրսահմանային «խիտ ու շարու-
նակական» կապերի, որոնք, ըստ էության, նաև անդրագգային են:

Անթրոպոլոգիայում ներկայացվող տրամաբանությամբ այս ենթաբաժինը
նույնպես նպատակ չի ունեցել Գլխ Ծիլերի և Ֆեյսթի հոդվածների միջոցով
խիստ սահմաններ գծել «սփյուռք» և «անդրագգայնականություն» հասկա-
ցությունների միջև: Ընդհակառակը, մտածելով այս երկու փոխհատվող հաս-
կացությունների միջոցով՝ այս հոդվածներն էլ իրենց առանձնահատկություն-

²¹ Գլխ Ծիլեր, էջ 389:

²² Նույն տեղում, էջ 392:

²³ Ֆեյսթ, էջ 424:

ներով օգնում են ըմբռնել ժամանակակից աշխարհի սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական, մշակութային և այլ փոխկապվածությունների ու հարաբերությունների բարդությունները, որոնք հաճախ դժվար է համարժեքորեն վերլուծել ազգային պետությունները որպես անքննելի վերլուծական միավորներ ընդունելու պայմաններում: Հասարակական ու հումանիտար գիտություններում տիրապետող այս ենթադրությունը քննադատելով որպես «մեթոդաբանական ազգայնականություն»՝ Գլիք Շիլլերը կոչ է անում «պատկերացնել սոցիալական հարաբերություններ, որոնք տարածվում են ազգային սահմաններից ու սահմանափակումներից անդին»²⁴:

Գամլենի հոդվածը ազգային պետությանը սփյուռքների քննության դաշտ է ետ վերադարձնում որպես կարևոր գործող՝ արձանագրելով, որ եթե «1990-ական թթ. նշվում էր, որ սփյուռքներն այլևս ազգային պետության գոհերը չէին, այլ փոխարենը դարձել էին նրան մարտահրավեր նետողները..., XXI դարում պետությունները ոտքի են ելնում դիմակայելու այդ մարտահրավերին»²⁵: Վերլուծելով անդրգաղթականների ու նրանց սերունդների հետ աշխատանքի նպատակով ազգային պետություններում ստեղծվող սփյուռքի հաստատությունների կամ պետական պաշտոնական գրասենյակների գործունեության եղանակները՝ Գամլենը դրանց տարածումը բացատրում է կառավարականության (governmentality) և քաղաքականության տարածման (policy diffusion) քաղաքագիտական մոտեցումների միջոցով: Նա քննարկում է, մի կողմից, գաղթականներին որպես հավատարիմ սփյուռքի անդամներ մղելուն ու գործելուն ուղղված ծագման պետության աշխատանքները, մյուս կողմից՝ պետություններին սփյուռքների նկատմամբ քաղաքականություններ ձևավորելուն և իրենց սահմաններից դուրս ապրող արտագաղթյալների նկատմամբ որոշ պատասխանատվություն ստանձնելուն մոտ միջազգային նախաձեռնությունների ու կազմակերպությունների ջանքերը: Անդրադառնալով ՄԱԿ-ի, Համաշխարհային բանկի և Միգրացիայի միջազգային կազմակերպության (ՄՄԿ) միգրացիայի և զարգացման նախաձեռնություններին ու այդ նախաձեռնություններում ընդգրկված «գիտելիք ներմուծող» գիտնականների ու հետազոտողների ջանքերին՝ Գամլենի հոդվածը, թեև չհետապնդելով այդպիսի ուղղակի նպատակ, ցույց է տալիս, թե ինչպես են միջազգային քաղաքական այդ օրակարգերը, գործունեություններն ու քաղաքականությունների տարածումը նպաստում սփյուռքի հենց այս ըմբռնումների ամրապնդմանն ու տարածմանը: Որպես գաղթականների և անդրգաղթականների համայնք-

²⁴ Գլիք Շիլլեր, էջ 401:

²⁵ Գամլեն, էջ 457:

ների ամբողջություն՝ սփյուռքի այսպիսի ըմբռնումներից պատմական, բազմասերնդային սփյուռքների սովոր հատվածներ դուրս են մնում:

Անթրոպիայի առանձին բաժինները ներկայացնում են սփյուռքի ըմբռնման այս երեք մոտեցումները: «Սփյուռք և էթնիկություն», «Սփյուռք և անդրէթնիկություն» և «Սփյուռք, միգրացիա և անդրգաղթականություն» բաժիններում համապատասխանորեն խմբավորված են այս երեք մոտեցումներն արտահայտող աշխատությունները: Այս մոտեցումներն արտացոլող բաժիններից բացի՝ անթրոպիայի մեկ այլ ենթաբաժնում խմբավորված են Ստիվեն Վերտովեկի, Մարտին Բաումանի, Ռոջերս Բրուքեյթերի և Ռոբին Քոհենի՝ սփյուռքի ուսումնասիրությունների դաշտի վերլուծությանն ու սփյուռքի ըմբռնումների զարգացմանը նվիրված աշխատությունները: Սկսելով սփյուռքի և էթնիկության ըմբռնումներից՝ անթրոպիան շարունակվում է հիբրիդայնության ու անդրէթնիկության հետաքննարկական ուսումնասիրություններով, այնուհետև ներկայացնում է սփյուռքի ուսումնասիրությունների դաշտը քննող, քննադատող ու վերագնահատող վերլուծություններով և ամփոփվում վերջին տասնամյակներին միգրացիայի ու անդրագաղթականության ուսումնասիրություններում ձևավորված ըմբռնումներով:

Սփյուռքի ըմբռնումների շուրջ այս մոտեցումները, որոնք շարունակում են ուղղորդել սփյուռքների տեսական ու համեմատական աշխատանքները միջգիտակարգային տարբեր դաշտերում, անշուշտ, ինչպես արդեն նշվեց, համապարփակորեն չեն ներկայացնում «սփյուռք» հասկացության շուրջ ձևավորված մոտեցումների ողջ բազմազանությունը: Սփյուռքի մասին և սփյուռքի միջոցով մտածելու գործընթացները շարունակում են ծավալվել ինչպես էթնիկության ու անդրէթնիկության, բազմասերնդայնության ու պետության արտագաղթյալ քաղաքացիների համայնքների առնչությամբ, այնպես էլ այս հարացույցներից անդին: Սա էլ իր հերթին շարունակում է պահպանել «սփյուռք» հասկացության իմաստների և նրան առնչվող տարբեր եզրույթների միջև լարվածություններ, որոնց քարտեզագրման ու ամփոփման նպատակով էլ անթրոպիայի եզրափակիչ խոսքը տվել ենք սփյուռքների ուսումնասիրություններում իր մի շարք կարևոր աշխատություններով և, անշուշտ, «*Diaspora*» պարբերաթերթի միջոցով այս ոլորտի զարգացման գործում մեծ նպաստ ունեցած Խաչիկ Թեօլեօլեանին:

Առաջարկելով մտածել սփյուռքի ըմբռնումների շուրջ ձևավորված այս տարբեր մոտեցումներով ու նաև ի քննադատություն դրանց և դրանցից անդին՝ անթրոպիայի նպատակը հաջողված պիտի համարվի, եթե այն կարողանա նպաստել հայկական սփյուռքի ուսումնասիրություններում քննական ու քննադատական մոտեցումներին: Այլ խնդիրների շարքում խրախուսելի է, որ

հայկական սփյուռքի քննական ուսումնասիրությունները ուշադրության կենտրոնում պահեն երկու կարևոր հարցադրումներ. ինչպե՞ս և ինչո՞վ կարող են հայկական սփյուռքի ուսումնասիրություններն ու վերլուծությունները շահել, հարստանալ սփյուռքների տեսական ու համեմատական ուսումնասիրություններում ձևավորված տարբեր մոտեցումներից, և ինչպե՞ս և ինչո՞վ կարող են հայկական սփյուռքի փորձահեն ուսումնասիրություններն ու վերլուծությունները, մյուս կողմից, նպաստել այս մոտեցումների շրջանակներում ու դրանցից անդին ծավալվող գիտական քննարկումներին կամ ձևավորված մոտեցումների քննական վերագնահատմանը:

ՍՓՅՈՒՌՔ ԵՎ ԷԹՆԻԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համախմբված և աշխատավորական սփյուռքներ*

Ջոն Արմսթրոնգ

Թարգմանությունը՝ Աննա Շահնազարյանի

Սոցիալական ու քաղաքական զարգացման պատմական հարթության նկատմամբ հետաքրքրության վերաշխուժացումը վերջին շրջանում անպայմանորեն մտահոգություն է առաջացնում այնպիսի պետությունների հանդեպ, որոնք գտնվել են քաղաքագիտության՝ որպես գիտակարգի հիմնական ուղղության սահմաններից դուրս: Ինչպես ավելի հնացած հաստատությունականությունը (institutionalism), այնպես էլ ավելի նոր՝ համակարգային մոտեցումները միտում են ունեցել ազգային պետությունը և պետական միավորի (polity) ու հասարակության համընկնումն ընդունելու որպես անառարկելի փաստ¹: Եվրոպայից դուրս տարածքներով ու Եվրոպայի անդրծովյան սերունդներով հատկապես հետաքրքրվող քաղաքագետներն ավելի հստակ գիտակցում են ունեցել, որ խոշոր պետությունների համար բազմաէթնիկ կազմն ավելի շուտ օրինաչափություն է եղել, քան բացառություն: Պատմականորեն, սակայն, բազմաէթնիկությունը միշտ էլ եղել է ավելի հստակորեն ընդգծված օրինաչափություն, նույնիսկ եվրոպական պետություններում: Սրանից հետևում է, որ բազմաէթնիկ պետության արժանահավատ համեմատական ուսումնասիրության համար երկարաժամկետ մոտեցումը գրեթե էական նշանակություն ունի: Այսպիսի պետության առավել կարևոր բաղկացուցիչներից մեկը՝ սփյուռքը, որը կազմում է առանձնահատուկ հավաքականություն, թերևս, նույնիսկ առանձին հասարակություն, դժվար կարելի է ըմբռնել, եթե չլիտարկվի պատմական տեսանկյունից: Ժամանակակից սփյուռքների մասին գրականության մեծ մասը կարծես նրանց համարում է շեղումներ կամ նվազագույնը՝ խիստ անցումային: Որոշ սփյուռքներ իսկապես ժամանակակից սոցիալական ու

* John Armstrong. 1976. "Mobilized and Proletarian Diasporas." In *American Political Science Review* 70, No. 2, June 1976, pp. 393-408. Copyright © 1976 American Political Science Association. Translated and Reproduced by Permission of Cambridge University Press. Translated by Anna Shahnazaryan.

¹ Նույնիսկ ազգայնականության պատմական ուսումնասիրություններն են նվազ ուշադրություն դարձնում սփյուռքներին: Տե՛ս, օրինակ, Hayes 1931, Meinecke 1911, Kohn 1944 և Baron 1947: Վերջին շրջանում սոցիալական գիտություններում ծավալվող քննարկումները, ինչպիսիք են Շերմերհորնի և Էլոյի աշխատությունները, միայն հպանցիկորեն են անդրադառնում համախմբված սփյուռքներին (Schermerhorn 1970, Enloe 1973):

տնտեսական ազդեցությունների արդյունքն են: Մյուս կողմից, ավելի խորը պատմական հայացքը ցույց է տալիս, որ սփյուռքների այլ տեսակներ, ինչպիսիք են, օրինակ, հենց բազմաէթնիկ պետությունները, ավելի շուտ օրինաչափություն են, քան բացառություն:

Այս հողվածի առաջին նպատակը սփյուռքների առավել նշանակալի տեսակների տիպաբանություն առաջարկելն է: Տիպաբանության առաջարկումն ընդամենը սահմանափակ քայլ է հետագա տեսական զարգացման ուղղությամբ: Այստեղ ներկայացված տիպաբանությունը նկարագրելիս դժվար կլինի խուսափել այնպիսի տվյալներ ուսումնասիրելուց ու ենթադրություններ կատարելուց, որոնք ունեն ավելի հեռահար, թեև ավելի նախնական, տեսական նշանակություն: Երկրորդ, այդ պատճառով ես մասնակի բացատրություն եմ առաջարկում բազմաէթնիկ պետություններում սփյուռքների հիմնական տեսակների փոփոխվող դիրքի վերաբերյալ: Այն հիմնված է պատմական տվյալների լայն շարքի մանրակրկիտ ուսումնասիրության վրա, որի միայն փոքր մասն է այստեղ մեջբերվում որպես օրինակ: Մյուս աշխատանքը, սակայն, ավելի հետախուզական է, քան ստուգողական: Հետևաբար այստեղ ներկայացվող պնդումները, որոնք (հուսով եմ) տրամաբանորեն փոխկապակցված են և չեն հակասում գոյություն ունեցող երկրորդային տվյալներին, նպատակ ունեն նախևառաջ ծառայելու որպես վարկածներ հետագա հետազոտությունների համար²:

«Սփյուռք» եզրույթն այն իմաստով, որ այստեղ գործածում են, վերաբերում է ցանկացած էթնիկ հավաքականության, որը տարածքային հիմք չունի տվյալ պետության ներսում, այսինքն՝ պետության բոլոր հատվածներում համեմատաբար անկարևոր փոքրամասնություն է: Այս դասն ակնհայտորեն ընդգրկում է բազմաթիվ էթնիկ հավաքականություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, լայնորեն ցրված որսորդական կամ հովվական քոչվորները և գնչուների մասն որոշ կիսատոհմային խմբեր: Այդուհանդերձ, քանի որ այս հողվածի մտահո-

² Շուտով ավարտին կհասցնեն մենագրային մի ուսումնասիրություն Ռուսական կայսրությունում գերմանական սփյուռքի մասին, և թե ինչպես այն սկսեց փոխարինվել հրեական սփյուռքով: Սահմանափակ համատեքստում այս աշխատությունում կիրառված են ինչպես քանակական, այնպես էլ ոչ քանակական տվյալներ՝ այս հողվածում առաջադրված վարկածներից մի քանիսը ստուգելու համար: Մենագրությունը հրատարակվելու է գրքի տեսքով Ջերեմի Ագրայելի կողմից Սլավոնական ուսումնասիրությունների զարգացման ամերիկյան ընկերակցության՝ ԽՍՀՄ-ում ազգակերտման ու ազգային համարկման համագործակցային հետազոտական ծրագրի համար (American Association for the Advancement of Slavic Studies Collaborative Research Project on Nation-Building and National Integration in the USSR): Քանի որ իմ այս և արդեն հրատարակված նախորդ ուսումնասիրություններում մեջբերված են Ռուսաստանին վերաբերող բավականին շատ տվյալներ, այստեղ փաստագրել եմ միայն ռուսական բազմաէթնիկ պետության մասին ամենակարևոր պնդումները:

գությունն այն է, թե ինչ հիմնական եղանակներով են սփյուռքները փոխազդել բազմաէթնիկ պետության հետ, այն կենտրոնանում է երկու տիպի սփյուռքների վրա՝ *աշխարսավորական սփյուռքի*, որը, ըստ էության, արդիականացած պետությունների արտոնագուրկ արտադրանքն է, և *համախմբված սփյուռքի*, որն ընդհանուր կարգավիճակային առավելություն չունեցող էթնիկ խումբ է, որը, սակայն, բազմաէթնիկ պետության այլ խմբերի համեմատ ունի մի շարք նյութական ու մշակութային առավելություններ: Քանի որ համախմբված սփյուռքը շատ ավելի երկար ու բարդ պատմություն ունի, այս հոդվածի մեծ մասը նվիրված կլինի դրան՝ քննության առարկա դարձնելով աշխատավորական սփյուռքի առաջացումը՝ հիմնականում որպես հակադրություն համախմբված սփյուռքին:

Նույնիսկ հենց նոր առաջ քաշված նախնական սահմանումներն են հուշում, որ սփյուռքների իմ դիտարկումը հենվում է երկու տեսական դիրքորոշումների վրա: Առաջինը, մասնակիորեն բխելով Ֆրեդերիկ Բարթի և իր գործընկերների աշխատանքից, ընդգծում է հավաքականությունների միջև սահմանների կարևորությունը, որոնք չեն կարող որոշվել աշխարհագրական բաժանմամբ³: Ակնհայտորեն սփյուռքն ավելին է, քան, ասենք, որոշակի երկրորդական հատկանիշներով մարդկանց համախումբը, ինչպես, օրինակ, Վիսկոնսինում ապրող շոտլանդական անուններով բոլոր անձինք: Համախմբված սփյուռքի համար, որը դարեր շարունակ հաճախ կազմել է առանձին հասարակություն կամ թվացյալ հասարակություն (quasi-society) ավելի մեծ պետության շրջանակում, կայուն նույնականացում ապահովող գործոններն առավել մանրազնին ուսումնասիրություն են պահանջում:

Համախմբված սփյուռքի շարունակականությունն ապահովող գործոնների քննությունը հիմնվում է նաև փոխանակման տեսությունից բխող ենթադրությունների վրա: Ի տարբերություն շատ ստորադաս էթնիկ խմբերի (այդ թվում՝ գրեթե միշտ աշխատավորական սփյուռքների)՝ համախմբված սփյուռքը հակված է ունենալ վերնախավ, որը գերիշխող էթնիկ խմբի վերնախավի համեմատությամբ առավելությունների հաշվարկման ու խորհրդանիշների հմուտ օգտագործման (manipulation) ավելի մեծ փորձ ունի: Քանի որ այն ենթադրում է, որ փոխազդեցության մեջ գտնվող երկու կողմերն էլ կարող են բարելավել իրենց դիրքերը, թեև ավելի մեծ իշխանություն ունեցողներն (այս ուսումնասիրության մեջ՝ գերիշխող էթնիկ վերնախավը) ավելի լավ պայմաններ են ստանում, փոխանակման մոդելն ամենահարմարն է թվում: Միայն այն դեպքում (որ հազվադեպ է տեղի ունենում), երբ մասնակիցներից մեկը (հա-

³ Barth 1969.

նախնարկված սփյուռքը) հարկադրանքի է ենթարկվում իրեն գերազանցող ֆիզիկական ուժի կողմից, որն էլ վերահսկվում է գերիշխող էթնիկ վերնախավի կողմից, փոխանակման մոդելն իր տեղը զիջում է հակամարտության մոդելին⁴:

Փոխանակման մոդելի կիրառումը պահանջում է երկու կարևոր վերապահություն: Առաջին հերթին, փոխանակման պայմանների նպատակային հաշվարկը միշտ վերապահված է եղել վերնախավերի անդամներին: Թեև այստեղ չեն փորձում ուսումնասիրել վերնախավերի կողմից որոշումների կայացումը, պատմագրական համաձայնությունը բավարար չափով ծանրակշիռ ապացույց է առաջարկում առ այն, որ համախմբված սփյուռքի ու գերիշխող էթնիկ խմբի վերնախավերի անդամներն իրականում նախապես հաշվարկում են իրենց փոխազդեցության վնասներն ու օգուտները: Ավելի դժվար է ցույց տալ, որ վերնախավերը ներկայացում են իրենց համաէթնիկ զանգվածների շահերը, սակայն, ինչպես ավելի ուշ պարզ կդառնա, վկայություններ կան, որ համախմբված սփյուռքի զանգվածներն ընկալվող կենսական հնարավորությունների առումով նույնականանում են իրենց վերնախավերի հետ: Երկրորդ վերապահությունը վերաբերում է նրան, որ փոխանակման մոդելը փոխառնվել է տնտեսագիտությունից, որտեղ մասնակիցների մոտ կուտակվող արժեքները կարող են որպես կանոն արտահայտվել քանակականորեն: Համախմբված սփյուռքների մասին մեր ներկայիս գիտելիքների մակարդակում մնան հաշվարկները բացարձակապես անիրագործելի են: Հետևաբար այստեղ օգտագործվող փոխանակման մոդելն ընդամենը էվրիստիկ հնարք է, իսկ նրա օգնությամբ ստացված առաջարկները միայն թույլ վարկածներ են, քանի որ դրանք ավելի շատ վերաբերում են միտումներին, քան ճշգրիտ չափումներին:

Սահմանների պահպանումը համախմբված սփյուռքներում

Համախմբված սփյուռքների շարունակականությանը նպաստող սահմանների պահպանման մեխանիզմների ուսումնասիրումը հանգեցնում է այն եզրակացության, որ այս դասը պարունակում է երկու ենթադաս՝ զգալիորեն իրարից տարբերվող բնութագրիչներով: Բանի որ հրեաներն առհասարակ համարվում են բոլոր սփյուռքների համար տիպական օրինակը, առաջին ենթադասը, որում նրանք ընդգրկված են, կանվանեն *արքեոթիպային սփյուռք (archetypal diaspora)*: Երկրորդ ենթադասը կարելի է սահմանել որպես *իրավիճակային սփյուռք (situational diaspora)*: Ինչպես և հուշում են այս եզրույթները, երկու ենթադասերի միջև մակերեսային տարբերությունը առաջինի՝ արքեոթիպայինի, սփյուռքային վիճակի ամբողջությունն ու հարատևությունն է, ի

⁴ Տե՛ս հատկապես Curry և Wade 1968, էջ ix հհ, և Blau 1964, էջ 151 հհ: Էթնիկ հարաբերություններում հակամարտության տեսության կիրառության մասին տե՛ս Schermerhorn 1970, էջ 44:

հակադրություն իրավիճակային էթնիկ խմբի՝ որպես սփյուռքի՝ մասնակի ու ժամանակավոր վիճակի: Ամենակարևոր իրավիճակային համախմբված սփյուռքներից են եղել գերմանացիները Արևելյան Եվրոպայով մեկ և չինացիները, որոնք ցրված են եղել Հարավարևելյան Ասիայի լայն տարածքներում: Երկու դեպքում էլ իրավիճակային սփյուռքները աշխարհի մեծ հասարակություններից երկուսը կազմող շատ ավելի մեծաթիվ, էթնիկ հոծ զանգվածների բեկորներն էին: Իրավիճակային սփյուռքի և նրա մեծ հասարակության հայրենիքի միջև անհատական տեղաշարժման զգալի աստիճանն առաջարկում է, որ սփյուռքի վիճակն ընկալվել է որպես անցողիկ երևույթ: Ի հակադրություն սրա՝ հրեաները (և այնպիսի խմբեր, ինչպիսիք փարսիներն են) հազարամյակներ շարունակ որևէ վայրում ստվար մեծամասնություն չեն կազմել:

Պատմական «իրականության» մակարդակում հայրենիքի հետ կապվածությունների վրա հիմնված մակերեսային տարբերություն պահպանելն ավելի դժվար է: Ամմիջապես կարելի է մտաբերել հրեաների հայրենիքի ստեղծման վերջերս տեղի ունեցած ակնհայտ դեպքը: Այս առանձին օրինակից բացի՝ էլ ավելի կարևոր է այն փաստը, որ տարածքային հենք ունենալու չափանիշի համաձայն՝ համախմբված սփյուռքների խոշոր մեծամասնությունը զբաղեցնում է միջանկյալ դիրք: Ուսուցողական է հայերի դեպքը, որ պատմական կարևորության առումով հրեաներից հետո երկրորդն է: Մինչև 1915 թ. հայ էթնիկ խմբի երկու երրորդը շարունակում էր ապրել Արևելյան Անատոլիայում և Կենտրոնական Անդրկովկասում, չնայած հայերը հավանաբար մեծամասնություն են կազմել այս տարածքների միայն սահմանափակ հատվածներում: Նույնիսկ Առաջին համաշխարհային պատերազմի ընթացքում Թուրքիայի կողմից հայերի աննախադեպ ցեղասպանությունից* հետո հայերի մեկ երրորդը շարունակում էր ապրել Խորհրդային Անդրկովկասում: Դեռևս XIII դարում, սակայն, Մարկո Պոլոյի նման դիտորդների համար պարզ էր, որ հայկական էթնիկ խմբի ցրված հատվածն իրեն պահում էր արքետիպային սփյուռքի նման⁵: Հիմնական պատճառն այն էր, որ հոծ բնակության տարածքը դարերի ընթացքում ոչ միայն հպատակեցվել էր օտար նվաճողների կողմից, այլև նույնքան երկար ժամանակ ենթարկվել էր տնտեսական ու մշակութային խավարման՝ ի համեմատ հայկական սփյուռքի բարեկեցության ու կենսունակության:

Իրենց «հայրենիքների» հետ իրավիճակային ու արքետիպային սփյուռքների տարբեր հարաբերությունների հիմնական կարևորությունը, սակայն,

* Հեղինակն գործածում է «holocaust» բառը, որն այստեղ ավելի հարմար գտանք թարգմանել «ցեղասպանություն»:

⁵ Vryonis 1971, էջ 235:

ավելի էթնիկ *առասպելի* հարթության, քան արտաքին պատմական իրակա-
նության մեջ է⁶: Երկու դեպքում էլ հայրենիքի առասպելն առանցքային կա-
րևորություն ունի, սակայն երկու առասպելների ձևերը խիստ տարբերվում են:
Էթնիկ առասպելների այդ երկու ձևերն էլ, իրենց հերթին, առանցքային ազդե-
ցություն ունեն սահմանների պահպանման երկու այլ մեխանիզմների՝ *հաղոր-
դակցությունների մասնագիտացման* ու *դերային մասնագիտացման* վրա:
Գործոնների այս բարդ համակարգը որոշիչ է ոչ միայն համախմբված
սփյուռքի կայուն սահմանները պահպանելու, այլ նաև գերիշխող էթնիկ վեր-
նախավերի հետ վերջինիս փոխանակման հարաբերության համար:

Իրավիճակային սփյուռքի առասպելը հարաբերականորեն մոտ է մեզ
ծանոթ «արդի» ազգայնականության առասպելին: Այնպիսի սփյուռքներ, ինչ-
պիսիք էին արևելաեվրոպական գերմանացիները (մինչև 1945 թվականը) և
արտերկրում ապրող չինացիները, նման են եղել արդիական ազգերին իրենց
այն համոզմամբ (որը չի կարելի բոլորովին հիմնադուրկ համարել), որ իրենք
աշխարհիկ քաղաքակրթության հատկանշականորեն բարձր մակարդակների
հասած ավելի մեծ էթնիկ հավաքականությունների մասն են կազմել⁷: Շատե-
րի համար, ինչպես, օրինակ, չինացիների, կապվածությունը որևէ առանձին
կրոնին բավականին թույլ է եղել: Իր համաձույլ (syncretic) բնույթի պատճա-
ռով չինական հավատալիքների համակարգը հեշտորեն հարմարվել է թայի ու
բիրմայական բուդդայականությանը, իսկ մալայական շրջաններում զգալի
թվով չինացիներ կրոնափոխ են եղել՝ ընդունելով իսլամ⁸: Ռուսաստանում ու
Հունգարիայում հաստատված գերմանացի գյուղացիները պահպանում էին
իրենց բողոքական կրոնը և հազվադեպ էին խառնամուսնական կապեր ստեղ-
ծում հարևան ուղղափառ գյուղացիների հետ: Սանկտ Պետերբուրգի նման
խոշոր քաղաքների շարժում հասարակություններում բարձր դասի բազմաթիվ
գերմանացիներ, սակայն, հաստատում էին խառնամուսնություններ և հարա-

⁶ «Առասպելը» վերաբերում է համոզմունքների ամբողջական մի համակցության, որը շեշտա-
դրում է որոշակի խմբի պատմական շարունակականությունն ու յուրահատուկ ինքնությունը:
Քանի որ առասպելն ունի ուժեղ զգայական նրբերանգներ, խմբի անդամները հաճախ դիմադ-
րում են այն քննական վերլուծության ենթարկելու ջանքերին: Այս երկու առանձնահատկու-
թյուններից որևէ մեկը, սակայն, չի ենթադրում, որ առասպելը ճիշտ է կամ սխալ:

⁷ Մասնավորապես տե՛ս Coughlin 1960, էջ 121, 160: Արևելյան Աֆրիկայում ու Մալայան թե-
րակղզում ապրող հնդիկներն ու Արևմտյան Աֆրիկայում ապրող լիբանանցիները, թերևս, նույն-
պես պետք է համարվեն իրավիճակային համախմբված սփյուռքներ: Ըստ Պիեր ֆոն դեն Բեր-
գի՝ Աֆրիկայի հնդիկները համոզված են իրենց մշակութային գերակայության մեջ (Van den
Berghe 1970, էջ 277, 293-94):

⁸ Coughlin 1960, էջ 78, 192, Purcell 1951, էջ 59, *The New York Times*, Սեպտեմբեր 16, 1974: Չի-
նացիները ուժգնորեն ընդգծված ընտանեկան (ժառանգական) ինքնություն են պահպանում:
Սա կարծես ավելի նման է սովորական իմաստով գերադաս մշակույթի, քան կրոնի հետ նույ-
նականացմանը:

բերականորեն սահուն դավանաբանական անցում էին կատարում լյութերականությունից ուղղափառության⁹: Ավելին, մշակութային գերազանցության մասին իրավիճակային սփյուռքի առասպելը մինչև վերջերս հազվադեպ է կապվել էթնիկ խմբի բոլոր անդամներին՝ սփյուռքին և հայրենիքին *քաղաքականորեն* միավորելու բնորոշ ազգայնական պահանջի հետ: Ռուսական կայսրության (ավելի քիչ չափով Լեհաստան-Լիտվայի ու Հունգարիայի) գերմանական սփյուռքը բացահայտորեն դեմ էր իր մեծ հասարակության հետ քաղաքական կապվածությանը¹⁰: Չինական կայսրության հետ Հարավարևելյան Ասիայի չինացիների քաղաքական կապվածության գաղափարը, բացառությամբ ստորև բերված ժամանակավոր դեպքերի, իրատեսական չի եղել մինչև վերջերս: Ինչպես շուտով պարզ կդառնա, էթնիկ քաղաքական միավորման մերժումը իրավիճակային սփյուռքի կողմից չի փրկել վերջինիս իր բազմաէթնիկ պետությունների գերիշխող վերնախավերի կասկածներից. այս վերնախավերն ավելի հազվադեպ են անհավատարմության մեջ կասկածել արքետիպային սփյուռքներին, որոնք իրենց հայրենիքների հետ իրատեսական կապվածություն չեն ունեցել:

Ջրկված լինելով մեծ հասարակությունից, որին հնարավոր կլիներ մշակութային գերազանցություն վերագրել՝ արքետիպային սփյուռքն առավել ուժգնորեն սևեռվել է իրեն բնորոշ կրոնական առանձնահատկության վրա: Սա հատկապես ճիշտ է Օսմանյան կայսրության հայերի կամ հույների նման միջանկյալ խմբերի, ինչպես նաև ավելի ակնհայտորեն արքետիպային սփյուռքների համար, ինչպիսիք էին, օրինակ, հրեաներն ու փարսիները: Ավելին, յուրաքանչյուր դեպքում կրոնական առասպելը, թեև գուցե հիմնականում անդրաշխարհային լինելով, ունեցել է էական տարածքային կողմնորոշում: Հնդկաստանի փարսիների իրանական արքատեղիները, Հունական միջեկեղեցական պատրիարքարանը Ստամբուլի Ֆեներ թաղամասում և, անշուշտ, Երուսաղեմ քաղաքն ապահովում էին էթնիկ ինքնության առասպելի տարածքային առանցքը երկար դարերի ընթացքում, երբ այդ նույն կրոնական կենտրոնները շատ սահմանափակ գործնական կապ ունեին սփյուռքների կյանքի

⁹ Մոլեռանդ լյութերականները բողոք արտահայտում էին, սակայն նրանց մտահոգության աստիճանն ու բազմաթիվ դեպքերին նրանց հողումներն իրենցով վկայում են կրոնական առումով գերմանական սփյուռքի ձուլման հակվածության մասին: Նրանց առջև էին, անշուշտ, ուղղափառների հետ լյութերական թագավորական ընտանիքների հաճախակի ամուսնությունների և համապատասխանաբար վերջիններիս դավանափոխության հաճախակի հանդիպող օրինակները:

¹⁰ Հայրենիքի հետ քաղաքական կապերի հենց այս մերժումն է, որը տարբերակում է իմ սահմանած համախմբված սփյուռքները այնպիսի փոքրամասնություններից, ինչպիսիք են, օրինակ, Քվեբեկում անգլիախոս կանադացիները, որոնց առավել տեղին կլինի դասակարգել որպես գերիշխող էթնիկ խմբի առաջապահներ:

հետ: Էջմիածնի Գրիգորյան կաթողիկոսության՝ որպես հայկական կյանքի խորհրդանշական կենտրոնի կարևորության մեծացումը, չնայած մեկ օտար գերիշխանության տակ լինելուց մյուսին անցմանը, այնուամենայնիվ ավելի լավ օրինակ է՝ ցույց տալու համար, թե ինչպես է կրոնական առասպելը արքե-տիպային սփյուռքի համար սահմանում փոխարինող հայրենիք: Ավելին, հենց այն պատճառով, որ առասպելը կրոնական է, ներամուսնության (endogamy) առանցքային տարրը պահպանելու նրա ունակությունը շատ ավելի ուժեղ է արքետիպային, քան իրավիճակային սփյուռքներում:

Հաղորդակցության ցանցերը, ինչպես ցույց է տվել Կարլ Դոյչը, կազմել են *արդիական* էթնիկ ինքնության սահմանման գլխավոր հիմքը¹¹: Կրոնական ու մշակութային առասպելներին կապված առանձնահատուկ հաղորդակցու-թյան ձևերը դարեր շարունակ մեծ նշանակություն են ունեցել համախմբված սփյուռքների համար: Բոլոր համախմբված սփյուռքները ձգտել են ներքին օգ-տագործման համար պահպանել իրենց ինքնատիպ լեզուները: Իրավիճա-կային սփյուռքները, իրենց մեծ հասարակությունների մշակութային հարստություններից օգտվելու որոշ հնարավորություն ունենալով, ընդհանուր առմամբ ավելի մեծ հաջողություն են արձանագրել: Այսպես, Ռուսաստանի գերմանացիների մեծ մասը շարունակում էր խոսել գերմաներեն, իսկ արտա-սահմանում ապրող չինացիների մեծ մասը խոսում է չինարենի որևէ տարբե-րակով¹²: Լեզվական այս ինքնատիպությունն ավելի անհրաժեշտ է *աշխար-հիկ* առասպելները պահպանելու համար, մինչդեռ արքետիպային սփյուռքնե-րը կարող են ապավինել ծիսական միջոցներին: Որքան էլ այս սփյուռքն իրա-կանում քիչ օգտագործի իր կրոնի լեզվական արտահայտչամիջոցը, ծիսա-կան լեզուն կազմում է առասպելի կենսական բաղադրիչներից մեկը: Ավելին, հաղորդակցությունների մեծ մասի համար օտար լեզուներ որդեգրելով՝ արքե-տիպային սփյուռքը սովորաբար երկու կարևոր սահմանափակում է պահպա-նում: Նախևառաջ գրավոր խոսքն իր բացառիկորեն ուժեղ ծիսական ազդե-ցություններով հանդերձ շարունակում է մնալ էթնիկ խմբի այբուբենով, ինչը սովորաբար տարբերվում է շրջապատող էթնիկ խմբերի այբուբեններից¹³: Օրինակ՝ գործածելով արաբերենի, պարսկերենի, ժամանակակից կամ գերմա-նական լեզուների բարբառներ՝ հրեաները շարունակել են գրել եբրայերեն այ-բուբենով: Հայերեն նույն այբուբենը գործածվում է լեզվի երկու՝ իրարից բա-

¹¹ Deutsch 1953: Դոյչն իր ավելի վաղ աշխատությունում էլ է ակնարկում արդի էթնիկ ինքնու-թյան համար հաղորդակցությունների ցանցերի կարևորության մասին: Տե՛ս Deutsch 1944:

¹² Coughlin 1960, էջ 140-41, 144, 158, Cator 1936, էջ 19, 29, 35, Hunter 1966, էջ 44 հհ, Skinner 1957, էջ 169:

¹³ Տե՛ս հասկապես Mieses 1919, էջ 67 հհ, Hajnal 1924, 32 հհ:

վական տարբեր ճյուղերի համար: Ավելին, առասպելի առանցքային կրոնական տարրերի համար անարգանք պարունակող փոխառնված լեզվական տարրերը շրջանցվում են: Այսպես, օրինակ, միջին դարերում իսպանացի հրեաները ավելի ընկալունակ էին արաբերենի, քան լատիներենի նկատմամբ, քանի որ վերջինս համարվում էր քչնամական եկեղեցու հատկապես հոգևոր արտահայտչամիջոցներից մեկը: Այս պատճառով նրանք մաքրեցին իրենց բարբառները (իդիշն ու լադինոն) հատկապես քրիստոնեական նրբերանգներ պարունակող բառերից¹⁴:

Թեև համախմբված սփյուռքի համար լեզվական որոշակի ինքնատիպություն ունենալը կարևոր է, այն չի կարող խուսափել իր միջավայրի լեզվական օրինաչափություններին զգալի չափով հարմարվելուց, եթե սփյուռքը պետք է պահպանի բազմաէթնիկ պետության մեջ իր նյութական ու մշակութային առավելությունները: Սեփական լեզվին առնվազն խորհրդանշական կապվածություն պահպանելու ու գործնականում այլ լեզուներ գործածելու միջև եղած լարվածությունը սփյուռքի անդամներին ստիպում է արտասովոր ուժեղ լեզվական հմտություններ ձեռք բերել: Հարավարևելյան Ասիայի չինացիներն արագորեն հասնում էին գաղութային տերությունների լեզուների իմացության նվազագույն մակարդակին: Նույնիսկ Թայլանդում չինացիները անգլերենի իմացությամբ շատ ավելի առաջ էին գերիշխող էթնիկ խմբից¹⁵: XIX դարի Ռուսաստանում գերմանացիները զբաղեցնում էին արևելյան լեզուների իմացության մեջ հմտացած Ասիական հյուպատոսական ծառայության անհամաչափ մասը ճիշտ այնպես, ինչպես հայերի մեծ թիվն է[ր] խորհրդային արևելագետների շրջանում: Արքեպիսկոպոսի շատ սփյուռքների համար հնամենի ծիսական լեզվի փոխանցումը հաղորդակցական հմտությունների որոշակի հատուկ ուսուցում էր պահանջում: Անցումը ծիսական լեզվի յուրացումից ավելի կիրառական լեզուների խորքային ուսման, այնուհետև՝ մշակութային շփումների ընդլայնման միջոցով համակարգված կրթական փորձառության, շատ ավելի հեշտ էր:

Լեզվական հմտությունների և հաղորդակցությունների մասնագիտացման ավելի լայն օրինաչափությունների հետ դրանց հարաբերության համարորությունը թերևս շատ ավելի է նպաստել սփյուռքների զբաղվածության դերային մասնագիտացմանը, քան հենց սփյուռքի առասպելները: Իր հերթին հենց այս մասնագիտացումն է, որ համախմբված սփյուռքներին այդքան օգտակար է դարձրել որպես արդիականացնող կամ նախասարդիականացնող տարրեր: Բացի զուտ լեզվական հմտություններից՝ անձնական ու ընտանե-

¹⁴ Weinreich 1967, Fishman 1972, էջ 297 հհ, Sharot 1974, էջ 340, 347, Baer 1966, Neuman 1942:

¹⁵ Skinner 1957, էջ 169, Coughlin 1960, էջ 153:

կան կապերը (որոնք կանգուն էին պահվում սփյուռքային համայնքի կողմից քաքնված պատժամիջոցների սպառնալիքի միջոցով) բարձր արդյունավետություն ունեցող նախասարդիական միջոցներ էին, որոնք նպաստում էին հեռահար առևտրին: Այսպես, օրինակ, իսպանացի հրեաները անփոխարինելի էին միջնադարում միջազգային առևտրի [կազմակերպման] համար, իսկ հայերը վերահսկում էին Եվրոպայի ու Արևելքի միջև ցամաքային առևտուրը ընդհուպ մինչև XIX դարը: Նրանց առանձնահատուկ հմտությունների պատճառով գերիշխող էթնիկ վերնախավերը համախմբված սփյուռքի անդամներին հաճախ հաշվենկատորեն արտոնյալ դերեր էին հատկացնում: Այսպես, օրինակ, XVII դարում Ճավա կղզում հոլանդացի գաղութատերերը օգտապաշտորեն հաշվարկել էին, որ կարելի էր չինացիներին թույլ տալ գլխահարկը փոխարինել ռազմական շինարարական աշխատանքով, քանի որ նրանք ավելի արդյունավետ էին «առևտրային ծառայություններում, գյուղատնտեսություն մեջ, դերձակության ու այլ գործերում»¹⁶: Դրանից երկու դար առաջ Օսմանյան կայսրությունը, նմանատիպ պատճառներից ելնելով, ազատել էր հայկական ու հրեական սփյուռքներին «տղաների հարկից» (երբ երեխաները հարկադրաբար հավաքագրվում էին ենիչերիների գործախմբում ծառայելու համար)¹⁷: Ընդհանուր առմամբ, գերիշխող վերնախավերը պահպանում էին ռազմական ղեկավարման ու պաշտոնական կառավարման դերերը՝ թողնելով արհամարհված, բայց շահավետ առևտրային դերերը համախմբված սփյուռքներին: Այս դերային բաշխումներում թաքնված փոխանակման հարաբերությունը հաճախ հիմնված է տնտեսագետի՝ հարաբերական առավելության սկզբունքի վրա: Լիբանանցի քրիստոնյաները, օրինակ, XVII դարում սկսեցին Օսմանյան գերիշխող վերնախավերի կողմից արհամարհված միջնորդի դերեր զբաղեցնել Եգիպտոսում, իսկ վերջերս սկսել են գործել որպես համախմբված սփյուռք Արևմտյան Աֆրիկայում: Հենց Լիբանանում, թեև բնիկ քրիստոնյաները գերիշխող են միջնորդային դերերում, ինչպիսիք են բանկային ու առևտրային գործունեությունը, հայկական սփյուռքային փոքր համայնքը արդյունաբերական զարգացման ոլորտում իր *հարաբերականորեն* ավելի զարգացած հմտությունների շնորհիվ ապահովել է խոշոր արդյունաբերության ոլորտում կապիտալ ներդրումների 18 տոկոսը, իսկ թեթև արդյունաբերության ոլորտում՝ 43 տոկոսը¹⁸: Իսկապես, այն պնդումը, որ սրանք «համախմբված» սփյուռքներ են, այսինքն՝ նրանք ունեն արդիականացնող որոշակի ներուժ, հիմնված չէ միայն միջնորդային դերերում նրանց մասնագի-

¹⁶ Cator 1936, էջ 13:

¹⁷ Gibb և Bowen 1950, էջ 223:

¹⁸ Тер-Мкртчян 1965, Wirth 1966, էջ 180:

տացման վրա: Իրավիճակային սփյուռքները հաճախ ուղղակիորեն ներգրավված են եղել նորարարական տնտեսական հմտությունների փոխանցման գործում, ինչպես, օրինակ, սաքսոնացի հանքագործները՝ Արևելյան Եվրոպայում, կամ չինացիների կողմից ոսկու և անագի հանքերի շահագործումը Բորնեոյում ու Մալայան կղզիներում¹⁹: Արքետիպային սփյուռքները թերևս ավելի քիչ են հակված ծանր ձեռքի աշխատանք տրամադրել աշխարհագրորեն մեկուսացած այնպիսի վայրերում, ինչպիսիք հանքերն են: Սակայն, ինչպես գրում է XVII դարի Ստամբուլի մի պատմաբան, «միայն [հրեական, հայկական ու հունական] փոքրամասնություններն են, որոնք, ավելի քիչ սահմանափակված լինելով կրոնական պահանջներով [քան մահմեդականները], կարող են սկսել հարմարվել նոր պայմաններին շատ ավելի բնականորեն, քանի որ [նոր հմտությունների տիրապետող] օտարները հենց նրանց են դիմում»²⁰:

Փոխազդեցության շարժընթացը բազմաէթնիկ պետություններում

Նախորդ բաժնում ներկայացված տիպաբանությունը համախմբված սփյուռքի ու գերիշխող էթնիկ վերնախավի միջև փոխազդեցության որոշ քննարկում էր պահանջում, սակայն շեշտը դնում էր հենց սփյուռքի ներքին զարգացման վրա: Այս զարգացման կարևոր մասը հաճախ տեղի է ունենում շատ ավելի վաղ, քան սփյուռքը մտնում է որևէ առանձին բազմաէթնիկ պետության կազմի մեջ: Ուստի որոշ իմաստով սփյուռքին բնորոշ որակները գերիշխող վերնախավին թվում են որպես «տրված» գործոններ, և հնարավոր է, որ այս վերնախավը նույնիսկ տեղյակ էլ չլինի, թե որքանով կարող են (երկարաժամկետ հեռանկարում) սփյուռքի այս հմտությունները ամրապնդվել կամ թուլանալ փոխանակման հարաբերություններով: Հետևաբար պնդումների ներքոշարադրյալ հավաքակազմի առնչությամբ հարկավոր է ուշադիր լինել, որ կարճաժամկետ առավելությունները, որոնք սովորաբար ընկալվելի են ինչպես սփյուռքի, այնպես էլ գերիշխող վերնախավերի համար, տարբերվեն երկարաժամկետ առավելություններից, որոնք կարող են նկատելի լինել (եթե առհասարակ նկատվեն) միայն արտաքին դիտարկողի համար:

(1) Բազմաէթնիկ պետության մեջ համախմբված սփյուռքը գերիշխող էթնիկ վերնախավի համար ժամանակավորապես անփոխարինելի է: Այս պնդման ներքո ընկած հիմնավորման մեծ մասը, մասնավորապես սփյուռքի հմտությունների վերլուծությունը, արդեն ներկայացվել է: Սակայն կարևոր է շեշտել փոխանակման հարաբերության մյուս կողմը՝ գերիշխող էթնիկ վերնախավի մոտ հմտությունների պակասը, քանի որ հաճախ այդ վերնախավը

¹⁹ Portal 1950, էջ 65, 99, Полянский 1957, էջ 106, Cator 1936, էջ 139 հհ:

²⁰ Mantran 1962, էջ 510:

գրեթե ամբողջությամբ կազմված է մարտիկներից, կալվածատերերից ու քերևս գերիշխող կրոնի քահանաներից: Ինչպես թուրք ազգայնական Ջիյա Գյոքալպին է սրտաճնլիկորեն ներկայացնում, «խեղճ թուրքերը Օսմանյան կայսրությունից ոչինչ չժառանգեցին՝ բացի կոտրված թրից ու հնատիպ գուքանից»²¹: Քանի դեռ նրանք *գերիշխող էին*, սակայն, խոշոր էթնիկ խմբերի վերնախավերը կարող էին մյուս խմբերից ստանալ իրենց անհրաժեշտ հմտությունները: Գերիշխող վերնախավերի կողմից բարձր գնահատված սփյուռքային մասնագիտական հմտությունների շարքում բժշկությունը միշտ մեծ վարկանիշ է ունեցել: Ինչպես այս հարցի քննությամբ զբաղվող երիտասարդ մասնագետներից մեկն է գրում, հրեաները (սակայն այս ընդհանրացումը կարելի է կիրառել գերմանացիների, չինացիների կամ հայերի նկատմամբ) ձեռք էին բերում բժշկական հմտություններ, քանի որ դրանք մեծապես փոխանցելի էին: «Փիլիսոփայության ուսումնասիրումը ապրուստ վաստակելու հեռանկար չէր ապահովում, իսկ այդ ժամանակ իրավագիտությունը ամենից ավելի քիչ հեռանկար ապահովողն էր (ավելին, վերջինս վավերական էր միայն հայրենիքում, քանի որ այլ վայրերում գործում էին այլ օրենքներ): Բայց ահա բժշկական ուսումը աշխարհաքաղաքացիական էր (cosmopolitan), որը, *mutatis mutandis*^{*}, կարելի էր կիրառել ամենուր»²²: Իրականում բժշկությունը հրեաների ու այլ սփյուռքային համայնքների համար հաճախ սանդղակի առաջին աստիճանն էր, որ մուտք էր ապահովում դեպի որակավորում պահանջող ավելի լայն մասնագիտություններ:

Ի լրումն առանձին բնագավառներում դերային մասնագիտացման՝ սփյուռքների հաղորդակցական հմտությունները հատկապես բարձր են գնահատվել գերիշխող վերնախավերի կողմից, որոնք հազվադեպ են տիրապետել բազմաէթնիկ բնակչություն հետ արդյունավետորեն աշխատելու համար պահանջվող բազմալեզվային հմտությունների կամ ցուցաբերել զանազան հաղորդակցական օրինաչափությունների մուրբ ըմբռնում: Այսպես, օրինակ, առաջին արաբ խալիֆները անհրաժեշտ էին համարում քաղաքացիական վարչարարության հարցերի համար ծառայության ընդունել քրիստոնյա քարտուղարների. ընդհուպ մինչև XIV դարը եգիպտացի դպրիական փոքրամասնությունը մենաշնորհ ուներ քարտուղարական դերերում²³: Նույնիսկ այն վայրե-

²¹ Մեջբերումն ըստ Heyd 1950, էջ 74-ի:

* *Mutatis mutandis* – լատիներեն դարձվածք է, որը կիրառվում է՝ նշելու համար տարբեր վայրերից, իրավիճակներից կախված համապատասխան փոփոխությունները հաշվի առնելը:

²² Wolf 1864, էջ 196-97, հմմտ. Kisch 1935, էջ 36:

²³ Sourdel և Sourdel 1968, էջ 370, Tritton 1970, էջ 72: Խալիֆներին քաղաքացիական ծառայություններ մատուցող թաքնված զբաղաշտականների մասին (որոնց այսօր անվանում ենք «փարսիներ») տես Watt 1961, էջ 121:

րում, որտեղ սփյուռքներին բացառել են պաշտոնական վարչարարական դիրքերից, նրանք գրեթե միշտ զբաղեցրել են կառավարական հարկահավաքների կիսավարչարարական դերերը (Իսպանիայում, Օսմանյան Թուրքիայում, Ռուսաստանում ու Հարավարևելյան Ասիայի գաղութային կայսրություններում): Ասում են, թե XIX դարում Օսմանյան կայսրությունում յուրաքանչյուր բարձրաստիճան պաշտոնյայի ետևում կանգնած էր հայ դրամատեր, որն անփոխարինելի էր նրան երաշխիքային պարտատոմս տրամադրելու առումով, ինչը թույլ էր տալիս, որ այդ պաշտոնյային վստահվեր եկամուտների հավաքագրումը²⁴:

(2) Բազմաէթնիկ պետության մեջ սեփական անվտանգության համար համախմբված սփյուռքը կախված է գերիշխող էթնիկ վերնախավից: Համախմբված սփյուռքի առնվազն ավելի բարձր շերտերում լավատեղյակ են սփյուռքի ու գերիշխող վերնախավի փոխկախվածության մասին: Հավատաքննության ասրասփին բախվելով՝ XV դարավերջին հրեաները մոտեցել էին Օսմանյան իշխանության հետ նույնականանալուն: «Դուք չգիտեք, թե ով է թուրքը: Եթե Աստված բարեհաճ լինի մեր, այսինքն՝ դավանափոխներիս (դժկամորեն քրիստոնեություն ընդունածների) նկատմամբ, թուրքը Կաստիլյայում կլինի մեկուկես տարվա ընթացքում... Թուրքին անվանում են քրիստոնեության կործանիչ և հրեական հավատքի պաշտպան»²⁵,– գրում էր ստամբուլցի մի հրեա:

Բազմաէթնիկ պետությանը հավատարիմ լինելու թերևս ամենահստակ ձևակերպված հիմնավորումը բերվում էր բալթյան գերմանական իրավիճակային սփյուռքի կողմից՝ որպես վերջապահ գորքի դիրքորոշում՝ ընդդեմ ինչպես ռուսական, այնպես էլ գերմանական ազգայնականությանը: 1870 թ. մի խմբագրական հոդված, որը պատշաճորեն վերնագրված էր «Իրավիճակի մասին», իդեալականացնում է ոչ վաղ անցյալը.

«Երբ նայում էինք Արևելք, տեսնում էինք ուժեղ տիրակալի, որի բազուկը պաշտպանում էր մեզ անկարգությունից ու մեզ համար պահպանում խաղաղության բարիքները: Այնուհետև մենք տեսնում էինք լայնարձակ մի դաշտ, որտեղ աննշան ջանքերի գործադրմամբ մեր որդիներն ու կրտսեր եղբայրները միշտ կարողացել են ճանփա ու դիրք բացել իրենց համար, և որտեղ մեծահոգի միապետը մեզ վերաբերվում էր մեծ ու վաստակված վստահությամբ:

²⁴ Sanjian 1965, էջ 36: Չինացի կառավարական հարկահավաքների տարածվածության մասին տե՛ս հատկապես Purcell 1951, էջ 664:

²⁵ Baer 1966, էջ 347:

Մենք տեսնում էինք հզոր կայսրություն, որի հաստատությունների մասին շատ բան չգիտեինք՝ բացի նրանից, որ մերին ոչ մեկը հավասար չէր իր ինքնավարությամբ ու ժամանակին հարիր լուսավորականությամբ»²⁶:

Միապետին ուղղված անձնական հավատարմության գրությունը հաճախ է հանդիպում համախմբված սփյուռքի մեկնաբանություններում: Սակայն հավատարմությունը գերիշխող վերնախավին, որն ընկալվում է որպես վերագայնականության գերագույն իդեալի մարմնավորում, չի սահմանափակվում տիրոջ նկատմամբ ճորտի ավանդական հավատարմությամբ: Օրինակ՝ Հարավարևելյան Ասիայի չինական սփյուռքներն ու Արևելյան Աֆրիկայի հնդիկ միջնորդ փոքրամասնությունները խորապես նույնացնում էին իրենց գաղութատիրական վերնախավերի հետ՝ ընդդեմ բնիկների ազգայնական շարժումների, անտեսելով այդ վերնախավերի իշխանության անվանական աղբյուրը:

(3) Ներքին հարաբերությունների տեսանկյունից բազմաէթնիկ պետության մեջ համախմբված սփյուռքի դիրքը պահպանող ուժերի նուրբ հավասարակշռությունը առավել հավանական է, որ կխախտվի համընդհանուր կտրուկ հասարակական համախմբման արդյունքում: Փաստերը հստակորեն ցույց են տալիս, որ լճացած, ավանդական սոցիալական կարգի պայմաններում համատարած գրկանքը չի հանգեցնում ուժգնորեն արտահայտված հակասփյուռքային գործողությունների *նույնիսկ* գերիշխող էթնիկ տարրերի շրջանում, որոնք սփյուռքային միջնորդների հետ ուղղակի մրցակցության մեջ են: Դժվար կլինի վերջին շրջանում որևէ անկախ պետություն գտնել, որն այնքան լճացած լինի, որքան Մարոկկոն XIX դարում: Եվ, այնուամենայնիվ, գերագանց անկողմնակալ ուսումնասիրությունները վկայում են հրեա և մահմեդական վաճառականների ու նույն մասնագիտական ոլորտի արհեստավորների միջև լավ հարաբերությունների մասին: «Կարելի է ամփոփել, որ յուրաքանչյուրը հավակնում է շարունակել միայն ծույլ անտարբերությունը, որը ժամանակն ինչ-որ առումով սրբացրել է: Այս գյուղացիական կյանքում, որը մտքի համար բթացնող է, սակայն ենթարկված է հանապազօրյա հացի համար փնտրտուքներին, տնտեսական կապերը թերևս բավարար են եղել, որ մահմեդականների ու իսրայելցիների միջև ստեղծվի փոխադարձ ըմբռնման ու համագործակցության մթնոլորտ»²⁷: Մասնագիտացված զբաղվածության դերերի

²⁶ "Zur Lage", *Baltische Monatschrift*, 19 (1870), 8, հմմտ. տե՛ս Rothfels 1930, էջ 226 հհ:

²⁷ Flamand 1952, էջ 141: Տե՛ս նաև LeTourneau 1949, էջ 186, 448, Hirschberg 1968, էջ 406: Գուլվենը նվազ նպաստավոր պատկեր է ներկայացնում (Goulven 1927): Հմմտ. տե՛ս Mantran 1962, էջ 65:

ընդհանուր իրավիճակում գերիշխող ու սփյուռքային էթնիկ խմբերի միջև դերերի կայուն բաշխումը պարզվում է, որ հեշտորեն ընդունելի էր: Այսպես, օրինակ, հունգարական ազնվականությունը XIX դարի գրեթե ողջ ընթացքում կարծես բավարարված է եղել այն դասավորությամբ, որի համաձայն՝ մագյարներն ունեին սեփական կալվածքներ, իշխում էին ու հրամայում, մինչդեռ հրեաները զբաղեցնում էին ազատ մասնագիտություններ*, ինչպես նաև միջնորդային դերեր²⁸: Նման փոխադարձ բավարարվածություն է հավանաբար եղել գերիշխող թայերի ու չինական սփյուռքի միջև մինչև 1930-ական թվականները:

Հունգարիան ու Իսպանիան, սակայն, դասական օրինակներ են, թե ինչպես են հրեական սփյուռքները դուրս մղվել իրենց բարենպաստ դիրքերից նրանց դեմ գերիշխող էթնիկ խմբի ստորին շերտերի *համախմբման* արդյունքում: Տարածքային ու աշխատանքային շարժունակության ընդհանուր աճն ուղեկցվում էր այն գիտակցմամբ, որ սփյուռքներին շնորհված առավելություններն «անխուսափելի» չեն ու կարող են փոփոխվել՝ ի շահ գերիշխող էթնիկ խմբի: Չանտեսելով այնպիսի երևույթներ, ինչպիսին, օրինակ, իսպանական եկեղեցու հակահուղայականությունն էր՝ Իսպանիայի ուշմիջնադարյան շրջանի գլխավոր իշխանությունները շեշտում էին ստորին շերտերի կողմից հրեաների վրա հարձակումների կարևորությունը որպես հնարավորությունների ընդլայնում, իսկ վերնախավը, ներառյալ քահանաներն ու կրոնական միաբանությունները, ձգտում էր պաշտպանել հրեաներին, քանի որ նրանք տնտեսական արժեք էին ներկայացնում²⁹: Ամերիկո Կաստրոն այս ամենը դիպուկ ձևակերպել է այսպես.

«Վերջապես գալու էր մի օր, երբ կաթոլիկ միապետներն իրենց ռազմատենչ կայսերական ձեռնարկներն ավելի ընդլայնելու համար «հասարակ ժողովրդի» հրատապ կարիքը պիտի ունենային, և դրա հետ մեկտեղ վերջապես պիտի գար երկու կաստաների [մահմեդականների ու հրեաների] ոչնչացումը, որոնք այլևս չէին ունենալու որևէ հնարավոր պաշտպանություն... Քրիստոնյա հասարակության ստորին շերտը սկսել էր բարձրանալ պաշտոնա-

* Liberal Professions-ը, որ այստեղ և հետագայում թարգմանել ենք «ազատ մասնագիտություններ», ներառում են ծառայությունների մատուցմանն առնչվող մասնագիտություններ, ինչպիսիք էին, օրինակ, բժշկությունը, իրավաբանությունը, ճարտարապետությունը, բանկային գործը և այլն:

²⁸ Kann 1945.

²⁹ Տե՛ս հատկապես Neuman 1942, էջ 182, Baer 1966, էջ 25, Braudel 1966, էջ 29: Միջնադարյան Ռայնլենդում մնամատիպ իրավիճակի նկարագրության համար, հմմտ. Weinterich 1967:

կան աստիճանակարգությամբ, և նրանց համար ճանապարհը բացվել էր իշխելու նրանց, ովքեր նախկինում իշխել էին իրենց՝ որպես *grandes de Castille** առանց քրիստոնյա լինելու»³⁰:

Այս մեջբերումը ենթադրում է, որ գերիշխող վերնախավերի դիրքն ինքնին անապահով էր, քանի որ այդ վերնախավերը սերտորեն նույնացվում էին համախմբված սփյուռքների հետ համակեցական (symbiotic) գործունեության, դավանափոխության ու երբեմն խառնամուսնության պատճառով: Մինչ գերիշխող էթնիկ բնակչության լայն շերտերը սկսում էին քաղաքականապես ու տնտեսապես համախմբվել, վերին շերտի «խառնակեցությունը» սպառնում էր վերնախավերի կտրուկ փոփոխության հիմք դառնալ: Այլ կերպ ասած՝ *փոխանակման պայմանները* հստակորեն պակաս նպաստավոր էին դառնում գերիշխող էթնիկ վերնախավի համար: Սփյուռքն այս փոփոխությունն առաջ չէր բերել, սակայն որոշ իմաստով այն կարող էր «փոխհատուցել» դրա համար՝ դառնալով գոհաբերություն (Բլալոքի սահմանմամբ՝ «հարվածամեղմիչ»³¹), որը կարող էր շեղել ժողովրդական թշնամությունը վերնախավերից: Արդյունքում վերնախավերը հաճախ էին դիմում քավության նոխսագտնելուն՝ այսպիսով փոխելով սփյուռքի հետ իրենց հարաբերությունը *փոխանակումից հարկադրականի*: Ինչպես Ֆերդինանտ Արագոնացին արտոնեց Հավատաքննությունը (Inquisition), որպեսզի լռեցնի ժողովրդական լայն շրջանակներում իր հրեական ծագումը թիրախավորող լուրերը, սուրբան Աբդուլ Համիդը նախընտրեց հայկական սփյուռքին դաժան բռնությունների ենթարկել, քան թույլ տալ, որ արթնացող թուրքական հանրային կարծիքն իրեն նույնացնի այդ սփյուռքի հետ, որին նա իրականում պատկանում էր իր ծագմամբ: Որոշ տվյալներ հուշում են, որ համանման շարժառիթներ են ընկած եղել (զգալի չինական արմատներ ունեցող) թայական վերնախավի հակաչինական գործողությունների հիմքում, որոնք ձեռնարկվեցին 1930-ական թթ. հեղափոխական ընդվզումներից հետո³²: Նման եղանակով Ռուսաստանում արդիականացման դանդաղ, անհարթ գործընթացը գերիշխող էթնիկ վերնախավերի շատ տարբեր տիպերի համար գրավիչ դարձրեց հակասփյուռքային մարտավարությունները: Ոչ ոք չի հերքի, որ Ալեքսանդր Երրորդն անթաքույց հակազերմանացի էր: Բայց նրա թույլ որդին՝ Նիկոլայ Երկրորդը, հակազերմանական գոր-

* Կաստիլիայի մեծամեծներ (խաչ.):

³⁰ Castro 1971, էջ 502, 570:

³¹ Blalock 1967, էջ 81: 79-րդ էջում Բլալոքը համաձայնում է իմ այն պնդմանը, որ համախմբված սփյուռքը հարաբերականորեն ապահով է ավանդական սոցիալական կարգերում:

³² Coughlin 1960, էջ 128, 168, Purcell 1951, էջ 169:

ծողությունների դիմեց Առաջին համաշխարհային պատերազմի սկզբում՝ մասամբ իր արքունիքի հանրաժանոթ գերմանական մթնոլորտից ուշադրությունը շեղելու նպատակով: Ավելի ուշ հրեա խնամիներ ունեցող խորհրդային առաջնորդները (ներառյալ Ստալինը, Խրուշչովը և Բրեժնևը) հավանաբար որոշակիորեն առաջորդվել են չսիրված սփյուռքի հետ սերտորեն նույնականացվելու վախով³³:

Միջազգային համատեքստի շարժընթացը

Ըստ սահմանման՝ բազմաէթնիկ պետությունները պատկանում են Ձեյմս Ռոզենաուի՝ բարձր ներթափանցման աստիճան ունեցող [բաց] համակարգերի դասին, որոնցում ներքին զարգացումներն արտասովոր կերպով կախված են արտահամակարգային պայմաններից³⁴: Այս պետությունները գործել են միջազգային այնպիսի միջավայրում, որն աշխարհագրորեն ու ժամանակագրորեն հեռու է եղել անթափանցելի ազգային պետությունների արդիական արևմտյան օրինակից: Հետևաբար բոլոր այն մոտեցումները, որոնք համախմբված սփյուռքներին պատկերում են բացառապես որպես ներհամակարգային ուժերի *զոհեր*, անտեսում են միջազգային *քաղաքականության*

³³ Armstrong 1969, էջ 65-69: Չեմ ձևացնում, թե ներքին գործոնների վերոշարադրյալ բացառությունը բավարար է համախմբված սփյուռքների հալածանքի բոլոր դեպքերը բացատրելու համար, հատկապես նրանք, որոնք ներառում են վերջին շրջանի հակասեմականությունը: Էրնսթ Նոլթը իր «*Three Faces of Fascism*» (Ֆաշիզմի երեք դեմքերը) (Nolte 1966) գրքում ճշմարտացիորեն ընդգծել է քաղաքային նոխազների փնտրման կարևորությունը ռազմական պարտությունից հետո (Վեյմարյան Գերմանիայում և Ֆրանսիայում XIX դարավերջին. նա կարող էր նաև ավելացնել Թուրքիան 1876-1878 թթ. և 1915-1919 թթ. պարտություններից հետո): Այդուհանդերձ, կարելի է պնդել, որ այս երկրներից երեքում էլ *մեկ* ընդհանուր նշանակալի գործոն է հանդիսացել արդիականացման խիստ անհարթ գործընթացը, ինչը նախաարդիական ծագում ունեցող վերնախավերի համար շահավետ դարձրեց գերիշխող էթնիկ խմբի դժգոհ անդամների կողմից ուրիշներին քաղաքային նոխազ դարձնելն անտեսելը: Իմ մեկնաբանությանը առնվազն առաջին հայացքից ուղղակի հակադիր տեսակետ է ներկայացնում Բրունո Բեթելհայմի և Մորիս Յանովիցի «*Dynamics of Prejudice*» (Նախապաշարմունքի շարժընթացը) (Bettelheim և Janowitz 1950) կարևոր ուսումնասիրությունը, որը, ինչպես Գերմանիայում, այնպես էլ ԱՄՆ-ում հակասեմական դիրքորոշումների տարածումը կապում էր *վարընթաց* շարժունակության հետ: Անշուշտ, հակասեմականության բռնկումներ պարբերաբեր տեղի են ունենում հաջողությամբ արդիականացած երկրներում՝ չնայած նրան, որ իմ պնդմամբ այնտեղ մնացորդային (vestigial) համախմբված սփյուռքներն ունեն ընդհանուր առմամբ բարենպաստ դիրք: Յավոք, պատմականորեն այդ աստիճանի արմատացած նախապաշարմունքը քիչ հավանական է, որ վերանագուտ տնտեսական ու սոցիալական փոխակերպումների պատճառով: Չարմանալի չէ, որ երբ հակասեմականությունը դրսևորվում է արդիականացած հասարակության մեջ, դրա պատճառները շատ տարբեր են դասողալ արդիականացող բազմաէթնիկ հասարակություններում այն պայմանավորող պատճառներից: Նացիզմի սարսափելի բացառությունը մի կողմ թողնելով արևմտյան արդիականացած հասարակությունների գերիշխող վերնախավերին, սակայն, *հստորովել* է կանխել, որ Բեթելհայմի ու Յանովիցի նկարագրած *դիրքորոշումները* աղետաբեր *վարքագծի* պատճառ չդառնան:

³⁴ Rosenau 1971.

առանցքային ազդեցությունները սփյուռքի ու գերիշխող էթնիկ վերնախավի միջև գոյություն ունեցող փոխանակման հարաբերության վրա:

(4) Բազմաէթնիկ պետության արտաքին հարաբերություններում համախմբված սփյուռքը նույնքան անփոխարինելի է (և նույնքան անցողիկ), որքան գերիշխող էթնիկ վերնախավի ներքին շահերի համար: Արտաքին հարաբերություններում համախմբված սփյուռքի նշանակությունը պայմանավորված է երկու հիմնարար գործոններով: Նախասարդիական ժամանակաշրջանում միջազգային առևտուրը, թեև փոքր էր բազմաէթնիկ պետությունների ընդհանուր տնտեսական գործունեության առումով, սակայն իշխող խավերի համար անփոխարինելի էր: Շքեղ ապրանքներն անհրաժեշտ էին՝ գերիշխող վերնախավի հանդեպ հավատարմությունները ցուցադրելու համար, իսկ որոշ ռազմական ապրանքներ (ներառյալ վերը նշված տեխնոլոգիական նորարարությունները) պետք էր ներմուծել: Հետևաբար համախմբված սփյուռքների գործունեությունը կենսական նշանակություն ուներ այն ժամանակ, երբ պետությունը տարածականորեն ընդարձակվում էր և շարունակում էր զգալի պաշտպանական կարևորություն ունենալ նույնիսկ լճացման պայմաններում: Օրինակ՝ XVI դարավերջին սեֆարդյան հրեաները եվրոպացի վաճառականների հետ իրենց կապերի շնորհիվ զգալիորեն նպաստեցին Սաադյան արքայատոհմի կողմից մարոկկոյան իշխանության վերականգնմանը ճիշտ այնպես, ինչպես ավելի վաղ նրանց հեռահար առևտրական կապերն ամրապնդել էին Իսպանիայի մահմեդական ու քրիստոնեական միապետությունները: Ուրիշ փախստական սեֆարդյան հրեաներ և Ղրիմի Կաֆֆա քաղաքի հայերը Օսմանյան կայսրությանը բավարար չափով ազատեցին վենետիկյան առևտրային մենաշնորհից, ինչը հնարավորություն ընձեռեց այդ կայսրությանը հասնելու իր իշխանության գագաթնակետին³⁵:

Նշված իրավիճակները գերազանց օրինակներ են ավելի վաղ արված այն պնդման, որ որևէ բազմաէթնիկ պետության գերիշխող վերնախավը սովորաբար իր համախմբված սփյուռքի հմտությունները ընդունում է որպես տրված, քանի որ դրանք ձեռք էին բերվել այլ իշխանությունների ներքո: Հայերի դեպքը ցույց է տալիս, թե որքան բարդ կարող է լինել սփյուռքի հմտությունների համար այս մրցակցությունը: Ըստ երևույթին, հայերը համախմբված սփյուռք են սկսում դառնալ միջին դարերի սկզբում, երբ վտանգավոր, սակայն շահեկան դիրք էին զբաղեցնում Բյուզանդական կայսրության ու մահմեդական պետությունների միջև: Մի քանի դար հետո՝ 1590 թ., Շահ Աբասը հասկացավ հայերի հմտությունների կարևորությունը՝ հարկադրաբար փոխադրե-

³⁵ Deverdun 1959, էջ 453, Inalcik 1973, էջ 129, Franco 1973 [1897], էջ 57:

լով նրանց տարանցիկ առևտրի կենտրոնը՝ Ջուդան, դեպի Պարսկաստանի մայրաքաղաքի արվարձաններից մեկը՝ Նոր Ջուդա: Նա, սակայն, միակ երկրի ղեկավարը չէր, որ շահեց այս արմատական գործողությունից: Հայկական առևտրի հայրենիքի կենտրոնը ոչնչացնելով՝ Աբասը շարժման մեջ դրեց հայերի մի նոր ցրում, որը համարեց հայկական սփյուռքը մրցակից Օսմանյան կայսրությունում, ինչպես նաև Լեհաստանում ու նույնիսկ Մոլդավական կայսրության մեջ³⁶: Երկու դար հետո ցարն օգտվեց հայկական էլ ավելի ահագնացած ցրման (և դրան ուղեկցող հմտությունների ընդլայնման) երկարաժամկետ օգուտներից՝ իր տիրապետության տակ վերցնելով Անդրկովկասյան առևտրային ճանապարհի վրա գտնվող մնացյալ հայկական կենտրոնները: Ռուսական իշխանությունը ընկալեց նրա ներուժը՝ ազատելով հայ վաճառական վերնախավին Պարսկաստանից Լայպցիգ ճանապարհի մաքսատուրքերից, ինչը, թեև, բոլորովին չվաստակված արտանություն էր: Մի քանի տարի անց Պրուսիայի ֆինանսների նախարար Ֆրիդրիխ ֆոն Մոցը փորձեց Ռուսաստանի հետ պայմանագիր կնքել, որով պրուսական առևտուրը հնարավորություն կստանար ներթափանցելու Ասիա Ռուսաստանի պաշտպանության տակ գտնվող հայ «վաճառական ժողովրդի» միջոցով³⁷:

Մեջբերված օրինակը ցույց է տալիս, որ համախմբված սփյուռքներից ստացվող առևտրային առավելությունները բազմաէֆեկտի կայսրություններին կարող էին լծակ ապահովել միջազգային բանակցություններում: Սակայն համախմբված սփյուռքները հաճախ ավելի ուղղակիորեն են ներգրավված եղել արտաքին քաղաքականության մեջ: Ամենացայտուն օրինակը, թերևս, այն է, թե ինչպես են ֆեներցի հույներն օսմանյան արտաքին քաղաքականության վաստացի ուղղությունը հարյուր հիսուն տարի իրենց ձեռքում պահել: Այս էական շրջադարձը տեղ ունեցավ այն ժամանակ, երբ «XVII դարի վերջերին ֆեներցի հույներն աստիճանաբար դուրս մղեցին դավաճաններին ու լևանտացիներին, որոնք մինչ այդ օտարերկրյա դեսպանատների հետ գործերում ծառայում էին որպես թարգմանիչներ»³⁸: Մեծ Դրագոմանի* գրասենյակը (հիմնադրված 1669 թ.) շուտով հավասարազոր դարձավ օսմանյան արտաքին գործերի գրասենյակի մշտական ղեկավարի պաշտոնին: Մեծ դրագոմաններից մեկը նույնիսկ ստացել էր «Գաղտնիքների նախարարի» պաշտոնական

³⁶ Sanjian 1965, էջ 48, Байбуртян 1969, Арутюнян А. Е. и другие 1965, էջ 101 հհ, 122 հհ, Абрамян 1968:

³⁷ Wittschewsky 1905, էջ 57, Petersdorff 1913, էջ 323:

³⁸ Lewis 1961, էջ 87:

* Դրագոման – բառացի՝ թարգման: Դրագոմանները մի քանի լեզուների տիրապետող բարձր հեղինակություն վայելող թարգմանիչներ էին օսմանյան արքունիքում և կարևոր դեր էին խաղում եվրոպական տարբեր դեսպանատների հետ կայսրության հարաբերություններում:

տիտղոս (սովորաբար հույները խոհեմաբար նման պատվավոր պաշտոնները բողոմում էին մահմեդականներին) և հանդես էր գալիս որպես Թուրքիայի գլխավոր պատվիրակը Կարլովիցի խաղաղության համաժողովում³⁹: Հարևան ռուսական բազմաէթնիկ կայսրության մեջ գերմանական սփյուռքի դիվանագետներն այնքան ազդեցիկ էին, որ միայն 1880-ական թվականներին էր, որ ցարը (Ալեքսանդր 3-րդը) հրաման արձակեց դիվանագիտական ողջ գրագրությունը կատարել ռուսերենով: Ընդհուպ մինչև 1914 թվականը գերմանական ծագումով մի անփոխարինելի դիվանագետ շարունակում էր ֆրանսերեն գեկուցագրեր ուղարկել Սանկտ Պետերբուրգ այն պարզ պատճառով, որ ռուսերեն չգիտեր: Ընդամենը հինգ տարի անց բուլշևիկյան նոր վերնախավի համար օտարերկրյա բանակցություններում նույնքան անփոխարինելի դարձավ լեհ հրեա բազմալեզվակիր Կարլ Ռադեկը:

(5) Գերիշխող էթնիկ վերնախավերի ընկալումները համախմբված սփյուռքի անհավատարմության մասին հակված են ժխտել սփյուռքի արժեքը արտաքին հարաբերություններում: Նույն այն բնութագրիչները, որոնք սփյուռքներին սկզբնապես արժեքավոր էին դարձրել, երկար ժամանակահատվածի ընթացքում սկսում են կասկածներ հարուցել գերիշխող վերնախավերի մոտ: Այն խմբերը, որոնք մասնակիորեն մնացել էին բացարձակ միապետների վերահսկողությունից դուրս, խմբերը, որոնց նույնէթնիկ ժողովուրդները ապրում էին մրցակից գերիշխանների հպատակությամբ, խմբերը, որոնք մշտապես հատում էին սահմանները, դժվար թե կարողանային խուսափել անվստահության արժանանալուց: Առավել այլատյաց վերնախավերի համար, [ինչպիսիք էին, օրինակ,] XV դարի իսպանացի թագավորներն ու մեր ժամանակների խորհրդային վերնախավերը, «աշխարհաքաղաքացիների» նկատմամբ անվստահությունը բավարար էր հրեական սփյուռքներին դատապարտելու համար: Այդուհանդերձ, ուշագրավ է, թե որքան երկար ու հաջողությամբ էին առավել փորձառու վերնախավերը, օրինակ, օսմանցիները, վստահում իրենց հրեա հպատակներին: Արևելյան Եվրոպայի վերնախավերից շատերը նույնքան հանդուրժող էին գերմանական սփյուռքի կապերի նկատմամբ:

(6) Համախմբված սփյուռքի նկատմամբ գերիշխող էթնիկ վերնախավի կասկածի ամենագորեղ աղբյուրը իր տարածքային վերահսկողությունից դուրս գոյություն ունեցող նրա «հայրենիքն» է: Այս պնդումն ուշադիր քննություն է պահանջում: Ինչպես նախորդ բաժնում քննարկվեց, ժողովրդական ճնշումներով ուղեկցվող սոցիալական համախմբման կտրուկ աճը համա-

³⁹ Lewis 1961, էջ 87, Runciman 1968, էջ 364, Gibb և Bowen 1950, էջ 236:

խմբված սփյուռքը վտանգող *ամենակարևոր* գործոնն է: Այդ վտանգն առաջանում է, սակայն, միայն այն ժամանակ, երբ գերիշխող վերնախավի՝ սփյուռքը սեփական շահերին ծառայեցնելու հետաքրքրությունը նվազում է, իսկ նրան քավության նոխազ դարձնելու այլընտրանքը՝ որոշակի կարճաժամկետ առավելություն ներկայացնում: Ի հակադրություն այս «գոեհիկ» հաշվարկի՝ իրական կասկածը, որ սփյուռքն իր հավատարմությունը փոխանցել է իր հայրենիքի բնակիչներին, տարածվում է հենց գերիշխող վերնախավերի շրջանակներում:

Կարևոր է տարբերել *իրավիճակային* ու *արքերիպային* սփյուռքների դիրքորոշումները: Առաջինի համար շատ բան կախված է իր մեծ հասարակության քաղաքական գործունեությունից: Թերևս Գերմանիայի անմիասնականությունն էր հիմնական պատճառը, որ Արևելյան Եվրոպայի գերմանացի փոքրամասնությունների նկատմամբ գերիշխող վերնախավերը հազվադեպ են անվստահություն դրսևորել (թեև ոչ ազդեցիկ գործիչների կողմից նրանք հաճախ դատապարտվել են իրենց ամբարտավան վարվելակերպի համար) մինչև Երկրորդ Ռայխի ձևավորումը: Դրանից հետո հասկանալի պատճառներով սփյուռքի գերմանացիների համար ամեն ինչ սկսեց վատթարանալ մինչև Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի վերջում նրանց արտաքսումները: Հարավարևելյան Ասիայի չինացիները, մյուս կողմից, թեև այդպիսի ծայրահեղ վերաբերմունքի փոփոխության չեն ենթարկվել, ժամանակ առ ժամանակ արժանացել են անվստահության ճիշտ այն պատճառով, որ մեծ չինական հասարակության պետությունը, չնայած *ընդրել էր* մեկուսացումը, բոլոր ժամանակներում տիրապետել է կայսերական միջամտության զգալի ներուժի: Այսպես, իսպանացիների կասկածը, որ մանդարինյան ամբարտավան առաքելությունը պատրաստվում էր դուրս մղել իսպանացիներին Ֆիլիպիններից, հանգեցրեց բռնի կոտորածի, ինչը վերջ դրեց 1603 թ. չինացիների տեղական ապստամբությանը: Հոլանդացիների՝ Բորնեոյի հանքարդյունահանող *կոնգ-սիներին** ճնշելու որոշման ետևում (1854 թ.) ընկած էր այն գործոնը, որ նրանք պատվիրակներ էին ուղարկել Չինաստանի կայսրին⁴⁰: Ավելի նոր շրջանի կասկածները, որոնք պայմանավորված էին 1920-ական թթ. Սուն Յաթ Սենի և 1960-ական թթ. Չինաստանի Ժողովրդական Հանրապետության գրավչությամբ, նույնքան խիստ հակազդեցություններ են խթանել նոր բնիկ վերնախավերի կողմից այնպիսի երկրներում, ինչպիսին, օրինակ, Ինդոնեզիան է:

Կարելի է ենթադրել, որ արքերիպային սփյուռքների հայրենիքների անհամեմատ ավելի քիչ ուժային *կարողությունը* համապատասխանաբար կա-

* Ընկերություններ (չին.):

⁴⁰ Purcell 1951, էջ 157:

րող էր նվազեցնել գերիշխող վերնախավերի կասկածները: Եղել են ժամանակներ, երբ իսկապես այդպես էր: Ընդհանուր առմամբ, արքեպիսկոպիս սփյուռքի առասպելի կրոնական բնույթը, իր անդրանցական (transcendental) տարրով հանդերձ, ստիպել է սփյուռքի անդամներին հարմարվել իրենց շրջապատող էթնիկ խմբերի անարգանքներին ու վիրավորանքներին: Նույնիսկ երբ գերիշխող վերնախավը պաշտպանում էր սփյուռքին ֆիզիկական լուրջ վնասներից, այն ի վերջո ամրապնդում էր սփյուռքի նվաստացուցիչ դիրքը՝ պաշտոնապես բացառելով նրան իշխանական պաշտոններից և պարտադրելով բնակության թաղամասերի առանձնացում (residential segregation) ու շքերության ապրանքները սահմանափակող օրենքներ: Այսպիսին էր իրավիճակը XVI դարում Ստամբուլում՝ չնայած հրեաների զբաղեցրած բացառիկ արտոնյալ դիրքին: Չարմանալի չէ, որ հենց այդ ժամանակ նրանց շրջանում նկատելի դարձան փրկչական շարժումները⁴¹: Այդուհանդերձ, քանի որ հրեական հայրենիքի վերականգնումը գործնական քաղաքականության տիրույթից դուրս էր այդ ժամանակ, այդ շարժումները քիչ մտահոգություն առաջացրին գերիշխող օսմանյան վերնախավի շրջանակում, որին, բացի այդ, ավելի քիչ էին անհրաժեշտ սփյուռքի ծառայությունները, քանի որ կայսրությունը բնակչության առումով դարձել էր ավելի ու ավելի միատարրորեն մահմեդական, իսկ տնտեսական ու ռազմական գործերում՝ ավելի լճացած: Հրեաների թվի կտրուկ անկումը Օսմանյան կայսրությունում, սակայն, այն քիչ օրինակներից է, երբ սփյուռքը մեծապես տեղահանվել է *չարդիակլանսցած* համատեքստում՝ առանց գերիշխող էթնիկ վերնախավերի կողմից ծայրահեղ հարկադրանքի:

Առավել հաճախ, ինչպես նկատել է Կարլ Դոյչը, «ներքին համակարգի հետ կապեր ունեցող ու միջազգային կամ արտաքին ներդրման հետ ունեցած որոշ առանձնահատուկ կապերով» փոքրամասնությունն ի վերջո հալածանքներից պատասխանելու է բազմաէթնիկ պետության հետ իր կապվածությունը թուլացնելով⁴²: Այլ կերպ ասած՝ գերիշխող էթնիկ վերնախավի կասկածները հակում ունեն դառնալու ինքնաիրագործվող (self-fulfilling): Այսպիսի փոխազդեցության լավ օրինակ է այն, թե ինչպես Օսմանյան կայսրության մեջ ֆենեքցի հույները կորցրին իրենց ազդեցիկ դիրքը: Արտաքին բանակցություններում իրենց արտասովոր ազդեցությունը ձեռք բերելուց հետո ֆենեքցի վերնախավերը շուտով սկսեցին երազել Բյուզանդական կայսրության վերստեղծման մասին: Սկզբում նրանք գերիշխող, սակայն անկում ապրող մահմեդական վերնախավերի հետ համագործակցությունը դիտարկում էին որպես

⁴¹ Gibb և Bowen 1950, էջ 217, 241, Lewis 1961, էջ 454, Nakoum 1924, էջ 87, Heyd 1952, էջ 308 հհ:

⁴² Deutsch 1966, էջ 12:

միակ իրատեսական մարտավարություն: Սակայն մինչ XVIII դարի երկրորդ կեսը Ռուսաստանի կողմից հովանավորվող Ուղղափառ կայսրության վերաշխուժացումը գրավեց այս ֆենեքցիներին, որոնք չափից ավելի անհամբեր էին, որ շարունակեին հանդուրժել օսմանյան վերնախավի կողմից կրտսեր քրիստոնյա գործընկերներին պարտադրված ստորացուցիչ պայմանները: Ի վերջո արդի ազգայնականության առաջին ալիքը ստիպեց հույներին անկախության ձգտել մի ժամանակ, երբ օսմանյան վերնախավը խիստ անհանգստացած էր ռուսական ու այլ եվրոպական քրիստոնեական անցանկալի միջամտություններից: Արդյունքը գրեթե աղետալիկ էր ֆենեքցի սփյուռքի համար. «Թուրքերն այլևս պատրաստ չէին վստահել ուղղափառներին: Պատրիարքարանում կատարված ցեղասպանությամբ վերջ տրվեց դերերի հին բաշխմանը»⁴³: Բարձր քաղաքականության մշակմանը մասնակցելու երկարատև ժամանակաշրջանը ֆենեքցի հույների համար ավարտվեց 1821 թ. մեկը մյուսի ետևից երկու մեծ դրագոմանների մահապատժի ենթարկմամբ: «Առավել օգտվողները հայերն էին, որոնք արդեն հաջողությամբ կայացած էին որպես դրամավոխներ ու բանկիրներ, որոնք ավելի մեծ վստահություն էին վայելում, քան հույները, ավելի լավ կրթություն ունեին, քան հրեաները, և ստանձնեցին բազմաթիվ պաշտոններ, որոնք նախկինում զբաղեցնում էին հույներն ու հրեաները...»⁴⁴:

Հույների հայրենիքի նոր ձևավորվող անկախությունը հանգեցրեց հունական սփյուռքի ազդեցության ոչնչացման: Հայերի դիրքն էլ ավելի ակնհայտորեն է ցույց տալիս, թե որքան զգայուն են գերիշխող վերնախավերը այն ձգողականության նկատմամբ, որը սփյուռքները ցուցաբերում են իրենց հայրենիքների նկատմամբ: Թեև հայկական սփյուռքը (հատկապես Հնդկաստանինը) XVI և XVII դարերում ավելի դժգոհ էր Պարսկաստանից, քան Օսմանյան կայսրությունից, հայերի հոգևոր կենտրոնի՝ Էջմիածնի գտնվելը պարսկական տիրապետության տակ անհանգստացնում էր Օսմանյան վերնախավին: Նույնիսկ ավելի վաղ Բուրսայի առաքելական եպիսկոպոսի համար «պատրիարքի» տիտղոսը հորինելու և նրան Ստամբուլ տեղափոխելու միջոցով օսմանցիները կարողացել էին հմտորեն վերահսկողություն ապահովել հայկական սփյուռքի նկատմամբ: Հայերի մշակութային կյանքի կենտրոնը աստիճանաբար սկսել էր տեղափոխվել Ստամբուլ: Ընդհուպ մինչև XIX դարի կեսերը օսմանյան ղեկավարները հայերին հիշատակում էին որպես «հավատարիմ միլլեթ», այսինքն՝ ոչ մահմեդական փոքրամասնությունների մեջ ամենահավատարիմը: Սակայն Էջմիածնի կրոնական գրավչության հանդեպ շարու-

⁴³ Runciman 1968, էջ 406:

⁴⁴ Նույն տեղում, Lewis 1961, էջ 87, 455, Lewis 1973, էջ 135:

նակվող մտահոգությունը ստիպեց օսմանցիներին շարունակական ջանքեր գործադրել, որոնք ուղղված էին իրենց տարածքում (Երուսաղեմում ու Կիլիկիայում) մրցակից հայկական հոգևոր կենտրոնների խրախուսմանը: Սպառնալիքն ավելի մեծացավ, երբ Էջմիածինն ու նրան շրջապատող անդրկովկասյան հայրենիքն անցան անկում ապրող պարսիկներից (որոնք, ամեն դեպքում լինելով մահմեդականներ, չէին կարող ներկայանալ որպես հայերի էթնիկ վերածնության պաշտպաններ) աշխույժ քաղաքականությամբ քրիստոնյա Ռուսական կայսրությանը: Ռուսական կառավարությունն էլ, քաջալերելով Գրիգորյան եկեղեցուն, միաժամանակ արագորեն այն տեղավորեց Սանկտ Պետերբուրգի իր պաշտոնյաների վերահսկողության ներքո: Մինչև 1830-ական թթ. վերջերը Ռուսական կայսրության հարավային սահմաններում հայերը ձեռք էին բերել երկրորդային համախմբված սփյուռքի կարևոր կարգավիճակ ինչպես առևտրային առումով (ինչի մասին վերը նշվեց), այնպես էլ կայսրության արևելյան հպատակներին առնչվող կառավարական ու ռազմական պաշտոններում⁴⁵: Հայերի մասին վերջին շրջանի վերլուծություններից մեկը հետաքրքիր կերպով ցույց է տալիս, թե ինչպես էին փորձառու վերնախավերը կարողացել ըմբռնել գերիշխող վերնախավի հետ փոխանակման հարաբերության նորը հավասարակշռությունը.

«Մայրաքաղաքում հայ ղեկավարների դիրքորոշումն ակնհայտորեն կրում էր Բարձրագույն դռան՝ Ռուսաստանի հանդեպ թշնամանքին առնչվող մտավախությունների ազդեցությունը... [քանի որ Էջմիածնի կաթողիկոսի վերահսկողությունը բոլոր եկեղեցական հաստատությունների նկատմամբ], անկասկած, պիտի Բարձրագույն դռան կողմից մեկնաբանվեր որպես այդ հաստատությունները Ռուսաստանի իշխանության տակ դնելուն հավասարագոր մի բան: Կոստանդնուպոլսի հայ ղեկավարները հասկանում էին, որ սա մի հնարավոր զարգացում էր, որից ամեն գնով պետք էր խուսափել, եթե կայսրության հայկական *միլլեթի* անվտանգությունը պիտի պաշտպանվեր»⁴⁶:

Ի դժբախտություն հայկական սփյուռքի՝ ներքին հակասությունները խանգարեցին, որ հարցը լուծվի Էջմիածնի եկեղեցու իշխանությունը Կիլիկիայի կենտրոնի իշխանությամբ փոխարինելով: Ավելի վտանգավոր էր Օսմանյան կայսրության անատոլական սահմանին Ռուսաստանի կողմից հովա-

⁴⁵ Nalbandian 1963, էջ 27, 43, 71, 133, Lewis 1961, էջ 350:

⁴⁶ Sanjian 1965, էջ 242:

նավորվող սպառնալիքի առաջացման համընկնումը թե՛ թուրք մահմեդական գերիշխող էթնիկ խմբի և թե՛ հենց հայերի մոտ արդի ազգայնականության ծննդյան հետ: Այս բոլոր զարգացումները հասան ճգնաժամային կետի 1876 թ., երբ տեղի ունեցավ օսմանյան ու ռուսական կայսրությունների ռազմական բախումը: Այդ շրջանում հայերի կոտորածներին հաջորդեցին էլ ավելի սուկալի ջարդեր քսան տարի անց, իսկ 1915 թ. (այս անգամ նույնպես ռուսական ներխուժման սպառնալիքի ներքո)՝ ցեղասպանության գրեթե վերջնական «լուծումը»:

Համախմբված սփյուռքների հաջորդականությունը

(7) Քազմաէթնիկ պետության մեջ, որտեղ գերիշխող էթնիկ խմբի դանդաղ համախմբումը առաջ է բերում համախմբված սփյուռքի հմտությունների շարունակական կարիք, հավանական է, որ շահավետ դիրքերում սփյուռքները կհաջորդեն միմյանց: Համախմբված սփյուռքը վտանգող գործոնների մասին նախորդ բաժնի քննարկումը շատ ակնարկներ էր պարունակում այն մասին, որ երբ մեկի դիրքը նվազում էր, մյուսն էր բարձրանում որոշ պետություններում, որպեսզի տրամադրեր միջնորդային ու հաղորդակցական ծառայությունների հմտություններ, որոնց կարիքը գերիշխող վերնախավը շարունակում էր զգալ: Եվ իսկապես, 7-րդ պնդումը կարելի է բխեցնել (թեև ոչ ճշգրտորեն) 1-ին, 3-րդ, 4-րդ և 5-րդ պնդումներից. եթե սփյուռքն անփոխարինելի է ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին նկատառումներով, և, այդուհանդերձ, այն անընդունակ է դարձել այնպիսի գործոնների պատճառով (գերիշխող էթնիկ խմբի շրջանում աճող համախմբում, գերիշխող վերնախավի կողմից ավելի ու ավելի մեծ կասկածներ սփյուռքի արտաքին կապերի նկատմամբ), որոնք ընդհանուր առմամբ կապ չունեն գերիշխող վերնախավի՝ սփյուռքի հմտությունների շարունակական կարիքի հետ, ապա առնվազն հավանական է, որ այդ վերնախավը կդիմի ավելի վստահելի համախմբված սփյուռքի օգնությամբ, եթե այդպիսին կա:

Գերիշխող վերնախավի համար հավանական այլընտրանք կարող է լինել, անշուշտ, բոլոր այն առավելություններից հրաժարվելը, որոնք *նրևէ* համախմբված սփյուռք կարող է առաջարկել: Այս այլընտրանքի համար հարացուցային օրինակն է հաճախ համարվում XVI դարի իսպանական վերնախավի արձագանքը: Կոտորելով կամ արտաքսելով հրեական սփյուռքին ու կարևոր մահմեդական համայնքներին՝ իսպանական վերնախավն ինքը վճռակաճորեն հրաժարվեց նրանց առաջարկած հմտություններից: Ամերիկո Կաստրոն այս մասին գրում է.

«Կայսրի խորհրդական լինելու կարևորագույն պահանջներից էր *լաբրադորների*, այսինքն՝ հող մշակող մարդկանց, գյուղացիների, գյուղատնտեսների որդի կամ թոռ լինելը... Ընդհանուր առմամբ, լավագույն տարբերակն այն էր, որ Ձերդ կայսերական գերագանցության՝ կես աշխարհի տիրակալի խորհրդականի նախնին անգրագետ լիներ, որ նա նույնիսկ պատշարի, ջորեպանի, դերձակի կամ շրջիկ վաճառականի տարրական գիտելիքներ կամ մասնագիտական փորձ չունենար: Ոչ մի դեպքում նա չէր կարող լինել բժիշկ, դեղագործ կամ հիդալգո*։ Ո՛չ հիդալգոյի կարգավիճակը, ո՛չ էլ տիտղոսավոր ազնվական լինելու արտոնագիրը չէին կարող առանց կասկածի նշույլի երաշխավորել, որ թագավորական խորհրդականը չուներ հրեական կամ մահմեդական ծագում... Քանի որ հրեաներն ունեին ամենախելացի ու ուսյալ մարդիկ լինելու համբավը, նրանք [խպանացիները] դիտավորյալ նախընտրում էին առերևույթ տգետ ու անգրագետ երևալ, որպեսզի խուսափեն հրեա պիտակվելու վտանգից»⁴⁷:

Անկասկած, Կաստրոյի ընդհանրացման մեջ նշմարելի է հռետորական չափազանցման տարրը: Անուղղակի շատ վկայություններ հուշում են, որ Իսպանիայում իսկապես սփյուռքի հմտությունների շարունակական կարիքը կար, իսկ այս շրջանում իսպանական իշխանության անկումային ընթացքը անվիճելի է⁴⁸: Այդուհանդերձ, սփյուռքների մերժման կարևորությունը չպետք է չափազանցել: Ի վերջո, սփյուռքների նկատմամբ արտասովոր հանդուրժողականությունը չկանխեց Օսմանյան կայսրության զարմանալիորեն զուգահեռաբար տեղի ունեցող անկումը: Հսկայական հեղինակություն վայելող իր մանրագին ուսումնասիրությունն ավարտելուց հետո Ֆերնանդ Բրոդելը եզրակացրեց, որ մինչև XVI դարավերջը տնտեսական աճի հիմնական պայմանները խոշոր կայսերական պետությունների դեմ էին դուրս եկել⁴⁹: Ընդհանուր առմամբ, սակայն, իսպանական ընթացքը դժվար թե այն օրինակն է, որ գերիշխող էթնիկ խմբերի փորձառու վերնախավերը կցանկանան կրկնել:

* Ազնվական (իսպ.):

⁴⁷ Castro 1971, էջ 550-52:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 591, Braudel 1973, էջ 24:

⁴⁹ Braudel 1966, էջ 46: Իսպանական թագավորությունը ստիպված էր ներմուծել ֆլամանդացի ու բուրգունդացի վարչարարներ իր հեռավոր կալվածքներից և (քիչ թե շատ գաղտնի) ֆրանսիացի վաճառականներ ու արհեստավորներ (քառասուն հազար միայն Մադրիդում 1655 թ.), որպեսզի զբաղեցնեն այնպիսի մասնագիտացված դերեր, որոնք իսպանացիները չէին կարողանում կատարել:

Թեև համախմբված սփյուռքների իրար հաջորդելու որոշ միտումներ նկատվում են նաև այլ պետություններում⁵⁰, Ռուսական և Օսմանյան կայսրությունների փորձառություններն ամենահստակն ու պատմականորեն առավել կարևորներն են: Հետևաբար այս փորձառությունների աղյուսակային գուգադրումը, որ ցուցադրում է երկու բազմաէթնիկ կայսրություններում սփյուռքագերիշխող վերնախավ փոխազդեցության փոփոխականության իրար հաջորդող, սակայն ժամանակագրորեն իրարից տարբեր փուլերի ապշեցուցիչ նմանությունը հետաքրքիր մտքեր է առաջացնում: Այս համեմատությունը հատկապես կարևոր է, քանի որ Օսմանյան կայսրությունը քիչ առաջընթաց արձանագրեց տնտեսական ու սոցիալական արդիականացման հարցում, մինչդեռ Ռուսական պետությունն ի վերջո հասավ արդիականացման, թեև բացառիկորեն երկարաձգված ու անհարթ եղանակով⁵¹: Այս համեմատությունը, սակայն, առաջարկում է երկու կարևոր տարբերություն՝ ա) հաջողությամբ արդիականացվող պետության մեջ (Ռուսաստան) համախմբված սփյուռքների մեկը մյուսին հաջորդելու միջև ընկած ժամանակահատվածի կրճատման միտումը և բ) նման պետության մեջ իրար հաջորդող համախմբված սփյուռքների նշանակության նվազումը: Օսմանյան կայսրության դեպքում միջանկյալ ժամանակահատվածներն անկանոն են առանց որևէ օրինաչափության, ինչը կարող է նշանակել «արտաքին» կամ պատահական գործոնների գերակայություն: Ռուսաստանի դեպքը, մյուս կողմից, առաջարկում է արդիանակացմանը գուգրնթաց կախյալ փոփոխականի (սփյուռքների հաջորդականության) ժամանակագրական կրճատում:

Վերջերս լույս տեսած մի մենագրություն ցույց է տալիս, որ Լենինն ինքն ընդունում էր, որ հրեաների համախմբված սփյուռքի հմտություններն առանցքային դեր էին խաղացել ռուս բուրժուա դասակարգների փոխարինելու՝ «վնասարարներին վնասելու» գործում⁵²: Այս դասակարգ մասնագետներից ոմանք իրականում գերմանացիներ էին, թեև գերմանացիներն անկում էին ապրում որպես սփյուռք Հեղափոխությունից առաջ մի քանի տասնամյակներ շարունակ: Ռուսական Լեհաստանում, օրինակ, գերմանական կապիտալն ուղի էր հարթել գործվածքեղենի արտադրության համար, սակայն ցարական իշխանության վերջին տասնամյակների ընթացքում այնտեղ հրեական կապիտալն

⁵⁰ Ի քիվս այրոց՝ XIX դարում Հունգարիայում, որտեղ մագյար վերնախավի լուռ համաձայնությամբ հրեաները, որոնց նրանք համարում էին ավելի հեշտ ծովվոր, բազմաթիվ մասնագիտություններում փոխարինեցին քաղաքաբնակ գերմանական սփյուռքին (Kann 1945, էջ 371 հհ):

⁵¹ Ռուսաստանի արդիականացման ընթացքի սոցիալական հետևանքները վերլուծել են հետևյալ հոդվածում՝ Armstrong 1971, էջ 135 հհ:

⁵² Gitelman 1972, էջ 23:

ավելի ու ավելի մեծ կարևորություն ստացավ⁵³: Հրեաները մեկ դար շարունակ Ռուսական կայսրության արևմտյան մասերում վարում էին երկրի համար շատ կարևոր հացահատկի ու փայտի առևտուրը, իսկ մինչև 1914 թվականը ծայրաստիճան կարևոր դեր ունեին կենտրոնական բանկային գործունեության մեջ⁵⁴: Հենց հրեաների նկատմամբ հարձակումների ուժգնությունն էր (որ իրագործվում էր գերիշխող ռուս էթնիկ խմբի ստորին խավի կողմից՝ ուղղորդվելով վերնախավերի կողմից, ներկայացնելով քավության նոխազին պատժելու դասական օրինակ), որ մեծացրեց հրեաների՝ հեղափոխությունից հետո բացահայտորեն ուժեղ դիրքեր զբաղեցնելու ձգտումը: «Կասկածից վեր է, որ իշխանության համար ծարավը էլ ավելի էր սաստկացել դարեր շարունակվող երաշտով, և որ հրեաները վճռական էին տրամադրված ու մեծ քանակությամբ պիտի խմեին իշխանության քաղցր ջրերից»⁵⁵: Մինչև 1920-ական թվականները հրեաների մասնակցությունը խորհրդային քաղաքական որոշումներ կայացնող մարմիններում (ընդհանուր թվի մեկ քառորդից մինչև կեսը) կոպիտ հաշվարկներով համեմատելի է XVIII-XIX դարերի ցարական ղեկավար վերնախավում գերմանացիների համամասնությունների հետ: Հրեաները, թերևս, ավելի կարևոր դեր ունեին ազատ մասնագիտություններում: Սակայն նրանց դիրքի մշտական անապահովությունը, ի տարբերություն մինչև Ալեքսանդր Երրորդը ռուս-գերմանական սփյուռքի լայնորեն ընդունված գերակայության, ընդգծվում էր այն փաստով, որ ազդեցիկ պաշտոններ զբաղեցնող փոքր թվով հրեաները ստիպված էին հրաժարվել իրենց սփյուռքային մշակույթի կարևորագույն տարրերից (և գործուն քննադատել դրանք):

⁵³ Mendelsohn 1970, էջ 17: Տե՛ս նաև Weinryb 1934:

⁵⁴ Gitelman 1972, էջ 76:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 116:

Համախմբված սփյուռքների համեմատական հաջորդականությունը

Օսմանյան կայսրություն			Միջակայ- քային սանդղա- կը (տարի- ներ)	Ռուսական կայսրություն		
Հիմնական սփյուռք	Երկրորդա- կան սփյուռք- ներ	Տարի		Տարի	Հիմնական սփյուռք	Երկրորդա- կան սփյուռք- ներ
<i>Կարողիկ արևելքցիներ</i>	<i>Հույներ (քիչ թվով հրեա- ներ ու հայեր)</i>	1453-	- 0 -	1710-	<i>Գերմանա- ցիներ (հիմ- նականում՝ բալթյան: 1881 թվա- կանից հետո՝ դանդաղ ամ- կում)</i>	<i>Հրեաներ և հայեր (մինչև XIX դարի կե- սերը)</i>
<i>Հրեաներ (հիմ- նականում՝ սե- ֆարդյան: Բարձրակետը՝ XVI դարի կե- սերը, ապա՝ դանդաղ ան- կում առանց հարկադրան- քի, մշակու- թային ու տնտեսական գործոնների պատճառով)</i>	<i>Հույներ (հայերից տասնապա- տիկ ավելի շատ Ստամ- բուլում, սա- կայն վերջին- ներս առավել կարևոր էին Սիրիայում)</i>	1490-	- - - 100 - - -			
<i>Հույներ (հիմ- նականում ֆե- ներցի: Կտրուկ անկում ազ- գայնական ապստամբու- թյունից հետո)</i>	<i>Հրեաներ (հիմնական մնացոր- դային դիրք), (Ստամբու- լում՝ արագո- րեն մեծա- ցող) հայեր (Եզիպտո- սում՝ կարևոր դարձող) լի- բանանցիներ</i>	1650-	- 200 -			
		1919-	- -	<i>Հրեաներ (անկում 1942 թվա- կանից հե- տո)</i>	<i>Հայեր (վե- րելք 1950- ական թվա- կաններից)</i>	
		1952-	- 300 -	<i>Հայեր (սահ- մանափակ, որոշ անկում 1964 թվա- կանից հե- տո)</i>	<i>Հրեաներ (խիստ վտանգված մնացորդային դիրք)</i>	
<i>Հայեր (արագ անկում 1876 թվականից հե-</i>	<i>Հրեաներ (1880-ական թվականնե-</i>	1821-				

տո)	րից հետո չափավոր վերականգնում, որպես ամենավստահելի), <i>հույներ, լիբանանցիներ</i>		- 400 -			
		1919	- 500 -			

Ինչպես ցույց են տվել մեկ այլ աշխատության մեջ⁵⁶, պաշտոնապես հովանավորվող հակասեմականությունը, ինչպես, օրինակ, զբաղվածության քվոտաների սահմանումն էր, թուլացրել էր խորհրդային հրեաների դիրքն առնվազն մինչև 1942 թվականը: Այս ժամանակագրությունն անվիճելիորեն ցույց է տալիս, որ խորհրդային համակարգի ներքին փոփոխականությունը, մասնավորապես աշխարհաքաղաքացի հին բոլշևիկյան վերնախավի արագ փոխարինումը տարածված նախապաշարմունքներով համակված ցածր խավի ռուսներով, հակասեմական արշավների սկզբնավորման հիմնական գործոնն էր: Կասկածից վեր է, որ 1948 թ. հրեաների հայրենիքի իրադարձային ստեղծումը չէր կարող հանդիսանալ այն պայմանավորող ուժը: Այնուամենայնիվ, Իսրայելի գաղափարին հրեաների կապվածության որոշ անխոհեմ (թեև լիովին հասկանալի) ցուցադրումներ (օրինակ՝ Տիկին Պոլինիա Մոլոտովի* հայտարարությունը նախարար Գոլդա Մեիրին** «Ես հրեա դուստր եմ»), ինչպես նախորդ դարում հայերի կամ հույների արձագանքները օսմանյան նվաստացումներին, մեծացրին գերիշխող վերնախավի կասկածները: Թեև 1949-1953 թթ. մեղադրանքների ու ձերբակալությունների աճը Ստալինի հաջորդները լիովին չչարունակեցին, հրեաների՝ որպես ԽՍՀՄ-ում ազդեցիկ սփյուռքի դիրքը ավարտվեց: Նրանց փոխարեն, թեև շատ ավելի սահմանափակ կերպով, հաստատվեցին հայերը (հիմնականում արտաքին առևտրի ու հարավային սահմանային տարածքների հետ կապված), որոնց հայրենիքը՝ Էջմիածնի հոգևոր կենտրոնով հանդերձ, ապահով տեղակայված էր խորհրդային վերահսկողության ներքո:

⁵⁶ Armstrong 1961, գլուխ 11:

* Պոլինա Մեյրոնովնա Ժեմչովնան (1897-1970) քաղաքական գործիչ էր, ԽՍՀՄ արտաքին գործերի նախարար Վլադեսլավ Մոլոտովի կինը:

** Գոլդա Մեիրը (1898-1978) քաղաքական ու պետական գործիչ էր, որը՝ որպես Իսրայելի հատուկ դեսպանորդ, 1948 թ. ժամանել էր ԽՍՀՄ: 1956-1966 թթ. եղել է Իսրայելի արտաքին գործերի նախարարը, իսկ 1969-1974 թթ.՝ վարչապետը:

(8) Այն պետություններում (բազմաէթնիկ կամ այլ), որտեղ սոցիալական ու տնտեսական արդիականացումն անցել է արագ ու համահարթ, համախմբված սփյուռքները չունեն անփոխարինելի դերեր և հիմնականում չեն ենթարկվում խտրականության: Ռուսական պետության մեջ հայկական սփյուռքի մեծապես նվազած դերն իրեն նախորդած գերմանական ու հրեական սփյուռքների համեմատ հուշում է, որ արդիականացմանը զուգընթաց համախմբված սփյուռքի հմտությունները դառնում են պակաս կարևոր: Նույնիսկ դանդաղ ու անհարթ արդիականացող պետության մեջ, ինչպիսին Ռուսաստանն էր, գերիշխող էթնիկ խումբը (ինչպես նաև որոշ այլ խմբեր) ի վերջո ապահովում է հաղորդակցությունների ու տեխնիկական դեր ունեցող մասնագետներ, որոնք ժամանակին ապահովում էին սփյուռքները: Արևմտյան պետություններն արդիականացման այս փուլն արագորեն ավարտել էին տասնամյակներ առաջ: Նման հասարակություններում սփյուռքի մնացորդային խմբերը կարող են ինչ-որ չափով անհամամասնորեն շարունակել ներկայացված լինել որոշ միջնորդ դերերում, սակայն չեն կարող երբևէ գերակշռել մի շարք կարևորագույն դերերում, ինչպես դա եղել է ավանդական կամ դանդաղ արդիականացող բազմաէթնիկ պետություններում: Գերիշխող վերնախավի լավ կրթված հատվածը ոչ միայն տիրապետում է հաղորդակցության գգալի հմտությունների, այլ նաև ընդհանուր առմամբ բավարար չափով ուժեղ է, որ ընդհանուր կրթական պահանջների միջոցով կարողանա պարտադրել իր լեզվի (կամ երբեմն՝ երկլեզվային փոխզիջման) համընդհանուր ընդունումը: Գերիշխող վերնախավի համընդհանրական (universalist) արժեքների ազդեցության ներքո գերիշխող էթնիկ խմբի անդամները կարծես ընդունում են սփյուռքի գործընկերներին (թեև նրանք կարող են ընկալվել որպես մրցակիցներ) ճիշտ այնպես, ինչպես մասնագիտացած գերիշխող էթնիկ մրցակիցներն էին դա անում XIX դարում Մարոկկոյի նման լճացած ավանդական հասարակության մեջ:

Աշխատավորական սփյուռքներ

Վերն առաջարկված պնդումը, որ վերաբերում էր հաջողությանը արդիականացած հասարակություններում համախմբված սփյուռքի անդամներին, կարևոր է համախմբված ու աշխատավորական սփյուռքների դիրքերի առանցքային տարբերություններն ըմբռնելու համար՝ չնայած բազմաթիվ բացառություններին, որոնք կարելի է մտաբերել⁵⁷: Մինչ այս երկվությանն անդրադառնալը անհարժեշտ է մեկ նախազգուշացում կատարել: Բոլոր ժա-

⁵⁷ Տե՛ս 33-րդ տողատակի ծանոթագրությունը վերևում:

մանակներում ու վայրերում համախմբված սփյուռքների մեծ հատվածներ աշխատավորական սփյուռքների անդամների համանմանությամբ զբաղվածության կառուցվածքում զբաղեցրել են անբարենպաստ դիրքեր: Ռուսական կայսրության մեջ հրեաների նստակեցության շրջանների *luftmensch-ները** բուլղոսի էլ բացառություն չէին: Նույնիսկ Ստամբուլի հարաբերականորեն բարեկեցիկ հայ համայնքի նշանակալի հատվածը զբաղված էր այնպիսի ֆիզիկական ցածր աշխատանքով, ինչպիսին բեռնակրությունն էր: Բայց այս սփյուռքների նույնիսկ ամենավատ ապրող անդամներն իրենց առջև ունեին իրենց նույնէթնիկ անդամների կողմից տրվող վերընթաց շարժունակության խորհրդանշական օրինակը. «հրեա արհեստավորը ոչ մի դեպքում իրեն մշտական վարձու աշխատող չէր համարում: Նրա տեսանկյունից, եթե մի օր ստիպված պիտի լիներ կրել իր տիրոջ վիրավորանքները, հաջորդ օրը նա ինքը կարող էր դառնալ գործատու, իր սեփական խանութի տերը, քանի որ կարգավիճակի նման փոփոխությունները բավականին սովորական երևույթ էին»⁵⁸: Վերընթաց շարժունակության օրինակ ծառայող հղման խմբերի բացակայության պայմաններում աշխատավորական սփյուռքները, ընդհակառակը, կազմված են եղել որակավորում չունեցող աշխատուժի գրեթե նույնանման զանգվածից⁵⁹:

Ավելի բարենպաստ *մասնագիտական դերեր* ստանալու նույնիսկ հեռանկարի բացակայությունն ուղեկցվում է *հաղորդակցության ցածր հնչյուններով*: Վերջերս ֆրանսիայում հարցված ավժիրցիների խմբի միայն 67,9 տոկոսն էր կարողանում կարդալ կամ գրել գերիշխող լեզվով, ինչն այնքան էլ զարմանալի չէ, քանի որ 68,3 տոկոսը չէր կարողանում գրել կամ կարդալ արաբերեն: Բանավոր հաղորդակցությունը գրեթե նույնչափ դժվար էր. Շվեյցարիայում փիջին* իտալերենը հայտնի է դարձել որպես «ստրուկների լեզու», քանի որ այն աշխատավորական բազմազան սփյուռքների աշխատողների, ինչպես նաև նրանց ու գերիշխող էթնիկ գործատուների միջև հաղորդակցու-

* Luftmensch, (Luftmenschen – հոգնակի), իդիշերեն, բառացի՝ «օդային մարդ», ոչ գործնական մարդ, որն առավելապես տարված է մտավոր ու հոգևոր հարցերով, քան կյանքի ամենօրյա խնդիրներով, ինչպիսին, օրինակ, աշխատանքն ու եկամտուն են:

⁵⁸ Mendelsohn 1970, էջ 9:

⁵⁹ Castles և Kosack 1973, էջ 310, Jackson 1963, էջ 79, 81: Ծիշտ է, որ երբեմն որոշ աշխատավորական սփյուռքներ հակված են եղել տնտեսության առանձին ճյուղերում կատարել որակավորում չպահանջող աշխատանքներ, սակայն գերիշխող էթնիկ խմբի համեմատությամբ նրանք գրեթե միշտ բնութագրվում են աշխատանքի ավելի մեծ փոփոխականությամբ ու աշխարհագրական շարժունակությամբ և ավելի ցածր կարգավիճակային շարժունակությամբ:

* Pidgin – ավելի պարզ քերականական կանոններով ու սահմանափակ բառապաշարով հաղորդակցության միջոց է, որը ձևավորվում է տարբեր լեզուներով խոսող խմբերի միջև:

թյան միակ միջոցն էր⁶⁰: Այստեղ գործ ունենք այն երևույթի տիպական օրինակի հետ, որը Ջոշուա Ֆիշմանն անվանում է «երկձայնություն» (diglossia), այսինքն՝ լեզվական ծածկագրերի բաժանումը այնպիսիների, որոնք ընկալվում են որպես «բարձր» նպատակների համար պատշաճ (ինչպես գերիշխող էթնիկ խմբի, այնպես էլ աշխատավորական սփյուռքի կողմից), և այնպիսիների, որոնք վերապահված են «ցածր» նպատակների⁶¹: Նրանց հաղորդակցական ցածր հմտություններն ակնհայտորեն ամրապնդում են աշխատավորական սփյուռքի անդամների ցածր ընկալվող կարգավիճակը՝ միաժամանակ նվազեցնելով նրանց արտադրողականությունը: Ավելին, հաղորդակցման սահմանափակումները աշխատավորական սփյուռքի համար դժվարացնում են նույնականացման *առասպելի* պահպանումը: Նույնիսկ գերազանցապես լեհ ու իտալացի աշխատավորական սփյուռքները Ֆրանսիայում 1940-ական թթ. սովորեցին խոսել ֆրանսերեն բավականին վատ: Լեզվական այս խոչընդոտը նվազ շոշափելի հաղորդակցական արգելքների հետ համատեղ պատճառ հանդիսացավ, որ նրանց մեծ մասը դադարի հետևել իրենց կաթոլիկ հավատքին, թեև այն գերիշխող էթնիկ խմբի կրոնն է: Արևմտյան Եվրոպայում մահմեդական աշխատավորների համար կրոնական ավանդույթը, ըստ երևույթին, ավելի շուտ ծառայում է որպես հավելյալ խոչընդոտ ձուլման դեմ (հատկապես խառնամուսնության միջոցով), քան որպես նույնականացման առասպել:

Հաշվի առնելով աշխատավորական սփյուռքների հանգամանքները՝ դժվար է նրանց հարաբերությունները գերիշխող էթնիկ վերնախավերի հետ պատկերացնել փոխանակման տեսության մոտեցմամբ: Կա տեսակետ, որ վերլուծության ավելի հարմար շրջանակ կարող է ծառայել հակամարտության տեսությունը (որպես կանոն՝ մարքսիստ-լենինյան)՝ հիմնված այն ենթադրության վրա, որ գերիշխող էթնիկ վերնախավերը կարողանում են արժեքներն իրենց շահերին ծառայեցնել այնպես, որ աշխատավորական սփյուռքները բացարձակապես, ինչպես նաև հարաբերականորեն միշտ պարտվում են⁶²: Չուտ նյութական առումով այս պնդումը ենթարկվել է բուռն քննարկումների⁶³, որոնց որևէ կողմը, սակայն, կարծես ուշադրություն չի դարձրել *նյութական* ծանր պայմաններին այն տարածքներում, ինչպիսիք են, օրինակ, Թուրքիան կամ Մարոկկոն, որտեղից ծագում են այս սփյուռքները: Աշխատավորական սփյուռքների *մշակութային* ու *հոգեկան* հսկայական անկումը, սակայն,

⁶⁰ Castles և Kosack 1973, էջ 182, 191:

⁶¹ Fishman 1970, էջ 78:

⁶² Castles և Kosack 1973, հատկապես էջ 476.

⁶³ Kindleberger 1967, էջ 204 հհ, Grandjeat 1966, էջ 62 հհ, Rose 1969, էջ 150 հհ:

դժվար է հարցականի տակ դնել: Արդիականացած հասարակություններում աշխատավորական սփյուռքների ձևավորման գործընթացի ցանկալի չլինելու վերաբերյալ որևէ եզրահանգման մեջ հավասարապես կարևոր է հարաբերական գրկվածության հարցը: Առավել հավանական է, որ սփյուռքների վատթարացած վիճակը ձևավորի քայքայիչ թշնամություններ նրանց ու գերիշխող էթնիկ խմբերի միջև, երբ նրանց միջև մշակութային ու արտաքին տեսքին առնչվող տարբերությունները նույնպես մեծ են:

(9) Այն պետություններում, որտեղ տնտեսական ու սոցիալական արդիականացումն անցել է արագ ու համաչափ, աշխատավորական սփյուռքներն ավելի հակված են մշակութային առումով և արտաքնապես ավելի շատ հեռանալ գերիշխող էթնիկ խմբից և ավելի մեծ խտրականության ենթարկվել: Ամերիկյան ընթերցողներին ծանոթ է այն գաղափարը, որ ներգաղթյալների իրար հաջորդող ալիքները զբաղեցնում էին ամենավատ բնակելի տարածքներն ու սկսում էին մասնագիտական սանդուղքի ամենաստորին աստիճանից: Այս գործընթացը Միացյալ Նահանգներում, անկասկած, ուղեկցվել է աշխատավորական սփյուռքների ու գերիշխող էթնիկ խմբի միջև մշակութային տարբերությունների ավելի ու ավելի մեծ ընկալմամբ: Հաճախ չգիտակցվող իրողություն է այն, որ արդիականացած եվրոպական պետությունները նույնպես ունեցել են աշխատավորական սփյուռքների հաջորդականության մասնօրինակ գործընթաց: Հռոմեական կայսրության առաջին դարերից հետո ստրկական սփյուռքները Եվրոպայում (կամ միջին դարերի ու վաղ արդիական ժամանակաշրջանի իսլամական կամ այլ խոշոր քաղաքակրթություններում) աշխատուժի հիմնական աղբյուրը չեն եղել: Ուստի արդիականացումը սկսել է տեղական, միատարր մասնագիտական որակավորումներ չունեցող աշխատուժի առաջարկից.

«Հատկանշական կայուն գործընկերության օրինակը պարբերական արտագաղթ ունեցող աղքատ շրջանի ու գործուն քաղաքի միջև հարաբերությունն է: Օրինակ՝ Մեցի կամ Կոնստանցի (վերջինս՝ 1367-1517 թթ.) մնան աշխույժ քաղաքներում հեշտությամբ հնարավոր կլիներ նոր քաղաքացիների ծագման վայրերը քարտեզի վրա նշագրել: Յուրաքանչյուրի դեպքում կբացահայտվեր քաղաքի կյանքին առնչվող ընդարձակ տարածք..., [որը] խոսում էր իր բարբառով: ... [Քաղաքը] ստորակարգ գործերը թողնում էր [այս շրջանից] նոր ժամանողներին: Մերօրյա գերճնշված տնտեսությունների մնան այն նույնպես հյուսիս-աֆրիկացիների կամ պուերտոռիկացիների ծառայությունների կարիքն ուներ. աշխա-

տավորական դասակարգ, որն այն արագորեն սպառում էր և ստիպված էր արագորեն վերաթարմացնել: Այսպիսի թշվառ ու ստորակարգ աշխատավորական դասակարգի գոյությունը ցանկացած մեծ քաղաքի բնորոշ գիծն էր»⁶⁴:

Մինչև 1788 թվականը Փարիզի սևագործ աշխատանքները կատարում էին ֆրանսախոս օվերնյացի ջրկիրների ու սավոյացի փայտ տղոցող բանվորների նման «օտարները»: Աշխատուժի մեծ մասը շարունակում էր հավաքագրվել Ֆրանսիայի հյուսիսային ու արևելյան շրջաններից, որտեղ, սակայն, *բարբառներն* ու կանոնակարգված խոսքը նման էին փարիզյանին: Կարճ ժամանակ անց պակաս ցանկալի քաղաքային դերերը (ինչպես նաև միգրացիոն գյուղատնտեսական աշխատուժի դերերը) ստանձնեցին (հաճախ կելտախոս) բրետոններն ու Ֆրանսիային հարակից այլ երկրներից եկողները⁶⁵: Արդիակազմման մակարդակի (և հարստության) աճմանը զուգընթաց այս կիսաբնիկ տարրերը դիմադրում էին հեռահար գաղթի հետ կապված ցավոտ տեղաշարժմանը: Արդյունքում մինչև XX դարը Փարիզի զբաղվածության կառուցվածքում պակաս ցանկալի դերերը սկսեցին զբաղեցնել հարավային իտալացիներն ու լեհերը: Այս խմբերը միասնաբար կազմում էին Ֆրանսիայի բոլոր արտասահմանցիների 52 տոկոսը մինչև 1936 թվականը և 53 տոկոսը՝ մեկ տասնամյակ անց⁶⁶: Միայն 1950-ական թթ. «հետարդյունաբերական» շրջանում սկսեցին տեսանելի դառնալ ոչ եվրոպացի աշխատավորների *քիդոնվիլները*^{*}: 1955-1962 թթ. ընթացքում միայն կես միլիոն ոչ եվրոպացի էր մուտք գործել Ֆրանսիա: Մինչև 1970-ական թվականները Ֆրանսիայում կային ավելի քան մեկ միլիոն հյուսիսային աֆրիկացիներ՝ ի տարբերություն 1936 թ. իննսուն հազարի⁶⁷:

Որոշ առումներով բրիտանական փորձը նվազ աստիճանական ընթացք է ունեցել, քանի որ շարժունակ, ծանր բանվորական աշխատանք կատարելու համար մշակութայնորեն տարբեր իռլանդացիներից կախվածությունը սկսել էր XIX դարի սկզբներից, այնուհետև՝ նվազել առաջին արդյունաբերական մեծ հաջողությունների շրջանից հետո, որը տևեց շուրջ մեկ դար, և որից հետո

⁶⁴ Braudel 1973, էջ 380-81: Բրոդելի ընդհանրացումը հիմնավորվում է Ռոժեր Մոլի կազմած յուրօրինակ վիճակագրությամբ՝ Mols 1955, էջ 379 հհ: Հմնտ. Glazer և Moynihan 1970, էջ 10. «Խոշոր քաղաքների դասական տարասեռությունը սահմանափակված է եղել բնակչության միայն վերնախավի հատվածով... և բնորոշ չի եղել, ինչպես ԱՄՆ-ում, ժողովրդային զանգվածներին»:

⁶⁵ Braudel 1973, էջ 380-81, Chevalier 1949, էջ 21, 165, 210:

⁶⁶ Girard և Staelzel 1953, էջ 19:

* Bidonville – ետնախորշ, արագ պատրաստված հյուղակ, կացարան (ֆր.):

⁶⁷ Castles և Kosack, 1973, էջ 296, 432:

այն կտրուկ աճ ապրեց Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ընթացքում: Ընդհուպ մինչև 1966 թվականը իռլանդացի աշխատավորների թիվը կազմում էր 350000՝ ի համեմատություն Ազգերի համագործակցության ողջ տարածաշրջանից սերող 500000 աշխատավորների (հիմնականում ոչ սպիտակ)⁶⁸: Թեև բնիկների ու ոչ սպիտակ ներգաղթյալների միջև բախումը Բրիտանիայում ավելի շուտ ակնհայտ դարձավ, Ֆրանսիան, չնայած հատկանշական լավատեսական կանխատեսումներին, նույնպես ապահովագրված չէր դրանից: Արդեն 1969 թ. ֆրանսիացի մի ուսումնասիրող եզրակացնում էր.

«Մեր ազգության վրա վստահ լինելով, որը դիմակայել է ամեն տեսակի հարձակումների ու հերոսաբար մարտել ամեն տեսակի այլասերումներ՝ մեզ մոտ որպես ազգային հատկանիշ ձևավորել ենք ինչ-որ հանդուրժող, անհատապաշտական ու ազգայնամուլական անտարբերություն օտարների նկատմամբ, ինչը կշարունակի գոյություն ունենալ այս գերազանցապես բուրժուական դարաշրջանում, քանի որ այն, ըստ էության, հիմնված է ինքնավստահության վրա»⁶⁹:

Մշակութային հեռավորության հետ կապված՝ թաքնված թշնամանքի նշանները մինչ այդ արդեն պետք է ակնհայտ լինեին: Օրինակ՝ 1940-ական թթ. վերջերին Ֆրանսիայում կատարված հարցման արդյունքում հյուսիսային աֆրիկացիները (այդ ժամանակ մեծ մասամբ Ֆրանսիայի քաղաքացիներ էին) գերմանացիների հետ միասին դասակարգվել էին որպես «ամենաքիչ համակրանք» վայելողներ: Ավելին, առանցքային նշանակություն ունեցող այն հարցին, թե հարցվողները առավելապես ում դեմ կլինեին որպես իրենց աղջիկների ամուսիններ, 70 տոկոսը նշել էր՝ հյուսիսային աֆրիկացիներին (ի տարբերություն գերմանացիներին ընտրած 45 տոկոսի)⁷⁰: Չարմանալի արագությամբ այս թաքնված թշնամանքը ակներև դարձավ 1968 և 1975 թթ., երբ հյուսիսային աֆրիկացիները արմատական աշխատավորական գործունեություն էին ծավալում, իսկ ֆրանսիացի ծայրահեղականները Լինչի դատաստանի էին ենթարկում ալժիրցիներին⁷¹:

⁶⁸ Rose 1969, էջ 24:

⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 115:

⁷⁰ Girard և Stoelzel 1953, էջ 37, 41:

⁷¹ Sheehan 1973: Հմնտ. *The New York Times*, մայիս 2, 1973 և Ժան Պոլ Սարտրի խմբագրական հոդվածը «Նյու Յորք Թայմզի» 1973 թ. մարտի 11-ի համարում:

Որոշ հեղինակներ ընդգծել են աշխատավորական սփյուռքների հաջորդականության հետզադուրային կողմերը: Թեև ճիշտ է, որ Ֆրանսիան ու Մեծ Բրիտանիան օգտվել են նախկին գաղութներից, բավականին մնան ընթացք է արձանագրվել Արևմտյան Գերմանիայում, թեև վերջինս գաղութատիրական կայսրություն չի ունեցել⁷²: Տեղացի, գերմանացի աշխատողներին սևագործ աշխատանքներում փոխարինելու առաջին շրջանը (XIX դարի վերջերին) ընդգրկում էր Արևելյան Պրուսիայից մշակութային, թեև ոչ իրավական առումով օտար լեհերին, սակայն այս աշխատանքները գրավիչ էին նաև Ռուսական ու Ավստրոհունգարական կայսրությունների լեհերի համար: Մինչև 1910 թվականը օտարերկրացիները կազմում էին Գերմանիայի աշխատուժի գրեթե նույն համամասնությամբ հատվածը (չորս տոկոս), ինչ 1965 թ. Արևմտյան Գերմանիայում: Այրուհանդերձ, ինչպես Ֆրանսիայում ու Բրիտանիայում, այս չորս տոկոսի էթնիկ կազմության մեջ զգալի փոփոխություն է տեղի ունեցել: Մինչև 1973 թվականը ներգաղթյալ աշխատողների ավելի քան կեսը սերում էին մշակութայնորեն այնպիսի հեռու երկրներից, ինչպիսիք Հարավսլավիան ու Հունաստանն էին, և ներառում էր նաև շուրջ 30 տոկոս մահմեդական Թուրքիայից⁷³:

Հաջողությամբ արդիականացող պետություններում աշխատավորական սփյուռքների հաջորդականության խթանման գործում քաղաքականությունը կարևոր դեր է խաղացել ճիշտ այնպես, ինչպես այն զգալի դեր է ունեցել դանդաղ արդիականացող կամ ձախողված բազմաէթնիկ պետություններում համախմբված սփյուռքների հաջորդականության գործում: Միջազգային շրջանակներում 1945 թվականից ի վեր կայուն հավասարակշռության պահպանմանը խիստ անհրաժեշտ պայման է հանդիսացել ավելի ու ավելի հեռավոր շրջաններից աշխատուժի հավաքագրման համար: Ներքին քաղաքականության տեսանկյունից առաջընթացը մեծապես եղել է *որոշումներ չընդունելու* հետևանքը: Արևմտյան Եվրոպայի կառավարությունները, անշուշտ, նպաստել են գաղթին և որոշ դեպքերում (ֆրանկո-ալժիրյան համաձայնագրեր) գործունե կերպով խթանել են այն: Ընդհանուր առմամբ, սակայն, չուղղորդված շուկայական ուժերն են պայմանավորել աշխատանքային գաղթի բնույթը: Այն ոլորտներում, որտեղ պետություններն ունեն քաղաքականություն նախա-

⁷² Գաղութատիրական կայսրություն դառնալու խղճուկ արդարացումը, որ Երկրորդ Ռայխը փայփայում էր, չհանգեցրեց աշխատուժի զգալի արտահանման. որոշ առումով, իհարկե, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ժամանակ Գերմանիայում հարկադրաբար աշխատանքի դրված «արևելքյի աշխատողները» (*Ostarbeiter*) կազմում էին ժամանակավոր աշխատավորական սփյուռք:

⁷³ Castles և Kosack, 1973, էջ 19, Kindleberger 1967, էջ 177, Rose 1969, էջ 24, *The New York Times*, նոյեմբեր 24, 1973:

ձեռնելու կարողություն, գործողության չդիմելը կարող է նույնքան քաղաքական լինել, որքան նպատակային գործողությունը:

Աշխատավորական սփյուռքների հաջորդականությունը վերահսկելու իրատեսականությունը [...] ցուցադրվում է խորհրդային դաշինքի երկրների փորձով: 1960-ական թթ. վերջերից Գերմանիայի Դեմոկրատական Հանրապետության տնտեսությունը հավասարապես մեծ ջանքեր է գործադրել օտարերկրյա, սևագործ աշխատուժ ներգրավելու ուղղությամբ, որքան Գերմանիայի Դաշնային Հանրապետությունը*։ Թերօգտագործված աշխատուժի զգալի պաշարներ կան Լեհաստանում ու խորհրդային դաշինքի բաղկանյան երկրներում: Այդուհանդերձ, Արևելյան Գերմանիայում օտարերկրացիներին աշխատանքի վերցնելը սահմանափակված է եղել մի քանի տասնյակ հազարով՝ բաղկացած հիմնականում առանձին պայմանագրային նախագծերով հավաքագրված աշխատողներից⁷⁴: Իրավիճակն ավելի ծայրահեղ է բազմաէթնիկ ԽՍՀՄ-ում (որն ունակ է ինքը որոշելու ԳԺՀ միգրացիոն քաղաքականությունը): Աշխատուժի առատ օգտագործմամբ արագ արդյունաբերականացումը, գյուղատնտեսության ցածր արդյունատվությունն ու եվրոպական էթնիկ խմբերի շրջանում բնակչության վերարտադրության կտրուկ անկումը լարվածության տակ են դնում խորհրդային գերիշխող էթնիկ շրջանների միջոցները: Ի հակադրություն սրա՝ աշխարհագրորեն ու մշակութայնորեն առավել հեռու խորհրդային տարածաշրջաններում (Կենտրոնական Ասիայի և Կովկասի մահմեդական մշակույթ ունեցող հանրապետություններում) բնակչության վերարտադրության ու թերօգտագործված աշխատուժի մակարդակները շատ բարձր են: Այդուհանդերձ, սևագործ աշխատուժի գաղթ տեղի չի ունեցել այդ շրջաններից դեպի Ռուսաստանի կամ Ուկրաինայի քաղաքներ, որոնք շարունակում են աշխատուժ հավաքագրել գերազանցապես սահմանակից սլավոնական գյուղական տարածաշրջաններից: Ավելին, թեև այս նյութի վերաբերյալ խորհրդային պարբերականները մեծ զգուշությամբ են արտահայտվում, կան որոշ նշաններ, ըստ որոնց՝ այս արգելքը հստակ քաղաքական որոշում է⁷⁵:

* 1976 թ. հրատարակված այս հոդվածն իր ժամանակի մեջ ընթերցողին ներկայացնելու մտադրությամբ հղումները Խորհրդային Միությանը, Գերմանիայի Դաշնային ու Դեմոկրատական Հանրապետություններին կամ մնան այլ իրողությունների ու երևույթների, որոնք արդեն նախորդ դարի պատմությունն են, պահպանել ենք:

⁷⁴ Լեհաստանից ու Ռումինիայից դեպի *Արևմտյան* Գերմանիա պայմանագրային աշխատուժի արտահանման մասին, չնայած *Արևելյան* Գերմանիայի առարկությանը, տե՛ս *The New York Times*, 1972 թ., հուլիսի 11:

⁷⁵ Armstrong 1968, էջ 7:

(10) Արդիականացման ու սփյուռքների միջև փոխադարձ կապ գոյություն ունի. ա) այն պետություններում, որտեղ արդիականացումն արագ ու համաչափ է, համախմբված սփյուռքները հակված են դառնալ մնացորդային, իսկ նրանց անդամները՝ արտոնյալ. մինչդեռ աշխատավորական սփյուռքներն ավելի ու ավելի նշանակալի են դառնում, իսկ նրանց անդամները՝ ընչազուրկ: բ) Այնպիսի բազմաէթնիկ պետություններում, որտեղ արդիականացումը ուշացած է, համախմբված սփյուռքները՝ որպես խումբ, ժամանակավորապես արտոնյալ դիրքեր են ունենում, սակայն հաջորդաբար մի կողմ են նետվում, իսկ նրանց անդամները դառնում են ընչազուրկ. մինչդեռ աշխատավորական սփյուռքները մնացորդային են, իսկ նրանց անդամները՝ ոչ ավելի ընչազուրկ, քան գերիշխող էթնիկ խմբի ցածր շերտերը: Այս երկարաշունչ պնդումը կարելի է բխեցնել 7-րդ, 8-րդ և 9-րդ պնդումներից: Այն մաս ամփոփում է սույն հոդվածի եզրակացությունը: Այն, որ արդիականացման *երկու* տեմպերն էլ հանգեցնում են էթնիկ խմբերի նկատմամբ անողորք խտրականության, կարող է թվալ պատմության դառը հեզանքներից հերքականը: Սակայն իմ առաջարկած տասը պնդումները նախատեսված չեն ծառայել որպես պատվիրաններ: Որպես փրկօղակ, եթե այդպիսին գոյություն ունի, կարող է լինել այն ըմբռումը, որ քաղաքականության ինքնավարությունը *թերևս* կկարողանա ստեղծել այնպիսի շրջանակներ, որոնցում խտրականության երկու միտումներից էլ հնարավոր կլինի խուսափել:

Ուսումնասիրության նոր ոլորտ. ժամանակակից սփյուռքները միջազգային քաղաքականության մեջ*

*Գաբրիել Շեֆեր
Թարգմանությունը՝ Նարե Գալստյանի*

Այս հատորն իր ընդգրկմամբ հավակնոտ է: Մեր նպատակն է բովանդակալից ու համակարգված ներդրում ունենալ ուսումնասիրությունների մի նոր բնագավառում, որն է տարածքային պետության սահմաններն անցնող էթնիկ խմբերի ստեղծած ցանցերի ուսումնասիրությունը: Այս աշխատությունն առավել հանգամանորեն կենտրոնանում է պատմական և հատկապես ժամանակակից սփյուռքների կողմից ձևավորված անդրազգային ցանցերի դերի, ինչպես նաև միջազգային քաղաքականության վրա այդ ցանցերի տարատեսակ ազդեցությունների վրա: Ընդհանուր առմամբ, անդրազգային ցանցերը խմբերի, հաստատությունների և խոշոր ձեռնարկությունների կողմից ստեղծվող ազգային ու պետական սահմանները հատող կառուցվածքային կապեր են, որոնք ձևավորում են տարածքային պետությունների ավանդական հավատարմությունների հետ անհամատեղելի և երբեմն նույնիսկ դրանց հակասող հավատարմություններ ու համերաշխություններ: Էթնիկ սփյուռքների ստեղծած ցանցերը դառնում են ավելի կարևոր միջազգային ասպարեզում և ունեն յուրահատուկ ու հետաքրքիր առանձնահատկություններ, քանի որ նրանք կազմում են էթնիկ սփյուռքների, իրենց հյուրընկալող երկրների ու հայրենիքների միջև եռակողմ բարդ հարաբերությունների մասը: Այս ցանցերի ուսումնասիրությունը պետք է նաև լույս սփռի էթնիկ սփյուռքներին, տարածքային պետություններին ու միջազգային քաղաքականությանը վերաբերող որոշ ընդհանուր խնդիրների վրա:

Այս թեմայի վրա կենտրոնանալու շարժառիթը բխում է այն դիտարկումից, որ թեև այդ եռակողմ հարաբերությունները դառնում են ներկայիս ազգային ու միջազգային քաղաքականության անբաժանելի, ավելին՝ մշտական առանձնահատկությունը, դրանք համարժեք ուսումնասիրության չեն ենթարկվել: [...]

Իրականում արդեն բավական ժամանակ է զիտնականներն ուսումնասիրում են բազմակարծ հասարակություններում էթնիկ, կրոնական ու ռասայա-

* Gabriel Sheffer. 1986. "A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics." In Gabriel Sheffer (ed.) *Modern Diasporas in International Politics*. London & Sydney: Croom Helm, pp. 1-15. Translated by Nare Galstyan. Թարգմանվել է որոշ կրճատումներով:

կան խմբերի քաղաքականությունը, և այս ուսումնասիրությունները հասել են մի կետի, որ դառնում են քաղաքագիտության ընդունված ենթաճյուղ: Սակայն այս ուսումնասիրությունների մեծ մասը հիմնականում վերաբերել է Արևմուտքում էթնիկ բազմակարծության տեղական հետևանքներին կամ Արևելյան բլոկում կամ Երրորդ աշխարհի երկրներում փոքրամասնությունների նկատմամբ պետական քաղաքականությանը: Այս շարքն ընդգրկում է այնպիսի ուսումնասիրություններ, որոնք շեշտը դնում են էթնիկ (կամ կրոնական, կամ ռասայական) համադրման (integration) վրա, ինչպես նաև հետազոտություններ, որոնք կենտրոնանում են ներքին այնպիսի հակամարտությունների կարգավորման կամ կառավարման վրա, որոնցում ընդգրկված են էթնիկ խմբեր: Սակայն էթնիկ համերաշխության, կապերի ու մերձավորության վրա հիմնված տարբեր անդրազգային ցանցերը (որոնք իրենց հերթին տնօրինում են ամուր հավատարմությունների, տիրապետում են քաղաքական ու տնտեսական զգալի միջոցների և ազդեցություն են ունենում պետությունների քաղաքականության և նրանց միջազգային հարաբերությունների վրա) բավարար չափով չեն ուսումնասիրվել: Այսպիսով՝ այս աշխատությունը վերաբերում է էթնիկ քաղաքականության անտեսված մի ոլորտի, այն է՝ էթնիկ հարցի միջազգային հարթությանը:

Այս հարթության մասին համակարգված մտածելիս պարզ է դառնում, որ միջազգային քաղաքականության վրա ազդեցություն ունեցող անդրպետական էթնիկ ցանցերի անվան տակ կարելի է ընդգրկել երևույթների լայն շրջանակ: Տարբեր համապատասխան երևույթների շարքում են պահանջատիրությունը, քաղաքական ու մշակութային համաշխարհային շարժումների գործունեությունը, ինչպես նաև ժամանակակից էթնիկ սփյուռքների գործունեությունը: Պահանջատիրությունը նշանակում է էթնիկ խմբերի կամ պետությունների կողմից իրականացվող քաղաքական ջանքեր, որոնք ուղղված են հարևան երկրներում բնակչության էթնիկապես իրենց հետ կապված հատվածներին՝ անկախ կամ ինքնավար քաղաքական ընդհանուր շրջանակում միավորելուն: Այս երևույթի պատմական օրինակը մակեդոնացիներն են, որոնց ուսումնասիրել է Վեյները առավել քան մեկ տասնամյակ առաջ⁷⁶: Պահանջատիրական երևույթի մեկ այլ դրսևորում է քրդերի շարունակական պայքարը, մասնավորապես Իրաքում անկախության կամ գոնե ինքնավարության համար: Ենթասահարային տարածաշրջանում պահանջատիրությունը ներկայումս դառնում է լարվածություն ու խռովություններ առաջացնող հիմնա-

⁷⁶ Weiner 1971.

կան քաղաքական խնդիր: Պահանջատիրության երևույթը, ինչպես և էթնիկ սփյուռքները, համակարգային ուսումնասիրության չեն ենթարկվել:

Անդրպետական ցանցերի ավելի լայն ոլորտում թերևս ամենաբարդ խնդիրը համաշխարհային եկեղեցիների, կրոնական դավանանքների ու համաշխարհային քաղաքական շարժումների դերն է (որոնք մասամբ հիմնված են էթնիկ կապերի վրա), մի կողմից, տարածքային պետությունների քաղաքականության մեջ, իսկ մյուս կողմից՝ միջազգային հարաբերություններում: Այս առումով միջազգային քաղաքականության վառ օրինակներից է Վատիկանի վերջերս աճող ներգրավվածությունը Լեհաստանի խնդիրներում: Այսպես, օրինակ, Վատիկանը կարևոր դեր ունեցավ 1984 թ. Լեհաստանի կառավարության՝ քաղբանտարկյալներին համաներում շնորհելու որոշման հարցում, ինչպես նաև նախագահ Ռեյգանին՝ իր վարչակազմի կողմից Լեհաստանի նկատմամբ կիրառվող տնտեսական, տեխնոլոգիական ու գիտական պատժամիջոցները վերացնել համոզելու հարցում: Չնայած Կոմունիստական կուսակցությունների կամ Սոցիալիստական միջազգայնականի նման գաղափարական ու մշակութային շարժումների օրինակները բազմաթիվ են, դրանք համակողմանիորեն չեն ուսումնասիրվել: Հետևաբար պահանջատիրությունը, ինչպես նաև մշակութային, գաղափարական ու կրոնական համաշխարհային շարժումների դերը միջազգային քաղաքականության մեջ պիտի վերանայվեն և զարգանան առաջիկա այլ աշխատություններում [...]:

Ժամանակակից սփյուռք երևույթի ընդգրկման շրջանակները

Ժամանակակից սփյուռքները գաղթական ծագում ունեցող էթնիկ փոքրամասնություններ են, որոնք ապրում ու գործում են հյուրընկալող երկրներում՝ պահպանելով ուժեղ զգացմունքային ու նյութական կապեր իրենց ծագման երկրների՝ հայրենիքների հետ: Այնհայտ է, որ դեպի Եվրոպա, Պարսից ծոց ու Հյուսիսային Ամերիկա աշխատանքային գաղթերի ալիքների հետևանքով անընդհատ ձևավորվում են նոր սփյուռքներ: Այսպիսով՝ իսպանախոսները Սիագյալ Նահանգներում, պակիստանցիներն ու պաղեստինցիները Պարսից ծոցի տարածաշրջանում, թուրքերը Արևմտյան Եվրոպայում և իսրայելցիները ԱՄՆ-ում և Կանադայում հաստատվում են որպես այս երկրներում նոր սփյուռքներ: Հետևաբար թվում է, թե ժամանակակից էթնիկ սփյուռքները չեն վերանա, այլ կշարունակեն ձևավորվել տարբեր հյուրընկալող երկրներում՝ աճելով թվաքանակով, չափերով ու կազմակերպվածությամբ: Բացի դրանից՝ այս սփյուռքների աճող քաղաքական իրազեկման պատճառով, որ Արևմուտքի որոշ հյուրընկալող երկրներում նրանց նկատմամբ վերաբերմունքի փոփոխության արդյունքն է, ինչպես նաև հաղորդակցության կատարելագործված

համակարգերի շնորհիվ այս սփյուռքների մշակութային, քաղաքական ու տնտեսական գործունեությունը անդրպետական մակարդակում ոչ թե կնվազի, այլ ավելի շուտ կընդլայնվի: Ավելին, հաստատված սփյուռքներում ի հայտ են գալիս գործունեության նոր ձևերի նկատմամբ նոր հակվածություններ: Որոշ առումներով գործունեության այս նոր եղանակներն իրենց ուժգնությամբ պակաս չեն XIX դարի և XX դարասկզբի մեծ գաղթերի ժամանակ ձևավորված սփյուռքներին բնորոշ գործունեությունից:

Այսպիսով՝ քաղաքական տեսության տեսանկյունից ապացուցվել է, որ մարքսիստական, ինչպես նաև ազատական կանխատեսումներն այն մասին, որ սփյուռքները սոցիալական ու քաղաքական զարգացման անցողիկ փուլ են, որ կանհետանան կա՛մ մշակութային, սոցիալական ու քաղաքական հանդուրժողականության արդյունքում, կա՛մ անդասակարգ հասարակությունների ձևավորման պատճառով, հեռու են ճիշտ լինելուց: Իրականում որոշ էթնիկ խմբեր, որոնք կորցնում էին էթնիկ ինքնությունը և շարունակական ու կազմակերպված գոյության ու գործողությունների նկատմամբ հակվածությունը, վերաշխուժացրել են իրենց անդրպետական գործունեությունը: Վերջերս տեղի ունեցող նման քաղաքական վերագարթոնքի օրինակներից է ԱՄՆ-ում լեհ կաթոլիկ համայնքը: Լեհաստանում Համերաշխության շարժման ի հայտ գալով, իրենց հայրենիքում տնտեսական դժվարություններով և Հռոմի պապի՝ ԱՄՆ այցով ոգևորված՝ այս խումբը վերականգնեց իրենց հայրենիքում տեղի ունեցող իրադարձությունների նկատմամբ գործունե հետաքրքրվածությունը: Որպես հետևանք ԱՄՆ-ում լեհական սփյուռքը վերագործարկեց անգործության մեջ գտնվող կազմակերպությունները և վերականգնում է հին ցանցերը անդրպետական մակարդակով գործունեության համար: Նմանապես ԱՄՆ-ում իռլանդական համայնքի կարևոր հատվածներն ավելի ու ավելի են ընդգրկվում Իռլանդական հանրապետական բանակին աջակցության գործում: ԱՄՆ հույները նույնպես զարթոնք են ապրում իրենց հայրենիքի անունից ավելի ու ավելի ընդլայնվող գործողություններով: Եվ վերջապես, ամերիկյան սևերը շարունակում են հետաքրքրություն ցուցաբերել աֆրիկյան հարցերի շուրջ և հատկապես Հարավային Աֆրիկայում տեղի ունեցող զարգացումների նկատմամբ: Արդյունքում այս բոլոր էթնիկ խմբերն ուժեղացրել են իրենց ճնշումը ԱՄՆ արտաքին քաղաքականություն մշակողների վրա: Այս սփյուռքներից մի քանիսը նաև ուժգնացրել են իրենց ներգրավվածությունը երրորդ երկրներում կամ այնպիսի կազմակերպություններում, որոնք իրենց հերթին ներգրավված են նրանց հայրենիքի գործերում (օրինակ՝ ԱՄՆ հունական համայնքը ուժեղացրել է իր գործունեությունը Թուրքիայի դեմ Կիպրոսի վեճի համատեքստում): Մի քանի տասնամյակներ շարունակ այլ սփյուռքներ,

ինչպիսիք են արտերկրի չինացիները՝ Հարավարևելյան Ասիայում, լիբանանցիները՝ Լատինական Ամերիկայում և ԱՄՆ-ում, ինչպես նաև հնդիկները՝ Արևելյան և Հարավային Աֆրիկայում, պահպանել են իրենց խմբային ինքնությունը համայնքային կազմակերպությունների միջոցով: Այս սփյուռքներից մի քանիսը ներկայումս մեծացնում են իրենց ջանքերը՝ ի նպաստ իրենց հայրենիքների, մինչդեռ լարվածության ժամանակաշրջաններում հյուրընկալող երկրներում ծանր հարվածներ ստացած որոշ սփյուռքներ փորձել են ազդել հայրենիքի կառավարության վրա կամ նույնիսկ նրան հմտորեն ծառայեցնել, որ իրենց օգնության հասնեն, և այդպիսով գործարկել են անգործության մեջ գտնվող անդրպետական ցանցերը: Վերջինիս լավ օրինակ է 1980-ական թթ. սկզբին Ուզանդայի հնդկական համայնքը: Իրենց կազմակերպվածության և վճարակառության շնորհիվ որոշ փոքր պետություններում էթնիկ սփյուռքները կարող են դառնալ կարևոր քաղաքական գործոն ինչպես ներքին հարցերում, այնպես էլ իրենց հյուրընկալող երկրի արտաքին քաղաքականության մեջ: Սրա վառ օրինակը Լիբանանում գտնվող պաղեստինցիներն էին մինչև 1982 թ. լիբանանյան պատերազմը:

Ճիշտ է, որ ժամանակակից սփյուռքները կարող են հարմարավետորեն գոյատևել և բարգավաճել Արևմուտքի բազմակարծական հասարակություններում, հատկապես այնքանով, որքանով հարցը վերաբերում է նրանց անդրպետական գործունեությանը: Այսպիսով՝ չնայած ներգաղթյալներին ընդունելու արմատացած խորը դժկամությանը, ինչը հատկապես ակնհայտ է աշխատանքային գաղթականների պարագայում, արևմտաեվրոպական այնպիսի երկրներում, ինչպիսիք են Միացյալ Թագավորությունը, Շվեյցարիան, Արևմտյան Գերմանիան, Շվեդիան և Նիդեռլանդները, ներգաղթյալ համայնքները այս հասարակություններից շատերի մշտական բնութագրիչն են դարձել: Ընդունող երկրում նախնական հաստատման ժամանակաշրջանից հետո այս նոր սփյուռքներից մի քանիսը սկսել են համախմբվել ու կազմակերպվել ինչպես ներքին, այնպես էլ միջազգային մակարդակներում քաղաքական գործողությունների համար: Դեպի երրորդ աշխարհի երկրների արագ զարգացող շրջաններ, ինչպիսիք են Սաուդյան Արաբիան ու Պարսից ծոցի շեյխությունները, համեմատաբար լայնածավալ միգրացիայի հետևանքով աշխարհի այս մասի տարբեր պետություններ այժմ հյուրընկալում են նոր էթնիկ սփյուռքներ: Այս նոր սփյուռքները մշտական կապ են պահպանում իրենց հայրենիքների հետ կանոնավոր այցելությունների, դրամական փոխանցումների, լոբբինգի ու ճնշումների միջոցով՝ այդ կերպ զարգացնելով միջպետական կապեր: Վերջապես, չնայած հսկայական ներհատուկ քաղաքական դժվարություններին՝ էթնիկ սփյուռքներին հաջողվում է նաև պահպանել իրենց խմբային ինքնու-

թյունը Արևելյան բլուկում: Այս սփյուռքները մշտապես նրբորեն ներգրավված են իրենց հյուրընկալող երկրների ձուլման քաղաքականությունների դեմ պայքարներում, ինչպես նաև իրենց հայրենիքների հետ կապ պահպանելու իրավունքի հաստատման, հայրենիք կամ երրորդ երկրներ արտագաղթելու իրավունք ստանալու փորձերում: [...]

Ժամանակակից կազմակերպված էթնիկ սփյուռքների նույնիսկ հպանցիկ այս քննությունը ցույց է տալիս, որ նրանք բազմակողմանի կապեր են զարգացնում և պահպանում քաղաքական ու սոցիալական տարբեր խմբերի հետ իրենց հյուրընկալող երկրներում, հայրենիքներում և երրորդ երկրներում: Նրանք տեղեկատվություն և միջոցներ են փոխանակում միջազգային կազմակերպությունների, կառավարությունների, իրենց հիմքը հանդիսացող պետություններում գործող որոշ այլ խմբերի, ինչպես նաև, իհարկե, իրենց հայրենիքների հետ: Էթնիկ սփյուռքներն ընդգրկված են ոչ միայն ազգային ու անդրպետական քաղաքականության մեջ, այլ նաև մշակութային, կրթական ու կրոնական գործերում, և հետևաբար նրանք թե՛ հյուրընկալող երկրներում և թե՛ հայրենիքներում հիմնում են հատուկ կազմակերպություններ՝ լեզվական, մշակութային, կրոնական ու տնտեսական սեփական շահերը խթանելու և պաշտպանելու նպատակով: Նման կազմակերպություններն ու ցանցերը մեծապես զարգացած են, օրինակ, հրեական և չինական համայնքներում: Ավելի նոր էթնիկ սփյուռքները նույնպես մեծ հետաքրքրություն և գործունեություն են ցուցաբերում այս ոլորտներում, ինչը շատ կարևոր է նրանց գոյապահպանման համար: Օրինակ՝ եվրոպական տարբեր երկրներում թուրքական սփյուռքի ամենաամիջակալ խնդիրներից է երիտասարդ սերնդի կրթության ապահովումը: Տարբեր երկրներում այս խնդրի շուրջ որդեգրված լուծումները բազմազան են, սակայն բոլոր դեպքերում մեծ լարվածություն է ստեղծվում, և որոշ դեպքերում անգամ Թուրքիայի կառավարությունն է ներգրավվել:

Ինչպես նշվեց, հյուրընկալող երկրներում էթնիկ փոքրամասնությունների գործունեության որոշ կողմեր, ինչպիսիք են, օրինակ, նրանց համարկման գործընթացները, մշակութային ու սոցիալական ձուլման հակասությունները և արտաքին քաղաքականության վրա ազդելու փորձերը, արդեն ուսումնասիրվել են առկա գրականության մեջ: Սակայն նրանց միջազգային, մասնավորապես անդրպետական գործունեությունը, որը սովորաբար տեղի է ունենում միջազգային համակարգի գորշ տարածքներում կամ հյուրընկալող երկրների ու հայրենիքների միջև եղած որոշակի ենթահամակարգերում, ինչպես նաև երրորդ երկրներում, համեմատական քաղաքականության կամ միջազգային հարաբերությունների հետազոտողների կողմից գրեթե ուշադրության չի ար-

ժանագել: Այս ոլորտում հետազոտությունների սակավության ցուցանիշ է այն, որ այս ոլորտին առնչվող հրատարակված աշխատությունները ընդամենը մի քանիսն են: Այստեղ բարձրացված որոշ հարցերին մասամբ առնչվող գրքերի ուշագրավ օրինակներ են Ռոթշիլդի⁷⁷, Բերտելսենի⁷⁸, Շուրկեի և Նոբլսի⁷⁹, Սթաքի⁸⁰ և Սաիդի ու Սիմոնսի⁸¹ աշխատությունները: Սակայն նույնիսկ այս ուսումնասիրությունները համակարգային քննության չեն ենթարկում սփյուռքի գործունեությունը անդրպետական մակարդակում: Փոխարենը դրանք կենտրոնանում են հյուրընկալող երկրի արտաքին քաղաքականության վրա ազդելուն ուղղված էթնիկ խմբերի ջանքերի վրա: Այս ուսումնասիրություններում հայրենիքի (կամ անդրպետական կազմակերպության), հյուրընկալող երկրի և սփյուռքի միջև գոյություն ունեցող եռակողմ ցանցերը ամբողջությամբ չեն հայեցակարգվել և չեն ենթարկվել փորձահեն հետազոտության: [...]

Էթնիկ սփյուռքների աշխատանքային սահմանումը

Ցանկացած դեպքում, երբ գործ ունենք նոր ակադեմիական ուսումնասիրության ոլորտի մշակման հետ, առաջ է գալիս սահմանման խնդիրը: Էթնիկ սփյուռքների առնչությամբ հստակ աշխատանքային սահմանում ունենալու անհրաժեշտությունը հատկապես ակնհայտ է: [...] Ժամանակակից սփյուռքների իրողություններն ավելի բարդ են, քան գոյություն ունեցող մի քանի տեսական ուսումնասիրություններում պատկերված ու վերլուծված օրինակները, մասնավորապես այն աշխատություններում, որոնք կենտրոնանում են տարբեր բազմազգ կայսրություններում պատմական սփյուռքների դերի ու գործունեության վրա: Արմսթրոնգը առաջարկել է տարբերակել համախմբված ու աշխատավորական սփյուռքները⁸²: Այժմ, թեև որոշ ժամանակակից սփյուռքներ [...] իսկապես կարելի է բնութագրել որպես աշխատավորական, այսինքն՝ «արդիականացած պետությունների արտոնագուրկ արտադրանքներ»⁸³, հատկապես նրանց, որոնք ստեղծվել են հյուր*-աշխատողների և այլ խմբերի կողմից իրենց գոյության սկզբնական փուլերում, սփյուռքների մեծ մասն իրականում «համախմբված» էթնիկ խմբեր են, որոնք չունեն որևէ առավելություն

⁷⁷ Rothschild 1981.

⁷⁸ Bertelsen 1980.

⁷⁹ Suhrk 1977.

⁸⁰ Stack 1979.

⁸¹ Said և Simmons 1976:

⁸² Armstrong 1976.

⁸³ Նույն տեղում, էջ 343:

կարգավիճակի առումով, սակայն այլ խմբերի համեմատությամբ ունեն բազմաթիվ նյութական ու մշակութային առավելություններ: Մինչ Արմսթրոնգը կենտրոնանում է այս պատմական համախմբված սփյուռքների վրա, ներկա աշխատությունը մեկնարկում է այն ենթադրությունից, որ նույնիսկ նոր աշխատավորական սփյուռքներն են արագորեն հաստատվում, ձեռք բերում համեմատաբար առավելություն ունեցող դիրքեր և համախմբվում հանուն իրենց շահերի պահպանման, պաշտպանության ու խթանման: Այս աշխատությունը պնդում է, որ կազմակերպման ու համախմբման այս գործընթացների կարևոր առանձնահատկությունը սփյուռքի անդրպետական ցանցերի ստեղծումն է:

Էթնիկ սփյուռքների գոյություն ունեցող սահմանումների մի մասը չի համապատասխանում մեր նպատակին, քանի որ նրանց հիմքում ընկած ենթադրությունն այն է, որ սփյուռքներն անցողիկ են, և որ նրանց վիճակված է անհետանալ մշակութային յուրացման ու ձուլման միջոցով: Նման ենթադրությունը սահմանափակում է սահմանման և վերլուծության շրջանակը: Մովորաբար այս սահմանումները կենտրոնանում են համարկմանն ու ձուլմանը հանգեցնող պայմանների վրա: Այս աշխատության մեջ ենթադրությունն այն է, որ սփյուռքներն ու նրանց անդրպետական հարաբերությունները կշարունակեն գոյություն ունենալ նույնիսկ այն դեպքում, երբ սփյուռքները յուրացնում են այլ մշակույթներ (acculturate):

Ավելի վաղ առաջարկված սահմանումները հիմնված էին ավանդական սփյուռքների մեկ կամ սահմանափակ թվով դեպքերի ուսումնասիրության վրա: Հետևաբար այս սահմանումները տեղին չեն նորաստեղծ սփյուռքների, վերածնունդ ապրած սփյուռքների կամ իրենց անդրազգային ցանցերն ընդլայնող սփյուռքների քննարկման համար:

Այլընտրանքային համառոտ սահմանման փոխարեն, որը կարող է անտեսել խնդրո առարկա այս երևույթի էական հատկանիշները, այստեղ առաջարկվում է ավելի համապարփակ սահմանում: Այս աշխատանքային սահմանումը [...] ձևակերպվել է մի շարք սփյուռքների վերաբերյալ նախնական հետազոտությունների արդյունքում: Այս ոլորտում հետագա ուսումնասիրությունները, անշուշտ, կարող են հանգեցնել մեր սահմանման որոշ տարրերի լրացման կամ փոփոխությունների, որն առաջարկվում է այսպես.

Էթնիկ սփյուռքները ստեղծվում են կա՛ն կամավոր գաղթի (օրինակ՝ թուրքերը՝ դեպի Արևմտյան Գերմանիա), կա՛ն հայրենիքից վտարման (օրինակ՝ հրեաներն ու պաղեստինցիները) և մեկ կամ մի քանի հյուրընկալող երկրներում հաստատվելու միջոցով: Այդ հյուրընկալող երկրներում սփյուռքները շարունակում են մնալ

փոքրամասնական խմբեր (օրինակ՝ Կանադայի անգլոսաքսոնական հատվածը [...]): Հյուրընկալող երկրներում սփյուռքները պահպանում են իրենց էթնիկ կամ էթնիկ-կրոնական ինքնությունը և համայնքային համերաշխությունը: Համերաշխությունը հիմք է հանդիսանում սփյուռքի գործունե հատվածների միջև մշտական կապերի պահպանման ու զարգացման համար: Սփյուռքների, նրանց հյուրընկալող երկրների և հայրենիքների համար այս կապերն ունեն քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական և մշակութային կարևորություն: Սա նաև սփյուռքի կազմակերպված գործողությունների հիմքն է: Այս գործողությունների նպատակներից մեկը իրենց հայրենիքների նկատմամբ շարունակական հետաքրքրության, ինչպես նաև նրանց հետ մշակութային, տնտեսական և քաղաքական փոխանակումների պահպանման համար սփյուռքների պատրաստակամության ու կարողության ստեղծումն ու մեծացումն է: Կազմակերպված սփյուռքներն իրենց մշակութային, սոցիալական, տնտեսական ու քաղաքական կարիքների տարբեր կողմերին անդրադառնում են այնպիսի եղանակով, որ այն կարող է կա՛ն լրացնել հյուրընկալող կառավարության գործունեությանը, կա՛ն հակասության մեջ մտնել այդ գործունեության հետ: Սփյուռքի կազմակերպությունների ձևավորումը ստեղծում է հակասական ճնշումների, երկակի իշխանության և երկակի հավատարմության օրինաչափությունների ու խնդիրների զարգացման հնարավորություն: Հյուրընկալող երկրներում գերիշխող խմբի սահմանած կանոնների կամ օրենքների հետ անցանկալի բխումներից խուսափելու համար սփյուռքն ընդունում է այդ երկրների խաղի որոշակի կանոններ: Այնուամենայնիվ, ժամանակ առ ժամանակ երկակի իշխանության օրինաչափություններից ծնվող իրական կամ ենթադրյալ երկակի հավատարմությունները կարող են լարվածություն ստեղծել հյուրընկալող երկրի և սփյուռքի որոշ հատվածների միջև: Սա երբեմն հանգեցնում է հայրենիքների միջամտության՝ ի շահ իրենց սփյուռքների, կամ հենց սփյուռքի գործերին: Եվ վերջապես, որ նաև ամենակարևորն է, հյուրընկալող երկրներում սեփական շահերը կամ իրենց հայրենիքի շահերն առաջ մղելու նպատակով սփյուռքների համախմբման կարողությունը կհանգեցնի կա՛ն հակամարտային, կա՛ն համագործակցային եռակողմ ցանցերի ձևավորման, որոնցում ընդգրկված կլինեն հայրենիքը, սփյուռքն ու հյուրընկալող

երկիրը: Այս եռակողմ հարաբերություններն այժմ միջազգային քաղաքականության անբաժանելի մասն են և ազդում են ընդգրկված բոլոր կողմերի վարքագծի վրա:

Որոշ սփյուռքների նկատմամբ այս աշխատանքային սահմանման կիրառման հետ կապված մի շարք դժվարություններ կարող են անմիջապես նկատվել: Նախևառաջ որոշ դեպքերում լիովին պարզ չէ, թե որտեղ են, օրինակ, հայրենիքները կամ արդյոք կան առանձին հայրենիքներ, և կամ որոնք են հայրենիքները, և որոնք՝ սփյուռքները: Այս առումով առնվազն երեք հնարավոր շփոթմունք կարելի է մտաբերել: Առաջին օրինակը հրեական սփյուռքն է: Իսրայելի անկախությունից ի վեր տասնամյակներ շարունակ դեռ պարզ չէ, թե որն է համաշխարհային հրեության ամենակարևոր բնութագրիչը, և համաշխարհային հրեության համար Իսրայելի կենտրոնական լինելու շուրջ բանավեճը շարունակվում է: Չնայած իսրայելցիների մեծ մասը պիտի պնդեր, որ անկախության, ինքնիշխանության և քաղաքական-ռազմական ուժի գործում Իսրայելը պետք է դիտարկվի որպես ազգային կենտրոն, սփյուռքի շատ հրեաներ պնդում են, որ Իսրայելի անապահով դիրքի ու մշակութային միջակայության պատճառով սփյուռքն է իրականում կենտրոնում: Երկրորդ օրինակը պաղեստինյան արաբական սփյուռքն է: Այս դեպքում նույնպես անհասկանալի են հայրենիքն ու նրա սահմանները: Արդյոք ո՞րն է հայրենիքը. [Հորդանան գետի] Արևմտյան ափն է, Գազա՞ն, Հորդանա՞նը, Իսրայելի որոշ հատվածնե՞ր, թե՞ ամբողջը: Պաղեստինցիների շրջանում նույնպես կան շարունակական հակասություններ կենտրոնականության վերաբերյալ: Թեև Արևմտյան ափի որոշ բնակիչներ պնդում են, որ միայն իրենք պետք է որոշեն իրենց ճակատագիրը և ապագան, Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպությունը (ՊԱԿ) պնդում է, որ իրենք են պաղեստինյան ազգի միակ ներկայացուցիչը: Երրորդ օրինակը ԱՄՆ-ում սև համայնքն ու նրա հարաբերություններն են Աֆրիկայի հետ: Հիմնական հարցն այստեղ այն է, թե արդյոք սևերի հայրենիքն ամբողջ աֆրիկյան մայրցամաքն է, թե Աֆրիկայի որոշ երկրներ: Այս համատեքստում մեկ այլ բարդություն է այն, թե արդյոք ԱՄՆ-ում սևերը կարող են սփյուռք համարվել, քանի որ «հայրենիքի» հետ նրանց կապերը միայն ադոտ ըմբռնում է ԱՄՆ-ում սև ընտրախավի որոշ հատվածների շրջանակում: Մեծամասնությունը կարծում է, որ իրենք սփյուռքի մասը չեն, և որ իրենց հայրենիքը միանշանակորեն Միացյալ Նահանգներն է:

Այս սահմանման առնչությամբ երկրորդ դժվարությունը պայմանավորված է սփյուռքների և նրանց հայրենիքների փոխհարաբերությունների փոխադարձության խնդրով: Թեև սփյուռքները կապեր են պահպանում իրենց

հայրենիքի հետ, հայրենիքների վերաբերմունքն իրենց սփյուռքների նկատմամբ կարող է անորոշ կամ երկիմաստ լինել: Այսպիսով՝ միշտ չէ, որ սփյուռքին աջակցություն է ցուցաբերվում հայրենիքի կողմից: Հնդկաստանը, օրինակ, չմիջամտեց իր սփյուռքի անունից, երբ վերջինիս հետապնդում ու վտարում էին Ուզանդայից: Ավելին, երբեմն հայրենիքները շահագրգռված են կասեցնել իրենց գաղթականների որոշ գործողություններ, ինչպիսիք էին, օրինակ, Կաստրոյի վարչակարգին ընդդիմացող կուրացիները ԱՄՆ-ում կամ սպիտակ ռուս գաղթականները Բուլղարիայի հեղափոխությունից հետո: Այս իրավիճակից բխող հետևությունն այն է, որ սփյուռքները միշտ չէ, որ աջակցում են իրենց հայրենիքում գործող իշխանություններին: Հետևաբար երկրի ներսում կառավարության օրինակարգության կամ միջազգային քաղաքականության ու գործունեության վերաբերյալ համաձայնության շուրջ շինծու վարք ցուցաբերելու և այն պահպանելու փոխարեն սփյուռքներում կարող են լինել պառակտումներ, ինչը դժվար է թաքցնել: Նման օրինակները շատ են, և այստեղ կարելի է միայն երեքով սահմանափակվել: Համաձայնության բացակայությունը ակնհայտ էր արտասահմանում ապրող չինացիների միջև կոմունիստների ու ազգայնականների պայքարների, ինչպես նաև Չինաստանում մշակութային հեղափոխության ժամանակ: Միացյալ Նահանգների շատ կուրացիներ հավանություն չեն տալիս Կաստրոյի վարչակարգին և համախմբված են դրա դեմ պայքարում: Իսկ հրեաների մոտ մեծամասնություն է անհամաձայնությունը պաղեստինցիների նկատմամբ Իսրայելի կառավարության վարած քաղաքականության վերաբերյալ:

[...]

Սփյուռքների պատմությունը և զարգացումը

Գոյություն ունեցող սփյուռքների մի մասը բավական հին է (հրեաներ, հնդիկներ և չինացիներ), որոշ սփյուռքներ ստեղծվել են ավելի մոտ անցյալում (լեհերը և իռլանդացիները՝ ԱՄՆ-ում), իսկ որոշ այլ սփյուռքներ միայն նոր են ձևավորվում (թուրքերը՝ Արևմտյան Գերմանիայում, պաղեստինցիները՝ Պարսից ծոցի տարածաշրջանում): Այս համատեքստում կարևոր է տարբերակել զանազան սփյուռքների զարգացումը նրանց պատմությունից:

Անհրաժեշտ է ուսումնասիրել ավելի վաղ շրջանի վերլուծաբանների կողմից առաջարկված «պատմական սփյուռքների», այսինքն՝ այն սփյուռքների, որոնք առաջացել էին իսլամական, օսմանյան, ավստրո-հունգարական ու ռուսական կայսրությունների նման բազմազգ կայսրություններում (հրեաները, հույները և հայերը այս սփյուռքների ամենահայտնի օրինակներն էին), և

արդիական սփյուռքների միջև նմանությունները, որոնք ձևավորվել և կազմակերպվել են XIX դարի վերջերին և XX դարի ընթացքում Արևելյան ու Արևմտյան Եվրոպայում: Հիմնական հարցն այն է, թե արդյոք որևէ էական իմաստ կա նման տարբերակման մեջ, և եթե այո, ապա այդ տարբերակումից ինչ տեսական ու վերլուծական եզրակացությունների կարելի է հանգել:

[...]

Հայրենիքների ազդեցությունը սփյուռքների վրա*

Ուոքեր Զոններ

Թարգմանությունը՝ Սյուզաննա Բարսեղյանի

Սփյուռքներին ցուցաբերվող ընդունելությունն ավանդաբար եղել է ընդունող հասարակության ազգագրական կազմի և էթնոքաղաքական առասպելների խիստ ազդեցության տակ: Չնայած զանգվածային գաղթերին՝ աշխարհի գրեթե ողջ բնակչությունը, բացառությամբ համեմատաբար փոքր տոկոսի, դեռևս ապրում է էթնիկ հայրենիքում: Իրապես, սփյուռքի աշխատանքային սահմանումը լիովին կարող է լինել «որևէ ժողովրդի այն հատվածը, որն ապրում է հայրենիքից դուրս»:

Էթնիկ հայրենիքը շատ ավելին է, քան տարածքը: Ինչպես վկայում է այնպիսի հուզառատ եզրույթների գրեթե համընդհանուր գործածությունը, ինչպիսիք են մայր երկիրը, հայրենի երկիրը, ծննդավայր երկիրը, նախնիների երկիրը, այն երկիրը, որտեղ իմ հայրերն են մահացել և, վերջապես, հայրենիքը, նման կերպ բնութագրվող տարածքը ստանում է հուզական, գրեթե պատկառանք ներշնչող երանգավորում¹: Հայրենիքի այդ հուզական հարթության մեջ ներթափանցելու համար բանաստեղծներն ավելի լավ ուղեկիցներ են, քան սցիալական գիտնականները: XVIII դարում Ռոբերտ Բերնսը «The Lay of the

* Walker Conner 1986. "The Impact of Homelands Upon Diasporas." In Gabriel Sheffer (ed.) *Modern Diasporas in International Politics*. London & Sydney: Croom Helm, pp. 16-46. Translated by Syuzanna Barseghyan. Թարգմանվել է որոշ կրճատումներով:

¹ Սրբազան հայրենիքին կամ սրբազան հողին հղումները բավականին տարածված տարրեր են ազգայնական ճռուտբանություններում: Այսպես, օրինակ, գվատեմալական հեղափոխության առաջնորդը հայտարարել է կուբայական ռադիոյով. «Երբ խոսում ենք մեր երկրի նկատմամբ մեր իրավունքից, սա ներառում է ոչ միայն տնտեսական գործոնը, քանի որ երկիրը նաև մշակութային կողմ է պարունակում, քանի որ երկիրը սրբազան է մեզ համար» (FBIS, հունիս 1, 1982, էջ 6): Հայրենիքին սրբազանության այս նույն վերագրումը կարելի է երբեմն գտնել ավելի անաչառ շարադրանքներում: «Հայրենի երկիր» (fatherland) հասկացության մասին, օրինակ, տես Ջիյա Գյոբալի. «Սա նշանակում է սրբազան հողակտոր, հանուն որի մարդիկ արյուն են թափում: Ինչո՞ւ է, որ բոլոր մնացած հողերը սրբազան չեն, այլ միայն այն, որ կոչվում է հայրենի երկիր կամ հայրենիք: Եվ ինչպե՞ս է, որ նրանք, ովքեր հավատում են դրան, առանց վարանելու պատրաստ են զոհաբերել իրենց կյանքերը, ընտանիքները, իրենց ամենասիրելիներին: Այնհայտորեն որևէ օգտապաշտական արժեքի համար չէ» (Gökalp 1959, էջ 178):

«Ռիչարդ Երկրորդ»-ում Շեքսպիրը նկարագրում է Անգլիան որպես «այս օրհնված հողակտորը»: Վերջերս հանգուցյալ լեհ Կարդինալ Ուիսինսկին նշում էր. «Աստծո կողքին մեր առաջին սերը Լեհաստանն է: Աստծուց հետո պետք է առաջին հերթին հավատարիմ մնանք մեր հայրենիքին, լեհական ազգային մշակույթին» (International Herald Tribune, մայիս 29, 1981):

Last Minstrel» (Վերջին մենեստրելի երգը)** [պոեմում] ակնարկում է հայրենի-
քի հետ կապի համընդհանրությունը.

«Ապրում է այդ մարդը հոգով մեռած այնքան,
Որ երբեք ինքն իրեն չի ասել
Սա՛ է իմ սեփական, իմ մայրենի աշխարհը:

Իմ նախահայրերի երկիր, ինչ մահաբեր ձեռք է,
Որ կարող է երբևէ քանդել որդիական կապը,
Որ միահյուսում է ինձ քո անողորկ ափին»:

Ժամանակի, տարածքի և մշակույթի հանդեպ մնան զգացմունքների ան-
խոցելիությունն են առաջարկում մի շարք ժամանակակից բանաստեղծների
աշխատություններ, որոնց հայրենիքները տեղակայված են Խորհրդային
Միության մահմեդական Կենտրոնական Ասիայում: 1970 թ. ուզբեկ մի բա-
նաստեղծի պոեմը նշում է.

«Որպեսզի իմ սերունդը հասկանա Հայրենիքի արժեքը,
Սրա համար են կարծես մարդիկ մշտապես փոշի դարձել,
Հայրենիքը մեր նախահայրերի մասունքներն են,
Որ այս թանկարժեք հողի համար են փոշու վերածվել»²:

Իսկ 1971 թ. պարզապես «Հայրենիք» վերնագրված բանաստեղծության
մեջ մի ուզբեկ [բանաստեղծ] գրում է Ուզբեկստանի մասին.

«Օ՛, Հայրենիք, դու սկզբնաղբյուրն ես երջանկության...
Երբ դու լավ ես, իմ հոգում այնպիսի ուրախություն և բավարարություն է,
Երբ դու լավ ես, աշխարհի փայլը պարում է իմ հոգում:
Երբ արևը իջեցնում է գլուխը դեպի քո երեկոյան հորիզոնը,
Աչքերումս ուրախության արցունքներով դնում եմ գլուխս քո կրծքին...

* «The Lay of the Last Minstrel» (Վերջին մենեստրելի երգը) Վալտեր Սքոթի (1771-1832) հեղի-
նակած գործն է՝ գրված 1805 թ.: Այստեղ Քոննեյրն ամենայն հավանականությամբ կարծում է,
որ Սքոթն իր երկարաշունչ պոեմի այս հատվածում ներկայացնում է հայրենիքի մասին իր
պատկերացումները շոտլանդացի հայտնի բանաստեղծ Ռոբերտ Բերնսի (1759-1796) շուրթե-
րով:

² Colphan Ergash “Recognizing the Homeland,” հղումը՝ Էրուարդ Օլտորթից (Allworth 1973, էջ
15):

Որքան երջանիկ էր այն պահը, երբ հասկացա քո հպարտությունը
Եվ իմ սրտի աշխարհում ներփակեցի քո սերը:
Քո սերը դարձավ մեղեդի իմ սրտում,
Եվ առանց այդ մեղեդու, որքան տխուր է, որքան լքված է իմ հոգին...»³

Եվ այդ նույն տարում երիտասարդ դրոզ մի բանաստեղծ գունագեղորեն հաստատում էր մարդու և հայրենիքի միջև այս հարաբերության նախասկզբնական, նախածննդյան բնույթը.

«Հիշի՛ր, որ նույնիսկ մինչև քո մոր կաթը
Դու խմել ես քո հայրենիքի կաթը»⁴:

Հայրենիքի հետ այս հուզական կապը բխում է նրա որպես մշակութային օջախի և շատ հաճախ որպես էթնոագգային խմբի աշխարհագրական ակունքի ընկալումից: Բիսմարկյան եզրաբանությամբ՝ «Blut und Boden!»⁵, արյունն ու հողը խառնվել են: Հուզահամակ «իմ արմատներ» հասկացությունը ենթադրում է հող⁶: Հայրենիքի և իր ժողովրդի միջև այդպիսով ստեղծվող հոգեբանական գուգորդումները առավել (և ոչ պակաս) ուժգին են դրանց հուզական լինելու և բանական եզրույթներով մեկնաբանելուն ընդդիմանալու պատճառով:

Հայտնի է, որ նման հոգեբանական գուգորդումները հաճախ հիմնվում են խնդրահարույց պատմության վրա: Ֆիններն ու գերմանացիները, օրինակ, այն մարդկանց հետնորդներն են, որոնք գաղթել են այժմյան Ֆինլանդիա և Գերմանիա ընկալվող [տարածքների] արևելքից: Ինչպես Հարավային Աֆրիկայում ծնված եվրոպացիների սերունդներն ու քվեբեկցիները վերջերս ցույց տվեցին, ժողովուրդը կարող է իր հայրենիքը համարել այն տարածաշրջանը, որտեղ ապրել է համեմատաբար կարճ ժամանակ: Ավելին, դեպի դուրս ժո-

³ Jamal Kamal, “Homeland”, հղումը՝ Ռոբերտ Բարրետի գրքից (Barret 1973, էջ 31-32):

⁴ Turar Kojomberdiev, հղված Օլտորթի գրքից (Allworth 1973, 16):

⁵ Որոշ հեղինակներ տեղավայրին այս կապվածության մեջ նկատել են սոցիոլեհասարանական մոտիվ, որը ձևակերպվել է որպես «Տարածքային հրամայական»: Այս ուղղության, մասնավորապես՝ Կոնրադ Լորենցի, Ռոբերտ Արդրիի և Դեզմոնդ Մորիսի աշխատություններում դրա նկարագրության մասին տե՛ս Snyder 1975, էջ 1-21:

⁶ Բազմահայրենիք Խորհրդային Միության մեջ իրականացված մի շարք հետազոտություններ հաստատում են, որ բնակությունը հայրենիքում կամ դրանից դուրս խստորեն ազդում է կողմնորոշումների ու վարքագծի վրա: Այլ հարցերի շարքում բնակությունը ազդում է երկրորդ լեզուն սովորելու ցանկության, միջէթնիկ ամուսնություն կնքելու ցանկության, խառնամուսնությունից ծնված երեխաների համար ազգության ընտրության և, որ ամենից առավել կարևորն է այստեղ, այլ ազգային խմբերի նկատմամբ վերաբերմունքի վրա: Հայրենիքում ապրողներն ավելի մեծ թշնամություն են տածում այլ ազգային խմբերի նկատմամբ: Մանրամասնությունների համար տե՛ս Conner 1984, գլուխ 11:

դովրդի ընդարձակմանը զուգընթաց ընդլայնվում է նաև հայրենիքի ըմբռնումը: Այսպես, թեև ժամանակին այն սահմանափակված էր Մոսկվայի շրջանով, այսօր ռուսական հայրենիքը լայնորեն դիտարկվում է որպես (էթնիկապես) ռուս մեծամասնություն ունեցող հողաշերտն ընդգրկող այն երկիրը, որ ձգվում է Ռուսաստանի Խորհրդային Ֆեդերատիվ Սոցիալիստական Հանրապետության* արևմտյան սահմանից մինչև Վլադիվոստոկ: Որոշ չափով համանմանորեն, լեհերը՝ հայրենիքի իրենց բազմաթիվ վկայակոչումներում կարծես տարբերություն չեն դնում ավանդաբար լեհական մեծամասնություն ունեցող տարածքների և ժամանակակից Լեհաստան պետության այն լայն արևմտյան հատվածի միջև, որը մինչև 1945 թվականը հիմնականում բնակեցված էր գերմանացիներով:

Այսպիսի նկատառումները դժվար թե ժխտեն ժողովրդի հուզական կապվածությունը հայրենիքին: Ինչպես ազգայնականության այլ դրսևորումներում, էական են ոչ թե «փաստերը», այլ թե ինչն են մարդիկ ընկալում որպես «փաստեր»: Կարևոր է այն հանգամանքը, որ բնակեցված աշխարհը բաժանված է մի շարք ընկալվող հայրենիքների, որոնց նկատմամբ յուրաքանչյուր առանձին դեպքում բնիկ էթնոազգային խումբը համոզված է, որ ունի լիակատար և առանձնաշնորհյալ սեփականության իրավունք: Կրկին ուսանելի են այն առանձնահատուկ բառերը, որ գործածվում են հայրենիքի նկարագրության համար: Ովքե՞ր, բացի շոտլանդացիներից, կարող էին Շոտլանդիայում բնակություն հաստատելու լիակատար իրավունք ունենալ, ովքե՞ր, բացի գերմանացիներից, Գերմանիայում, քրդերից՝ Քուրդիստանում (բառացի՝ «Քրդերի հող»), կամ նագերից՝ Նագալենդում:

Այսպիսի միջավայրում սփյուռքները լավագույն դեպքում դիտարկվում են որպես դրսեցիներ, օտարներ՝ դարպասներից ներս: Նրանց կարելի է հանդուրժել, անգամ վերաբերվել ավելի անաչառ, իսկ սփյուռքի առանձին անդամներ կարող են հասնել բարձրագույն դիրքի: Նրանց հյուրընկալվելու ժամանակամիջոցը կարող է լինել բազմասերունդ, բայց նրանք շարունակում են համարվել դրսեցիներ բնիկների աչքերում, որոնք անօտարելի իրավունք են վերապահում հայրենիքի նկատմամբ առաջնային և առանձնաշնորհյալ պահանջ ներկայացնելու, եթե այդպես ցանկանան: Ավելի, մի շարք դեպքերում այն, ինչն առաջին հայացքից կարող է թվալ սփյուռքի խաղաղ ընդունելություն, պայմանավորված է եղել հայրենիքն օտար ներկայությունից մաքրելու

* Հողվածը լույս է տեսել 1984 թ. հրատարակված գրքում: Մույն անթողոգիայում ընդգրկված մի քանի այլ հողվածների համանմանությամբ այստեղ նույնպես հողվածն իր ժամանակի մեջ ընթերցողին ներկայացնելու նպատակով հղումները Խորհրդային Միությանը, Գերմանիայի Ֆեդերատիվ և Դեմոկրատական Հանրապետություններին պահպանել ենք:

միջոցների բացակայությամբ: Այսպես, Ջ. Ս. Ֆուրնիվալի գաղութատիրական «բազմակարծ հասարակության» հայտնի օրինակում բնիկ ժողովուրդը, մայր երկրի մի փոքր ներկայացուցչություն և մեծ ներգաղթյալ բնակչությունը գաղութում բնակվում էին ընդունելի ներդաշնակության մեջ⁷: Սակայն գաղութատիրության ավարտով այս հարաբերությունները զգալիորեն փոխվեցին: Իսկապես, ինչպես նշում է Ֆուրնիվալը, դեռևս մինչև հողանդացիների հեռանալը ազգայնական շարժումը ճավայում ժողովրդականություն ձեռք բերեց չինացի ներգաղթյալների դեմ գործողությունների շնորհիվ⁸: Ավելի լայն վրձնով պատկերելով Միլթոն Էսմանը գլխավորապես Հարավարևելյան Ասիայի վերաբերյալ նշում է, որ «բնիկ ազգայնականները, որոնք փոխարինելու էին եկել եվրոպական գաղութարարներին, չէին կիսում նախորդների մեղմ հանդուրժողականությունը իրենց մեջ գտնվող չինացիների նկատմամբ»⁹: [...] Նմանապես ասիացի գաղթական համայնքի հանդեպ մեղմ հանդուրժողականությունը երկար չպահպանվեց Արևելյան Աֆրիկայից բրիտանացիների հեռանալուց հետո: Գաղութատիրական իշխանությունների ցուցաբերած հանդուրժողականությունը բացատրության կարիք չունի, քանի որ նրանց հայրենիքը ներգրավված չէր. նրանց հետգաղութային գործողությունները ցույց են տալիս հանդուրժողականության բացակայություն, երբ այն դարձավ ներգրավված: Կարևորն այն է, որ գաղութների բնիկ ժողովուրդներն ի ցույց դրեցին իրենց ընդվզումը օտարերկրացիների ներխուժման հանդեպ, երբ այդ հնարավորությունը ստեղծվեց:

Պատմությունն առատորեն լի է այնպիսի դեպքերով, երբ սփյուռքները համեմատաբար անվտանգ են թվացել, միայն որպեսզի բախվեին այլատյացության ու բնիկապաշտության (nativism) անսպասելի բռնկմանը: Նման բռնկումների օրինակաչափությունը չափազանց բարդ է թվում՝ կանխատեսելի լինելու համար: Որոշ դեպքերում թիրախավորված սփյուռքը մեղադրվել է ֆինանսական տեսանկյունից առավել շահութաբեր դիրքերը վերահսկելու մեջ (օրինակ՝ չինացիները՝ Մալազիայում, ասիացիները՝ Արևելյան Աֆրիկայում, ֆրանսիացիները՝ Կորսիկայում), մինչդեռ այլ դեպքերում նրանք զբաղեցրել են ամենացածր վճարվող ու ամենաքիչ պահանջված աշխատատեղերը («հյուր-աշխատողները»՝ (Gastarbeiter) Գերմանիայում և Շվեյցարիայում): Բնիկապաշտությունը դրսևորվել է տնտեսական պարբերաշրջանի ինչպես ցածր, այնպես էլ բարձր կետերում, աշխատատեղերի պակասի ու ավելցուկի ժամանակ: Որոշ դեպքերում վերջերս տեղի ունեցող մեծածավալ ներգաղթը

⁷ Furnival 1948, էջ 304:

⁸ Նույն տեղում, էջ 310:

⁹ Esman 1986.

կարծես դարձել է բնիկապաշտությանը նպաստող գործոն: Սակայն այլ դեպքերում սերունդներով մշտական բնակություն հաստատած սփյուռքը հանկարծ թիրախավորվում է որպես անցանկալի օտարներ: Մշակութային յուրացման ու համարկման պակասը լայնորեն ճանաչվել է որպես Արևելյան Աֆրիկայի ասիացիների նկատմամբ բնիկապաշտական հարձակումների առանցքային բաղադրիչը, սակայն Նացիստական Գերմանիայում ուժգին մշակութային յուրացումն ու համարկումը չապահովեցին հրեաների անձեռնմխելիությունը: Թեև շատ դեպքերում բնիկապաշտությունը ուղղված էր արտասահմանցիներին ու օտարներին, այլ դեպքերում այն ուղղված է եղել առանձին սփյուռքներին¹⁰:

Օրինաչափության այդ բարդությունը, այսպիսով, խոչընդոտում է բնիկապաշտության բռնկումների կանխատեսման փորձերը: Սակայն օրինաչափության այդպիսի բացակայությունն ինքնին խոսում է այն մասին, որ այնպիսի նկատառումներ, ինչպիսիք են, տնտեսական պարբերաշրջանը, ներգաղթի չափերը, մշակութային հեռավորությունը, պատմական թշնամանքը և այլն, լավագույն դեպքում հավանական զրգռիչներ կամ սրող գործոններ են, սակայն հիմնական ուժը չեն: Բնիկապաշտության հետ նրանց կապը կարող է լինել սուր, բայց այն պատճառական չէ: Ի վերջո, բացատրությունը գտնվում է հայրենիքի նկատմամբ առաջնային իրավունքի մեջ, որին հավակնում է բնիկ էթնոազգային խումբը: Թեև այն կարող է երբևէ չիրագործվել, վտարման վտանգը, որը ներհատուկ է տարածքի նկատմամբ այդպիսի իրավունքին, ցանկացած պահի կարող է վերածվել գործողության: Հետևաբար սփյուռքի անդամները երբեք չեն կարող տանը լինել որևէ հայրենիքում: Լավագույն դեպքում նրանք ժամանակավոր այցելուներ են, որոնք սպավիհում են բնիկ ժողովրդի բարեհաճությանը¹¹:

¹⁰ Ֆրանսիայում, օրինակ, ֆիզիկական հարձակումներն ու անձնական վիրավորանքները վերջին տարիներին շատ ավելի ուղղված են եղել արժիրցի արարների, քան ենթասահարային Աֆրիկայի սերին: Երբ Մայրոն Ուայները ձեռնարկեց Հնդկաստանում բնիկապաշտության իր կարևոր ուսումնասիրությունը (Weiner 1978), ասսամական թշնամությունն ուղղված էր մասնավորապես բենգալյան հինդուներին: Բենգալյան մահմեդականները որպես սպառնալիք չէին ընկալվում և իրականում դարձել էին ասսամցիների դաշնակիցները (Weiner 1978, էջ 110, 124): Այդուհանդերձ, երբ 1983 թ. Ասսամում տեղի ունեցավ ցեղասպանական պայթյունը, հիմնական թիրախը բենգալյան-մահմեդական համայնքն էր:

¹¹ Սփյուռքների այս խոցելիության գիտակցումն էր, հիմնված դարեր շարունակ մի շարք այլ հայրենիքներում ունեցած փորձառության վրա, որն առաջ բերեց հրեական հայրենիքի վերահաստատման մղումը: Տե՛ս Baron 1960, էջ 227 հի:

Հայրենիքները և պետությունները

Պետությունների քաղաքական սահմանները վերադրվել են էթնիկ քարտեզի վրա էթնիկ հայրենիքների նկատմամբ անթաքույց արհամարհանքով: Պետությունների մեծամասնությունը ներառում է մի քանի հայրենիքներ, իսկ նրանց ցամաքային սահմանները կանոնավոր կերպով հատում են այլ հայրենիքներ: Հաշվի առնելով պետությունների ու հայրենիքների սահմանների այս անհամապատասխանությունը՝ միգրացիայի վերաբերյալ հայացքների բախման հնարավորությունը չափազանց մեծ է: Պետությունները՝ որպես ինքնիշխանության հատկանիշ, իրավունք ունեն ձևավորելու ներգաղթի/արտագաղթի քաղաքականություն և սահմանելու, թե ինչպիսի սահմանափակումներ պետք է կիրառել (եթե առհասարակ պետք է) ներքին միգրացիայի հանդեպ: Սակայն, ինչպես մենք նկատել ենք, հայրենիքում ապրող ժողովուրդը համարում է, որ ինքն ունի առաջնային իշխանություն՝ որոշելու, թե ում կարելի է թույլ տալ, և ում չպետք է թույլ տալ բնակվել այնտեղ:

Պետության քաղաքականությունների և հայրենիքում ապրող ժողովրդի նախասիրությունների միջև ծագող հակասության հավանականությունն ակնհայտորեն մեծապես կախված կլինի նրանից, թե որքանով է պետական համակարգը իրեն նույնացնում բացառապես այդ ժողովրդի շահերի հետ: Այդ նույնականացման գործյան կարևոր արտացոլանքը պետության էթնոքաղաքական առասպելն է: Առասպել ասելիս մենք նկատի ունենք պետության այն կերպարը, որը ձևավորվում ու արտապատկերվում է իր հաստատությունների, խորհրդանիշների, քարոզչության և նման այլ միջոցներով:

Մի շարք դեպքերում էթնոքաղաքական առասպելը հակված է սահմանել պետությունը քաղաքականապես՝ որպես առանձին էթնոազգային խմբի միասնական կամարտահայտություն, և աշխարհագրորեն՝ որպես կա՛մ այդ ժողովրդի հայրենիքի, կա՛մ առնվազն նրա մի հատվածի հետ համընկնող: Պետությունների անվանումները (ժողովրդական և/կամ պաշտոնական) հաճախ նպաստող տարրեր են: Գրեթե հիսուն օրինակներում պետության ներկայիս անվանումը նույնացնում է այն կա՛մ ժողովրդի, կա՛մ հայրենիքի հետ՝ Ալբանիա, Բանգլադեշ, Բոթսվանա, Բուլղարիա, Բիրմա, Չինաստան, Կոնգո, Դանիա, Եգիպտոսի Արաբական Հանրապետություն, Ֆինլանդիա, Ֆրանսիա, Գերմանիա, Հունաստան, Հունգարիա, Իսլանդիա, Իռլանդիա, Իսրայել, Իտալիա, Ճապոնիա, Կորեա (երկուսն էլ), Լատս, Լետոն, Լիբիայի Արաբական Հանրապետություն, Մոնղոլիա, Նաուրու, Նեպալ, Նորվեգիա, Լեհաստան, Պորտուգալիա, Ռումինիա, Արևմտյան Սամոա, Մոմալի, Սվազիլենդ, Շվեդիա, Սիրիայի Արաբական Հանրապետություն, Թաիլանդ, Տոնգա, Թուր-

քիա, Արաբական Միացյալ Էմիրություններ, Վիետնամ և Եմենի Արաբական Հանրապետություն:

Գրոշը, ազգային հիմնը, սահմանադրությունը, պաշտոնական պատմությունը (այն տարբերակը, որը հայտնվում է կրթական կամ հանրային օգտագործման համար հաստատված այլ տեքստերում), ինչպես նաև առանցքային պաշտոնյաների հրապարակային ելույթներում հնչող ընդհանուր ակնարկներն ու փոխաբերություններն էթնոազգային առասպելի արտահայտման այլ միջոցներ են: Գերմանիայի ավանդական ազգային հիմնը («Deutschland, Deutschland uber alles») հայրենիքին նվիրված հաղթերգ է, իսկ Գերմանիայի Ֆեդերատիվ Հանրապետության ներկայիս սահմանադրությունը գերմանացիների հայրենիքի վերամիավորումը դարձնում է սահմանադրական հրամայական: Թեև հետհիտլերյան դարաշրջանում ազգայնական կարգախոսների գործածումը տաքու էր, ակնհայտ է, որ այլևս այդպես չէ: Սոցիալիստական կուսակցությունից Վիլի Բրանդը 1972 թ.՝ կանցլերի պաշտոնում իր հաջող վերընտրման ժամանակ, գործածեց «Հպարտացի՛ր, դու գերմանացի ես» կարգախոսը, իսկ 1983 թ.՝ քրիստոնյա-դեմոկրատներից Հելմուտ Բոլը իր հաջող ընտրարշավի ընթացքում, կանոնավոր կերպով հիշատակում էր «das Vaterland»-ը¹²:

Հայրենիք-պետության դեպքում, այսինքն՝ այնպիսի պետության, որի էթնոքաղաքական առասպելն ամուր կապված է առանձին ժողովրդի և նրա հայրենիքի հետ, հանրային քաղաքականությունները հակված են արտացոլել հայրենիքի էթնոազգային մաքրությունը պահպանելու մտահոգություն: Այսինքն՝ քաղաքականությունները հակված են արտացոլել հայրենիքի բնակիչների աշխարհայացքը և, հակառակը, փոխամրապնդող օրինաչափությամբ: Ճապոնիան ներկայացնում է ամենաձայրահեղ օրինակը: Ընդհուպ մինչև XIX դարը ճապոնական քաղաքականություններն ուղղված էին օտարերկրացիների հետ շփումները նվազագույնի հասցնելուն, իսկ ժամանակավոր բնակության արտոնություն ունեցող քիչ թվով արևմուտքցիները սահմանափակված էին ներգավառներում (enclaves): Իշխանությունների՝ հայրենիքի էթնիկ մաքրությունը (99.4 տոկոս ճապոնացի) պահպանելու վճռականությունը բոլորովին վերջերս ընդգծվեց այն փաստով, որ Ճապոնիան հրաժարվեց առաջնորդվել մարդասիրական նկատառումներով, համաշխարհային հանրային

¹² Վերամիավորված հայրենիքին աճող կապվածությունը արտացոլված էր 1982 թ. ապրիլին հրատարակված մի հարցման մեջ, երբ առաջին անգամը լինելով՝ արևմտյան գերմանացիների մեծ մասը նշել էր, որ կողջունեին վերամիավորումը, եթե անգամ այն նշանակեր հրաժարվել ՆԱՏՕ-ից և ամուր չեզոքության քաղաքականությունից: «The New York Times», ապրիլ 12, 1982:

կարծիքով կամ Միացյալ Նահանգների և այլ դաշնակիցների մի շարք խնդրանքներով՝ արձագանքելու Վիետնամից հեռացող «նավի ժողովրդի» վտանգավոր կացությանը՝ նրանց մի մասին ընդունելով բնակության¹³: Հարավային Կորեան մեկ այլ հայրենիք-պետություն է (ավելի քան 99 տոկոս միատարր), որը թեև համաձայնեց ծառայել որպես վերաբեռնման կետ, նույնպես հրաժարվեց ընդունել «նավի ժողովրդին» մշտական բնակության:

Իր ակունքներում, վիետնամցի փախստականների խնդիրը գոնե մասամբ նույնպես վերագրելի է կառավարության՝ հայրենիքն էթնիկորեն մաքրելուն ուղղված քաղաքականությանը: Իրենց իշխանությունը Վիետնամի ողջ տարածքում ամրապնդելուց հետո Հանոյի իշխանությունները որդեգրեցին երկրի բոլոր բնիկ ժողովուրդների համար ընդհանուր միակ նախահոր մասին անհիմն առասպելը և ձեռնամուխ եղան չափազանց արագ ձուլման քաղաքականության: Համեմատաբար մեծ չինական համայնքին (մոտ 1.5 միլիոն), որն անվիճելիորեն կազմում էր երկրի ամենամեծ «օտար» տարրը, դրդեցին հեռանալ: Վիետնամի ինչպես հյուսիսային, այնպես էլ հարավային մասերում չինացիները դարձան առավել դաժան վերաբերմունքի թիրախ: Չանգվածների շրջանում բռնկվում էին հակաչինական տրամադրություններ, և նրանց, ովքեր փորձում էին հեռանալ, ոչինչ չէր խանգարում դա անել: Մինչև 1978 թվականը բառացիորեն հարյուր հազարավոր չինացիներ փախան երկրից՝ նավերով կամ անցնելով սահմանը դեպի Չինաստան, և վիետնամական հայրենիքը սկսեց համաչափորեն մաքրվել¹⁴:

Հայրենիքի օտարացմանն ընդդիմանալու հայրենիք-պետությունների ընդհանուր միտումը կարծես հակասում է Երկրորդ աշխարհամարտից հետո դեպի Հյուսիսարևմտյան Եվրոպա գաղթականների հոսքին: Երբ 1950-ական թթ. վերջին եվրոպական տնտեսական վերականգնումը սկսեց առաջ ընկնել տեղական աշխատուժի առաջարկից, տարածաշրջանի մի շարք պետություններ դարձան օտար աշխատուժի ներկրողներ: Երկու ակնհայտ հայրենիք-պետություններ՝ Արևմտյան Գերմանիան և Շվեդիան, հիմնական ընդունողների շարքում էին: Չարմանալիորեն, սակայն, ներգաղթի քաղաքականությունը

¹³ Առավելագույն թիվը, որը ճապոնյան համաձայնել էր ընդունել, միայն հինգ հարյուրն էր, և այս թիվը երբեք չիրագործվեց: Ի հակադրություն սրան՝ Միացյալ Նահանգները համաձայնեց ընդունել 161000-ին: Ճապոնիայի բնակչության միայն մեկ երեսուներորդ մասն ունեցող էթնիկապես միատարր Նորվեգիան համաձայնեց ընդունել վեց անգամ ավելի շատ վերաբնակների, քան Տոկիոն: Տե՛ս Keesing's Contemporary Archives 1979, էջ 30082:

Ճապոնիայի՝ էական չափերի հասնող միակ օտար համայնքը կորեացիներինն է, և կայսրության այս մնացորդը տառապում է խիստ նախապաշարմունքներից: Տե՛ս Lewis 1981, էջ 23-30: Միակ այլ կարևոր փոքրամասնությունը՝ հարավային «Բուրակու-մին»-ները, բնիկ են՝ չնայած նրանց կորեական ծագման շուրջ եղած շինծու մեղադրանքներին:

¹⁴ Conner 1984, գլուխ 10:

նախաձեռնվել էր այն ակնկալիքով, որ ներհոսքը չի ունենա երկարաժամկետ ազդեցություն հայրենիքների էթնիկ կազմի վրա: Գաղթականներին պաշտոնապես անվանեցին «հյուր-աշխատողներ (guestworkers)», որը բառի հաջող ընտրություն էր, քանի որ լավ հյուրերը երբեք թույլատրվածից ավելի երկար չէին մնա: Նրանք պետք է այցելեին միայն այնքան ժամանակով, որքան անհրաժեշտ էր, ապա վերադառնային իրենց սեփական երկրները, որոնք մեծ մասամբ մոտիկ էին, հետևաբար հեռավորության մեծ խնդիրներ չէին ներկայացնում: Ըստ էության, նրանք պետք է ծառայեին որպես սեզոնային աշխատողներ, թեև տարվա եղանակները պետք է որոշվեին առավելապես տնտեսական պարբերաշրջանով, քան օրացույցով: Եվ եթե տնտեսական պարբերաշրջանի՝ աշխատուժի բարձր պահանջարկի փուլը չափից ավելի երկարածգվեր, ամեն դեպքում ենթադրվում էր, որ «հյուր-աշխատողները» կգտնվեին անընդհատ հերթագայության գործընթացի մեջ: Հյուրերը չեն դառնում մշտական բնակիչներ:

Հաշվի առնելով այն փաստը, որ հյուր-աշխատողները հնարավոր դարձրին կենսամակարդակի բարձրացումը, քան դա այլապես հնարավոր կլիներ, և որ նրանք ստանձնում էին ամենաստորին, ամենացածր վարձատրվող առաջադրանքները, որոնցից խուսափում էր տեղաբնիկ բնակչությունը, կարելի էր ակնկալել, որ հյուրերը գոնե որոշ ժամանակ պիտի լավ ընդունվեին: Սակայն, ընդհակառակը, սկզբից ևեթ նրանք բախվեցին թշնամանքի: Տարածաշրջանի բոլոր երկրներում աշխատանքային գաղթականներին ցուցաբերված ընդունելության մասին ամենավաղ իրականացված համակողմանի ուսումնասիրություններից մեկում Արնոլդ Ռոուզը եզրակացնում էր, որ, չնայած որոշ տարբերություններին, ամենուր օտարների նկատմամբ նախապաշարմունքների բարձր մակարդակ գոյություն ուներ՝ թե՛ հանրային քաղաքականության մեջ և թե՛ բնիկ ժողովուրդների տրամադրություններում¹⁵: 1957 թ. մի հարցմանը Շվեդիայում մասնակիցների միայն 16 տոկոսն է հայտնել, որ դրական է տրամադրված Շվեդիայի՝ ներգաղթի ազատական քաղաքականությունների նկատմամբ¹⁶: Իսկ Գերմանիայում 1964 թ. անցկացված մի հարցում ցույց է տվել, որ կանանց 64 տոկոսը և տղամարդկանց 70 տոկոսը պատրաստ էին շաբաթվա մեջ մեկ ժամ ավել աշխատել առանց հավելյալ փոխհա-

¹⁵ Rose 1969: Հետմահու տպագրված այս աշխատանքն ավարտվել էր 1967 թ., սակայն այն պարունակում է տվյալներ, որ ետ են գնում մինչև 1950-ական թթ.:

¹⁶ Rose 1969, էջ 107:

տուցման, եթե «դա օտարներին աշխատանքի վերցնելը կդարձներ ոչ անհրաժեշտ»¹⁷:

Ներգաղթի ու գաղթականների նկատմամբ կառավարության չմիջամտող քաղաքականությունը անպայմանորեն փոխվել է նման դիրքորոշումների առկայության պայմաններում և դրան հավելյալ նաև աճող այն փաստերով, որ կարծեցյալ հյուրերի նշանակալի մասը ծրագրում էին երկարաձգել իրենց այցն անորոշ ժամանակով: Բռնի արտաքսումը կենսունակ տարբերակ չէր հետհիտլերյան, ժողովրդավարական Եվրոպայի կառավարությունների համար, սակայն ի պատասխան՝ բոլոր երկրներում ձևավորվեցին ներգաղթը սահմանափակող օրենսդրություններ¹⁸: Ինչ վերաբերում է այն գաղթականներին, որոնք որոշել են մնալ, նրանց կարգավիճակի ու իրավունքների վերաբերյալ օրենսդրություն ընդունվել է, սակայն թե՛ իրավունքների մակարդակը, թե՛ դրանց փաստացի իրագործումը [երկրից երկիր] խիստ տարբեր են:

[...]

Հայրենիք-պետության մասին քննարկումն ավարտելուց առաջ, թերևս հարկ է կրկնել ակնհայտը՝ նշելով, որ նման էթնոքաղաքական առասպել զարգացնելով՝ պետությունը դրանով իսկ վտանգում է օտարել ոչ միայն օտարներին, այլ նաև (գերիշխող խմբից տարբերվող) բոլոր այն ժողովուրդներին, որոնց հայրենիքը ամբողջապես կամ մասամբ գտնվում է այդ պետության սահմաններում: Մի շարք պետություններ, որոնց անվանումը նույնացնում է նրանց մեկ առանձին ժողովրդի հետ, պարունակում են մի քանի հայրենիքներ: Դժվար թե վարկածային լինի այն կռահումը, որ «Բիրմա» բառը չի առաջացնում նույն դրական թրթիռները շաների և կարենների* մոտ, ինչ բիրմացիների մոտ, կամ որ «Մայր Չինաստանի» վկայակոչումները տարբեր զուգորդումներ են առաջ բերում հաների ու տիբեթցիների մոտ: Որոշ առաջնորդներ

¹⁷ Castles և Kosack 1973, էջ 168: Ռոուզը, այս հարցին ի պատասխան, ավելի փոքր հաստատական պատասխաններ է հաղորդում մեկ այլ հարցման տվյալներով, չնայած մեծամասնությունը (51 տոկոս), այնուամենայնիվ, պատրաստ էր օտար ներկայությունը վերացնելու համար զոհաբերությունների (Rose 1969, էջ 110):

¹⁸ Պաշտոնական ու ոչ պաշտոնական մակարդակներում գաղթականների նկատմամբ վերաբերմունքի մասին տե՛ս Kubat և ուրիշներ 1979, որը պարունակում է հոդվածներ Սիացյալ Թագավորության, Ավստրալիայի, Բենիլյուքսի երկրների, Ֆրանսիայի, Արևմտյան Գերմանայի, Դանիայի, Նորվեգիայի, Ֆինլանդիայի, Շվեդիայի և Շվեյցարիայի վերաբերյալ, Krane 1979, որն ընդգրկում է հոդվածներ Շվեդիայի, Շվեյցարիայի, Արևմտյան Գերմանիայի, Սիացյալ Թագավորության, Նիդեռլանդների, և Ֆրանսիայի մասին, և Miller 1981: Տե՛ս նաև Benard 1978, Markovits և Kazasinov 1978, և Rist 1979:

* Շաներն ու կարենները Բիրմայում (այժմ՝ Մյանմա) ապրող ժողովուրդներ են:

զնահատել են նման նկատառումների զգայուն բնույթը: Այսպես, առավել հին Պարսկաստան անվանման փոխարինումը Իրանով կատարվել է այն նկատառումով, որ այն չօտարի ոչ պարսիկ ժողովուրդներին երկրի այնպիսի շրջաններում, ինչպիսիք են Քուրդստանը, Բալուչիստանը, Թուրքմենիան և Ադրբեջանը: Նմանապես Լենինը Խորհրդային Սոցիալիստական Հանրապետությունների Միությունն անվանելիս բավական հաշվենկատորեն բաց թողեց որևէ հիշատակում Ռուսաստանին կամ ռուսերենին, որպեսզի չգրգռի ոչ ռուս ժողովուրդների զգացումները: Կոնգոյի Դեմոկրատական Հանրապետության անվանափոփոխությունը Չաիրի, հավանական է, որ թելադրված էր նման նկատառումներով¹⁹:

Որոշ իրավիճակներում, պետության էթնոազգային առասպելի և իրականության միջև անհամատեղելիությունը եղել է մեծ լարվածության աղբյուր: Այսպես, Իսրայելի գլխավոր ներքին հիմնախնդիրը ըմբռնելու միջոցներից մեկը կարող է լինել դիալեկտիկական լարվածությունը, որն առաջացել է հրեա ժողովրդի համար հայրենիքի մասին պետական առասպելի և այդ պետության մեծաքանակ արաբ բնակչության միջև:

[...]

Մինչև այժմ ասվածին համապատասխան՝ բազմահայրենիք պետության այն ղեկավարությունը, որը չի որդեգրել էթնոքաղաքական առասպել հայրենիք-պետության մասին, ավելի քիչ է հանդիսանում սփյուռքների բնական թշնամի, քան այն պետության ղեկավարությունը, որը որդեգրել է այդպիսի առասպել: Ակնհայտ է, որ սա ինքնին երաշխիք չէ, որ նման ղեկավարությունը երբեմն հարմար չի գտնի քաղաքական մոխսագործությունների հաշվին, ինչպես դա տեղի ունեցավ 1983 թ. Նիգերիայում, երբ մոտ երկու միլիոն «անօրինական օտարերկրացիներ» հարկադրաբար արտաքսվեցին կարճ ժամկետում: Այդուհանդերձ, չպետք է ժխտել, որ այնպիսի բազմահայրենիք պետություններում, ինչպիսիք են Եթովպիան, Գանան, Հնդկաստանը, Ինդոնեզիան, Նիգերիան, Պակիստանը և Չաիրը, կենտրոնական իշխանությունը հանդես է եկել տարբեր էթնոազգային ինքնությունների վերացման օգտին՝ հօգուտ ընդհանուր համապետական ինքնության, ինչպես նաև հայրենիքների վերածմանը համապետական չտարբերակված տարածքի²⁰:

¹⁹ Չեխոսլովակիան առանձնահատուկ կերպով է անվանված, քանի որ այն ուշադրություն է հրավիրում երկու էթնիկ հայրենիքների վրա:

²⁰ Բազմահայրենիք պետությունների կենտրոնական իշխանությունն ակնհայտորեն կշեղվի այս վարքանմուշից այնտեղ, որտեղ քաղաքական համակարգը հիմնված է որոշումների կա-

Որոշ ծայրահեղ դեպքերում կենտրոնական իշխանությունները որդեգրել են այն առասպելը, որ համապետական ժողովուրդ արդեն գոյություն ունի՝ պարզ հրամանագրով ստեղծելով այսպիսի ժողովուրդ: Այսպիսով՝ Հարավսլավիա պետության ստեղծումը արդարացվել էր նրանով, որ հարավսլավոնական (հարավսլավ) էթնոազգ արդեն գոյություն ուներ, որում սերբերը, խորվաթներն ու սլովենները պարզապես տոհմային ենթախմբեր էին, իսկ նրանց լեզուները՝ գուտ բարբառներ: Չեխոսլովակիան արդարացվել էր այն հիմնավորմամբ, որ չեխերը և սլովակները կազմում էին միասնական ազգ: Որոշ առումով սրանց նման էր միասնական իսպանական ազգի վերաբերյալ Ֆրանկոյի առասպելը, ինչն արդարացնում էր իր կողմից բասկերի ու կատալոնացիների լեզուները և այլ ակնհայտ ազգային առանձնահատկությունները օրենքից դուրս հայտարարելը: Սակայն ևս մեկ որոշակիորեն համանման դեպք է ներկայացնում Ֆրանսիան, որը մինչև վերջերս փայփայում էր մեկ միասնական, համապետական ֆրանսիական ժողովրդի առասպելը՝ արգելելով Բրետանի և Կորսիկայի նման շրջաններում ազգայնական շարժումների ու նրանց գործունեության մասին լուրերի հրապակումը²¹: Բոլոր այդ առասպելներն ի վերջո ստիպված էին տեղի տալ ենթապետական հայրենիքների ժողովուրդների շրջանում գոյություն ունեցող ծաղկող էթնոազգայնականության անհերքելի փաստերի առջև²²:

Այսպիսի ծայրահեղ գործողությունները մի կողմ թողնելով՝ կենտրոնամետները, ինչպես արդեն նշվեց, փորձում են ջնջել հայրենիքի կարևորությունը: Պետության ողջ տարածքում բոլոր քաղաքացիների ազատ տեղաշարժման ու բնակության իրավունքը կենտրոնական իշխանությունների կողմից դիտարկվում է որպես պետականության անհրաժեշտ բնորոշիչ: Այս պնդման

յացման իրական ապակենտրոնացման վրա: Շվեյցարիան այդ պատճառով համարվումը խթանող կենտրոնական կառավարությունների ընդհանուր այս միտմանն առաջարկում է տրամազծորեն հակառակ բացառություն:

²¹ Տե՛ս Քրիստիան Քուլոնի հետաքրքրաշարժ հոդվածը (Coulon 1978): Այս ռազմավարական խորամանկության արդյունավետությունը երևում է այն փաստից, որ Հյուսիսարևելյան քաղաքագիտական միության (Northeast Political Science Association) 1973 թ. տարեկան համաժողովին, այսինքն՝ երկու ամիս առաջ այն բանից, երբ Ֆրանսիան ստիպված եղավ փոխել իր քաղաքականությունը և հանրային կերպով օրենքից դուրս հայտարարել Բրետանում ու Կորսիկայում գործող չորս ազգային ազատագրական շարժումները, ինձ քննադատում էին այդ շրջաններում գոյություն ունեցող էթնոազգային պայքարներին հղում անելու համար: Ինձ քննադատողը, որը կանոնավոր կերպով Բրետոն այցելող Ֆրանսիայի մասնագետ էր, երբեք այդպիսի գործունեություն կամ զգացումներ չէր նկատել և կտրականապես մերժում էր դրանց գոյությունը:

²² Որոշ նմանություն կարելի է նշմարել վերոնշյալ դեպքերի և «նոր խորհրդային մարդու» առասպելի միջև, որ ներկայումս Խորհրդային Միության կառավարության կողմից տարածվող անդրազգային կերպար է:

տիպիկ օրինակ է Հնդկաստանի սահմանադրության 19-րդ հոդվածը, որը հռչակում է, որ բոլոր քաղաքացիներն «իրավունք ունեն ազատ տեղաշարժվելու ողջ տարածքով [և] ապրելու ու վերաբնակվելու Հնդկաստանի տարածքի ցանկացած մասում»: Սակայն հռչակելով ու գործադրելով այսպիսի իրավունք՝ պետական իշխանությունն ուղղակիորեն մարտահրավեր է նետում հայրենիքում բնակվող ժողովրդի՝ հայրենիքն անցանկալի օտարների ներկայությունից պաշտպանելու առաջնային հավակնությանը: Եվ, ինչպես ցույց են տալիս բազում օրինակներ, հայրենիք ներխուժողները, լինելով համերկրացիներ, պակաս օտար չեն: Բասկերի ու կատալոնացիների էթնոազգայնականությունը դարձավ ավելի բռնի՝ ի պատասխան կաստիլիացիների աճող ներգաղթի: Կորսիկացիները նման կերպ արձագանքեցին ֆրանսիացիների ներխուժմանը: Քվեբեկցիների հուզական կարգախոսը, որ հռչակում է՝ մենք պետք է «տեր լինենք մեր տանը», արտացոլում է Քվեբեկ նահանգի արձագանքը անգլիախոս բնակչությանը: Հարցումները ցույց են տալիս, որ Սլովենիայի բնակչության մոտ երեք քառորդը դեմ է Հարավսլավիայի մյուս պետություններից ներգաղթին²³: Չինաստանի Ժողովրդական Հանրապետության իշխանությունները հաճախ են ընդունել, որ հանրի ներկայությունը ոչ հանրի հայրենիքներում առաջացրել է գալրույթ, բռնություն և անջատողական տրամադրությունների աճ: «Ռուսներ, գնացե՛ք տուն»-ը արտահայտվել է այնպիսի բազմազան խորհրդային երկրներում, ինչպիսիք են Լատվիան ու Ուգրեկստանը: [...]

Հայրենիքի հոգեբանությունը, այդպիսով, գործում է ինչպես բազմահայրենիք պետության, այնպես էլ հայրենիք-պետության մեջ: Արդյո՞ք առաջինը սփյուռքների համար անվտանգության ավելի բարձր աստիճան երաշխավորում է, թե՞ ոչ, կախված է պետության մեջ որևէ տեղ ապրելու իրավունքը ապահովելու կենտրոնական իշխանությունների կամքից ու կարողությունից: Ինչ վերաբերում է կամքին, հաշվի առնելով այն փաստը, որ հայրենիքի հոգեբանությունն առկա է պետությունը կազմող յուրաքանչյուր հայրենիքում՝ միշտ կա վտանգ, որ կենտրոնական իշխանությունները կփորձեն լրացնել իրենց անկում ապրող ժողովրդականությունը կամ շեղել աղետի համար մեղադրանքը՝ հանկարծակիորեն որդեգրելով այնպիսի քաղաքականություն, որը, իրենց համոզմամբ, կլինի օտարին քավության նոխսագ դարձնելու՝ ժողովրդականություն վայելող ուղղությունը: Ինչպես արդեն նշվեց, հենց այդպես զարգացան իրադարձությունները Նիգերիայում 1983 թ., երբ կառավարությունը, կանգնած լինելով ինչպես լրջագույն տնտեսական անկման, այնպես էլ մոտալուտ

²³ Տե՛ս, օրինակ, DANAS, Zagreb, հուլիս 4, 1982:

ընտրությունների առջև, հանկարծ երկրում հայտնաբերեց երկու միլիոնից ավելի անօրինական ներգաղթյալների: Նրանց բռնի շրջապատումն ու արտաքսումը բուռն ծափահարություններ առաջացրին լրատվամիջոցներում ու հանրության շրջանում²⁴:

Սփյուռքները նաև վտանգված են կառավարության հեղափոխական փոփոխության հնարավորության առումով: Այսպես, Իրանում մի շարք սփյուռքներ գտնվում էին Փահլավիների գերդաստանի պաշտպանության տակ: Երբ այդ գերդաստանն սկսեց քայքայվել 1970-ական թթ., սփյուռքի որոշ անդամներ զգացին, որ հեղափոխական ուժերն իրենց համար չարիք էին գուժում և լքեցին երկիրը: Մյուսները շատ ավստասցին, որ չարեցին դա:

Լավագույն մտադրություններով կառավարություններն անգամ կարող են ի վիճակի չլինել պաշտպանելու համապետական բնակչության իրավունքը: Հնդկաստանի ցանկացած մասում հաստատվելու վերը հիշատակված սահմանադրական իրավունքը գրեթե ոչնչով չօգնեց 1983 թ. սկզբներին Ասսամում հաստատվածների պաշտպանությանը՝ այդ շրջանի «հողի որդիների» դաժանություններից²⁵: Ինչպես վկայում են համատարած բռնությունները Բասկլենդում, Կորսիկայում ու Հյուսիսային Իռլանդիայում անգամ բարձր համարկում ունեցող պետությունների իշխանությունների համար չափազանց դժվար է արմատախիլ անել բռնությունը, որը տեղային մակարդակում ընկալվում է որպես «ի պաշտպանություն հայրենիքի» իրագործվող:

Եզրակացությունն այն է, որ ո՛չ հայրենիք-պետությունները, ո՛չ էլ բազմա-հայրենիք պետությունները չեն ապահովում առողջ միջավայր սփյուռքների համար: Վերջինին կարելի է նախընտրություն տալ առաջինի համեմատու-

²⁴ Արտաքսման ժողովրդական լինելու մասին մի շարք հիումների համար տե՛ս «*The New York Times*», 1983 թ. փետրվար 3: Մեր քեմայի համար տեղին է նաև նկատել, որ բազմահայրենիք Գանայի կառավարությունը, որտեղից այս գաղթականների մեծամասնությունը եկել էր, վարանում էր նրանց հետ ընդունել՝ զգուշանալով, որ այս զանգվածային ներհոսքը երկրի քաղաքական կայունության վրա բացասական ազդեցություն կունենար: Ի վերջո, կառավարությունը խնդրեց յուրաքանչյուր հայրենիքի («տոհմային») առաջնորդներին ընդունել իրենց էթնոզգային խմբերին պատկանող վերադարձողներին: Կառավարությունը, այդպիսով, ցույց տվեց իր զգայունությունը հայրենիքի հոգեբանության նկատմամբ: Տե՛ս «*The New York Times*», 1983 թ., հունվար 30:

²⁵ Կառավարության կողմից լայնածավալ պատշպանություն տրամադրելու ձախողումն այն դեպքում, երբ հրաժարվում էին հետաձգել ընտրությունները, որոնց դեմ ասսամցի խոսնակները հանդես էին գալիս, շատ ավելի ցավալի էր, քանի որ դաժանությունների բռնկմանը նախորդել էին նախազգուշացման ամիսներ: Տե՛ս, օրինակ, «*The New York Times*», 1982 թ. դեկտեմբեր 2-ի՝ «*India's Assam Cauldron Bubbles Dangerously Again*» («Հնդկաստանի Ասսամի կաթսան վտանգավոր կերպով եռում է կրկին») վերնագրով հոդվածը: Հոդվածը նշում է «Արտաքսել օտարներին» տրամադրությունների տարածվածության մասին: Այս իրավիճակի պատմական ու հոգեբանական արմատների շուրջ անփոխարինելի ընթերցանության նյութ է Ուայների աշխատությունը (Weiner 1978):

թյամբ, եթե այն ունի համապետական բնակեցման հարցում հանձնառու կառավարություն, ինչպես նաև այդ հանձնառությունը գործադրելու կամք ու հնարավորություններ: Նույնիսկ ուժերի այսպիսի անհավանական համադրությունը չի վերացնում հայրենիքի հոգեբանության ներկայացրած վտանգը: Հայրենիքում օտարներին ցուցաբերվող ընդունելությունը գործնականում կախված չէ քաղաքացիների իրավունքներին վերաբերող հռչակագրերից, և տեղային այլատյացությունը կարող է դրսևորվել ցանկացած պահի:

[...]

Ազգային պետությունը և նրա Ուրիշները. առաջաբանի փոխարեն*

Խաչիկ Թէօլէօլեան
Թարգմանությունը՝ Սոնա Մանուսյանի

«Ո՞րն է իմ ազգը»,– խոսելով օտար լեզվով՝ հարցնում է շոտլանդացի սպա Մակմորիսն իր ուելսեցի գործընկեր Ֆլյուելենին, որը նույնպես ծառայում է Հենրի Հինգերորդի բազմալեզու «անգլիական» բանակում՝ Շեքսպիրի «Հենրի V»-ում: Այս հարցն իր շուրջն է հավաքում այն բազմազան խնդիրները, որոնց այս հանդեսն անդրադառնալու է Ազգին ու նրա Ուրիշներին քննելիս: Այս հարցադրումն օգտակար ենք համարում, ինչպես Շեքսպիրը, երբ 1599 թ. ձեռնամուխ եղավ իր ընթերցողներին ուսուցանելու 1415 թ. «Անգլիայի» մասին իրենց իսկ թյուր պատկերացման վերաբերյալ: Նա գրում էր հազիվ կայացած մի ազգի ներսից այնպիսի ժամանակի մասին, երբ անգլիական արքաները դեռևս Նորմանդիան, Անժուն, Արվիտանիան և նրանց բնակիչներին համարում էին իրենց տարածքն ու ժողովուրդը, թեև դեռևս ոչ իրենց ազգ(ային-պետություն)ը:

1914-1921 թթ. «*Ուլիսես*» վեպը գրելիս Ջեյմս Ջոյսը 1904 թ. դուրիների քաղաքացու շուրթերով հարցնում է ոչ միանշանակորեն հրեա Լեոպոլդ Բլումին. «Ո՞րն է քո ազգը»: Բլումը պատասխանում է անուղղակիորեն՝ սահմանելով «ազգը [որպես] նույն տեղում ապրող նույն մարդիկ»¹: Սա չի բավարարում հարցնողին՝ մի ազգայնականի, որը խիստ վրդովված է Բրիտանական կայսրության տիրապետությունից և պատկերացնում է ազատագրում գալիք պայքարի միջոցով, որին կմասնակցի «Մեծ Իռլանդիան», որը ներառում է նաև իռլանդական սփյուռքը: «Մենք ուժի դեմ ուժ կբանացնենք: ... Ծովից այն կողմ մեր մեծ Իռլանդիան է: Նրանց քշել էին իրենց տներից ու օջախներից սև [18]47-ին: ...Ա՛խ, նրանք քշեցին գյուղացիներին հորդաններով: Նրանցից քսան հազարը մեռան այդ լողացող դագաղներում»²: Սակայն նրանք, ովքեր

* Հղովաձը «*Diaspora. A Journal of Transnational Studies*» պարբերաբերքի անդրամիկ համարի ներածականն է՝ հրատարակված 1991 թ., Khachig Tölölyan. 1991. “The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface.” In *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1, No. 1, pp. 3-7. Translated and Reproduced by permission of the Zoryan Institute. Translated by Sona Manusyan.

¹ Joyce 1961, էջ 331, շեղագիրն ավելացված է:

² Իռլանդական մեծ սովի ժամանակ (1845-1852) բռնի տեղահանված իռլանդական փախստականներին Ատլանտյան օվկիանոսով Հյուսիսային Ամերիկա տեղափոխող նավերը հետագայում անվանվեցին «coffinships», բառացիորեն՝ «դագաղի նավեր»՝ տեղափոխման ընթացքում անմարդկային պայմանների ու փախստականների մահվան շատ դեպքերի պատճառով: Իմաստային առումով այստեղ առավել հարմար գտանք թարգմանել որպես «լողացող դագաղներ»:

եկան ազատների երկիր (the land of the free), հիշում են երկիրը ստրկության»²: Այս քաղաքացու համար ԱՄՆ արտագաղթած իռլանդացիները իռլանդական ազգի մասն են, հետևաբար Բլումի պատասխանն անընդունելի ենթադրություն է պարունակում: Ողջ «*Ուլիստում*», որը գրվել է այն շրջանում, երբ իռլանդացիները պայքար էին մղում Բրիտանիայի ու միմյանց դեմ իռլանդական ազատ պետության ստեղծման համար 1916-1921 թթ., Ջոյսն օգտագործում է Ուլիսեսի տունդարձի ճամփորդության պատմությունը՝ վիճարկելու համար «տան» ու «ազգի», ինչպես նաև մեկ այլ վայրում անձնական կամ համայնքային տարագրության մեջ ապրելիս ազգային մշակույթին հավատարիմ մնալու իմաստները: Ուլիսեսը քննում է բաղձալի, սակայն խիստ պահանջկոտ տան գաղափարը, որն ազգային պետությունը պիտի դառնար³:

«Առաջաբանի» անվան տակ քողարկված այս հռչակագրի հիմքում ընկած է այն համոզմունքը, որ «*Diaspora*» պարբերաթերթը պետք է բոլոր տեսքերում՝ գրական ու տեսողական, կանոնական ու ժողովրդական, հիրավի ողջ մշակութային արտադրության մեջ ու ողջ պատմության երկայնքով հետամուտ լինի հավաքական ինքնությանը, հայրենիքին ու ազգին առնչվող գաղափարների ու գործելակերպերի համար մղված պայքարների և դրանցում առկա հակասությունների վերհանմանը: «*Diaspora*» պարբերաթերթն անդրադառնում է այնպիսի հարցերի, թե ինչպես են ազգերը՝ իրական, սակայն նաև երևակայված համայնքները⁴, պատմվում, կյանքի կոչվում, կազմավորվում ու ապակազմավորվում մշակույթի և քաղաքականության մեջ՝ թե՛ այն հողի վրա, որ մարդիկ իրենց են անվանում, թե՛ տարագրության մեջ: Ամենից առավել այս պարբերաթերթը պիտի կենտրոնանա այս գործընթացների վրա, որքանով դրանք ձևավորում են ազգային պետության ենթազգային ու անդրազգային Ուրիշներին և միաժամանակ ձևավորվում դրանցով:

Ազգային մասին Շեքսպիրի ու Ջոյսի հարցադրումները կազմում են այն դարերի միջակայքը, երբ եվրոպական ազգերը դեռևս կերտում էին իրենք իրենց և իրենց պետական համակարգերը նույնիսկ, երբ այդ ընթացքում դառնում էին գաղութատերեր ու կայսրություններ: Այս նախագծերը միահյուսված էին. երկուսն էլ գործադրում էին ռազմական, տեխնոլոգիական, քաղաքական

* Իռլանդական մեծ սովի ժամանակ (1845-1852) բռնի տեղահանված իռլանդական փախստականներին Ատլանտյան օվկիանոսով Հյուսիսային Ամերիկա տեղափոխող նավերը հետագայում անվանվեցին *coffinships*, բառացիորեն՝ «դագաղի նավեր» տեղափոխման ընթացքում անմարդկային պայմանների ու փախստականների մահվան շատ դեպքերի պատճառով: Իմաստային առումով այստեղ առավել հարմար գտանք թարգմանել որպես «լողացող դագաղներ»:

² Joyce 1961, էջ 329-30:

³ «*Ուլիսեսի*» վերաբերյալ մտորումներս ձևակերպելուն օգնել են Ջեյմս Ֆեյրիոլի և Էնդրա Դաֆիի հետ զրույցները:

⁴ Anderson 1983:

և առևտրային ռազմավարություններ, որոնք հսկայական մարդկային կորուստներ էին պատճառում՝ որոշ նվաճված ժողովուրդների բռնությամբ վտարելով, իսկ մյուսներին՝ սահմանափակելով իրենց իսկ հողի բեկորների վրա: Տեղաբնիկ ամերիկացիների արգելաբնակավայր «ազգերը» (reservation “nations”) և Խորհրդային Միության էթնոազգային հանրապետությունները այդօրինակ գործողությունների հետևանքներից են: Այլ վայրերում արևմտյան կայսրությունների ամենահրեշավոր շարունակական ջանքերով միլիոնավոր մարդիկ են արմատներից կտրվել, սպանվել և ստրկության քշվել՝ ձևավորելով աֆրիկյան սփյուռքները: Տնտեսական հարկադրման ու շահագրգռման համադրումը նպաստել է այնպիսի անդրծովյան համայնքների ձևավորմանը, ինչպիսիք են ճապոնացիներին, հնդիկներին ու չինացիներին, որոնք, ինչպես և Աֆրիկայից սերող հանրությունները, հետզհետե ավելի հաճախ են իրենք իրենց և ուրիշներին ներկայանում որպես սփյուռք⁵:

Այս պատմությամբ ձևավորված միավորների մի մասը մնում է գուտ ենթազգային. նրանք շարունակում են գոյատևել որոշակի պետության ներքո և դիմադրում վերջինիս պարտադրած միասնականությանը (օրինակ՝ նավահոները, ինուիտները, քուեբեկուաները, ԽՍՀՄ վրացիները): Մյուսները միաժամանակ ենթաազգային և վերազգային են. ապրում են անբարենպաստ կյանքով որոշակի սահմանափակ տարածքի վրա՝ միաժամանակ կապվելով այլ վայրերում գտնվող ազգակիցների հետ (օրինակ՝ մոլդովացիները, հայերը, Դրիմի թաթարները, պաղեստինցիները, իրոկեզները, Ռումինիայի մազյարները): Այսօր էլ արմատներից կտրվելու և ցրման գործընթացները շարունակվում են, սակայն արդեն իսկ մինչև 1916 թ. բրիտանահպատակ իռլանդացիներն ու Օսմանյան կայսրության հպատակեցված արաբները ապստամբություններ էին սկսել, որոնք ազդարարում էին հին հանրությունների՝ նոր ազգերի վերափոխվելու հնարավորությունը՝ միաժամանակ մարտահրավեր նետելով գոյություն ունեցող պետությունների հավակնություններին: Նոր անդրազգային, համաշխարհային ազդեցությունների ներքո վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում մի տեսակետ է ձևավորվել, համաձայն որի՝ ազգային պետու-

⁵ Pan 1990: Արտերկրում բնակվող չինացիների մեծ մասն իրենց համայնքները չի համարում սփյուռքային, ինչը, սակայն, դատելով Փանի վերնագրից, սկսել է փոխվել: Մինչև 1960-ական թթ. վերջերը աֆրոամերիկացիները ևս գերազանցապես չեն գործածել այս եզրույթը: Այն առաջին անգամ կիրառվել է մի քանի մտավորականների կողմից այն խմբի նկատմամբ, որին ի նպաստ նրանք փորձում էին խոսել. այս եզրույթն այժմ տարածում է ստացել թե՛ համայնքում և թե՛ դրա մասին գրող գիտնականների շրջանում: Առնվազն երկու՝ հրեական ու հայկական համայնքներում, Հյուսիսային Ամերիկայում և այլուր «diaspora»-ի և «galut»-ի (հայերենում՝ սփյուռք և գաղութ) բառապաշարն ավանդույթային է և լայնորեն տարածված, ինչը կարելի է ասել նաև որոշ հունական համայնքների մասին:

թյունները կարող են մշտապես հավաքական կազմակերպման ամենաարդյունավետ կամ ամենաօրինակարգ միավորները չլինել:

Անշուշտ, բազմամշակութային գաղութային կայսրությունները (ինչպիսիք էին, օրինակ, Հելլենականն ու Հռոմեականը, Պարսկականն ու Օսմանյանը) գոյություն են ունեցել հին ժամանակներից, և մեր այս անդրազգային պահին բնորոշ որոշ երևույթներ նույնքան հին են, որքան պատմությունը՝ անհատական աքսորը, ինչպիսին Օվիդիոսի դեպքում էր, և հավաքական ցրոնքը, ինչպես հրեաներինը Բաբելոնի ջրերի մոտ: [...] Սակայն վերջին հինգ դարերը եղել են մասնատման, տարասեռության և աննախադեպ զանգվածային ցրման ժամանակներ: Ի լրումն սրա՝ վերջին հինգ տասնամյակներն էլ եղել են մշակութային ու քաղաքական վերախմբավորման, հաստատված ազգային պետությունների սահմանները հատող էթնազգերի համար վերականգնված վստահության ժամանակներ: Իրականում գաղթերը հանգեցրել են սփյուռքների տարածման և դրանց կարևորության ու դերերի վերասահմանման: Եվ որ առանցքային է, չնայած այսպիսի ցրումները ձևով ամենևին էլ նոր չեն, մինչ XIX դարը դրանք այլ իմաստ էին ձեռք բերել հաղթական ազգային պետության ձևավորման համատեքստում, որը՝ որպես քաղաքական միավոր, հավակնում է քաղաքական ու հուզական հատուկ օրինակարգության՝ ներկայացնելով մեկ լեզվով խոսող, միացյալ տարածքում մեկ օրենքի գերակայության ներքո միատարր ժողովրդի և մինչ բոլորովին վերջերս հանդիսանալով նաև մեկ շուկա:

Այս պարբերականն անվանելով «*Diaspora. A Journal of Transnational Studies*» (Սփյուռք. անդրազգային ուսումնասիրությունների պարբերաթերթ)՝ մենք հավասարապես շեշտադրում ենք միջակետից առաջ ու հետո ընկած կողմերը: Մենք գործածում ենք «diaspora»-ն նախնականորեն՝ մատնանշելու համար մեր համոզմունքը, որ այն եզրույթը, որ ժամանակին բնութագրում էր հրեական, հունական ու հայկական ցրոնքը, այժմ իմաստային ընդհանրություն ունի ավելի լայն իմաստաբանական դաշտի հետ, որը ներառում է այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են ներգաղթյալը, տարաբնակը, փախստականը, արտագնա աշխատողը, աքսորյալ համայնքը, անդրծովյան համայնքը, էթնիկ համայնքը: Սա անդրազգայնականության բառապաշարն է, և նրա եզրույթներից որևէ մեկը կարելի է օգտակար կերպով քննարկել այս բառապաշարի մեկից ավելի խորագրերի ներքո: Այսպես, օրինակ, Կուբայից դուրս բնակվող կուբացիները որոշ առումներով սփյուռք են, որը ձգվում է Մադրիդից մինչև Մայամի և անդին, որը թե՛ բռնի, թե՛ կամավոր հեռանալու արդյունք է: Ամերիկյան լրատվամիջոցները նրանց պատկերում են որպես տարաբնակ հա-

մայնք՝ հատկապես ընդգծելու համար որոշ առաջնորդների՝ Կաստրոյին տա-
պալելու ձգտումները: «Կուբացին», անշուշտ, նաև էթնիկ անվանում է: Այսպի-
սով՝ կուբացիներն անդրազգային հանրություն են՝ մասնատված սեփական ու
այլ ազգային պետությունների սահմաններով և միաժամանակ միահյուսված
այդ սահմանների հատումներով, որոնք պահպանում են մշակութային ու քա-
ղաքական հաստատություններ: Նրանց առանձնահատկության, ուրիշների
հետ նրանց փոխներթափանցման և արտահայտման ուսումնասիրությունը
մեր այս ձեռնարկի մասն է կազմում:

Պնդել, որ սփյուռքները անդրազգային պահի օրինակելի համայնքներն
են, չի նշանակում վաղաժամ մահախոսական գրել ազգային պետությանը,
որը շարունակում է մնալ պետության կազմակերպման արտոնյալ ձև: Հակա-
մարտությունները, ինչպիսին, օրինակ, Պարսից ծոցի պատերազմն է, վերա-
կանգնում ու վերահաստատում են ազգային պետության օրինակարգությու-
նը, որքան էլ տնտեսական ու քաղաքական փոխազդեցության, հաղորդակցու-
թյան ու արտագաղթի նոր ձևերը համադրվելով մաշեցնեն նրա խստորեն
զծված սահմանները՝ հետզհետե վերածելով անգամ ամենագորեղ ու օվկիա-
նոսով առավելագույնս պաշտպանված պետությունները, ինչպիսին ԱՄՆ-ն է,
«ներթափանցված»⁶ և «բազմազան»⁷ հասարակությունների: Այնուամենայ-
նիվ, մինչ այս ներխուժումներն ավելանում են, և մի շարք ազգային պետու-
թյուններ բախվում են այն խնդրին, թե որքանով են թափանցելի իրենց սահ-
մանները, և որքանով է նրանց առերևույթ միատարրությունը բազմամշակու-
թային տարասեռություն, այլ հանրություններ ձգտում են պետականության
թե՛ հայրենիքում, թե՛ սփյուռքում վարվող պայքարների միջոցով (օրինակ՝
երիթրացիները, քրդերը, պաղեստինցիները, սիկհերը, տիրեթցիները, հայերը):

Այսպիսի համատեքստում անդրազգային համայնքները երբեմն ազ-
գային պետության հարացուցային Ուրիշն են, այլ դեպքերում՝ նրա դաշնակի-
ցը, շահախումբը կամ անգամ, ինչպես Իսրայելի դեպքում է, նրա նախակա-
րապետը (precursor)⁸: Սփյուռքները երբեմն գաղափարախոսական, ֆինան-
սական և քաղաքական աջակցության աղբյուր են հայրենիքի վերակառուց-
ման նպատակ հետապնդող ազգային շարժումների համար (Սուն Յաթ-Սեն,
Յասեր Արաֆատ): Հայաստանի ու Լիտվայի՝ այժմ արդեն սոսկ անվանակա-
նորեն «խորհրդային» հանրապետությունների պարագայում, օրինակ,

⁶ Այստեղ փոքր-ինչ շեղվում են Բրաունի՝ այս եզրույթի գործածությունից: Նա գրում է միայն
միջինարևելյան պետությունների ու հասարակությունների՝ որպես «միջազգային հարաբերու-
թյունների ներթափանցված ենթահամակարգի» մասին (Brown, 1984, էջ 4):

⁷ Smith 1965:

⁸ Sheffer 1986:

սփյուռքյան կազմակերպությունները գործում են բազմազգ կայսրության սահմանները հատելով՝ իրենց ազգակից էթնոազգերին բերելով նոր գաղափարներ, նոր փող և նույնիսկ նոր լեզուներ: Որոշ տեղերում էլ (ինչպես, օրինակ, Լոս Անջելեսում, Եվրոպական համայնքում) պետական միավորների նոր վիճակն ըմբռնելն անհնար կլիներ՝ առանց հաշվի առնելու իսպանախոս (hispanic), հյուսիսաֆրիկյան կամ թուրքական «աշխատանքային գաղթականների» ահռելի հոսքերը: Նմանատիպ պնդումներ կարելի է անել նաև միսսիսիպից շատ տարբեր մի շարք այլ պետությունների վերաբերյալ, ինչպիսիք են Հարավային Աֆրիկան ու Գերմանիան, Նիգերիան ու Շվեդիան: Այս և շատ այլ վայրերում անդրազգային ուժերն այնպիսի եղանակներով են միջամտում, որոնց հետևանքները դեռ պարզ չեն:

«*Diaspora*» պարբերաթերթը հետաքրքրված է նաև բոլոր այն մյուս ուժերով ու երևույթներով, որոնք կազմում են այս անդրազգային պահը: Դրանց շարքում են կապիտալի խոշոր ու ակնթարթային շարժերը, «լրատվական կայսերապաշտության» գործելակերպի միջոցով նախկինում «օտար» մշակույթների ներմուծումը, ժողովուրդների երկակի հավատարմության ու անդրազգային խոշոր ձեռնարկությունների բազմակի պատկանելության խնդիրները: Այս բոլոր զարգացումները մատնանշում են, որ անհրաժեշտ է քննության ենթարկել այն ազգային համատեքստը, որում մի ժամանակ գերիշխող էին հավաքական ինքնության վերաբերյալ որոշակի պատկերացումներ: Դրանք նաև վեր են հանում համաշխարհային համատեքստին առնչվող հարցեր:

Ազգությունների և տարաբնակ համայնքների կազմավորման ու ապակազմավորման վերջը չի երևում: Վերջին շրջանում Իրաքի ներխուժումը Քուվեյթ սկիզբ առավ շարժառիթների խճճված թնջուկից, որոնց մի մասը պակաս խնդրահարույց էր, քան մյուսները, և դրանցից շատերը ըմբռնելի էին միայն անդրազգային տեսանկյունից: Այդպիսի շարժառիթներից մեկը քրդերի ու արաբների իրաքյան «ազգը» մեծացնելու մղումն էր, մեկ ուրիշը՝ միացյալ Իրաքի ու Քուվեյթի ստեղծումը, որը կծառայեր որպես արաբական ազգի նախատիպ: Չավթիչը ցանկանում էր քանդել Քուվեյթի՝ նոր ձևավորվող տարածքային պետությունը, որն այնքան էլ դեռ ազգ չէր 1990 թ. օգոստոսի դրությամբ, թեպետ, անկասկած կդառնա այդպիսին պատերազմի հետևանքով: Այդ ներխուժումից առաջ եկած փախստականների հեղեղը (հնդիկներ ու պակիստանցիներ, եգիպտացիներ ու պաղեստինցիներ, շրիլանկացիներ ու ֆիլիպինցիներ) հիշեցնում է մեզ, որ Քուվեյթի բնակչության 60 %-ը քուվեյթցի չէր,

և որ փաստացի «մինչ ազգ լինելը [Քուվեյթը] ձեռնարկություն էր»⁹: Իրականում շատ ազգեր են սկսել որպես ձեռնարկություններ. փաստ, որը թարցվում է ազգային ծագման առասպելաբանություններով, սակայն բացահայտվում է սփյուռքների տեղաշարժերով ու պատմություններով: Պատահական չէ, որ ԱՄՆ-ն, ինչպես IBM-ը, հիմնարկության հապավում է (այնպես, ինչպես հիմն. տարեթիվ՝ 1766), որը հիմնվել է բավականին հանկարծակիորեն, ոչ թե ժողովրդի ու ազգի դարավոր համատեղ զարգացման արդյունքում, ինչպես, օրինակ, Ֆրանսիան ու ֆրանսիացիները: Միացյալ Նահանգները, ինչպես և Բրիտանական Կանադան, սկիզբ է առել մասամբ որպես մի խումբ առևտրային ձեռնարկությունների համակցություն՝ անշարժ գույքի ու մորթեղենի արտադրության զարգացման համար անսահման տարածքներ, անդրատլանտյան տնտեսության միավորներ: Միջազգային առևտուրը սկիզբ է դրել շատ ազգերի զարգացմանը. այսօր այն, որոշ իմաստով դրանց դուրս մղելով, իրենց տեղն է բռնում, և այս պատճառով էլ «ինքնիշխանությունն», ինչպես և «ազգը», այն հասկացություններից է, որ այս պարբերաթերթը պետք է քննության առնի:

Սփյուռքներն անդրազգայնականության խորհրդանիշներն են, քանի որ նրանք մարմնավորում են սահմանների հարցը, որն ընկած է ազգային պետության Ուրիշների ցանկացած պատշաճ սահմանման հիմքում: Ազգային պետությունը միշտ ինքն իրեն երևակայում ու ներկայացնում է որպես երկիր, տարածք, տեղանք, որը գործում է որպես միատարրության, հավասարակշռության, համարկման վայր: Մա այն ներպետական հանգստությունն է, որին գերիշխանության հետամուտ ազգային վերնախավերը միշտ ձգտում են ու երբեմն՝ հասնում: Այսպիսի տարածքում տարբերությունները ձուլվում են, քանդվում կամ վերագրվում այնպիսի կտրուկ սահմաններով պարփակված առանձնաթաղերի (ghettos), ներգավառների (enclaves), որոնք ազգին թույլ են տալիս ճանաչել *իր իսկ ներսում* առկա ակնհայտորեն եզակի ու հստակորեն պատնեշված տարբերությունները՝ միաժամանակ վերահաստատելով մնացյալ մասի արտոնյալ միատարրությունը, ինչպես նաև իր ու իր սահմաններից այն կողմ ընկածների *միջև եղած* տարբերությունը:

Անցյալում այս կերպ սահմանափակված սփյուռքային համայնքներն իրենց իսկ պաշտպանելու նկատառումներով լռել են իրենց ինքնարձկալույնների վերաբերյալ. նրանց ինքնաներկայացումներն ու սեփական հավաքական գոյությանը հաղորդվող իմաստները զգուշորեն վերահսկվել են: Չափազանց բարձրաձայն ու հստակ հայտարարվելու դեպքում այս ներկայացում-

⁹ Kramer 1990, էջ 28:

ները անխուսափելիորեն կնսենացնեին տարբերությունը, եթե նույնիսկ մատնանշեին ինքնություններին և հավատարմություններին ներհատուկ երկակիությունը կամ բազմակիությունը, որոնք տաբու թեմաներ են թե՛ սփյուռքային համայնքի ներսում և թե՛ դրանից դուրս: Այսպիսի լռությունը երկար ժամանակ անհրաժեշտ է թվացել ազգային պետության պահպանման համար, որի սահմանները տեսականորեն այն բացարձակ եզրագծերն էին, որոնք հատվում էին միայն խստորեն կարգավորվող տնտեսական, մշակութային ու ժողովրդագրական փոխազդեցություններում: Միատարր պետության այսպիսի տեսլականն այժմ սկսում է փոխարինվել մի տեսլականով, որում աշխարհը մշակութային, քաղաքական, տեխնոլոգիական, ժողովրդագրական և ամենից առավել՝ տնտեսական ուժերի միջոցով շարունակաբար վերափոխվող «տարածություն» է, որում այդ տնտեսական ուժերի փոփոխվող հատումները անշարժ գույքի ոլորտում յուրաքանչյուր «տեղ» դարձնում են արտադրության, յուրացման և սպառման, բանակցվող ինքնության ու հույզերի տարասեռ ու անհավասարակշռված վայր:

Պետք է ընդունել, որ սա վերացական նկարագրություն է: Այն, մի կողմից, մատնանշում է մի բան, որ մենք փառաբանում ենք որպես սփյուռքներից ու էթնիկություններից հյուսված բազմակարծ հասարակության աշխուժացած բազմազանություն: Սակայն այս բազմակարծության նկատմամբ նույնիսկ ամենաընկալունակ ազգային պետությունները՝ Կանադան, Միացյալ Նահանգները, Ավստրալիան, ինչպես նաև Եվրոպական համայնքի փոքր-ինչ ավելի վարանոտ անդամները, պետք է ավելի ու ավելի խոստովանեն, թե ինչպես են նախկին «ընդհանուր» շահերից մի քանիսը, թեև քողարկված գերիշխանության երեսպաշտական հորինվածքների դիմակի տակ, շարունակում հաջողությամբ ստանալ համազգային օրինակարգություն ու համաձայնություն: Միաժամանակ նոր և անառարկելիորեն բարձրաձայնվող մտահոգություններն ու պահանջները, ինչպիսիք անդրազգային համայնքներինն են, թերևս ժամանակավրեպ կերպով շարունակվում են դիտվել որպես «մասնավոր» շահեր: Իրերի դրության այսպիսի փոփոխությունն ազդում է մշակութային, քաղաքական ու գիտական գործունեության գրեթե յուրաքանչյուր ոլորտի վրա: Ոմանց համար այն ողջունելի է, մյուսների համար՝ աստելի: Ցանկացած դեպքում համանմանությունների այն շղթան, որ ժամանակին կապում էր ապահով կերպով պարուրված անհատական մարմնի կերպարը (եզակի անձնային ինքնության այդ տեղանքը) միատարր տարածքային համայնքին (ազգային ինքնության տեղանքը), այլևս համոզիչ չէ: Կատարյալ աշխարհի պատկերը՝ որպես (ինքնիշխան ու միացյալ) Ազգերի լիգա, գտնվում է ճնշման տակ՝ պաշարված այն երևույթի սպառնալիքի կամ խոստման ընկալմամբ, ինչը Ռոջեր

Ռատուզն անվանում է «սոցիալական տարածության այլընտրանքային քարտեզագրում»¹⁰: Այդպիսի քարտեզագրումը չի ենթադրում ազգայնականության ավարտ. իրականում այն ենթադրում է, որ հենց այն պատճառով, որ ազգային պետության ենթաազգային ու անդրազգային այլընտրանքների տարածումը հանգեցրել է հավաքական հուզական ներդրումների վերադասավորման, ազգայնականությունն ու հավատարմության մյուս ձևերը դեռ երկար ժամանակ կմրցակցեն: «*Diaspora*»-ն համաշխարհային «կարգի» այդ իրական ու տեսական վերաքարտեզավորումների շուրջ բանավեճերի հարթակ է, որոնք հաշվի են առնում ինչպես ազգային պետությանը, այնպես էլ նրա անդրազգային Ուրիշներին:

¹⁰ Rouse 1991.

Սփյուռքներն արդի հասարակություններում. հայրենիքի ու վերադարձի առասպելներ*

Ուիլյամ Սաֆրան
Թարգմանությունը՝ Սոնա Մանուսյանի

1. Փորրամասնություններ, օտարներ և սփյուռքներ. հասկացութային հիմնախնդիրը

Էթնիկ համայնքների, ներգաղթյալների և օտարերկրացիների շուրջ ծավալվող գիտական քննարկումների մեծ մասում, ինչպես և ազգային փոքրամասնությունների ու մեծամասնությունների միջև փոխհարաբերությունների մի շարք ուսումնասիրություններում սփյուռքներին գրեթե ուշադրություն չի դարձվել: Ազգայնականության և էթնոազգայնականության* վերաբերյալ ամենաընթերցված գրքերում այս երևույթը չի համարվում քննարկման արժանի, ուր մնաց թե այն տեղ գտնի թեմատիկ ցանկերում: Այսպիսի անտեսումը զարմանալի չէ, քանի որ *Սփյուռքը* դարեր շարունակ խիստ յուրահատուկ իմաստ է ունեցել, այն է՝ հրեաների արտոն իրենց պատմական հայրենիքից ու նրանց ցրումը շատ երկրներ, որը նշանակել է նաև այդ ցրմամբ ենթադրվող բռնաճնշումն ու բարոյական քայքայումը: Սակայն եզակի երևույթն առանձնապես օգտակար չէ սոցիալական գիտնականների համար, որոնք փորձում են ընդհանրացումներ կատարել: Այսօր «սփյուռք», մասնավորապես՝ «սփյուռքային համայնք» հասկացությունները կարծես հետզհետե ավելի հաճախ են գործածվում մարդկանց մի շարք դասերի՝ գաղթականների, արտաքսյալների, քաղաքական փախստականների, օտարերկրյա բնակիչների, ներգաղթյալների և պարզապես էթնիկ ու ռասայական փոքրամասնությունների փոխաբերական անվանման համար ճիշտ այնպես, ինչպես «առանձնաբաղն» (ghetto) է սկսել նշանակել ցանկացած տիպի խիստ բնակեցված, սեղմված և արտոնագուրկ (disprivileged) քաղաքային միջավայր, և ինչպես «հոլոքոստն» է սկսել կիրառվել բոլոր տիպի զանգվածային սպանությունների առնչությամբ:

Իրենց ուսումնասիրություններում հիմնվելով սփյուռքի բավականին լայն աշխատանքային սահմանման վրա, ինչպիսին Ուոքեր Քոննեդինն է՝ «որևէ

* Willam Safran 1991. “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.” In *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1, No. 1, pp. 83-99. Translated and Reproduced by permission of the Zoryan Institute. Translated by Sona Manusyan.

* Տե՛ս, օրինակ, Cobban 1969, Shafer 1955, Smith 1971, Rothschild 1981, և Enloe 1973:

ժողովրդի այն հատվածը, որն ապրում է հայրենիքից դուրս»*, գիտնականներն այդ եզրույթը հավասարապես կիրառել են Միացյալ Նահանգներում ապրող կուբացիների ու մեքսիկացիների, Բրիտանիայի պակիստանցիների, Ֆրանսիայի մադրիբների, Գերմանիայի թուրքերի, Հարավարևելյան Ասիայի չինական համայնքների, Հյուսիսային Ամերիկայի և Կարիբյան ավազանի հունական ու լեհական փոքրամասնությունների, պաղեստինյան արաբների, սևերի, տարբեր երկրներում ապրող հնդիկների ու հայերի, Մարսելի կորսիկացիների և անգամ Վալոնիայի ներգաղառներում (enclave) ապրող ֆլամանդախոս բելգիացիների նկատմամբ: Նշված եզրույթն ամբողջովին չիմաստագրվելու համար առաջարկում են լրամշակել Քոնների սահմանումը և «սփյուռք» հասկացությունը կիրառել տարաբնակ փոքրամասնական համայնքների նկատմամբ, որոնց անդամներին բնորոշ են հետևյալ բնութագրիչներից մի քանիսը. 1) նրանք կամ նրանց նախնիները ցրվել են որոշակի սկզբնական «կենտրոնից» դեպի երկու կամ ավելի «ծայրամասային» կամ օտար տարածաշրջաններ, 2) նրանք պահպանում են հավաքական հիշողություն, տեղական կամ առասպել իրենց սկզբնական հայրենիքի, նրա ֆիզիկական տեղակայման, պատմության ու նվաճումների մասին, 3) նրանք կարծում են, որ լիովին ընդունված չեն (ու թերևս չեն էլ կարող լինել) հյուրընկալող հասարակություններում և այդ պատճառով վերջինից մասամբ օտարված ու մեկուսացած են զգում, 4) նրանք իրենց նախնիների հայրենիքը համարում են իրենց իսկական, իդեալական տունն ու այն վայրը, ուր իրենք կամ իրենց հետնորդներն ի վերջո պետք է (կամ արժի) վերադառնան, երբ պայմանները հարմար լինեն, 5) նրանք հավատում են, որ միասնաբար պարտավոր են նվիրվել իրենց հայրենիքի պահպանմանը կամ վերականգնմանը և նրա ապահովությանն ու բարգավաճմանը, և 6) նրանք շարունակում են անձնապես կամ միջնորդավորված կերպով կապ պահպանել այդ հայրենիքի հետ, և, որ կարևոր է՝ նրանց էթնոհամայնքային գիտակցությունն ու համերաշխությունը էականորեն սահմանվում են այդպիսի փոխհարաբերության գոյությամբ: Այս սահմանման համաձայն՝ կարելի է իրավամբ խոսել ներկայումս հայկական, մադրիբյան, թուրքական, պաղեստինյան, կուբայական, հունական ու թերևս նաև չինական սփյուռքների և անցյալում՝ լեհական սփյուռքի մասին, թեև նրանցից ոչ մեկը լիովին չի համապատասխանում հրեական սփյուռքի «իդեալական տիպին»:

* Conner 1984, էջ 16:

2. Սփյուռքները համեմատության մեջ

Հայկական սփյուռքի դրությունն ամենից շատն է հիշեցնում հրեաներինը: Հայկական էթնիկությունն ու հայկական համայնքի համերաշխությունը հիմնված են ընդհանուր կրոնի և լեզվի, որոշ սահմանափակ տարածքում ազգային անկախություն ունենալու հավաքական հիշողության ու դավաճանության, հալածանքի ու ցեղասպանության վերհուշի վրա: Հրեաների մեծամասնության նման հայերը գերազանցապես ապրում են իրենց պապենական հայրենիքից դուրս և ձևավորել են կրոնի ու մշակույթի մի շարք արտաքին կենտրոններ: Ինչպես և հրեաները, հայերը միջնորդի դեր են կատարել հյուրընկալող հասարակություններում, որոնց մեջ ապրել են: Նրանք բարձր նվաճումներ են ունեցել, աչքի են ընկել առևտրի ու վաճառականության ոլորտներում և ներդրում են ունեցել հյուրընկալող հասարակության գիտության, մշակույթի ու արդիականացման մեջ: Նրանք հստակ կողմնորոշվածություն են ունեցել դեպի իրենց համայնքը, սակայն չեն նախընտրել ապրել առանձնաթաղերում: Հայերեն լեզվի խրախուսումը կարևոր է եղել, ինչը, սակայն, չի խանգարել հայերին լիովին ընկղմվել հյուրընկալող հասարակության մշակույթի ու լեզվի մեջ: Եկեղեցին կարևոր դեր է ունեցել հայկական էթնիկությունը պահպանելու գործում, թեև Հայ եկեղեցու երկու մրցակցող վարչական կենտրոններ կան (էքոնոքաղաքական հանձնառության տարբեր աստիճաններով), եկեղեցի հաճախելը սկսել է նվազել, իսկ կրոնականության մակարդակը տարբեր է եղել՝ սկսած գործում, անգամ բացառիկ համակվածությունից մինչև անտարբերություն: Մարդիկ ծնվում են հայկական համայնքում, սակայն կարող են լքել այն. արտամուսնությունը չի խրախուսվում, սակայն հետզհետե ավելի հաճախ է հանդիպում: Ոչ հայերին վերաբերվում են որպես «օտարների» (*odars*, որը *goyim*-ի հայերեն համարժեքն է), սակայն նրանց, թեև ընտրողաբար, ընդունում են համայնք*:

Ինչպես հրեաների դեպքում, հայերի շրջանում մույնպես կա էթնիկության շարունակականություն (*continuum*)՝ ձուլողականությունից մինչև ուժգին էքոնոքաղաքական համախմբում[†]: Առաջինն ամենից հաճախ հանդիպել է Միացյալ Նահանգներում, Ավստրալիայում, Կանադայում և «բազմակարծական» նորաբնակ այլ հասարակություններում և արտացոլված է Հայկական կաթոլիկ եկեղեցու մեջ: Երկրորդն ավելի ձգտել է պահպանվել Միջին Արևելքում, որտեղ համայնքային ու կիսահինքնավար հաստատությունները սովորական երևույթներ էին (օրինակ՝ Օսմանյան կայսրության *միլլետ* համակարգը), և արտացոլված է Հայ առաքելական եկեղեցու մեջ: Ինչպես և Իսրայելի վերստեղ-

* O'Grady 1981, էջ 76-81:

† St'eu Kirkland 1981:

ծումից ի վեր հրեաների դեպքում, այստեղ ևս հակասություն կա այն հարցում, թե արդյոք իսկապես գոյություն ունի վերադարձի վայր, և այդ պատճառով արդյոք սփյուռքը կարող է ավարտվել: Անշուշտ, հայկական հանրապետություն գոյություն ունի, սակայն այն խիստ կրճատված երկիր է (պատմական Հայաստանի մեծ մասը Թուրքիայում է), և որպես խորհրդային գավառ երբևէ չի ունեցել ո՛չ իսկական ազգային անկախություն և ո՛չ էլ նույնիսկ բավարար ինքնավարություն (առնվազն մինչև «Գլասնոստի» ժամանակաշրջանը)՝ լիարժեքորեն զարգացնելու իր ավանդական մշակույթը, որը ներառում է քրիստոնեության հայկական տարբերակները:

Պատմականորեն լեհերի դրությունը համեմատելի է հայերի ու հրեաների հետ: Լեհական անկախության կործանումից ի վեր լեհական ազգային գիտակցությունը պահպանվել է ամենատարբեր պայմանների ներքո ապրող լեհերի կողմից: 1792-1918 թթ. ընկած ժամանակահատվածում և՛ Ռուսական Լեհաստանի, և՛ ավստրիական Գալիցիայի գավառի լեհերը տարբեր հաջողությամբ պահպանել են լեհերենն ու լեհական մշակույթը, առաջինները՝ ավելի ծածուկ, երկրորդները՝ ավելի բացահայտորեն: Սակայն այս լեհերը ֆիզիկապես իրենց հողից չէին հեռացվել, ուստի չէին կարող համարվել սփյուռք: Հավասարապես տեղին չէր լինի գործածել «սփյուռք» եզրույթը՝ նկարագրելու լեհերի վիճակը գերմանական բռնազավթման ներքո և կամ որպես խորհրդային արբանյակ երկրի բնակիչներ, որոնց դեպքում նրանց կարելի էր համարել ճնշված ազգություն, ինչպես, օրինակ, հունգարացիները՝ Տրանսիլվանիայում, մոլդովացիները՝ Խորհրդային Միությունում, և, անշուշտ, նաև պաղեստինցիները՝ գրավյալ տարածքներում: Այնուամենայնիվ, այն լեհերին, որոնք բնակություն հաստատեցին Ֆրանսիայում 1830 թ.՝ Լեհական ապստամբության ու Առաջին համաշխարհային պատերազմի միջև ընկած շրջանում (ինչպես, օրինակ, բանաստեղծներ Միցկևիչն ու Սլովացկին*), ինչպես նաև Լեհաստանից 1939-1944 թթ. փախուստի դիմած լեհերին կարելի է համարել բուն սփյուռքի ներկայացուցիչներ: Նրանք իրենց համարում էին ժամանակավոր բնակիչներ, համոզված էին, որ «քանի դեռ մենք ողջ ենք, Լեհաստանը կորսված չէ»*, երկվում էին պայքարել հանուն լեհական պետության վերահաստատման և հրեթացս նաև գործում էին որպես «պայքարող միջնորդներ»՝ ծառայելով իրենց հյուրընկալող երկրների շահերին: Նրանք հիմնեցին մի շարք հաստատու-

* Ադամ Միցկևիչ (1798-1855) – լեհ բանաստեղծ, հրապարակախոս, ազգային գործիչ:

Յուլիուշ Սլովացկի (1809-1849) – լեհ բանաստեղծ, քատերագիր:

* «Jeszcze Polska nie zginieła kiedy my żyjemy». սրանք դեռևս լեհական ազգային օրհներգի բառեր են, որոնք համանման են «Հատիկվային» սիոնական, իսկ հետագայում՝ արդեն Բարայելի ազգային օրհներգի բառերին. «Քանի դեռ մեզանում հրեական ոգի կա ..., մեր աչքերն ուղղվում են դեպի Սիոն»:

թյուններ՝ եկեղեցիներ, դպրոցներ ու ամսագրեր՝ նպատակ ունենալով պահպանել լեհական մշակույթն ու ինքնությունը*, և Ֆրանսիայում իրենց բնակության այս շրջանում, օրինակ, «բազմաթիվ լեհեր տանը ֆրանսերեն խոսելը սրբապղծություն էին համարում»†: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ընթացքում լեհ ազգի սփյուռքային կողմը լավ պատկերող մի ասույթ էր շրջանառվում այն մասին, որ իբր Լեհաստանն աշխարհի ամենախոշոր երկիրն էր. նրա կառավարությունը Լոնդոնում էր, բանակը՝ Իտալիայում, իսկ բնակչությունը՝ Սիբիրում: Պետք է նշել, սակայն, որ 1880-ական թթ. Միացյալ Նահանգներ ժամանած լեհ ներգաղթողների զանգվածը սփյուռք չէր. նրանք եկել էին բնակություն հաստատելու և աշխատելու, իսկ նրանց զավակների մեծ մասը հոժարությամբ խառնամուսնություններ էին կնքում և ձուլվում էին, այլևս չէին խոսում լեհերեն ու առանձնապես մտահոգված չէին իրենց նախահայրերի հայրենիքի քաղաքական ճակատագրով:

Եթե վերը բերված ընդլայնված սահմանումը փոքր-ինչ փոփոխենք, սփյուռքներ կարող են համարվել նաև Ֆրանսիայում բնակվող մադրիբ ու պորտուգալացի ներգաղթյալները (*immigrés*) և Գերմանիայի թուրք հյուր-աշխատողները (*Gastarbeiter*): Նրանց վիճակը, սակայն, նշանակալիորեն տարբերվում է իրեաների ու հայերի դրությունից: Ի տարբերություն վերջիններիս՝ մադրիբները, պորտուգալացիները և թուրքերը բռնի չեն տեղահանվել իրենց ծագման երկրներից, այն երկրներից, որոնք (անկախ ռեժիմից) շարունակել են իրենց գոյությունը ժամանակի ու տարածության մեջ: Ուստի նշված խմբերից ոչ մեկը չի ունեցել կորսված հայրենիք վերականգնելու կամ վտանգված մշակույթ պահպանելու քաղաքական պարտավորվածություն կամ բարոյական բեռ: Ե՛վ մադրիբները, և՛ պորտուգալացիները պաշտոնապես գրկաբաց ընդունվում են որպես մշտապես զարգացող ֆրանսիական ազգի և հասարակական ձուլակաթսայի բազմաթիվ իրական ու հնարավոր տարրերից երկուսը: Իսկ հանրային իշխանությունների մակարդակում ջանքեր են գործադրվել նրանց՝ ֆրանսիական տնտեսական ու քաղաքական համակարգերում «տեղավորելու» ուղղությամբ: (Հրեաները և հայերը նույնպես տարբեր հասարակություններում տարբեր ժամանակներում պաշտոնապես լավ ընդունելության են արժանացել որպես նորաբնակներ. իրեաները, օրինակ, XIV դարում Լեհաստանում, և հայերը՝ Արևելյան Միջերկրականի տարբեր շրջաններում, սա-

* Լեհական սփյուռքի «գույքացանկի» և նրա հաստատությունների համար տե՛ս Քոլոջեյի (Kolodziej 1988) մոտ, որի ուսումնասիրությունը հրատարակվել էր Կրակովում գտնվող «Institute for the Study of Poles Abroad»-ի («Արտերկրաբնակ լեհերի ուսումնասիրության հաստատություն») հովանու ներքո:

† Malet 1987, էջ 36:

կայն երկու դեպքում էլ այն վայրերը, որտեղից նրանք հեռացել են, եղել էին բռնաճնշման վայրեր):

Այնուամենայնիվ, սփյուռքային գիտակցությունը պահպանվում է թե՛ մաղրիբյան, թե՛ պորտուգալական համայնքներում. շատ մաղրիբներ խոսում են «ազգային-քաղաքական համակարգի հարաբերական փակման» (“fermeture relative du système politique national”) մասին և ձուլումը անհնար են համարում, քանի դեռ ֆրանսիականությունը (*francité*) շարունակում է հավասարեցվել եվրոպական ու քրիստոնեական (կամ հուդայաքրիստոնեական) ծագմանն ու սովորույթներին, և քանի դեռ իսլամական մշակույթը (որքան էլ աշխարհիկացված ու տարրալուծված լինի) դրա հետ անհամատեղելի է համարվում*: Ահա թե ինչու են բազմաթիվ ֆրանսիացիներ նույնիսկ այն մաղրիբներին, որոնք մոռացել են իրենց արաբերենի մեծ մասը և գրում ու խոսում են ֆրանսերեն, վերաբերվում որպես երկրորդ սերնդի ներգաղթյալների (*immigrés de la deuxième génération*) կամ որպես ալժիրցիների՝ դրանով իսկ ամրապնդելով մաղրիբների սփյուռքային գիտակցությունը:

Պորտուգալացի ներգաղթյալները շատ ավելի հարմարավետորեն են մերվում ավանդական ֆրանսիական մշակույթին ու հասարակությանը, սակայն նրանց դեպքում ևս սփյուռքային գիտակցությունը շարունակվում է, թեև այլ պատճառներով. հայրենիքին ֆիզիկապես համեմատաբար մոտ լինելու հանգամանքը հեշտացնում է վերջինիս հետ շարունակական հարաբերությունները, իսկ պորտուգալացի տարաբնակների՝ «ստորին խավ» լինելու վիճակը պատճառ է, որ նրանք նվազ կարևորություն տան իրական Պորտուգալիայի աղքատությանը և ձևավորեն խորհրդավոր Պորտուգալիայի ու պորտուգալական քաղաքակրթության որոշ չափով իդեալականացված պատկեր (Լուսիտանիզմ)[†]:

Գերմանիայում թուրքական համայնքի անդամները էլ ավելի զարգացած սփյուռքային գիտակցություն ունեն, թեև Ֆրանսիայում իրենց մաղրիբ դավանակիցների համեմատ պահվածքով շատ ավելի աշխարհիկացած են: Սա արտացոլված է վերջերս անցկացված մի հարցման արդյունքներում, որոնց համաձայն՝ թուրքերի 53 %-ը հույս ունի Թուրքիա վերադառնալ մի քանի տարուց, և միայն 5 %-ն է ծրագրում մշտապես մնալ Գերմանիայում[‡]: Որոշ չափով այս դիրքորոշումը ներկայացնում է «վերադարձի առասպելի» (*Heimkehrillusion*) յուրացում, որը ջանասիրաբար խրախուսում են գերմանական ընտրախավերն ու քաղաքական գործիչները, որոնք վախենում են երկրի՝

* Jazouli 1984, էջ 37, տե՛ս նաև Club 1985:

† Hily և Poinard 1986:

‡ *Deutschland-Nachrichten*, հունվար 27, 1988:

օտարներով հեղեղվելուց (*Überfremdung*), և որոնք պնդում են, որ Գերմանիան ներգաղթողների երկիր չէ*։ Վերադարձի առասպելն ինքնին (և սփյուռքային գիտակցությունը, որի հետ այն զուգակցվում է) կարող է պայմանավորված լինել գերմանական հասարակության իրական բնույթով, որն ավանդաբար սահմանվել է ոչ թե «գործառականորեն», այլ «օրգանականորեն», այսինքն՝ քաղաքացիությունն ավելի շատ հիմնված է եղել ծագման, քան այդ երկրում ծնվելու (կամ տևական կեցության) վրա:

Ոչ բոլոր «ցրված» փոքրամասնություններին կարելի է իրավամբ սփյուռք համարել: Ռիչարդ Մարիենստրասի տեսակետին հակառակ՝ ֆլամանդախոս բելգիացիները, որոնք ապրում են Վալոնիայի իրենց իսկ համայնքներում՝ ֆրանսիախոսներով շրջապատված (կամ ընդհակառակը), սփյուռք չեն պարզապես որոշակի լեզվական կենտրոնից ֆիզիկական կտրվածության հանգամանքի բերումով: Նրանց չեն արտաքսել կամ հայրենագրվել, և նրանց վիճակն իրենց շուրջը տեղի ունեցած ժողովրդագրական փոփոխությունների արդյունքն է: Կարճ ասած՝ նրանք լեզվական լիարժեք ինքնավարություն ու քաղաքական իրավահավասարություն վայելող ներգաղթ են: Նմանապես Տրանսիլվանիայի մագյարներին չի կարելի վերաբերվել որպես սփյուռքում ապրողների: Չնայած այն փաստին, որ (Չաուշեսկուի բռնապետության օրոք) Ռումինիայի մագյարները լիարժեք մշակութային ինքնավարություն չունեին, նրանք չեն ցրվել. ավելի շուտ՝ նրանց համայնքները քաղաքականապես կտրված են եղել հայրենիքից:

Գնչուներն իսկապես ցրված և անտուն ժողովուրդ են. քաղաքական անգործությունը նրանց դարձրել է հալածանքների, իսկ նացիստական տիրապետության ներքո՝ ցեղասպանության ենթակա: Կարելի է համարել, որ նրանք դասական սփյուռք են կազմում այն իմաստով, որ անհաշվելի սերունդներ շարունակ նրանք բնակվել են հյուրընկալող երկրում, բայց դրսևորում են «առաջին սերնդի ոգին [իրենց] ավանդական կառույցների հետ պահպանվող կապերում»[†]: Նրանք նույնիսկ «մետասփյուռք» են տնտեսապես արմատագուրկ լինելու առումով: Հյուրընկալող երկրի տնտեսությունից իրենց բացառմամբ (որը գործնականում մեծապես ինքնաբացառում է) նրանք հրեա *Luftmenschen**-ի մարմնավորումն են Արևելյան Եվրոպայում: Սակայն նրանց վիճակն այնքան էլ համեմատելի չէ այլ սփյուռքների հետ. նրանց անտուն լի-

* Salt 1985, Safran 1986:

† Liégeois 1985, էջ 142:

* Luftmensch (Luftmenschen – հոգնակի), իդիշերեն, բառացի՝ «օդային մարդ», ոչ գործնական մարդ, որն առավելապես տարված է մտավոր ու հոգևոր հարցերով, քան կյանքի ամենօրյա խնդիրներով, ինչպիսին, օրինակ, աշխատանքն ու եկամուտն են:

նելը որոշ չափով իրենց թափառական մշակույթի բնութագրիչներից է և նստակյաց դառնալուց հրաժարվելու արդյունքը: Ավելին, սփյուռքային գիտակցությունը գոյութենաբանական (existential) իրավիճակի բանականացումն է. գնչուներն ունեցել են սոցիալական ու տնտեսական դժգոհություններ*, սակայն իրենք իրենց հարցեր չեն տվել «գնչուական խնդրի» վերաբերյալ այնպես, ինչպես հրեաներն են մտածել «հրեական խնդրի» մասին, լեհերը՝ «լեհական խնդրի», և արաբները՝ «պաղեստինյան խնդրի» մասին: Գնչուները չեն ունեցել վերադարձի առասպել, քանի որ չեն ունեցել հստակ պատկերացում իրենց ծագման վայրի մասին, հստակ աշխարհագրական կողմնորոշում կամ ազգային ինքնիշխանության պատմություն: Այդպիսի առասպելի բացակայությունը կարող է նաև լինել նույնիսկ գնչուներով հոծ բնակեցված շրջաններում գնչուական (սինթի կամ ռոմա) դպրոցների և (հաշվի առնելով գնչուական համայնքների սոցիալական կառուցվածքը) գնչուական մտավորական վերնախավի բացակայության հետևանքը, որը կբարձրաձայներ այսպիսի դպրոցների անհարժեշտության մասին: Թերևս սա է պատճառը, որ 1978 թ. կայացած համաշխարհային գնչուական վեհաժողովին շեշտադրում եղավ գնչուների բացասական կերպարի հաղթահարման և բնակարանային ու առողջապահական խտրականության վերացման հարցերի վրա, մինչդեռ որևէ հղում չեղավ սկզբնական հայրենիքին[†]:

Մի շարք առումներով պաղեստինյան սփյուռքը նման է հրեական ու հայկական սփյուռքներին[‡]: Իսրայելի պետությունը դարձած այդ վայրերից հարյուր հազարավոր արաբ բնակիչներ վտարվեցին, նրանց հորդորեցին փախչել, կամ թշնամական պայմաններից դրդված՝ իրենք փրկվեցին երկիրը: Նրանք հայրենիքի մասին հուշեր ունեն, նրանց սերունդները հավաքական առասպել են զարգացնում հայրենիքի վերաբերյալ, և նրանց հավաքական էթնիկ գիտակցությունը ավելի ու ավելի է սահմանվում հայրենիք վերադառնալու փափագով (իսկ քաղաքական համախմբումն ավելի ու ավելի է կենտրոնանում դրա շուրջ): Միջինարևելյան, արևմտաեվրոպական և հյուսիսամերիկյան երկրներում գործում է վտարանդի պաղեստինցիներին ծառայող հաստատությունների ողջ ցանց, և կան մի շարք ամսագրեր, որոնք խթանում են հայրենի-

* Տե՛ս Liégeois 1985:

† Puxon 1980, էջ 5-6, 13-14:

‡ Որոշ իսրայելցի հրեաներ նախընտրում են «Պաղեստինցի *արաբ*» եզրույթը, հատկապես ավելի ավագ սերնդի ներկայացուցիչները, որոնք հիշում են, որ «պաղեստինցի» եզրույթը կիրառվում էր [Բրիտանական] Մանդատի ներքո գտնվող Պաղեստինի ինչպես հրեա, այնպես էլ արաբ բնակիչների նկատմամբ: Բրիտանիայում, օրինակ, հրեա նորաբնակների օգտին գործող ամենախոշոր ֆունդ հայթաթող գործակալությունը կոչվում էր «United Palestine Appeal», իսկ «Jerusalem Post»-ը՝ Իսրայելի հրեաների անգլիալեզու օրաթերթը, մինչև 1948 թվականը հայտնի էր «Palestine Post» անունով:

քի հետ շարունակական նույնականացումը: Հիրավի, ՊԱԿ* առաջնորդ Յասեր Արաֆաթը, կարելի է ասել, անձնավորում է պաղեստինյան սփյուռքը. նա չունի մշտական տան կամ աշխատավայրի հասցե և մի արաբական մայրաքաղաքից մյուսն է տեղափոխվում*:

Կարելի է պնդել, թերևս, որ Իսրայելից կամ մինչև 1948 թ. Պաղեստինից դուրս ապրող ոչ բոլոր պաղեստինցիներն են իսկական սփյուռք: Չեխոսլովակիայից ու Լեհաստանից փախուստի դիմած կամ արտաքսված և Գերմանիայի Դաշնային Հանրապետությունում բնակություն հաստատած սուդեզիների ու սիլեզիացի գերմանացիների նման և ի տարբերություն հրեաների կամ հայերի՝ պաղեստինցիների գերակշիռ մեծամասնությունը (նրանք, ովքեր չեն արտագաղթել Միացյալ Նահանգներ կամ Արևմտյան Եվրոպա) ամենևին չի ապրում որպես «օտարներ օտար հողում»։ Հորդանանում, Սիրիայում և Լիբանանում նրանք ապրում են «արաբական ազգի» (*al umma 'al 'arabiyya*) տարածքում: Նրանք կարող են զրկված լինել քաղաքական իրավունքներից՝ անկախ նրանից՝ ապրում են չբավորության պայմաններում (ինչպես Գազայի հատվածի փախստականների ճամբարներում), թե բարձր վճարվող աշխատանքով ապահովված հարաբերական հարմարավետության մեջ (ինչպես մինչ վերջերս Զուվեյթում): Սակայն նրանք ստիպված չեն եղել մշակութային ու լեզվական այնպիսի գոհաբերություններ անել, որոնք բնորոշ են այլ սփյուռքներին. նրանք շարունակում են խոսել իրենց լեզվով և դավանել իրենց կրոնը: Իհարկե, կային մի շարք գյուղական ավանդույթներ, որ պաղեստինցիներին առանձնացնում էին Սիրիայի բնակիչներից: Եվ այդուհանդերձ, գյուղական ծննդավայրից տեղահանված լինելը՝ վերջինիս ուրույն մթնոլորտով, ավանդույթներով ու տեղական բարբառով, ինքնաբերաբար չի հանգեցնում սփյուռքային իրավիճակի: Եթե այդպես լիներ, Ֆրանսիայի որևէ գյուղից ֆրանսախոս Բելգիայի որևէ բնակավայր տեղափոխված բնակչությունը (և, իսկապես, աշխարհագրական շարժունակությամբ աչքի ընկնող արդի երկրների բնակիչներից շատերը) պիտի համարվեր սփյուռքաբանակ:

Պաղեստինցիների կեսը (այսինքն՝ Հորդանանի թագավորությունից դուրս ապրողները) չի բնակվում պաղեստինական մեծամասնություն ունեցող ինքնիշխան պետության մեջ, և շատ պաղեստինցիներ առհասարակ որևէ արաբական պետության մեջ չեն ապրում: Սակայն քաղաքական ինքնիշխանության (կամ ինքնորոշման) բացակայությունը *ipso facto** սփյուռքային իրավիճակ չէ: Ըստ էության, մինչև Իսրայելի հիմնումը Անդրհորդանանի և (1949

* Պաղեստինի ազատության կազմակերպություն (Palestinian Liberation Organization, PLO):

* Ibrahim 1988.

* Ինքնին, փաստի ուժով (լատ.):

թվականից ի վեր) «Արևմտյան ափ» կոչվող տարածքի պաղեստինցիներն իրենք իրենց չէին համարում սփյուռքաբնակ*։ Ավելին, զգալի տարածայնություն կա այն հարցի շուրջ, թե որոնք են պաղեստինյան հայրենիքի ստույգ տարածքային չափումները†։ Անկախ այս անորոշություններից՝ թե՛ աճող պաղեստինյան սփյուռքի ֆիզիկական փաստը և թե՛ հավաքական սփյուռքային գիտակցության առկայությունն անհերքելի են։ Եվ չնայած այդ գիտակցությունը կարող է նուրագամ լինել, ինչպես Արևմտյան երկրներում բնակություն հաստատած համեմատաբար բարեկեցիկ պաղեստինցիների դեպքում է, այն շարունակում է խստորեն պահպանվել փախստականների ու վտարանդիների զավակների շրջանում։

Ֆիզիկական իմաստով կարելի է խոսել նաև կորսիկական սփյուռքի մասին. սեփական կորսիկական էթնիկ պատկանելությունը՝ որպես իրենց լինելության շարունակվող կողմ ճանաչողների կեսից ավելին ապրում են այդ կղզուց դուրս՝ մեծ մասը կենտրոնացված Մարսելի շրջանում։ Բազմաթիվ կորսիկացիներ (այդ թվում՝ նրանք, ովքեր այլևս չեն խոսում կորսիկերեն) դեռ շարունակում են ներգրավված մնալ հայրենիքում՝ կղզու համայնքների ընտրական գրանցամատյաններում պահպանելով իրենց անունները և կանոնավոր կերպով վերադառնալով այնտեղ՝ քվեարկելու‡։

Սփյուռքի գիտակցությունը հատկապես ուժեղ է այն կորսիկացիների շրջանում, որոնք դժվարություններ են ունեցել մայրցամաքի պայմաններին սոցիալ-տնտեսական հարմարման գործընթացում։ Նրանց համար *կորսիկականությունն (Corsitude)* արտացոլում է «անցյալի առասպելականացում», և կորսիկացի լինել նշանակում է լինել մի «մոգական-կրոնական աշխարհի» մաս, որը հնարավոր չէ գտնել ֆրանսիական մայրցամաքում§։ Եվ անկախ այն հանգամանքից, թե ինչ հաճախականությամբ են այս մայրցամաքի կորսիկացիներն այցելում հայրենի կղզին, նրանք պահպանում են կորսիկական գյուղի իդեալականացված պատկերը, որը, հեռու լինելով կատարելությունից, այդուհանդերձ մի վայր է, «որտեղ մարդ կարող է հանել իր դիմակը»**։ (Այս վերաբերմունքը բավականին նման է երրորդ սերնդի ամերիկացի հրեաների

* Տե՛ս Al-Shuaibi 1979:

† Պաղեստինյան իրավիճակի համակիր մի դիտորդի համաձայն՝ հայրենիքի ձգտումների պաղեստինցիների թիրախը՝ «որպես առաջին քայլ, առնվազն», Հայֆան (կամ մինչ 1967 թ. սահմաններում գտնվող Իսրայելի մնացյալ հատվածը) չէր լինելու (Smith 1982, էջ 5):

‡ Safran 1985, էջ 48-49:

§ Dressler-Holohan 1984, էջ 81, 84:

** Նույն տեղում, էջ 85:

կողմից արևելաեվրոպական *շրեյրլի** ռոմանտիզացմանը* այն տարբերությամբ, որ վերջինիս դեպքում իդեալականացվում է ոչ թե «հայրենիքը», այլ «առաջնային սփյուռքը»:) Այսպիսի սփյուռքային գիտակցությունը ազդեցություն չի թողել երրորդ սերնդի կորսիկացիների մեծամասնության վրա, որոնք դարձել են քաղաքաբնակ ազնվականներ (*embourgeoisé*): Նրանց համար Կորսիկան զուտ մետրոպոլիտ Ֆրանսիայի մի մասն է:

Հնդկական սփյուռքն իսկական սփյուռք է մի շարք առումներով. երեք մայրցամաքներում իր տարածվածությամբ, երկարամյա պատմությամբ, հյուրընկալող հասարակություններում իր ունեցած օժանդակ (կամ միջնորդական) դերով, իր անդամների տարբերվող դիրքորոշումներով՝ համարկվողականից (*integrationist*) մինչև անջատվողականություն (*particularist*): Սակայն հնդկական սփյուռքը էական առումներով տարբերվում է հրեաների ու հայերի սփյուռքներից. հնդկական հայրենիքը շարունակաբար գոյություն է ունեցել, այդ հայրենիքը աչքի չի ընկել «իր մեջ հավաքվելը» (*ingathering*)[†] խրախուսելով, և հնդկական սփյուռքի կարգավիճակը ոչ միշտ է կապվել քաղաքական անկարողության կամ անգամ փոքրամասնության կարգավիճակի հետ: Հայրենիքի առասպելն այնքան էլ չի գործում այն վայրերում, որտեղ հնդկական սփյուռքը մեծամասնություն է կազմում (ինչպես Ֆիջիում), կամ որտեղ այն կազմում է մեծ, կայացած, իսկ երբեմն էլ՝ գերիշխող փոքրամասնություն (ինչպես Տրինիդադ և Տոբագոյում, Նեպալում, Գայանայում և Շրի Լանկայում):

Փարսիների սփյուռքը մի շարք առումներով համեմատելի է հրեական սփյուռքի հետ. նրա անդամներին միավորված է պահել ընդհանուր կրոնը, և նրանք զբաղվել են առևտրով ու ազատ մասնագիտություններով, եղել են արդյունաբերական նորարարության առաջամարտիկներ և տարբեր օգտակար ծառայություններ են մատուցել իշխող խավին: Հրեաների նման նրանք ևս հավատարիմ են եղել կառավարությանը: Ի տարբերություն հրեաների, սակայն, նրանք լայնորեն ցրված չեն, այլ խտացած են մեկ տարածքում՝ Հնդկաստանի Բոմբեյի շրջանում: Ավելին, նրանք չունեն դեպի հայրենիք՝ Իրան վերադարձի առասպել, որտեղից արտագաղթել են VIII դարում: Փարսիների «հայրենիք» գիտակցության թույլ արտահայտվածությունը կարելի է մասամբ վերագրել Հնդկաստանի կաստայական համակարգին և հինդուիզմի՝ համեմատաբար հանդուրժող մոտեցումներին, որոնցից երկուսն էլ նպաստել

* Իդիշերեն՝ փոքր քաղաք, ավան: Արևելյան Եվրոպայում տարածված, հիմնականում հրեաներով բնակեցված ավաններ էին:

* Տե՛ս Zborowski և Herzog 1952:

† Տե՛ս Helweg 1986:

են սոցիալական ու էթնոմշակութային հատվածականության ավելի լայն ընդունմանը, այդպիսով նաև փարսիների նվազ «բացառիկ» գգալուն*:

Չինացիների հեռավոր տարաբնակ համայնքները ևս իսկական սփյուռք են: Նրանք ևս ունեցել են հրեա և հայ փոքրամասնական համայնքներին բնորոշ մշակութային մտահոգությունները տարբեր համայնքային հաստատություններ պահպանելուն ուղղված ջանքերի առումով. ինչպես հայերը՝ Փոքր Ասիայում, հրեաները՝ Լեհաստանում և հնդիկները՝ Հարավային Աֆրիկայում, նրանք նույնպես նույնացվել են «մերժվածների կապիտալիզմի» (pariah capitalism) հետ այն առումով, որ գործել են որպես միջնորդներ տեղաբնիկ մեծամասնության բնատնտեսության և օտար երկրների ու տեղական ընտրախավի մի մասի ավելի առևտրային ու արդյունաբերական շահերի միջև[†]: Չինացիները, սակայն, միշտ կարողացել են վերադառնալ հայրենիք, որ քաղաքականապես անկախ էր, և որտեղ իրենց մշակույթը գերակայում ու ծաղկում էր: Իրականում Հարավարևելյան Ասիայի չինացիներից շատերն առաջնորդվում էին «իրենց հետ հայրենիք բերելու համար... բավարար չափով փող վաստակելու» ցանկությամբ[‡]: Այսուամենայնիվ, հայրենիքի առասպելը (և դրա հետ մեկտեղ՝ սփյուռքային գիտակցությունը) թուլացել է մի շարք վայրերում, բայց հակառակ պատճառներով. մասնավորապես այն վայրերում, որտեղ իրավական ու քաղաքական անբարենպաստ պայմանները վերացվել են, իսկ տնտեսական հնարավորությունները՝ ընդլայնվել՝ հանգեցնելով չինարենի իմացության և չինական մշակույթի հետ կապի թուլացման (ինչպես, օրինակ, ավելի ու ավելի՝ ԱՄՆ-ում և Կանադայում), և այն երկրներում, որտեղ չինական համայնքն այնքան գերիշխող է դարձել, որ կարողացել է հաստատութեցնական (institutional) երաշխավորված կարգավիճակ ապահովել իր մշակույթի համար և արդյունքում վերստեղծել նախասկզբնական հայրենիքից դուրս գտնվող չինական համայնք, սակայն ավելի գրավիչ քաղաքական ու տնտեսական պայմաններով (ինչպես, օրինակ, Սինգապուրում): Հետաքրքիր է նկատել, որ Վիետնամում պատերազմից հետո տեղի բազմաթիվ էթնիկ չինացիներ, թերևս շարունակելով պահպանել հայրենիքի առասպելը, այդուհանդերձ, «առուն» չգնացին. փոխարենը նրանք պակաս գրավիչ սփյուռքից տեղափոխվեցին դեպի ավելի գրավիչը: Նրանք Հնդկաչինից տեղափոխվեցին Ֆրանսիա կամ Միացյալ Նահանգներ, ճիշտ այնպես, ինչպես դժգոհ հրեաներից շատերը Խորհրդային Միությունից տեղափոխվեցին Հյուսիսային Ամերիկա կամ Արևմտյան Եվրոպա Իսրայելի փոխարեն, և ինչպես Վետա Ինդիայի

* Տե՛ս Zenner 1986:

† Տե՛ս Chun 1989:

‡ Նույն տեղում, էջ 235:

սևերից շատերը գնացին Միացյալ Նահանգներ կամ Բրիտանիա Աֆրիկայի փոխարեն:

Վերջին տարիներին Ամերիկայի սև համայնքներն ավելի ու ավելի հաճախ են դիտարկվում որպես սփյուռքներ: Հրեաների ու հայերի համանմանությամբ աֆրիկացի սևերը նույնպես զոհ են դարձել կայսերապաշտությանը, բռնի կերպով պոկվել են իրենց արմատներից ու հայրենիքներից և ցրվել, որ հյուրընկալող հասարակություններում նույնպես ենթարկվելին զրկանքների ու հալածանքների*։ Ինչպես հրեաներն ու հայերը, Ամերիկայի սևերը նույնպես ունեն հայրենիքի առասպել, սակայն, ի տարբերություն ավելի ուշ շրջանում Ֆրանսիա ներգաղթած սևերի առասպելի, այն այլևս հնարավոր չէ ստույգ կերպով տեղորոշել: Այդ պատճառով աֆրիկյան «սլոնական» փորձերը հաջողություն չեն ունեցել և XVIII դարում ԱՄՆ-ից, Վեստ Ինդիայից և Անգլիայից մի քանի հարյուր սևերի՝ Սիերա Լիոնե «հայրենադարձվելուց» ու XIX դարում ամերիկացի սևերի փոքր խմբերի՝ Լիբերիայում հաստատվելուց այն կողմ չեն անցել: Ավելին, ամերիկյան սևերն այլևս չունեն հստակ սահմանված աֆրիկյան մշակութային ժառանգություն, որը պետք է պահպանել: Այս պատճառներով է, որ ամերիկացի սևերը, փորձելով պահպանել (և բացատրել) իրենց էթնոռասայական առանձնահատկությունը (և որպես սփյուռք իրենց կարգավիճակը), կարիք են զգացել *սրենդեյու* այնպիսի մշակույթ, որը կտարբերվեր մեծամասնության մշակույթից: Սակայն այդ մշակույթի որոշ տարրեր, ինչպես, օրինակ, «սևական անգլերենը» (Black English), ցածր համարում ունեն և խոչընդոտում են սոցիալական շարժունակությանը, իսկ որոշ այլ տարրեր էլ, ինչպես, օրինակ, «սև իսլամը» (Black Islam), արիեստական պատվաստումներ են, որոնք որևէ համոզիչ կապ չունեն սևական փորձառության հետ: («Սևական անգլերենը» որոշ չափով համեմատելի է իդիշի հետ, որը՝ որպես փակ ու ընչազուրկ հասարակության խոսվածք, ցածր համարում ուներ, մի կողմից, նրանց շրջանում, ովքեր նախընտրում էին եբրայերենը, քանի որ այն հայրենիքին կողմնորոշվածության լեզուն էր, և, մյուս կողմից, նրանց շրջանում, ովքեր հարմարվել էին «բարելավված» սփյուռքին և նախապատվություն էին տալիս հյուրընկալող երկրի լեզվին:)

Քանի որ ամերիկացի սևերի համար որևէ ուրույն հայրենիք հնարավոր չէ վերականգնել, հայրենիքի նրանց առասպելն արտահայտվում է աֆրիկյան ազատագրական պայքարների հետ համերաշխությամբ և Ենթասահարական սևական պետությունների տարբեր նկրտումներին աջակցությամբ, ինչը ներառում է նաև ռասայական խտրականության դեմ պայքարը Հարավային

* Տե՛ս Skinner 1982:

Աֆրիկայում և աֆրիկյան պետություններին տնտեսական աջակցությունն ավելացնելու պահանջները: Այն նաև արտահայտվում է Երրորդ աշխարհին ընդհանուր զորակցությամբ:

ԱՄՆ-ի իսպանախոս (կամ լատինո) համայնքը, ընդհանուր առմամբ, սվյուռք չի համարվել: Մեքսիկացի ամերիկացիները՝ այդ համայնքի ամենամեծ տարրը, կա՛ն այժմյան Միացյալ Նահանգներում մինչև անգլիացիների գալը բնակություն հաստատածների ժառանգներն են, կա՛ն Մեքսիկայից (առաջին կամ երկրորդ սերնդի) ներգաղթողներ են, որոնք եկել են ավելի լավ ապագայի համար: Չնայած պարբերաբար խորականության ենթարկվելուն՝ նրանք կայուն կերպով ձուլվում են: Ու թեև նրանք ժամանակ առ ժամանակ դատապարտում են Գուադելուպե Իդալգոյի պայմանագիրը, որով 1848 թ. Մեքսիկան հարկադրված եղավ ԱՄՆ-ին տարածքներ զիջել, մեքսիկական ժողովրդական տոնախմբություններ են անցկացնում և կապ են պահպանում Մեքսիկայում մնացած իրենց հարազատների հետ, մեքսիկացի ամերիկացիները, այդուհանդերձ, հայրենիքի առասպել չեն մշակում*, թերևս, այն պատճառով, որ այդ հայրենիքն իդեալականացնելը հեշտ չէ: Մեքսիկայում տիրող աղքատությունն ու քաղաքական չարաշահումները (որոնք տարածապես մոտ լինելու բերումով դժվար է չնկատել) չափազանց սուր հակադրության մեջ են Միացյալ Նահանգների պայմանների հետ:

Կուբայական սվյուռք, սակայն, գոյություն ունի: 800,000 (գերազանցապես միջին խավի) կուբացիների մոտ կեսը, որոնք կամավոր կամ հարկադրաբար լքել էին իրենց կղզին Կաստրոյի կառավարության հաստատումից հետո, ապաստան էին գտել մերձակա Մայամիի շրջանում: Նրանք վառ էին պահում Կաստրոյի վարչակարգի տապալվելուն պես հայրենիք վերադառնալու հույսը և սկզբնական շրջանում դիմադրում էին կուբայական քաղաքացիությունից հրաժարվելու մտքին: Սակայն Բատիստայի ռեժիմի հետ նրանց փորձառությունը չափազանց նոր է, որ Կաստրոյի փոխարինումից հետո հնարավոր ժողովրդավար Կուբայի հաստատման նախատիպ ծառայի: Ավելին, որքան ժամանակն անցնում է, Կաստրոյի վարչակարգը շարունակվում է, և որքան ավելի են կուբացիներն ընդգրկվում ԱՄՆ քաղաքականության մեջ, այնքան վերադարձի առասպելը հետզհետե թուլանում է երկրորդ սերնդի շրջանում†:

* Տե՛ս Garza 1985:

† Տե՛ս Pedraza-Bailey 1985, Portes և Mozo 1985:

3. Հայրենիքի առասպելի գործառական կողմը. եռակողմ փոխհարաբերություն

Արևելասելվրոպական շրջափոխից հասած հին հրեական մի գվարճապարման մեջ ամուսինը հարցնում է կնոջը. «Գործի մեջ դրած էն մեկ միլիոն զրուրիի հետ ի՞նչ կլինի, եթե Փրկիչը գա, և մենք սրիալված լինենք ամեն ինչ թողնել ու հեռանալ»։ Կինը պատասխանում է. «Աստուծո կամոք Փրկիչն այդքան շուրջի գա»։

«Le Monde»-ում փարիզեր առաջ մի ծաղրանկար հայրնվեց, որում մի ծերունի ասում է. «Երբեք չեմ կորցրել մի օր հայրենիքս վերադառնալու հույսս։ Բայց այլևս չեմ հիշում, թե որտեղից եմ եկել»։

Որոշ սփյուռքներ պահպանվում են, և նրանց անդամները «տուն» չեն գնում, որովհետև չկա հայրենիք, ուր կարելի է վերադառնալ, կամ որովհետև անգամ եթե հայրենիք գոյություն ունի, այն հյուրընկալ տեղ չէ, որի հետ կարելի է քաղաքականապես, գաղափարաբանորեն կամ սոցիալապես նույնականանալ, կամ որովհետև սփյուռքը թողնելը կարող է լինել չափազանց անհարմար ու դժվարին, եթե ոչ՝ հոգեվնասվածքային։ Միևնույն ժամանակ վերադարձի առասպելը ծառայում է էթնիկ գիտակցությունն ու համերաշխությունն ամրապնդելուն այն դեպքում, երբ կրոնն այլևս անկարող է լինում դա անել, երբ տեղական համայնքի համախմբվածությունը թույլ է, և երբ ընտանիքը քայքայվելու սպառնալիքի առջև է։

Արևելյան Եվրոպայի բազմաթիվ խստակրոն հրեաների համար հայրենիքի առասպելը գուրկ էր որևէ գործնական հետևանքից ոչ միայն այն պատճառով, որ Սրբազան երկիրը մինչև XIX դարը բաց չէր զանգվածային վերաբնակեցման համար, այլ նաև, որ ավելի կարևոր է, որովհետև մինչև Փրկչի գալուստը ցանկացած ֆիզիկական վերադարձ համարվելու էր բանադրանք։ Արևելյան Եվրոպայի աշխարհիկ (իդիշախոս) հրեաներից շատերի համար հայրենիքի առասպելը դուրս էր մղվել ու փոխարինվել սփյուռքի *ներսում* համայնքային ինքնավարության ձգտումով։ Ի տարբերություն նրանց՝ ամերիկացի հրեաների շրջանում, որոնք ո՛չ կրոնական էին և ո՛չ էլ իդիշախոս, հայրենիքի առասպելն ազդեցիկ ուժ չէր, քանի որ նրանք ապրում էին վերաբնակեցման այնպիսի երկրում, որն իր քաղաքական համայնքին անդամությունը սահմանում էր ոչ թե օրգանական, այլ գործառական առումով։ Այդ առասպելն ամերիկացի հրեաների համար իրական իմաստ ստացավ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո մասամբ այն պատճառով, որ այն օգնում էր մեղ-

մել եվրոպական սփյուռքում գտնվող իրենց եղբայրներին փրկելու համար բավարար չափով ջանքեր չգործադրելու իրենց մեղքի զգացումը: Միաժամանակ ամերիկյան հրեաներն իրենց սփյուռքը սահմանում էին աստվածաբանորեն «չեզոք» եզրույթներով՝ որպես զուտ ֆիզիկական ցրոնք (*golah*)՝ ի հակադրություն Իսրայելի քաղաքական ղեկավարության մեծ մասի, որը շարունակում էր Սփյուռքի մասին մտածել բարոյաբան, անապահովության և հալածանքի հետ ունեցած նրա ավանդական առնչությունների տեսանկյունից (*galut*):

Որոշ հրեաներ (այդ թվում՝ խստակրոն) պնդում են, որ Իսրայելի հիմնադրմամբ զուտ աստվածաբանական իմաստով վերջ է դրվել Սփյուռքին, որքան էլ որ հրեաների ֆիզիկական (և կամավոր) ցրոնքը դեռ շարունակվում է*։ Մյուսները, սակայն, հավատացած են, որ սոցիալ-հոգեբանական իմաստով սփյուռքը չի ավարտվել, որովհետև Իսրայել պետությունը համաշխարհային առումով ինքնին «սփյուռքային» վիճակի մեջ է այնքանով, որքանով միջազգային կազմակերպությունների կողմից այն դիտարկվում է որպես մերժված պետություն (*pariah state*), և համարվում է, որ այն անգամ չի «պատկանում» այն տարածաշրջանին, որտեղ տեղակայված է։ Սա կարելի է համարել այդ եզրույթի վիճարկելի, փոխաբերական կիրառություն. այս կիրառությունը, սակայն, օգնում է ամրապնդել ֆիզիկական սփյուռքի համակրանքը հայրենիքի համայնքի նկատմամբ:

Այսուհանդերձ, քանի դեռ հայրենիքի առասպելը գոյություն ունի, այն զանազան քաղաքական ու սոցիալական նպատակներով շահարկվում է սփյուռքի, հայրենիքի և հյուրընկալող երկրի կողմից: Այս «եռակողմ հարաբերությունը» (որը հիշատակվում է Շեֆերի կողմից, սակայն համեմատական վերլուծության չի ենթարկվում†) ուշագրավ նշանակություններ ունի մեծամասնություն-փոքրամասնություն հարաբերությունների տեսանկյունից ու պարունակում է քաղաքական հետևանքներ, որոնք սփյուռքի համար կարող են լինել թե՛ նպաստավոր, թե՛ անբարենպաստ:

Սփյուռքային համայնքների անդամները երբեմն արժանանում են հյուրընկալող երկրի կողմից վատ վերաբերմունքի՝ որպես «օտարներ՝ դարպասներից ներս», երբեմն էլ ողջունվում կամ շահագործվում են հյուրընկալող պետության ներքին և դիվանագիտական շահերի համար: Ներքին սոցիալական միասնականությունը երբեմն *պահանջել է*, որ փոքրամասնությունները պահվեն որպես սփյուռքներ: Այսպես, հրեական սփյուռքի շարունակական գոյությունը սերունդներ շարունակ եղել է քրիստոնեական աստվածաբանության հարմար և անգամ անհրաժեշտ բաղկացուցիչը. «թափառող հրեան» քրիստո-

* St'u Cohen 1979, էջ 184 հհ:

† Sheffer 1986, էջ 1-15:

նեական հավատքի գերազանցության ամենօրյա ապացույց էր ներկայացնում, ինչի վրա խարսխված էին արևմտյան հասարակությունները: Մա սեփական սփյուռքային վիճակի հրեաների *post hoc** աստվածաբանական բացատրության հակառակ երեսն էր (ամենօրյա աղոթքների ջերմեռանդությամբ վերահաստատվող) այն համոզմունքի, որ իրենք աքսորվել էին իրենց երկրից որպես հավաքական պատիժ սեփական մեղքերի համար (որոնց մեջ, ըստ հրեաների, աստվածասպանություն *շկար*): Հայկական սփյուռքի անդամները գերծ են մնացել ընդհանուր դիվականացումից: Սևական սփյուռքի ստրկացած, այնուհետ ազատ անդամները գուցե խարանվել են որոշ աստվածաշնչյան մեկնությունների համաձայն, իսկ ավելի արդիական ժամանակներում՝ կեղծգիտական ծագումնաբանական չափանիշների հիման վրա, իսկ պաղեստինցիներն էլ հավաքականորեն խարանվել են որպես *par excellence*** ահաբեկիչներ: Այնուամենայնիվ, այս սփյուռքների ներկայացուցիչները հրեաների նման նույն կերպ իրենց չեն խարազանել: Ընդհակառակը, նրանց սփյուռքային վիճակները վերագրվել են ուրիշների մեղքերին՝ օսմանյան թուրքերի դաժանություններին, ամերիկացի գաղութարարների ընչաքաղցությանը, բրիտանացիների, ամերիկացիների ու սիոնականների երկերեսանիությանը: Հակառակ սրան՝ կան քրիստոնյա հիմնապաշտներ (fundamentalists), որոնք ունեն հրեական սփյուռքին վերջ դնելու աստվածաբանական շարժառիթներ. համոզմունք, որ հրեաների վերադարձը Սուրբ երկիր կարագացնի Քրիստոսի երկրորդ գալուստը:

Երբեմն ներքին միասնականության շահը պահանջում է, որ փոքրամասնական խմբի հարաբերությունները (հնարավոր կամ իրական) հայրենիքի հետ խզվեն, այսինքն՝ արդյունքում այդ փոքրամասնության սփյուռքային բնույթին վերջ դրվի: Այս մոտեցումն էր դրսևորվում Ֆրանսիայում հեղափոխության և Նապոլեոնի դարաշրջանում, երբ «հրեական ազգը» վերափոխվեց զուտ կրոնական պաշտամունքի: Այն դրսևորվում էր նաև 1920-ականների Խորհրդային Միությունում, այն ժամանակ, երբ իշխանությունները սկսել էին կյուրեղագիր այբուբենն օգտագործել իրենց տարածքում խոսվող թուրքական լեզուների համար, որպեսզի այդ լեզուները (և դրանց լեզվակիրներին) տարբերեն Թուրքիայում խոսվող լեզվից, որի համար Քեմալը հենց նույն շրջանում ներմուծել էր լատինական գրերը*: Այն կրկին դրսևորվեց Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո, երբ կյուրեղագիր այբուբենն սկսեց օգտագործվել Մոլդովական Խորհրդային Հանրապետությունում խոսվող լեզվի հա-

* Դեպքից հետո, հետահայաց (լատ.):

** Գերազանցապես (ֆր.):

* Տե՛ս Lewis 1972, էջ 271 հհ:

մար՝ դրա լեզվակիրներին Պրուտ գետից արևմուտք ընկած ռումինացիներից տարբերելու համար: Եվ, վերջապես, այն ժամանակ, երբ եբրայերենի գործածումն արգելվել էր, և եբրայական ծագում ունեցող իդիշերեն բառերը հնչյունաբանորեն այնպես էին արտասանվում, որ դրանց կապը սիոնականության լեզվի հետ անորոշ դառնար:

Երբեմն հյուրընկալող երկիրը օգտակար է համարում սփյուռքային զգացմունքներն ընդգծելն ու ուժգնացնելը: Սա տեղի ունեցավ Ֆրանսիայում՝ 1920-ական և 1930-ական թթ., երբ Հանրային կրթության նախարարությունը հրահանգել էր, որ լեհ աշխատավորների զավակները ուսուցանվեն լեհերենով, Գերմանիայում՝ 1930-ական թթ., երբ (քավության նոխազ գտնելու համար) նացիստները քաղաքացիությունից զրկում էին հրեաներին՝ դրանով իսկ նրանց գերակշիռ մասին վերածելով սիոնականների, Միացյալ Նահանգներում՝ 1950-ական թթ., երբ քաղաքական գործիչները շեշտադրում էին լատվիացի և այլ «պատանդ պետություններից» ներգաղթողների սփյուռքային կողմը, որպեսզի հետպատերազմյան շրջանում Բալթյան երկրները Խորհրդային Միությանը միացնելն օրենքից դուրս հայտարարեին, և 1960-ականներին, երբ կուրացի ներգաղթյալների հայրենիքի զգացումները բորբոքվում էին՝ Կաստրոյի դեմ պայքարում նրանց ներգրավելու համար: Սա դրսևորվեց նաև արաբական կառավարությունների կողմից՝ 1960-ական թվականներից սկսած, երբ նրանք օգնում էին պաղեստինցի արաբների մոտ սփյուռքային գիտակցության ձևավորմանը՝ ընդդեմ Իսրայելի նրանց համախմբելու համար*, և ներկայումս գերմանական իշխանությունների կողմից, երբ նրանք ընդգծում են թուրք աշխատողների կեցության ժամանակավոր բնույթը, որպեսզի մեծացնեն վերջիններիս հայրենիք վերադառնալու շահագրգռվածությունը:

Երբեմն փոքրամասնության՝ հայրենիքով հետաքրքրված լինելը խթանվում է արտաքին քաղաքականության այս կամ այն նպատակն առաջ մղելու համար, իսկ հետո՝ անտեսվում, երբ քաղաքականության գիծը փոփոխվում է: Այսպես եղավ, երբ Առաջին աշխարհամարտի վերջում Միացյալ Նահանգները հայերին Արևելյան Անատոլիայում անկախ Հայաստանի մեծագույն խոստումներ տվեց, որպեսզի թուլացնեի Օսմանյան կայսրությանը, իսկ պատերազմից հետո կորցրեց դրանում հետաքրքրությունը՝ Թուրքիայի հետ աճող

* Ըստ ՊԱԿ-ի Սայիքա (Saiqa) խմբակցության ղեկավար Ջուեհիր Մոհսեմի՝ «հորդանանցիների, պաղեստինցիների, սիրիացիների և լիբանանցիների միջև տարբերություններ չկան...: Միայն քաղաքական պատճառներով է, որ մենք զգուշորեն ընդգծում ենք մեր պաղեստինյան ինքնությունը»: Սայիքային աշակցում է սիրիական կառավարությունը (Smith 1982, էջ 5):

մերձեցման արդյունքում*։ Այդպես եղավ նաև Երկրորդ աշխարհամարտի ընթացքում, երբ բրիտանացիները խրախուսեցին լեհական ջոկատի կազմավորումը՝ հանուն ազատ Լեհաստանի պայքարելու համար, որպեսզի գոհարբեին այդ նպատակը Խորհրդային Միության հետ հետպատերազմական պայմանավորվածություններին։

Հյուրընկալող երկրի կառավարության կողմից սփյուռքային զգացմունքները կարող են հմտորեն շահարկվել (manipulated) նաև հայրենիքի վարքագծի վրա ազդելու համար։ ԱՄՆ պետական պաշտոնյաները տարբեր առիթներով փորձել են (հատկապես Ջիմի Բարտերի նախագահության օրոք) այնպես անել, որ ամերիկյան հրեաները ճնշում գործադրեն Իսրայելի վրա։ Իսկ Խորհրդային Միությունն էլ Երկրորդ աշխարհամարտից հետո թուրքերի շրջանում վախ էր սերմանել, որ մի օր Արևելյան Անատոլիայի նկատմամբ հայկական պահանջատիրությունը որպես լծակ պիտի գործածեր՝ Թուրքիայի հաշվին ռուսական հետագա ծավալման նպատակով†։

Իր հերթին, «հայրենիքի» կառավարությունը կարող է սեփական նպատակների համար շահագործել սփյուռքային զգացմունքները։ XX դարասկզբին Սուն Յաթ-Մենը դիմում էր օվկիանոսից այն կողմ բնակվող չինացիների աջակցությանը Ցին գահատոհմը տապալելու իր փորձերում։ Ավելի ուշ նացիստները սուդեցի գերմանացիներին ու Արևելյան Եվրոպայի այլ մասերում բնակվող *Volksdeutsche**-ին վարպետորեն ծառայեցնում էին գերմանական տարածքային ծավալապաշտությունն առաջ մղելու նպատակին և փորձում էին (ապարդյուն) այնպես անել, որ գերմանացի ամերիկացիները ճնշում գործադրեին ԱՄՆ կառավարության վրա, որ վերջինս չներգրավվեր Երկրորդ աշխարհամարտում։ Հունաստանի կառավարությունը փորձել է օգտագործել ԱՄՆ հունական սփյուռքը Թուրքիայի դեմ ճնշման նպատակով։ Իսրայելի կառավարությունն ամերիկացի հրեա առաջնորդներին օգտագործել է որպես քննարկումներին մասնակից միջնորդներ հրեանպաստ քաղաքականությունների առաջնդման համար։ Իսկ դը Գոլի օրոք Ֆրանսիան փորձում էր օգտագործել Քվեբեկի ֆրանսախոս «սփյուռքը»՝ ֆրանսիական մշակութային ազդեցությունը խթանելու (ինչպես նաև մեկընդմերթ «անգլոսաքսոններին» զայրացնելու) համար։ ՊԱԿ-ի որոշ խմբակցություններ, ներկայացնելով (ի թիվս այլ բաների) մեկ սփյուռք՝ պաղեստինյանը, փորձել են հավաքագրել

* Lang u Walker 1981, էջ 2:

† Matossian 1968, էջ 194-95:

* Volksdeutsche – Նացիստական Գերմանիայում գործածվող եզրույթ էր, որ վերաբերում էր գերմանական ծագում ու մշակույթ ունեցող ժողովուրդներին, որոնք Գերմանիայի քաղաքացիներ չէին։

մեկ այլ՝ հայկական սփյուռքի աջակցությունն ընդդեմ երրորդ՝ հրեական սփյուռքի հայրենիքի: Եվ, վերջապես, սփյուռքներն իրենց զգացմունքներն արտահայտել են նաև ինքնաբուխ կերպով՝ ընդհանուր քաղաքական աջակցությամբ և Ալժիր, Հունաստան, Իսրայել, Մեքսիկա և այլ հայրենիքներ ուղարկվող դրամական միջոցների տեսքով:

Թեև հայրենիքները երախտապարտ են նման աջակցության համար, նրանք սփյուռքին նայում են քամահրանքի որոշ աստիճանով՝ կապիտալիզմի շքեղություններով գայթակղված լինելու ու գռեհկացված էթնիկ մշակույթ պահպանելու համար: Սա է պատճառներից մեկը, թե ինչու հայրենիքները միշտ չէ, որ ցանկանում են պատրաստակամորեն ետ ընդունել իրենց սփյուռքներին արտերկրից: Հայրենիքի համեմատ ավելի զարգացած հյուրընկալող երկրներից վերադարձողները հատկապես կարող են խախտել երկրի քաղաքական, սոցիալական ու տնտեսական հավասարակշռությունը. վերադարձող մադրիքները, մեքսիկացիներն ու թուրքերը կարող են քաղաքական առումով չափազանց հավակնոտ կամ պահանջկոտ լինել, սևերը՝ չափազանց ամերիկանացված, հայերը՝ չափազանց կապիտալիստ: Հորդանան վերադարձող պաղեստինցի արաբները կարող են սպառնալիք ներկայացնել արքա Հուսեյնի գահին (ու կյանքին): Անգամ Իսրայելը (չնայած «Վերադարձի օրենքին») որոշ առումով հակասական վերաբերմունք է ցուցաբերում խորհրդային երկրների կամ ամերիկացի հրեաների զանգվածային ներհոսքի նկատմամբ. առաջիններին՝ մասնագիտական առումով համարկելու դժվարության առումով, իսկ երկրորդներին՝ չափից ավելի «անգլոսաքսոն» լինելու պատճառով:

Հայրենիքի առասպելը որոշ դեր ունի սփյուռքաբնակների քաղաքական վարքում, ինչն արտացոլվում է թե՛ քվեարկություններում, թե՛ միջսփյուռքային հարաբերություններում: Ֆրանսիայում մադրիք-հրեական հարաբերությունները բարդ են արաբ-իսրայելական հակամարտության պատճառով: Միացյալ նահանգներում սևերի աջակցությունն արաբական հարցին վերածվել է հրեաների հանդեպ թշնամանքի (թեև, վստահաբար, այդ թշնամությունը մի շարք այլ պայմանավորող գործոններ ունի): Այս երկու երկրներում էլ սփյուռքի հայերը, չնայած իրենց կապիտալիստական հայացքներին, դրականորեն են տրամադրված Խորհրդային Միության հանդեպ (հայկական միակ քաղաքական միավորը պահպանելու համար)*: Ֆրանսիայում շատ հրեաներ քվեարկել են Սոցիալիստական կուսակցության օգտին վերջինիս ավելի իսրայելաձայն քաղաքական դիրքորոշման պատճառով, և կարելի է ենթադրել, որ եթե սպազայում մադրիքյան մի դաշինք քվեարկելու լինի, ապա հակառակ պատ-

* Տե՛ս Szaz 1983:

ճառներից ելնելով՝ այն կլինի ի նպաստ Գոլիաստական կուսակցության: Բրիտանիայում շատ պակիստանցիներ քվեարկեցին Պահպանողական կուսակցության օգտին տիկին Թետչերի հակախորհրդային դիրքորոշումների պատճառով: Իսկ Միացյալ Նահանգներում կուբացիները, արևելաեվրոպական ծագմամբ էթնիկ խմբերը և (ավելի ու ավելի մեծ թվով) հրեաներ քվեարկում են Հանրապետական կուսակցության օգտին՝ կոմունիզմի դեմ առավել կոշտ դիրքորոշում ունենալու իր համբավի համար: Երբեմն հայրենիքի ներպետական գործերում սփյուռքի հետաքրքրվածությունն արտահայտվում է ուղղակի քաղաքական միջամտությամբ, ինչպիսին է, օրինակ, Բրուկլինի Լուրավիչ հասիդական աղանդի առաջնորդների միջամտությունը Իսրայելում դաշինքների ձևավորման քաղաքականությանը:

Այսպիսով, եթե ամփոփենք, և՛ սփյուռքային գիտակցությունը, և՛ հայրենիքի առասպելի շահագործումը հենց հայրենիքի կողմից արտացոլվում են ոչ այնքան գործիքային (instrumental), որքան արտահայտչական (expressive) վարքում: Այն պաշտպանական մեխանիզմ է փոքրամասնությունների նկատմամբ հյուրընկալող երկրի կողմից ցուցաբերվող քամահրական վերաբերմունքի դեմ, սակայն չի ստիպում իր անդամներին պատրաստվել իսկապես հայրենիք մեկնելու և ոչ էլ այդպիսի նպատակ ունի: Սփյուռքների մեծ մասի «վերադարձը» (ինչպես Երկրորդ գալուստը կամ հանդերձյալ աշխարհը) այդ առումով կարելի է դիտարկել որպես մեծ հաշվով վախճանաբանական հասկացություն. այն օգտագործվում է կյանքն ավելի տանելի դարձնելու համար՝ առաջարկելով այնպիսի ուտոպիա (կամ *յուտոպիա* (eutopia)), որը հակապատկերն է ընկալվող այն *դիսյուտոպիային*, որում իրական կյանքն ապրվում է:

Սփյուռք / հյուրընկալող երկիր / հայրենիք փոխհարաբերությունների խնդիրը և, հիրավի, սփյուռքի սահմանման հարցն ինքնին գուտ էթնիկականից, ծագումնաբանականից և հուզականից անդին են: Առավելապես բողոքական երկրներում ապրող բարեպաշտ հռոմեացի կաթոլիկները կարող են իրենց համարել կրոնական սփյուռքում ապրողներ և Հռոմին վերաբերվել որպես իրենց հոգևոր հայրենիքի: Պերայինյանի կատալոնացիները, լինելով Ֆրանսիայի թերևս հայրենասեր քաղաքացիներ, կարող են Բարսելոնային վերաբերվել որպես իրենց մշակութային ու լեզվական հայրենիքի, իսկ գերմանախոս շվեյցարացիները կարող են գերմանական մշակութային կենտրոնը տեղակայել Գերմանիայում ինչ-որ տեղ և իրենց համարել «ցրված» կամ ծայրամասային *Kulturgebiet**-ում ապրողներ: Ֆրանսիացի ու իտալացի ստալիննապաշտների համար երկար տարիներ «նվիրական» (hieratic) հայրենիքը

* Մշակութային տարածք (գերմ.):

Մոսկվան էր, և նրանք էլ գուցե համարում էին, որ ապրում էին գաղափարախոսական սփյուռքում: Տարբեր երկրներում գործող ընկերությունների (և նրանց գործադիր ղեկավարների) համար տնտեսական սփյուռքը կարող է մշտապես փոփոխվել, իսկ հայրենիքը կարող է սահմանվել օգտապաշտորեն՝ որպես *ubi lucrum, ibi patria**: Հյուրընկալող երկրների և հայրենիքների միջև էթնիկ սփյուռքների բարդ և ճկուն դիրքավորումը, այսպիսով, նախատիպ է զանազան կոորդինատային համակարգերի համար, որոնք սոցիալական միավորներն ու անհատներն օգտագործում են իրենց գործունեությունն ու ինքնությունները սահմանելու, կենտրոնացնելու և (անհրաժեշտության դեպքում) «ապատեղայնացնելու» համար, և որոնք հասարակագետները կարող են օգտագործել՝ «ներսինների» ու «դրսինների», պետության ու հասարակության միջև հարաբերությունները վերլուծելու համար:

4. Եզրակացություն. Բաց հարցեր և հետազոտական օրակարգ ապագայի համար

Սփյուռք երևույթին առնչվող մի շարք հարցեր, որոնք կարող ենք միայն ճշել, և որոնց հանգամանալից քննությունը սույն ակնարկի շրջանակներից դուրս է:

1. Ո՞ր սոցիալական կատեգորիային և տիպաբանական համակարգին է պատկանում սփյուռքը: Որտե՞ղ պետք է սփյուռքը տեղակայվի այն շարունակականության մեջ, որն սկսում է անձն մեծամասնություններին պատկանողներից և ավարտվում օտարներով ու անցանկալի եկվորներով:

2. Ի՞նչ չափանիշներ պետք է ընտրել՝ սփյուռքի մի համայնքը մյուսից տարբերելու համար, օրինակ՝ Խորհրդային Միության Միսկի ու Բիրբիջանի կամ խորհրդային ու ամերիկյան հրեական սփյուռքները, Լիբանանում, Երուսաղեմում, Փարիզում և Կալիֆոռնիայում ապրող հայկական համայնքները, կամ Մինգապուրի ու Միացյալ Նահանգների չինական սփյուռքները միմյանցից տարբերելու համար:

3. Արդյո՞ք օգտակար է ծագման երկրի և հյուրընկալող երկրի միջև գոյություն ունեցող զարգացման ու մշակութային տարբերություններն ընդգծելը՝ սփյուռքային համայնքների դիրքորոշումներն ու վարքագծի օրինաչափությունները բացատրելու համար:

4. Արդյո՞ք տարբեր սփյուռքային համայնքները (հայկական, սևական, չինական, հրեական, մադրիբյան և պաղեստինյան) այլ կերպ են վարվում մի-

* Լատիներեն ասույթ՝ «Որտեղ շահույթ կա, այնտեղ էլ հայրենիքն է»:

մյանց նկատմամբ, քան ոչ սփյուռքային փոքրամասնական համայնքները: Որո՞նք ենք միջսփյուռքային հարաբերությունների որոշիչ տարրերը, և որո՞նք են դրանք պայմանավորող գործոնները: Եվ նրանց օրինակից ելնելով՝ արդյո՞ք հնարավոր է այնպիսի եզրակացություններ կատարել, որ վավերական լինեն առհասարակ միջէթնիկ հարաբերությունների համար:

5. Որքա՞ն ժամանակ է հարկավոր սփյուռքային գիտակցության ձևավորման համար, և որո՞նք են դրա կենսունակության անհրաժեշտ և բավարար պայմանները: Արդյո՞ք թուլանում է այդպիսի գիտակցությունը տասնամյակների ու դարերի ընթացքում իրական հայրենիքի հետ հարաբերությունների կորստին զուգընթաց, թե՞ ընդհակառակը՝ հայրենիքի կողմնորոշումն էլ ավելի խորն է արմատավորվում փոքրամասնության հավաքական գիտակցության մեջ, երբ իրական փորձառությունը փոխարինվում է առասպելով: Ի՞նչ գործոններ ու պայմաններ են (օրինակ՝ լեզուն, կրոնը, հարաբերական զրկվածությունը և քաղաքական սահմանափակումները) անհրաժեշտ կամ բավարար հայրենիքի առասպելի պահպանման համար:

6. Արդյո՞ք կա ծագման երկրի և սփյուռքային համայնքի միջև փոխհարաբերությունների իդեալական տիպ, որը կախված է միմյանց նկատմամբ նրանց համապատասխան դերերից: Եվ ի՞նչ պայմանների ներքո այս դերերը կարող են շրջվել:

7. Ինչպիսի՞ն է կապը ծագման երկրի նկատմամբ «հազարամյական» (millenarian)* մոտեցման ու իրական գործողության միջև: Օրինակ՝ «օրերի վերջում» (“the end of days”) հայրենի երկիր վերադառնալու հրեաների առասպելը արդյո՞ք խրախուսում է նրանց, որ այդ իրադարձությանը սպասեն Իսրայելում հաստատվելով, թե՞ թուլացնում է այդպես վարվելու նրանց պատրաստակամությունը: Եվ, ընդհակառակը, սիոնականության աշխարհիկացումը վտանգ ներկայացնո՞ւմ է հրեաների կրոնականությանն ու հետևաբար նաև նրանց էթնիկ միասնությանը: Հայերի շրջանում կրոնականության նվազումը արդյո՞ք թուլացնում է նրանց էթնիկ գիտակցությունը, թե՞ ընդհակառակը՝ պատճառ է հանդիսանում, որ կորսված հավատքի փոխարեն նրանք տարածքային կողմնորոշում փնտրեն: Ֆրանսիայի մադրիբների շրջանում կրոնականության թուլացումը արդյո՞ք վնասում է ծագման երկիր վերջնական վերադարձի իրենց առասպելին, թե՞ ընդհակառակը՝ պատճառ է դառնում, որ

* Հազարամյականությունը (millenarianism) Նոր կտակարանի վերջին՝ «Հայտնության» գրքի 20: 1-15 հատվածի մեկնության վրա հիմնված որոշ հոսանքների այն հավատքն է, համաձայն որի՝ Քրիստոսը երկրի վրա պիտի հաստատի հազարամյա թագավորություն մինչև Վերջին դատասանի օրը:

նրանք շեշտադրեն իրենց «արաբականությունը» (*arabité*) և, հետևաբար, նաև պահպանեն հայրենիքի առասպելը:

8. Ընկալվող խտրականության, իրական բռնաճնշման և սփյուռքային զգացմունքների միջև հարաբերակցության մեջ որո՞նք են անկախ փոփոխականները, և որոնք՝ կախյալները: Արդյո՞ք կա փոխադարձ պատճառականություն: Արդյո՞ք սփյուռքային գիտակցությունը ուրիշության, օտարվածության զգացումների կամ հյուրընկալող հասարակության անհյուրընկալ լինելու ուղեկիցն է, թե՞ ընդհակառակը՝ հյուրընկալող երկրի անհյուրընկալությունը հակազդեցությունն է այն բացառիկության ըմբռնմանը (*exceptionalism*), որը սփյուռքային գիտակցությունն արտահայտում է: Արդյո՞ք սփյուռքի բացառիկության ըմբռնումը պատասխանն է հյուրընկալող հասարակության՝ նրա մշակույթի, վարքաձևի և գերիշխող գաղափարախոսության բուն բնույթին, որն իր մեջ ամփոփում է քաղաքական համայնքի անդամության սահմանման միապաշտական (*monistic*) մոտեցում:

9. Ավելի առարկայորեն արդյո՞ք կարելի է պնդել, որ ներգաղթյալ համայնքի սփյուռքային գիտակցությունն առավել հավանական է, որ ձևավորվի այնպիսի երկրներում, որոնց քաղաքացիության չափանիշները հիմնված են *jus sanguinis**-ի վրա (ինչպիսիք են, օրինակ, Գերմանիան ու Շվեյցարիան), և որ այն պակաս հնարավորություն կունենա իրեն պահպանելու *jus soli*** -ի վրա հիմնված «վերաբնակ» (*settler*) երկրներում (ինչպեսիք են, օրինակ, ԱՄՆ-ն, Կանադան, Ավստրալիան, և [ավելի քիչ չափով] Ֆրանսիան): Թե՞ ընդհակառակը՝ երկրորդ խմբի երկրներում գոյություն ունեցող հաստատութենական ու գաղափարախոսական բազմակարծությունը մեղմում է սփյուռքային զգացմունքների արտահայտման հանդեպ հնարավոր ճնշումները:

10. Որքանո՞վ է սփյուռքային գիտակցությունը կախված փոքրամասնական համայնքի կառուցվածքային «կանոնականության» աստիճանից: Արդյո՞ք հավանական է, որ այդ գիտակցությունը սրվի «կանոնական» սոցիալ-գրադվածության բուրգից փոքրամասնական համայնքի շեղվելու հետևանքով (այսինքն՝ այն բուրգից, որի ստորին հատվածում հողատեր գյուղացիների զանգվածներն են, միջին մասում՝ արդյունաբերական աշխատավորների բավականին մեծ դասակարգը, իսկ սոցիալական սանդուղքով ավելի վեր՝ փոքրաքանակ իշխող դասը): Եվ այնքանով, որքանով այդպիսի կանոնն այլևս կիրառելի չէ «հետարդյունաբերական» հասարակությունների նկատմամբ, արդյո՞ք կարելի է դրանցում սփյուռքային գիտակցության թուլացում կանխատեսել:

* Արյան իրավունք (լատ.):

** Հողի իրավունք (լատ.):

11. Արդյո՞ք սփյուռքային համայնքն ավելի լավ քաղաքային նոտազ է ծառայում, քան որևէ տեղաբնիկ փոքրամասնություն կամ ներգաղթյալ էթնիկ համայնք, որն այլևս որևէ իրական կամ առասպելական կապ չունի իր ծագման երկրի հետ: Պատմությունը կարծես հուշում է, որ տարբերություն չկա. ո՛չ ամերիկյան սևերը (Քաղաքացիական պատերազմից առաջ), ո՛չ էլ եվրոպական գնչուները (Երկրորդ աշխարհամարտի ընթացքում) հայրենի երկիր չունեին, սակայն այդ փաստը չի անգարեց, որ առաջինները ենթարկվեցին ստրկության, իսկ երկրորդները հալածվեցին ու ոչնչացվեցին: Մեծաթիվ հաստատական ու տնտեսապես կարևոր մահմեդական երկրների գոյության պատճառով խիստ անհավանական է, որ Ֆրանսիայի մարդիքները բռնի տեղահանվեցին, թեև հաճախ են քաղաքային նոտազ դառնում գործազուրկ լինելու և բռնության հանցանքների համար, կամ որ Գերմանիայում թուրքական սփյուռքի հարցը ենթարկվի «վերջնական լուծման»: Չինական բազմամարդ ու ազդեցիկ պետության գոյության պատճառով խիստ անհավանական է, որ չինական սփյուռքի անդամները տարբեր երկրներում համանման ճակատագրի արժանանան: Եվ կարելի է պնդել, որ հրեաների գոհականացումը քիչ հավանական կլիներ, եթե հրեական պետություն մինչև 1948 թվականը գոյություն ունենար:

12. Որո՞նք են հանրային քաղաքականության վրա սփյուռք երևույթի հնարավոր ազդեցությունները: Ավելի ստույգ՝ հյուրընկալող երկրի կառավարությունն ինչպե՞ս պետք է դիրքավորվի իր սփյուռքային համայնքների նկատմամբ: Իրենց մայր երկրների հետ ինչպիսի՞ կապեր պետք է այն թույլ տա: Արդյո՞ք այն պետք է խոչընդոտի սփյուռքային զգացմունքների բոլոր մշակութային կամ կազմակերպական արտահայտումներին՝ ելնելով ազգային պետությանը պատկանելու կարծր սահմանումից, թե՞ այն պետք է խրախուսի նման արտահայտումը՝ որպես ենթաքաղաքական ինքնության քաղաքանապես անվնաս, իսկ սոցիալապես գուցե նույնիսկ օգտակար դրսևորում: Կարիք կա՞ արդյոք քաղաքացիության հանդեպ նոր մոտեցման, որը կտարբերակեր այն ազգությունից և «սովորական» կհամարեր մշակութային կողմնորոշումների, հուզական նույնականացումների, լեզվական սովորույթների և արտատարածքային շահերի բազմազանությունը՝ առանց դրանք քաղաքական անհավատարմության ապացույցներ համարելու: Այս հարցերին պատասխանելու փորձերը գուցե վեր հանեն, որ սփյուռքային համայնքները շատ ավելի լուրջ մարտահրավեր են ներկայացնում հյուրընկալող հասարակությունների համար, քան այլ փոքրամասնական համայնքները. նրանք փորձության են ենթարկում համարկման գործընթացի արդյունավետությունն ու գիտակցության ազատության արտաքին սահմանները և, ի վերջո, բազմակարծության սահմանները:

ՍՓՅՈՒՌ ԵՎ ԱՆԳՐԷԹՆԻԿՈՒԹՅՈՒՆ

Մշակութային ինքնություն և սփյուռք*

Սյրյուարթ Հոլ

Թարգմանությունը՝ Նահիրա Մկրտչյանի

Կարիբյան ավազանում նոր կինոարվեստ է ի հայտ գալիս՝ միանալով «Երրորդ աշխարհի» այլ կինոարվեստների ընկերակցությանը: Այն կապված է Արևմուտքի աֆրոկարիբյան (և ասիական) «սև» սփյուռքների՝ այդ նոր հետգաղութային սուբյեկտների կենսավետ ֆիլմերի ու տեսողական ներկայացման այլ ձևերի հետ, բայց նաև տարբեր է դրանցից: Ներկայացման այս բոլոր մշակութային գործելակերպերն ու եղանակներն իրենց կիզակետում ամփոփում են սև սուբյեկտին՝ հարցականի տակ դնելով մշակութային ինքնության խնդիրը: Ո՞վ է կինոարվեստի այս նորահայտ, նոր սուբյեկտը: Որտեղի՞ց է նա խոսում: Ներկայացման գործելակերպերը միշտ ենթադրում են այն դիրքերը, որտեղից մենք խոսում կամ գրում ենք՝ *հարակ հայտարարման (enunciation)* դիրքերը: Ինչպես հայտարարման վերջին տեսություններն են առաջարկում, թեև մենք, այսպես ասած, խոսում ենք «մեր սեփական անունից», մեր մասին և ելնելով մեր սեփական փորձառությունից, այնուամենայնիվ խոսողի անձը և այն սուբյեկտը, որի մասին խոսվում է, երբեք նույնական չեն, երբեք ճիշտ նույն տեղում չեն: Ինքնությունն այնքան թափանցիկ կամ անխնդրահարույց չէ, որքան կարծում ենք: Միգուցե ինքնությունը որպես արդեն կայացած փաստ համարելու փոխարեն, որն այնուհետև նոր մշակութային գործելակերպերը ներկայացնում են, պետք է ավելի շուտ մտածել ինքնության մասին որպես «արտադրություն», որը երբեք վերջնական չէ, միշտ ընթացքի մեջ է և միշտ կազմավորվում է ներկայացման մեջ, այլ ոչ դրանից դուրս: Այս տեսակետը խնդրականացնում է բուն հեղինակությունն ու իսկությունը, որին «մշակութային ինքնություն» եզրույթը հավակնում է:

Այստեղ մեր նպատակն է մշակութային ինքնության և ներկայացման թեմայի շուրջ երկխոսություն, քննարկում սկսել: Իհարկե, այս հոդվածի հեղինակ «ես»-ին նույնպես պետք է համարել նաև ինքնին «հայտարարված»:

* Stuart Hall. 1990. "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture and Difference*, edited by Jonathan Rutherford, pp. 222-237. London: Lawrence & Wishart. Copyright @ 1990 Lawrence and Wishart. Translated and Reproduced by Permission of Lawrence and Wishart. Translated by Naira Mkrtchyan.

Մենք բոլորս գրում ու խոսում ենք որոշակի տեղից ու ժամանակից, ուրույն պատմության ու մշակույթի միջից: Այն, ինչ ասում ենք, միշտ «համատեքստի մեջ» է, *դիրքավորված*: Ես ծնվել և իմ մանկությունն ու պատանեկությունն անցկացրել եմ Ջամայկայում, ստորին-միջին դասի ընտանիքում: Ողջ հասուն կյանքս ապրել եմ Անգլիայում, սև սփյուռքի ստվերում՝ «գազանի որովայնում»: Գրում եմ մշակութային ուսումնասիրությունների ոլորտում աշխատելու մի ամբողջ կենսափորձի հիման վրա: Եթե թվում է, թե այս հոդվածը կլանված է սփյուռքյան փորձառությանը ու տեղահանման նրա պատումներով, ապա արժի հիշել, որ ողջ դիսկուրսը «տեղակայված» է, իսկ սիրտն իր պատճառներն ունի:

«Մշակութային ինքնության» մասին մտածելու առնվազն երկու տարբեր ուղիներ կան: Առաջին դիրքորոշումը «մշակութային ինքնությունը» սահմանում է մեկ, ընդհանուր մշակույթի տեսանկյունից, հավաքական «մեկ իսկական ես»-ի պես մի բան, որն իր մեջ թաքցնում է շատ այլ, ավելի մակերեսային կամ արհեստականորեն պարտադրված «ես»-եր, որոնք բնորոշ են ընդհանուր պատմություն ու ծագում ունեցող մարդկանց: Այս սահմանմամբ մեր մշակութային ինքնություններն արտացոլում են ընդհանուր պատմական այն փորձառություններն ու մշակութային ծածկագրերը, որոնք մեզ՝ որպես «մեկ միասնական ժողովրդի», ապահովում են հղման ու նշանակության կայուն, անփոփոխ ու շարունակական շրջանակներով, որոնք ընկած են մեր իրական պատմության փոփոխվող բաժանումների ու անկայությունների հիմքում: Այս «միասնականությունը», որն ընկած է մնացած բոլոր, ավելի մակերեսային տարբերությունների տակ, «կարիբականության»՝ սևական փորձառության ճշմարտությունն է, էությունը: Այս ինքնությունն է, որ ցանկացած կարիբցի կամ սև սփյուռք պետք է բացահայտի, պեղի, ի տես բերի ու արտահայտի կինոարվեստի ներկայացման միջոցով:

Մշակութային ինքնության այսպիսի ըմբռնումը բեկումնային դեր է խաղացել բոլոր հետգաղութային պայքարներում, որոնք այնքան խորապես վերափոխել են մեր աշխարհը: Այն ընկած է Աիմե Սեզարի ու Լեոպոլդ Սենգորի պես «Նեգրականության» պոետների տեսլականի և ավելի վաղ՝ համաաֆրիկյան քաղաքական նախագծի հիմքում: Այն շարունակում է մնալ որպես գործող ու ստեղծագործ ուժ մինչ այժմ լուսանցքայնացված ժողովուրդների շրջանում ի հայտ եկող ներկայացման ձևերում: Հետգաղութային հասարակություններում այս ինքնության վերաբացահայտումը հաճախ օբյեկտն է այն բանի, ինչ Ֆրանց Ֆանոնը մի անգամ անվանել է.

«խանդավառ հետազոտություն... որն ուղղորդվում է մեր օրերի թշվառությունից անդին, ինքնարհամարհանքից, ճակատագրին հնազանդվելուց և հրաժարումից անդին, մի ինչ-որ չքնաղ ու փառահեղ դարաշրջանի բացահայտման ծածուկ հույսով, որի գոյությունը վերանորոգում է մեզ՝ և՛ ինքներս մեր, և՛ ուրիշների նկատմամբ»:

Այս հասարակություններում մշակութային գործելակերպի նոր ձևերն իրենք իրենց ուղղում են դեպի այս նախագիծը այն հիմնավոր պատճառաբանությամբ, որ Ֆանոնը ոչ վաղ անցյալում ձևակերպել է.

«Գաղութացումը չի բավարարվում միայն ժողովրդին իր ճանկի մեջ պահելով և տեղաբնիկների ուղեղը ողջ ձկից ու բովանդակությունից զրկելով: Աղճատված տրամաբանությամբ այն անդրադառնում է ճնշված ժողովրդի անցյալին և աղավաղում, փչացնում ու ավերում այն»¹:

Հարցը, որ Ֆանոնի դիտարկումն առաջ է քաշում, այն է, թե որն է այս «խորին հետազոտության» բնույթը, որ շարժման մեջ է դնում տեսողական ու կինեմատոգրաֆիական ներկայացման այս նոր ձևերը: Արդյո՞ք հարցը միայն պեղել, հանելն է այն, ինչ գաղութային փորձառությունը թաղել ու ծածկել է՝ ի հայտ բերելով այն թաքնված շարունակականությունները, որոնք ճնշված էին: Թե՞ ենթադրվում է միանգամայն այլ գործելակերպ՝ ոչ թե վերաբացահայտում, այլ ինքնության *արտադրություն*, ինքնություն, որ ոչ թե խարսխված է հնագիտության մեջ, այլ անցյալի *վերապարունակ*:

Չպետք է որևէ պարագայում թերագնահատել կամ անտեսել երևակայական վերաբացահայտման գործողության կարևորությունը, որ վերաբացահայտված, էական ինքնության այսպիսի ըմբռնումը ենթադրում է: «Թաքնված պատմությունները» բեկումնային դեր են խաղացել մեր ժամանակների կարևորագույն սոցիալական շարժումներից շատերի (ֆեմինիստական, հակագաղութային և հակառասիստական) ձևավորման համար: Ջամայկյան ու ռաստաֆարյան արվեստագետների մի ամբողջ սերնդի կամ էրմեթ Ֆրանսիսի (Ջամայկայում ծնված լուսանկարիչ, որն ութ տարեկանից բնակվել է Բրիտանիայում) մնան տեսողական արվեստագետի լուսանկարչական աշխատանքները ներկայացման ի հայտ եկող գործելակերպերի շրջանակներում

¹ Fanon 1963, էջ 170:

ինքնության այսպիսի ըմբռնման շարունակական ստեղծագործ ուժի վկայություն են: Ֆրանսիսի՝ Աֆրիկայում, Կարիբյան ավազանում, ԱՄՆ-ում և Մեծ Բրիտանիայում արված Սևական եռանկյունու ժողովուրդների լուսանկարները փորձում են տեսողական առումով վերակազմել «սև ժողովուրդներին ներհատուկ միասնությունը, որոնց գաղութացումն ու ստրկությունը ցրել են աֆրիկյան սփյուռքով մեկ»: Նրա տեքստը երևակայական վերամիավորման գործողություն է:

Առավել կարևոր է, որ այսպիսի պատկերները հնարավորություն են ընձեռում երևակայական կապակցվածություն պարտադրելու ցրման ու մասնատման փորձառությանը, ինչը բոլոր հարկադրված սփյուռքների պատմությունն է: Նրանք սա անում են՝ ներկայացնելով կամ «կերպավորելով» Աֆրիկան՝ որպես այս տարբեր քաղաքակրթությունների մայր: Այս Եռանկյունին նախևառաջ «կենտրոնացված» է Աֆրիկայում: Աֆրիկան այն բացակայող եզրույթի անունն է, այն մեծ ապորիան, որն ընկած է մեր մշակութային ինքնության կենտրոնում և նշանակություն է տալիս այն բանին, ինչը մինչև վերջերս պակասում էր մեր մշակութային ինքնությանը: Նրանք, ովքեր դիտարկում են այս տեքստային պատկերները տեղափոխման, ստրկության և գաղթի պատմության լույսի ներքո, չեն կարող չհասկանալ, թե ինչպես է բաժանման ճեղքը, «ինքնության կորուստը», որն անբաժանելի է եղել կարիբյան փորձառությունից, սկսում ամոքվել միայն այն ժամանակ, երբ այս մոռացված կապերը կրկին իրենց տեղն են դրվում: Այսպիսի տեքստերը վերականգնում են երևակայական լիություն կամ առատություն, որպեսզի հակադրեն մեր անցյալի կոտրված խորագրին: Դրանք դիմադրության ու ինքնության պաշարներ են, որոնց միջոցով կարելի է դիմակայել Արևմուտքի կինեմատոգրաֆիական ու տեսողական ներկայացման գերիշխող վարչաձևերում վերակազմված այդ փորձառության մասնատված ու հիվանդագին եղանակներին:

Մշակութային ինքնության մասին կա նաև երկրորդ, սրա հետ կապված, սակայն այլ տեսակետ: Այս երկրորդ դիրքորոշումը ընդունում է, որ ի լրումն մի շարք նմանությունների՝ կան նաև խորը ու նշանակալի *տարբերության* վճռական կողմեր, որոնք կազմավորում են այն, թե «ինչ ենք մենք իրականում», կամ ավելի շուտ, քանի որ պատմությունը միջամտել է, «ինչ ենք մենք դարձել»: Մենք չենք կարող որևէ ճշգրտությամբ երկար խոսել «մեկ փորձառության, մեկ ինքնության» մասին՝ առանց ընդունելու դրա մյուս կողմը՝ խզումներն ու ընդհատումները, որոնք էլ հենց կազմում են կարիբյան «յուրահատկությունը»: Այս երկրորդ իմաստով մշակութային ինքնությունը որքան «լինելու», այնքան էլ «դառնալու» հարց է: Որքան այն պատկանում է անցյալին, նույնքան էլ՝ ապագային: Այն մի բան չէ, որ արդեն գոյություն ունի տեղից,

ժամանակից, պատմությունից ու մշակույթից վեր ու անդին: Մշակութային ինքնությունները գալիս են ինչ-որ տեղից, ունեն պատմություններ: Սակայն ցանկացած պատմական այլ երևույթի նման դրանք ենթարկվում են մշտական փոխակերպման: Հեռու լինելով էականացված անորոշ մի անցյալում հավերժաբար ամրագրված լինելուց՝ դրանք ենթակա են պատմության, մշակույթի և իշխանության շարունակական «խաղին»: Ջուտ անցյալի «վերականգնման» մեջ արմատավորված լինելուց անդին՝ անցյալի, որը սպասում է իր բացահայտմանը, և որը բացահայտվելուց հետո կարող է հավերժորեն երաշխավորել մեր ինքնաընկալումը, ինքնություններն այն անուններն են, որ մենք տալիս ենք անցյալի պատումներով մեր դիրքավորված լինելու և այդ պատումներում ինքներս մեզ դիրքավորելու տարբեր եղանակներին:

Միայն այս երկրորդ տեսանկյունից է, որ կարող ենք պատշաճորեն ըմբռնել «գաղութային փորձառության» հոգեվնասվածքային (traumatic) նկարագիրը: Ներկայացման տիրապետող վարչաձևերում սևերի, սևական փորձառությունների դիրքավորելու ու ենթակա դարձնելու եղանակները մշակութային իշխանության ծայրահեղ գործադրման ու նորմալացման հետևանքներն էին: Սայիդի «Արևելաբանական» իմաստով այդ վարչաձևերը մեզ ոչ միայն կառուցարկել էին որպես տարբեր և ուրիշ Արևմուտքի գիտելիքի կատեգորիաների սահմաններում: Նրանք ունեին այդ իշխանությունը, որ ստիպելին մեզ տեսնել ու զգալ *ինքներս մեզ* որպես «Ուրիշ»: Ներկայացման յուրաքանչյուր վարչաձև իշխանության վարչաձև է՝ ձևավորված, ինչպես Ֆուկոն է հիշեցնում, ճակատագրական «իշխանություն/գիտելիք» գույգով: Սակայն այս կարգի գիտելիքը ներքին է, ոչ թե արտաքին: Մի բան է որևէ ենթակայի կամ ժողովուրդների հավաքակազմի դիրքավորել որպես գերիշխող դիսկուրսի Ուրիշ, մեկ այլ բան է ենթարկել նրանց այդ «գիտելիքին» ոչ միայն որպես պարտադրված կամքի և տիրապետության հարց, այլ նաև ներքին հարկադրանքին ու կանոններին անձնապես հարմարվելու իշխանությամբ: Սա այն դասն է, այն մռայլ վսեմությունը, որը բխում է Ֆանոնի «*Black Skin, White Masks*» (Սև մաշկ, սպիտակ դիմակներ) աշխատության մեջ գաղութացնող փորձառության խորաթափանց ըմբռնումից:

Մշակութային ինքնության այս ներքին սեփականագրկումը խեղում ու խեղաթյուրում է: Եթե դրա լռեցումներին չեն ընդդիմանում, ապա, ինչպես Ֆանոնն է ցայտուն կերպով բնութագրել, դրանք արտադրում են «անհատներ առանց խարսխի, առանց հեռանկարի, գունագուրկ, պետականագուրկ, արմատագուրկ. հրեշտակների մի ցեղ»²: Այնուամենայնիվ, ուրիշության այս գա-

² Fanon 1963, էջ 176:

ղափարը՝ որպես ներքին հարկադրանք, փոխում է «մշակութային ինքնություն» մեր ըմբռնումը: Այս տեսանկյունից մշակութային ինքնությունն առհասարակ ամրագրված էությունն է, որն անփոփոխ կերպով մնացել է պատմությունից ու մշակույթից անդին: Այն մեր ներսում գոյություն ունեցող համընդհանուր ու այնկողմնային ոգի է, որի վրա պատմությունը հիմնարար նշագրում չի կատարել: Այն մեկընդմիջ տրված է: Այն ամրագրված սկզբնաղբյուր է, որին կարող ենք ինչ-որ վերջնական ու բացարձակ Վերադարձ կատարել: Իհարկե, այն նաև լոկ խաբկանք էլ է: Այն *ինչ-որ բան* է, ոչ միայն զուտ երևակայության խաբկանք: Այն ունի իր պատմությունները, իսկ պատմություններն ունեն իրենց իրական, նյութական ու խորհրդանշանային հետևանքները: Անցյալը շարունակում է խոսել մեզ հետ: Սակայն այն այլևս չի դիմում մեզ որպես պարզ, փաստական «անցյալ», քանի որ մեր հարաբերությունը նրա հետ, ինչպես երեխայի հարաբերությունը մոր հետ, միշտ արդեն իսկ «խզումից հետո» է: Այն միշտ կառուցակցված է հիշողության, մտապատրանքի, պատումի և առասպելի միջոցով: Մշակութային ինքնությունները նույնականացման այն կետերն են, նույնականացման կամ կարի անկայուն այն կետերը, որոնք ստեղծվում են պատմության ու մշակույթի դիսկուրսներում: Ոչ թե էություն, այլ՝ *դիրքավորում*: Այստեղից էլ միշտ գոյություն ունի ինքնության քաղաքականություն, դիրքավորման քաղաքականություն, որը բացարձակապես երաշխավորված է մի անխնդրահարույց, այնկողմնային «սկզբնավորման օրենքով»:

Մշակութային ինքնության վերաբերյալ այս երկրորդ տեսակետը ավելի անձանոթ և անհանգստացնող է: Եթե ինքնությունը չի ընթանում ինչ-որ հստակ ծագումից սկսող ուղիղ, անընդհատ գծով, ապա ինչպե՞ս կարելի է հասկանալ նրա ձևավորումը: Սև կարիքյան ինքնությունները կարելի է համարել «շրջանակված» երկու առանցքներով կամ վեկտորներով՝ նմանության ու շարունակականության վեկտորով և տարբերության ու խզումի վեկտորով: Կարիքյան ինքնությունների մասին միշտ պետք է մտածել երկու առանցքների միջև երկխոսային փոխհարաբերության տեսանկյունից: Առաջինն ապահովում է մեզ անցյալի մեջ եղած որոշ արմատներով, անցյալի հետ որոշ շարունակականությամբ: Երկրորդը մեզ հիշեցնում է, որ այն, ինչ ընդհանուր է մեր միջև, հենց շարունակականության բացարձակ բացակայության փորձառությունն է: Դեպի ստրկություն, փոխադրում, գաղութացում, գաղթ քարշ տրված ժողովուրդները գլխավորապես սերում էին Աֆրիկայից, և երբ այդ մատակարարումը սպառվեց, այն ժամանակավորապես փոխարինվեց ասիական ենթամայրցամաքից եկող վարձու աշխատանքով: (Այս անտեսված փաստը բացատրում է, թե ինչու, երբ այցելում ես Գայանա կամ Տրինիդադ, տեսնում ես

Քրիստափոր Կոլումբոսի՝ խորհրդանշական ձևով նրանց ժողովուրդների դեմ-
քին արձանագրված սխալի հարակարծային «ճշմարտությունը»՝ դուք *կարո՞ղ
եք* գտնել «Ասիան»՝ նավարկելով արևմուտք, եթե գիտեք, թե որտեղ այն
փնտրել): Արդի աշխարհի պատմության մեջ մի քանի այլ հոգեվնասված-
քային խզումներ էլ կան, որոնք համապատասխանում են Աֆրիկայից այս
հարկադրված բաժանումներին, որն արդեն իսկ եվրոպական երևակայության
մեջ ամրագրվել է որպես «Մութ մայրցամաք»: Սակայն ստրուկները նաև սե-
րում էին տարբեր երկրներից, ցեղային համայնքներից, գյուղերից, լեզուներից
ու աստվածներից: Աֆրիկյան կրոնը, որը կարիբյան հոգևոր կյանքում այն-
քան խորքային կազմավորիչ դեր է ունեցել, որոշակիորեն *փարքեր* է քրիստո-
նեական միաստվածությունից այն հավատքով, որ Աստված այնքան զորեղ է,
որ նրան կարելի է միայն ճանաչել բնական ու սոցիալական աշխարհում ամե-
նուր առկա իր հոգևոր դրսևորումների տարածմամբ: Այս աստվածները ընդ-
հատակյա զոյությանը շարունակվում են հայիթյան վուրուի, պոկոմանհայի,
բնիկների հիսունականության, սևական բապտիզմի, ռաստաֆարիանիզմի և
սև սրբերի լատինամերիկյան կաթոլիկության հիբրիդայնացված կրոնական
աշխարհում: Հարակարծությունն այն է, որ ստրկությանը ու փոխադրմամբ
արմատահանումն ու արևմտյան աշխարհի տնկաստանային (ինչպես նաև
խորհրդանշական) տնտեսության մեջ ներդրումն էր, որ «միավորեց» այս ժո-
ղովուրդներին իրենց ողջ տարբերություններով հենց այդ նույն պահին, երբ
պոկեց նրանց սեփական անցյալի հետ ուղղակի կապից:

Տարբերությունը, հետևաբար, պահպանվում է շարունակականության
մեջ և դրա երկայնքով: Երկար բացակայությունից հետո Կարիբյան ավազան
վերադառնալ նշանակում է կրկին վերապրել նմանության ու տարբերության
այս «երկվության» ցնցումը: Առաջին անգամ Ֆրանսիական Կարիբներ այցե-
լելիս անմիջապես նկատեցի, թե Մարտինիքը որքան տարբեր էր, օրինակ,
Ջամայկայից, և սա զուտ տեղագրության կամ եղանակի տարբերություն չէ:
Այն մշակույթի ու պատմության խորքային տարբերություն է: Իսկ տարբերու-
թյունը *կարևոր է*: Այն մարտինիքցիներին ու ջամայկացիներին դիրքավորում
է որպես *և՛* նույնը, *և՛* տարբեր: Ավելին, հղման տարբեր կետերի հետ կապված
տարբերության սահմանները մշտապես վերադիրքավորվում են: Ջարգացած
Արևմուտքի համեմատ մենք չափազանց «նույնն» ենք: Մենք պատկանում են
լուսանցքայինին, թերզարգացածին, ծայրամասին, «Ուրիշին»: Մենք գաղու-
թատիրական աշխարհի արտաքին եզրին, «եզրաշերտին» ենք, միշտ ինչ-որ
մեկի *El Norte*-ից «հարավ»:

Միաժամանակ մենք չենք գտնվում գաղութատիրական կենտրոնների
նկատմամբ «ուրիշության» նույն հարաբերության մեջ: Յուրաքանչյուրն իր

տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային կախվածությունը տարբեր կերպ է բանակցել: Իսկ այս «տարբերությունը», անկախ այն բանից՝ մեզ դուր է գալիս, թե ոչ, արդեն իսկ ամրագրված է մեր մշակութային ինքնություններում: Իր հերթին ինքնության այս բանակցումն է, որ մեզ տարբերում է Լատինական Ամերիկայի՝ շատ նման պատմություն ունեցող այլ ժողովուրդներից որպես կարիբցիներ, *les Antilliennes* («կղզերնակներ» իրենց մայրցամաքի նկատմամբ): Եվ, այդուհանդերձ, մեկս մյուսի նկատմամբ՝ ջամայկացիներ, հայիթցիներ, կուբացիներ, գվադելուպցիներ, բարբադոսցիներ և այլն...:

Ինչպե՞ս կարելի է այս դեպքում նկարագրել ինքնության մեջ գոյություն ունեցող «տարբերության» այս խաղը: Ընդհանուր պատմությունը՝ փոխադրումը, ստրկությունը, գաղութացումը, եղել է խորապես կազմավորիչ բոլոր այս հասարակությունների համար՝ միավորելով մեզ մեր ողջ տարբերություններով հանդերձ: Մակայն այն ընդհանուր *ծագում* չի սահմանում, քանի որ այլաբանորեն, ինչպես նաև ուղղակի իմաստով այն թարգմանություն էր: Տարբերության ամրագրումը նույնպես յուրահատուկ և խիստ կարևոր է: Ես գործածում եմ «խաղ» բառը, որովհետև այս փոխաբերության երկակի նշանակությունը կարևոր է: Մի կողմից՝ այն ենթադրում է անկայունություն, հաստատված չլինելու հարատև գգացում, որևէ վերջնական հանգուցալուծման բացակայություն: Մյուս կողմից՝ այն հիշեցնում է մեզ, որ այն տեղը, ուր այս «երկակիությունը» ամենագորավոր կերպով կարող է լավել, «նվազում/խաղում է» կարիբյան բազմազան երաժշտությունների մեջ: Հետևաբար այս մշակութային «խաղ/նվազը» չէր կարող ներկայացվել կինոարվեստի միջոցով որպես պարզ երկակի հակադրություն՝ «անցյալ/ներկա», «մենք/նրանք»: Նրա բարդությունը խախտում է ներկայացման այս երկակի կառույցը: Տարբեր տեղերում, ժամանակներում, տարբեր հարցերի առնչությամբ այս սահմանները վերատեղադրվում են: Նրանք դառնում են ոչ միայն այն, ինչ երբեմն իսկապես եղել են՝ փոխբացառող կատեգորիաներ, այլ նաև այն, ինչ նրանք երբեմն կան՝ սահող սանդղակի վրա գոյություն ունեցող տարբերիչ նշակետեր:

Մրա մի պարզ օրինակ է այն, թե ինչպես է Մարտինիքը *և՛* «ֆրանսիական», *և՛ ոչ* «ֆրանսիական»: Մարտինիքը, անշուշտ, Ֆրանսիայի *մարզ* է, և սա արտացոլված է այնտեղի կենսամակարդակի ու կենսաձևի մեջ: Ֆորտ դե Ֆրանսը* շատ ավելի հարուստ, ավելի «նորաձև» տեղ է, քան Քինգստոնը**, որը ոչ միայն տեսանելիորեն ավելի աղքատ է, այլ նաև ինքնին անգլոաֆրիկյան ու աֆրոամերիկյան առումով «նորաձև» լինելու եղանակների միջև անցման կետում է բոլոր նրանց համար, ովքեր առհասարակ կարող են իրենց

* Մարտինիքի մայրաքաղաքը:

** Չամայկայի մայրաքաղաքը:

քույլ տալ նորաձևության որևէ տեսակի մեջ լինել: Սակայն այն ինչ հատկանշորեն «մարտինիքյան» է, կարելի է միայն նկարագրել այն հատուկ և ուրույն հավելման տեսանկյունից, որը սև ու մուլատ մաշկն ավելացնում է Փարիզից սերված *haute couture-ի** «կատարելությանն» ու նրբաճաշակությանը, ինչը, քանի որ սև է, միշտ օրինազանց է:

Տարբերության այս իմաստն արտահայտելու համար, որը գուտ «ուրիշությունը» չէ, այստեղ պիտի կիրառենք Ժակ Դերիդայի բառախաղը: «Difference» գրելիս Դերիդան օգտագործում է տարականն «a»-ն՝ *differance*³ որպես նշագրում, որը խախտում է այս բառի/հասկացության շուրջ հաստատված մեր ըմբռնումը կամ դրա թարգմանությունը: Այն շարժման մեջ է դնում այդ բառը դեպի նոր նշանակություններ՝ առանց ջնջելու նրա այլ նշանակությունների *հետքը*: Ինչպես Քրիստոֆեր Նորիսն է նկատում, *differance-ի* իմաստը, որ Դերիդան է ներդնում, այսպիսով.

«մնում է առկախ ‘to differ’ և ‘to defer’ (հետաձգել) ֆրանսերեն երկու բայերի միջև, որոնցից երկուսն էլ նպաստում են նրա տեքստային ուժին, սակայն երկուսից ոչ մեկն էլ չի կարող լիովին արտահայտել նրա իմաստը: Ինչպես Սոսյուրն էր ցույց տալիս, լեզուն կախված է տարբերությունից (*difference*) ..., լեզվի հիմնական տնտեսությունը կազմող հատկանշական դատողությունների կառուցվածքից: Դերիդայի նորարարությունն այնտեղ է, որ... «տարբերելը» (*differ*) աստիճանաբար վերածվում է «հետաձգելուն» (*defer*), ... այն գաղափարի մեջ է, որ նշանակություններ հաղորդելու խաղի միջոցով իմաստը միշտ հետաձգված է (*deferred*), թերևս, մինչև անվերջորեն հավելյալ նշանակություններ ստանալու վիճակ»³:

Տարբերության այս երկրորդ ըմբռնումը վիճարկում է ամրագրված երկակիությունները, որոնք կայունացնում են իմաստն ու ներկայացումը, և ցույց է տալիս, որ իմաստը երբեք ավարտված չէ, այլ շարունակում է շարժվել՝ ընդգրկելով այլ, հավելյալ կամ լրացուցիչ իմաստներ, որոնք, ինչպես Նորիսն է ձևակերպում մեկ այլ տեղում, «խախտում են լեզվի և ներկայացման դասական տնտեսությունը»⁴: Առանց տարբերության հարաբերությունների ոչ մի ներկայացում չէր կարող տեղի ունենալ: Սակայն այն, ինչ արդեն կազմավոր-

* Բարձր նորաձևություն (գերմ.):

³ Norris 1982, էջ 32:

⁴ Norris 1987, էջ 15:

ված է ներկայացման մեջ, միշտ ենթակա է հետաձգման, տեղաշարժման, շարունակ վերարտադրության:

Այդ դեպքում իմաստի այս անսահման հետաձգման մեջ որտե՞ղ է ինքնության հարցը: Այստեղ Դերիդան մեզ չի օգնում այնքան, որքան կարող էր, թեև «հետք» հասկացությունը որոշ չափով օգտակար է: Այստեղ է, որ երբեմն թվում է, թե կարծես Դերիդան թույլ է տվել, որ իր հիմնարար տեսական գաղափարներն օգտագործվեն իր հետևորդների կողմից ձևային «խաղասիրությունը» փառաբանելու համար, որն այդ ըմբռնումներին ազատում է իրենց քաղաքական իմաստից: Քանի որ եթե նշանակումը կախված է իր տարբերիչ եզրույթների անվերջ վերադիրքավորումից, ապա իմաստը որևէ առանձին պարագայում կախված է պատահական ու կամայական կանգառից, ինչը լեզվի անսահման նշանակերտման մեջ անհրաժեշտ ու ժամանակավոր «ընդմիջումն» է: Այն չի նսեմացնում նախնական ըմբռնումը: Այն միայն սպառնում է այդպես վարվել, եթե մենք սխալմամբ ինքնության այս «կտրվածքը» (այս *դիրքավորումը*, որը իմաստը դարձնում է հնարավոր) համարում ենք որպես բնական ու մշտական, քան կամայական ու պատահական «ավարտ»: Մինչդեռ ես յուրաքանչյուր նման դիրք հասկանում եմ որպես «ռազմավարական» ու կամայական այն իմաստով, որ հաստատուն համարժեքություն գոյություն չունի առանձին մի նախադասության, որը մենք փակում ենք, և նրա իսկական իմաստի միջև, որպես այդպիսին: Իմաստը շարունակում է ծավալվել, այսպես ասած, կամայական փակումից անդին, որը ցանկացած պահի այն դարձնում է հնարավոր: Այն միշտ կա՛ն գերսահմանված, կա՛ն թերսահմանված է, կա՛ն ավելցուկ է, կա՛ն լրացում: Միշտ էլ ինչ-որ բան մնում է:

«Տարբերության» այս ըմբռնմամբ հնարավոր է վերամտածել կարիքյան մշակութային ինքնությունների դիրքավորումներն ու վերադիրքավորումները առնվազն երեք «ներկայությունների» առնչությամբ, եթե փոխառենք Աիմե Սեզարի և Լեոպոլդ Սենգորի այլաբանությունը՝ *Présence Africaine, Présence Européenne* և երրորդ ամենավիճելի ներկայությունը՝ *Présence Americaine**: Այստեղ, անշուշտ, ես անտեսում եմ շատ այլ մշակութային «ներկայություններ», որոնք կազմում են կարիքյան ինքնության բարդությունը (հնդկական, չինական, լիբանանյան և այլն): Ամերիկա ասելով՝ այստեղ նկատի ունեմ ոչ թե «առաջին աշխարհ» իմաստը՝ Հյուսիսի մեծ զարմիկին, որի «եզրաշերտին» մենք գտնվում ենք, այլ երկրորդ՝ ավելի լայն իմաստը՝ Ամերիկա, «Նոր աշխարհ», *Terra Incognita***:

* Աֆրիկյան, Եվրոպական, Ամերիկյան ներկայություն (ֆր.):

** Անձամոթ երկիր, անձամոթ աշխարհ, բառացի՝ «անձամոթ հող» (լատ.):

Présence Africaine-ը ճնշվածի վայրն է: Ակնհայտորեն լռեցված լինելով հիշողությունից անդին ստրկության փորձառության ուժով՝ Աֆրիկյան իրակացումն ներկա էր ամենուր՝ առօրյա կյանքում ու ստրուկների թաղամասերի սովորույթներում, տնկաստանների լեզուներում ու տեղական բարբառներում, անուններում ու բառերում՝ հաճախ կտրված իրենց դասակարգումներից, ծածուկ շարահյուսական կառույցներում, որոնց միջոցով ուրիշ լեզուներով էին խոսում, երեխաներին պատմվող ավանդություններում ու հեքիաթներում, կրոնական սովորույթներում ու հավատալիքներում, հոգևոր կյանքում, արվեստներում, արհեստներում, ստրկական ու հետագատագրական հասարակության երաժշտություններում ու ռիթմերում: Աֆրիկյան՝ այդ նշանակյալը, որը չէր կարող ստրկության մեջ ուղղակիորեն ներկայացվել, կարիքյան մշակույթում մնացել և մնում է չխոսված, անարտահայտելի «ներկայությունը»: Այն «թաքնվում է» յուրաքանչյուր բանավոր ելևէջի հետևում, կարիքյան մշակութային կյանքի յուրաքանչյուր պատումային ոլորանում: Այն ծածկագիրն է, որով յուրաքանչյուր արևմտյան տեքստ «վերընթերցվել է»: Այն յուրաքանչյուր ռիթմի ու մարմնի շարժման երաժշտական ենթաբասն է: *Մա* էր և է այն «Աֆրիկյան», որը «շարունակում է գոյություն ունենալ սփյուռքում»⁵:

1940-ական և 1950-ական թթ., երբ ես որպես երեխա մեծանում էի Քինգսթոնում, շրջապատված էի սփյուռքի այս Աֆրիկայի նշաններով, երաժշտությամբ ու ռիթմերով, որոնք գոյություն ունեին միայն որպես փոխակերպումների երկար ու ընդհատ շարքի հետևանք: Սակայն, թեև գրեթե բոլորն իմ շուրջը թխամաշկի կամ սևի ինչ-որ մի երանգ էին (Աֆրիկյան «խոսում է»), ես երբեք որևէ մեկից չեմ լսել, որ իրենք իրենց կամ ուրիշներին համարեին որևէ առումով «աֆրիկացի», կամ որ անցյալի որևէ պահին եղել էին «աֆրիկացի»: Միայն 1970-ական թվականներին էր, որ աֆրոկարիքյան այս ինքնությունը պատմականորեն հասանելի դարձավ ջամայկյան ժողովրդի մեծամասնությանը՝ տանը և արտերկրում: Այս պատմական պահին ջամայկացիները բացահայտեցին իրենց «սև» լինելը ճիշտ այնպես, ինչպես այդ նույն պահին բացահայտեցին, որ իրենք «ստրկության» որդիներն ու դուստրերն էին:

Այս խորքային մշակութային բացահայտումը, այնուամենայնիվ, ուղղակիորեն չէր իրականացվել և չէր կարող իրականացվել առանց «միջնորդավորման»: Այն կարող էր իրականացվել միայն ժողովրդական կյանքի վրա հետզադետալի հեղափոխության, քաղաքացիական իրավունքների համար պայքարների, ռաստաֆարիանիզմի մշակույթի ու ռեզգիի ազդեցության *միջոցով*, որոնք «ջամայկայնության» նոր կառուցակցման այլաբանությունները, կեր-

⁵ Hall 1976.

պարները կամ նշանակիչներն էին: Դրանք «հին» Աֆրիկայում արմատավորված Նոր աշխարհի «նոր» Աֆրիկա էին նշանավորում. բացահայտման հոգևոր ճամփորդություն, որը Կարիբյան ավազանում հանգեցրեց բնիկական մշակութային հեղափոխության: Սա Աֆրիկան է, կարող ենք ասել, անխուսափելիորեն «հետաձգված»՝ որպես հոգևոր, մշակութային ու քաղաքական այլաբանություն:

Հենց այս եղանակով Աֆրիկայի ներկայություն/բացակայությունն է, որ այն դարձրել է կարիբյան ինքնության նոր ըմբռնումների արտոնյալ նշանակիչը: Անկախ էքնիկ պատկանելությունից՝ Կարիբյան ավազանում յուրաքանչյուրը վաղ թե ուշ պիտի համակերպվի աֆրիկյան այս ներկայությանը: Սև, թուխ, մուլատ, սպիտակ, բոլորը պետք է նայեն *Présence Africaine*-ի աչքերին և տան նրա անունը: Սակայն արդյո՞ք այս իմաստով այն տեղահանման, մասնատման, փոխադրման չորս հարյուր տարիների ընթացքում անփոփոխ մնացած մեր ինքնությունների *սկզբնաղբյուրն* է, որին կարող ենք որևէ վերջնական կամ ուղղակի իմաստով վերադառնալ. սա այն հարցն է, որ առավել կասկածելի է: Սկզբնական «Աֆրիկան» այլևս այնտեղ չէ: Այն նույնպես փոխակերպվել է: Այդ իմաստով պատմությունն անշրջելի է: Մենք չպետք է դավադրաբար համագործակցենք Արևմուտքի հետ, որը ճիշտ այդպես նորմալացնում և յուրացնում է Աֆրիկան՝ սառեցնելով այն պարզունակ, անփոփոխ անցյալի ինչ-որ անժամանակ շրջանում: Աֆրիկայի հետ Կարիբյան ժողովուրդները պետք է առնվազն հաշվի նստեն, սակայն այն չի կարող որևէ պարզ իմաստով գուտ վերականգնվել:

Աֆրիկան մեզ համար անշրջելիորեն պատկանում է նրան, ինչ Էդվարդ Սայիդն անվանում էր «երևակայական աշխարհագրություն և պատմություն», որն օգնում է «մտքին ուժգնացնել սեփական ինքնընկալումը՝ չափազանցելով իրեն մոտ գտնվողի և իրենից հեռու գտնվողի միջև տարբերությունը»: Այն «ձեռք է բերել երևակայական կամ կերպարային արժեք, որը կարող ենք անվանել ու զգալ»⁶: Մեր պատկանելությունը դրան կազմում է այն, ինչ Բենեդիկտ Անդերսոնն անվանում է «երևակայված համայնք»⁷: Այս «Աֆրիկային», որը կարիբյան երևակայության անհրաժեշտ բաղադրիչն է, մենք տառացիորեն չենք կարող կրկին որպես տուն վերադառնալ:

Այս տեղահանված «դեպի տուն» ճամփորդության նկարագիրը՝ դրա տևողությունն ու բարդությունը, վառ արտահայտվում է մի շարք տեքստերում: Թոնի Սյուելի վավերագրական արխիվային լուսանկարները՝ «*Garvey's Children: The Legacy of Marcus Garvey*» (Գարվիի երեխաները. Մարկուս

⁶ Said 1985, էջ 55:

⁷ Anderson 1983.

Գարվիի ժառանգությունը) գիրքը, նկարագրում է աֆրիկյան ինքնությանը «վերադառնալու» մի պատմություն, որն անխուսափելիորեն ընթացել է երկար երթուղով՝ Լոնդոնով ու Միացյալ Նահանգներով: Այն «ավարտվում է» ոչ թե Եթովպիայում, այլ Ջամայկայում՝ Սուրբ Աննայի ծխական գրադարանի առջև Գարվիի արձանով, ոչ թե ավանդական ցեղային խմբերգով, այլ Բրնինգ Սպիրի* երաժշտությամբ և Բոբ Մարլիի «Redemption Song» (Հատուցման երգ) երգով: Սա մեր «երկար ճամփորդությունն է» դեպի տուն: Դերեք Բիշթոնի խիզախ տեսողական ու գրավոր տեքստը՝ «Black Heart Man» (Սև սրտով մարդը), *սպիրակ* լուսանկարչի՝ «ավետյաց երկրի արահետով» ճամփորդության պատմությունն է, որը սկսում է Անգլիայում և անցնում Շաշեմինով, Եթովպիայում գտնվող այդ վայրով, որում շատ ջամայկացիներ հայտնվել են Ավետյաց երկրի որոնման իրենց ճանապարհին ու ստրկության միջով: Սակայն այն ավարտվում է Փինեթրում, Ջամայկայում, որտեղ հիմնադրվել էին առաջին ռաստաֆարյան բնակավայրերը, և «դրանցից դուրս»՝ XX դարի Քինգսթոնի ունեգուրկների և Հենդստոքի փողոցների շրջանում, որտեղից էլ առաջին անգամ սկսել էր Բիշթոնի բացահայտման ճամփորդությունը: Այս խորհրդանշական ճամփորդությունները բոլորիս համար անհրաժեշտ են և անխուսափելիորեն՝ շրջանաձև: Սա այն Աֆրիկյան է, որին մենք պետք է վերադառնանք, սակայն «մեկ այլ երթուղով». այն, թե ինչն է Աֆրիկա «*դարձել*» Նոր աշխարհում, թե ինչ ենք սարքել «Աֆրիկայից». «Աֆրիկա», այնպես, ինչպես վերապատմում ենք այն քաղաքականության, հիշողության ու ցանկության միջոցով:

Իսկ ի՞նչ ասել ինքնության հավասարման մեջ երկրորդ, անհանգստացնող եզրույթի՝ եվրոպական ներկայության մասին: Մեզանից շատերի համար սա ոչ թե չափազանց քչի, այլ չափազանց շատի հարց է: Այն դեպքում, երբ Աֆրիկյան չխոսվածն էր, Եվրոպան այն է, ինչն անվերջորեն խոսում է, և անվերջորեն խոսում է *մեզանով***։ Եվրոպական ներկայությունը ընդհատում է Կարիբյան ավազանում «տարբերության» ողջ դիսկուրսի անմեղությունը՝ ներմուծելով իշխանության հարցը: «Եվրոպան» անդառնալիորեն պատկանում է իշխանության «խաղին», ուժի ու համաձայնության սահմաններին, կարիբյան մշակույթում՝ *փիրսպեիրոդի* դերին: Գաղութատիրության, թերզար-

* Burning Spear – ջամայկացի երգիչ Ուինսթոն Ռոբինի բեմական անունն է:

** «...Europe was a case of that which is endlessly speaking - and endlessly speaking us»: Թեև հեղինակը որևէ աղբյուրի չի հղում, այս ձևակերպումը հասկանալու բանալին թերևս պետք է փնտրել Մարտին Հայդեգերի՝ «մենք չենք խոսում լեզվով, այլ լեզուն է խոսում մեզանով» գաղափարի մեջ, որը լայն տարածում ունի արևմտյան մշակութաբանական ուսումնասիրություններում և առհասարակ հետադիական քննադատական տեսության մեջ: Մանրամասների համար տես Williams 2017:

գացման, աղքատության և գունային ռասիզմի առումով եվրոպական ներկայությունն այն է, ինչը տեսողական ներկայացման մեջ սև ենթակային դիրքավորել է ներկայացման իր տիրապետող վարչաձևերում՝ գաղութային դիսկուրսում, արկածային ու հետախուզական գրականություններում, տարաշխարհիկի վիպասանության մեջ, ազգագրական ու ճամփորդական աչքում, զբոսաշրջության, ճամփորդական գրքույկների և Հոլիվուդի արևադարձային լեզուներում և *գանջալի** դաժան, պոռնկագրական լեզուների և քաղաքային բռնության մեջ:

Քանի որ *Présence Européenne*-ը բացառման, հարկադրման և ունեզրկման մասին է, մենք հաճախ հակված ենք տեղակայել այդ իշխանությունը որպես մեզանից ամբողջովին դուրս մի բան՝ մի արտաքին ուժ, որի ազդեցությունից կարելի է ազատվել, ինչպես օձն է ազատվում իր մաշկից: Մինչդեռ Ֆրանց Ֆանոնն իր «*Black Skin, White Masks*» գրքում մեզ հիշեցնում է, թե ինչպես է այս իշխանությունը դարձել մեր սեփական ինքնություններում կազմավորիչ տարր:

«Ուրիշի շարժումները, դիրքորոշումները, հայացքները արմագրեցին ինձ նույն այն իմաստով, ինչպես քիմիական լուծույթը կարող է ամրագրվել ներկանյութի միջոցով: Ես վրդովված էի: Ես պահանջում էի բացատրություն: Ոչինչ չէր պատահել: Ես պայթելով բաժանվել էի մասերի: Այժմ այդ բեկորները կրկին հավաքվել էին մեկ այլ ես-ի կողմից»⁸:

Այս «նայվածքը», այսպես ասած, Ուրիշի տեսանկյունից, ամրագրում է մեզ ոչ միայն իր բռնության, թշնամության, նախահարձակության, այլ նաև իր ցանկության երկվության մեջ: Այն մեզ կանգնեցնում է դեմ հանդիման ոչ թե պարզապես տիրապետող եվրոպական ներկայությանը՝ որպես միավորման վայրի կամ «տեսարանի», որտեղ իր կողմից նախկնում ակտիվորեն տրոհված այլ ներկայությունները վերակազմվել, վերաշրջանակվել, վերամիավորվել էին նոր ձևով, այլ որպես խորքային մասնատման ու երկակիության վայրի, այն, ինչ Հոմի Բաբան անվանում է «ռասիստ աշխարհի երկակի նույնա-

* Ganja – կանեփից ստացվող թմրանյութի անվանումն է Ջամայկայում: Այստեղ հղումը այս թմրանյութի օգտագործման հետ կապված ռաստաֆարյան կրոնական ծեսերին, շարժմանն ու ենթամշակույթին է: Ռաստաֆարյան շարժման, մշակույթի և կրոնական ծեսերի արժեքավոր քննարկման համար տե՛ս Pollard 2000, Chevannes 2006:

⁸ Fanon 1986, էջ 109:

կանացումներ... գաղութային ինքնության արատավոր բազմաշերտ կազմվածքի մեջ ամրագրված ես-ի «ուրիշություն»»⁹:

Présence Européenne-ի հետ և նրա դեմ իշխանության ու դիմադրության, մերժման ու ընդունման երկխոսությունը գրեթե նույնքան բարդ է, որքան Աֆրիկայի հետ «երկխոսությունը»: Ժողովրդական մշակութային կյանքի տեսանկյունից այն որևէ տեղ հնարավոր չէ գտնել մաքուր, անաղարտ վիճակում: Այն միշտ արդեն այլ մշակութային տարրերին միաձուլված, միախառնված է: Այն միշտ արդեն իսկ կրեոլացված է: Ոչ թե կորսված է Միջին անցումից* անդին, այլ մշտապես առկա է մեր երաժշտությունների հարմոնիաներից մինչև Աֆրիկայի ենթաբասը՝ յուրաքանչյուր կետում հատելով մեր կյանքերն ու խաչվելով դրանց: Ինչպե՞ս կարող ենք այս երկխոսությունը ցուցադրել այնպես, որ կարողանանք տեղավորել այն՝ առանց ասիական մանուկան, դրանով մեկընդմիջտ տեղավորված լինելու փոխարեն: Արդյո՞ք կարող ենք երբևիցէ ճանաչել այդ երկխոսության անշրջելի ազդեցությունը՝ միաժամանակ դիմադրելով դրա կայսերականացնող աչքին: Այս առեղծվածն առայժմ անհնար է լուծել: Այն պահանջում է [եղած] մշակութային ռազմավարություններից ամենաբարդը: Մտածեք, օրինակ, Արևմուտքի տիրապետող կինոարվեստների ու գրականության հետ կարիքյան յուրաքանչյուր կինոգործչի կամ գրողի երկխոսության մասին, որ այս կամ այն կերպ տեղի է ունենում. մտածեք, օրինակ, եվրոպական ու ամերիկյան կինոարտադրության «ավանգարդի» հետ երիտասարդ սև բրիտանացի կինոգործիչների բարդ փոխհարաբերության մասին: Ո՞վ կարող է նկարագրել այս լարված ու չարչարված երկխոսությունը որպես «միակողմանի ճամփորդություն»:

Երբորդ՝ «Նոր աշխարհի» ներկայությունը ոչ այնքան իշխանություն է, որքան հիմք, վայր, տարածք: Սա այն հանգուցակետն է, որտեղ մշակութային մի շարք վտակներ հատվում են, այն «ամայի» երկիրը (եվրոպացի գաղութարարներն ամայացրել էին այն), որտեղ աշխարհի տարբեր մասերից եկած անձանոթ ժողովուրդներ ընդհարվել են: Այս կղզիներում ապրող սև, թուխ, սպիտակ, աֆրիկացի, իսպանացի, ֆրանսիացի, հնդիկ, չինացի, պորտուգա-

⁹ Հոմի Բաբայի ներածությունը Ֆանոնին, Fanon 1986, էջ xv:

* Միջին անցում (Middle Passage) – ստրկավաճառության այն փուլն էր, երբ Աֆրիկայից ստրուկները Ատլանտյան օվկիանոսով տեղափոխվում էին Ամերիկա, որը կարող էր ձգվել մինչև երեք ամիս: Առաջին անցումը Աֆրիկայի ներսում մարդկանց որպես ստրուկներ վաճառելու նպատակով իրենց բնակության վայրերից տեղափոխումն էր դեպի աֆրիկյան նավահանգստային քաղաքներ, որտեղ նրանց բանտարկված պահում էին մինչև Ամերիկա տեղափոխվելը: Վերջին անցումը Ամերիկյան մայրցամաքում իրենց հավաքատեղիներից դեպի տնկաստաններ տեղափոխումն էր, որտեղ նրանց ենթարկում էին ծանր աշխատանքի ու շահագործման:

լացի, հրեա, հոլանդացի ժողովուրդներից և ոչ մեկը «չի պատկանել» այդ վայրին: Սա այն տարածությունն է, ուր կրեոլացման, ձուլման ու խառնման գործընթացները բանակցվել են: Նոր աշխարհը այն երրորդ շրջանն է, այն հիմնական տեսարանը, որում ցուցադրվել է Աֆրիկայի ու Արևմուտքի միջև ճակատագրական/բախտորոշ ընդհարումը: Այն նաև պետք է ըմբռնել որպես բազում, շարունակական տեղահանությունների՝ այնտեղից մշտականորեն տեղահանված ու ոչնչացված սկզբնական նախակոլումբյան բնակիչների՝ արավակների, կարիբների, հնդկացիների, տարբեր ճանապարհներով Աֆրիկայից, Ասիայից և Եվրոպայից տեղահանված այլ ժողովուրդների վայր, որ ստրկության, գաղութացման ու նվաճման տեղահանություններն են: Այն գործածվում է այն անվերջ ձևերի փոխարեն, որոնցով կարիբյան ժողովուրդը դատապարտված է եղել «գաղթելու»: Այն ինքնին գաղթի՝ ճանապարհորդելու, ուղևորվելու և վերադարձի, որպես ճակատագրի, որպես նախախնամության նշանակիչն է: Այն կենտրոնի ու ծայրամասի միջև շարունակ տեղաշարժվող անտիլիացիների՝ արդիական կամ հետարդիական Նոր աշխարհի այս քոչվոր նախատիպի նշանակիչն է: Տեղաշարժման ու գաղթի շուրջ այս մտահոգությունն ընդհանուր է կարիբյան կինոարվեստի և «Երրորդ աշխարհի» շատ այլ կինոարվեստների միջև, սակայն այն մեզ սահմանող թեմաներից մեկն է, և նրան վիճակված է լինել յուրաքանչյուր կինոսցենարի կամ կինոպատկերի պատման մեջ:

Présence Americaine-ն ունի իրեն բնորոշ լեզուները, իր արգելքները: Փիթեր Հուլմը «Islands of Enchantment» (Դյուքանքի կղզիներ) վերնագրով իր հոդվածում հիշեցնում է մեզ, որ «Ջամայկա» բառը բնիկ արավակյան անվան («փայտի և ջրի երկիր») իսպանական ձևն է, որին Կոլումբոսի վերանվանումը («Սանտյագո») երբեք չփոխարինեց: Արավակյան ներկայությունն այսօր գոյություն ունի որպես ուրվական, որ տեսանելի է կղզիներում գլխավորապես քանգարաններում ու հնագիտական վայրերում, որը կազմում է հազիվ ճանաչելի կամ գործածելի «անցյալի» մասը: Հուլմը նշում է, որ այն ներկայացված չէ «Jamaican National Heritage Trust» (Ջամայկյան ազգային ժառանգության հիմնադրամ) խորհրդանիշում, օրինակ, որն ընտրել էր փոխարենը Դիեգո Պիմինտայի կերպարը, որը «1655 թ. կղզի անգլիական ներխուժման դեմ իր իսպանացի տերերի համար կռված աֆրիկացի էր»¹⁰: Սա Ջամայկյան ինքնության հետաձգված, փոխանվանական, քողարկված և սահող ներկայացում է, եթե երբևէ այդպիսի ինքնություն եղել է: Նա պատմում է այն մասին, թե ինչպես էր վարչապետ Էդվարդ Սիգան փորձում փոխել Ջամայկյան զինանշանը,

¹⁰ Hulme 1987.

որում պատկերված են հինգ արքայախնձորներով զարդարված վահան բռնած երկու արավակ կերպարներ և ամենավերին մասում՝ մեկ կոկորդիլոս: «Արդյո՞ք կարող են ջախջախված ու բնաջնջված արավակները ներկայացնել ջամայկացիների աներկյուղ բնույթը: Արդյո՞ք կարող է գաճաճ, բնաջնջման եզրին գտնվող կոկորդիլոսը՝ մի սառնարյուն սողուն, խորհրդանշել ջամայկացիների տաք, վեր խոյացող ոգին»¹¹, – հռետորաբար հարցնում էր վարչապետ Սիգան: Քիչ քաղաքական հայտարարություններ կարելի է հիշել, որոնք այսօր քան պերճախոսորեն վկայում են եզակի, գերիշխան «ինքնության» միջոցով բազմազան պատմություններով բազմազան ժողովուրդների ներկայացնել փորձելու գործընթացում առկա բարդությունների մասին: Բարեբախտաբար, պարոն Սիգայի հրավերը ջամայկացիներին, որոնք գերազանցապես աֆրիկյան ծագում ունեն, սկսել իրենց «վերհիշումը»՝ առաջին հերթին ինչ-որ այլ բան «մոռանալով», արժանացավ հատուցման, ինչին նա լիովին արժանի էր:

«Նոր աշխարհի» ներկայությունը՝ Ամերիկյան, *Terra Incognita*-ն, հետևաբար, ինքնին սփյուռքի, բազմազանության, հիբրիդայնության ու տարբերության սկզբնավորումն է, այն, ինչ աֆրոկարիբյան ժողովրդին դարձնում է արդեն իսկ սփյուռքի ժողովուրդ: Այստեղ ես «սփյուռք» եզրույթը կիրառում եմ այլաբանորեն, ոչ թե ուղղակի իմաստով. սփյուռքը մեզ չի հղում այն ցիրուցան եղած ցեղերին, որոնց ինքնությունը կարող է պահպանվել միայն ինչ-որ սուրբ հայրենիքի հետ հարաբերության մեջ, որին նրանք պետք է ամեն գնով վերադառնան, եթե նույնիսկ դա նշանակում է այլ ժողովուրդների հրելով ծովը նետել: Սա «էթնիկության» հին, կայսերականացնող, գերիշխան դարձնող տեսակն է: Մենք տեսել ենք Պաղեստինի ժողովրդի ճակատագիրը սփյուռքի այս՝ դեպի ետ կողմնորոշված ըմբռնման պատճառով և դրանում Արևմուտքի մեղսակցությունը: Սփյուռքյան փորձառությունը, ինչպես ես այստեղ նկատի ունեմ, սահմանվում է ոչ թե էությանը կամ մաքրությանը, այլ անհրաժեշտ տարասեռության ու բազմազանության ճանաչմամբ, «ինքնության» այնպիսի ըմբռնմամբ, որն ապրում ու շարունակվում է տարբերության հետ և դրա միջոցով, այլ ոչ թե ի հեճուկս տարբերության, *հիբրիդայնությամբ*: Սփյուռքային ինքնությունները նրանք են, որոնք փոխակերպման ու տարբերության միջոցով մշտապես արտադրում ու վերարտադրում են իրենք իրենց նորովի: Կարելի է միայն մտածել այստեղ, թե ինչն է եզակիորեն, «էականորեն» կարիբյան. դա հենց գույնի, գունավորման, ֆիզիոգնոմիկ տիպի խառնուրդներն են, համերի «գուգակցումները», որը կարիբյան խոհանոցն է՝ փոխառելով Դիք Հերդի խոսուն արտահայտությունը՝ «հատումների», «կտրել-միախառնելու»

¹¹ *Jamaica Hansard* 9, 1983-4, էջ 393: Հղումը՝ Hulme 1987-ից:

գեղագիտությունը, որը սևական երաժշտության սիրտն ու հոգին է: Երիտասարդ սև մշակութային գործիչներն ու քննադատները Բրիտանիայում հետաքրքրական կերպով իրենց աշխատանքներում ավելի ու ավելի են ընդունում և ուսումնասիրում այս «սփյուռքյան գեղագիտությունը» և դրա ձևավորումները հետզհետեային փորձառության մեջ:

«Մշակութային մի շարք ձևերի երկայնքով գոյություն ունի «համաձուլական» (syncretic) հարաշարժություն, որը քննադատորեն յուրացնում է տիրապետող մշակույթի հիմնական ծածկագրերից որոշ տարրեր և «կրեոլացնում» դրանք՝ տրված նշանները մասնատելով և վերամիավորելով դրանց խորհրդանշանային նշանակությունը: Հիբրիդայնացման այս միտման այլաշրջող ուժն ամենացայտուն կերպով դրսևորվում է հենց լեզվի մակարդակում, որտեղ կրեոլը, բարբառները և սևական անգլերենը ապակենտրոնացնում, ապակայունացնում ու քառսի վերածելով՝ քայքայում են «անգլերենի»՝ հիմնական դիսկուրսի այդ ազգ-լեզվի լեզվական գերակայությունը իմաստաբանական, շարահյուսական և բառային ծածկագրերում ռազմավարական շեղումների, վերաշեշտավորումների և այլ կատարողական քայլերի միջոցով»¹²:

Հենց այն պատճառով, որ այս Նոր աշխարհը մեզ համար կազմավորված է որպես տեղահանման վայր, պատում, այն խորապես ծնունդ է տալիս որոշակի երևակայական լիության՝ վերստեղծելով «կորսված ակունքներին» վերադառնալու, մոր հետ մեկ անգամ ևս վերամիավորվելու, դեպի սկիզբը ետ գնալու անվերջ ցանկությունը: Ով կարող է երբևէ մոռանալ, եթե գեթ մեկ անգամ տեսել է կապտականաչ Կարիբյանից վեր խոյացող դյութանքի այդ կողմերը: Ռ՞վ այդ պահին չի ճաշակել կորսված ակունքների, «անցած ժամանակների» նկատմամբ ճնշող կարոտի զգացման հորձանքը: Եվ, այնուամենայնիվ, «սկզբնավորմանն այս վերադարձը» նման է Լականի երևակայականին. այն ո՛չ կարող է իրագործվել, ո՛չ էլ փոխհատուցվել: Եվ հետևաբար այն խորհրդանշանայինի, ներկայացման սկզբնավորումն է, ցանկության, հիշողության, առասպելի, որոնման, հայտնագործման անվերջորեն վերանորոգվող աղբյուրը, կարճ ասած՝ մեր կյանպատումների ամբարը:

[Այս հոդվածում] մի շարք այլաբանությունների օգնությամբ փորձեցինք ներկայացնել անցյալի հետ մեր փոխհարաբերության տարբեր մի ըմբռնում և,

¹² Mercer 1988, էջ 57:

այդպիսով, մշակութային ինքնության մասին մտածելու մեկ այլ մոտեցում, որոնք կարող են նոր ճանաչման կետեր լինել կարիքյան նորահայտ կինոարվեստի և սև բրիտանական կինոարվեստների դիսկուրսներում: Այստեղ փորձեցինք տեսականացնել ինքնությունը՝ որպես կազմավորված ոչ թե ներկայացումից դուրս այլ ներկայացման մեջ, և այստեղից էլ՝ կինոարվեստը ոչ թե որպես երկրորդ կարգի հայելի, որը պահում են արտացոլելու այն, ինչ արդեն գոյություն ունի, այլ որպես հենց ներկայացման այն ձևը, որն ի վիճակի է կազմավորել մեզ որպես նոր տիպի սուբյեկտներ և այդպիսով մեզ հնարավորություն ընձեռել բացահայտելու վայրեր, որտեղից կարելի է խոսել: Իր «*Imagined Communities*» (Երևակայված համայնքներ) աշխատության մեջ Բենեդիկտ Անդերսոնը պնդում է, որ համայնքները պետք է միմյանցից տարբերել ոչ թե իրենց կեղծ/իսկական լինելու առումով, այլ այն եղանակով, թե ինչպես են դրանք երևակայված¹³: Սա է արդի սևական կինոարվեստների կոչումը՝ մեր իսկ տարբեր հատվածներն ու պատմությունները տեսնել ու ճանաչելու հնարավորություն տալով կառուցել նույնականացման այդ կետերը, այդ դիրքավորումները, որոնց հետահայաց կերպով անվանում ենք մեր «մշակութային ինքնություններ»:

«Հետևաբար մենք չպետք է գոհանանք ժողովրդի անցյալի մեջ փորվիրելով, որպեսզի գտնենք կապակցված տարրեր, որոնք կհակադրեն գաղութատիրության կեղծելու և վնասելու փորձերին...: Ազգային մշակույթը բանահյուսություն չէ և ոչ էլ վերացական ժողովրդահաճոյություն, որը համոզված է, որ ժողովրդի իսկական բնույթը կարելի է բացահայտել: Ազգային մշակույթը ջանքերի այն ողջ համախումբն է, որը ներդրում է մտքի ոլորտում ժողովրդի կողմից՝ նկարագրելու, հիմնավորելու և գովաբանելու այն գործողությունը, որի միջոցով այդ ժողովուրդը ստեղծել է ինքն իրեն և շարունակում է պահպանել իր գոյությունը»¹⁴:

¹³ Anderson 1983, էջ 15:

¹⁴ Fanon 1963, էջ 188:

Սփյուռք*

Փոլ Գիլրոյ

Թարգմանությունը՝ Շուշան Ավագյանի

Սա հին բառ է: Այս բառի չկանխատեսված օգտակարությունն ու XIX դարի ազգայնականություններին ու ենթադասային կայսերականություններին նրան որոշակիորեն արդիական երանգ է հաղորդել: Այն շարունակում է մնալ այդ քաղաքական նախագծերի կողմից առաջ բերած հետցնցումների մնայուն առանձնահատկությունը Պաղեստինում և այլուր: Եթե հնարավոր լինի այս բառն ազատել իր ավտորիտար առնչություններից, այն կարող է արգասաբեր լինել նոր հազարամյակի նորօրինակ հասարակայնությունը հասկանալու պայքարներում: Ի վերջո, այն մի հասկացություն է, որն արժեքավոր ներդրում է ունենում միջ-մշակութային և անդր-մշակութային գործընթացների ու ձևերի վերլուծության մեջ: Ընկրկելով «համաշխարհային» բառի ընդհանրացնող անպարկեշտության ու փառասիրության առջև՝ «սփյուռքը» արտաազգային եզրույթ է: Ինչպես մի շարք այլ բանալի հասկացություններ, որոնք կիրառվել են զուգահեռ աշխատանք կատարելու համար՝ «հիբրիդ», «սահման», «կրեոլացում», «մեստիզաժե» (mestizaje) և անգամ «տեղայնություն», այն ժամանակակից քաղաքական կյանքում ունի վիճարկված շրջանառություն՝ որպես նոր բառապաշարի մաս. բառապաշար, որը գրանցում է տարածքի, տարածականության, հեռավորության, ճանապարհորդության և շրջիկության կազմավորիչ կարողությունը մարդկային այն գիտություններում, որոնք հիմնված են եղել ժամանակի, ժամանակայնության, ամրակայվածության, արմատավորվածության և նստակյացության վրա¹:

Սփյուռքը մատնանշում է հարաբերակցական ցանց, որը հատկանշակաճորեն ստեղծվում է բռնի սփռման և ակամա ցիրուցան լինելու հետևանքով: Այն պարզապես տեղափոխություն արտահայտող բառ չէ, թեև նպատակային, հրատապ տեղափոխությունը նրա բաղկացուցիչ մասն է: Այս նշանի տակ գերիշխող ազդեցություն ունեն դուրսնդման գործոնները: Դրանք սփյուռքը դարձնում են ավելին, քան տարագնացության կամ քոչվորականության նորաձև հոմանիշը: Կյանքն ինքնին վտանգի տակ է այն առումով, որ այս բառը նշանակում է փախուստ կամ տեղահանման պարտադրված և ոչ թե

* Paul Gilroy. 1994. "Diaspora." In *Paragraph A Journal of Modern Critical Theory* 17, No. 3, pp. 207-212. Translated and Reproduced by permission of the Licensor through PLSclear. All rights reserved. Translated by Shushan Avagyan.

¹ Clifford 1994, Boyarin և Boyarin 1993, Alcalay 1993, Cohen 1992:

ազատորեն ընտրված փորձառություններ: Ստրկությունը, ջարդերը, ճորտությունը, ցեղասպանությունը և այլ անուն չունեցող սարսափները բոլորն էլ նշանակություն են ունեցել սփյուռքների կազմավորման և սփյուռք-գիտակցության վերարտադրության մեջ, որում ինքնությունն ավելի քիչ կենտրոնացված է ընդհանուր տարածքի վրա և ավելի շատ՝ հիշողության կամ ավելի ճիշտ՝ հիշելու և ոգեկոչելու սոցիալական շարժընթացի վրա: Բնակության վայրի ու պատկանելության վայրի միջև այս պատմական անջրպետը ստեղծում է մեկ այլ լարվածություն. սփյուռք-ցրման ու անդամակցության գիտակցության և ազգային պետությունների հաստատութենական բարդությամբ գործիքավորված իշխանությանը բնորոշ արդիական կառույցների ու եղանակների միջև: Սփյուռք-նույնականացումը գոյություն ունի քաղաքական ձևերից և արդի քաղաքացիության օրենքներից դուրս և երբեմն դրանց հակառակ: Ազգային պետությունը սովորաբար ներկայացվել է որպես հաստատութենական այն միջոցը, որը վերջ է դնում սփյուռք-ցրմանը, մի կողմից, ձուլման, մյուս կողմից՝ վերադարձի միջոցով: Երկու դեպքում էլ ազգային պետությունը հանկարծական ավարտի է հասցնում սփյուռքի կյանքին բնորոշ ժամանակավորությունը: Սփյուռքյան կարոտը փոխակերպվում է պարզ բացահայտ աքսորի, երբ հեշտորեն հաշտվելու հնարավորություն կա կան պանդխտության վայրի, կան ծննդավայրի հետ: Սփյուռք-գիտակցության որոշ, բայց ոչ բոլոր տարբերակներն ընդգծում են վերադարձի հնարավորությունն ու ցանկալիությունը: Դրանք գուցե ընկալում կամ գուցե չեն ընկալում այս ժեստի դժվարությունը: Վերադարձի հասանելի կամ ցանկալի լինելու աստիճանը կարևոր համեմատական պահ է սփյուռքի պատմությունների և քաղաքական շարժումների տիպաբանության ու դասակարգման մեջ: Սփյուռքը չունի «աքսոր» բառի արդիապաշտական ու աշխարհաքաղաքացիական գուգորդումները, որից այն զգուշորեն տարանջատվել է, հատկապես հրեական պատմություններում, որոնց հետ այս եզրույթը խորապես ներհյուսված է: Այստեղ պետք է ուշադիր լինենք, որ այս եզրույթի պատմությունը պահպանի իր հոգնակի կարգավիճակը, քանի որ սփյուռքը տարբեր անդրադարձումներ է ունեցել հրեական մշակույթներում՝ Եվրոպայի ներսում ու դրսում, Իսրայելի պետության հիմնադրումից առաջ և հետո:

Վերակողմավորված իր հրեական աղբյուրից՝ այս եզրույթը նախատիպ դարձավ արևմտյան կիսագնդի արդիական շրջանի սև մտավորականների համար, որոնք խանդավառությամբ հարմարեցրին այն իրենց յուրահատուկ հետստրկական հանգամանքներին: Նրանցից շատերն արդեն վաղուց ստեղծել էին սփյուռք-անդամակցության (diaspora-affiliation) (և դրա հերքման) հասկացության յուրվագիծ ու քաղաքական ծրագիր նախքան այդ գործողու-

թյունները կառավարող հատուկ տրամաբանության համար պատշաճ անուն գտնելը: Էդուարդ Ուիլմոթ Բլայդենի աշխատանքը ներկայացնում է հենց այդպիսի միջնաշաղկապին փոխանցման մի կարևոր տեղանք: Բլայդենն ինքը Դանիական Վեստ Ինդիայից Միացյալ Նահանգներով Աֆրիկա վերադարձածներից էր: Նա Լիբերիայի ազատ ազգային պետության մեջ և կրթական կառույցներում իր փրկչական ներգրավվածությունը ձևակերպում էր հրեական պատմության ու մշակույթի մեկնաբանության ծիրում, որը ձևավորվել էր հրեաների ու հուդայականության հետ իր անձնական ու մտավորական մտերիմ կապերի շնորհիվ: 1898 թ., հիացած «այդ հրաշալի շարժումով, որ կոչվում էր սիոնականություն», նա փորձեց «մտածող ու լուսավորված հրեաների» ուշադրությունը հրավիրել «դեպի Աֆրիկայի այդ մեծ մայրցամաքը, ոչ միայն նրա հյուսիսային և հարավային ծայրամասերին, այլև նրա հսկայական միջարևադարձային տարածքին» այն բանի հիման վրա, որ նրանք այնտեղ կգտնեին «իրենց սեփականին մման կրոնական ու հոգևոր ձգտումներ»:²

Օրգանականության առումով սփյուռքը հակասական է, սակայն այն սերտորեն առնչվում է սերմ ցանելու գաղափարին: Սա վիճարկված ժառանգություն է՝ իր առավելություններով ու թերություններով: Այն պահանջում է, որ փորձենք համեմատել ցրման գործընթացի նշանակությունը ցրվածքի ենթադրյալ միաձևության հետ: Այն կարևոր լարվածություններ է առաջադրում այստեղի ու այնտեղի, այն ժամանակվա ու հիմայի, պարկում, կապոցում կամ գրպանում եղած սերմի և հողում, պտղի մեջ կամ մարմնում եղած սերմի միջև: Ուշադրությունը կենտրոնացնելով տարբերակման մեջ նույնության և նույնության մեջ տարբերակման վրա՝ սփյուռքը խախտում է այն ենթադրությունը, որ քաղաքական ու մշակութային ինքնությունը կարելի է հասկանալ փակ ազգակցության պաշտպանական պատյաններում տեղակայված միմյանցից չտարբերվող ոլոռահատիկների և ենթատեսակներ լինելու համաբանությամբ: Արդյո՞ք հնարավոր է պատկերացնել, թե ինչպես կարող է այս հակասական (ան)օրգանականությունը մաս դառնալ արժանիք: Նման, թեև ոչ ճշգրտորեն նույնական սերմերն արմատներ են գցում տարբեր վայրերում: Միևնույն տեսակի բույսերը հազվադեպ են բացարձակապես անգանազանելի լինում: Անկանխատեսելի եղանակի հետ մեկտեղ տարբերվում են նաև հողը, սնունդը, գիշատիչները, վնասատուներն ու փոշոտման գործընթացը: Փոխվում են տարվա եղանակները: Փոխվում են նաև կլիմաները, որոնք կարող են չափվել տարբեր սանդղակներով՝ միկրո, ինչպես նաև մակրո և մեզո: Սփյուռքն արժեքավոր հուշումներ և նշաններ է առաջարկում մշակութային ինքնության ու նույնականացման սոցիալական էկոլոգիայի մշակման համար: Առնչվելու,

² Blyden 1898, էջ 23:

հիշելու կամ մոռանալու ճնշումը փոխվում է տնտեսական ու քաղաքական միջավայրում տեղի ունեցող փոփոխությունների հետևանքով: Եղանակն անհնար է կանխատեսել: Ի լրումն այս ամենի՝ ակունքի հետ կապը պահելու աշխատանքն ավելի դժվար է որոշ վայրերում և որոշ ժամանակներում: Հայտնի «թիթեռի ազդեցությունը», ըստ որի՝ փոքր, գրեթե աննշան ուժերը կարող են, հակառակ ընդունված ակնկալիքների, այլ վայրերում առաջ բերել անկանխատեսելի, մեծ փոփոխություններ, դառնում է սովորական երևույթ, եթե կարողանանք որդեգրել այս բարդ վերլուծական դիրքորոշումը: Մշակութային սովորությունների ու ռճերի անխափան տարածումը կարելի է ներկայացնել որպես արմատականորեն պայմանական այն կետում, որտեղ աշխարհագրությունն ու ծագումնաբանությունը սկսում են խանգարել միմյանց: Սա մեզ տանում է դեպի «ռասայի», էթնիկության և մշակույթի բախումնային սահմանները: Սփյուռքը մեզ ներքաշում է բախման մեջ նրանց միջև, ովքեր համաձայն են, որ մենք քիչ թե շատ այն ենք, ինչ եղել ենք, սակայն չեն կարողանում համաձայնել, թե արդյոք քիչը, թե շատը պետք է գերակայություն ունենան քաղաքական ու պատմական հաշվարկներում:

Սփյուռքի վերարտադրողական պահն էլ ավելի մեծ խնդիրներ է առաջ բերում: Սփյուռքի գաղափարի և արականապաշտության (masculinism) հետ դրա հարաբերության ժամանակակից մոտեցումների շուրջ վերջերս տեղի ունեցած մի քննարկման ժամանակ³ Ստեֆան Հելմրայքը որակում էր մշակութային վերարտադրության ու փոխանցման գործընթացները, որոնց վրա սփյուռքն ուշադրություն է հրավիրում որպես արմատականորեն սեռով պայմանավորված: Բավական չափազանցված տազնապով նա ուշադրությունը սևեռում էր «սփյուռք» (diaspora) և «սպերմա» (sperm) բառերի միջև եղած սերտ ստուգաբանական առնչության վրա, կարծես դրանց ընդհանուր կապը հունարեն «ցանել» և «սփռել» նշանակող բառի հետ շարունակում է, իբրև թե՝ ներսից աղավաղել այս հասկացության ժամանակակից կիրառությունը: Այս մարդաստյաց փաստարկը թերևս կարելի է ստուգել և համատեքստի մեջ դնել ազգակից մեկ այլ եզրույթի ներմուծմամբ՝ «սպոր» (spore), որը ենթադրաբար անսեռ բազմացման միաբջջիջ վեկտորն է: Արդյո՞ք կարող է այդ ենթադրական կապակցումը բարդացնել այն միտքը, որ սփյուռքը ներգրված է որպես արականապաշտ փոխաբերություն, որ հետևաբար այն չի կարող ազատագրվել տղամարդակենտրոնության ճահճից, որում այն խրվել է արդի ազգայնականությունների ու դրանց հետ համագոյակցող էթնիկ առանձնահատկության կրոնական ըմբռնումների կողմից:

³ Helmreich 1992, էջ 243-9: Այս օգտակար ու կարևոր նկատառումները մի հարթակում առաջարկելու հեգնանքը, որը հենց *կոչվում էր* «Սփյուռք», կարծես թե պարոն Հելմրայքին բնավ չէր անհամգատացրել:

Վիճահարույց լինելով հանդերձ՝ սփյուռքը շարունակում է մնալ բացարձակապաշտ (absolutist) քաղաքական գգայնությունների քննադատության կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը: Անհարկի խիստ է թվում այն միտքը, որ այն ավելի խորն է ապականված արական գերիշխանությամբ, քան հետերոմշակութային քննադատական տեսության ձևավորվող բառապաշարի այլ էվրիստիկ եզրույթները: Որևէ պատճառ չկա, թե ինչու պետք է առավելություն տրվի արական գծով ժառանգականությանը՝ արմատների (rhizomorphic) սկզբունքով անհամաձայնության նկատմամբ: Այնտեղ, ուր ժամանակն ու հեռավորությունը բարդացնում են սոցիալական վերարտադրության խորհրդանշականությունը և թուլացած էթնիկությունը չի կարողանում արձագանքել սահմանների ու սահմանափակումների տագնապներին, մարմնավորման պաշտպանության և սրբության մեջ հատուկ ներդրումներ են արվում: Նոր ռասիզմները, որոնք կենսաբանությունը ծածկագրում են մշակութային եզրույթներով, միաձուլվել են ավելի նոր տարբերակների հետ, որոնք մարմինը հավաքագրում են մանաստիպ կարգապահական ծառայության ու մարմնական պրակտիկաների ըմբռնման մեջ մշակութային մասնավորություն են ներգրում: Ազգայնական կենսաքաղաքականության անարգ ուժերը, անշուշտ, միջհատվում են կանանց մարմինների վրա, որոնց հանձնարարված է բացարձակ էթնիկ տարբերության վերարտադրությունը: Ապագայի զինվոր քաղաքացիների վերարտադրությունը գործընթաց է, որը չի կարելի թողնել պատահականությանը կամ քնահաճույքին, և այս կառավարչական գործունեության համար ստեղծված հաստատութենական հենքը ընտանիքն է՝ սովորաբար հասկացված որպես ոչ այլ ինչ, քան ազգի կառուցման ու վեր խոյացման բնական հիմնաքարը: Այս չարագուշակ պատումը սկսում է ծագումից, անցնում մաքրության միջով դեպի ֆաշիզմներ: Սփյուռքը մարտահրավեր է նետում դրան՝ արժևորելով վերազգային ազգակցության թաքնված ըմբռնում և բացահայտ անհանգստություն ազգայնականության նկատմամբ: Սրանք ունեցել են ապակայունացնող ու հեղաշրջող ազդեցություններ: Այս ազդեցություններն էլ ավելի են մեծանում, երբ «սփյուռք» հասկացությունը գործածվում է ընդդեմ էապաշտության և տեսանկյան վռճական փոփոխության համար: Տեսանկյան այս փոփոխությունը կապված է նաև սփյուռքի՝ որպես ճանաչելի ու շրջելի ծագման պահ ունեցող ցրման ձևի ավելի ծանոթ, միակողմանի գաղափարի վերափոխման հետ, որն այն դարձնում է շատ ավելի բարդ: Սփյուռքը կարող է օգտագործվել որպես մի «քառասային» օրինակ, որում սոցիալական խռովության ու մշակութային փոփոխությունների հորձանուտում անկայուն «տարօրինակ գրավիչները» (“strange attractors”) փխրում ու անկայուն կայունության միակ տեսանելի կետերն են: Այս հանգույցները ճիշտ չեն ընկալվում,

երբ նույնականացվում են որպես հաստատուն տեղային երևույթներ: Դրանք ի հայտ են գալիս անսպասելի կետերում, և այնտեղ, ուր սփյուռքը դառնում է հասկացություն, կարող են ուրվագծել ես-ի, նույնության ու համայնքի նոր ըմբռնումներ: Մակայն դրանք ազգակցական հարաբերությունների պարզու-նակ ծննդաբանական պատմության մեջ հաջորդական փուլեր չեն. մեկը չի ծնում հաջորդին՝ ճանաչելի նպատակաբանական հաջորդականությամբ: Եվ ոչ էլ դրանք կանգառներ են գծային ճանապարհորդության մեջ դեպի այն վերջնակետը, որը ներկայացնում է ինքնությունը: Դրանք ենթադրում են դի-մադրության ու փոխակերպման մշակույթներում (և երբեմն շարժումներում) գործի դրվող միկրոքաղաքական գործողության ձևերի և տարբեր, ավելի մեծ մասշտաբով տեղի ունեցող (հակա)քաղաքական գործընթացների միջև կա-պակցման մեկ այլ եղանակ: Դրանց բազմազանությունն ու տարածաշրջա-նայնությունը (regionality) արժևորում են ավելին, քան արքայի, կոքստի, վայ-րագության, ճնշման ու բռնի բաժանման խզումների համար սոցիալական վշտի երկարաձգված վիճակն է: Դրանք ընդգծում են ավելի անորոշ արդիա-պաշտական տրամադրություն, որում ծննդյան օտարումը (natal alienation) և մշակութային օտարացումը կարող են շնորհել խորաթափանցություն, ինչպես նաև առաջացնել տագնապ: Քաղաքական գործողության հակասական ձևեր են առաջ եկել՝ ստեղծելու նոր հնարավորություններ ու նոր հաճույքներ, որ-տեղ ցրված մարդիկ ընդունում են, թե ինչպես են տարածական տեղահանման ազդեցությունները վիճահարույց դարձնում ծագման հարցը, և որտեղ նրանք ողջունում են այն հնարավորությունը, որ նրանք այլևս այն չեն, ինչ անցյալում էին ու հետևաբար չեն կարող իրենց մշակութային պատմության ժապավենը ետ պտտել: Սա թերևս տիպական չէ, բայց ծագման հարցով տարված լինելը, որը չափազանց հաճախ է երևան գալիս սև մշակութային պատմության մեջ, ինքնին մասնավորապես և հատկանշականորեն արդիապաշտ մտավորական սովորությունների դրսևորում է⁴:

Սփյուռքի գաղափարը մեզ հրավիրում է մտնել վիճարկված տարածքներ այն բևեռների միջև, որոնք մոտավորապես կարելի է բնութագրել որպես տե-ղային ու համաշխարհային: Այն քաջալերում է մեզ ընթանալ այնպիսի ուղի-ներով, որոնք առավելություն չեն տալիս արդի ազգային պետությանն ու նրա հաստատութենական կարգին՝ իշխանության, հաղորդակցության և հակա-մարտության ենթա-ազգային ու վեր-ազգային ցանցերի և օրինաչափություն-ների նկատմամբ, որոնք ազգային պետությունն աշխատում է կարգավորել, վերահսկել և կառավարել: «Տարածություն» հասկացությունն ինքնին փոխա-

⁴ Այստեղ նկատի ունեն իր վերջին հրատարակված գործում Մարթին Ռոբիսոն Դըլեյնիի՝ դար-վինյան փաստարկներին արձագանքելու ուշ XIX դարի փորձերը: Տե՛ս Delany 1879:

կերպվում է, երբ այն ավելի քիչ է դիտարկվում ամրակայված լինելու ու տեղի հնացած գաղափարների միջոցով, և ավելի շատ՝ որպես արտակենտրոն հաղորդակցման շրջանառու ցանց, որը ցրված բնակչություններին հնարավորություն է տվել խոսակցելու, հարաբերվելու միմյանց հետ և անգամ համապատասխանեցնելու իրենց սոցիալական ու մշակութային կյանքի կարևոր տարրերը: Սփյուռքի գաղափարը լրացնելու արժեքավոր թեմա է այն, ինչ Լեոյ Ջոնսը ժամանակին անվանել էր «փոփոխվող նույնը»⁵: Ո՛չ քմահաճ ազգայնական էապաշտությունը, ո՛չ էլ ալարկոտ, դեռահաս հետարդիականությունը, որը ենթադրաբար էապաշտության ռազմավարական այլընտրանքն է, օգտակար բանալիներ չեն կրեղացված, համահաշտեցված, հիբրիդացված և ոչ մաքուր մշակութային ձևերի անկանոն գործառությունները [հասկանալու] համար, հատկապես եթե դրանք ժամանակին արմատավորված են եղել արդարացվող ահաբեկման ու ռասայականացված ողջախոռոչյան մեղսակցության մեջ, ինչն էլ սկզբնապես կազմավորել էր սև Ատլանտյան սփյուռքը: Փոփոխվող նույնը որևէ անփոփոխ էություն չէ, որն այնուհետև պարփակվում է ձևափոխվող մի արտաքինի մեջ, որի հետ այն սովորաբար (casually) զուգորդվում է: Այն ծպտանքի պատիճով պաշտպանված անխաթար, ամբողջական ինքնության նշան չէ: Այս արտահայտությունը սփյուռք-քաղաքականության և սփյուռք-պոետիկայի խնդրին անուն է տալիս: Նույնը ներկա է, սակայն ինչպե՞ս կարող ենք պատկերացնել այն որպես մեկ այլ բան, քան մի էություն, որը ծնում է լոկ պատահականը: Այս գործընթացի բանալին անվերջ կրկնությունն է, ճիշտ այնպես, ինչպես Ֆոն Կոխի «ձյան փաթիլի» պես գծային ֆրակտալը ստացվում է եռանկյունու ծանոթ ձևն ակտիվորեն ձևախեղելով, կամ Ժուլիայի բազմությունը՝ շրջանագծից⁶: Նույնը պահպանվում է առանց իրայնանալու: Այն գրեթե բացարձակապես վերամիավորվող է, անվերջորեն վերամշակվող՝ իր իսկ մեռնող անթելների հրացուքի ներքո, որոնց շուրջ մենք հավաքվում ենք տաքացնելու մեր ձեռքերը: Այն պահպանվում ու փոփոխության է ենթարկվում մի բանում, որը դառնում է վճռականորեն ոչ ավանդական ավանդույթ, քանի որ այն փակ կամ պարզ կրկնության ավանդույթ չէ: Անփոփոխորեն սանձարձակ և անհամակարգորեն անպարկեշտ՝ սփյուռքը մեզ մարտահրավեր է նետում ըմբռնելու փոփոխական շրջիկ մշակույթ: Այն ենթադրում է կենդանի հիշողության բարդ, դինամիկ կարողությունը՝ ավելի մարմնավորված, քան ներգրված:

⁵ Jones 1967, էջ 180-211:

⁶ Mandelbrot 1986.

Սփյուռքներ*

Ջեյմս Զլիֆորդ

Թարգմանությունը՝ Նահրա Մկրտչյանի

Այս ակնարկը հարցնում է, թե քաղաքական ու իմացական առումներով ինչի մասին է խոսքը սփյուռքի ժամանակակից հղումներում: Այն քննարկում է փոփոխվող համաշխարհային պայմաններում ճամփորդող մի եզրույթի սահմանման խնդիրները: Ինչպե՞ս են սփյուռքային դիսկուրսները ներկայացնում տեղահանման, տնից հեռու տուն կառուցելու փորձառությունները: Ի՞նչ փորձառություններ են դրանք մերժում, փոխարինում կամ լուսանցքայնացնում: Ինչպե՞ս են այս դիսկուրսները համեմատելի դառնում՝ միաժամանակ մնալով արմատավորված/ուղղորդված առանձին, անհամատեղելի պատմություններում: Սույն ակնարկն ուսումնասիրում է նաև սփյուռքի պատկերացումների քաղաքական երկիմաստությունը, ուտոպիական/դիստոպիական լարվածությունը, որոնք միշտ միահյուսված են գորեղ համաշխարհային պատմություններում: Այն պնդում է, որ ժամանակակից սփյուռքային իրականություններն ու փորձառությունները չի կարելի համարել որպես գուտ ազգային պետության կամ համաշխարհային կապիտալիզմի կողմնակի հետևանքներ: Այս կառույցներով սահմանված ու սահմանափակված լինելով հանդերձ՝ դրանք նաև գերազանցում ու քննադատում են վերջիններիս. հին ու նոր սփյուռքները միջոցներ են առաջարկում ձևավորվող «հետգաղութայնությունների» համար: Սույն ակնարկը կենտրոնանում է ժամանակակից սև Բրիտանիայից ու հակասիրոնական հուդայականությունից սերող սփյուռքականության (diasporism) վերջերս արտահայտվող գաղափարների վրա, [որոնք ներկայացնում են] համայնքի, քաղաքականության ու մշակութային տարբերության չբացառող գործելակերպերի որոնումներ:

Մի քանի նախազուշացումներ: Այս ակնարկն ունի որևէ հարցմանը բնորոշ ուժեղ ու թույլ կողմեր. կարելի է տեսնել մի շարք սառցալեռների գագաթները: Ավելին՝ այն փորձում է բանավիճային ու երբեմն ուտոպիական ձևով քարտեզագրել սփյուռքի ուսումնասիրությունների տեղանքն ու սահմանել նրա հենասյուները: Տեքստում երբեմն կան սայթաքումներ սփյուռքի տեսություններին հղելու, սփյուռքային դիսկուրսների և սփյուռքի տարբեր պատմական փորձառությունների միջև: Իհարկե, սրանք միմյանց համարժեք չեն:

* James Clifford. 1994. "Diasporas" in *Cultural Anthropology* 9, No. 3, pp. 302-338. Reproduced by permission of the American Anthropological Association from *Cultural Anthropology*, Volume 9, Issue 3, pp. 302-338, 1994. Not for sale or further reproduction. Translated by Naira Mkrtchyan.

Բայց գործնականում միշտ չէ, որ հնարավոր է եղել դրանք միմյանցից հստակորեն տարանջատել, հատկապես, որ ես քննարկում եմ «տեսականացման» այնպիսի եղանակ, որը մշտապես ներդրված է որոշակի քարտեզներում ու պատմություններում: Թեև այս ակնարկը ձգտում է համեմատական ընդգրկման, այն պահպանում է հյուսիսամերիկյան որոշ կողմնակալություն: Օրինակ՝ այն երբեմն ենթադրում է ձուլման գաղափարախոսությունների (և դրանց անկանոն իրագործումների) վրա հիմնված բազմակարծական պետություն: Թեև ազգային պետությունները պետք է միշտ որոշ չափով միավորեն բազմազանությունը, դրանք կարիք չունեն այդ անելու այս եղանակներով: Այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են՝ «փոքրասանությունը», «ներգաղթյալն» ու «էթնիկը», այդպիսով որոշ ընթերցողների համար կունենան հստակ ընդգծված տեղային նրբերանգ. տեղային, բայց՝ թարգմանելի: Իմ ուսումնասիրությունում սկսել եմ հաշվի առնել գենդերային կողմնակալությունն ու դասակարգային բազմազանությունը: Այստեղ, ինչպես նաև սփյուռքային բարդության այլ ոլորտներում, ավելին անելու կարիք կա, ուր այս պահին ինձ պակասում է իրազեկվածությունը կամ զգայունակությունը:

Հետևելով սփյուռքին

Նկարագրական/անկնաբանական եզրույթների անսանձ բազմություն է ներկայումս ընդհարվում ու քննարկման մեջ մտնում՝ փորձելով բնութագրել ազգերի, մշակույթների ու տարածաշրջանների շփման գոտիները, ինչպիսիք են, օրինակ, «սահման», «ճամփորդություն», «կրեոլացում», «անդրմշակութայնացում», «հիբրիդայնություն» և «սփյուռք» (ինչպես նաև ավելի լայն՝ «սփյուռքային») հասկացությունները: Մի շարք նոր կարևոր հանդեսներ, ինչպիսիք են՝ «Public Culture»-ը և «Diaspora»-ն (կամ վերաբացված «Transition»-ը), նվիրված են անդրազգային մշակույթների պատմությանն ու այժմյան արտադրությանը: «Diaspora»-ի առաջին համարի խմբագրական նախաբանում Խաչիկ Թեօլեօլեանը գրում է. «Սփյուռքները անդրազգային պահի օրինակելի համայնքներն են»: Սակայն նա հավելում է, որ սփյուռքը նոր «Անդրազգային ուսումնասիրությունների պարբերաթերթում» արտոնյալ չի լինելու, և որ «այն եզրույթը, որ ժամանակին բնութագրում էր հրեական, հունական և հայկական ցրոնքը, այժմ իմաստային ընդհանրություն ունի ավելի լայն իմաստաբանական դաշտի հետ, որը ներառում է այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են ներգաղթյալը, տարաբնակը, փախստականը, արտագնա աշխատողը, արսորյալ համայնքը, անդրծովյան համայնքը, էթնիկ համայնքը»¹:

¹ Tölölyan 1991, էջ 4-5:

Սա ընդհանուր ու հսկասական իմաստների, հարակից քարտեզների ու պատմությունների տիրույթն է, որ համակարգման ու ճշգրտման կարիք ունի այն ընթացքում, երբ մենք ճանապարհ ենք հարթում դեպի համեմատական, միջմշակութային ուսումնասիրություններ:

Այժմ լայնորեն ընդունված է, որ ներփակ *համայնքի*, օրգանական *մշակույթի*, *փարածաշրջանի*, *կենտրոնի* ու *ծայրամասի* միջոցով տեղակայող հին ռազմավարությունները կարող են որքան բացահայտել, այնքան էլ քողարկել: Ռոջեր Ռաուզը այս միտքը համոզիչ պնդում է «*Diaspora*» պարբերաբերթի առաջին համարի իր հոդվածում: Հիմք ընդունելով Ագիլիլայի (Միչոական) (Aguililla, Michoacan) և Ռեդվուդ Սիթիի (Կալիֆոռնիա) (Redwood City, California) փոխկապակցված մեքսիկյան համայնքների հետազոտությունը՝ նա փաստարկում է հետևյալ կերպ.

«Ագիլիլական գաղթը՝ որպես սոցիալական հարաբերությունների հստակ համակարգերի վայրեր ընկալվող երկու տարբեր համայնքների միջև տեղափոխություն դիտարկելը դարձել է անբավարար: Այսօր ագիլիլացիները գտնում են, որ իրենց ամենակարևոր ազգականներն ու ընկերները նույն հավանականությամբ կարող են ապրել ինչպես հարյուրավոր կամ հազարավոր մղոններ հեռու, այնպես էլ՝ անմիջականորեն իրենց շուրջը: Առավել հատկանշականորեն նրանք հաճախ կարողանում են պահպանել այս տարածականորեն ընդլայնված փոխհարաբերությունները նույնքան աշխուժորեն ու արդյունավետորեն, որքան այն կապերը, որ միավորում են նրանց իրենց հարևանների հետ: Այս առումով հեռախոսի աճող հասանելիությունը հատկապես կարևոր է, որ թույլ է տալիս մարդկանց ոչ միայն պարզապես պարբերաբար միմյանց հետ կապի մեջ լինել, այլ նաև նշանակալի հեռավորությունից նպաստել որոշումների կայացմանն ու մասնակցել ընտանեկան իրադարձություններին»²:

«Մարդկանց, դրամական միջոցների, բարիքների ու տեղեկատվության շարունակական շրջանառության միջոցով» առանձին վայրեր արդյունավետորեն դառնում են մեկ համայնք³: «Գաղթականների անդրազգային շրջապտույտ-ցանցերը», ինչպես Ռաուզն է անվանում դրանց, ներկայիս մարդաբանության ու միջմշակութային ուսումնասիրությունների կողմից նկարա-

² Rouse 1991, էջ 13:

³ Նույն տեղում, էջ 14:

գրվող ու տեսականացվող մշակութային բարդ կազմավորումների օրինակներ են⁴:

Կալիֆոռնիայի և Միչոականի միջև տեղաշարժվող ազիլիյացիները սփյուռքում չեն: Սակայն նրանց սփյուռքներում ու տեղափոխման մշակույթներում կարող են լինել սփյուռքային չափումներ, հատկապես նրանց համար, ովքեր երկար ժամանակ են անցկացնում կամ մշտապես բնակվում են Ռեդվուդ Սիթիում: Ընդհանուր առմամբ երկտեղային ազիլիյացիները բնակվում են *սահմանին* կարգավորվող ու քայքայիչ հատման այդ վայրում: Ողջ հողվածում Ռաուզը դիմում է այս անդրազգային հարացույցին՝ դրան հաղորդելով բացահայտ այլաբանական ուժ Գիլյերմո Գոմս-Պենյայի ու Էմիլի Հիքսի հանրահայտ հարսանիքի լուսանկարի ցուցադրմամբ, որը նկարվել էր «Border Arts Workshop of San Diego-Tijuana» աշխատանոցի կողմից մի կետում, որտեղ Միացյալ Նահանգներ/Մեքսիկա *frontera*-ն* թափվում է Խաղաղ օվկիանոս: Սահմանի տեսաբանները վերջերս սկսել են փաստարկել նախկինում լուսանցքային հանդիսացող սահմանահատման պատմությունների ու մշակույթների վճռական կարևորության մասին⁵: Այս մոտեցումները շատ ընդհանրություններ ունեն սփյուռքի հարացույցերի հետ: Բայց սահմանամերձ շրջանները տարբերվում են նրանով, որ ենթադրում են աշխարհաքաղաքական գծով սահմանված տարածք՝ կամայականորեն տարանջատված ու վերահսկվող երկու կողմեր, որոնք, սակայն, կապված են նաև հատման ու հաղորդակցության օրինական ու անօրինական գործելակերպերով: Սփյուռքները սովորաբար ենթադրում են ավելի երկար տարածություններ ու բաժանում, որը ավելի նման է աքսորի՝ վերադարձը դարձնելով կազմավորիչ տաբու կամ այն հետաձգելով հեռավոր սպագայի: Սփյուռքները կապում են նաև ցրված բնակչության բազմաթիվ համայնքներ: Կանոնավոր սահմանահատումները կարող են այս փոխկապվածության մի մասը լինել, սակայն բազմատեղային սփյուռքային մշակույթներն անհրաժեշտորեն չեն պայմանավորվում աշխարհաքաղաքական հստակ սահմանով: Արժի շարունակել պահպանել երկու հարացույցների պատմական ու աշխարհագրական առանձնահատկությունը՝ միաժամանակ հասկանալով, որ «*սահման*» և «*սփյուռք*» եզրույթներով նշանակված իրական բարդ իրավիճակները ձուլվում են միմյանց: Ինչպես կտեսնենք ստորև, կարոտի, հիշողության ու (սպա)նույնականացման սփյուռքային

⁴ Գոմիսիկյան Հանրապետությունն ու Նյու Յորքը միացնող համանման ցանց են խորությամբ ուսումնասիրել Գրասմուկ և Փեսար (Grasmuck և Pessar 1991): Բազմատեղային ազգագրական տեքստերի համար տե՛ս նաև Brown 1991, Fischer և Abedi 1990, Marcus և Fischer 1986, էջ 94:

* Սահման (իսպ.):

⁵ Anzaldúa 1987, Calderon և Saldívar 1991, Flores և Yudice 1990, Hicks 1991, Rosaldo 1989:

ձևերն ընդհանուր են փոքրամասնական ու գաղթական բնակչությունների լայն շրջանակների համար: Իսկ ցրված ժողովուրդները, որ մի ժամանակ հայրենիքներից բաժանված էին լայնարձակ օվկիանոսներով ու քաղաքական արգելապատնեշներով, ավելի ու ավելի են հայտնվում նախկին երկրի հետ սահմանային հարաբերություններում փոխադրման, հաղորդակցության արդի տեխնոլոգիաների և արտագնա աշխատանքով հնարավոր դարձած երթևեկի շնորհիվ: Օդանավերը, հեռախոսները, տեսաերիզները, տեսախցիկներն ու շարժուն աշխատաշուկաները կրճատում են հեռավորություններն ու հեշտացնում աշխարհի [տարբեր] վայրերի միջև օրինական ու անօրինական երկկողմանի երթևեկությունը:

XX դարավերջի առօրյա կյանքում սահմանային ու սփյուռքային փորձառությունների այս համընկնումը վկայում է անդրազգային ինքնության կազմավորումները հաշվի առնելու մեր փորձերում բացառողական հարացույցերը հաստատուն պահելու դժվարության մասին: Երբ ես խոսում եմ հարացույցների համակարգման ու պատմական առանձնահատկության պահպանման անհրաժեշտության մասին, նկատի չունեն ճշգրիտ իմաստների և իսկությունը ստուգելու փորձերի պարտադրում: [...] «*Diaspora*» պարբերաթերթի առաջին համարում Ռիլիան Սաֆրանի ակնարկը՝ «*Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*» (Սփյուռքներն արդի հասարակություններում. հայրենիքի և վերադարձի առասպելներ), երբեմն կարծես ներքաշված է մի այսպիսի գործողության մեջ⁶: Նրա նախաձեռնությունն ու հիմնախնդիրները, որոնց այն բախվում է, կարող են օգնել մեզ տեսնել, թե ինչ է պարունակվում երևույթների այն շարքի սահմանման մեջ, որոնք մենք պատրաստ ենք անվանել *սփյուռքային*:

Սաֆրանը քննարկում է տարբեր հավաքական փորձառություններ՝ սահմանված ձևանմուշի հետ ունենած իրենց նմանության ու տարբերության տեսանկյունից: Նա սփյուռքները սահմանում է որպես «տարաբնակ փոքրամասնական համայնքներ» (1), որոնք ցրված են սկզբնական «կենտրոնից» դեպի առնվազն երկու «ծայրամասային» վայրեր, (2) որոնք պահպանում են «հիշողություն, տեսլական, կամ առասպել իրենց սկզբնական հայրենիքի վերաբերյալ», (3) որոնք «կարծում են, որ լիովին ընդունված չեն (ու թերևս չեն կարող լինել) հյուրընկալող երկրի կողմից», (4) որոնք նախնիների տունը համարում են վերջնական վերադարձի վայր, երբ ճիշտ ժամանակը գա, (5) որոնք նվիրված են այս հայրենիքի պահպանմանը կամ վերականգնմանը, և (6) որի շուրջ խմբի գիտակցությունն ու համերաշխությունն «էականորեն սահմանվում են»

⁶ Safran 1991.

հայրենիքի հետ ունեցած այս շարունակական փոխհարաբերությամբ⁷: Հետևաբար սրանք սփյուռքի հիմնական առանձնահատկություններն են՝ ցրման պատմություն, հայրենիքի մասին առասպելներ/հիշողություններ, օտարում հյուրընկալող (վա՞տ հյուրընկալ) երկրում, վերջնական վերադարձի ցանկություն, հայրենիքին շարունակական աջակցություն և կարևորապես այս փոխհարաբերությամբ սահմանված հավաքական ինքնություն:

«Այդ սահմանման համաձայն, – գրում է Սաֆրանը, – կարելի է իրավամբ խոսել ներկայումս՝ հայկական, մադրիբյան, թուրքական, պաղեստինյան, կուբայական, հունական ու թերևս նաև չինական սփյուռքների և անցյալում՝ լեհական սփյուռքի մասին, թեև նրանցից ոչ մեկը լիովին չի համապատասխանում հրեական սփյուռքի «իդեալական տիպին»»⁸: Հավանաբար վարանում է արտահայտված «իդեալական տիպ» հասկացությունը չակերտներում գրելու մեջ, վտանգի մի զգացում, որը կապված է կարևոր համեմատական նախագծի մեկնակետում այնպիսի սահմանում կառուցելու հետ, որը չափից ավելի է սփյուռքային երևույթը նույնականացնում մեկ խմբի հետ: Իսկապես, հրեական պատմական փորձի շատ հատվածներ չեն համապատասխանում Սաֆրանի քննաթերթիկի վերջին երեք չափանիշներին՝ լավ պահպանված հայրենիքի հետ ուժեղ կապվածություն և այնտեղ բառացիորեն վերադառնալու ցանկություն: Սաֆրանն ինքն ավելի ուշ նշում է, որ հրեաների համար վերադարձի գաղափարը հաճախ վախճանաբանական կամ ուտոպիական կանխատեսում է՝ ի պատասխան ներկայի դիստոպիայի: Եվ նրա սահմանման մեջ ֆիզիկական վերադարձի և երկրին կապված լինելու միջև սկզբունքային *երկվություն* համար քիչ տեղ կա, ինչն աստվածաշնչյան ժամանակներից սկսած բնութագրել է հրեական սփյուռքային գիտակցության զգալի մասը: Վերադարձի նպատակաբանությունների (teleologies) հրեական հակասիոնական քննադատությունները նույնպես դուրս են թողնված: (Այսպիսի գորեղ «սփյուռքական» («diasporist») քննադատությունները կքննարկվեն ստորև):

Իհարկե, վիճելի է այն, թե արդյոք XI-XIII դարերում Միջերկրականի (և Հնդկական օվկիանիոսի) աշխարհաքաղաքացիական հրեական հասարակությունները՝ *գենիզա աշխարհը*, որը վավերագրել է անդրազգային մշակույթների մեծագույն պատմաբան Շ. Դ. Գոյթայնը, որպես համայնք կամ համայնքների համախումբ, կողմնորոշվում էր հիմնականում կորսված հայրենիքի հետ կապվածությունների միջոցով, թե ոչ⁹: Այս տարածուն սոցիալական աշխարհը կապակցված էր մշակութային ձևերով, ազգակցական հարաբերություններ

⁷ Safran 1991, էջ 83-84:

⁸ Նույն տեղում, էջ 84:

⁹ Goitein 1967-93.

րով, գործարարական ցանցերով ու ճամփորդական ուղիներով, ինչպես նաև սփյուռքի կրոնական կենտրոններին (Բաբելոնում, Պաղեստինում և Եգիպտոսում) հավատարիմ լինելու միջոցով: Գոյթայնի միջնադարյան աշխարհին բնորոշ առանձին քաղաքների հետ կապվածությունը (երբեմն փոխարինելով կրոնական ու էթնիկության կապերին) պիտի վիճարկեր ցանկացած սահմանում, որը հրեական սփյուռքին փորձեր «կենտրոնացնել» մեկ երկրում: 1492 թվականից հետո սեֆարդների շրջանում «տան» կարտոլ կարող էր կենտրոնանալ միաժամանակ ինչպես Իսպանիայում մի քաղաքի, այնպես էլ Սուրբ երկրի վրա: Իսկապես, ինչպես Ջոնաթան Բոյարինն է ընդգծում, հրեական փորձառությունը հաճախ ներառում է «վերասփյուռքայնացման բազմաթիվ փորձառություններ, որոնք անխուսափելիորեն *չեն հաջորդում* միմյանց պատմական հիշողության մեջ, այլ արձագանքում են այս ու այն կողմ»¹⁰:

Որպես բազմակենտրոն սփյուռքային ցանց՝ միջնադարյան հրեական Միջերկրականը կարող է զուգադրվել Փոլ Գիլրոյի կողմից նկարագրված ժամանակակից *սև Արլանդյանի* հետ, որի աշխատանքը կքննարկվի ստորև: Թեև երկու ցանցերի տնտեսական ու քաղաքական հիմքերը կարող են տարբեր լինել, առաջինը առևտրային առումով ինքնաբավ էր, երկրորդը՝ տրված գաղութային/հետգաղութային ուժերին, այնուամենայնիվ երկու ցրված «ժողովուրդներին» պահպանող ու միավորող մշակութային ձևերը համեմատելի են սփյուռքային երևույթների շարքում: Համեմատական դաշտի Սաֆրանի առավել վաղ օրինակում, հատկապես նրա «կենտրոնացված» սփյուռքի ձևանմուշի մեջ, որը կողմնորոշված է աղբյուրի հետ շարունակական մշակութային կապերով ու «վերադարձի» նպատակաբանությամբ, աֆրիկյան-ամերիկյան/կարիբյան/բրիտանական մշակույթները չեն տեղավորվում: Տեղահանման այս պատմություններն ընկնում են կարծեցյալ (քվազի) սփյուռքների դասի մեջ՝ դրսևորելով միայն սփյուռքային որոշ առանձնահատկություններ կամ պահեր: Նմանապես հարավասիական սփյուռքը, որը, ինչպես Ամիտավ Գոշն է պնդում, այնքան կողմնորոշված չէ դեպի որոշակի վայրում ունեցած արմատներն ու վերադարձի ցանկությունը, որքան տարբեր վայրերում մշակույթ վերստեղծելու կարողությունը¹¹, դուրս է մնում այս խիստ սահմանումից:

Սաֆրանը ճիշտ է, երբ ուշադրությունը կենտրոնացնում է *սփյուռքի* սահմանման վրա: Ո՞րն է արդյոք փորձառությունների այն շարքը, որ այս եզրույթը բովանդակում է: Որտե՞ղ է այն սկսում կորցնել սահմանումը: Նրա համեմատական մոտեցումը դիսկուրսիվ բարդ ու պատմական ոլորտի վրա ուշադրություն հրավիրելու վստահաբար լավագույն եղանակն է: Ավելին, նրա զու-

¹⁰ Ջոնաթան Բոյարին, անձնական գրույցից, հոկտեմբեր 3, 1993:

¹¹ Ghosh 1989.

գաղթումները հաճախ բավականին ուսուցանող են, և նա գործնականում խստորեն չի պարտադրում իր սահմանման ստուգացանկը: Սակայն մենք պետք է զգուշանանք, որ «սփյուռք» եզրույթի մեր աշխատանքային սահմանումը կառուցելիս չդիմենք «իդեալական տիպի» օգնությանն այն հետևանքով, որ խմբերը սկսեն ավելի կամ պակաս սփյուռքային համարվել՝ ունենալով վեց հիմնական առանձնահատկություններից միայն երկուսը, երեքը կամ չորսը: Նույնիսկ «մաքուր» ձևերը, ինչպես նշեցի, հակասական են հիմնական առանձնահատկությունների առումով և նույնիսկ պայքարել են դրանց դեմ: Ավելին, իրենց պատմության տարբեր ժամանակներում հասարակությունները կարող են ավելացնել ու պակասեցնել սփյուռքականությունը՝ կախված ընդունող երկրներում ու անդրազգայնորեն փոփոխվող հնարավորություններից՝ արգելքներից, հեռանկարներից, հակամարտություններից ու կապերից:

Մենք պետք է կարողանանք ընդունել սփյուռքի լեզվի վրա հրեական պատմության ուժեղ ազդեցությունը՝ առանց այդ պատմությունը հեղինակավոր ձևանմուշ դարձնելու: Հրեական (հունական և հայկական) սփյուռքները կարելի է համարել որպես չկանոնավորող մեկնակետեր մի դիսկուրսի, որը ճամփորդում կամ հիբրիդանում է համաշխարհային նոր պայմաններում: Լավ է, թե վատ, սփյուռքային դիսկուրսը լայնորեն յուրացվում է: Այն ճկուն և ազատ է աշխարհում, ինչի պատճառները կապված են ապագադուրացման, աճող ներգաղթի, համաշխարհային հաղորդակցությունների և փոխադրումների հետ. երևույթների մի ողջ շարք, որոնք խրախուսում են բազմատեղային կապվածություններ, բնակություն ու ճամփորդություն ազգերի ներսում և դրանց երկայնքով: Ավելի բազմընդգրկուն սահմանում, քան Սաֆրանինն է, կարող է, ի թիվս այլոց, պահպանել նրա վեց հատկանիշները¹²: Ինչպես արդեն նշեցի, օրինակ, սփյուռքները միացնող անդրազգային կապերը կարիք չունեն ձևակերպվելու գլխավորապես իրական կամ խորհրդանշական հայրենիքի միջոցով, առնվազն ոչ այն չափով, որ Սաֆրանն է ենթադրում: Ապակենտրոն, հորիզոնական կապերը կարող են նույնքան կարևոր լինել, որքան ծագման/վերադարձի նպատակաբանության շուրջ ձևավորվածները: Իսկ տեղահանման, տառապանքի, հարմարման կամ դիմադրության ընդհանուր, շարունակվող պատմությունը կարող է նույնքան կարևոր լինել, որքան յուրահատուկ ծագման պատկերումը:

Ինչպիսին էլ լինի սփյուռքային առանձնահատկությունների աշխատացանկը, որևէ հասարակությունից չի կարելի ակնկալել, որ իր պատմության ընթացքում բոլոր առումներով կբավարարի այդ պահանջներին: Իսկ սփյուռ-

¹² Needham 1975.

քի դիսկուրսը անպայմանորեն կփոփոխվի, քանի դեռ այն շարունակում է քարզմանվել ու որդեգրվել: Այժմ, օրինակ, չինական սփյուռքը բացահայտորեն քննարկվում է¹³: Ինչպե՞ս կարող է այս պատմությունը, ճանփորդությունների, բնօրրանների, հիշողությունների ու անդրազգային կապերի այս արտահայտումը հարմարեցնել և փոխել սփյուռքի դիսկուրսը: Տեղահանման ու կապվածության տարբեր սփյուռքային քարտեզներ կարող են համեմատվել ընտանեկան նմանության, ընդհանուր տարրերի հենքի վրա, որոնց ոչ մի ենթաբազմություն չի սահմանվում որպես այս դիսկուրսի համար էական նշանակություն ունեցող: Բազմընդգրկուն դաշտը ամենաբարենպաստն է թվում սփյուռքային ձևերի ժամանակակից շարքին հետևելու (քան դրանք վերահսկելու) համար:

Սփյուռքի սահմանները

Մեկ այլ մոտեցում կարող էր լիներ դիսկուրսիվ դաշտը տարրերիչ նշաններով հատկորոշելը: Էական հատկանիշները հայտնաբերելու փոխարեն թերևս կարելի է ուշադրությունը կենտրոնացնել սփյուռքի սահմանների վրա, թե ի հակադրություն ինչին է այն ինքն իրեն սահմանում: Եվ թերևս կարելի է հարցնել, թե ինքնության որ ձևակերպումներն ու արտահայտումներն են այժմ փոխարինվում սփյուռքային պահանջներով: Կարևոր է ընդգծել, որ այստեղ խնդրո առարկա հարաբերական դիրքավորումը բացարձակ ուրիշացման գործընթաց չէ, այլ ավելի շուտ միահյուսված լարվածություն է: Սփյուռքները ստիպված են հաշվի նստել (1) ազգային պետությունների կանոնների և (2) «ցեղային» ժողովուրդների բնիկ ու հատկապես տեղաբնիկ (autochthonous) լինելու պնդումների հետ, և սահմանվում են ի հակադրություն դրանց:

Ազգային պետությունը՝ որպես ընդհանուր տարածք ու ժամանակ, հատվում և այս կամ այն չափով քայքայվում է սփյուռքային կապվածություններով: Սփյուռքային բնակչությունները «ներգաղթյալների» նման մեկ այլ վայրից չեն գալիս: Չուլման ազգային գաղափարախոսություններում, ինչպիսին, օրինակ, Միացյալ Նահանգներինն է, ներգաղթյալները կարող են կորստի ու կարոտի զգացումներ ունենալ, սակայն միայն բողբոջվին նոր վայրում նոր տանը հարմարվելու ընթացքում: Այսպիսի պատումները նախագծվում են ներգաղթյալներին, այլ ոչ թե սփյուռքի ժողովրդին համարկելու (integrate) համար: Անկախ նրանից՝ ազգային պատումը ընդհանուր ծագման մասին է, թե տարբեր տեղերից հավաքված ժողովուրդների, այն չի կարող ձուլել այնպիսի

¹³ Օրինակ՝ տե՛ս նաև Լին Պենի վերջերս հրատարակված գիրքը՝ «*Sons of the Yellow Emperor: A History of Chinese Diaspora*» (Գեղին կայսրի որդիները. Չինական սփյուռքի պատմություն) (Pan 1990): Տե՛ս նաև Chow 1990, Ong 1993 և Xiaoping Li 1993:

խմբերի, որոնք կարևոր հավատարմություններ ու գործնական կապեր են պահպանում հայրենիքի կամ մեկ այլ վայրում տեղակայված ցրված համայնքի հետ: Այն ժողովուրդները, որոնց ինքնության զգացումն էականորեն սահմանված է տեղահանման ու բռնի կորստի հավաքական պատմություններով, չեն կարող «բժշկվել»՝ ձուլվելով նոր ազգային համայնքի մեջ: Սա հատկապես ճիշտ է, երբ նրանք դառնում են շարունակական, կառուցվածքային նախապաշարումների գոհեր: Սփյուռքային ինքնության դրական արտահայտումները ձգվում են ազգային պետության կանոնակարգող տարածքից (normative territory) և ժամանակայնությունից (առասպել/պատմությունից) անդին¹⁴:

Բայց արդյո՞ք սփյուռքյան մշակույթները հետևողականորեն հակաազգայնական են: Իսկ ի՞նչ կարող ենք ասել նրանց սեփական ազգային ձգտումների մասին: Չուլման դեմ պայքարը կարող է ընդունել մեկ այլ պետության վերականգնման կերպարանք, որ կորսվել է ինչ-որ տարածության ու ժամանակի մեջ, բայց գորեղ է որպես քաղաքական կազմավորում այստեղ ու հիմա: Իհարկե, կան հակաազգայնական ազգայնականություններ, և ես չեմ ցանկանում ենթադրել, որ սփյուռքյան մշակութային քաղաքականություններն ինչ-որ ձևով գերծ են ազգայնական նպատակներից կամ ազգայնամոլական օրակարգերից: Իրականում մաքրության ու ռասայական բացառողականության ամենաբռնի ձևակերպումների ու արտահայտումների մի մասը գալիս են սփյուռքյան ժողովուրդներից: Բայց այս դիսկուրսները սովորաբար (հարաբերականորեն) թույլերի զենքեր են: Կարևոր է ազգայնական ծայրահեղական կարոտն ու կարոտախտային կամ վախճանաբանական տեսլականները տարբերակել բանակների, դպրոցների, ոստիկանության ու զանգվածային լրատվամիջոցների օգնությամբ իրականացվող փաստացի ազգակերտումից: Ազգն ու ազգային պետությունը նույնական չեն¹⁵: Որոշ հանձնարարվող հակաազգայնականությունը, որն այժմ ուժգնացել է բռնիական սարսափով,

¹⁴ Ներգաղթյալների ու սփյուռքյան փորձառությունների տարբերությունը, որ այս պարբերության մեջ ավելի ընդգծված է սահմանումային պարզության նպատակով, չպետք է չափազանցության հասցնել: Չուլման վրա և ուշ շրջանի դասական պատմություններում գոյություն ունեն սփյուռքային պահեր, քանի որ նորեկները պահպանում ու հետագա սերունդները վերականգնում են կապերը հայրենիքի հետ: Սփյուռքյան ժողովուրդները կանոնավորապես «զիջում են» իրենց անդամներին տիրապետող մշակույթին:

¹⁵ Հրեական հակաախոնականության մեջ, տե՛ս, օրինակ, «սփյուռքյան ազգայնական» Սիմոն Դուբնովի աշխատությունը, որի «ինքնավարականության» աշխարհիկ տեսլականը կամխատեսում էր տարածքային/քաղաքականից անդին [գոյություն ունեցող] մշակութային/պատմական/հոգևոր «ազգային» ինքնություն (Dubnow 1931, 1958): (Ան)ուղղափառ ոգով Ջոնաթան և Դանիել Բոյարինները պնդում են, որ պատմական ժամանակի վերջում «վերադարձի» հետ կապված խիստ վախճանաբանությունը կարող է ձևավորել սխոնական բառացի ընկալման արմատական քննադատություն (Boyarin և Boyarin 1993):

չպետք է կուրացնի մեզ տիրապետող ու ենթադաս (subaltern) պահանջների տարբերությունների նկատմամբ: Սփյուռքները հազվադեպ են հիմնել ազգային պետություններ. Իսրայելը հիմնական օրինակն է: Եվ այսպիսի «տունդարձները», ըստ էության, սփյուռքի ժխտումն են:

Ինչպիսին էլ լինեն մաքրության գաղափարախոսությունները, սփյուռքյան մշակութային ձևերը գործնականում երբեք չեն կարող լինել բացառապես ազգայնական: Նրանք կիրառվում են անդրազգային ցանցերում, որոնք կառուցված են բազմաթիվ կապվածություններից, և նրանք ծածկագրում են հյուրընկալող երկրներին ու նրանց կանոններին հարմարվելու, ինչպես նաև դրանց դեմ պայքարելու գործելակերպեր: Սփյուռքը տարբերվում է ճամփորդությունից (թեև այն գործում է ճամփորդական գործելակերպերի միջոցով) նրանով, որ այն ժամանակավոր չէ: Այն ներառում է բնակության հաստատում, համայնքների պահպանում, տնից հեռու հավաքական տների ստեղծում (և սրանով այն տարբերվում է աքսորից՝ վերջինիս հաճախ անհատապաշտական սևեռմամբ): Սփյուռքի դիսկուրսը միացնում կամ միմյանց է հարմարեցնում *և՛* արմատները, *և՛* ուղիները (both roots and routes)՝ կառուցելու այն, ինչ Գիլրոյը նկարագրում է որպես այլընտրանքային հանրային ոլորտներ¹⁶, համայնքային գիտակցության ու համերաշխության ձևեր, որոնք պահպանում են նույնականացումներ ազգային-պետական ժամանակ/տարածությունից դուրս, որպեսզի ապրեն ներսում տարբերությամբ: Սփյուռքյան մշակույթներն անջատողական չեն, թեև կարող են ունենալ անջատողական կամ պահանջատիրական (irridentist) պահեր: Հրեական սփյուռքյան համայնքների պատմությունը ցույց է տալիս «հյուրընկալ» հասարակությունների քաղաքական, մշակութային, առևտրային և առօրյա կյանքի ձևերի հետ ընտրողական համակերպում: Իսկ հետգաղութային Բրիտանիայում ներկայումս ձևակերպվող ու արտահայտվող սև սփյուռքյան մշակույթը անհրաժեշտ է համարում պայքարել «բրիտանական» լինելու տարբեր եղանակների համար, եղանակներ՝ մնալու ու լինելու տարբեր, լինելու բրիտանացի *և ինչ-որ այլ բան*, որ բարդ կերպով կապված է Աֆրիկայի ու Ամերիկաների հետ, ստրկացման, ռասայական ստորադասման, մշակութային գոյատևան, հիբրիդայնացման, դիմադրության ու քաղաքական ընդվզման ընդհանուր պատմությունների հետ: Այդ պատճառով «սփյուռք» եզրույթը ոչ թե պարզապես անդրազգայնականության ու շարժման, այլ տեղափոխման պատմական համատեքստերում տեղայինը որպես առանձնահատուկ համայնք սահմանելու քաղաքական պայքարների նշանակիչ է: Համայնքի պահպանման ու փոխազդեցության համա-

¹⁶ Gilroy 1987:

ժամանակյա ռազմավարությունները միավորում են Վիջայ Միշրայի նկարագրած՝ *բացառողականության սփյուռքների* և *սահմանի սփյուռքների* դիսկուրսներն ու հմտությունները¹⁷:

Սփյուռքի դիսկուրսներով արտահայտվող որոշակի աշխարհաքաղաքացիությունները կազմավորիչ լարվածության մեջ են գտնվում ազգային-պետության/ճյուղական գաղափարախոսությունների հետ: Նրանք նաև լարվածության մեջ են բնիկ և հատկապես տեղաբնիկ լինելու պնդումների հետ: Սրանք արդի ազգային պետությունների գերիշխանությունը հարցականի տակ են դնում մեկ այլ եղանակով: Ինքնիշխանության ու «առաջին ազգության» ցեղային կամ «Չորրորդ աշխարհի» պնդումները չեն ներկայացնում ճամփորդության և բնակության հաստատման պատմություններ, թեև դրանք կարող են կազմել բնիկական պատմական փորձառության մաս: Դրանք շեշտում են բնակության, բնիկության ու հաճախ նաև երկրի հետ «բնական» կապի շարունակականությունը: Տեղահանմամբ կազմավորված սփյուռքյան մշակույթները կարող են դիմադրել քաղաքական սկզբունքի շուրջ այդպիսի կոչերին, ինչի օրինակ են հակասիոնական հրեական գրությունները կամ սևերի՝ «կանգնելու» ու «Բարեւոնը վար առնելու» կոչերը*: Եվ դրանք կարող են կառուցակցվել վերադարձի ու հետաձգման միջև լարվածության շուրջ՝ «երկրի կրոն»/«գրքի կրոնը» հրեական ավանդույթում կամ «արմատներ»/«կտրի՛ր և միախառնի՛ր» («roots”/“cut’n’mix”) գեղագիտությունը սևական ժողովրդական մշակույթներում:

Սփյուռքը գոյություն ունի բնիկապաշտ ինքնության կազմավորումների հետ իրական, իսկ երբեմն էլ՝ սկզբունքային լարվածության մեջ: Դանիել և Ջոնաթան Բոյարիների ակնարկը, որը կքննարկեմ ստորև, տեղաբնիկական («բնական»), բայց ոչ բնիկական («պատմական») ձևակերպումների սփյուռքական քննադատություն է ներկայացնում: Երբ երկրի հետ «բնական» կամ «նախնական» ինքնության պնդումները միավորվում են պահանջատիրական նախագծի և բացառողական պետության հարկադրիչ իշխանության հետ, հետևանքները կարող են խորապես հակասական ու բռնի լինել, ինչպես Իսրայելի հրեական պետության դեպքում է: Իսկապես, «հայրենիքի» հետ առաջնային կապի պնդումները սովորաբար պետք է անտեսեն դրանց հակասող իրավունքներն ու այդ երկրում ուրիշների պատմությունը: Նույնիսկ հին

¹⁷ Mishra 1994.

* «Բարեւոնը վար առնել» («Chant Down Babylon») – Ջամայկայի ռաստաֆարյան մշակույթում ձևավորված խորհրդանշական արտահայտություն է՝ ընդդեմ Արևմտյան քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային գերիշխանությանը: Այս արտահայտությունը գործածել է նաև ջամայկացի հայտնի երգիչ Բոբ Մարլին *«The Weilers»* խմբի հետ՝ երգերից մեկը վերնագրելով հենց այդպես՝ «Chant Down Babylon»: Տե՛ս Murrel 1998:

հայրենիքներն են հազվադեպ մաքուր ու առանձին եղել: Բացի դրանից՝ որո՞նք են *հարաբերականորեն* նոր եկածների պատմական և/կամ բնիկ իրավունքները՝ Ֆիջիում չորրորդ սերնդի հնդիկներինը կամ նույնիսկ XVI դարից սկսած Միացյալ Նահանգների հարավ-արևմուտքի մեքսիկացիներինը: Որքա՞ն ժամանակ է հարկավոր «բնիկ» դառնալու համար: «Նախնական» բնակիչների (որոնք հաճախ իրենք են փոխարինել նախորդ բնակչություններին) և հաջորդող ներգաղթյալների միջև գծված չափից ավելի խիստ սահմանագծերը հակապատմական լինելու վտանգ են պարունակում: Այս բոլոր որակումներով հանդերձ, այնուամենայնիվ, պարզ է, որ քաղաքական օրինականության պնդումները, որոնք կատարվում են այդ տարածքում գրավոր պատմությունից ավելի վաղ հաստատված ժողովուրդների և շոգենավով կամ ինքնաթիռով ժամանած ժողովուրդների կողմից, պիտի հիմնվեն խիստ տարբեր սկզբունքների վրա:

Սփյուռքական ու տեղացիական պատմությունները, գաղթականների և բնիկների ձգտումները հանգում են ուղիղ քաղաքական հակամարտության: Ներկայիս ամենացայտուն օրինակը Ֆիջին է: Սակայն երբ, ինչպես հաճախ պատահում է, երկուսն էլ գործում են որպես «փոքրամասնական» պահանջներ՝ ընդդեմ գերիշխանական/ձուլողական պետության, այս հակամարտությունը կարող է լռեցվել: Իրականում համընկնման նշանակալի ոլորտներ կան: «Տեղային» դժվարին կացությունները որոշակի պատմական հանգամանքներում սփյուռքային են: Օրինակ՝ այնքանով, որ սփյուռքները ունեզրկման, տեղահանման, հարմարման և այլ ընդհանուր փորձառություններ ունեցող ժողովուրդների ցրված ցանցեր են, նույնքանով անդրազգային դաշիքների որոշ տեսակներ, որոնք այժմ ստեղծվում են Չորրորդ աշխարհի ժողովուրդների կողմից, պարունակում են սփյուռքային տարրեր: Այդ երկրում «առաջինը լինելու» միանման պնդումներով և ոչնչացման ու լուսանցքայնացման ընդհանուր պատմություններով միավորված՝ այս դաշիքները հաճախ կիրառում են ծագման վայրը վերադառնալու սփյուռքական տեսլականներ. երկիր, որը սովորաբար արտահայտված է բնության, աստվածայնության, մայր հողի ու նախնիների պատկերներում:

Յրված ցեղային ժողովուրդները, որոնք զրկվել են իրենց հողերից, կամ որոնք աշխատանք գտնելու նպատակով պետք է ետևում թողնեն նվազած պաշարները, կարող են հավակնել *սփյուռքային* ինքնությունների: Այնքանով, որքանով իրենց բնորոշ ինքնագագացումը կողմնորոշված է դեպի կորսված կամ օտարված տունը, որ սահմանվում է որպես բնօրրան (և հետևաբար շրջապատող ազգային պետությունից «դուրս»), կարելի է խոսել ժամանակակից ցեղային կյանքի սփյուռքային չափման մասին: Իսկապես, այս չափման

ընթացումը կարևոր է եղել ցեղային անդամակցության շուրջ բանավեճերում: «Յեղ» (tribe) հասկացությունը, որը մշակվել էր Միացյալ Նահանգների օրենքում՝ նստակյաց հնդկացիներին թափառող, վտանգավոր «ավազակախմբերից» տարբերելու համար, առաջնահերթ նշանակություն է տալիս տեղայնությանն (localism) ու արմատավորվածությանը: Հայրենիքից հեռու ապրող բազմաթիվ անդամներ ունեցող ցեղերը կարող են դժվարանալ՝ հաստատելու իրենց քաղաքական/մշակութային կարգավիճակը: Սա մաշփիների դեպքն էր, որոնք 1978 թ. դատարանում չկարողացան հաստատել իրենց շարունակական «ցեղային» ինքնությունը¹⁸:

Այսպիսով, երբ ցրված ժողովրդի գոյությունը պնդելը կարևոր է դառնում, սփյուռքի լեզուն՝ որպես ցեղային կյանքի պահ կամ չափում, սկսում է դեր խաղալ¹⁹: Բոլոր համայնքները, նույնիսկ այս կամ այն վայրում խորապես արմատավորվածները, պահպանում են կառուցակարգված ճամփորդական ցանցեր՝ կապակցելով «տանը» և «հեռվում» գտնվող անդամներին: Չանգվածային հաղորդակցության, համաշխարհայնացման, հետզադուրսատիրության ու նորզադուրսատիրության փոփոխվող պայմաններում այս ցանցերը ընտրողաբար վերակառուցակարգվում և վերաուղորդվում են՝ *ներքին ու արտաքին* փոփոխություններին համաձայն: Ժամանակակից սփյուռքյան մշակութային ձևերի խայտաբղետ շարքում ցեղային տեղահանումներն ու ցանցերն առանձնահատուկ բնույթ ունեն: Թե՛ տեղաբնիկ լինելու և թե՛ յուրահատուկ, անդրտարածաշրջանային աշխարհայնություն ունենալու հավակնություններում նոր ցեղային ձևերը շրջանցում են արմատավորվածության ու տեղահանման միջև եղած հակադրությունը, հակադրություն, որն ընկած է արդիականացման մի շարք տեսլականների հիմքում, ըստ որոնց՝ վերջինս հանգեցնում է համաշխարհային ուժերի կողմից բնիկական կապվածությունների անխուսափելի ոչնչացման: Յեղային խմբերը, անշուշտ, երբեք էլ պարզապես «տեղային» չեն եղել. նրանք մշտապես արմատավորված ու ուղորդված են

¹⁸ Clifford 1988, էջ 277-346:

¹⁹ «*The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People*» (Վերմոնտի արևմտյան աբենակիները, 1600-1800 թթ. պատերազմ, արտագաղթ և հնդկացիական ժողովրդի գոյատևումը) աշխատության մեջ պատմաբան Քոլին Քալոուեյը պնդում է, որ աբենակիների՝ որպես ժողովրդի գոյապահպանումը հաջողվեց «սփյուռքի» միջոցով (Calloway 1990): Խմբային կյանքի նրանց հիմնական միավորը շարժական ընտանեկան տոհմն էր, այլ ոչ թե նստակյաց գյուղը: Նվաճմանն ի պատասխան՝ շատ աբենակի տոհմեր տեղափոխվում էին Կանադա և ողջ հյուսիսարևելյան Միացյալ Նահանգներով մեկ, մինչդեռ այլ տոհմեր դիմադրում էին Վերմոնտում: Երբ բավականին շատ գյուղեր վերացան, կողմնակի դիտորդներին *բոլոր էր*, թե խումբն անդառնալիորեն ոչնչացվել էր: Քալոուեյի տեսանկյունից սփյուռքյան համայնքները, ինչպիսին Մաշփին է, որում միավորված էին Քեյփ Քոլի մի քանի համայնքների տեղահանված անդամներ, թվում են պակաս արտատվոր:

(rooted and routed) եղել որոշակի բնապատկերներում, տարածաշրջանային և միջտարածաշրջանային ցանցերում²⁰: Այնուամենայնիվ, այն, ինչ կարող է առանձնահատուկ կերպով *արդիական* լինել, գաղութային ուժերի, անդրագային կապիտալի և ձևավորվող ազգային պետությունների անողորմ հարձակումն է բնիկական ինքնիշխանության վրա: Եթե ցեղախմբերը շարունակում են գոյատևել, ներկայումս դա տեղի է ունենում հաճախ արհեստականորեն նոսրացած ու տեղահանված պայմաններում, երբ նրանց բնակչության որոշ հատվածներ ժամանակավորապես կամ նույնիսկ մշտականորեն ապրում են իրենց տարածքներից հեռու գտնվող քաղաքներում: Այս պայմաններում ցեղային աշխարհաքաղաքացիության ավելի հին ձևերը (ճամփորդության, հոգևոր որոնումների, առևտրային, ուսումնասիրության, ռազմի, արտագնա աշխատանքի, այցելության ու քաղաքական դաշինքներ կազմելու սովորույթները) լրացվում են ավելի հատկանշականորեն սփյուռքային ձևերով (տնից հեռու երկարաժամկետ նոր բնակության վայր ունենալու փորձառություններով): Այս նոր բնակության վայրի մշտականությունը, հայրենիքներ վերադառնալու կամ այցելությունների հաճախականությունը և քաղաքական ու գյուղական բնակչությունների միջև օտարման աստիճանը զգալիորեն տարբեր են: Սակայն ցեղային սփյուռքների՝ հավաքական կյանքի այս ավելի ու ավելի կարևոր դարձող *չափումների* առանձնահատկությունն ընկած է տեղաբնիկ կարգավիճակի հավակնող հողին կապված համայնքներին հարաբերական մոտիկության ու նրանց հետ կապի հաճախականության մեջ:

²⁰ *Ճանապարհորդող բնիկի* հակադրամիասնական կերպարի շուրջ վերջերս ձևավորված հետաքրքրությունը բարդացնում ու պատմականացնում է, քեև չի վերացնում, օրինական լինելու ցեղային և սփյուռքային հավակնությունների միջև լարվածությունը: Այստեղ հենվում են Թերեզիա Թեախվայի խորաթափանց աշխատության վրա: Նա հիշեցնում է խաղաղօվկիանոսյան կղզեբնակների ճամփորդությունների երկար պատմություն (որոնք կապված են ժամանակակից գործելակերպերի)։

«Այս շարժունակությանը կարելի է հետևել փոխանակման հին ուղիների երկայնքով, ինչպիսիք էին, օրինակ, մայրցամաքային Նոր Գվինեայի արևելյան թերակղզին Թրոբրիանոյան կղզիների ու Լուիզիադական կղզիախմբի հետ կապող *կուլայի* շրջանը, Հավայան կղզիների, Թաիթիի և Ակտեարկա/Նոր Զելանդիայի միջև վիպերգական ճանապարհորդությունները, Ֆիջի-Տոնգա-Սամուա եռանկյունու ներսում գործող շարունակական գաղթն ու փոխանակումը և Կարոլինյան ու Մարիանյան կղզեբնակների շրջանում մավարկության գիտելիքի փոխանակումը: Աճուշտ, սրանք ցանցերից միայն մի քանիսն են, որոնցում խաղաղօվկիանոսյան կղզեբնակները ներկայացնում/կատարում էին իրենց ինքնությունները որպես և՛ փոփոխական, և՛ յուրօրինակ. եղանակներ, որոնցով նրանք մտածում էին տարբերության մասին կապի միջոցով» (Teaiwa 1993, էջ 12):

«Յեղայիմ» եզրույթն այս ընթացքում կիրառում են անորոշ կերպով՝ նշանակելու ժողովուրդների, որոնք հավակնում են բնական կամ *առաջին ազգը լինելու իրավունքով* ինքնիշխանության: Բնիկ կապվածությունների բազմազանության շարքում նրանք գտնվում են տեղաբնիկ ժողովուրդներ լինելու ծայրակետում, ժողովուրդներ, որոնք խորապես «պատկանում են» այս կամ այն վայրին երկար ժամանակաշրջանի ընթացքում այնտեղ շարունակական բնակություն պահպանելու գործությամբ: (Այն, թե ճշգրտորեն որքան ժամանակ է հարկավոր բնիկ *դառնալու* համար, միշտ քաղաքական հարց է): Յեղայիմ մշակույթները սփյուռքներ չեն, այս կամ այն տարածքում արմատավորված լինելու նրանց զգացումը ճիշտ այն է, ինչ սփյուռքային ժողովուրդները կորցրել են: Եվ, այնուամենայնիվ, ինչպես տեսանք, ցեղային-սփյուռքային հակադրությունը բացարձակ չէ: Ինչպես *սփյուռքի* մյուս՝ գերիշխող ազգայնականության հետ եղած որոշիչ սահմանի դեպքում է, այս ընդդիմությունը նույնպես հարաբերակցական հակադրության գոտի է, որը ներառում է նմանություն ու դրան միահյուսված տարբերություն: XX դարավերջին բոլոր համայնքները կամ համայնքների մեծ մասն ունեն սփյուռքային չափումներ (պահեր, մարտավարություններ, փորձառություններ, արտահայտություններ): Որոշ համայնքներ ավելի սփյուռքային են, քան՝ մյուսները: Այս ընթացքում առաջարկեցի, որ անհնար է խստորեն սահմանել սփյուռքը՝ դիմելով կա՛ն էական հատկանիշներին, կա՛ն հատկանիշների առկայությունը կամ բացակայությունը ցույց տվող հակադրություններին: Սակայն հնարավոր է ըմբռնել տեղահանման մեջ բնակվելուն արձագանքների թույլ կապակցված, հարմարվողական համաստեղություն: Այսպիսի արձագանքների տարածվածությունից անհնար է խուսափել:

Սփյուռքի դիսկուրսների տարածվածությունը

Սփյուռքի լեզվին ավելի ու ավելի շատ դիմում են տեղահանված ժողովուրդները, որոնք կապվածություն են զգում (պահպանում, վերակենդանացնում, հայտնագործում) նախկին տան հետ: Կապվածության այս զգացումը պետք է բավական ուժեղ լինի, որպեսզի կարողանա դիմակայել մոռանալու, ձուլվելու ու հեռանալու կանոնավորող գործընթացների միջոցով տեղի ունեցող անհետացմանը: Շատ փոքրամասնական խմբեր, որոնք նախկինում այս կերպ չէին ինքնանույնականացվել, այժմ վերականգնում են սփյուռքային ծագում ու պատկանելություններ: Ինչո՞վ են պայմանավորված սփյուռքի դիսկուրսի տարածվածությունը, արժեքն ու այժմեականությունը:

Այլ ազգի, կրոնի, մայրցամաքի կամ աշխարհապատմական ուժի հետ (ինչպիսին իսլամն է) կապը հավելյալ կշիռ է հաղորդում ճնշող ազգային գե-

րիշխանության դեմ հավակնություններին: Ինքնիշխան լինելու ցեղային պնդումների նման սփյուռքային նույնականացումները բաղադրյալ, ազատական պետության մեջ անցնում են զուտ էթնիկ կարգավիճակից անդին: «Սփյուռքային համայնք» արտահայտությունը տարբեր լինելու առավել ուժեղ իմաստ է հաղորդում, քան, ենթադրենք, «էթնիկ քաղաքացի» արտահայտությունը բազմակարծական ազգայնականության լեզվում: Այս խիստ տարբերությունը, պատմական արմատներ ու հյուրընկալող երկրի ժամանակ/տարածությունից դուրս ճակատագրեր ունեցող «ժողովուրդ» լինելու այս զգացումը անջատողական չեն: (Ավելի շուտ անջատողական ցանկություններն ընդամենը նրա պահերից մեկն են): Ինչպիսին էլ լինեն դրանց վախճանաբանական տեմպերները, սփյուռքային համայնքներն «այստեղ չեն»՝ մնալու համար: Սփյուռքյան մշակույթները, այսպիսով, կենդանի լարվածության մեջ լինելով, միջնորդավորում են բաժանման ու միավորման, այստեղ ապրելու և մեկ այլ վայր հիշելու/ցանկանալու փորձառությունները: Եթե մտածենք գրեթե ցանկացած մեծ քաղաքի տեղահանված բնակչությունների, Ուլֆ Հաներցի կողմից վերջերս վերլուծված անդրազգային քաղաքային հորձանուտի մասին, ապա այս տիպի միջնորդավորող մշակույթների դերը կդառնա ակնհայտ²¹:

Թվում է, թե սփյուռքային լեզուն փոխարինում կամ առնվազն հավելում է փոքրամասնական դիսկուրսին²²: Անդրազգային կապերը խզում են *մեծամասնական* հասարակությունների հետ *փոքրամասնական* համայնքների երկյակ հարաբերությունները, կախվածություն, որը կառուցում է և՛ ճուլման, և՛ դիմադրության ծրագրերը: Եվ այն ավելի ուժեղացված տարածական/պատմական բովանդակություն է հաղորդում ավելի հին միջնորդավորող հասկացություններին, ինչպիսին, օրինակ, Ու. Է. Բ. Դու Բոյսի *երկակի գիտակցությունն* է: Բացի դրանից՝ սփյուռքները ուղղակի իմաստով ներգաղթյալների համայնքներ չեն: Վերջիններս կարող էին դիտվել որպես ժամանակավոր, մի տեղանք, որում կանոնական երեք սերունդները դժվարությամբ անցում էին կատարում էթնիկ ամերիկացու կարգավիճակին: Բայց «ներգաղթյալների» գործընթացը երբեք շատ լավ չի աշխատել Նոր աշխարհում աֆրիկացիների համար, լինեին ստրուկ, թե ազատ: Իսկ այսպես կոչված՝ ոչ եվրոպական գու-

²¹ Hannerz 1992.

²² Միացյալ Նահանգների ակադեմիայում «փոքրամասնության» դիսկուրսը տեսականացվել է որպես դիմադրության գործելակերպ (տե՛ս, օրինակ, JanMohamed և Lloyd 1990): Այն հաճախ հաստատված է էթնիկության/ռասայով սահմանված ծրագրերում: Սփյուռքային անդրազգայնականությունը բարդացնում և երբեմն վտանգում է այս կառույցը, հատկապես, երբ «փոքրամասնություններն» իրենց սահմանում են էթնիկորեն բացարձակապաշտ կամ ազգայնական եղանակներով: Բրիտանիայում ինքնության փոքրամասնական ու սփյուռքային արտահայտումների միջև լարվածությունը դրսևորվում է այլ համատեքստում. «փոքրամասնության դիսկուրսը» ընդհանուր առմամբ եղել է պաշտոնական դիսկուրսը:

նամաշկ ժողովուրդների նոր ներգաղթները նմանապես խաթարում են գծային ձուլման պատումները²³: Թեև կան էթնիկ ու դասակարգային տարբերություններին առնչվող ընդունման ու օտարման տարբեր եղանակներ, այս նոր ժամանողների զանգվածները ստորադաս դիրքերում են պահվում ռասայական բացառման հաստատված կառույցների կողմից: Բացի այդ՝ հաճախ նրանց ներգաղթն ավելի քիչ է բնութագրվում «ամեն ինչ կամ ոչինչ»-ով՝ հաշվի առնելով փոխադրամիջոցներն ու հաղորդակցության տեխնոլոգիաները, որոնք օժանդակում են բազմատեղանք համայնքներին²⁴: Երբեմն ասում են, որ Նյու Յորք քաղաքի ընդարձակ հատվածներ «Կարիբյան ավազանի մասերն են», և հակառակը²⁵: Սփյուռքական դիսկուրսներն արտացոլում են շարունակական ցանցի մասը լինելու զգացումը, որն ընդգրկում է հայրենիքը ոչ թե պարզապես որպես ինչ-որ հետևում թողնված մի բան, այլ որպես բազմամեղեդային (contrapuntal) արդիականության մեջ կապվածության վայր²⁶:

Այսպիսով՝ սփյուռքային գիտակցությունը կազմավորվում է և՛ բացասականորեն, և՛ դրականորեն: Այն կազմավորվում է բացասականորեն խտրա-

²³ Տե՛ս, հատկապես, Glick Schiller և ուրիշներ 1992ա: Չնայած հին ու նոր, եվրոպական ու ոչ եվրոպական գաղթականների միջև տարբերակումն առանցքային է, այն չպետք չէ չափազանցության հասցնել: Իռլանդիայից և Կենտրոնական, Հարավային ու Արևելյան Եվրոպայից ժամանած գաղթականները ռասայականացվել են: Իսկ հակասեմականությունը շարունակում է մնալ հաճախ թաքնված, երբեմն՝ բացահայտ ուժ: Սակայն, ընդհանուր առմամբ, բազմաշաղկուխային Ամերիկայում եվրոպացի ներգաղթյալները ժամանակի ընթացքում սկսել են մասնակցել որպես էթնիկ «սպիտակներ»: Նույնը չի կարելի ասել, ընդհանուր առմամբ, գունամաշկ բնակչության մասին, թեև ծագման տարածաշրջանը, մաշկի երանգը, մշակույթն ու դասակարգը կարող են մեղմացնել ռասիստական բացառումը:

²⁴ Հեռուստատեսության դերի մասին տե՛ս Naficy 1991:

²⁵ Sutton և Chaney 1987:

²⁶ Էդվարդ Սայիդը գործածում է «բազմամեղեդային» եզրույթը՝ արքայի պայմանների դրական կողմերից մեկը բնութագրելու նպատակով:

«Ողջ աշխարհը որպես օտար երկիր» դիտարկելը հնարավոր է դարձնում մտահորիզոնի յուրօրինակությունը: Շատ մարդիկ սկզբունքորեն ծանոթ են միայն մեկ մշակույթի, մեկ միջավայրի, մեկ տան: Աքսորյալները ծանոթ են առնվազն երկուսին, և մտահորիզոնի այս բազմակիությունը ծնունդ է տալիս համաժամանակյա չափման տարածությունների գիտակցման, գիտակցում, որը, երաժշտությունից փոխառնված արտահայտությամբ, բազմամեղեդային է: ... Աքսորյալի համար նոր միջավայրում կյանքի, արտահայտման կամ գործունեության սովորույթները անխուսափելիորեն տեղի են ունենում մեկ այլ միջավայրում դրանց հետ կապված հիշողությաններին հակընդդեմ: Այդպիսով՝ թե՛ նոր, թե՛ հին միջավայրերը վառ են, իրական, գոյություն ունեն միասին՝ բազմամեղեդայնորեն (Said 1984, էջ 171-172, տե՛ս նաև Said 1990, էջ 48-50):

Աքսորի վերաբերյալ այս մտորումները կիրառելի են սփյուռքի փորձառությունների նկատմամբ, սակայն այն տարբերությամբ, որ առաջինի ավելի անհատապաշտական, գոյութենաբանական կենտրոնացումը չափավորված է երկրորդի համայնքային ցանցերով, տեղահանված բնակության հավաքական սովորույթներով:

կանության և բացառման փորձառություններով: Այն արգելքները, որոնց բախվում են ռասայականացված օտարերկրացիները, հաճախ ուժգնանում են սոցիալ-տնտեսական սահմանափակումների պատճառով, հատկապես Հյուսիսային Ամերիկայում, որտեղ հետֆորդիստական, առանց արհմիությունների, ցածր վարձատրությամբ ոլորտն առաջընթացի համար խիստ սահմանափակ հնարավորություններ է առաջարկում: *Ճկուն կուրսակման* այս վարչաձևը պահանջում է կապիտալի և աշխատանքի զանգվածային անդրազգային հոսքեր՝ կախված լինելով սփյուռքյան բնակչություններից ու ստեղծելով այդպիսիներ: Երկարաժամկետ աշխատանքային պայմանագրերի փոխարինումը կարճաժամկետներով և արտագործարանային արտադրության վերածնունդը մեծացրել են աշխատուժի մեջ կանանց համամասնությունը, որոնցից շատերը նոր ներգաղթյալներ են արդյունաբերական կենտրոններում²⁷: Այս զարգացումները ստեղծել են ավելի ու ավելի քաջածանոթ շարժունակության «ավազե ժամացույց»՝ շահագործվող աշխատուժի զանգվածներ ներքևում և շատ նեղ անցում դեպի լայն, հարաբերականորեն հարուստ միջին ու բարձր խավ²⁸: Նոր ներգաղթյալները, բախվելով այս իրադրությանը, ինչպես ազիլիացիները Ռեդվուդ Սիթիում, կարող են հաստատել ճամփորդական ու հեռախոսային ցանցերի միջոցով պահպանվող անդրտարածաշրջանային ինքնություններ, որոնք ամեն ինչ չեն ներդնում մեկ պետության ավելի ու ավելի վտանգավոր դարձող ապագայի մեջ: Արժի հավելել, որ ռասայական ու տնտեսական լուսանցքայնացման բացասական փորձառությունը նույնպես կարող է հանգեցնել նոր դաշինքների. կարելի է մտածել մադրիբյան սփյուռքային գիտակցության մասին, որը միավորում է ալժիրցիներին, մարոկացիներին և բունիսցիներին Ֆրանսիայում, որտեղ գաղութային ու նորգաղութային շահագործման ընդհանուր պատմությունը նպաստում է նոր համերաշխությունների ձևավորմանը: Եվ 1970-ական թթ. Բրիտանիայում այն պահը, երբ բացառողական «*ulh*» եզրույթը յուրացվեց՝ ձևավորելով հակառասայական դաշինքներ ներգաղթյալ հարավասիացիների, աֆրոկարիբցիների և աֆրիկացիների միջև, սփյուռքային ցանցերի բացասական ձևակերպման մեկ այլ օրինակ է:

Սփյուռքային գիտակցությունը դրականորեն է ձևավորվում համաշխարհային պատմական մշակութային/քաղաքական ուժերի հետ նույնականացման միջոցով, ինչպիսիք են, օրինակ, «Աֆրիկան» կամ «Չինաստանը»: Այս գործընթացը կարող է կապված լինել ոչ այնքան աֆրիկացի կամ չինացի լինելու հետ, որքան տարբեր կերպով ամերիկացի, բրիտանացի, կամ մեկ այլ

²⁷ Cohen 1987, Harvey 1989, Mitter 1986, Potts 1990, Sassen 1982.

²⁸ Rouse 1991, էջ 13:

երկրացի լինելու, ուր էլ մարդ հաստատված լինի: Սա նաև համաշխարհային զգալու մասին է: Ինչպես հուդայականությունը գերազանցապես քրիստոնեական մշակույթում, իսլամը կարող է առաջարկել մեկ այլ վայրի, այլ ժամանակայնության ու տեսլականի հետ կապվածության զգացում, հակասական արդիականություն: Ստորև ավելին պիտի խոսենք ներկայիս անդրազգային պահի դրական, իսկապես ուտոպիական, սփյուռքականության մասին: Բավական է նշել, որ սփյուռքային գիտակցությունը «վատ իրավիճակից լավագույնն է ստեղծում»: Կորստի, լուսանցքայնության և աքսորի փորձառությունները (որ տարբեր կերպ մեղմվում են դասակարգային պատկանելությամբ) հաճախ ուժգնանում են համակարգային շահագործմամբ և առաջխաղացման արգելակմամբ: Այս կազմավորիչ տառապանքը համագոյակցում է գոյությունը պահպանելու հմտությունների հետ՝ ուժ հարմարվողական տարբերության մեջ, հակասական աշխարհաքաղաքացիություն և ինքնավերարտադրման համառ տեսլականներ: Սփյուռքային գիտակցությունը կորուստն ու հույսն սալում է որպես առանցքային լարվածություն:

Սփյուռքի դիսկուրսները տարածվում են՝ ընդգրկելով բնակչությունների և պատմական բարդ իրավիճակների լայն շարք: Կապիտալիզմի անդրազգային շարժումներում ընդգրկված լինելով՝ մարդիկ հանպատրաստից ստեղծում են իշխանության և արտոնության ընդգծված տարբերություններով «ճկուն քաղաքացիություն», ինչպես այն անվանում է Այիհուա Օնգը: Այս շարքն ընդգրկում է Ագիլիյա/Ռեդվուդ Սիթիի կամ Հայիթի/Բրուկլինի երկազգ քաղաքացիներից մինչև Սան Ֆրանցիսկոյում «հաստատված» չինացի այն ներդրողը, որը պնդում է. «Ես կարող եմ ապրել աշխարհի ցանկացած վայրում, բայց այն պետք է մոտ լինի օդանավակայանին»²⁹: Այս կեղծընդհանրական (pseudouniversal) աշխարհաքաղաքացիական պարծենկոտությունը ընդլայնում է «սփյուռք» եզրույթի սահմանը: Սակայն այնքանով, որքանով այս ներդրողը փաստացի իրեն համարում և ուրիշների կողմից համարվում է *չինացի*՝ պահպանելով նշանակալի կապեր այլ վայրում, այս եզրույթը տեղին է: Օնգը չինացի ներգաղթյալների այս դասի մասին նշում է. «Նրանց սուբյեկտիվությունը (subjectivity) միաժամանակ որևէ առանձին երկրի առումով ապատարածականացված է, թեև ընտանիքի առումով մեծապես տեղայնացված է»³⁰: Քանի որ ընտանիքը հազվադեպ է մեկ վայրում, որտե՞ղ են նրանք իրականում «ապրում»:

Ո՞րն է Խաղաղօվկիանոսյան եզրաշերտի (Pacific Rim) կապիտալիզմի շրջապատույտ ցանցերով ճամփորդող անձի կողմից ազգային ինքնությունների

²⁹ Ong 1993, էջ 41:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 771-772:

այս մասնավոր խաչաձևման քաղաքական նշանակությունը: Աշխարհում տարածված արյունոտ ազգայնական պայքարների լույսի ներքո այս ներդրողի անդրազգային սփյուռքականությունը կարող է առաջադիմական թվալ: Ասիական ու խաղաղօվկիանոսյան նոր տնտեսությունների շահագործող, «ճկուն» աշխատանքային վարչաձևերի տեսանկյունից նրա շարժունակությունը պակաս դրական արձագանք կարող է առաջացնել: Սփյուռքային քայքայիչ գործունեությունների քաղաքական ու առանցքային հնարավորությունը երբեք երաշխավորված չէ: Շատ ավելին կարելի էր ասել սփյուռքյան բնակչությունների շրջանում դասակարգային տարբերությունների մասին: Օրինակ՝ Հյուսիսային Ամերիկայում ապրող ասիացի հարուստ ձեռնարկատիրական ընտանիքներին ստեղծագործ գրողներից, ակադեմիական տեսաբաններից և ընչազուրկ «նավի մարդկանցից»^{*} կամ ցեղասպանությունից փախչող խմբերներից տարբերակելիս ակնհայտ է դառնում, որ սփյուռքային օտարման աստիճանները, մշակութային (ապա)նույնականացումներում հարկադրանքի ու ազատության միախառնումը և կորստի ու տեղահանման ցավը խիստ հարբերական են:

Սփյուռքի փորձառություններն ու դիսկուրսները միահյուսված են և երբեք ապահովագրված չեն ապրանքայնացումից: (Ոչ էլ ապրանքայնացումը նրանց միակ հետևանքն է): Սփյուռքականությամբ կարող են հետաքրքրվել բազմամշակութային բազմակարծությունների մի ամբողջ շարք՝ դրանց մի մասը կիսապաշտոնական կարգավիճակով: 1991 թ. Լոս Անջելեսի փառատոնը, օրինակ, որը հսկայական մասշտաբով կազմակերպել էր Փիթեր Սելարսը^{**}, փառաբանում էր ամերիկյան ձուլակաթսան (melting pot)՝ համաշխարհային հասանելիություն հաղորդելով Լոս Անջելեսի շփոթեցնող բազմազանությունը: Փառատոնը միավորում էր թախլանդական թաղամասերը Թախլանդից ժամանած պարողների հետ: Նույնն արվում էր խաղաղօվկիանոսյան կղզեբնակների և Խաղաղօվկիանոսյան եզրաշերտի տարբեր ժողովուրդների համար³¹: Անդրազգային էթնիկությունները հավաքվել և ցուցադրվում էին նորա-

^{*} Boat people – առաջին անգամ կիրառվեց Վիետնամի պատերազմից հետո երկրից մակույկներով հեռացող հազարավոր հարավվիետնամցի փախստականների համար: Հետագայում այն սկսեց կիրառվել այլ վայրերից նավակներով դեպի ԱՄՆ, Եվրոպա, Ավստրալիա կամ այլ երկրներ փախստականների նմատմամբ:

^{**} Peter Sellars (ծնվ. 1957) – Ամերիկյան թատերական և օպերային գործիչ, բեմադրիչ:

³¹ Խաղաղօվկիանոսյան եզրաշերտի դիսկուրսի և ազատական/նորազատական «ազատ առևտրի» գաղափարախոսությունների իր ազդեցիկ պատմական քննադատության մեջ Քրիս Քոներին, «օվկիանոսի տիրապետող հասկացութային կատեգորիայի մեջ, հաշվի առնելով, որ այն կապիտալի սիրելի առասպել-տարրն է», հատման/աշխարհաքաղաքացիության հակազե-րիշխանական վայրեր երևակայելու վտանգ է տեսնում (Connery 1994): Նա կոչ է անում զգուշ-

բանական համադրությամբ՝ առերևույթ նվիրագործելով ոչ եվրոպակենտրոն արվեստի/մշակույթի միջավայր: Լոս Անջելեսը՝ Օլիմպիական խաղերի հաջող հյուրընկալը, կարող է իսկապես «համաշխարհային քաղաք» լինել: Փառատոնը լավ հովանավորված էր ճապոնական ու ամերիկյան ընկերությունների կողմից, և մեծ մասամբ այն ներկայացնում էր չսպառնացող, գեղագիտականացված անդրազգայնականություն: Ցածր աշխատավարձերով գործարաններն ու ձեռնարկությունները, որտեղ զովաբանվող այս ժողովուրդների շատ ներկայացուցիչներ աշխատում էին, սփյուռքների այս փառատոնում ներկայացված չէին որպես ո՛չ «արվեստի», ո՛չ «մշակույթի» վայրեր³²:

Միացյալ Նահանգների ակադեմիայի միտումներին արձագանքելով՝ բելլ հուկսը* նշում է, որ միջազգային կամ հետզադուրթային հիմնախնդիրներին ավելի հանգիստ են անդրադառնում, քան իրենց ավելի մոտ հակամարտություններին, ռասայով ու դասակարգով կառուցակարգված տարբերություններին³³: Նրա մտահոգությունը համապատասխանեցնելով այս համատեքստին՝ տեսնում ենք, որ այն տեսություններն ու դիսկուրսները, որոնք սփյուռքայնացնում կամ միջազգայնացնում են «փոքրամասնություններին», կարող են ուշադրությունը շեղել դասակարգային ու ռասայական երկար ժամանակ գոյություն ունեցող, կառուցակարգված անհավասարություններից: Տպավորություն է ստեղծվում, որ հարցը ոչ թե տնտեսական շահագործումն ու ռասիզմ էր, այլ բազմազգայնությունը՝ թարգմանության, կրթության ու հանդուրժողականության խնդիրները: Թեև սավադորցիների, սամուսացիների, սիկիերի, հայիթցիների, խմբերների և մյուսների համար *մշակութային* տարածք բացելն ակնհայտորեն անհրաժեշտ է, այն ինքնին չի ստեղծում ապրելու համար բավարար աշխատավարձ, պատշաճ կացարան կամ առողջապահություն: Ավելին, սոցիալական ամենօրյա իրականության մակարդակում մշակութային տարբերությունները համառորեն ռասայականացվում են, դասակարգայնացվում և զենդերայնացվում: Սփյուռքի տեսությունները պետք է կարողանան հաշվի առնել այս իրական, խաչաձևվող կառույցները:

րեն պատմականացնել օվկիանոսյան դիսկուրսները, մտահոգություն, որը կիրառելի է Գլորիայի սև Ատլանտյանի պատկերման նկատմամբ, որին կանդրադառնամ ստորև:

³² Լոսանջելեսյան փառատոնի տարբեր նկարագրությունների ու քննադատությունների համար տե՛ս Getty Center 1991, հատկապես Լիսա Լոուի մեկնաբանությունները հետադրողական բազմակարծության/բազմամշակութայնության ապաքաղաքականացնող հետևանքների մասին, էջ 124-128:

* bell hooks – Ամերիկյան գիտնական, ֆեմինիստ և հասարակական գործիչ Գլորիա Ջին Ուոտկինսի (Gloria Jean Watkins, 1952-2021) գրական/գիտական կեղծանունն է: Ուոտկինսն այն գրում էր փոքրատառով՝ ուշադրությունն իր մտքերի, քան անձի վրա հրավիրելու նպատակով:

³³ hooks 1989, 1990, տե՛ս նաև Spivak 1989:

Սփյուռքային փորձառությունները միշտ գենդերայնացված են: Սակայն սփյուռքների տեսական մեկնաբանությունների և սփյուռքյան մշակույթների շրջանակներում այս փաստը թաքցնելու, ճանփորդության ու տեղափոխման մասին առանց նշագրման խոսելու միտում կա, ինչն այդպիսով կանոնական է դարձնում արական փորձառությունները: Դժանվորության տեսություններում Ջանեթ Վոլֆի՝ վերջերս կատարված գենդերի վերլուծությունը տեղին է հիշատակել այստեղ³⁴: Երբ սփյուռքային փորձառությունը դիտարկվում է տեղահանման, քան տեղավորման, ճանփորդության, քան բնակություն հաստատելու, և չարտահայտման, քան վերաարտահայտման տեսանկյունից, տղամարդկանց փորձառությունները հակված են լինել գերակայող: Առանձին սփյուռքյան պատմությունները, համատարածքները, համայնքային սովորույթներն ու գործելակերպերը, տիրապետությունները և շփման հարաբերությունները կարող են այնուհետև ընդհանրացվել գենդերայնացված հետարդիական համաշխարհայնացումներում, վերացական թափառաբանություններում (nomadologies):

Ուշադրությունը տեղահանման ու բնակության հաստատման յուրահատուկ պատմությունների վրա բևեռելը տեսադաշտում է պահում սփյուռքի երկակի քաղաքականությունը: Հատկապես կանանց փորձառությունները շատ բան կարող են ցույց տալ: Սփյուռքյան փորձառությունները ուժեղացնում, թե՞ թուլացնում են գենդերային ստորադասումը: Հայրենիքների, ազգակցական ցանցերի և կրոնական ու մշակութային ավանդույթների հետ կապերի պահպանումը, մի կողմից, կարող է վերաթարմացնել հայրիշխանական կառույցները: Մյուս կողմից, սակայն, սփյուռքյան փոխազդեցություններով նոր դերեր ու պահանջներ, նոր քաղաքական տարածություններ են բացվում: Օրինակ՝ տղամարդկանցից անկախ կամ կիսանկախ կերպով կանայք ավելի ու ավելի են Մեքսիկայից ու Կարիբյան ավազանի տարբեր հատվածներից գաղթում դեպի հյուսիս: Չնայած նրանք դրան դիմում են՝ հուսահատությունից ելնելով, տնտեսական կամ սոցիալական ծանր հարկադրանքի ներքո, նրանք կարող են իրենց նոր սփյուռքային ծանր հանգամանքները նպաստավոր համարել գենդերային հարաբերությունների դրական վերաբանակցման համար: Երբ տղամարդիկ կտրված են իրենց ավանդական դերերից ու աջակցություններից, երբ կանայք վաստակում են անկախ, թեև հաճախ՝ շահագործման արդյունքում ստացվող եկամուտ, հարաբերական անկախության ու վերահսկողության նոր ասպարեզներ կարող են ձևավորվել: Սփյուռքային իրավիճակներում կանանց համար կյանքը կարող է կրկնակի ցավագին լինել՝ պայքարե-

³⁴ Wolff 1993.

լով տարագրության մեջ նյութական ու հոգևոր անապահովությունների, ընտանիքի ու աշխատանքի պահանջների և նոր ու հին հայրիշխանությունների հավակնությունների դեմ: Չնայած այս գրկանքներին՝ նրանք կարող են հրաժարվել վերադառնալու հնարավորությունից, երբ այն ներկայանում է, հատկապես երբ պայմանները տղամարդիկ են թելադրում:

Միաժամանակ սփյուռքի կանայք շարունակում են ընտրողաբար կապված մնալ «հայրենի» մշակույթին ու ավանդույթին և դրանցով գորացված զգալ: Սեփականության ու կրոնի հիմնարար արժեքները, խոսքն ու սոցիալական վարքաձևերը, սնունդը, մարմինն ու հագնվելու կանոնները պահպանվում ու հարմարեցվում են հյուրընկալող երկրից դուրս գտնվող շարունակական կապերի ցանցում: Սակայն ինչպես Մաքսին Հոնգ Քինգսթոնն է ազատում կին ռազմիկի առասպելը իրեն Չինաստանից փոխանցված բոլոր այլ պատմություններից³⁵, սփյուռքային կապեր պահպանող ու վերահաստատող կանայք դա անում են քննադատորեն՝ որպես նոր համատեքստում գոյատևան համար [անհրաժեշտ] ռազմավարություններ: Եվ ինչպես Փոլ Մարշալի «*Brown Girl, Brownstones*» (Թուխ աղջիկ, թխաքարեր)³⁶ գործում պատկերված բարբառոցի կանայք, որոնք ջանք չեն խնայում Նյու Յորքում հաստատվելու համար՝ միաժամանակ պահպանելով «այս տղամարդու երկրից» հիմնական «խուսափողականություն», սփյուռքի կանայք ընկած են տարբեր հայրիշխանությունների, հակասական անցյալների ու ապագաների միջև: Նրանք կապվում ու բաժանվում են, մոռանում ու հիշում են բարդ, ռազմավարական եղանակներով³⁷: Այդ պատճառով սփյուռքային կանանց կյանքի փորձառությունները ներառում է անհամատեղելի աշխարհներ միջնորդավորելու ցավազին դժվարություն: Համայնքը կարող է և՛ աջակցության, և՛ ճնշման վայր լինել: Ռ-սիկա Գուպտայից մի քանի մեջբերումներ հարավասիացի («ս բրիտանացի») կնոջ դժվարությունների մի փոքր օրինակ են առաջարկում.

³⁵ Kingston 1976.

³⁶ Marshall 1981.

³⁷ Իհարկե, տղամարդիկ նույնպես ընտրում և ռազմավարություններ են մշակում սեփական սահմանափակումների ու արտոնությունների սահմաններում: Գենդերայնացված սփյուռքային բարդ իրավիճակների միջև տարբերությունն առանցքային է նոր ձևավորվող համեմատական մոտեցման համար: Գանգուլիի 1992 թ. ուսումնասիրությունը Միացյալ Նահանգներում հարավասիական սփյուռքի տղամարդկանց ու կանանց հիշողությունների մասին օրինակելի է (Ganguly 1992): Բոթոմլին առաջարկում է գենդերի ու դասակարգի արտահայտման գերազանց նկարագրություն հունական գաղթի՝ որպես մշակութային գործընթացի իր ուսումնասիրության մեջ (Bottomley 1992):

«Երիտասարդ կանայք ... սկսում են վիճարկել ասիական մշակույթի որոշ կողմեր, սակայն բավարար չափով զարգացած սև կանանց աջակցության խմբերի ցանց գոյություն չունի (թեև ավելի արժեքավոր գործ է արվել այս ոլորտում), որ հնարավորություն կտար նրանց գործելու առանց համայնքի ու ընտանիքի աջակցության: Սա ասիական համայնքի աջակցող ու ճնշող կողմերի միջև գոյություն ունեցող հակասություն է, որում շատ կանայք են հայտնվել ...

Հայրիշխանական ճնշումը մեր կյանքի իրողություն էր մինչև Բրիտանիա մեր գալը, և այն փաստը, որ ընտանիքն ու համայնքը գործում էին որպես ռասիստական ճնշման դեմ դիմադրության վայրեր, հետաձգել ու աղավաղել է այս հայրիշխանական ճնշման դեմ պայքարելու նպատակով մեր՝ որպես կանանց միավորումը»³⁸:

Այն գիրքը, որից այս մեջբերումները քաղված են՝ «*Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*» (Պատկերելով ճամփորդությունը. սև և երրորդ աշխարհի կանանց գրություններ), քարտեզագրում է ժամանակակից Բրիտանիայում միացումների ու բաժանումների մի բարդ, համընկնող դաշտ, այն, ինչ Ավթար Բրահն անվանում է *սփյուռքային տարածություն*³⁹: Այս ժողովածուն ներկայացնում է հետզադուրային տեղահանման, ռասայականացման և քաղաքական պայքարի ընդհանուր փորձառություններ, ինչպես նաև սերնդի, տարածաշրջանի, սեռականության, մշակույթի ու կրոնի խիստ տարբերություններ: Բազմազան «սև բրիտանացի» և «Երրորդ աշխարհի» կանանց միջև հնարավոր դաշինքը պահանջում է մշտական բանակցություն և ուշադրություն անհամատեղելի պատմությունների նկատմամբ:

Սփյուռքային կապերը խոչընդոտո՞ւմ, թե՞ նպաստում են դաշինքներին: Ե՛վ այո, և՛ ոչ: Օրինակ՝ Նյու Յորքում շատ կարիքցիներ պահպանել են իրենց հայրենի կղզիների հետ կապի զգացում, մշակութային ու երբեմն դասակարգային ինքնության հստակ զգացում, որն առանձնացնում է նրանց աֆրոամե-

³⁸ Gupta 1988, էջ 27, 29:

* Քլիֆորդը հղում է Բրահի «Diasporas and Borders» (Սփյուռքներ և սահմաններ) այդ ժամանակ դեռևս չիրատարակված հոդվածի նախնական տարբերակին, որը հետագայում ընդգրկվեց Բրահի «*Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*» մենագրության մեջ: Տե՛ս Brah 1996, գլուխ 8: Բրահի մենագրության այս գլուխը որոշ կրճատումներով հայերեն թարգմանությամբ ներկայացված է նաև սույն անթոլոգիայում:

³⁹ Չանդրա Մոհանտին, Ստյուարտ Հոլը, Կոբենա Մերսերը և Ռ. Ռադակրիշնանը այլ անունների շարքում քննարկում են հատվող դասավորումների այս սփյուռքային տարածությունը (Mohanty 1987, Hall 1988, 1990, Mercer 1988, 1990, Radhakrishnan 1991):

րիկացիներից, այն մարդկանցից, որոնց հետ նրանք կիսում են ռասայական և դասակարգային ստորադասման նյութական պայմանները: Սակավ պաշարներն ու աստիճանակարգային սոցիալական համակարգի մեխանիզմները ուժգնացնում են այս արձագանքը: Սա անխուսափելի չէ: Մի կողմից՝ սփյուռքային ինքնության զգացմունքները կարող են նպաստել համադրմանը, այլ փոքրամասնությունների ու գաղթական բնակչությունների նկատմամբ գերակայության զգացմանը⁴⁰: Մյուս կողմից՝ գաղութացման, տեղահանման և ռասայականացման ընդհանուր պատմությունները կարող ենք հիմք հանդիսանալ դաշինքների ձևավորման համար, ինչպես տեղի ունեցավ «սև» Բրիտանիայի հակաթետչերյան* դաշինքներում, որոնք 1970-ական թթ. համախմբել էին աֆրիկացիներին, աֆրոկարիբեցիներին և հարավասիացիներին: Սակայն այսպիսի դաշինքները քայքայվում ու վերամիավորվում են, երբ այլ սփյուռքային հավատարմություններ են հայտնվում կիզակետում, ինչպիսին էր, օրինակ, հավատարմությունն Իսլամին Սալման Ռուշդիի վիճաբանության ժամանակ^{**}: Հերզադոսային համերաշխության երաշխիք գոյություն չունի: Միջսփյուռքային քաղաքականությունն ընթանում է միասնական արտահայտման և միմյանցից բաժանվելու մարտավարություններով: Ինչպես Ավթար Բրահն է գրել 1980-ական թթ. վերջերին Բրիտանիայում սփյուռքային համայնքի շուրջ առաջարկվող եզրույթների բանավեճերի վերաբերյալ. ««սև», «հնդիկ», կամ «ասիացի» գործածելը պայմանավորված է ոչ այնքան նրա նշանակյալի բնույթով, որքան տարբեր դիսկուրսներում նրա նշանագիտական (semiotic) գործառույթով: Այս տարբեր նշանակությունները տարբերվող քաղաքական ռազմավարությունների ու հետևանքների ազդանշան են: Նրանք համախմբում են մշակութային ու քաղաքական ինքնությունների

⁴⁰ Նյու Յորքում կարիբյան ու աֆրոամերիկյան բնակչության խմբերի միջև գոյություն ունեցող լարվածությունների մասին տե՛ս Foner 1987: Դայանա Վելեզի կողմից պոետոռոնիկացի գրող Անա Լիդիա Վեգայի «Encantaramblado» պատմվածքի վերլուծությունը սուր կերպով ներկայացնում է կարիբյան ներգաղթյալներին բաժանող ազգային/մշակութային/ռասայական/լեզվաբանական տարբերությունները, ինչպես նաև այդ տարբերություններից անկախ Միացյալ Նահանգների ռասայական համակարգի կողմից նրանց ընդհանրացումը մեկ խմբավորման մեջ (Vega 1987, Velez տպագրության մեջ): Այն հարցը, թե այս վերջին վերադիքավորումը արդյոք կհանգեցնի նոր դաշինքների կամ բախումների պայքարի ու սակավության սփյուռքային տնտեսության մեջ, մնում է բաց:

* Խոսքը 1979-1990 թթ. Մեծ Բրիտանիայի վարչապետ Մարգարետ Թետչերի մասին է: Մինչ վարչապետի պաշտոնը ստանձնելը Թետչերը ընդդիմադիր Պահպանողական կուսակցության առաջնորդն էր: Որպես ընդդիմության առաջնորդ՝ նա իր հանրային ելույթներում երբեմն պահպանողականության դիրքերից նաև քիրախավորում էր Բրիտանիայի փոքրամասնություններին ու ներգաղթյալներին:

** «Ռուշդիի գործը» Բրիտանիայում որոշ մահմեդական խմբավորումների ծայրահեղ պատասխանն էր ծագումով հնդիկ բրիտանացի գրող Սալման Ռուշդիի 1988 թ. լույս տեսած «The Satanic Verses» (Սատանայական այսբներ) գրքին:

տարբեր հավաքակազմեր և նշում, թե որտեղ են այս կամ այն «համայնքի» սահմանները գծված»⁴¹:

Սև Ատլանտյանը

Տեղահանմամբ կազմավորված սփյուռքային համայնքները պահպանվում են հիբրիդային պատմական հանգամանքներում: Տարբեր աստիճանի հրատապությամբ նրանք հաղթահարում են սղոթառության, բռնության, վերահսկման, ռասայականության և քաղաքական ու տնտեսական անհավասարության սոցիալական իրողությունները՝ դիմադրելով դրանց: Նրանք ձևավորում են այլընտրանքային հանրային ոլորտներ, մեկնաբանական համայնքներ, որտեղ առանցքային այլընտրանքներ (թե՛ ավանդական, թե՛ նոր ձևավորվող) կարող են արտահայտվել: Փոլ Գիլրոյի գործն ընդհանուր գծերով նկարագրում է սփյուռքային Բրիտանիայի կարևոր բաղադրիչներից մեկի բարդ քարտեզը/պատմությունը՝ աֆրոկարիբյան/բրիտանական/ամերիկյան *սև Արլանդյանը*:

«*There Ain't No Black in Union Jack*» (Union Jack*-ում սև չկա) գրքում Գիլրոյը ցույց է տալիս, թե ինչպես է Բրիտանիայում սև նորաբնակ համայնքների սփյուռքյան մշակույթը արտահայտում տեղային ու համաշխարհային կապվածությունների որոշակի հավաքակազմ⁴²: Մի մակարդակում սփյուռքյան մշակույթի արտահայտչաձևերը (հատկապես երաժշտությունը) գործում են ի պաշտպանություն որոշ թաղամասերի՝ ընդդեմ ոստիկանության ու ռասիստական բռնության զանազան դրսևորումների: Մեկ այլ մակարդակում նրանք առաջարկում են «կապիտալիստական համակարգի ավելի լայն քննադատություն» և անդրազգային կապերի ցանց: Գիլրոյի գործում սև սփյուռքն աշխարհաքաղաքացիական, Ատլանտյան երևույթ է՝ ներքաշված ազգային հակադրություններում և անդրանցնելով դրանք, ինչի օրինակ է թեաշերյան Անգլիայի «ռասայի ու ազգի մշակութային քաղաքականությունը»: Այն վերահայտնագործում է համաաֆրիկականության առավել վաղ դրսևորումները, սակայն հետզադրության առանձնահատկությամբ ու 1990-ական թթ. բրիտանավորուպական թեքումով: Մենք Քլեր Դրեյքը տարբերակում է համաաֆրիկական *ավանդական* շարժումները *մայրցամաքայինից*⁴³: Առաջինը սկզբնավորվել էր Ամերիկաներում և հստակորեն ձևավորվել XIX դարի վերջին սևական եկեղեցիների, քոլեջների աշխատանքներով ու Մարկուս Գերվեյի և

⁴¹ Brah 1992, էջ 130-131:

* Union Jack – Միացյալ Թագավորության դրոշի անվանումն է:

⁴² Gilroy 1987.

⁴³ Drake 1982, էջ 353-359:

Ու. Է. Բ. Դու Բոյսի հետ կապվող քաղաքական շարժումների միջոցով: Այն անդրատլանտյան երևույթ էր: Հետպատերազմյան շրջանում աֆրիկյան պետությունների ի հայտ գալով՝ աֆրիկացի ազգայնական առաջնորդները տեղափոխվեցին առաջնագիծ, և համաաֆրիկականության ձգտության կենտրոնը տեղաշարժվեց դեպի մայրցամաքային Աֆրիկա: Կուամե Նկրումայի* և Ջորջ Փադմորի** կապակցված քաղաքական տեսլականները առաջնորդող էին այս ճանապարհին: Գրելով 1980-ական և 1990-ական թթ. այս տեսլականի պարտությունից հետո՝ Գիլրոյը «սև» մշակութային ավանդույթը վերադարձնում է պատմականորեն ապակենտրոնացած կամ բազմակենտրոն Ատլանտյան տարածություն: Այդ ընթացքում նա կտրում է Աֆրիկայի հետ սև Ամերիկայի առաջնային կապը՝ ներմուծելով մի երրորդ հարացույցային փորձառություն՝ եվրոպական գաղութային անկման շրջանում սև բրիտանացի բնակչությունների տեղաշարժերն ու վերաբնակեցումները:

Գիլրոյի փայլուն կերպով փաստարկված և սադրիչ նոր գիրքը՝ «*The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*» (Սև Ատլանտյանը. արդիականություն և երկակի գիտակցություն), պատմական խորությամբ պատկերում է բազմազան սև սփյուռքի մշակույթ, որը հնարավոր չէ հանգեցնել որևէ ազգային կամ էթնիկությամբ հիմնավորված ավանդույթի: Այս քարտեզը/պատումը առաջնային պլան է մղում հատման, գաղթի, հետախուզման, փոխկապվածության ու հարկադրված ու կամավոր ճամփորդության պատմությունները: Ներկայացնելով սև մտավորական պատմության մասին փոխկապակցված ակնարկների ժողովածու՝ «*Սև Արլանդյանը*» վերընթերցում է անդրօվկիանոսային տեսանկյունից կանոնական գրողներին՝ վիճարկելով էթնիկորեն կամ ռասայականորեն սահմանված ավանդույթում նրանց գրությունները. Դու Բոյսինը՝ Գերմանիայում, Ֆրեդերիկ Դուգլասինը՝ որպես նավ խծուծող բանվորի և ծովային քաղաքական մշակույթի մասնակցի, Ռիչարդ Րայթինը՝ Փարիզում՝ կապելով դրանք հակազաղութային *Présence Africaine**** շարժման հետ: Առաջնային տեղ է հատկացվում նաև երաժիշտների կողմից անդրազգային մշակույթի կերտմանը՝ XIX դարի Ֆիսկ համալսարանի «Jubilee Singers»-ից մինչև ժամանակակից ռեգի, հիփ-հոփ և ռեփ: Գիլրոյի ուշադրությունը գրավում են նավերը, ձայնագրությունները, հնչյունային համակարգերը և այլ տեխնոլոգիաներ, որոնք հատում են և միմյանց են մոտեցնում

* Kwame Nkrumah (1909-1972) – գանացի հեղափոխական, քաղաքական գործիչ: 1960-1966 թթ. եղել է Գանայի նախագահը:

** George Padmore (1903-1959) – տրինիդադի գրող, հրապարակախոս: Կյանքի վերջին տարիներին ապրում էր Գանայում՝ սերտորեն համագործակցելով Կուամե Նկրումայի հետ:

*** Աֆրիկյան ներկայություն (ֆր.):

մշակութային ձևերը: Սփյուռքյան մշակութիւնները, որ նա գծագրում է, լիովին արդիական են՝ իրենց տարբերությամբ:

Գիլրոյը հետևում է շարժվող ձայնապնակներին՝ տեղերում խազված ու կրկնօրինակված: Սակայն նա արմատավորում է երաժշտությունը Ատլանտյանի ավելի լայն անդրմշակութային ու ենթադասային պատմության մեջ կամ ուղղում է դեպի այն: Հիմնվելով Փիթեր Լայնբուրի և Մարկուս Ռեդայքերի վերջին պատմական հետազոտության վրա, որը վեր է հանում ողջ XVIII դարի Ատլանտյանն ընդգրկող բազմառասայական արմատական քաղաքական մշակույթ, Գիլրոյի նկարագրությունը վիճարկում է «ազգային, ազգայնական և էթնիկորեն բացարձակապաշտ հարացույցները» և՛ աջականության, և՛ ձախականության մեջ⁴⁴: Նա հակադրում է հետադիմական այնպիսի դիսկուրսներին, ինչպիսին են, օրինակ, Իոնք Փատուելի* (և աճող ձայնակցողների) դիսկուրսները, որոնք խոսում են «մաքուր» ազգային տարածությունից, որտեղ վերջերս ներխուժել են սպառնացող օտարներ, որոնք ենթադրում են, որ սևերի պատմության հետ Բրիտանիայի բարդ հարաբերությունը հետպատերազմյան, հետբրիտանական կայսերական երևույթ է⁴⁵: Նա նաև Է. Փ. Թոմփսոնի «անգլիական աշխատավորական դասակարգի ստեղծմանը»** ավելացնում է *ապրիկանյան* աշխատավորական դասակարգի ստեղծումը (բազմառասայական խումբ) և վիճարկում է ժողովրդական *շախ ազգայնականության* օգտին բրիտանական աշխատավորական շարժման ներսից հնչող փաստարկները, որ արվում են թետչերականությանն ընդդիմանալու նպատակով: Վերջապես Գիլրոյի սև Ատլանտյանը ապակենտրոնացնում է աֆրիկյան *ամերիկյան* պատումները՝ ուսումնասիրության շրջանակում ընդգրկելով Կարիբյան ավազանը, Բրիտանիան և Եվրոպան:

«Սև Ատլանտյանի պատմությունը,– գրում է նա,–... որ շարունակաբար փոխհատվում է սև մարդկանց տեղաշարժմամբ՝ ոչ միայն որպես ապրանքների, այլ նաև որպես դեպի ազատագրում, ինքնավարություն ու քաղաքացիություն տանող զանազան պայքարներում ներգրավվածների, ազգության, տեղակայման, ինքնության և պատմական հիշողության հիմնախնդիրները վերաքննելու միջոց է»⁴⁶: Գիլրոյը տեսադաշտ է բերում «արդիականության հակամշակութիւնները»՝ ոչ միայն *սևը* մտցնելով Միացյալ Թագավորության դրոշի մեջ, այլ նաև տեղավորելով այն Լուսավորության դարաշրջանի բանականու-

⁴⁴ Linebaugh և Rediker 1990, Gilroy 1992ա, էջ 193:

* Enoch Powell (1912-1998) – բրիտանացի քաղաքական գործիչ, գիտնական, գրող:

⁴⁵ Տե՛ս նաև Shyllon 1982:

** Հղումն այստեղ Թոմփսոնի «*The Making of the English Working Class*» (Անգլիական աշխատավորական դասակարգի ստեղծումը) աշխատությանն է (Thompson 1963):

⁴⁶ Gilroy 1992ա, էջ 193:

թյան ավանդույթի վերաբերյալ բանավեճերում: Այս *սև* տարրը թե՛ բացասական է (ստրկության երկար պատմությունը, գիտական ռասայականության ժառանգությունը և արդի ժամանակաշրջանին բնորոշ տիրապետման ձևերում բանականության ու ահաբեկչության մեղսակցությունը), թե՛ դրական (քաղաքական ու սոցիալական ազատագրման համար երկար պայքար, հավասարության ու տարբերության քննադատական տեսլականներ, որոնք ծնունդ են ստացել սև սփյուռքում):

Եթե Գիլրոյի անդրազգային հակապատմության մեջ ուտոպիական օրակարգ կա, այն հավասարակշռված է թշնամական բռնությամբ, տեղահանմամբ ու կորստով, որոնք *կազմավորիչ* են իր կողմից փառաբանվող մշակույթների համար. դրանք են՝ միջին անցումը*, տնկաստանային ստրկությունը, տիրապետման հին ու նոր ռասիստական համակարգերը և ճամփորդության ու աշխատանքային գաղթի տնտեսական սահմանափակումները: «*There Ain't No Black in Union Jack*» գրքում երաժշտության ու արտահայտչական մշակույթի մասին երկարաշունչ հինգերորդ գլուխը («Diaspora, Utopia, and the Critique of Capitalism» «Սփյուռք, ուտոպիա և կապիտալիզմի քննադատություն») հետևում է նախորդող չորս գլուխների պնդումներին և իր ազդեցության համար կախված է դրանցից, որոնք հետպատերազմյան Բրիտանիայում հաստատում են ռասիստական կառույցների դիսկուրսիվ, քաղաքական իշխանությունը: Այս ուտոպիական/դիստոպիական լարվածության որոշ դրսևորում առկա է բոլոր սփյուռքյան մշակույթներում⁴⁷: Այս մշակույթները սկսում են արմատախիլ լինելուց ու կորստից: Դրանց ծանոթ են արտորը, «դրսից եկածներին» ոստիկանության, ինքնադատաստան տեսնող խառնամբոխի ու ջարդերի միջոցով ահաբեկության ենթարկումը: Միաժամանակ

* Միջին անցում (Middle Passage) – ստրկավաճառության այն փուլն էր, երբ Աֆրիկայից ստրուկները Ատլանտյան օվկիանոսով տեղափոխվում էին Ամերիկա, որը կարող էր ձգվել մինչև երեք ամիս: Առաջին անցումը Աֆրիկայի ներսում մարդկանց որպես ստրուկներ վաճառելու նպատակով իրենց բնակության վայրերից տեղափոխումն էր դեպի աֆրիկյան նավահանգստային քաղաքներ, որտեղ նրանց բանտարկված պահում էին մինչև Ամերիկա տեղափոխվելը: Վերջին անցումը Ամերիկյան մայրցամաքում իրենց հավաքատեղիներից դեպի տնկաստաններ տեղափոխումն էր, որտեղ նրանց ենթարկում էին ծանր աշխատանքի ու շահագործման:

⁴⁷ Այստեղ սահմանային մշակույթների հետ զուգահեռ կարելի էր անցկացնել՝ ընդգծելով կամայական սահմանագծի, վերահսկվող սահմանի կազմավորիչ, կրկնվող բռնությունը և դրանից բխող հուսահատ/ուտոպիական սահմանահատումները: Այս երկվորությունը հիշեցնում է Նեսթոր Գարսիա Կանկլինիի անդրազգային «սահմանային» մշակույթների բախվող, համաժամանակյա պատկերները՝ «օդանավակայանը» կամ «ավտոտնակային վաճառքը» (garage sale), մեկը՝ հաստատութենական ու կարգապահական, մյուսը՝ ժողովրդական ու հանպատրաստից (Canclini 1992): Ավտոտնակային վաճառքի փոխաբերությունը բխում է «*Culture and Truth*» (Մշակույթ և ճշմարտություն) աշխատության մեջ Ռենատո Ռոսալդոյի սահմանային մշակույթների պատկերումից (Rosaldo 1989, էջ 4):

սփյուռքյան մշակույթները աշխատում են շարունակական դարձնել համայնքը՝ ընտրողաբար պահպանելով ու վերականգնելով ավանդույթները, «հարմարեցնելով» ու «տարատեսակ դարձնելով» դրանք նոր, հիբրիդային և հաճախ հակասական իրավիճակներում:

Անհանգստության, կորստի և շարունակական անաբեկման փորձառություններն առաջ են բերում հակասական ժամանակայնություններ՝ բեկված պատմություններ, որոնք խախտում են ազգային պետությունների ու համաշխարհային արդիականացման գծային, առաջադիմական պատումները: Հոմի Բաբան պնդում է, որ ազգի երևակայված համայնքի համասեռ ժամանակը երբեք չի ջնջում փոքրամասնական ու սփյուռքային ժամանակայնություններից բխող ընդհատումներն ու երկիմաստությունները⁴⁸: Նա մատնացույց է անում հակաառաջադիմական այնպիսի գործընթացներ, ինչպիսիք են կրկնությունը (ստրկության, ներգաղթի և գաղութացման հիշողությունները, որոնք երկարաձգվում են վերահսկման ու կանոնական կրթության ներկայիս համատեքստերում), լրացուցիչ լինելը («ուշացած», ավելորդ, համաժամանակեցումից դուրս լինելու փորձառությունը) և արտառոցությունը (ազգային ժամանակի/տարածության արտահոսքը դեպի կազմավորիչ արտաքին տարածքներ. «Անգլիացիների խնդիրը այն է, – գրում է Ռուշդին «*Satanic Verses*» գրքում,– որ նրանց պատմությունը տեղի է ունեցել արտասահմանում, և այդ պատճառով նրանք չզիտեն, թե ինչ է դա նշանակում»⁴⁹): Բաբայի պատկերացմամբ սփյուռքային *հետգաղութայիններն* ապրում ու պատմում են այս պատմական իրողությունները որպես անհամատեղելի, քննադատական արդիականություններ: Նա հղում է համաշխարհային քաղաքներում հավաքվող «ցրված» բնակչություններին՝ *սփյուռքին*, որտեղ ի հայտ են գալիս համայնքի նոր երևակայումներ ու քաղաքականություններ⁵⁰:

⁴⁸ Bhabha 1990.

⁴⁹ Rushdie [1989].

⁵⁰ Իր ուսումնասիրության մեջ Բաբան հակված է նույնացնել *սփյուռքայինն* ու *հետգաղութայինը*: Սա հետաքրքիր հարց է բարձրացնում, որն այստեղ չեմ կարող լիովին զարգացնել: Որքանո՞վ են հետգաղութայնության տեսականացումները առանձին սփյուռքների արտապատկերումներ: Ելլա Շոհաթը հանում «հետգաղութային» իրավիճակի հիբրիդայնության արտահայտումները կապում է սփյուռքյան Երրորդ աշխարհի մտավորականների հետ, որոնք հիմնականում գրում են Առաջին աշխարհի կենտրոններից (Shohat 1992): Հարավասիական տեսաբանները ակնհայտորեն նշանավոր են հատկապես Բրիտանիայում և Հյուսիսային Ամերիկայում: Հետգաղութայնությունը շատ չի լավում որևէ այլ վայրից, օրինակ՝ Լատինական Ամերիկայից ու Աֆրիկայից, որտեղ ապագաղութատիրության, հակագաղութատիրության և նորգաղութատիրության պատմությունները էականորեն տարբեր են: Եթե հետգաղութային տեսությունը կարող է պատմականացվել հարավասիական սփյուռքների առումով, ապա օգտակար կլինեն, հետևելով Վիջայ Միշրային (Mishra 1983, 1994), տարբերակել երկու տեսակ. առաջինը մեկ դար առաջ պայմանագրային աշխատողների պատմությունները այնպիսի վայրերում, ինչպիսիք էին, օրինակ, Տրինիդադը, Գայանան, Սուրինամը, Ֆիջին, Մավրիկիոսը, Հարավային Աֆրի-

Գիլրոյը քննում է այն հատկանշական «սփյուռքային ժամանակայնությունն ու պատմականությունը, հիշողությունն ու պատմալուսությունը, որոնք սևական քաղաքական հակամշակույթներն արտահայտող սկզբունքներն են, որ ձևավորվել են արդիականության ներսում՝ վերջինիս հակադրվելուն պարտական լինելու յուրօրինակ հարաբերության մեջ»⁵¹: Պնդելով թե՛ արդիական գծային առաջադիմականության և թե՛ աֆրիկականության հետ շարունակական կապի ներկայիս պատկերումների դեմ՝ նա բացահայտում է «շեշտաշարժի ենթարկված (syncopated) ժամանակայնություն՝ ապրելու ու լինելու տարբեր ռիթմ»⁵²: Գիլրոյը մեջբերում է Ռալֆ Էլիսոնին.

«Անտեսանելիությունը, թո՛ւյլ տվեք բացատրել, տալիս է ժամանակի մի փոքր այլ զգացողություն, դուք երբեք ամբողջովին ռիթմի մեջ չեք: Երբեմն առաջ եք ընկած, իսկ երբեմն էլ՝ հետ: Ժամանակի արագ ու աննկատելի ընթացքի փոխարեն՝ դուք տեղյակ եք նրա հանգույցներից, այն կետերից, որոնցում ժամանակը հանդարտ կանգնած է, կամ որոնցից այն ցատկում է առաջ: Եվ դուք ընկնում եք այդ ընդհատումների մեջ ու ձեր շուրջն եք նայում»⁵³:

(Գիլրոյի միջոցով) Էլիսոնն առաջարկում է Վալտեր Բենյամինի հակահիշողության սևական տարբերակ, պատմական շարունակականությունները ընդհատելու քաղաքականություն՝ հասկանալու այն *մոնտաժները* (Էլիսոնի «հանգույցներ»⁵⁴) կամ *ճեղքերը*, որոնցում ժամանակը կանգ է առնում և մարգարեորեն վերսկսում⁵⁴: Շեշտաշարժի ենթարկված ժամանակում ջնջված պատմությունները վերականգնվում են, այլ ապագաներ՝ երևակայվում:

կան ու Մալայզիան, և երկրորդը՝ դեպի Բրիտանիա, Միացյալ Նահանգներ, Ավստրալիա ու Կանադա հետպատերազմյան «ազատ» գաղթերի պատմությունները: Առաջինի ներկայացուցչական գրողը կարող էր լինել Նայփոլը, երկրորդինը՝ «հետգաղութային» տեսլականների պահինը՝ Ռուշին: Միշրայի ընթացիկ աշխատանքը կօգնի մանրամասնորեն զարգացնել այս պատմականացումը: Ակնհայտորեն հետգաղութային տեսականացման նյութն ամբողջովին հանգեցնելի չէ որոշ հարավասիական մտավորականների պատմություններին: Հիբրիդայնության առանցքային ըմբռնումը, օրինակ, համահունչ է *mestizaje* (մեստիզաժե) լատինամերիկյան կամ կարիբյան *Créolité* (կրեոլակնություն) ըմբռնումների տեսականացումներին: Սրանք նույնական հասկացություններ չեն և ծնվում են պատմական տարբեր իրադրություններից, սակայն սրանք մասնակիորեն համընկնում և միասին նշանակում են բարդ մշակութային կազմավորումների տիրույթ, որն արտադրվում է գաղութային երկատումների (dichotomies) ու աստիճանակարգությունների կողմից և մասնակիորեն քայքայում է դրանք:

⁵¹ Gilroy 1993ա, 266:

⁵² Նույն տեղում, էջ 281:

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ Benjamin 1968.

Սփյուռքի փորձառության մեջ «այստեղ»-ի և «այնտեղ»-ի համաներկայությունը արտահայտվում է հականպատակաբանական (antiteleological) (երբեմն փրկչական) ժամանակայնությամբ: Գծային պատմությունը խզված է, ներկան՝ շարունակաբար ստվերված անցյալով, որը նաև բաղձալի, սակայն խափանված ապագա է՝ նորացված, ցավագին կարոտ: Սև Ատլանտյան սփյուռքային գիտակցության համար կրկնվող այն ընդհատումը, երբ ժամանակը կանգ է առնում և վերսկսվում, *միջին անցումն* է: Ստրկացումը և դրա հետևանքները՝ ռասայականացման ու շահագործման տեղահանված, կրկնվող կառույցները, կազմում են սևական փորձառությունների օրինաչափություն, որն անքակտելիորեն միահյուսված է գերիշխող արդիականության հետ: Այս փորձառությունները ձևավորում են հակապատմություններ, ռիթմից ընկած մշակութային քննադատություններ, որոնք Գիլրոյն աշխատում է փրկել: Աֆրիկայի հետ ուղիղ կապ վերականգնելու աֆրոկենտրոն փորձերը, հաճախ շրջանցելով այս կազմավորիչ դժվարին խնդիրը, և՛ փախուստային են, և՛ ոչ պատմական: «Մահվան տարածությունը», որը վերաբացվում է ստրկության հիշողություններով և ռասայական ահաբեկչության շարունակական փորձառություններում, քննադատական ստվեր է նետում բոլոր արդիապաշտ առաջադիմականությունների վրա: Գիլրոյը լրացնում է ռասայական ահաբեկման մեջ բանականության *մեղսակցության* շուրջ Չիզմունդ Բաունմանի և Մայքլ Թաուսիգի վերլուծությունները⁵⁵: Վճռական պահերին մահվան ընտրությունը կամ մահվան վտանգը միակ հնարավորությունն է ճնշող համակարգում առանց ապագայի մարդկանց համար: Անհնազանդ ստրուկների կամքը կոտորող անձի հետ Ֆրեդերիկ Դուգլասի պայքարի Գիլրոյի ընթերցումը մանրագին քննում է այսպիսի մի պահ՝ զուգակցված Մարգարեթ Գարների պատմության հետ, որի՝ սեփական զավակներին ստրկությունից փրկելու նպատակով սպանելու պատմությունը վերապատմված է Թոնի Մորիսոնի «*Beloved*» (Սիրելի) վեպում: Դրանից բխող խզման, արմատականորեն տարբեր ժամանակայնության մեջ ապրելու զգացումը արտահայտված է Մորիսոնի հետ հարցազրույցում, որ ծավալուն կերպով մեջբերված է «*Սև Արլանս-իրյան*»-ում.

«Արդիական կյանքը սկսում է ստրկությամբ: ... Կնոջ տեսանկյունից ժամանակակից աշխարհին բնորոշ խնդիրներին բախվելու առումով սև կանայք XIX դարում և ավելի վաղ էին ստիպված գործ ունենալ հետարդիական խնդիրների հետ: Հետևյալ խնդիր-

⁵⁵ Bauman 1989, Taussig 1986.

ներին սևերը ստիպված էին առերեսվել երկար ժամանակ առաջ՝ որոշ քայքայումներ ու անհետացումներ, կայունության կորուստ և որոշակի կայունության վերականգնման անհրաժեշտություն: Խելազարության որոշ դրսևորումներ, միտումնավոր խելազարություն, որպեսզի, ինչպես գրքի կերպարներից մեկն է ասում, «մարդ չխելազարվի»: Գոյատևման այս ռազմավարությունները կերտել են իսկական արդիական անձին»⁵⁶:

Մորիսոնի «արդիական անձը» «ախտաբանության» հետ պայքարի հետևանքն է: «Ստրկությունը բաժանել է աշխարհը երկու մասի», – շարունակում է նա: Եվ ոչ միայն աֆրիկացիների համար. «Այն բաժանել է Եվրոպան»⁵⁷: Այն եվրոպացիներին դարձրել է ստրկատերեր:

Սփյուռքյան մշակույթները տարբեր աստիճաններով ձևավորվում են քաղաքական տիրապետության ու տնտեսական անհավասարության վարչակարգերի կողմից: Սակայն տեղահանման այս բռնի գործընթացները չեն զրկում մարդկանց՝ իրենց ներհատուկ քաղաքական համայնքներ ու դիմադրության մշակույթներ պահպանելու կարողությունից: Ակնհայտ է, որ ոչնչացման, հարմարման, պահպանման ու ստեղծման խառնուրդը, յուրաքանչյուր առանձին պատմական դեպքից և պահից կախված, կարող է տարբեր լինել: Որպես արդիականության հակադիսկուրսներ՝ սփյուռքյան մշակույթները չեն կարող հավակնել ընդդիմադիր կամ սկզբնական մաքրության: Լինելով խորապես հակասական՝ դրանք բախվում են օրինազանցման ու օրենքի, հայտնագործման ու սահմանափակման միահյուսվածությանը, դիստոպիայի և ուտոպիայի մեղսակցությանը: Քոբենա Մերսերն աշխատում է այս կազմավորիչ միահյուսվածության հետ «Diasporic Culture and Dialogic Imagination» («Սփյուռքյան մշակույթ և երկխոսային երևակայություն») վերնագրով իր խորաքափանց ակնարկում.

«Հնարավոր չէ խուսափել այն փաստից, որ որպես սփյուռքյան ժողովուրդ, որը դուրս է նետվել մի պատմությունից և ընկել մյուսի մեջ ստրկության «առևտրային արտահանձման» (Ջորջ Լեմինգ) և դրա կողմից պարտադրված տեղահանման միջոցով, մեր սևականությունն ամբողջապես ներհյուսված է արևմտյան եղանակավորումներում ու ծածկագրերում, որոնց մենք հասանք՝ որպես գաղթական սփռման ցրված զանգվածներ: [Վերջին ժամանակներ-

⁵⁶ Gilroy 1993ա, էջ 308:

⁵⁷ Նույն տեղում:

րի սև բրիտանական ֆիլմում], խնդիրը ոչ թե սևական կինոլեզվով ինչ-որ կորուսյալ ծագման կամ ինչ-որ անադարտ էության արտահայտումն է, այլ քննադատական «ճայնի» որդեգրումը, որը բարձրացնում է մեր գոյության բուն պայմանները կազմող մշակույթների ու պատմությունների ընդհարման մասին գիտակցությունը»⁵⁸:

Մերսերի ու Գիլրոյի՝ սփյուռքի ըմբռնումների միջև կարևոր տարբերություններ կան: Մերսերի տարբերակը խստորեն հակաէպաշտական է, բազմաթիվ տեղահանումների և ինքնության վերարտահայտումների մի վայր՝ առանց ռասայի, մշակութային ավանդույթի, դասակարգի, գենդերի կամ սեռականության նախապատվության: Սփյուռքային գիտակցությունն ամբողջապես ընդհարման ու երկխոսության մեջ գտնվող մշակույթների ու պատմությունների արգասիք է: Մերսերի համար Գիլրոյի առաջարկած՝ բրիտանական «սևականության» ծագումնաբանությունը շարունակում է նախապատվություն տալ «աֆրիկյան» ծագման ու «տեղական» ձևերի՝ չնայած պատմական խզման ու հիբրիդայնության նրա շեշտադրմանն ու ռոմանտիկ աֆրոկենտրոնությունների նրա քննադատությանը⁵⁹: Գիլրոյի համար Մերսերը ներկայացնում է «չհասունացած բազմակարծություն», հետարդիական խուսափում *սև* եզրույթին պատմական առանձնահատկություն ու բարդություն հադորդելու անհրաժեշտությունից, որն ընկալվում է որպես կապակցված ռասայական կազմավորումներ, հակապատմություններ ու դիմադրության մշակույթներ⁶⁰:

Ես չեմ ցանկանում գերպարզեցնել երկու դիրքորոշումներից որևէ մեկը այս կարևոր, ծավալվող երկխոսության մեջ, որը հավանաբար մշակութային քաղաքականության մեջ պահի ախտանշան է և վերջնականորեն լուծելի չէ: Այս համատեքստում արժի նշել, որ քանի որ *սփյուռքային* նշանակիչը արտացոլում է բազմաթիվ տեղակայումների բարդ իրավիճակներ, այն հեշտությամբ ընկնում է հետկառուցապաշտության (poststructuralism) մոտեցմամբ ու բազմակիորեն դիրքավորված սուբյեկտի ըմբռնումներով ոգեշնչված տեսա-

⁵⁸ Mercer 1988, էջ 56:

⁵⁹ Mercer 1990: «*Սև Արլանդյանն*» առավել բացահայտորեն պաշտպանում է այն խնդիրներից, որոնք Մերսերը գտնում է Գիլրոյի *Ժողովրդահան առդիականության* (populist modernism) ըմբռնման մեջ, որը թաքնված կերպով պարունակում է մշակույթի ու դասակարգի վրա հիմնված իսկության քննություն: Գրքի՝ արդիականության քննադատական հակաավանդույթը տեղական, «ժողովրդական» ձևերն ու «բարձր» մշակութային վեճերը (բացահայտ ու թաքնված) կամրջում է Լուսավորության դարաշրջանի փիլիսոփայության հետ:

⁶⁰ Gilroy 1993ա, էջ 32, 100:

կան դիսկուրսների մեջ: Իսկապես, այս դիսկուրսներից շատերն ստեղծվել են այնպիսի տեսաբանների կողմից, որոնցից շատերի պատմությունները տարբեր չափերով սփյուռքային են: Այն մոտեցումը, որին (Գիլրոյի հետ մասին) ես եմ հետևում, պնդում է, որ սփյուռքային դիսկուրսները պետք է ուղղել դեպի յուրահատուկ քարտեզներ/պատմություններ: Սփյուռքային սուբյեկտները, այսպիսով, արդիական, անդրագային, միջմշակութային փորձառության առանձին տարբերակներ են: Այս եղանակով պատմականացվելով՝ սփյուռքը չի կարող դառնալ արդիական, բարդ կամ դիրքավորված ինքնությունների հիմնական այլաբանությունը կամ «կերպարը»՝ խաչաձևված ու տեղահանված ռասայով, սեռով, գենդերով, դասակարգով ու մշակույթով:

Գիլրոյի յուրօրինակ քարտեզ/պատմությունը, անշուշտ, բաց է լրացումների ու քննադատության համար հետևյալ առումներով. այն շեղում է *սև Բրիտանիան* Ատլանտյան աշխարհի ուղղությամբ, որի կենտրոնում աֆրոկարիբիանականությունն է, այն կենտրոնացնում է ճամփորդության ու մշակութային արտադրության այնպիսի գործելակերպերի վրա, որոնք, կարևոր բացառություններով հանդերձ, կանանց համար մատչելի չեն եղել, այն բավարար ուշադրություն չի դարձնում սփյուռքային գիտակցության կազմավորման մեջ խաչաձևվող սեռականությունների վրա: Ավելին՝ նրա սփյուռքային միջամտությունը սևական պատմությանը արտացոլում է մի յուրօրինակ դժվարություն, այն, ինչ նա անվանում է «սևական անգլերենի առանձնահատկություններ»⁶¹: «*Սև Արլանդյանը*» որոշ չափով ապակենտրոնացնում է երբեմն կանոնական բնույթ կրող աֆրիկյան *ամերիկյան* պատմությունը: Որոշ չափով: Տնկատանային ստրկության, ազատագրման, հարավ-հյուսիս շարժունականության, քաղաքայնացման և ռասայական/էթնիկական հարաբերությունների յուրահատուկ փորձառություններն ունեն տարածաշրջանային և, իրապես, «ազգային» կողմնորոշում, որը չի կարող ընդգրկվել հատումների ատլանտական քարտեզի/պատմության մեջ: Թեև աֆրիկյան *ամերիկյան* մշակույթների արմատներն ու երթուղիները (roots and routs) հատակորեն խաչվում են Կարիբյան ավազանի հետ, այնուամենայնիվ նրանք պատմականորեն վերածվել են պայքարի յուրօրինակ օրինաչափությունների և իսկության նշագրումների: Նրանք մույն եղանակով կամ մույն չափով անդրագային կամ սփյուռքային չեն: Կարևոր համեմատական հարցեր են ծնվում ճամփորդության և բնակության տարբեր պատմությունների շուրջ, որոնք հատկորոշված են տարածաշրջանով (օրինակ՝ «հարավը»՝ որպես սփյուռքային կարոտի վայր), (նոր) գաղութային պատմությամբ, ազգային միահյուսվածությամբ, դասակարգով

⁶¹ Gilroy 1993թ, 49-62:

ու գենդերով: Կարևոր է նշել նաև, որ սև Հարավային Ամերիկյան և Կարիբյան ավազանի ու Լատինական Ամերիկայի հիբրիդային իսպանախոս/սևական մշակույթները տվյալ պահին ընդգրկված չեն Գիլրոյի արտապատկերման մեջ: Նա գրում է հյուսիսատլանտյան/եվրոպական տեղակայման կետից⁶²:

Գիլրոյն ավելի ու ավելի բացահայտորեն է արտահայտում իր «խիստ նախնական» նախաձեռնության սահմանափակումները՝ ներկայացնելով այն որպես «արապաշտական» սիյուռականության ընթերցում և առաջին քայլ, որը բաց է ուղղումների ու լրանշակման համար⁶³: Որևէ պատճառ չկա, թե ինչու պետք է սև Ատլանտյանին առավելություն տալը, որը կատարվում է որոշ խորությամբ հակապատմություն գրելու նպատակներով, անխուսափելիորեն լռեցնի սիյուռային այլ հակապատմություններ: Ժամանակակից Բրիտանիայի առնչությամբ կարելի է պատկերացնել փոխհատվող պատմություններ՝ հիմնված, օրինակ, Հարավային Ասիայում Բրիտանական կայսրության հետևանքների կամ արդիականության ձևավորման ու քննադատության գործում իսլամական մշակույթների ունեցած ներդրումների վրա: Գիլրոյի աշխատանքը մարտավարորեն սահմանում է քարտեզ/պատմությունն այնպիսի եղանակով, որը կարելի է լավագույնս հասկանալ՝ որպես «հակա-հակաէապաշտական» (anti-antiessentialist), որում կրկնակի բացասումը չի հանգեցնում դրականի: Եթե սիյուռքը պիտի լինի մի բան, որի մասին կարելի էր գրել պատմություն, և սա Գիլրոյի քաղաքականորեն նախանշված նպատակն է, ապա այն պետք է լինի ավելին, քան բազմաթիվ տեղահանումների ու ինքնության վերակազմավորումների վայրի անվանումն է: «Սև Անգլիայի» նման սև Ատլանտյանը պատմականորեն ձևավորված սոցիալական կազմավորում է: Այն նշանակում է ծագումնաբանություն, որը հիմնված չէ Աֆրիկայի հետ որևէ ուղղակի կապի կամ ազգակցության կամ ռասայական ինքնության հիմնաբար օգնությանը դիմելու վրա:

Պատվիրվող հակաէապաշտության ներկայիս տեսական մթնոլորտում սիյուռքի դիսկուրսները, ինչպիսին, օրինակ, Գիլրոյինն է, հրաժարվում են թողնել «փոփոխվող նույնը», մի բան, որ անվերջորեն հիբրիդացված ու ըն-

⁶² Սկզբունքորեն որևէ պատճառ չկա, թե ինչու նրանց չպետք է առանձին ուշադրության արժանացնել: Հյուսիսատլանտյան/եվրոպական տեսանկյունից գրված «Սև Արլանդյան» ուղղակի միջամտություն է աֆրիկյան *ամերիկյան* մտավորական ու մշակութային պատմությանը: Այս անվանույթը կանոնական կերպով նշանակել է աֆրիկյան *հյուսիսամերիկյանը*, որը ներառել է նաև Կարիբյան ավազանի այն շրջանները, որոնք ուղղակիորեն կապված են եղել անգլիախոս Միացյալ Նահանգների հետ: Ամերիկաների՝ որպես բարդ սահմանային գոտիների նոր լատինո/չիկանո ընթերցումները վիճարկում են չափից դուրս գծային սիյուռային պատմումները: Տե՛ս, օրինակ, Խոսե Դավիդ Սալդիվարի՝ մոզական ռեալիզմի և *mestizaje*-ի տեսանկյունից Նթոզակե Շանգեի ընթերցումը (Saldívar 1991, էջ 87-104):

⁶³ Gilroy 1993ա, էջ xi:

թացքի մեջ է, սակայն մշտապես այնտեղ է՝ որպես երկար ժամանակամիջոցների ընթացքում պահպանվող հավաքական ինքնության հիշողություններ ու գործելակերպեր: Գիլրոյը փորձում է ըմբռնել «ժողովրդի» շարունակականությունը՝ առանց դիմելու երկրին, ռասային կամ ազգակցությանը՝ որպես շարունակականության առաջնային «հիմքերի»⁶⁴: Այդ դեպքում ո՞րն է նրա պատմության մնայուն առարկան: Ինչպե՞ս սահմանափակել այս «փոփոխվող նույնը»: Սև Ատլանտյանը՝ որպես արդիականության հակապատմություն, էականորեն սահմանված է ստրկության դեռ բաց վերքով և ռասայական ստորադասամբ: Այն նաև մշակութային գոյատևան ու հայտնագործման «ավանդույթ» է, որի տեսանկյունից էլ Գիլրոյը գրում է: Սակայն մինչ բավականին չարաշահված, հազարավոր էապաշտությունների վայր հանդիսացող «*ավանդույթ*» եզրույթին դիմելը նա պետք է վերասահմանի, «քանդելով բացի» նրա բովանդակությունը.

«[Ավանդույթը] կարող է ավելի շուտ դիտվել որպես գործընթաց, քան վերջնարդյունք, և այստեղ կիրառվում է ո՛չ կորսված անցյալ նշանակելու, ո՛չ էլ փոխհատուցման մշակույթ անվանելու նպատակով, որը կվերականգներ դեպի այդ մշակույթ մուտքը: Այստեղ

⁶⁴ Փոխներգործուն մշակույթ/ինքնությունը՝ որպես մի բան, որը համառորեն, սակայն ոչ շարունակաբար այնտեղ է, պատկերելու համանման փորձի համար, տե՛ս իմ «Identity in Mashpee» («Ինքնությունը Մաշպիում») հոդվածը (Clifford 1988, էջ 277-346): Երկրի, բանավոր ավանդույթի, ճամփորդության, ռասայականացման ու համանման այլ բաների հետ կապված տարբերությունները, իհարկե, ուշագրավ են: Սակայն ժողովուրդների նկատմամբ ընդհանուր մոտեցումը, որոնց հաջողվել է հաղթահարել մշակութային, քաղաքական ու տնտեսական իշխանական հարաբերություններով գերպայմանավորված պատմություններ, համեմատելի է: (Լերոյ Չոուն/Ամիրի Բարակայից սկիզբ առնող) «*փոփոխվող նույնը*» հասկացության համար տե՛ս Gilroy 1991 և 1992թ: Կարծում եմ, որ այս արտահայտությունը լիովին չի արտացոլում այն լարվածություններն ու բռնի ընդհատումները, որոնք կազմավորիչ են այն «ավանդույթի» համար, որին նա հետևում է: Նրա վերջին ձևակերպումները պայքարում են տարատեսակ բնական օրգանականությունների (organicism) դեմ՝ միաժամանակ հաստատելով բարդ հիբրիդային *պայտնական* շարունակականություն: Գիլրոյը բացահայտորեն մտահոգ է, որպեսզի առավելություն չտա ազգակցությանը կամ «ընտանիքին» արվող հղումների (տե՛ս, օրինակ, Gilroy 1992թ): Հելմրայխը հակառակն է պնդում, սակայն չի քննարկում «*Սև Արլանդյանը*» կամ Գիլրոյի վերջերս հրատարակված աշխատությունների զգալի մասը (Helmreich 1993): «*Միյունք*» հասկացության/այլաբանության մեջ ներկառուցված արական ծագումնաբանությունների հանդեպ կողմնակալության Հելմրայխի ստուգաբանական ընթերցումն ավելի կիրառելի է սվյուռքի այն խիստ գծային, ծագումնաբանական տեսլականների նկատմամբ, որոնք Գիլրոյը պատրաստ է վիճարկել: Կարծում եմ՝ Հելմրայխը համաձայն է, որ չնայած տղամարդկանց վրա իր ընդհանուր, բայց ոչ բացառող շեշտադրմանը՝ Գիլրոյի աշխատանքը, ըստ էության, փակ չէ կանանց փորձառությունների կամ գեղդերի, ռասայի, դասակարգի և սեռականության բարդ փոխհատուցման նկատմամբ: Ստուգաբանությունը ճակատագիր չէ: Ես լիովին համաձայն եմ Հելմրայխի՝ «*սվյուռք*» եզրույթը դեպի նոր նշանակություններ շարժման մեջ դնելու» ծրագրին (Helmreich 1993, էջ 248):

այն նաև հակադրության մեջ չէ արդիականության հետ, ոչ էլ այն պետք է արթնացնի Աֆրիկայի կենարար, հովվերգական պատկերներ, որոնք կարող են հակադրվել Ամերիկաների և ընդլայնված Կարիբյան ավազանի՝ հետատրկական պատմության մաշեցնող, համրացնող ուժին: Ավանդույթն այժմ կարող է դառնալ *Ժամանակի ու տարածության երկայնքով ծավալվող փխրուն հաղորդակցական փոխհարաբերությունների* ըմբռնման եղանակ, որոնք կազմում են *ոչ թե սփյուռքային ինքնությունների, այլ սփյուռքային նույնականացումների* հիմքը: Այսպես վերածնակերպվելով՝ [ավանդույթը] մատնանշում է ոչ թե սփյուռքյան մշակույթների համար ընդհանուր բովանդակություն, այլ այնպիսի անորսալի որակներ, որոնք հնարավոր են դարձնում *նրանց միջև միջմշակութային, անդրազգային սփյուռքային գրույցները*»⁶⁵:

Նույնականացումներ, ոչ թե ինքնություններ (identifications not identities), փոխհարաբերության գործողություններ, ոչ թե նախապես տրված ձևեր. այս *ավանդույթը* մասնակիորեն կապակցված պատմությունների ցանց է, հատումների մշտապես տեղահանված ու վերահայտնագործված ժամանակ/տարածություն⁶⁶:

Հրեական կապեր

Գիլրոյի՝ Սև Ատլանտյանի բազմազանության ու գրույցի պատմությունը, «Աֆրիկայի»՝ որպես արտոնյալ աղբյուրի (Մուրբ երկրի պես մի բանի) մերժումը, միաժամանակ պահպանելով նրա փոփոխվող նպաստը արդիականության հակամշակութային, արձագանքում է ժամանակակից հրեական սփյուռքականության լեզվին, թե՛ աշկենազական, թե՛ սեֆարդական պատմական փորձառություններից քաղված հակասիտմական տեսլականներին: Ինչպես կտեսնենք, Պաղեստինում ուղղակի իմաստով հրեական ազգությանը վերադառնալու նպատակաբանության նրանց քննադատությունը համապատասխանում է Գիլրոյի՝ աֆրոկենտրոն սփյուռքյան պատկերումների մերժմանը: Սևական ու հրեական սփյուռքի տեսլականների շարունակական միահյուսումը, որոնք հաճախ արմատացած են աստվածաշնչյան պատկերագրության

⁶⁵ Gilroy 1993ա, էջ 276, շեղագիրն ավելացված է:

⁶⁶ Պատմական «սև» փորձառությունների փոխկապակցված բազմազանության Գիլրոյի ձևակերպումը հանգեցնելի չէ Սենթ Էլեր Դրեյքի առաջարկած ծառի՝ արմատ, ցողուն և ճյուղեր պատկերին (Drake 1982, էջ 397): Այս տարբերությունը նրա սփյուռքն առանձնացնում է Դրեյքի առաջարկած «ավանդական» կամ «մայրցամաքային» ձևերից:

մեջ, ուշագրավ է այստեղ այնպես, ինչպես XIX դարում համաաֆրիկականության և սիոնականության ընդհանուր արմատները եվրոպական ազգայնական գաղափարախոսություններում: Այսպիսի օրինակներ են Ֆոն Թրայշկեյի* ազդեցությունը Դու Բոյսի վրա կամ Բլայդենի** հետաքրքրությունը Հերդերի***, Մազինիի**** և Հերցլի***** գաղափարներով: Ոչ էլ պիտի մոռանանք գիտական ու ժողովրդական ռասիզմների/հակասեմականությունների կողմից զոհականացման ընդհանուր պատմությունը, պատմություն, որը միտված է կորսվելու ներկա սևական-հրեական հակամարտություններում⁶⁷: «Սև Այրլանդյանի» վերջին գլխում Գիլրոյն անդրադառնում է այս երբեմն ծանր կապերին: Այստեղ ես այդ երկու սփյուռքների որոշիչ կողմերի միջև զուտ համաբանություն են առաջարկում: Այս երկու ավանդույթների տարբերությունների, լարվածությունների և գրավչությունների ամբողջական քննարկումը իմ ներկայիս ընդգրկման շրջանակներից դուրս է:

Երբ սփյուռքն ընկալվում է (այլ կերպ) որպես որևէ տեղ բնակվելու իրողություն, որպես վերադարձի հակասական մերժում կամ դրա անսահման հետաձգում և որպես դրական անդրազգայնականություն, այն վավերականություն է գտնում թե՛ տեղահանված աֆրիկացիների և թե՛ հրեաների պատմական փորձառություններում: Մաֆրանի համեմատական դաշտ կազմավորելու փորձը քննարկելիս ինձ անհանգստացնում էր այն, որ սփյուռքի՝ որպես ցրում սահմանումը ենթադրում էր կենտրոն: Եթե այս կենտրոնը սկսում է կապակցվել իրական «ազգային» տարածքի, քան հայտնագործված «ավանդույթի», «գրքի», շարժական վախճանաբանության հետ, կարող է արժեզրկել այն, ինչ ես անվանում եմ սփյուռքի հորիզոնական առանցքներ: Այս ապակենտրոնացած, մասնակիորեն համընկնող հաղորդակցության, ճամփորդության, առևտրային ու ազգակցական ցանցերը կապում են անդրազգային «ժողովրդի» մի քանի համայնքները: Սկզբնավորման ու վերադարձի առանցքի շուրջ սփյուռքների կենտրոնացումը շրջանցում է սփյուռքային սոցիալական ձևերի պահպանման համար անհրաժեշտ յուրօրինակ տեղական փոխազդեցությունները (նույնականացումներն ու «ապանույնականացումները»)՝ թե՛ կառուցողական, թե՛ պաշտպանական): Սփյուռքին զորացնող հարակարծու-

* Heinrich von Treitschke (1834-1896) – գերմանացի պատմաբան:

** Edward Wilmot Blyden (1832-1912) – աֆրիկացի գրող, հրապարակախոս:

*** Johann Gottfried Herder (1744-1803) – գերմանացի փիլիսոփա, աստվածաբան, բանաստեղծ, գրաքննադատ:

**** Giuseppe Mazzini (1805-1872) – իտալացի լրագրող, քաղաքական-հեղափոխական գործիչ:

***** Theodor Herzl (1860-1904) – ավստրոհունգարացի հրեա լրագրող, քաղաքական գործիչ, Սիոնական կազմակերպության հիմնադիրը:

⁶⁷ St' u Philip 1993 և West 1993:

թյունն (paradox) այն է, որ *այսպես* բնակությունը ենթադրում է համերաշխություն և կապ *այնպես*: Սակայն *այնպես* անխուսափելիորեն եզակի վայր կամ բացառողական ազգ չէ:

Արդյոք ինչպե՞ս է կապը (մեկ այլ տեղ), որ կարևոր նշանակություն ունի (այստեղ), հիշվում ու վերաարտահայտվում: Համոզիչ կերպով փաստարկված «Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity» («Սփյուռք. սերունդ և հրեական ինքնության հիմքը») հոդվածում Դանիել և Ջոնաթան Բոյարինները պաշտպանում են ծագումնաբանության փոխներգործում ըմբռնում, ազգակցություն, որն իր արդի սահմանումով չի հանգեցվում *ռասային*⁶⁸ որպես ցրված հրեա բնակչությունների դրոշմամայրի (matrix)⁶⁸: Նրանք շարունակական բանավեճ են առաջարկում ընդդեմ սփյուռքականության երկու ազդեցիկ այլընտրանքների՝ Պողոսի համընդհանրական մարդասիրությանը (մենք բոլորս մեկ միասնություն ենք Քրիստոսի հոգևոր մարմնում) և բնիկ ազգայնականությանը (մենք բոլորս մեկ միասնություն ենք այն վայրում, որն ի սկզբանե պատկանում է միայն մեզ): Առաջինը հասնում է մարդկության նկատմամբ սիրո՝ կայսերական ընդգրկման/դավանափոխության գնով: Երկրորդը արմատավորվածության զգացում է ստանում հին ու նոր հավակնությունների միջոցով տվյալ երկրում ուրիշներին բացառելու հաշվին: Բոյարինների համար սփյուռքի գաղափարախոսությունը ներառում է սկզբունքային հրաժարում և՛ համընդհանրությունից, և՛ ինքնիշխանությունից, և պարունակում է աքսորի ու համագոյակցության փորձառություն ու կարողություններ, ուրիշների հետ ամենօրյա հարաբերություններում որպես ժողովուրդ տարբերություն պահպանելու ընդունակություններ:

Հարաբերական անգործության մշտական պայմաններն ու փոքրամասնության կարգավիճակն արդարացնում ու առաջ են բերում էթնոկենտրոն գոյատևման հարաբերականորեն անվնաս մարտավարություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, մարմնի վրա տարբերության նշաններ պարտադրելը (թյալատում) կամ բարեգործության ու համայնքային ինքնօգնության սահմանափակումը «մեր ժողովրդով»: Մշտական պատմական աքսորի պայմաններում (կամ այն, ինչ համարժեք է դրան՝ աքսորի մեջ, որը կարող է *միայն* ավարտվել Փրկչի միջոցով) էթնոկենտրոնությունը զուտ մեկ մարտավարություն է և երբեք բացարձակ ինքնանպատակ չէ: Բաբունական սփյուռքական գաղափարախոսությունները, որոնք ձևավորվել են ցրման քսան դարերի ընթացքում և հիմնվել աստվածաշնչյան ավանդույթների վրա, որոնք քննադատաբար են տրամադրված եղել դավիթյան միապետության և «երկրում» բնիկ լինելու բոլոր

⁶⁸ Boyarin և Boyarin 1993:

հավակնությունների նկատմամբ, ըստ էության, շարունակում են վաղ հուդայականության «քոչվորական» գիծը: Բոյարիների համար սա հրեական պատմական փորձառության հիմնական գիծն է: Եվ նրանք պարզորոշ հաստատում են, որ սփյուռքի «հիմնախնդրի» սիոնականության լուծումը, որը դիտվում է միայն բացասականորեն՝ որպես *galut* (աքսոր), «հրեական մշակույթի տապալումն է և ոչ թե նրա գազաթնակետը...», որը գերի է դարձնում հուդայականությունը պետությանը»⁶⁹: Հիմնվելով Ու. Դ. Դեյվիսի⁷⁰ և ուրիշների գիտական աշխատանքների վրա՝ նրանք ընդգծում են ինքնության տարածքային հիմքի վերաբերյալ հավակնությունների առնչությամբ աստվածաշնչյան ժամանակներից մինչև մեր օրերը հրեական ավանդությունը շարունակվող հակասականությունը: «Վերադարձը», սահմանված որպես «երկրի» բացարձակ տիրապետում, հրեական պատմության բուն արգասիքը չէ: Ժամանակակից սիոնականության ազգային/էթնիկ բացարձակապաշտության դեմ Ջոնաթան Բոյարինը գրում է. «Մենք՝ հրեաներս, պետք է ընդունենք այն գործությունը, որը բխում է թե՛ հրեաների միջև եղած, թե՛ ուրիշների հետ մեր համայնքային փոխդասավորությունների ու կենտրոնացումների բազմազանությունից: Մենք պետք է ընդունենք, որ այդ ուրիշների համաժամակյա ներկայությունը վտանգ չէ, այլ ավելի շուտ մեր կյանքի պայմանն է»⁷¹:

Բոյարիների՝ սփյուռքի մեկնաբանությունը ձգտում է միաժամանակ լինել և՛ ինչ-որ *բանի* ձևանմուշ (պատմական հրեական փորձառության), և՛ ինչ-որ բանի *համար* ձևանմուշ (ժամանակակից հիբրիդային ինքնությունների): Այս նպատակն ակնհայտ է հետևյալ հատվածում.

«Սփյուռքային մշակութային ինքնությունն ուսուցանում է մեզ, որ մշակույթները չեն պահպանվում «խառնվելուց» պաշտպանվելու միջոցով, այլ հավանաբար կարող են շարունակել գոյություն ունենալ որպես այսպիսի խառնման արդյունք: Մշակույթները, ինչպես նաև ինքնությունները, մշտապես վերակերտվում են: Թեև սա ճիշտ է բոլոր մշակույթների համար, սփյուռքյան հրեական մշակույթը պարզորոշ ցուցադրում է սա այս ժողովրդի և որոշակի երկրի միջև բնական գուրդոման անհնարինության պատճառով. այստեղից էլ՝ հրեական մշակույթը որպես ներփակ, սահմանների մեջ ամփոփված երևույթ դիտարկելու անհնարինությունը: Մարդկանց, լեզվի, մշակույթի և երկրի միջև այս տարանջատման

⁶⁹ Boyarin և Boyarin 1993, էջ 722, 724:

⁷⁰ Davies 1992.

⁷¹ Boyarin 1992, էջ 129:

վճռական ուժը ահռելի վտանգ է ներկայացնում մշակութային բնիկապաշտությունների (nativisms) և միասնապաշտությունների (integrisms) համար, վտանգ, որը հակասեմականության աղբյուրներից և հավանաբար այն պատճառներից մեկն է, թե ինչու է Եվրոպան ավելի շատ գոհ գնացել այս չարիքին, քան Միջին Արևելքը: Այլ կերպ ասած՝ սփյուռքային ինքնությունը տրոհված, տարրաբաժանված ինքնություն է: Հրեականությունը խաթարում է ինքնության բուն կատեգորիաները, որովհետև այն ո՛չ ազգային է, ո՛չ ծագումնաբանական, ո՛չ էլ կրոնական, այլ այս ամենի ամբողջությունն է՝ իրար հետ դիալեկտիկական լարվածության մեջ: Երբ ազատական արաբները և որոշ հրեաներ պնդում են, որ Միջին Արևելքի հրեաներն արաբ հրեաներ են, մենք համամիտ ենք և կարծում ենք, որ սիոնական գաղափարախոսությունը փակում է խիստ կարևոր մի բան, երբ ձգտում է քողարկել այս միտքը: Մաքուր հրեական մշակութային էության վերաբերյալ գաղափարախոսության արտադրությունը, որն արժեզրկվել է Սփյուռքի կողմից, կարծես ո՛չ պատմականորեն, ո՛չ էլ բարոյապես ճիշտ չէ: «Սփյուռքայնացված», այսինքն՝ տրոհված ինքնությունը թույլ է տալիս վաղմիջնադարյան գիտնական Բաբբի Սաադյային* լինել եգիպտացի արաբ, որը պարզվում է նաև հրեա է ու նաև հրեա, որը պարզվում է նաև եգիպտացի արաբ է: Այս երկու հակասող պնդումները պետք է միասին մնան»⁷²:

Այս հատվածն արտահայտում է գորեղ և հուզիչ խորաթափանցություն հատկապես արաբի ու հրեայի բացարձակ հակադրություններով ճեղքված աշխարհի համար: Նրա գորությունն անհարկիորեն չի նսեմացվի, եթե հարցնենք, թե արդյոք Բաբբի Սաադիայի տրոհված ինքնությունը սահմանափակված կամ այլ կերպ ուղղված կլիներ, եթե նա կին լիներ: Ինչպե՞ս էին կանայք «խառնում» մշակույթները: Եվ ինչպե՞ս են նրանք «ծագումնաբանորեն» փոխանցել ավանդույթի նշագրումներն ու հաղորդագրությունները: Ինչպե՞ս են կանայք մարմնավորել սփյուռքյան հուղայականությունը, և ինչպե՞ս է հուղայականությունը նշագրել, ուժեղացրել կամ սահմանափակել նրանց մարմինները:

* Սաադիա Գաուն (Sa'adia Gaon) (882/892 - 942), միջնադարյան եգիպտացի-հրեա ուսուցչապետ, փիլիսոփա:

⁷² Boyarin և Boyarin 1993, էջ 721:

Բոյարինները առնվազն այս հողվածում լուռ են այսպիսի հարցերի շուրջ: Նրանք միայն հակիրճ անդրադառնում են ֆեմինիստական խնդիրների՝ վերը մեջբերած հատվածին անմիջապես հաջորդող նախադասություններում.

«Նմանապես մենք առաջարկում ենք, որ սփյուռքայնացված գեներերային ինքնությունը հնարավոր է և դրական: Կին լինելն առանձնահատուկ մի բան է, և կյանքի ու իրականության ոլորտներ կան, որոնք ցուցադրում ու գովաբանում են այդ առանձնահատկությունը: Սակայն սա պարզապես բնութագրիչների մեկ հավաքակազմում գեներերային ինքնության ողջ գործելակերպն ու դրսևորումը ամրագրել կամ քարացնել չէ: Մարդկային էակները բաժանվում են տղամարդկանց ու կանանց՝ որոշ նպատակներից ելնելով, սակայն սա չի պատմում նրանց մարմնական ինքնության ողջ պատմությունը: Գեներացված մարմինների և համընդհանուր հոգիների երկվության փոխարեն (երկվություն, որն առաջարկում է արևմտյան ավանդույթը) մենք կարող ենք առաջարկել մասնակիորեն հրեա, մասնակիորեն հույն մարմիններ, մարմիններ, որոնք երբեմն գեներացված են, երբեմն՝ ոչ: Այս գաղափարն է, որ մենք անվանում են սփյուռքայնացված ինքնություն»⁷³:

Այստեղ անուղղակիորեն կիրառվում են հակաէապաշտական ֆեմինիզմի փաստարկներ, և «կնոջ» կերպարը միացված է հրեայի կերպարին՝ ստեղծելու ինքնության ձևանմուշ, որ ներկայանում է որպես դիրքավորումների ապրվող համախմբություն/լարվածություն⁷⁴: Արդյո՞ք նույն իմաստը կլիներ, եթե ենթադրենք՝ այդ մարմինը երբեմն սև լիներ, երբեմն՝ ոչ, երբեմն՝ լեսբիական, երբեմն՝ ոչ, երբեմն՝ աղքատ և այլն: Այո՛ և ո՛չ: Բանի որ մոտենում ենք ընդհանրացման մի մակարդակի, որում սփյուռքական, ռասայականացված, դասակարգային, սեռային ու գեներերային սահմանումների առանձնահատկություններն ու լարվածությունները ջնջված են: Ավելին, ընդհանուր այս դժվարության հաստատման մեջ մենք նշմարում ենք սփյուռքական դիսկուրսի գերիշխող դառնալու հնարավորությունները: *Սփյուռքայնացված* գեներերային ինքնության նույնականացման մեջ մակերեսային հայացք է նետված պատմական մանրամասնությունների ամբողջ շարքի: «Մարդկային էակները բա-

⁷³ Boyarin և Boyarin 1993, էջ 721:

⁷⁴ Պողոսի քրիստոնեական համամարդկայնության մեջ *կնոջ* և *հրեայի* գուգահեռ դիսկուրսիվ կառուցակցման պատմական նկարագրության համար տե՛ս Boyarin 1993ա:

ժամվում են տղամարդկանց և կանանց՝ որոշ նպատակներից ելնելով»։ Ո՞ւմ նպատակներից։ Որո՞նք են այդ անհավասար բաժանարար կառույցները։ Ինչպե՞ս են այս գործառական «նպատակները» ներկայանում գեոդերային բաժանման տարբեր կողմերից։ Ինչպես արդեն նշեցի, ընդհանուր առմամբ կարևոր է դիմադրել այն միտմանը, որ սփյուռքային ինքնությունները սկսեն առհասարակ համարժեք դառնալ տրոհված, դիրքային, դրսևորվող ինքնություններին։ Բանի որ ժամանակակից սփյուռքային դիսկուրսներն անհրաժեշտորեն օգտվում են հակահիմնապաշտական ֆեմինիզմից, հետզադուրքային քննադատությունից և զանազան հետարդիականություններից, դրանք կապ են պահպանում առանձին մարմինների, տեղահանման պատմական փորձառությունների հետ, որոնք պետք է պահվեն համեմատական լարվածության ու մասնակիորեն թարգմանելի լինելու մեջ։

Ես կենտրոնացա Բոյարիների ակնարկում չափազանց հստակ սփյուռքային համարժեքության միայն մեկ օրինակի վրա, որպեսզի մատնանշեմ «տեսական» համեմատություններում մնայուն մի վտանգ, վտանգ, որը հետապնդում է իմ սեփական ծրագրին։ Ընդհանուր առմամբ Բոյարիները պահպանում են ներգրավման իրենց մոտեցման առանձնահատկությունը, իրենց *անհամարեղելի աշխարհաքաղաքացիությունը* (discrepant cosmopolitanism)⁷⁵։ Որպես բարեպաշտ Աշկենագի հրեաներ՝ նրանք պայքարում են ավանդույթի համար ներսից։ Սակայն նրանց տեսությունն ու գործնականն անհնար են դարձնում այս «ներսը»՝ որպես վերջնական կամ նույնիսկ սկզբունքային տեղակայում։ Նրանք, սփյուռքականությունն այլաբանելով, ինչպես իրենք են ընդունում, թերևս, հրեական փորձառությունը կրկին կանոնակարգող ձևանմուշ դարձնելու վտանգի առջև են կանգնում։ Սակայն հենց վերջին մեջբերված հատվածում հրեական փորձառությունը պատկերված է հիբրիդայնության գրեթե հետզադուրքային պատկերացմամբ։ Դիշտ ո՞ւմ փորձառությունն է տեսականացվում։ Ո՞ւմ հետ է երկխոսության մեջ։ Հստակ է, որ Բոյարիները կարդում ու արձագանքում են փոքրամասնական և Երրորդ աշխարհի հեղինակներին։ Իսկ Փոլ Գիլրոյը Վալտեր Բենյամինի մտերիմ աշակերտն է։ Ավելին, ասիական ամերիկյան սփյուռքի տեսաբանները կարդում են սև բրիտանական մշակութային ուսումնասիրություններ։ Սփյուռքների, ինչպես և սփյուռքի տեսաբանների ուղիները խաչվում են թարգմանությունների շարժում տարածության մեջ, այլ ոչ թե համարժեքություններում։

Իրականում Բոյարիները շատ բան չեն ասում *ծագումնաբանության* (կամ *սերնդի*, ինչպես նրանք այն անվանում են նաև) առանձնահատուկ մե-

⁷⁵ Clifford 1992.

խանդակների մասին: Նրանց գլխավոր ջանքը նվիրված է քննադատական գեղանամարմանը, ժողովրդայնության նշանագրերի ու հաղորդագրությունների բազմակողմանի, ոչ պարզունակ փոխանցումների համար տարածություն ստեղծելուն: Ի հակադրություն Պողոսի հոգևորականությանը՝ նրանք ցուցադրում են զգայական, սոցիալապես տարբերակված մարմինների կարևորությունը: Մարմինները գեղեցիկացված արական են, որը նույնն է, թե ասել, որ առնվազն այս հոդվածում նրանք գեղեցիկ չեն առանձնանում: (Թլպատման մասին նրանց վերջերս հրատարակության ներկայացված վերլուծությունը սահմանում է իր ուսումնասիրության առարկան ու տեսանկյունը բացահայտորեն որպես արական⁷⁶: Իսկ Դանիել Բոյարինի «*Carnal Israel*» (Մարմնական Իսրայել) աշխատությունը, ինչպես նաև սուրբ Պետրոսի մասին նրա գործը կարևոր կերպով ընդգրկում է նաև ֆեմինիստական խնդիրներ⁷⁷): Բոյարինները համոզիչ կերպով փաստարկում են, որ ծագումնաբանության բազմաթիվ սոցիալական փոխանցումները հարկավոր չէ պարզեցնելով հանգեցնել ինքնության «ռասայական» դրոշմամայրի: Սակայն կիրառելով «սերնդի» ու «տոհմաբանության» լեզուն՝ նրանք կանգնում են այրակենտրոն ազգակցական համակարգը բնական դարձնելու վտանգի առջև: Ինչպես Գիլրոյի պատմության մեջ, որը հակված է դեպի տղամարդկանց սփյուռքային գործելակերպերը, այստեղ նույնպես բավականաչափ բաց կա գեղեցիկացված սփյուռքային փորձառությունները մանրամասնելու առումով⁷⁸:

⁷⁶ Boyarin և Boyarin [1995]:

⁷⁷ Boyarin 1993ա և բ:

⁷⁸ Մանրամասնելու մեկ այլ ոլորտ, որ դեռևս պատրաստ չեն քննարկելու, սփյուռքային սեռականությունները և/կամ սփյուռքի սեռականացված դիսկուրսներն են: Բրահի *սփյուռքային փաթածություն* գաղափարում նման վերլուծության ծավալման հնարավորություն կա: Իսկ Մերսեի աշխատանքը, «Sankofa Film Collective»-ի կինոարտադրություններին զուգահեռ, ցույց է տալիս այդ ճանապարհը: Սույն ակնարկի ավելի վաղ տարբերակների մասին կարծիք հայտնելիս Քեթլին Բլոյիլը հիշեցրեց ինձ Սանկոֆայի «*Passion of Remembrance*» (Հիշողության կիրքը) ֆիլմի մասին «և այն տարօրինակ վայրի, որին ֆիլմը վերադառնում է այդ ողջ ընթացքում տղամարդու և կնոջ հետաքրքիր կերպով բեկված ձայներով ու մարմիններով» (Biddick, անձնական գրույց, 1993): Սփյուռքային պատմությունները չեն կարող անհրաժեշտ պայմաններ լինել գեղեցիկ, սեռականության, ռասայի ու էթնիկության կատարողական տեսլականների զարգացման համար, սակայն նրանց շեմային (liminal) տարածությունները, տեղահանված ընդհարումները և մարտավարական կապվածությունները այսպիսի տեսլականների հարմար միջավայրեր են ապահովվում: Այս ուղղությամբ հետաքրքիր կլինեն պատմականացնել Օդրի Լորդի ռասայի, գեղեցիկ և սեռականության բարդ արտահայտումը «*Zami, A New Spelling of My Name*» (Չամի, իմ անվան մի նոր ուղղագրությունը) գրքում, Նյու Յորքի Սիթիի թաղամասերի՝ որպես սփյուռքային տարածությունների տեսանկյունից (Lorde, 1982):

Սփյուռքային անցյալներ/ապագաներ

Բոյարիները սփյուռքի իրենց արժևորումն արմատավորում են երկհազարամյա ռաբունական գաղափարախոսության, ինչպես նաև ցրված համայնքի յուրօրինակ պատմական փորձառությունների մեջ: Նրանք նշում են.

«Մենք առաջարկում ենք Սփյուռքը՝ որպես տեսական ու պատմական ձևանմուշ, որը կարող է փոխարինել ազգային ինքնորոշմանը: Անշուշտ, խոսքը իդեալականացված Սփյուռքի մասին է՝ ընդհանրացված հրեական պատմության այն իրավիճակներից, երբ հրեաները հարաբերականորեն ազատ էին հետապնդումից, սակայն այդուամենայնիվ կազմավորված էին ուժեղ ինքնությունը. դեռ ավելին՝ այն իրավիճակներից, որոնցում պրոմեթևսյան հրեական ստեղծագործականությունը հակադրական չէր, այլ իսկապես համահունչ էր ընդհանուր մշակութային գործունեությանը»⁷⁹:

Հրեական կյանքը մահմեդական Իսլամիայում արտաքսումից առաջ, որը հարուստ, բազմակրոն, բազմամշակութային ծաղկման շրջան էր, այս տեսլականով փրկելու պատմական պահերից մեկն է: «Նույն կերպարը՝ մի ոմն նագիդ^{*}, մի ոմն իբն Գաբիթոլ^{**} կամ մի ոմն Մայմոնիդես^{***}, կարող է միաժամանակ ավանդույթների պահպանման ու մշակույթների խառնման միջոցը հանդիսանալ»⁸⁰: Այստեղ մտնում ենք Ս. Դ. Գոյթայնի ողջ *գեներալ աշխարհը*⁸¹ XI-XIII դարերի Միջերկրականը (և անդին), որտեղ հրեաները, մահմեդականներն ու քրիստոնյաներն ապրում էին, առևտուր անում, պարտք վերցնում և միմյանց հետ զրուցում՝ միաժամանակ ընդգրկված լինելով առանձին համայնքներ պահպանելու գործընթացում⁸¹:

Պատմության անմեղ շրջաններ չկան, և գեներալ աշխարհն ուներ անհանդուրժողականության իր բաժինը: Առանց այս դարերը գունազարդված ու երազային բազմամշակութականության հանգեցնելու՝ հնարավոր է հասկա-

⁷⁹ Boyarin և Boyarin 1993, էջ 711:

^{*} Նագիդ (եբրայերեն) – կրոնական առաջնորդ:

^{**} Շլոմո բեն Եհուդա իբն Գաբիթոլ – XI դարի սեֆարդի հրեա բանաստեղծ, փիլիսոփա:

^{***} Մայմոնիդես (1138-1204) – միջնադարյան սեֆարդի հրեա փիլիսոփա:

⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 721:

⁸¹ *Գեներալ* այս համատեքստում Ֆուստատում (հին Կահիրեն) գտնվող սինագոգի «պահեստանոցն» էր, որտեղ X-XIX դարերի գործնական, անձնական ու կրոնական գրառումների հարուստ արխիվ է պահպանվել: Այս փաստաթղթերը Միջին դարերում անդրտարածաշրջանային, փոխներգործուն հրեական կյանքի վերաբերյալ Գոյթայնի արտաստվոր հայացքների հիմքն են (տե՛ս Goitein 1967-1993, հատ. 1, նաև՝ Ghosh 1992):

նալ արտաստվոր աշխարհաքաղաքացիական ցանց: Ինչպես Գոյթայնն ու նրա հետևորդներն են ցույց տալիս, ինքնության սահմանները տարբեր կերպ էին գծված, հաճախ՝ պակաս բացարձակորեն: Երկար ժամանակահատվածների ընթացքում և մի շարք վայրերում կրոնական, ռասայական, մշակութային ու լեզվական տարբեր պատկանելություն ունեցող ժողովուրդներ համագոյակցում էին: Տարբերությունը արտահայտվում էր կապի, այլ ոչ տարանջատման միջոցով: «*After Jews and Arabs*» (Հրեաներից ու արաբներից հետո) վերնագրված, վերջերս հրատարակված գրքում, որն առատորեն հիմնվում է Գոյթայնի հետազոտության ու հայացքների վրա, Ամիլ Ալքալայը պատկերում է մշակութային խառնմամբ, ճամփորդելու հարաբերական ազատությամբ, առանձնաթաղերի բացակայությամբ ու բազմալեզվայնությամբ բնութագրվող լևանտյան աշխարհ, որը ներկայիս ազգային, ռասայական ու կրոնական բաժանումների հակադրությունն է⁸²: Լինելով հակապատմության ու մշակութային քննադատության համընդգրկուն գործ՝ Ալքալայի ուսումնասիրությունը խաչաձևվող աշխարհաքաղաքացիական մշակույթների իր աշխարհում սկսում է տեղ բացել դասակարգով սահմանված կանանց պատմությունների համար: Այս հարցում նա հիմնվում է Գոյթայնի՝ «կանանց տեղական ժողովրդական ենթամշակույթի և տղամարդկանց աշխարհատարած երբայերեն գրքային մշակույթի միջև եղած անդունդի» գիտակցման վրա⁸³: Այս «անդունդը» չպետք է հասկանալ այնպես, որ տղամարդիկ աշխարհաքաղաքացիական էին, իսկ կանայք՝ ոչ. մեծահարուստ կանայք առնվազն ճամփորդում էին (երբեմն մենակ), ընդգրկվում առևտրային գործունեության մեջ, ունեին մասնավոր սեփականություն, հատում էին մշակութային սահմաններ, սակայն յուրօրինակ եղանակներով, որոնք հրեական սփյուռքի ուսումնասիրությունները միայն նոր են սկսել հաշվի առնել ու մանրամասնել:

Ալքալայի պատմությունը «տարածաշրջանային» որոշակիություն է հաղորդում սփյուռքական հրեական պատմությանը, որը Բոյարինների տարբերակում չի կապվում որևէ առանձին քարտեզի/պատմության հետ: «Հրեական պատմությունը», անշուշտ, բազմազան ու վիճարկելի է: Իսրայելի պետության մեջ ներկայումս աշկենազանական ու սեֆարդական/միզրահական* բնակչու-

⁸² Alcalay 1993.

⁸³ Հղված է Ալքալայի կողմից, Alcalay 1993, էջ 138:

* Աշկենազները, սեֆարդները և միզրահները (երբայերեն՝ *աշքենազիմ, սեֆարդիմ, միզրահիմ*) տարբեր միջավայրերում պատմականորեն ձևավորված հրեական ենթաէթնիկ համայնքներ են: Աշկենազ հրեաների մշակույթն ու լեզուն՝ *իդիշը*, ձևավորվել են միջնադարյան Եվրոպայի գերմանախոս մշակութային միջավայրերում: Սեֆարդական մշակույթը ձևավորվել է Պիրենեյան թերակղզում (Իսպանիա, Պորտուգալիա) ապրող հրեաների շրջանում, իսկ նրանց լեզուն՝ *լադինոն* կամ հուդաիսպաներենը, իսպաներենի ու այլ լեզուների խառնուրդ է: Միզրահները պատ-

թյունների միջև եղած բաժանումն արտացոլում է սփյուռքային տարբեր փորձառություններ: Ինչպես Ալքալայի գրքում է վերահաստատվում, սեֆարդական հատվածն առաջարկում է արաբական/հրեական համագոյակցության ու խաչաձևման յուրօրինակ հակապատմություն: Մեֆարդական/միզրահական պատմությունները կարող են նաև առաջ բերել իսրայելյան «հայրենիքի» ներսում «սփյուռքական» քննադատություններ արաբահրեա տարագրյալների կողմից⁸⁴: Մեֆարդական տարածաշրջանային արմատներն ու «Երրորդ աշխարհի» կամ «արաբական» շարժումների հետ ձևավորվող դաշինքները կարող են կազմավորել ցանցեր, որոնք ապակենտրոնացնեն թե՛ «թափառող հրեայի» սփյուռքական կերպարը, թե՛ Հոլոքոստի՝ որպես արդի «հրեական պատմության» մեջ որոշիչ պահի ճնշող կարևորությունը: Իսրայելում եվրոպական հրեաների մի փոքրամասնություն առաջատար դեր է ստանձնել կրոնական, էթնիկական, լեզվական ու ռասայական ստորադասումների վրա հիմնված բացառողական հրեական պետություն սահմանելու գործում: Մեֆարդական/միզրահական հակապատմությունները վիճարկում են այս պետության գերիշխանական ինքնասահմանումը: Որքան էլ այս պայքարները կարևոր լինեն, այնուամենայնիվ Իսրայելում ներկայիս աստիճանակարգային հակադրությունների հիման վրա չպետք է գերընդհանրացումներ կատարել: Թե՛ սեֆարդական, թե՛ աշկենազական ավանդույթները բարդ են և պարունակում են ազգայնական ու հակաազգայնական հոսանքներ: Նախահոլոքոստյան աշկենազական պատմության մեջ *սփյուռքական* հակասիոնականության գորեղ միջոցներ կան: (Իսկապես, Իսրայելի և ՊԱԿ-ի միջև վերջերս ստորագրված փխրուն խաղաղության համաձայնագիրը այս տեսլականը, այս պատմական միջոցները կարծես թե դարձնում է պակաս ժամանակավրեպ*։ Եթե ի վերջո Պաղեստին երկրում միասին ապրելու կենսունակ քաղաքական համաձայնություն ձևավորվի, ապա, կապի ու համաձայնության մեջ մնալով, տարբերությունը պահպանելու համար հրեաներն ու արաբները կարիք կունենան վերաձևավորելու սփյուռքական հմտություններ):

Մաքս Վայնրայխի պատմական հետազոտությունը ցույց է տվել, որ աշկենազական հրեականության (*yidishkeit*) պահպանումը տեղի չէր ունեցել հիմնականում տարբեր թաղամասերում կամ առանձնաթաղերում հարկադրված կամ կամավոր, տարանջատման հետևանքով: Այս հարաբերակա-

մականորեն Միջին Արևելքում ու Հյուսիսային Աֆրիկայում ապրող հրեաներն են, որոնց սովորույթներն ու ավանդույթներն ավելի մոտ են եղել սեֆարդներին:

⁸⁴ Lavie 1992, Shohat 1988, 1989.

* Հղումը Պաղեստինի ազատության կազմակերպության (ՊԱԿ) և Իսրայելի միջև 1993 թ. սեպտեմբերի 13-ին Օսլոյում ստորագրված համաձայնագրին է, որով Գազայի և Հորդանան գետի Արևմտյան ափի հատվածում ստեղծվեցին պաղեստինյան ինքնավարության շրջաններ:

նորեն վերջերս ձևավորված *առանձնաթաղ առասպել*ն օգնում է էթնիկ բացարձակապաշտությանը (ինչպես Գիլրոյը կարող էր այն ձևակերպել), որը ժխտում է պատմական հրեական ինքնության փոխներգործուն ու հարմարվողական գործընթացը:

«Աշկենագական իրականությունը պետք է փնտրել համատարածքային ոչ հրեական համայնքների հետ բացարձակ նույնության և դրանցից բացարձակ հեռավորության երկու ծայրահեղությունների միջև: Եթե խտացնենք այն մեկ բանաձևում՝ այն, ինչին հրեաները ձգտում էին, ոչ թե քրիստոնյաներից առանձնացումն էր, այլ քրիստոնեությունից մեկուսացումը: Թեև դարերի ընթացքում շատ հրեաներ պետք է ենթադրաբար լքած լինեին հոտը, այնուամենայնիվ համայնքին՝ որպես ամբողջություն, հաջողվում էր գոյատևել ու զարգանալ: Մյուս կողմից, իրենց հարևանների հետ հրեաների մտերիմ ու շարունակական կապերը, որոնք սովորաբար խզվում էին միայն որոշ ժամանակով հետապնդումների իրական բռնկումների ժամանակ, դրսևորվում էին սովորույթներում ու ժողովրդական համոզմունքներում, լեզունդներում ու երգերում, գրական արտադրության մեջ և այլն: Աշկենագի հրեաների շրջանում տարածված մշակութային նմուշները պետք է դասակարգվեն որպես հրեական, սակայն դրանցից շատ շատերը հատկանշականորեն աշկենագական են: Դրանք ընթացքում ձևավորվող կազմավորումներ են, ինչպիսիք կարելի է գտնել այն վայրերում, որտեղ մշակույթները հանդիպում են սահմանների երկայնքով, սահմանային գոտիներում կամ խառը բնակչություններով տարածքներում⁸⁵»:

Աշկենագական սահմանային մշակույթի Վայնրայխի հիմնական օրինակը իդիշն է՝ *համաշույլ այդ լեզուն*, որի նշանավոր պատմաբանը հենց ինքն է: Նա նաև մեծապես շեշտադրում է քալմուդյան մեկնության անվերջ գործընթացը, որի միջոցով օրենքները (*dinim*) և սովորույթները (*minhogim*) շարունակաբար հարմարվում ու հստակեցվում են նորովի, Թորայի լույսի ներքո (որը, ինչպես իդիշներեն ասացվածքն է ասում, «ամեն ինչ պարունակում է իր մեջ»): Այստեղ որոշիչ հավատարմությունը բաց տեքստի, մեկնելի կանոնների հավաքակազմի, այլ ոչ թե «հայրենիքի» կամ նույնիսկ «հին» ավանդույթի

⁸⁵ Weinreich 1967, էջ 2204:

նկատմամբ է: Վերը բերված մեջբերումը կատարել են 1967 թ. ամփոփիչ ակնարկից, որում Վայնրայխը բնութագրում է աշկենազական սփյուռքյան պատմությունը՝ առանց Սուրբ երկիր կամ Իսրայել վերադառնալու հիշատակման: Հրեաների և ոչ հրեաների տարբերակումը առանցքային, սակայն գործընթացային ու ոչ էապաշտական է. «Պարզվում է, որ բաժանման բուն գոյության փաստը շատ ավելի կարևոր է, քան բաժանարար գծի իրական տեղակայումը: ... Հրեական ու ոչ հրեական օրինաչափությունների միջև հեռավորությունն ավելի հաճախ կարծես ստեղծվում է ոչ թե բուն բաղադրատարրերի տարբերությամբ, այլ ավելի շուտ այն եղանակով, թե ինչպես են դրանք մեկնաբանվում՝ որպես տրված համակարգի տարրեր»⁸⁶: Տարբերությունը Վայնրայխի համար վտանգավոր և ստեղծարար համագոյակցության նոր հանգամանքներում շարունակական վերաբանակցման գործընթաց է⁸⁷:

Արդյոք ո՞րն է աշկենազական և սեֆարդական այս տարբեր սփյուռքական տեսլականների վերականգնման կարևորությունը՝ բացի սիոնականության ու բացառողական այլ ազգայնականությունների քննադատության գործում դրանց ունեցած ակնհայտ ներդրումից: Այս հարցին պատասխան է առաջարկում իմ սեփական ուշացած ուղին դեպի գեմիզա աշխարհն ու Գոյթայնի երկրպագուների ընկերությունը՝ Ամիտավ Գոշի նշանավոր ազգագրություն/պատմություն/ճամփորդություն հիբրիդ *«In an Antique Land»* (Մի հին երկրում) աշխատության միջոցով: Հնդիկ վիպասան-մարդաբան Գոշը գրում է Նեղոսի դելտայում իր դաշտային աշխատանքի մասին և ընթացքում ներկայացնում Միջերկրականի, Միջին Արևելքի և Հարավային Ասիայի միջև անդրազգային կապերի խորունկ պատմություն. պատմություն, որին նա միացնում է իր XX դարավերջի սեփական ճամփորդությունը «Երրորդ աշխարհի» մի վայրից մյուսը⁸⁸: Կահիրեի ցրված գեմիզա արխիվում նա հետևում է դեպի Ադեն հնդիկ մի ճանապարհորդի գրեթե մոռացված պատմությանը, որը Մանգալորում բնակվող հրեա մի վաճառականի ստրուկն ու առևտրային գործակալն էր: (Այս արխիվի պատմությունն ինքնին գրավիչ թեմա է): Գոշի՝ XII դարի իր նախակարապետի փնտրտուքը պատուհան է բացում դեպի միջնադարյան Հնդկական օվկիանոս, դեպի արաբների, հրեաների ու հարավա-

⁸⁶ Weinreich 1967, էջ 2205:

⁸⁷ Շատ տեղերում Վայնրայխը կանխատեսում է գաղութային ու նորագաղութային սահմանագրողների, *անդրմշակութայնացման* և փոխներգործուն ինքնության ձևավորման գործընթացների վերաբերյալ ժամանակակից շփման տեսակետները: Կարելի է համեմատել, մասնավորապես, Մարի Լուիզ Պրատի *շփման գոյու* (*contact zone*) սահմանման հետ, որը նույնպես բխում է էքնոլեզվաբանական *շփման* ու *խառնման* լեզուներից (Pratt 1992): Փոխներգործուն հրեականության պատմականորեն հիմնավորված աշկենազական տեսլականի համար, որը ենթադրում է սփյուռքի հարատևություն, տե՛ս նաև Գուբնովի աշխատությունը (Dubnow 1931):

⁸⁸ Ghosh 1992.

սիացիների միջև զարմանահիշատակ ճամփորդության, առևտրի ու համակեցության աշխարհ: Ինչպես Ջանեթ Աբու-Լուգոդի «*Before European Hegemony*» (Եվրոպական գերիշխանությունից առաջ) կարևոր ընդհանուր ակնարկը և Մարշալ Հոդգսոնի ավելի վաղ շրջանի աշխարհապատմական հայացքները⁸⁹, Գոշի նկարագրությունն օգնում է մեզ հիշել/երևակայել *համաշխարհային համակարգեր*՝ տնտեսական ու մշակութային, որոնք նախորդել են ծավալապաշտական (expansionist) Եվրոպայի սկզբնավորմանը: XX դարավերջին դժվար է կառուցել անդրտարածաշրջանային ցանցերի վերաբերյալ հստակ պատկերներ, որոնք ձևավորված չլինեն արևմտյան տեխնոարդյունաբերական հասարակության գերիշխանության կողմից և/կամ չընդդիմանան այդ գերիշխանությանը: Այլընտրանքային աշխարհաքաղաքագիտությունների և սփյուռքային ցանցերի այս պատմությունները՝ որպես առանցքային քաղաքական տեսլականներ, փրկելի են (բենյամինյան իմաստով). աշխարհներ՝ հրեաներից ու արաբներից «հետո», Արևմուտքից և «Մնացածից» «հետո», բնիկներից ու ներգաղթյալներից «հետո»:

Այսպիսի պատկերներն ու հակապատմությունները կարող են օժանդակել *ներքևից համաշխարհայնացման* չամբողջականացնող ռազմավարություններին: Այս արտահայտությունը, զուգակցված *վերևից համաշխարհայնացման* հետ, առաջարկում են Բրեքերը և ուրիշները՝ անվանակոչելու անդրտարածաշրջանային այնպիսի սոցիալական շարժումներ, որոնք թե՛ դիմադրում, թե՛ օգտագործում են գերիշխանության ենթարկող տեխնոլոգիաներն ու հաղորդակցությունները⁹⁰: Այս կազմավորիչ միահյուսումը, ինչպես պնդում են այստեղ, բնութագրական է արդի սփյուռքային ցանցերի համար: Միահյուսումն անհրաժեշտաբար փոխհարմարեցում չէ: Անհամատեղելի աշխարհաքաղաքագիական շփումների ավելի հին պատմությունները հիշելը կարող է առաջարկել ավելի քան տեղական մասշտաբով «ավանդական» լինելու նոր եղանակներ: Էպելի Հաուօֆայի կողմից վերջերս վերականգնված խաղաղօվկիանոսյան ճամփորդությունների երկար պատմությունը նոր «օվկիանոսյան» տարածաշրջանայնության («կղզիների մեր ծովը») պատկերման մեջ սրա օրինակներից մեկն է⁹¹:

Աշխատությունները, որոնք այստեղ քննարկեցի, պահպանում են այսպիսի ապագաներին խոչընդոտող հանգամանքների, անդրազգային կապիտալի և ազգային գերիշխանությունների մշտական ճնշման հստակ, երբեմն ջախջախիչ գիտակցում: Սակայն դրանք արտահայտում են նաև համառ հույս:

⁸⁹ Abu-Lughod 1989, Hodgson 1993.

⁹⁰ Brecher և ուրիշներ 1993:

⁹¹ Hau'ofa և ուրիշներ, 1993:

Գրանք միայն չեն սգում կորուսյալ աշխարհի համար: Փոխարենը, ինչպես սփյուռքյան դիսկուրսներում է առհասարակ, և՛ կորուստը, և՛ գոյատևումը նախատիպային օրինակներ են: Իսկ ինչի՞ օրինակներ են: Մենք չունենք նկարագրություն և հանգում ենք լոկ «հետ»-երի հակազդող, հարցի լուծման ժամանակավոր լեզվին: «*Հետզադությանին*» եզրույթը (ինչպես Արջուն Ապաղուրայի «*հետզադայինը*») իմաստ ունի միայն նոր ծնվող կամ ուտոպիական համատեքստում⁹²: Հետզադությանին մշակույթներ կամ վայրեր գոյություն չունեն. կան միայն պահեր, մարտավարություններ, դիսկուրսներ և այդպես շարունակ: «*Հետ*»-ը միշտ ստվերված է «*նոր*»-ով: Սակայն *հետզադությանինը* նկարագրում է տիրապետության նախկին կառույցների հետ իրական, եթե նույնիսկ ոչ ամբողջական, խզումներ, ընթացիկ պայքարների ու երևակայված ապագաների վայրեր: Գուցե գենիզալ աշխարհի կամ սև Ատլանտյանի պատմական պատկերման մեջ խոսքը «հետզադությանին նախապատմության» մասին է: Այս տեսանկյունից ներկայումս օրում պտտվող սփյուռքյան դիսկուրսը և պատմությունը պետք է լինեին աշխարհաբաղաբացիական կյանքի ոչ արևմտյան կամ ոչ միայն արևմտյան մտուշների, ազգային պետությունների, համաշխարհային տեխնոլոգիաների և շուկաների ներսում ու դրանց դեմ պայքարող չեզոք անդրազգությունների վերականգնման մասին՝ միջոցներ անհանգիստ համագոյակցության համար:

⁹² Վերջին մի քանի տարիներին «*հետզադությանին*» և «*հետզադայնություն*» եզրույթները (եզրույթներ, որոնք հաճախ շփոթում են տեսական մոտեցումները և պատմական պահերը), ենթարկվել են որոնողական, հաճախ թերահավատ, ախտորոշիչ քննադատությունների: Տե՛ս հատկապես During 1987, Appiah 1991, Shohat 1992, Chow 1992, Frankenberg և Mani 1993, Dirlik 1994 և *Social Text*-ի 1992 թ. 31/32-ի համարի շատ այլ հոդվածներ: Այստեղ ես չեմ կարող քննարկել այս հոդվածներում բարձրացված մի շարք չլուծված խնդիրներ՝ բացի նշելուց, որ Ֆրանկենբերգի ու Մանիի՝ *հետզադությանին* լինելու տարբեր ուղիների խիստ իրավունակային ըմբռնման մասին պնդումն ինձ համար համոզիչ է: Ինչ էլ որ լինի այդ եզրույթի ճակատագիրը, բարդ պատմական միահյուսվածության և գործողության վայրերը, որոնք այն նախնականորեն անվանում է, չպետք է հանգեցնել հետարդիական հատվածականացման, նորզադությանին անդրազգայնականության կամ համաշխարհային կապիտալիզմի կողմնակի հետևանքներին: Վերջերս զարգացող սփյուռքի տեսությունների հետ հետզադայնության կապի մասին տե՛ս Frankenberg և Mani 1993, էջ 302: Մեր ընթացիկ նպատակների համար տեղին է նշել նաև Ռեյ Չոուի՝ *հետ* նախածանցի հետ կապված երեք հնարավոր ժամանակայնությունների տարբերակումը, հատկապես՝ երրորդը՝ (1) «միջով անցած», (2) «հետո», (3) «ժամանակի հասկացություն, որը ոչ թե գծային է, այլ հաստատուն՝ նշանավորված այնպիսի իրադարձություններով, որոնք, ըստ էության, կարող են ավարտված լինել, բայց կարող են լիովին ըմբռնվել միայն իրենց գործած ավերածությունների հաշվի առնմամբ» (Chow 1992, էջ 152):

Էթնիկությունը սփյուռքի դարում*

Ռ. Ռադհակրիշնան
Թարգմանությունը՝ Սոնա Մանուսյանի

Տասնմեկամյա տղաս ինձ հարցնում է. «Ես հնդի՞կ եմ, թե՞ ամերիկացի»։ Հարցից ոգևորված՝ մտածում եմ ոչ հեռու ապագայի մասին, երբ միասին կքննարկենք Սալման Ռուշդիի, Թոմի Մորիսոնի, Ամիտալ Գոշի, Ջամայկա Բինքեյդի, Բեսի Հեյլի, Էմի Թանի, Մաքսին Հոն Բինգսթոնի և շատ ուրիշների գործերը, որոնք իրենց բազմարժեք պատումների միջոցով տանջվել են ինքնության հարցի շուրջ։ Ես նրան պատասխանում եմ՝ *երկուսն էլ [և՛ հնդիկ ես, և՛ ամերիկացի]*, և ներկայացնում եմ էթնիկության համառոտ ու մատչելի սահմանումներ, և թե ինչպես է այն առնչվում ազգությանն ու քաղաքացիությանը։ Նա ուշիուշով լսում է ինձ և ասում. «Հա, պապ [կամ գուցե ասեց «Ապպա»**], ես երկուսն էլ եմ»։ Նրա ձայնի թեթև ելևջումն ընդգծում է «երկուսն էլ» բառը, և նրա ձեռքերն այդ ընթացքում մարմնի երկու կողմերում համաչափ շարժում են պատկերում։ Սա ինձ համոզում է, քանի որ տեսել եմ, թե նա ինչ խորը վրդովմունք և հուսախաբություն է արտահայտում, երբ ընկերները, տարեկիցները, ուսուցիչներն ու մարզիչներն անընթացակատորեն սխալ են արտասանում իր անունը։ Նա մանկավարժական խանդավառության հասնող կրքոտությամբ հետամուտ է լինում հարցին այնքան, մինչև իր անունը օտար շուրթերից դուրս գա ճիշտ արտասանությամբ։ Նաև լսել եմ, թե ինչպես է իր «սովորական» ընկերներին *Ռամայանայից* և *Մահաբհարաթայից* պատմություններ պատմում տեղական մանրամասնությունների հանդեպ վարակիչ խանդավառությամբ և ժամանակի ու տեղի նրբերանգներ փոփոխում խիստ նրբազգացորեն։ Տղաս հետ է գալիս ինձ մոտ ու հարցնում. «Բայց դու և Աման*** [թե՞ ասաց «մաման»] ԱՄՆ քաղաքացիներ՞ը չեք»։ Ես նրան ասում եմ, որ մենք Հնդկաստանի քաղաքացիներ ենք, որոնք այստեղ ապրում են որպես մշտական բնակության իրավունք ունեցող օտարերկրացիներ։ «Ա՛, ճիշտ է. հիշում եմ, որ մենք ուրիշ անձնագրեր ունենք», – ասում է նա ու հեռանում։

Հնդկաստանի ընկերակցության տեղական մասնաճյուղի՝ վերջերս տեղի ունեցած Դիպավալիի (կարևոր հինդուական կրոնական տոնակատարու-

* R. Radhakrishnan. 2003. “Ethnicity in an Age of Diaspora.” In *Theorizing Diaspora: A Reader*, edited by Jana Evans Braziel and Anita Mannur, pp. 119-131. Malden, MA: Blackwell Publishing. Translated and reproduced by the permission of the author. Translated by Sona Manusyan.

** Հայրիկ (թամիլերեն)։

*** Մայրիկ (թամիլերեն)։

թյան) հավաքույթի ժամանակ (հինդու մոլեռանդների կողմից Բաբրի մզկիթի տակալի ավերումից շատ առաջ*) լսում եմ, թե ինչպես է մի տարեց հնդիկ տղամարդ առաջին սերնդի մի խումբ հնդիկ-ամերիկացի երեխաների բացատրում այդ տոնախմբության կարևորությունը: Նա խոսում ու խոսում է Տեր Կրիշնայի ժամանակակից կարևորության մասին, որը խոստացել է աշխարհ վերադառնալ մարդկային կերպարանքով ճգնաժամերի ժամանակ՝ չարերին պատժելու ու բարիներին պաշտպանելու համար: Այս խրատաճառի ողջ ընթացքում մեկ բառ անգամ չեմ լսում, որ կտարբերակեր հինդուական ինքնությունը հնդկականից, գեթ մեկ բառ՝ մեր օրերի Հնդկաստանում հինդուական հիմնապաշտության անունից [տեղի ունեցող] համայնքային բռնության մասին և ո՛չ էլ Այոդիայի ընթացիկ ճգնաժամի գոնե անուղղակի հիշատակում: Որոշ իմաստով այս աղաղակող ամտեսումներն ու բացթողումները կարևոր չեն, քանի որ առաջին սերնդի ամերիկացի երեխաները՝ այս էթնիկ դասի ենթադրյալ լսարանը, գրեթե ուշադրություն չեն դարձնում. նրանք քնում են, վազվզում կամ իրար հետ չաչանակում՝ բերանները լի եգիպտացորենի բոված հատիկներով: Չզիտեմ՝ ավելի զայրացած եմ այդ տարեց պարոնի՞ վրա՝ իր անազնիվ էթնիկ պատմությամբ, թե՞ երիտասարդ սերնդի, որ իրենց ենթադրաբար ձուլման ընթացքում կարծես չեն էլ հետաքրքրվում էթնիկ ծագման հարցով:

Սկսեցի այս երկու դրվագներով, քանի որ դրանք էթնիկության վրա ազդող մի շարք խնդիրներ ու լարվածություններ պատկերող օրինակներ են: Պատկերացնում եմ, որ տղայիս հետաքրքրությունը շարժող հիմնական խնդիրը հետևյալն էր. ինչպե՞ս կարող է *որևէ մեկը* լինել և՛ *մեկը*, և՛ *ինչ-որ ուրիշ* բան: Ինչպե՞ս կարող է ինքնության միասնությունն ունենալ մեկից ավելի երես կամ անուն: Եթե որդիս և՛ հնդիկ է, և՛ ամերիկացի, ո՞ր *մեկն* է նա իրականում: Ո՞րն է իրական «ես»-ը, և որը՝ մյուսը: Ինչպե՞ս են այս երկու «ես»-երը գոյակցում և ինչպե՞ս են համակցվում մեկ ինքնության մեջ: Ինչպե՞ս է էթնիկ ինքնությունը փոխհարաբերվում ազգային ինքնության հետ: Արդյո՞ք այս փոխհարաբերությունը աստիճանակարգային կառուցվածք ունի այնպես, որ «ազգայինը» ենթադրաբար պիտի ներառի էթնիկ ինքնություն ու անցնի դրանից անդին, թե՞ այն ձևավորում է գծիկով ինքնություն, ինչպես, օրինակ, աֆրոամերիկացի, ասիացի-ամերիկացի և այլն, որտեղ գծիկը նշանավորում է

* Բաբրի մզկիթը գտնվում էր հինդուական Ռ-ամա աստվածության ծննդավայրը համարվող Այոդիյա քաղաքում: Հինդուական տարբեր խմբավորումների կողմից տարիներ շարունակ մզկիթը քանդելու քարոզչությունն ի վերջո հանգեցրեց 1992 թ. վերջինիս ավերմանը հինդու ազգայնականների կողմից (այս մասին տե՛ս նաև սույն անթոլոգիայի Ստիվեն Վերտովեկի հոդվածում):

երկխոսական և ոչ աստիճանակարգային վիճակ: Հնարավոր է, որ ինքնությունը բացառապես էթնիկ է և բնավ ոչ ազգային: Արդյո՞ք կարող է այդպիսի ինքնությունը գոյատևել («էթնիկ գտման» այս արյունալի օրերին) և իրավագոր լինել, թե՞ հասարակությունն այն կմեկնաբանի որպես անկենսունակ «տարբերություն», այսինքն՝ մի բան, որը թեև, որպես ապրված, իսկական է, բայց արժանի չէ գերակայության:

Հնդիկ պարոնի՝ առաջին սերնդի հնդիկ-ամերիկացիների իր լսարանին ուղղված խոսքը առաջ է բերում մի շարք դժվարնշմարելի և հավանականորեն վնասակար հակասություններ: Նախ այն օգտագործում է կրոնական (հինդուական) ինքնությունը՝ հնդկական ինքնությունը Միացյալ Նահանգներում գորացնելու համար, որն այնուհետև ներկայացվում է որպես հնդկական ազգայնականություն: Ի՞նչ է նշանակում «արմատներին ու ծագմանը» դիմելն այս համատեքստում, և ինչի՞ է ցանկանում այն հասնել: Արդյո՞ք էթնիկությունը զուտ համուիտ է, հնամենի բուրմունք, որը պետք է վերապրել որպես կարոտախտ: Թե՞ այն թեթև ծածկոցի պես մի բան է, որը պետք է կրել ծանրակշիռ ԱՄՆ ինքնության վրայից: Թե՞ հնդկականությունը պաշտպանվում է որպես կեցության հիմնային ու անփոփոխ ձև, որ հաղթանակած է դուրս գալիս փոփոխությունների, տեղափոխությունների ու տեղաշարժերի նկատմամբ:

Էթնիկության պատումները Միացյալ Նահանգներում կարող են այսպիսի ընթացք ունենալ. սկզբնական փուլում ներգաղթյալները ճնշում են իրենց էթնիկությունը՝ հանուն օգտապաշտության ու պատեհապաշտության: Նոր աշխարհում հաջողության հասնելու համար նրանք պետք է գործուն կերպով ձուլվեն և հետևաբար թաքցնեն իրենց առանձնահատուկ էթնիկությունը: Այս փուլը, ինչպես աֆրոամերիկյան պատմության մեջ Բուքեր Թ. Վաշինգթոնի ժամանակաշրջանը, իր տեղն է զիջում Դյուբոյսյան ժամանակաշրջանին, որը հրաժարվում է քաղաքական, քաղաքացիական և բարոյական հեղափոխությունները զուտ տնտեսական բարելավման ռազմավարությունների մեջ տեղավորել: Դրան հաջորդող լիակատար հեղափոխության կոչի ներքո ներգաղթյալները վերահաստատում են իրենց էթնիկությունն իր ողջ ինքնավարությամբ: Երրորդ փուլը ձգտում է էթնիկ և ազգային ինքնության գծիկով միավորմանը այնպիսի պայմաններով, որոնք գերապատվություն չեն տա «ազգայինին»՝ ի վնաս «էթնիկի»: Չպետք է մոռանանք, որ Միացյալ Նահանգներում էթնիկ ինքնության՝ ազգային հասկացություններով վերաձևակերպումը անհեթեթ արդյունքի է հանգեցնում: Վերցնենք հնդիկ ներգաղթայի օրինակը: Ամերիկյան քաղաքացիության ընդունումը միաժամանակ նրա ինքնությունը դարձում է փոքրամասնական: Այժմ նա վերածնված է որպես էթնիկ փոքրամասնության պատկանող Ամերիկայի քաղաքացի:

Արդյո՞ք սա գորացում, թե՞ լուսանցքայնացում է: Ամերիկայի այս նոր քաղաքացին պետք է իր հնդկական «ես»-ի մասին մտածի որպես էթնիկ «ես», որն այժմ ապավինում է իր ազգայնացված ամերիկյան կարգավիճակին: Մշակութայնորեն ու քաղաքականապես գերիշխող հնդկական ինքնությունն այժմ զուտ որակիչ է՝ «էթնիկ»: Արդյո՞ք հուշում է այս փոխակերպումը, որ ինքնություններն ու էթնիկությունները ոչ թե ամրագրված ու կայուն «ես»-երի հարց են, այլ չնախատեսված տեղափոխությունների և վերահամատեքստավորումների հետևանքներ ու արդյունքներ: Արդյո՞ք կարող է սա նշանակել, որ տեղի հետ ինքնության հարաբերության ձևն ինքնին փոփոխվող հավասարակշռության արտահայտությունն է: Եթե էթնիկ ինքնությունը ռազմավարական հակազդեցություն է ժամանակի ու տեղի փոփոխվող զգացողությանը, ապա ինչպե՞ս է հնարավոր ունենալ բնական և տեղաբնիկ «ես»-ի սկզբունքի վրա հիմնված էթնիկ ինքնության տեսություն: Օգտագործելով ծանոթ բանաձևը՝ կարելի՞ է ասել, որ էթնիկությունը ոչ այլ ինչ է, քան այն, ինչ էթնիկությունն անում է: Արդյո՞ք էթնիկ անհատականությունը ինքնանպատակ է, թե՞ անհրաժեշտ, բայց որոշակի փուլ, որը պետք է ետևում թողնել, երբ հասնի «հետէթնիկի» պաշտոնակալումը հայտարարելու ժամանակը: Այս մի քանի ընդհանուր մտահոգությունները մտքում ունենալով՝ այժմ կցանկանայի անդրադառնալ ԱՄՆ-ում հնդկական սփյուռքին:

Այս գլուխը սկսել էր մի սցենարով, որ և՛ որդիական էր, և՛ մանկավարժական: Երեխան հարց է տալիս կամ որոշակի կասկած կամ տագնապ է արտահայտում, իսկ ծնողը լուծում է այդ խնդիրը: Ծնողը մեկտեղում է երկու տեսակի հեղինակություն՝ ծնողի հեղինակությունը՝ որոշակի վարքաձևի փոխանցումն ու պահպանումը սերնդեսերունդ, և ուսուցչի հեղինակությունը՝ հիմնված գիտելիքի ու տեղեկության վրա: Այսպիսով՝ որդու տված «երկուսն էլ [և՛ հնդիկ ես, և՛ ամերիկացի]» պատասխանիս մեջ ես արտահայտվում էի որպես ուսուցիչ, ինչպես նաև որպես ծնող: Սակայն (որպես ծնող) ինչպե՞ս գիտեմ, որ ես գիտեմ: Արդյո՞ք ես պատասխանը գիտեմ ծնողության փաստի ուժով, թե՞ պատասխանն ունի մանկավարժական հեղինակություն, որ բնավ կապ չունի ծնող լինելու հետ: Այլ կերպ ասած՝ դատերս կամ որդու անունից խոսելու իմ արարքն ինչո՞վ է տարբերվում աշակերտի անունից խոսող ուսուցչից: Արդյո՞ք գիտելիքը, իմացությունը *բնական* է, թե՞ այն հենց սկզբնավորումների, ծագման վիճարկումն է: Որևէ պարագայում արդյո՞ք տեղ մնում է աշակերտի ինքնարտահայտման համար: Ինչպե՞ս պետք է որոշենք, թե արդյոք ուսուցչի «գիտակից» իմացությունն ու ծնողի «բնական» իմացությունը տեղին են երեխայի/աշակերտի պատմական հանգամանքներում:

Եկեք դիտարկենք ևս մեկ դրվագ՝ որպես որդու հետ ուսուցչական այդ դրվագի հակափաստարկ: Վերջին մի քանի տարիներին սփյուռքի բազմաթիվ շնորհալի հնդիկ երեխաների հետ եմ գրուցել և լսել եմ նրանց, ովքեր, ինչպես և որդիս, այստեղ են ծնվել և հետևաբար ԱՄՆ «բնական» քաղաքացիներ են: Ես ապշում էի, երբ նրանք ինձ ասում էին, որ մեծացել են բացառապես հնդիկ լինելու ուժեղ զգացումով, և որ դրա պատճառն այն էր, որ նրանք իրենց մեծանալու տարիներին քիչ քան են զգացել նրանից, ինչ խոստանում էր առաջնակարգ ամերիկյան քաղաքացիությունը: Նրանց մեծ մասն ուներ այն զգացումը, որ չի կարողանալու խոսափել *փարքերանշվելուց* իրենց մաշկի գույնի, ընտանիքի նախապատմության և այլ էթնիկ ու ճուլման չենթարկվող հատկանիշների բերումով: Նրանցից շատերը պատմում էին երկակի կյանքի իրականության մասին՝ մասնավոր կյանքի և «ամերիկյան» հանրային կյանքի մասին՝ առանց երկուսի միջև միջնորդող կապի: Այսպես, նրանք խոսում էին ռասայական ու ռասայականացված սեռախտրական (sexist) վիրավորանքների թիրախ լինելու մասին և հիշում էին, որ չէին ստացել իրենց ծնողների լիակատար ըմբռնումը, որոնք «լավ չէին հասկանում» խնդիրը: Անշուշտ, ծնողներն իրավիճակը հասկանում էին ակադեմիական ու վերացական իմաստով և արձագանքում էին քաղաքացիական իրավունքների ու հակառասիստականության բուռն հռետորաբանությամբ, սակայն փաստն այն էր, որ ծնողները նմանատիպ փորձառության միջով չէին անցել իրենց մանկության տարիներին: Թեև մայրենի երկիրն իսկապես լի է իրեն բնորոշ բաժանումներով, վախերով ու բարդույթներով, գույնի ռասայական սահմանագիծը դրանց շարքում չէ: Ուրեմն, եթե ծնողական իմաստության բանաձևային արդարացումն այն է, որ ծնողն «այդ ամենի միջով արդեն անցել է», այդ բանաձևն այստեղ չի գործում: Ուրեմն արդյո՞ք տեղին է «*երկուսն էլ* [և՛ հնդիկ ես, և՛ ամերիկացի]» կարգադրողական իմաստությունը:

Ինչպե՞ս պետք է երկու սերունդներն իրար դիմեն սփյուռքի մեջ: Սկսնակների համար առաջարկում եմ անաչառորեն ընդունել, որ ուսումն ու գիտելիքը, հատկապես սփյուռքում, կարող են միայն երկկողմանի լինել: Խնդիրն այստեղ ավելի սուր է, քան աշակերտների/երիտասարդների և ուսուցիչների/ծնողների միջև անխոսափելի «սերնդային խզումը»: Հին ու նոր բնակավայրերի միջև լարվածությունները ստեղծում են բաժանված հավատարմություններ, որ երկու սերունդները տարբեր կերպ են վերապրում: Ընտանիքի ու համայնքի օրգանականությունն ինքնին, խախտված ճամփորդությամբ ու տեղափոխմամբ, պետք է վերաբանակցվի ու վերասահմանվի: Երկու սերունդների մեկնակետերն ու տրված [պայմանները] տարբեր են: «Մինույն» համայնքի ներսում այս պատմական խզման երևույթը հանգամանալի վերլուծու-

թյուն է պահանջում: Ավագ սերունդը չի կարող իրեն թույլ տալ տիրական կերպով վկայակոչել Հնդկաստանը՝ սփյուռքում խնդիրներ լուծելու համար, իսկ երիտասարդ սերնդի կողմից անհեռատես կլիմի «որտեղից լինելը» մոռացության տալու անհոգությանը տրվելը: Կենսական անհրաժեշտություն ունի այն, որ երկու սերունդները միմյանց ապրումակցեն և ցանկանան հասկանալ ու գնահատել իրենց փորձառությունից տարբեր փորձառության օրինաչափությունները:

Ի՞նչ է նշանակում «լինել հնդիկ» Միացյալ Նահանգներում: Ինչպե՞ս կարող է մարդը լինել ու ապրել որպես հնդիկ՝ առանց կորցնելու հեղինակությունն ու ազդեցությունը որպես ամերիկացի: Ինչպե՞ս կարող է մարդը, այսպես կոչված, սովորական, տիրապետող (mainstream) ամերիկյան ինքնությունը փոխակերպել այն կազմող բազմաթիվ էթնիկությունների պատկերով: Չենք կարող ձևացնել, թե իբր ապրում ենք ինչ-որ իդեալականացված «փոքր Հնդկաստանում», այլ ոչ թե ԱՄՆ-ում: Ինչպես Մաքսին Հոն Քինգսթոնն է ցավալիորեն ցույց տալիս իր «*The Woman Warrior*» (Կին Մարտիկը) գրքում, թե՛ հայրենիքը և թե՛ բնակության երկիրը կարող են դառնալ զուտ «պատրանքային» տեղանքներ, իսկ արդյունքը կարող է լինել միայն կրկնակի ապաքաղաքականացումը: Օրինակ՝ տառապանքը նրա գրքում հարաբերակցական է. այն բացառապես Չինաստանի կամ Միացյալ Նահանգների մասին չէ: Հայրենի երկիրն ինքնին «իրական» չէ, և, այնուամենայնիվ, ամերիկանացմանը խոչընդոտելու համար բավարար չափով իրական է, իսկ «ներկայիս տունը» նյութապես իրական է, սակայն հարազատ թվալու համար բավարար չափով իրական չէ: Եթե տանը մարդը կարող է լինել պարզապես հնդիկ կամ չինացի, այստեղ նա ստիպված է դառնալ չինացի-ամերիկացի, հնդիկ-ամերիկացի կամ ասիացի-ամերիկացի: Սա հանգեցնում է հետևյալ հարցին: Արդյո՞ք «հնդիկ»-ը հնդիկի մեջ և «հնդիկ»-ը հնդիկ-ամերիկացու մեջ նույնն են, հետևաբար՝ փոխատեղելի: Այս երկուսից արդյոք ո՞րն է բնական, և ո՞րն է զուտ ռազմավարական կամ հակազդողական: Որքանո՞վ է «հին երկիրը» գործում որպես հիմնականառույց և կարգավորում մեր տեղափոխված ինքնությունները սփյուռքում: Արդյո՞ք հին երկիրը պետք է երկրպագել՝ որպես նախասահմանված բացարձակ, թե՞ կարելի է հին երկիրը հայտնագործել՝ ի պատասխան մեր ներկայիս տեղակայմանը: Բացի այդ՝ Հնդկաստանի ո՞ւմ մեկնաբանությունն է ճիշտ՝ ավա՞գ, թե՞ երիտասարդ սերնդինը, ներսի՞ մարդու, թե՞ սփյուռքաբնակի տարբերակը:

Այս հարցերն ընդգծում են այն իրողությունը, որ երբ մարդիկ տեղափոխվում են, ինքնությունները, դիտանկյունները և սահմանումները փոխվում են: Եթե «հնդիկ» հասկացությունը *թվում էր* ապահով, դրական ու հաստատա-

կան Հնդկաստանի ներսում, ապա նույն այդ եզրույթը հակագրող, ռազմավարական բնույթ է ստանում, երբ դժվարությամբ կտրվում է իր բնօրրանից: Խնդիրն այդ դեպքում ոչ թե պարզապես «հնդիկ լինելն է»՝ բնական ու ինքնին ակնհայտ ինչ-որ կերպով (բնականորեն «հնդիկ լինելն» ինքնին խիստ վիճելի նախադրյալ է՝ հաշվի առնելով ազգայնականության ջախջախիչ պարտությունը, սակայն այս պահին դա չէ իմ մտահոգության առարկան), այլ հստակ պատճառներով գիտակցորեն «հնդկականություն զարգացնելը»: Պատճառը կարող է լինել, օրինակ, այն, որ մարդը չի ցանկանում իր անցյալը կորցնել կամ չի ցանկանում անանուն կերպով համաձուլվել, կամ որ մարդը կարող է ձգտել պայքարել սովորական, տիրապետող ռասիզմի դեմ սեփական «տարբերության» քաղաքականացված օգտագործման միջոցով: Պարզ ասած՝ մարդու բուն լինելիությունը դառնում է բանավիճալին: Արդյո՞ք կա ճշմարիտ ու իսկական ինքնություն՝ ավելի մնայուն, քան զուտ բանավեճը, և ավելի խորը, քան ռազմավարությունները:

Սինչ այս խնդրի վերլուծությանն անցնելը ցանկանում եմ հակիրճ ուրվագծել որոշ պատասխաններ հայրենի երկրին, որոնք համարում եմ սխալ ու միանգամայն վտանգավոր: Նախ ձուլված սերնդի տեսանկյունից շատ հեշտ է հանուն «ազատ անհատի» անցյալը մոռանալ ցանկանալը և համայնքից հրաժարվելը, ուղի, որ բաց է առաջին սերնդի քաղաքացիների համար: Ինչպես պնդել են Մալքոլմ Իքսը, Դյու Բոյսը և ուրիշներ, ռասիստ, կապիտալիստ հասարակության բնույթն է անհատին մեկուսացնելն ու մասնավորեցնելը և համայնքային զգացումով կամ անցյալի խորը զգացումով չկաշկանդված, հավասար ու ազատ անհատի առասպելի զարգացմանը նպաստելը: Ինչպես Քլարենս Թոմասի* թեկնածության առաջադրումը լիովի ցույց տվեց, «անհատական հաջողության» թեման թունավորված քաղցրավենիք է, որը պատմության ռասիստ անտեսման հետ գործուն մեղսակցությամբ արտադրվում է կապիտալիստական ընչաքաղցության կողմից: Մենք չենք կարող մեզ թույլ տալ մոռանալ, որ ապրում ենք մի հասարակության մեջ, որը խորապես հակապատմական է, և որ մեզ ներկայացնում են առաջնորդներ, որոնք հավատում են, որ մենք Վիետնամի հուշերը թաղել ենք Պարսից ծոցի պատերազմի ավազներում, որն իր հերթին գլխավորապես հիշվում է որպես բարձր տեխնոլո-

* Clarence Thomas – ԱՄՆ գերագույն դատարանի դատավոր է, որի թեկնածությունն առաջադրվել էր 1991 թ. ԱՄՆ նախագահ Ջորջ Բուշի կողմից: Պահպանողական հայացքներով հայտնի Թոմասն այս պաշտոնում փոխարինել էր մարդու իրավունքների առաջամարտիկ, ԱՄՆ գերագույն դատարանի առաջին աֆրոամերիկացի դատավոր Թուրգոու Մարշալին (Thurgood Marshall) վերջինիս թոշակի անցնելուց հետո: Թոմասի ու Մարշալի հայացքների այս ծայրահեղ տարբերությունն էր, որ մեծ աղմուկ բարձրացրեց Թոմասի թեկնածության հաստատման ընթացքում, որը ներառում էր նաև վերջինիս նկատմամբ սեռական բռնության մեղադրանքներ:

գիական խաղ՝ նախատեսված տեսողական հաճույքի համար: Մենք չպետք է քերականահատենք ներկայի երևութաբանություն (phenomenology) ստեղծելու կապիտալիզմի ունակությունը՝ տեխնոլոգիայի հոյակապ աջակցությամբ, որն իր անմիջական տրվածությամբ այնքան հրապուրիչ է, որ սպառողին գայ-քակդուն է մոռանալ անցյալն ու փակագծերի մեջ առնել ապագան:

Երկրորդ ուղին «*Mississippi Masala*» (Միսսիսիպի Մասալա) ֆիլմում ար-տացոլվածն է՝ հիբրիդայնության ապրանքայնացմամբ անքննադատորեն զվարճանալը: Երկու երիտասարդ սիրահարներն իրար հետ հեռանում են անձրևի տակ՝ պատմության տառապանքների հողիվուդյան լուծման մեջ: Միացյալ Նահանգների այսօրվա իրականության մեջ միմյանց գտնելով որ-պես «հիբրիդներ»՝ երկու երիտասարդներն ուղղակի հեռանում են իրենց «նա-խապատմություններից»՝ դեպի ֆիզիկական, տարասեռ սիրո անմեղությունը: Անցյալը զգվելի է, ծնողները *զգվելի են*, Միսսիսիպին *զգվելի է*, ճիշտ ինչպես զգվելի են Հնդկաստանն ու Ուգանդան, միակ բանը, որ իմաստ ունի, երկու մարմինների կապվածությունն է, որոնք դուրս են գալիս պատմության էջերից, Գայաթրի Չակրավորտի Սպիվակի հնչեղ ձևակերպմամբ՝ ապահով իրենց «թույլատրված անգիտության մեջ»: «Մասալայի» հանգուցալուծման մեջ մտահոգիչն այն է, որ թվում է, թե այն մարտահրավեր է նետում պատմության հարցին, մինչդեռ այն իրականում պարզունակեցնում է պատմությունները (որոնք այստեղ մեկից ավելին են) և փառաբանում է աննպատակ ընդվզումը ներկայի հանկարծակի հայտնության մեջ: Մտածե՛ք միայն այդ սիրահարնե-րին սպասող ռասիզմի մասին: Մակերեսորեն հիշատակելով «մասալա» բառը՝ ֆիլմը հրավիրում է մեզ սպառել այն որպես տարաշխարհիկ երևույթ, և պատ-մական այն բաղադրիչները, որոնք օգտագործվում են «մասալա» պատրաս-տելիս, համարել անկարևոր: Խոսքս այն մասին է, որ անհատականացված փախուստները (և համապատասխանաբար «ներկայի պատմություն» հաս-կացությունը՝ որպես խառնակ անցյալից լիակատար խզում) կարող են բավա-րարել հուզական պահանջմունք, սակայն դրանք չեն ապահովում Հնդկաս-տանի, Ուգանդայի կամ ռասայականացված Հարավի պատմությունների ըմբռնում:

Իսկ ի՞նչ կարող ենք ասել Հնդկաստանին հուզականորեն նվիրված սերնդի առջև եղած հնարավորությունների մասին: Նախ կարևոր է *Հնդկաս-տանի մասին տեղեկությունն ու զիրենիքը* տարբերել *Հնդկաստանում հուզա-կան ներդրումից*: Ճանաչողական առումով երկու սերունդներն իրար հետ կա-րող են կիսել առաջինը: Իմ կողմից հիմնարություն կլինեք ակնկալելը, որ Հնդկաստանը որդուս կարող է հուզել նույն կերպ, ինչպես ինձ է հուզում: Նմա-նապես չափազանցված կլինեք, եթե պնդեի, որ իմ Հնդկաստանը ինչ-որ

պատճառով ավելի իրական է, քան իրենը: Իմ Հնդկաստանը նույնքան հայտնագործված կամ արտադրված է, որքան իրենը: Միևնույն իրականության բազմակի տարբերակների համար որքան ասես տեղ կա: Սակայն կրկին պետք է նշել, որ մեր հայտնագործություններն ու մեկնաբանություններն իրենք իրենցով պատմության արգասիքն են և այլ ոչ թե պատմության սուբյեկտիվ փոխարինողները: «Իսկական» Հնդկաստանի բացահայտումը չի կարող կառավարել բազմակի տեսակետների իրականությանը, և, ավելին, մենք չենք կարող օրենքով սահմանել իսկականությունը կամ դրա վերաբերյալ վճիռ կայացնել քննություն չանցած բարոյական կամ քաղաքական գերազանցության դիրքից:

Երկրորդ, իմ սերունդը պետք է ջանասիրաբար սովորի «հնդկականությունը» գտնել ԱՄՆ-ում փոքրամասնություն-էթնիկ շարունակականության մեջ և դրա հետ միասին: Վերադառնալով երիտասարդ սերնդի հետ իմ գրույցներին՝ կարևոր է հասկանալ, որ նրանցից շատերը խոստովանում են, որ իրենց «էթնիկ հնդկական» ինքնությունը (որը տարբեր է տանը վերապրվող «հնդկական» ինքնությունից) գտել են ոչ թե մեկուսացման մեջ, այլ մյուս փոքրամասնությունների հետ միավորվելով: Քաջալերող է տեսնել, որ մի շարք ուսանողներ իրենց նույնականացնում են երրորդ աշխարհի հովանոցի ներքո և հասել են այն կետին, որ անգամ տարբերում են «երրորդ աշխարհն այնտեղ» և «երրորդ աշխարհն այստեղ՝ ներսում»: (Տեղյակ են, որ «երրորդ աշխարհ» եզրույթը խորապես խնդրահարույց է և հաճախ նպաստում է այդ երրորդ աշխարհը կազմող բազմաթիվ պատմությունների անզգայուն ապատարբերակմանը, սակայն այն ունի գերիշխող խմբերի «բաժանի՛ր, որ տիրես» ռազմավարություններին դիմակայելու ներուժն այն դեպքում, երբ գործածվում է հենց այն ներկայացնող խմբերի կողմից):

Տարիքի հետ իմ սերունդը հակված է ապավինել մի առասպելական Հնդկաստանի՝ որպես ԱՄՆ-ում հատվածայնացման ու ռասայականացման ժամանակակից ճգնաժամերին դիմակայելու եղանակի: Սակայն փոխարենը մենք կարող էինք սովորել առաջին սերնդի հնդիկներից, որոնք համերաշխություն ու համայնք են ձևավորել՝ միավորվելով հանուն քաղաքական պայքարի: Ավագ սերնդի առանցքային խնդիրն այստեղ քաղաքականության միջոցով մտածելն է այն մասին, թե ինչու ենք մենք այստեղ, և հանգամանորեն խորհրդածելը, թե որն է այն Ամերիկան, որի հետ նրանք ցանկանում են նույնականանալ՝ սպիտակը, արևակա՞նը, բաժնետիրակա՞ն Ամերիկան, թե՞

«Rainbow Coalition»^{*} Ամերիկյան: Այն դեպքերում, երբ ԱՄՆ ներգաղթելու գլխավոր դրդապատճառը տնտեսական վիճակի բարելավումն է, և հատկապես երբ այդ դեպքերը հաջողվում են, հեշտ է լինում հերքել մեր՝ ռասայականորեն ու *գունայնավորված* ամերիկյան քաղաքացիության իրականությունը: Նույնիսկ այս տողերը գրելու ընթացքում որոշ համայնքներում «օտարահունչ» առողջանությանը ուսուցիչները թիրախավորվում են, որ հեռացվեն աշխատանքից:

Երրորդ, իմ սերնդի կողմից կեղծավորություն է այնպես վարվել, կարծես «այնտեղ մի տեղ» մեկ Հնդկաստան կա, և որ *Հնդկաստանի մեր մեկնաբանությունը հենց դա է*: Սա և՛ Հնդկաստանի, և՛ նրանից բավականին հեռացածների սերունդ է, ուստի մոտիկ լինելու քաղաքականությունը ստիպված է բանավիճային ու քննական կերպով բանակցել հեռու լինելու քաղաքականության հետ: Մեզ կարող է սա դուր չգալ, սակայն մեր պատասխանատվությունն է լուրջ ընդունել մեր դուստրերին ու որդիներին, երբ նրանք մեզ հարցնում են. «Հապա ինչո՞ւ լքեցիք Հնդկաստանը»: Ամիտավ Գոշի նման ես էլ եմ կարծում (այստեղ հղում եմ նրա «*The Shadow Lines*» (Ստվերագծեր) վեպին), որ վայրերը միաժամանակ իրական են և երևակայված, և որ մենք կարող ենք իմանալ հեռու վայրերի մասին ճիշտ այնքան, որքան կարող ենք թյուրըմբռնել ու սխալ ներկայացնել մեր բնակության վայրերը: Ինչպես ի թիվս այլոց՝ Արջուն Ապադուրայն է պնդում՝ ո՛չ հեռավորությունը և ո՛չ էլ մոտիկությունը չեն երաշխավորում ճշմարտություն կամ օտարում: Մարդը կարող է ապրել Հնդկաստանում և չհետաքրքրվել Հնդկաստանը բացահայտելով կամ կարող է ապրել «արտերկրում» և ձևավորել հայրենի երկրի վերաբերյալ հանգամանալի պատմական լիարժեք ըմբռնում, և ընդհակառակը: Այնպիսի ժամանակներում, երբ տարածքային սահմանները հատող մարդկանց ժողովրդագրական հոսքերն արդեն ավելի շուտ կանոն են, քան բացառություն, անխտեմ է թվում պնդելը, որ մարդը կարող է տվյալ վայրը հասկանալ միայն այն դեպքում, երբ այնտեղ է [գտնվում]: Միանգամայն սովորական է, որ արտագաղթած քաղաքացիները հեռավորությունը վերապրեն որպես քննադատական հայացքներ ձևավորելու եղանակ կամ որպես իրենց ծննդավայրից առողջ «օտարում» և մեկ այլ մշակույթ կամ բնակավայր վերապրեն որպես կարճատև դադար սեփական «տրված» մշակույթների ընդունված կարգերից: Միանգամայն բնական է նաև, որ այդ նույն մարդիկ, որոնք այժմ երկար տարիներ ապրել են իրենց որդեգրած երկրում, քննական բանակցությունների մի-

^{*} Հակառասիստ, հակադասակարգային բազմամշակութային շարժում ԱՄՆ-ում, որ ձևավորվել էր 1969 թ. Չիկագոյում:

ջոցով վերադառնան սեփական մշակույթի այն կողմերին, որոնք նախկինում իրապես չէին ուսումնասիրել, և արդյունքում քննական մոտեցումներ ձևավորեն իրենց ընտրած աշխարհի նկատմամբ: Յուրաքանչյուր վայր կամ մշակույթ շահում է, երբ մենք այն բացում ենք նոր չափանիշների առջև:

Սա ասելով՝ ես անհատներին չեմ զիջում հավաքական պատմությունները վերաշարադրելու իրավունքը. պատմություններ, որոնք նախևառաջ իրենք են պայմանավորում անհատական պատմությունները: Ոչ էլ դիմում եմ սփյուռքյան մշակութային քաղաքականությանը՝ որպես պարզունակ պատասխան՝ «գարգացած» ու «թերգարգացած» պետությունների միջև անհամաչափության ու անհավասարության կառուցվածքային հիմնախնդրին: Այստեղ նկատի ունեմ, որ սփյուռքը ստեղծել է տարբեր պատմություններ հասկանալու լայն հնարավորություններ: Եվ այս պատմությունները սովորեցրել են մեզ, որ ինքնությունները, ես-երը, ավանդույթներն ու բնույթներն իսկապես փոխվում են ճամփորդությունների հետ (իսկ փոփոխականության մեջ որևէ անկումային կամ ողբալի բան չկա), և որ մենք կարող ենք ինքնության մեջ այդ փոփոխություններին հասնել նպատակադրված կերպով: Այլ կերպ ասած՝ մենք պետք է բովանդակային առումով հստակ տարբերենք «փոփոխության» որպես այլընտրանք չունեցող կամ առավել քիչ դիմադրության հանդիպող ճանապարհի ըմբռնումը» «փոփոխության» որպես գիտակցական և ուղղորդված ինքնակերտման ըմբռնումից»:

Այս փոփոխելի ու փոխվող ավանդույթների և բնույթների մեջ ո՞վ ենք մենք ինքներս մեզ համար: Մի՞թե ինքնության հարցն այնքան անհուսալիորեն քաղաքականացված է, որ չի կարող ռազմավարությունների և հակառազմավարությունների պատմությունից այն կողմ անցնել: Մի՞թե ես ինչ-որ վերացական, գոյաբանական, վերպատմական ձևով գիտեմ, թե ինչ է նշանակում «լինել հնդիկ» և դրա հիման վրա ռազմավարություններ եմ ծրագրում՝ այդ իդեալական ինքնությունից կառչելու համար, թե՞ պատմության հանգամանքներին բախվելիս ռազմավարորեն դրսևորում եմ հնդկական ինքնություն՝ իմ եզակիությունը պահպանելու ու միատարրացմամբ (homogenization) ձևավորվող անանունությանը դիմադրելու համար: Եվ այդ առումով ես ինչո՞ւ չեմ կարող լինել «հնդիկ»՝ առանց անհրաժեշտաբար «իսկական հնդիկ» լինելու: Արդյոք ո՞րն է տարբերությունը, և ինչո՞վ է այն կարևոր: Միացյալ Նահանգների սփյուռքյան համատեքստում էթնիկությունը հաճախ ստիպված է իր վրա վերցնել իսկականության դիսկուրսը՝ պարզապես իր տարածությունն ու պատմությունը պաշտպանելու ու պահպանելու համար: Արդյո՞ք «սևերը» ստիպված կլինեն իսկական լինել, եթե «սպիտակի» ճնշող գերակայությունը չնդեր նրանց հակազդման գործելակարգի: Դժվար է դառնում որոշել՝ արդյոք

իսկական լինելու մղումը գալիս է խմբի ներսից՝ որպես ինքնաբերական ինքնահաստատման գործողություն, թե իսկականությունը ոչ այլ ինչ է, քան հիվանդագին հակագրում գերիշխող խմբերի «բնականությանը»: Ինչո՞ւ պետք է «սևը» իսկական լինի այն դեպքում, երբ «սպիտակը»՝ որպես գույն, գրեթե տեսանելի չէ, ուր մնաց հարկադրված լինի ցուցադրել իր իսկականությունը:

Եկեք հետևյալ հարցը տանք: Եթե փոքրամասնական խմբին հանգիստ թողնեին և չփորձեին գերիշխել նրան կամ չստիպեին հարաբերությունների մեջ մտնել գերիշխող աշխարհի կամ պետական կարգի հետ, արդյո՞ք այդ խումբը դեռ կհամարեր «իսկական» հասկացությունը իմաստալից կամ անհրաժեշտ: Այդ խումբը կշարունակեր լինել այն, ինչ կար՝ ստիպված չլինելով իր իսկությունը հաստատել (authenticate): Խոսքս պարզապես հետևյալի մասին է. երբ մենք ասում ենք «իսկությունը հաստատել» (authenticate), նաև պետք է հարցնենք՝ «իսկությունը հաստատել ո՞ւմ առջև և ի՞նչ նպատակով»: Ո՞վ և ի՞նչ իրավասությամբ է ստուգում մեր վկայագրերը: Արդյո՞ք «իսկականությունը» տուն է, որ կառուցում ենք ինքներս մեզ համար, թե՞ առանձնաբաղ է, որում բնակվում ենք՝ տիրապետող աշխարհին գոհացնելու համար:

Ես հասկանում ու գնահատում եմ իսկականության պահանջմունքը, հատկապես առաջին աշխարհի զարգացած կապիտալիզմի պայմաններում, որտեղ շուկան ու ապրանքները սահմանված կարգն են: Սակայն իսկականության հռետորաբանությունը միտում ունի այլակերպվելու էսպաշտության (essentialism): Ես ավելի շուտ իսկականության խնդիրը կտեղավորեի հարաբերակցականության (relationality) երևույթի ու ներկայացման քաղաքականության կողքին: Ինչպե՞ս է իսկականությունը արտահայտում ինքն իրեն՝ որպես մեկ ձև՞, թե՞ որպես բազմաթիվ փոխկապված ձայներ, որպես միաձույլ ինքնություն, թե՞ որպես տարբերությամբ գծիկավորված: Երբ որևէ մեկը խոսում է որպես ասիացի-ամերիկացի, հատկապես ո՞վ է խոսում: Եթե մենք ապրում ենք այդ գծիկի մեջ, ո՞վ է ներկայացնում այն՝ ասիացի՞ն, թե՞ ամերիկացին, կամ արդյո՞ք կարող է գծիկն իր համար խոսել՝ առանց անհավասարակշռություն ստեղծելու ասիական ու ամերիկյան բաղադրիչների միջև: Արդյոք ո՞րն է այդ հարաբերակցությունը ներկայացնող համարժեք պատումը:

Վերադառնալով որդուս հարցին՝ իսկապես, երկու բաղադրիչներն էլ ունեն կարգավիճակ, սակայն դրանցից ո՞ր մեկն ունի սեփական պայմաններով մյուսին կարողալու և մեկնաբանելու իշխանություն ու ներուժ: Եթե ասիականը պիտի ամերիկանացվի, արդյո՞ք ամերիկյանն էլ կենթարկվի ասիականացմանը: Արդյո՞ք կլինի ազդեցության փոխադարձություն, որի համաձայն՝ ամերիկյան ինքնությունն իսկ կոլիտվի որպես այն կազմող բազմաթիվ բա-

դադրատարրերին բաց լինելու եղանակ, թե՞ «ամերիկյանությունը» կգործի զուտ որպես շուկայի բազմազանության կատեգորիա:

Շատ հաճախ խորապես դժգոհ լինելով շուկայի բազմազանությունից և գերիշխող ռասիզմի անարդարություններին դիմակայելու և դրանք շտկելու նրա դժկամությունից՝ մենք մեր սփյուռքյան հայացքը դարձնում ենք դեպի հայրենի երկիրը: Եվ հաճախ այդ հայացքն անքննադատ ու կարոտախտալին է: Հաճախ ջանասիրաբար ու ամբողջ ուժով մշակում ու կատարելագործում ենք հայրենի երկիրը: Այստեղ մի շարք վտանգներ կան: Մենք կարող ենք մշակել, հղկել Հնդկաստանը հայրենի երկրի իրողությունների լիակատար սփյուռքյան անգիտությամբ: Նույն կերպ յուրաքանչյուր բան ու այն ամենը, ինչ համապատասխանում է մեր ցամաքած երևակայությանը, Հնդկաստան է՝ կիսաճշմարտությունները, կարծրատիպերը, այսպես կոչված՝ ավանդույթները, ծեսերը և այսպես շարունակ: Կամ էլ մենք կարող ենք ձևավորել մի իդեալականացված Հնդկաստան, որը որևէ աղերս չունի ժամանակակից պատմության հետ: Եվ այնուհետև կարող ենք կրկին մեր հուշերի Հնդկաստանը մտովի պատկերացնել որպես հակաթույն և՛ այստեղի, և՛ այնտեղի ախտերի համար ու ձևացնել, թե Հնդկաստանը չի փոխվել նրա ավերը մեր թողնելուց ի վեր: Այս հնարավորություններն անհատական հոգեբանական պահանջմունքների վնասակար արտապատկերումներ են, որ գրեթե կապ չունեն պատմության հետ: Որպես երկակի պարտավորություններ կատարող սփյուռքյան քաղաքացիներ (հաշվետու լինելով և՛ այստեղ, և՛ այնտեղ)՝ որքան հնարավոր է, մենք պետք է հանգամանորեն հասկանանք քաղաքական ճգնաժամերը Հնդկաստանում և՛ այն պատճառով, որ դրանք առնչվում են մեզ, և՛ նաև, որովհետև մենք պարտավորություն ունենք ինքներս մեզ ու Միացյալ Նահանգներին հնարավորինս ճշմարտացիորեն ներկայացնելու Հնդկաստանը:

Հնդկաստանի անունից խոսելու մեր կարողությունը ուղիղ համեմատական է Հնդկաստանի մասին մեր իմացությանը: Հնդկաստանում աշխարհիկ ազգայնականության ճգնաժամը, հինդուական հիմնապաշտության ու բռնության գերակայությունը, մահմեդականների կանոնավոր հալածանքը, ազգի անունից խոսելու Հնդկաստանի ազգային կառավարության անկարողությունը, թե՛ կառավարության, թե՛ ընդդիմության կողմից աշխարհիկության ու կրոնական ինքնության միջև եղած հակադրության պատեհապաշտ շեշտադրումը, ընտրական քաղաքականության վրա ազդելու հարցում մի շարք առաջադիմական տեղական համայնքային մակարդակի շարժումների անհաջողությունը, այս ամենը և շատ այլ նման խնդիրներ պետք է մեծ ուշադրությամբ ու հոգածությամբ ուսումնասիրության ենթարկենք: Նույն կերպ մենք պետք է տարբերենք Հնդկաստանում գործող ձախակողմյան այն շարժումները, որոնք

պատասխանատվությամբ զբաղվում են աշխարհիկությունը քննադատելով՝ մի շարք տեղաբնիկ այլընտանքների համար հնարավորություններ ստեղծելու մտադրությամբ, աջակողմյան այն խմբերից, որոնց միակ մտադրությունը ատելության քաղաքականություն բորբոքելն է: Սփյուռքի հնդիկները չպետք է հեռավորությունը որպես արդարացում օգտագործեն՝ Հնդկաստանում տեղի ունեցող իրադարձություններն անտեսելու համար: Ուրախալի է իմանալ, որ վերջերս Մասաչուսեթս նահանգի Քեմբրիջ քաղաքում աշխարհիկ ու ժողովրդավարական Հարավային Ասիայի համար դաշինք է ստեղծվել:

Հայրենի երկրի մասին իմանալու և նրա հետ մերձավորության սփյուռքյան քաղցը չպետք է վերածվի ծագման ու ակունքների վերապատմական և խորհրդապաշտական փնտրտուքի: Սեփական ակունքների սրբազանության հենց այս մոլուցքն է մարդկանց ստիպում չհարգել այլ ժողովուրդների պատմությանը և մեծարել սեփականը: Արմատախիլ եղած լինելու զգացումը սփյուռքում կարող է ցավալի լինել, սակայն ծագման քաղաքականությունը չի կարող դրա դարմանը դառնալ:

Այժմ ժամանակն է մի վերջին դրվագի: Հինդուական «*Մահաբհարաթա*» էպոսի՝ Փիթեր Բրուքի էկրանավորումը խառը հանդիսատեսի հետ դիտելուց հետո բավական զարմացած էի տարբեր արձագանքներից: Այս ֆիլմը բոլորս նայում էինք տեղական «*Ռամայանա*» և «*Մահաբհարաթա*» հեռուստավեպերը դիտելուց հետո: Ընդհանուր առմամբ, սկզբում որդուս սերունդը վրդովված էր միջազգային դերասանական կազմից, որն ասես աղավաղում էր հինդուական/հնդկական (կրկին՝ վտանգավոր նույնացում) էպոսը: Ինչպե՞ս կարող էր եթովպացին խաղալ Բհիշնային կամ սպիտակ եվրոպացին (կարծես հոլանդացի) ներկայացնել Լորդ Կրիշնային: Եվ սա այն դեպքում, երբ իրենք միայն վերջերս էին հաղորդակից դարձել Հնդկաստանում արտադրված «իսկական տարբերակին»: Սակայն շուտով նրանք սկսեցին բավականություն ստանալ ֆիլմից, ինչպիսին որ այն կար: Այնուամենայնիվ, այն խորապես հիասթափեցրեց իմ սերնդի մի շարք մեծահասակների: Նրանցից շատերի համար, սա իրականը չէր, սա իրական Կրիշնան չէր կարող լինել: Իմ արձագանքը երկակի էր: Ես գնահատեցի ու վաշելեցի Կրիշնայի մարդկայնացումն ու խորհրդավորությունից ազատումը, *սկզբունքորեն* հավանության արժանացրի առանձնահատուկ մշակութային արտադրությունը համաշխարհայնացնելը և հավանեցի, որ ֆիլմը չէր փորձել ճոխ ներկայացում պատկերել: Մյուս կողմից, ինձ համար քննադատելի էին ֆիլմի արդիապաշտական հեզմանքն ու մտավոր կեցվածքը, դրա մակերեսային՝ ՄԱԿ-ի ոճի միջազգայնականությունը, աֆրիկացի տղամարդուն այնպիսի դերի հատկացումը, որը հաստատում էր սև տղամարդկանց որոշ կարծրատիպեր, և վերջապես արևմտյան, եվրոպա-

կենտրոն որոշակի մեծամտությունը, որը սպրանքայնացնում է մեկ ուրիշ մշակույթի գործը և համատեքստից զրկում է այն հանուն խիստ շեղված ու անհավասար համաշխարհայնության:

Ո՞րն է ճիշտ տարբերակը: Ի՞նչ նկատի ունեն ընկերս, երբ ասաց, որ սա իրականը չէր: Արդյո՞ք իրականը ինչ-որ սրբազան ու անմիջական եղանակով հասանելի է իրեն: Մի՞թե նրա ունեցած պատկերը պակաս գաղափարախոսական հորինվածք է (կամ հինդու-բրահմանական կանոնականացման արդյունք), քան Փիտեր Բրուքինը: Արդյո՞ք նրա վրդովմունքը պայմանավորված էր այն փաստով, որ մեծ էպոսը էկրանավորվել էր քննականորեն, թե՞ այն փաստով, որ էկրանավորողը դրսի մարդ էր: Իսկ ի՞նչ կլիներ այն դեպքում, եթե որևէ հնդկական ֆեմինիստական խումբ ստեղծեր իր վերաքննական տարբերակը: Արդյո՞ք ներսի մարդկանց ճշմարտությունը նույնքան հորինվածք կամ մեկնաբանություն չէ, որքան դրսից որևէ մեկինը: Ինչպե՞ս ենք ներսից հնչող քննադատությունը տարբերակում դրսից հնչող քննադատությունից: Եթե որևէ հինդու բեմադրիչ ձեռնամուխ լիներ հինդուական էպոսը համաշխարհայնացնելու գործին, արդյո՞ք նախագիծն ավելի տարբեր, ավելի ընդունելի կամ ավելի զգայուն կլիներ այդ երկի ծագման նկատմամբ: Մյուս կողմից էլ, սակայն, արդյո՞ք արևմտյան լսարանը կհանդուրժեր Հոմերոսի, Վերգիլիոսի կամ Շեքսպիրի հնդկականացումը: Հարցեր, ավելի շատ հարցեր: Ես ավելի շուտ կավելացնեի հարցերը, քան կփնտրեի պատրաստի ու գաղափարախոսականորեն գերպայմանավորված պատասխաններ: Եվ որոշ առումով սփյուռքը գերազանց հնարավորություն է մտածելու համար այս կնճռոտ հարցերի մասին՝ համերաշխություն և քննադատություն, պատկանելություն և հեռավորություն, յուրայինների տարածություններ և կողմնակի անձանց տարածություններ, ինքնությունը՝ որպես հայտնագործում և ինքնությունը՝ որպես բնական, տեղակայում-սուբյեկտ դիրքայնություն և ներկայացման քաղաքականություն, արմատավորվածություն և արմատազրկվածություն:

Երբ տղաս հետաքրքրվում է, թե ով է ինքը, նա նաև հարցնում է ապագայի մասին: Իմ կողմից, հուսով եմ, որ նրա և իր սերնդի ապագան կունենա շատ արմատներ ու շատ անցյալներ: Հատկապես հույս ունեմ, որ դա կլինի մի ապագա, որտեղ նրա ինքնությունը կլինի բազմակողմ ու բարդ բանակցությունների հարց, այլ ոչ թե կույր ու պաշտոնական ինչ-որ որոշման արդյունք:

Սփյուռք, սահման և անդրազգային ինքնություններ*

Ավթար Բրահ

Թարգմանությունը՝ Հակոբ Մաթևոսյանի

Մոտենալով XXI դարասկզբին՝ մենք ականատես ենք լինում բնակչության զանգվածային տեղաշարժերի նոր փուլի: 1980-ական թվականներից սկսած՝ ամբողջ աշխարհում նկատվում է միգրացիայի արագ աճ: Չանգվածային այս շարժերը տեղի են ունենում բոլոր ուղղություններով: Դեպի Ավստրալիա, Հյուսիսային Ամերիկա և Արևմտյան Եվրոպա գաղթերի ծավալներն աճել են: Նմանապես բնակչության լայնածավալ տեղաշարժեր են տեղի ունեցել «հարավային» երկրների ներսում և դրանց միջև: Բոլորովին վերջերս Արևելյան Եվրոպայում ու նախկին Խորհրդային Միությունում տեղի ունեցող իրադարձությունները խթան են հանդիսացել նոր զանգվածային տեղաշարժերի համար: Որոշ տարածաշրջաններ, որոնք նախկինում համարվում էին արտագաղթի գոտիներ, այժմ համարվում են ներգաղթի գոտիներ: Տարածաշրջանների ներսում և դրանց միջև գոյություն ունեցող տնտեսական անհավասարությունները, կապիտալի ընդլայնվող շարժունակությունը, կենսամակարդակի բարելավման հնարավորությունների որոնման մարդկանց ցանկությունը, քաղաքական պայքարը, պատերազմներն ու սովը այս գաղթերը էապես խթանող գործոններից մի քանիսն են: Տեղափոխման մեջ գտնվող մարդիկ կարող են լինել աշխատանքային գաղթականներ (ինչպես «օրինական», այնպես էլ «անօրինական»), բարձր որակավորում ունեցող մասնագետներ, ձեռնարկատերեր, ուսանողներ, փախստականներ և ապաստան հայցողներ կամ նախկին գաղթականների ընտանիքների անդամներ: 1990 թ. Միգրացիայի միջազգային կազմակերպությունը հաշվում էր, որ այդպիսի «գաղթականների» թիվը 80 միլիոնից ավելի էր: Նրանց մոտավորապես 30 միլիոնը գտնվում էին «անօրինական իրավիճակներում», իսկ 15 միլիոնը փախստականներ կամ ապաստան հայցողներ էին: Այլ հաշվարկներով մինչև 1992 թվականը գաղթականների ընդհանուր թիվը կազմում էր շուրջ 100 միլիոն, որոնցից 20 միլիոնը փախստականներ և ապաստան հայցողներ էին¹: «Տնտեսական գաղթական» հասկացությունը, որն առաջին հերթին վերաբերում էր

* Թարգմանությունը կատարվել է հեղինակի «*Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*» մենագրության 8-րդ գլխից որոշ կրճատումներով: Reproduced from *Cartographies of Diaspora*, 1st edition by Avtar Brah, published by Routledge. © 1996 Avtar Brah. Reproduced by arrangement with Taylor & Francis Group. Translated by Hakob Matevosyan.

¹ Castles և Miller 1993:

աշխատանքային գաղթականներին, միշտ խնդրահարույց էր ոչ միայն այն պատճառով, որ քողարկում էր այն անձանց տնտեսական հակումները, որոնք ամենայն հավանականությամբ դուրս պիտի մնային այդ սահմանումից, ինչպիսիք էին, օրինակ, արդյունաբերողները կամ առևտրային ձեռնարկատերերը: Այդուամենայնիվ, այս նոր գաղթերն ավելի լուրջ կերպով են հարցականի տակ դնում այս հասկացությունը, քանի որ համաշխարհային իրադարձություններն ավելի ու ավելի անհիմնավորելի են դարձնում, այսպես կոչված, «քաղաքական» ու «տնտեսական» փախստականների միջև առաջարկվող տարբերությունները:

Բնակչության այս տեղաշարժերը տեղի են ունենում ընդդեմ համաշխարհային քաղաքական կարգի հիմնական վերադասավորումների: [...] Իշխանության նոր անդրագային փոխդասավորությունները ձևակերպվում են XX դարի վերջին տեղի ունեցող կապիտալիզմի քաղաքական տնտեսության հիմնարար վերափոխումներով: Դարեր առաջ սկսված համաշխարհայնացման միտումները նոր իմաստներ են ստանում մի աշխարհում, որը բնութագրվում է բազմազգ կապիտալի աճող գերակայությամբ, աշխատանքի ու արտադրանքի ճկուն մասնագիտացմամբ և արտադրության, բաշխման ու հաղորդակցության վրա նոր տեխնոլոգիաների հեղափոխական ազդեցությամբ: Նոր ձևավորվող աշխատանքի միջազգային բաժանումը էականորեն կախված է աշխատող կանանցից: Իսկապես, լինի դա էլեկտրոնիկայի գործարաններում, կտորեղենի արտադրամասերում աշխատելով, տանը պատվերներ իրականացնելով, թե (որ առավել քիչ հատկանշական է) տնտեսության թելադրող բարձունքներում պաշտոններ զբաղեցնելով, կանայք դարձել են կուտակման ժամանակակից վարչաձևերի խորհրդանշական կերպարներ: Հետևաբար զարմանալի չէ, որ միգրացիայի բոլոր տարածաշրջաններում ու միգրացիայի բոլոր տեսակներում կանայք կազմում են աճող հատվածը: Միգրացիայի նման ֆեմինիզացումը հատկապես նկատելի է առանձին օրինակներում: Օրինակ՝ կանայք կազմում են Իտալիա գաղթող կաբո վերդյան աշխատավորների, Մերձավոր Արևելք գաղթող ֆիլիպինցիների, Ճապոնիա գաղթող թայլանդացիների մեծամասնությունը: Նույն կերպ կանայք գերակշռում են փախստականների մի շարք այլ տեղաշարժերում²:

Վերջին շրջանի այս գաղթերն առաջ են բերում նոր տեղահանություններ, նոր սփյուռքներ: Նոր սահմանահատումների աճի համատեքստում «սահմանների» և «սփյուռքի» լեզուն նոր տարածում է ստանում: Բազմաթիվ նոր գիտական ամսագրեր իրենց վերնագրերում ունեն այս հասկացություններից

² Castles և Miller 1993:

մեկը կամ մյուսը: Այդուամենայնիվ, զարմանալիորեն համեմատաբար քիչ փորձեր են կատարվել այս հասկացությունները տեսականացնելու ուղղությամբ: Սա մասամբ այն պատճառով է, որ, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ջեյմս Բլիֆորդը (1994), հեշտ չէ խուսափել սփյուռքի՝ որպես տեսական հասկացության, սփյուռքային «դիսկուրսների» և սփյուռքի առանձին պատմական «փորձառությունների» միջև սայթաքումներից: Սրանք կարծես թե պահանջում են այնպիսի «տեսականացում», որը, ըստ Բլիֆորդի, մշտապես ներդրված է որոշակի քարտեզներում ու պատմություններում: Այնուամենայնիվ, գուցե հենց այդ ներդրվածությունն է պատճառը, որ անհրաժեշտություն է առաջանում նշագծելու այն հասկացության տեղանքը, որն այս բառերը կառուցակցում ու հատում են, եթե սրանք պիտի ծառայեն որպես տեսական գործիքներ:

Սույն գլուխը այս հասկացությունների վերլուծական առավելությունն ուսումնասիրելու հենց այդպիսի մի փորձ է: Այն ուրվագծում է հստակ առանձնահատկություններ, որոնք կարող են ծառայել սփյուռքը՝ որպես տեսական հասկացություն սփյուռքի պատմական «փորձառություններից» տարբերելուն: Ի թիվս այլոց՝ են առաջարկում են, որ «սփյուռք» հասկացությունը պետք է ընկալվի պատմականորեն պայմանական «ծագումնաբանությունների» տեսանկյունից՝ ֆուկյան իմաստով, այսինքն՝ որպես հետազոտական տեխնոլոգիաների ամբողջություն, որոնք պատմականացնում են տարբեր սփյուռքների հետագծերը և վերլուծում դրանց հարաբերակցականությունը սոցիալական հարաբերությունների, սուբյեկտիվության ու ինքնության ոլորտների խաչաձևումներում: Ես պնդում եմ, որ «սփյուռք» հասկացությունն առաջարկում է հաստատուն ծագման դիսկուրսների քննադատություն՝ միաժամանակ հաշվի առնելով տունդարձի ցանկությունը (homing desire), որը նույնը չէ, ինչ «հայրենիքի» ցանկությունը: Այս տարբերակումը կարևոր է և ոչ միայն այն պատճառով, որ ոչ բոլոր սփյուռքներն են պահպանում «վերադարձի» գաղափարախոսություն: Ուսումնասիրելով «տան» ենթատեքստը, որը «սփյուռք» հասկացությունը մարմնավորում է, ես վերլուծում եմ «տեղաբնիկ» (indigene) սուբյեկտի դիրքի՝ խնդիրը և դրա վտանգավոր կապը «բնիկապաշտ» (nativist) դիսկուրսների հետ:

* «Subject position» կապակցությունը, որ այստեղ թարգմանել ենք «սուբյեկտի դիրք», Բրահը փոխառում է դիրքավորման տեսություններից (theories of positioning կամ positioning theories), թեև առանց ուղղակի հղման: Դիրքավորման տեսության մեջ մեծ ներդրում ունեցած իրենց հոլովածում Դեյվիսը և Հարրեն «սուբյեկտի դիրքը» սահմանում են հետևյալ կերպ. «Սուբյեկտի դիրքը ներառում է և՛ հասկացությունների ցանկ, և՛ տեղակայում այն անձանց համար, որոնք գտնվում են այդ ցանկն օգտագործողների իրավունքների կառույցի մեջ: Որոշակի դիրք ստանձնելով որպես սեփական՝ անձն անխուսափելիորեն աշխարհն սկսում է ընկալել այդ դիրք-

Սփյուռքի գաղափարում ներգրված է «սահման» հասկացությունը: Այս գլխի երկրորդ մասը կառուցված է սահմանների թեմայի շուրջ: Ես սահմանին վերաբերվում եմ որպես քաղաքական կառուցվածքի, ինչպես նաև վերլուծական կատեգորիայի, և ուսումնասիրում եմ «սահմանների տեսության» գաղափարի որոշ ուժեղ ու թույլ կողմեր՝ հատկապես հաշվի առնելով, որ այն կյանքի է կոչվել Ժիլ Դելուզի և Ֆելիքս Գուատարիի «ապատարածականացման» հասկացության միջոցով և կիրառվել է գրական տեքստերի վերլուծության մեջ:

«Սահման» և «սփյուռք» հասկացությունները միասնաբար առնչվում են տեղակայման թեմային: Այս կետը պահանջում է շեշտադրում, քանի որ «տեղափոխում» (displacement) և «տեղահանում» (dislocation) հասկացություններին սփյուռքի ըմբռնումների սերտ առնչությունը նշանակում է, որ *տեղակայման* փորձառությունը կարող է հեշտությամբ դուրս մնալ ուշադրությունից: Այս գլխի երրորդ մասը կենտրոնանում է այս թեմայի վրա և ուսումնասիրում է տեղակայման (location) և տեղահանման (dislocation) միջև եղած հակասությունները: Որպես սկզբնակետ ես օգտագործում եմ տան, տեղակայման, տեղափոխման և տեղահանման հարցերի շուրջ վաղուց գոյություն ունեցող ֆեմինիստական բանավեճը, որն առաջարկել է «*տեղակայման քաղաքականություն*» ըմբռնումը՝ որպես տեղակայվածություն հակասության մեջ (locationality in contradiction): Ինքնավերլուծական ինքնակենսագրական աշխատությունները հաճախ քննադատական պատկերացում են տալիս տեղակայման քաղաքականության վերաբերյալ: Ես օգտագործում եմ երկու այդպիսի աշխատություններ՝ Միննի Բրյուս Պրատի ակնարկը և Անժելա Դևիսի ինքնակենսագրությունը՝ որպես պատումներ, որոնք արտահայտում են սպիտակ և սև կնոջ ֆեմինիստական սուբյեկտի դիրքը: Նրանք դա անում են՝ բարդ կերպով իրարից առանձնացնելով իշխանության տարաբնույթ գործառությունները, որոնց արդյունքում ինքնությունները բնական են դառնում, և այդպիսի ինքնություններից բխող համոզմունքները պահպանելու կամ դրանցից ազատվելու հետ կապված տարբեր վնասները: Այս քննարկման համար առանձնապես կարևոր են նաև այն ուղիները, որոնցով այդ ինքնակենսագրա-

քի տեսանկյունից և այն առանձնահատուկ պատկերների, փոխաբերությունների, բովանդակային գծերի ու հասկացությունների առումով, որոնք հարմարեցված են այն մասնավոր դիսկուրսային սովորության մեջ, որում նրանք դիրքավորված են» (Davies և Harre 1990, էջ 46): Կնոջ/տղամարդու, սևի/սպիտակի/գունամաշկի, երիտասարդի/տարեցի, լավ մարդու, լավ մասնագետի և այլն դիրքում լինելը, օրինակ, ենթադրում է այդ դիրքերին առնչվող դիսկուրսային սովորությունների՝ հասկացությունների, վարքածների, վարվելակերպերի, արտահայտման եղանակների և այլնի յուրացում ու դրանց դրսևորում, որն էլ, այդպիսով, ձևավորում է սուբյեկտի դիրքերի հետ կապված աշխարհայացք: Մանրամաստների համար տե՛ս, Davies և Harre 1990:

կան վկայությունները ցույց են տալիս, թե ինչպես է միևնույն աշխարհագրական ու հոգեկան տարածությունը սկսում արտահայտել տարբեր «պատմություններ», և թե ինչպես «տունը» միաժամանակ կարող է լինել անվտանգության ու սարսափի վայր:

«Միյուռք», «սահման» և «լեռնակայանի քաղաքականություն» հասկացությունները, միասին վերցրած, առաջարկում են հասկացության ջանք՝ մարդկանց, տեղեկատվության, մշակույթների, ապրանքների ու կապիտալի ժամանակակից անդր/ազգային շարժերի պատմականացված վերլուծությունների համար: Այս երեք հասկացությունները մշտապես գոյություն ունեն: Սույն գլխի չորրորդ մասը քննարկում է մի նոր հասկացություն, որ ցանկանում են առաջարկել, այն է՝ *սփյուռքի տարածությունը*¹ որպես այդ մշտական գոյության տեղանք: Միյուռքի տարածությունը սփյուռքի, սահմանի և տեղակայման/տեղահանման փոխհատվողականությունն է (intersectionality)² որպես տնտեսական, քաղաքական, մշակութային և հոգեկան գործընթացների միախառնման կետ: Այն վերաբերում է մշակույթի, տնտեսության ու քաղաքականության համաշխարհային վիճակին՝ որպես «գաղթականության» (migrancy) և «ճանապարհորդության» (travel) տեղանքի, որը լրջորեն կասկածի է ենթարկում «տեղաբնիկ» սուբյեկտի դիրքը: Իմ հիմնական պնդումն այն է, որ սփյուռքի տարածությունը՝ որպես հասկացության կատեգորիա, «բնակեցված» է ոչ միայն գաղթականներով ու նրանց սերունդներով, այլ նաև հավասարապես նրանցով, ովքեր կառուցակցվում ու ներկայացվում են որպես բնիկներ: Այլ կերպ ասած՝ «*սփյուռքի տարածություն*» հասկացությունն (ի տարբերություն սփյուռքի) ընդգրկում է ցրման ծագումնաբանությունների խառնվելը «տեղում մնացողների» հետ:

Այս գլխի ողջ շարադրանքում ես շեշտադրում եմ դիսկուրսների, հաստատությունների և սովորությունների մեջ ներդրված իշխանական հարաբերությունները: Այդպիսով զարգացնում եմ իշխանության բազմաառանցքային կատարողական ըմբռնում: Այս գլուխը եզրափակվում է «կրեոլացված տեսության» գաղափարով, որն առանցքային է այստեղ առաջարկվող վերլուծության համար:

Մտածելով «սփյուռք» հասկացության միջոցով

Նախ՝ «diaspora» եզրույթի մասին: Այս բառը ծագում է հունարենից՝ *dia*՝ «միջով» և *speirein*՝ «ցրվել»: Ըստ Միացյալ Նահանգներում հրատարակված Ուեբստերի բառարանի*՝ «սփյուռք» նշանակում է «ցրում ինչ-որ մի վայրից»:

* Խոսքը Merriam-Webster բառարանի մասին է:

Այսպիսով՝ այս բառը մարմնավորում է կենտրոնի, տեղանքի, «տան» գաղափարները, որտեղից էլ տեղի է ունենում ցրումը: Այն արթնացնում է բազմաթիվ ճամփորդությունների պատկերներ: Բառարանում նաև ընդգծվում է այդ բառի կապը Բաբելոնյան աքսորից հետո հրեաների ցրման հետ: Այստեղ էլ այնուհետև տեղաշարժի եվրոպական քարտեզագրությունների մեջ հատուկ հնչեղություն ունեցող սփյուռքի հիշատակումն է, սփյուռք, որն առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում եվրոպական հոգեբանության մեջ և խորհրդանշականորեն տեղակայված է արևմտյան պատկերագրության մեջ որպես սփյուռք ամեն ինչով, *par excellence**: Այնուամենայնիվ, XX դարի վերջին սփյուռքների մասին խոսելիս պետք է նման հին սփյուռքներն ընդունել որպես քննարկման ելակետ, այլ ոչ թե անհրաժեշտաբար որպես «ձևանմուշ» կամ, ինչպես Սաֆրանն է նկարագրում, որպես «իդեալական տիպ»³: Բառարանում այդ հասկացության ընդհանուր նշանակության զուգադրումը նրա մեկ առանձին դրսևորման հետ ընդգծում է այդ հասկացությունը մանրագնին քննության ենթարկելու, նրա նրբերանգային կամ ուղղակի նշանակությունների հետևանքները հաշվի առնելու և նրա վերլուծական արժեքը քննելու անհրաժեշտությունը:

«Սփյուռք» հասկացության հիմքում ընկած է ճամփորդության գաղափարը: Ամեն ճամփորդություն չէ, սակայն, որ կարող է ընկալվել որպես սփյուռք: Սփյուռքները, անկասկած, նույնը չեն, ինչ սովորական ճանապարհորդություններին: Նրանք նաև կանոնավորապես չեն վերաբերում ժամանակավոր այցելություններին: Հակասականորեն սփյուռքային ճամփորդությունները, ըստ էության, տեղավորվելու, «այլ վայրում» արմատավորվելու մասին են: Եթե «սփյուռք» հասկացությունը պետք է ծառայի որպես օգտակար էվրիստիկ գործիք, այս ճամփորդությունները պետք է պատմականացվեն: Հարցը պարզապես այն չէ, թե *ու՛ր է ճամփորդում*, այլ այն, թե *երբ, ինչպես և ինչ հանգամանքներում է դա տեղի ունենում*: Ի՞նչ սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային պայմաններ են ազդում այս ճամփորդությունների հետագծերի վրա: Իշխանության ինչպիսի՞ վարչաձևեր են պայմանավորում առանձին սփյուռքի ձևավորումը: Այլ կերպ ասած՝ անհրաժեշտ է վերլուծել, թե ինչն է մեկ սփյուռքային կազմավորումը նման դարձնում մյուսին կամ տարբերում մյուսից, օրինակ՝ արդյո՞ք խնդրո առարկա սփյուռքը ստեղծվել է նվաճման ու գաղութացման միջոցով, ինչպես եղել է եվրոպական մի քանի սփյուռքների դեպքում: Կամ այն թերևս հանդիսացել է ստրկության կամ պայմանագրային աշխատանքի համակարգի միջոցով խմբի գրավման կամ հեռացման արդյունքը, ինչպես, օրինակ, Կարիբյան ավազանում աֆրիկյան և ասիական

* Գերազանցապես, առավելապես (ֆր.)

³ Safran 1991.

սփյուռքների ձևավորման դեպքում է: Այլապես, հնարավոր է, որ մարդիկ ստիպված են եղել լքել իրենց տները արտաքսման ու հալածանքի հետևանքով, ինչը պատմության տարբեր ժամանակներում մի շարք հրեական խմբերի ճակատագիրն է եղել: Կամ գուցե նրանք ստիպված են եղել հեռանալ քաղաքական բախումների հետևանքով, ինչը մի շարք ժամանակակից փախստական խմբերի փորձառությունն է եղել, ինչպիսիք են, օրինակ, շրիլանկացիները, սոմալեցիները և Բոսնիայի մահմեդականները: Յրու մը թերևս կարող է տեղի ունեցած լինել հակամարտության և պատերազմի հետևանքով, որի արդյունքում նախկինում մեկ այլ ազգային պետության տարածքում ստեղծվել է մի նոր ազգային պետություն, ինչպիսին պաղեստինցիների փորձառությունն է Իսրայելի ստեղծումից ի վեր: Մյուս կողմից, բնակչության տեղաշարժը կարող է խթանվել աշխատանքի համաշխարհային հոսքերի շրջանակներում, որ շատերի, ինչպես, օրինակ, Բրիտանիայում ապրող աֆրոկարիբցիների, ասիացիների, կիպրացիների կամ իռլանդացիների անցած ճանապարհն է:

Եթե մեկնելու հանգամանքները կարևոր են, կարևոր են նաև ժամանման ու հաստատվելու հանգամանքները: Ինչպե՞ս և ի՞նչ եղանակներով են այս ճանփորդություններն ավարտվում ու փոխհատվում առանձին վայրերում, առանձին տարածություններում և առանձին պատմական հանգամանքներում: Ինչպե՞ս և ի՞նչ եղանակներով է խումբը գաղթի երկրներում տեղավորվում դասակարգի, գենդերի, ռասիզմի, սեռականության կամ տարբերակման այլ առանցքների սոցիալական հարաբերություններում: Այն եղանակը, թե ինչպես է խումբը «տեղակայվում» խիստ բազմազան դիսկուրսների, տնտեսական գործընթացների, պետական քաղաքականությունների ու հաստատութեական սովորույթների մեջ և դրանց միջոցով, առանցքային նշանակություն ունի խմբի սպազայի համար: Այս «տեղակայվածությունը» էական նշանակություն ունի այն հարցում, թե ինչպես են տարբեր խմբեր հարաբերակցակա նորեն դիրքավորվում յուրաքանչյուր առանձին համատեքստում: Ես շեշտադրում եմ հարաբերակցական դիրքավորման հարցը, քանի որ այն մեզ հնարավորություն է տալիս սկսելու ապակառուցակցել և այդպես վերլուծել իշխանության այն վարչաձևերը, որոնք գործում են մի խումբը մյուսից տարբերելու, նրանց իրար նման կամ իրարից տարբեր ներկայացնելու, նրանց «ազգի» և մարմնի քաղաքականության կառուցվածքներում ներառելու կամ բացառելու համար, որոնք այդ խմբերին արձանագրում են որպես իրավական, քաղաքական և հոգեկան սուբյեկտներ: Անվիճելի է, որ յուրաքանչյուր սփյուռք պետք է վերլուծել իր պատմական առանձնահատկության մեջ: Սակայն, որքան էլ կարևոր լինի, հարցը միայն պարզապես պատմականացման կամ առանձին

սփյուռքի փորձառության յուրահատկությանն անդրադառնալու անհրաժեշտությունը չէ:

«Սփյուռք» հասկացությունն ավելի շուտ վերաբերում է սփյուռքյան կազմավորումների ներսում և դրանց միջև *հարաբերակցականության* պատմականորեն փոփոխվող ձևերին: Այն իշխանական հարաբերությունների մասին է, որոնք նմանություններ ու տարբերություններ են ստեղծում փոփոխվող սփյուռքային համաստեղություններում ու դրանց միջև: Այլ կերպ ասած՝ «սփյուռք» հասկացությունը կենտրոնանում է *իշխանության այն փոխդասավորությունների վրա, որոնք սփյուռքները փարբերակում են ներսից, ինչպես նաև տեղավորում են նրանց միմյանց նկատմամբ:*

Պատմական յուրօրինակ փորձառությունների իմաստով սփյուռքները հաճախ բաղադրյալ կազմավորումներ են, որոնք ձևավորվում են աշխարհի տարբեր կողմեր ձգվող բազմաթիվ ճամփորդություններից՝ յուրաքանչյուրն իր պատմությամբ, իր առանձնահատկությամբ: Յուրաքանչյուր այդպիսի սփյուռք ներկայացնում է բազմաթիվ ճանապարհորդությունների միահյուսում՝ բազմաթիվ տարբեր և գուցե նույնիսկ չկապակցված պատումների տեքստ: Սա, ի թիվս այլոց, ճիշտ է աֆրիկյան, չինական, իռլանդական, հրեական, պաղեստինյան և հարավասիական սփյուռքների դեպքում: Օրինակ՝ Բրիտանիայի հարավասիացիները Աֆրիկայի, Կարիբյան ավազանի, Ֆիջիի, կամ ԱՄՆ հարավասիացիներից տարբեր, սակայն նրանց հետ կապված, պատմություն ունեն: Հաշվի առնելով այս տարբերությունները՝ արդյո՞ք կարող ենք խոսել «հարավասիական սփյուռքի» մասին որևէ այլ կերպ, քան գաղթերի առանձին փնջի նկարագրության եղանակն է: Պատասխանն էականորեն կախված է այն բանից, թե ինչպես են այս փնջի տարբեր բաղադրիչների միջև փոխհարաբերությունները ձևակերպվում:

Ես կառաջարկեի, որ «սփյուռք» *հասկացությունը նշանակում է հենց այս բաղադրիչները միմյանց կապող տրևեսակն, քաղաքական և մշակութային առանձնահատկությունները:* Սա նշանակում է, որ այս բազմակի ճամփորդությունները կարող են կազմել մեկ ճամփորդություն *պատումների միախառնման* միջոցով այնպես, ինչպես այն ապրվում ու վերապրվում է, արտադրվում, վերարտադրվում ու փոխակերպվում է անհատական, ինչպես նաև հավաքական հիշողության ու վերահիշողության մեջ: Հենց պատումայնության այս միախառնման մեջ է, որ «սփյուռքային համայնքը» տարբեր կերպ է երևակայվում պատմական տարբեր հանգամանքներում: Սրանով նկատի ունեն, որ սփյուռքային երևակայված համայնքի ինքնությունը հեռու է հաստատուն կամ նախապես տրված լինելուց: Այն կազմավորվում է ամենօրյա

կյանքի նյութականության բովի մեջ, ամենօրյա պատմություններում, որ մենք մեզ պատմում ենք անհատականորեն կամ հավաքականորեն:

Բոլոր սփյուռքային ճամփորդությունները բաղադրյալ են նաև մեկ այլ իմաստով: Դրանք սկսվում, ապրվում ու վերապրվում են բազմաթիվ եղանակավորումների միջոցով, օրինակ՝ սեռ, «ռասա», դասակարգ, կրոն, լեզու և սերունդ: Որպես այդպիսին՝ բոլոր սփյուռքները տարբերակված, տարասեռ, վիճարկելի տարածություններ են, եթե նույնիսկ դրանք ներգրավված են ընդհանուր «մենք»-ի կառուցակցման մեջ: Հետևաբար կարևոր է ուշադիր լինել այն գործընթացների բնույթին ու տեսակին, որոնցում և որոնց միջոցով ձևավորվում է հավաքական «մենք»-ը: Ո՞ւմ է արտոնություններ շնորհված, և ո՞վ է զրկված «մենք»-ի առանձին կառուցակցման մեջ: Ինչպե՞ս են սոցիալական տարածայնությունները բանակցվում «մենք»-ի կառուցակցման մեջ: Ինչպիսի՞ն է «մենք»-ի կապն իր «ուրիշների» հետ: Ովքե՞ր են այդ ուրիշները: Սա վճռորոշ հարց է: Ընդհանրապես ենթադրվում է, որ գոյություն ունի մեկ գերիշխող ուրիշ, որի համատարած ներկայությունը սահմանագծում է «մենք»-ի կառուցակցումը: Այստեղից էլ հակվածություն է առաջանում շեշտադրելու երկբևեռ հակադրությունները՝ սև/սպիտակ, հրեա/ոչ հրեա, արաբ/հրեա, անգլիացի/իռլանդացի, հինդու/մահմեդական: Այս կամ այն երկյակի հակադրության կարևորությունը որևէ տրված իրավիճակում՝ որպես քաղաքական պատակտման և սոցիալական տարածայնությունների հիմք, կարող է առաջացնել այն առաջնային պլան մղելու անհրաժեշտություն կամ նույնիսկ հրամայական: Խնդիրը, սակայն, մնում է այն, թե ինչպես պետք է վերլուծել այսպիսի երկյակները: Երկյակները չափազանց հեշտությամբ կարող են ընկալվել որպես վերպատմական, համընդհանուր կառույցներ ներկայացնող [իրոդություններ]: Սա կարող է նպաստել պատմականորեն հստակ սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային այն հանգամանքների դերի քողարկմանը, որոնք սահմանում են այն տեղանքը, որում տվյալ երկյակը սկսում է ձեռք բերել հատուկ նշանակություն: Այսինքն՝ այն, ինչ իրականում հաստատությունների, դիսկուրսների ու սովորությունների ազդեցություններ են, կարող են ներկայացվել որպես անփոփոխ, վերպատմական բաժանումներ: Որպես հետևանք երկյակը, որը պատշաճորեն պետք է հանդիսանա ապակառուցակցման առարկա, կարող է ընդունվել որպես անվիճելիորեն տրված:

Անհրաժեշտ է հատկապես զգուշանալ նման միտումներից ներկա պահին, երբ հին ու նոր ռասիզմների երևան գալը, կրոնական բռնի հակամարտությունները և «էթնիկ զտումների» սարսափները չափազանց հեշտացնում են համատեքստից կախված փոփոխվող երևույթների ընդունումն իբրև վերպատմական համընդհանրություններ, որոնք այնուհետև ընկալվում են որպես

մարդկային էության անբաժանելի մաս: Ընդհակառակը, երկյակը սոցիալապես կառուցակցված կատեգորիա է, որի հետագիծը թույլ է տալիս ուսումնասիրել, թե ինչպես է այն ձևավորվել, կարգավորվել, մարմնավորվել ու վիճարկվել, այլ ոչ թե ընկալվել որպես մեկընդմիջտ տրված: Երկբևեռ կառուցակցումը կարելի է արդյունավետորեն դիտարկել որպես վերլուծության առարկա և որպես ապակառուցակցման գործիք, այսինքն՝ որպես իր ձևավորման պայմանների, աստիճանակարգությունների արձանագրմանն իր մասնակցության ու հավաքականություններ համախմբելու իր կարողության ուսումնասիրման միջոց: Կարևորն այստեղ այն է, որ երկյակներում և դրանց միջև տեղայակված բազմաթիվ ուրիշներ կան, թեև որևէ տրված դիսկուրսային կազմավորման մեջ դրանցից մեկը կամ մի քանիսը կարող են առաջնահերթություն ստանալ: Օրինակ՝ դիսկուրսը կարող է հիմնականում վերաբերել գենդերին և, որպես այդպիսին, կարող է կենտրոնանալ գենդերի վրա հիմնված երկյակների վրա (թեև, իհարկե, երկուականացված կառուցակցումը միշտ չէ, որ անխուսափելի է): Սակայն այս դիսկուրսը չի կարող գոյություն ունենալ մյուսներից անկախ, ինչպիսիք են, օրինակ, «ռասան», կրոնը կամ սերունդը մատնանշող դիսկուրսները: Յուրաքանչյուրի առանձնահատկությունը ձևավորվում է մյուսի ներկայացումների դաշտերում և նրանց միջոցով: Հետևաբար խնդիրն այստեղ ոչ թե պարզապես, օրինակ, առնականության ու կանացիության ինչ-որ ընդհանրացված ըմբռնման հարցն է, այլ այն, թե արդյոք առնականության ու կանացիության այս ներկայացումները ռասայականացված են, թե ոչ, ինչպես և ինչ եղանակներով են նրանք հոլովում դասակարգը, արդյոք դրանք արտահայտում են համասեռական, տարասեռական կամ այլ սեռականություններ, ինչպես են դրանք պատկերում տարիքն ու սերունդը, ինչպես են նրանք դիմում կրոնական հեղինակությանը, եթե այդ անում են: Երկյակները, այսպիսով, ըստ էության, տարբերակված ու անկայուն են: Ամենակարևորն այն է, թե ինչպես և ինչու է որևէ տրված համատեքստում առանձին մի երկյակ, օրինակ՝ սև/սպիտակը, ձևավորվում, ձեռք բերում թվացյալ ներդաշնակություն ու կայունություն և ձև ստանում այլ կառուցակցումների հետ, ինչպիսիք են, օրինակ, հրեա/ոչ հրեա կամ տղամարդ/կին: Այլ կերպ ասած՝ *թե ինչպես են այս նշանակիչները ներթափանցում մեկը մյուսի մեջ իշխանության շեղակերպման ու արտահայտման գործընթացում:*

Մենք կարող ենք վերոնշյալ կետը զարգացնել ռասայականացված դիսկուրսների ու սովորույթների առնչությամբ: Այդ դեպքում հարցը վերաձևակերպվում է՝ դառնալով որևէ առանձին պահին ռասիզմի տարբեր դրսևորումների միջև եղած հարաբերությունների մասին: Ուշադրությունը տեղափոխվում է այն դրսևորումների վրա, որոնցում դասակարգը, գենդերը, սեռականու-

թյունը կամ կրոնը, օրինակ, կարող են ուրվագծվել այս ռասիզմների ներսում և այն հատուկ նշանակիչ(ներ)ի՝ գույնի, դիմագիտության, կրոնի, մշակույթի և այլնի վրա, որոնց շուրջ այս տարբեր ռասիզմները ձևավորվում են: Խնդրի կարևոր կողմ է դառնում այդ ռասիզմների շնորհիվ խմբերի հարաբերակցական դիրքավորումը: Ինչպես՞ են, օրինակ, Աֆրիկայի, Կարիբյան ավազանի, Հարավային Ասիայի և սպիտակ մահմեդականները տարբեր եղանակներով կառուցակցված ներկայիս Բրիտանիայի հակամահմեդական ռասիզմի շրջանակներում: Նմանապես, ինչպես՞ են ԱՄՆ-ում սևերը, չիկանոները*, չինացիները, ճապոնացիները կամ հարավկորեացիները տարբերակվում այնտեղի ռասայականացված կազմավորումներում: Որո՞նք են այս տարբերակիչ ռասայականացումների տնտեսական, քաղաքական, մշակութային և հոգեբանական ազդեցությունները նշված խմբերի կյանքի վրա: Որո՞նք են այս ազդեցությունների հետևանքներն այն առումով, թե ինչպես կարող են ռասայականացված մի խմբի անդամները հարաբերվել այլ խմբերի մնացած անդամների հետ: Արդյո՞ք այս ազդեցությունները ստեղծում են այնպիսի պայմաններ, որոնք կարող են խթանել խմբերի միջև կարեկցական նույնականացում ու համերաշխություն, թե՞ դրանք առաջ են բերում բաժանումներ: Նման հարցերին անդրադառնալու հիմնական մտահոգությունը իշխանության շարժընթացն է, որը նախանշում է ռասայականացված սոցիալական հարաբերություններ և արձանագրում է սուբյեկտիվության ու ինքնության ռասայականացված ձևեր: Իմ պնդումն [...] այն է, որ այս ռասիզմները պարզապես գուցահեռ ռասիզմներ չեն, այլ *տարբերակիչ ռասայականացումների հատվող եղանակավորումներ են, որոնք իշխանության շեղերպիվող ու արդահայրվող դաշտերի հատմամբ նշագծում են դիրքայնությունը*: Կարևոր է նշել, որ «տարբերակիչ ռասայականացում» (differential racialisation) եզրույթի իմ գործածությունը տարբերվում է Բալիբարի «*տարբերակող ռասիզմի*» (differentialist racism) կիրառությունից: Հետևելով Պ. Ա. Թագիեֆֆին՝ Բալիբարը «տարբերակող ռասիզմը» բնութագրում է որպես «ռասիզմ, որի գերիշխող թեման կենսաբանական ժառանգականությունը չէ, այլ մշակութային տարբերությունների անհաղթահարելիությունը, ռասիզմ, որը՝ որպես սկզբնական, չի ենթադրում որոշ խմբերի կամ ժողովուրդների գերազանցություն մյուսների նկատմամբ, այլ միայն սահմանների վերացման վնասակարություն, ապրելակերպի ու ավանդույթների անհամատեղելիություն»⁴: Բալիբարի սահմանումը մոտ է այն բանին, ինչը Բարբերը նկարագրում է որպես «նոր

* Chicano – Միացյալ Նահանգներում մեքսիկացիների տարածված անվանումն է:

⁴ Balibar 1991, էջ 21:

ռասիզմ»⁵: Ես, մյուս կողմից, ցանկանում եմ գործածել «*տարբերակիչ ռասայականացումը*» որպես մի հասկացություն՝ *վերլուծելու իշխանության կազմավորումների ներսում և դրանց երկայնքով հարաբերակցական քազմարեղակայվածության գործընթացները, որոնք բնութագրվում են ռասիզմի երկու տարբեր դրսևորումների միջև ու տարբերակման այլ եղանակների հետ դրանց հողավորման միջոցով*: Իմ տեսական համակարգում «նոր ռասիզմը» կառանձնանար որպես պատմականորեն առանձնահատուկ ռասիզմի դրսևորման միայն մեկ օրինակ:

Եթե, ինչպես առաջարկում է Խաչիկ Թեօլեօլեանը, ժամանակակից սփյուռքները «անդրազգային պահի օրինակելի համայնքներն» են, և որ այդ եզրույթն այժմ իմաստային առումով համընկնում ու նման իմաստ է արտահայտում այնպիսի բառերի հետ, ինչպիսիք են՝ գաղթականը, ներգաղթյալը, տարաբնակը, փախստականը, արտագնա աշխատողը կամ արքայալը⁶, ապա՝ *սփյուռքի այն ըմբռնումը*, որ ցանկանում եմ զարգացնել, *մեկնաբանական մի շրջանակ է, որը վերաբերում է գաղթականության ժամանակակից այս դրսևորումների տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային հարթություններին*: Որպես այդպիսին՝ այն քննում է ու ը XX դարի կապիտալիզմի այս փուլի գաղթականությունների սոցիալական հարաբերությունների շուրջ եղած այլ դիսկուրսները:

[...]

Սփյուռքի տնայնացումը, տան սփյուռքայնացումը

Ինչպես ավելի վաղ նշեցինք, «սփյուռք» հասկացությունը մարմնավորում է «տան» ենթատեքստ: Ի՞նչ նշանակություն ունի այս ենթատեքստը: Նախ այն վերաբերում է մեկ ուրիշին՝ այն մարդկանց, որոնք ենթադրաբար տեղաբնիկներ են որևէ տարածքում: Այն եղանակները, որոնցով տեղաբնիկ ժողովուրդները դիսկուրսիվորեն կազմավորվում են, իհարկե, խիստ փոփոխական են և կախված են համատեքստից: Կայսերական նվաճումների ժամանակ «բնիկ» հասկացությունը սկսեց ստանալ նվաստացուցիչ նրբիմաստներ: Բրիտանական կայսրության մեջ գաղութացվածների վերափոխումը բնիկ ժողովուրդներից «Բնիկի»^{*} ենթադրում էր գերիշխանության կառուցվածքային,

⁵ Barker 1982.

⁶ Tölölyan 1991.

* Հեղինակը «the Native» հասկացությունը գրում է մեծատառով՝ բրիտանական կայսերական տարածքների բնիկների որոշյալ խմբին հղելու և «the British»-ին հակադրելու նպատակով: Թեև հայերենի ուղղագրության համաձայն՝ «բրիտանացի» բառի համանմանությանը «բնիկը» այս իմաստով նույնպես պետք է գրել փոքրատառով, այստեղ գերադասեցինք պահպանել

քաղաքական ու մշակութային մի շարք գործընթացներ, որոնց արդյունքում «Բնիկ» բառը դարձավ ստորակարգության ծածկագիր: Գաղութներում բրիտանական սփյուռքները ներքնապես տարբերակվում էին՝ ըստ դասակարգի, սեռի, էթնիկության (անգլիացի, իռլանդացի, շոտլանդացի, ուելսեցի) և այլն, սակայն բրիտանականության դիսկուրսները նվազ կարևորություն էին հաղորդում այդ տարբերություններին այն ժամանակ, երբ «բրիտանացի» եզրույթը ձեռք էր բերում «Բնիկ» նկատմամբ գերակայության դիրքավորում: Բնիկը դարձավ Ուրիշը: Գաղութներում Բնիկները դուրս էին մնում «բրիտանականությունից»՝ ստորադասվելով որպես բնիկներ: Բայց ինչպե՞ս է այս բնիկապաշտական դիսկուրսը վերակազմավորվում մեր օրերի Բրիտանիայում: Իհարկե, «բնիկ» եզրույթի բացահայտ հիշատակումներ չկան, բայց այն շարունակում է մնալ բրիտանականության ռասայականացված ըմբռնումների հիմքում ընկած թեմատիկան: Ըստ ռասայականացված երևակայության՝ Բրիտանիայում հաստատված նախկին գաղութային Բնիկներն ու նրանց ժառանգները բրիտանացի չեն հենց այն պատճառով, որ նրանք չեն համարվում բնիկ Բրիտանիայում. նրանք կարող են լինել Բրիտանիա«յում», բայց ոչ Բրիտանիա«յինը»: «Բնիկ» հասկացությունն այժմ գլխիվայր շրջվել է: Եթե գաղութներում «գաղութային Բնիկը» ստորադասված էր, Բրիտանիայում «գաղութաբար պետության Բնիկը» կառուցակցվում է որպես գերադաս: Այսինքն՝ բնիկապաշտական դիսկուրսը օգտագործվում է երկու դեպքում էլ, սակայն որպես «բնիկ» կառուցակցվող խմբի նկատմամբ հակադիր գնահատականներով:

Բնիկի կամ տեղաբնիկի կարգավիճակի վկայակոչումը, սակայն, չի սահմանափակվում միայն ազգայնականության դիսկուրսներով: Այնպիսի ճնշված ժողովուրդներ, ինչպիսիք են բնիկ ամերիկացիները կամ բնիկ ավստրալացիները, նույնպես կարող են ձևավորել բնիկ դիրքավորվածության ըմբռնում, սակայն բոլորովին այլ նպատակներով: Այստեղ բնիկի դիրքավորվածությունը դառնում է դարերով շարունակված շահագործման, ունեզրկման ու լուսանցքայնության դեմ պայքարի միջոց: Այս բնիկ սուբյեկտի դիրքը արտահայտում է ստորադաս տեղակայում: Հետևաբար կարևոր է տարբերել այս պնդումներն այն պնդումներից, որոնք կիրառվում են տիրապետության կառույցների կազմավորման մեջ: Այնուամենայնիվ, միշտ չէ, որ այս ստորադաս տեղակայումը ինքնաբերաբար երաշխիքներ է ապահովում պատկանելության էսպաշտական պահանջների դեմ: Նախապես հնարավոր չէ ենթադրել, որ ենթադասման գերիշխող գործընթացներին մշտապես դիմադրություն է ցու-

բնագրի մեծատառը՝ այլ տեղերում հանդիպող «բնիկ» բառն այս հատուկ նշանակությունից տարբերելու նպատակով:

ցաբերվելու՝ առանց դիմելու բնիկ սուբյեկտի դիրքին՝ որպես պատկանելության օրինական պահանջներ ներկայացնելու *արտոնյալ* տարածության: Խնդիրն այստեղ այն է, թե ինչպես է կառուցակցվում, ներկայացվում ու համախառնվում բնիկ սուբյեկտի դիրքը: Ստորադաս տեղակայումից սերող ընդդիմադիր քաղաքականությունը պետք է պայքարի բոլոր տեսակի հակասությունների դեմ: Արդյո՞ք կարող է «առաջին ազգությունը» հայտարարվել որպես «բնիկ» ինքնություն՝ միաժամանակ մերժելով բնիկապաշտությունը: Ինչպե՞ս պետք է հատկապես ստորադաս խմբերի «առաջին ազգությունը» տարբերել գերիշխող դիրքեր ունեցող խմբերի կողմից այդ կարգավիճակի հավակնություններից: Ինչպե՞ս են ստորադաս բնիկ ժողովուրդներն իրենց տեղակայում որևէ տեղավայրում այլ ստորադաս խմբերի նկատմամբ: Օրինակ՝ ինչպե՞ս են բնիկ ամերիկացիների սոցիալական արդարության պահանջներն արտահայտվում և «տեղակայվում» սև ամերիկացիների կողմից հնչեցվող պահանջների հետ համատեղ ու դրանց նկատմամբ: Արդյո՞ք նման պահանջները նշանավորվում են համերաշխության քաղաքականությամբ, թե՞ մրցակցային դիմադրությամբ ու լարվածությամբ: Որոշ իմաստով այս խնդրին կարելի է լիովին անդադառնալ միայն առանձին դեպքերի ուսումնասիրությամբ: Սակայն պատասխանը գոնե մասամբ կախված կլինի այն բանից, թե ինչպես է դիտարկվում «ծագման» հարցը՝ բնականացված ու էապաշտական առումով, թե՞ որպես պատմականորեն ձևավորված (տեղահանումներ):

Որտե՞ղ է տունը: Մի կողմից, «տունը» երազանքի առասպելական վայր է սփյուռքային երևակայության մեջ: Այս առումով այն մի վայր է, ուր վերադարձ չկա, եթե անգամ հնարավոր է այցելել որպես «ծագման» վայր ընկալվող աշխարհագրական այդ տարածքը: Մյուս կողմից, տունը նաև տեղավայրի ապրված փորձն է: Նրա հնչյուններն ու բույրերը, տապն ու փոշին, ամառային մեղմ երեկոները կամ առաջին ձյան հուզումները, ձմռան ցուրտ երեկոները, օրվա մռայլ գորշ երկինքը... այս ամենը՝ միջնորդավորված սոցիալական հարաբերությունների պատմականորեն յուրօրինակ առօրյայով: Այլ կերպ ասած՝ [տունը] ցավերի և հաճույքների, սարսափների և գոհունակության կամ առօրյա ապրված մշակույթի ճոխության ու միօրինակության տարբեր փորձառությունն է, որը բնորոշում է, թե ինչպես կարելի է, օրինակ, ձմեռային ցուրտ գիշերը տարբեր կերպ զգալ՝ առանձնատանը ճայթող կրակի կողքին նստած կամ XIX դարի Անգլիայի փողոցներում ժամանակավոր կրակի շուրջ կույզ եկած:

Եթե (ինչը միանգամայն հնարավոր է) ընթերցողը այսպիսի ցուրտ ձմեռային սցենարի սուբյեկտների դերում պատկերացրեց սպիտակամաշկ անգլիացի տղամարդկանց ու կանանց, կարևոր է հիշեցնել, որ սա անպայմա-

նորեն իրականությունը չէր լինի: Փողոցում իրար շուրջ հավաքված խումբը կարող էր միանգամայն ընդգրկել տղամարդկանց և կանանց, որոնք Աֆրիկայից ու Հնդկաստանից Անգլիա էին տեղափոխվել որպես ծառաներ, աֆրիկացիների ժառանգների, որոնք որպես ստրուկներ տարվել էին Ամերիկաներ, ինչպես նաև իռլանդացիների, հրեաների և այլ ներգաղթյալների: Ի՞նչ ազդեցություններ կարող են ունենալ այսպիսի ներդասակարգային տարբերակումները, մի կողմից, փողոցում հավաքված մարդկանց *միջև*, և մյուս կողմից՝ փողոցի ու առանձնատան *միջև* գոյություն ունեցող ընդհանրությունների ու հակադրությունների բնութագրման հարցում: Սուբյեկտիվության ու սուբյեկտի դիրքերի ինչպիսի՞ շարքեր կարող էին ձևավորվել այս խառնարանում: Ի՞նչ հետևանքներ կարող են ունենալ XX դարավերջի Բրիտանիայի համար «անգլիականության» երևակայման այն յուրօրինակ մոտեցումները, որոնք ջնջում են XIX դարին և, անշուշտ, ավելի վաղ շրջաններին, բնորոշ «բազմամշակութայնությունները»: Տան հարցը, հետևաբար, էականորեն պայմանավորված է նրանով, թե ինչպես են ներառման ու բացառման գործընթացները գործում և սուբյեկտիվորեն վերապրվում առանձին հանգամանքներում: Այն իսկապես «պատկանելության» սոցիալական կարգավորման շուրջ մեր քաղաքական ու անձնական պայքարի մասին է: Ինչպես Գիլրոյն է առաջարկում, այն միաժամանակ արմատների (roots) և ուղիների (routs) մասին է⁷:

«Սփյուռք» հասկացությունը «տան» և «ցրվածության» դիսկուրսը դնում է ստեղծագործական լարվածության մեջ՝ *արչանագրելով տունդարձի ցանկությունը, միաժամանակ քննադատելով հասարակույն ծագման դիսկուրսները*:

«Տան» և պատկանելության հիմնախնդիրը կարող է սփյուռքային վիճակի անբաժանելի մասը լինել, բայց այն, թե ինչպես, երբ ու ինչ եղանակով են հարցերն առաջանում, և ինչպես են դրանք հասցեագրվում, հատուկ է առանձին սփյուռքի պատմությանը: Ոչ բոլոր սփյուռքներն են տունդարձի ցանկությունն ամրագրում «ծագման» վայր վերադառնալու ցանկության միջոցով: Որոշ սփյուռքների համար, ինչպիսիք են, օրինակ, հարավասիացիների խմբերը Տրինիդադում, մշակութային նույնականացումը ասիական ենթամայրցամաքի հետ կարող է լինել ամենակարևոր տարրը:

Վերը նշեցինք, որ սփյուռքները սովորական ժամանակավոր ճանապարհորդությունների հոմանիշը չեն: Եվ ոչ էլ սփյուռքը անհատական արքայի փոխաբերություն է: Սփյուռքները ավելի շուտ երևան են գալիս հավաքականությունների գաղթերից՝ անկախ այն բանից, թե այդ հավաքականության ան-

⁷ Gilroy 1993ա:

դամները մեկնում են որպես անհատներ, որպես տնային տնտեսություններ, քե մի շարք այլ համակցություններով: Սփյուռքները երկարաժամկետ, եթե ոչ մշտական, համայնքային կազմավորման վայրեր են, նույնիսկ եթե որոշ տնային տնտեսություններ կամ անդամներ տեղավորվում են այլ վայրեր: «Սփյուռք» բառը հաճախ արթնացնում է տարանջատման ու տեղահանման հոգեվնասվածքների պատկերաշար, և սա, անշուշտ, գաղթականական փորձառության շատ կարևոր կողմն է: Բայց հնարավոր է, որ սփյուռքները նաև հույսի ու նոր սկիզբների վայրեր են: Նրանք վիճարկվող մշակութային ու քաղաքական տեղանքներ են, որտեղ անհատական ու հավաքական հիշողությունները բախվում, վերախմբավորվում ու վերակազմակերպվում են:

Ե՞րբ է որևէ տեղավայր *դառնում* տուն: Ո՞րն է «տանը զգալու» և որևէ վայրի՝ որպես սեփականի նկատմամբ պահանջ ներկայացնելու միջև տարբերությունը: Միանգամայն հնարավոր է որևէ վայրում զգալ ինչպես տանը, սակայն սոցիալական բացառումների փորձը կարող է արգելք հանդիսանալ այդ վայրը հանրայնորեն որպես տուն ներկայացնելուն⁸: Ջամայկացի ծնողներ ունեցող բրիտանացի սև երիտասարդ կինը կարող է ավելի շատ իրեն տանը զգալ Լոնդոնում, քան Քինգսթոնում (Ջամայկա), բայց նա կարող է շարունակել իրեն ներկայացնել որպես ջամայկացի և/կամ կարիբյացի՝ որպես ինքնության հաստատման միջոց, որը, նրա կարծիքով, շարունակում է անարգվել, երբ ռասիզմը ներկայացնում է սև ժողովուրդներին որպես «բրիտանականությունից» դուրս: Այլ պարագայում նման ծագում ունեցող մեկ այլ երիտասարդ կին կարող է ձգտել մերժել նույն բացառման գործընթացը՝ հաստատելով սև բրիտանացու ինքնություն: Երկու կանանց սուբյեկտիվությունը ամրագրված է քաղաքական տարբեր գործելակերպերում, և նրանք զբաղեցնում են սուբյեկտի տարբեր դիրքեր: Նրանք «տան» հարցի վերաբերյալ քաղաքական տարբեր դիրքեր են արտահայտում, չնայած երկուսն էլ ամենայն հավանականությամբ ընկղմված են Բրիտանիայի խիստ խառը սփյուռքային մշակութային բազմազանության մեջ: Մյուս կողմից, այս կանանցից յուրաքանչյուրը տարբեր պահերի կարող է մարմնավորել այս երկու դիրքերից երկուսն էլ, և նույնչափ կարևոր են այն պահի հանգամանքները, երբ նման «ընտրությունները» կատարվում են նույն անձի կողմից:

Ակնհայտ է, որ առաջին սերնդի հարաբերությունը գաղթավայրի հետ տարբերվում է հաջորդ սերունդների հարաբերություններից, քանի որ այն միջնորդավորված է ինչպես վերջերս ետևում թողած վայրի մասին հիշողություններով, այնպես էլ խզման ու տեղահանման փորձառություններով, երբ

⁸ Brah 1979, Cohen 1992, Bhavnani 1991, Tizzard և Phoenix 1993:

մարդիկ փորձում են վերահարմարվել, ձևավորել նոր սոցիալական ցանցեր և սովորել կողմնորոշվել տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային նոր իրավիճակներում: Յուրաքանչյուր սերնդի մեջ տղամարդկանց ու կանանց փորձառությունները նույնպես տարբեր կերպ են զարգանում գենդերային հարաբերությունների ազդեցությամբ: Այս սոցիալական հարաբերությունների վերակազմավորումը չի կարող տեղի ունենալ գաղթավայր երկրում ձեռք բերված ձևերի վրա արտագաղթի երկրից ժառանգված հայրիշխանական ձևերի ուղղակի վերադրմամբ: Երկու տարբերն էլ ավելի շուտ փոփոխությունների կենթարկվեն, քանի որ դրանք արտահայտվում են ուրույն քաղաքականությունների, հաստատությունների և նշանակման այլ եղանակավորումների միջոցով:

«Սփյուռք» *հասկացությունն* արտացոլում է *աշխարհագրական, մշակութային և հոգեկան սահմաններից անդին չզվող բազմալեզու հայկավաժություն* *այս գործընթացները:*

Արժի կրկնել, որ սփյուռքի մարդկանց երևակայության մեջ «տան» կրկնակի, եռակի կամ բազմակի տեղակայվածությունը չի նշանակում, որ այսպիսի խմբերն իրենց հաստատված չեն զգում բնակության վայրում: Երբ բրիտանացի քաղաքական մի գործիչ, ինչպիսին Պահպանողական կառավարության նախկին նախարար Նորման Թեբիթն է, պնդում է, որ երիտասարդ բրիտանացի ասիացիները չեն կարող հավատարմության զգացում ունենալ Բրիտանիայի նկատմամբ, եթե աջակցում են Հնդկաստանից կամ Պակիստանից ժամանած կրիկետի թիմերին, նրա «կրիկետի քննությունը» ավելի շուտ Բրիտանիայում «ռասայի» քաղաքականության արտացոլումն է, քան բրիտանացի ասիացիների սեփական «բրիտանացիության» անձնական զգացման ցուցանիշը: Դժվար թե Թեբիթը կասկածի տակ դներ Ամերիկաներում, Ավստրալիայում, Կանադայում կամ Նոր Զելանդիայում եվրոպական ծագմամբ բնակչության հավատարմությունն իրենց ընդունած երկրներին: Կամ էլ նրանց այդ վայրերում պակաս արմատավորված համարեր՝ Եվրոպայից այնտեղ մեկնած նախնիներ ունենալու համար: Հետաքրքիր կլինի իմանալ, թե արդյոք Թեբիթը իռլանդացի ամերիկացիներին կամ իտալացի ամերիկացիներին կբնութագրեր որպես պակաս նվիրված ԱՄՆ-ին, քանի որ նրանք 1994 թ. ոգևորությամբ աջակցել էին Իռլանդիայի կամ Իտալիայի ֆուտբոլի հավաքականներին: Հակասականորեն ազգայնականության ռասայականացված ձևերը, որոնք լցված են Թեբիթի նախաձեռնածի նման դիսկուրսներով, այնպիսին են, որ հենց իրենք կարող են հարուցել պատասխաններ, որոնց միջոցով ինքն իրեն բանգլադեշցի, հնդիկ, պակիստանցի կամ շրիլանկացի ներկայացնելը դառնում է «ասիականության» ռասիստական սահմանումների դեմ դի-

մադրության եղանակավորում: Սակայն այսպիսի «ինքնության» հաստատումը չի կարող ընդունվել որպես այդ հավաքականությունների շրջանակներում գործող «նույնականացման» գործընթացների չափանիշ: Բրիտանացիության շուրջ Նորման Թեբիթի սահմանափակ տեսականը լրջորեն քննության ու կասկածի տակ է դրվում Բրիտանիայի ամեն տեսակ հին ու նոր սփյուռքային ինքնությունների կողմից: Այս ինքնության կազմավորումները մարտահրավեր են նետում շարունակական, անխափան, անփոփոխ, միատարր և կայուն բրիտանական ինքնության գաղափարին. փոխարենը նրանք ընդգծում են այն, որ ինքնությունը միշտ հոգնակի է և ընթացքի մեջ է նույնիսկ այն ժամանակ, երբ այն կարող է մեկնաբանվել կամ ներկայացվել որպես հաստատում:

Սփյուռքի տեղայինն ու համաշխարհայինը

Տեղայինի ու համաշխարհայինի համադրությունը միշտ էլ սփյուռքային ինքնությունների կարևոր կողմն է: Սակայն այս տարրերի միջև հարաբերությունները փոփոխվում են: XX դարավերջին տարածվող սփյուռքները նոր տեխնոլոգիաների և արագ հաղորդակցության այս դարաշրջանում որոշ առումներով կունենան միանգամայն այլ փորձառություններ այն ժամանակների համեմատ, երբ ամիսներ էին պահանջվում ծովերով ճանապարհորդելու կամ հաղորդակցվելու համար: Էլեկտրոնային լրատվամիջոցների ազդեցությունն արագ ճանապարհորդելու աճող հնարավորությունների հետ միասին նոր իմաստներ է հաղորդում Մարշալ Մակ Լուիսանի «համաշխարհային գյուղի» գաղափարին: Միաժամանակյա հեռարձակումը արբանյակներով իրար հետ կապված երկրներ նշանակում է, որ աշխարհի մի մասում տեղի ունեցող իրադարձությունը կարող է «միասին դիտվել» աշխարհի տարբեր ծայրերում գտնվող մարդկանց կողմից: Էլեկտրոնային տեղեկատվության «գերիզոն մայրուղիները» սկիզբ են դնում հաղորդակցման նոր ձևերի, որոնք աներևակայելի էին ընդամենը երկու տասնամյակ առաջ: Այս զարգացումները կարևոր հետևանքներ ունեն նոր ու բազմազան «երևակայական համայնքների» կառուցակցման համար: Այս ամենի արձանագրումից անհրաժեշտորեն չի հետևում, որ տեղի է ունենալու մշակութային միատարրացման եզակի համընդգրկուն միակողմանի գործընթաց ոչ միայն, թերևս, այն պատճառով, որ մշակույթի տեսողական կամ այլ ձևերի համաշխարհային սպառումը միջնորդավորված է բարդ եղանակներով⁹:

Այս ազդեցությունները լիովին կանխատեսելի չեն, քանի որ միևնույն պատկերի բազմաթիվ ու բազմազան ընթերցումներ կարող են լինել: Նույն

⁹ Hall և ուրիշներ 1992:

պատկերը կարող է առաջացնել իմաստների բազմազանություն՝ հայտնի դարձնելով անձնական կենսագրության ու մշակութային ենթատեքստի ազդեցությունը իմաստի ձևավորման գործընթացների վրա: Այլ կերպ ասած՝ ժամանակի ու տարածության սեղմումը և դրա հետևանքով աշխարհի «կծկվելը» կարող են ունենալ հակասական արդյունքներ: Մի կողմից՝ կան համաշխարհային անհավասարությունների մասին ավելի մեծ իրազեկման հնարավորություններ, որոնք ուղղորդում են դեպի նման անհավասարությունների դեմ պայքարի ռազմավարությունների մշակման գործում համագործակցության անդրազգային եղանակներ: Այս դարաշրջանի մարտահրավերներին դիմակայելու համար կարող են ի հայտ գալ քաղաքական համերաշխության և գործունեության նոր ձևեր: Ստեղծագործական մեծ եռանդի դրսևորում կարող է լինել՝ հանգեցնելով քաղաքականության, արվեստի, երաժշտության, գրականության ու մշակութային արտադրության այլ ձևերի փոխակերպման: Մյուս կողմից՝ համաշխարհայնությունն այսօր հետսառըպատերազմյան փոփոխվող աշխարհակարգը ծածկագրելու հենց այդ միջոցն է: «Մեծ ութնյակի» դարաշրջանում սա մշակութային գերիշխանության ապահովման միջոց է այժմ, երբ 1994 թ. հուլիսի դրությամբ Ռուսաստանն ընդունվել է Մեծ յոթնյակի քաղաքական, եթե ոչ անգամ տնտեսական, ներքին սրբավայրը*։ Ուշ կապիտալիզմի այս համաշխարհայնությունը սահմանում է տնտեսական ու քաղաքական այն տեղանքը, որտեղ ընթանում են նոր գաղթերը, մի տեղանք, որի հետ պետք է պայքարեն ինչպես հին, այնպես էլ նոր սփյուռքները: Այս վերջին կետն ավելի են զարգացնում հաջորդ բաժնում:

Միջուռքային ինքնությունները միաժամանակ տեղային ու համաշխարհային են: Դրանք անդրազգային նույնականացումների ցանցեր են, որոնք ներառում են «երևակայվող» և «ընդհարվող» համայնքներ:

Գեյի ո՞ր, սփյուռք

«Սփյուռք» հասկացությունը կարող է լինել շատ ընդհանուր և համապարփակ: Սա նրա և՛ ուժեղ, և՛ թույլ կողմն է: Այդ հասկացության առավելությունը՝ իբրև տեսական կառույց, մեծապես հիմնված է նրա վերլուծական ընդգրկման վրա, մարդկանց, կապիտալի, ապրանքների ու մշակութային պատկերագրությունների անդրազգային շարժերին բնորոշ հիմնախնդիրներին առնչվելիս նրա բացատրական ուժի վրա: Ես պնդում եմ, որ սփյուռքները չպետք է տեսականացվեն որպես հավերժական գաղթերի անդրապատմական օրինակարգավորումներ կամ ըմբռնվեն որպես անդրանցական սփյուռքային

* 2014 թ. Ռուսաստանի անդամությունն առկախվեց, այնուհետև Ռուսաստանը դուրս եկավ Մեծ ութնյակի համաժողովից, որն այժմ ընդգրկում է միայն յոթ երկրներ:

գիտակցության մարմնավորում: Ավելի շուտ, «սփյուռք» հասկացությունը պետք է դիտարկել բառի ֆուկոյան իմաստով՝ որպես պատմականորեն պայմանավորված «ծագումնաբանությունների» վերաբերող: Այսինքն՝ այս եզրույթը պետք է ընկալվի որպես հասկացության քարտեզագրում, որը չի ենթարկվում սկզբնավորման բացարձակությունների կամ կայուն, նախապես տրված, անփոփոխ ինքնության բուն ու իսկական դրսևորումների որոնումներին, որն ընդդիմանում է վաղեմի, մաքուր սովորույթների ու ավանդույթների կամ անբիծ փառահեղ անցյալի փնտրտուքներին:

Նշեցի, որ սփյուռքները բաղադրյալ կազմավորումներ են, որոնցում հավանական է, որ նույն սփյուռքի անդամները ցրված լինեն աշխարհի մի քանի տարբեր մասերում: Այն, ինչը մեզ հնարավորություն է տալիս այս բաղադրյալ կազմավորումների վերլուծության գործում «սփյուռք» բառը գործածելու որպես հասկացության կատեգորիա, այլ ոչ թե պարզապես որպես տարբեր գաղթերի նկարագրության միջոց, ըմբռնումն է, որ «սփյուռք» հասկացությունը մատնանշում է ցրված խմբի տարբեր բաղադրատարրերի միջև ընդհանրությունը կառուցակցող տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային փոխհարաբերությունների կադապար: «Սփյուռք» հասկացությունը ուրվագծում է նույնականացման այն դաշտը, որտեղ «երևակայված համայնքները» կերտվում են հավաքական հիշողության ու վերահիշողության տարեգրությունների պատումների միախառնման մեջ և դրանից բխելով: Կարևոր է շեշտել, որ սփյուռքը համա-յական* հասկացություն է (pan-ic concept):

Որպես առանձին պատմական փորձառությունների նկարագրություն՝ սփյուռքը ներկայացնում է տարասեռ կատեգորիա՝ տարբերակված դասակարգի, սեռի և այլ բնութագրիչների հիման վրա: Ես պնդում եմ, որ «սփյուռք» հասկացությունը վերաբերում է այս ներքին տարբերակմանը նույնքան, որքան նրան, որ գոյություն ունի առանձին սփյուռքյան բնակչության համաշխարհայնորեն ցրված մասերի միջև: Քննարկման ողջ ընթացքում ես շեշտել եմ դիսկուրսներում, հաստատություններում ու սովորույթներում ներդրված իշխանության այն ցանցերը, որոնք մատնանշում են սփյուռքային փորձառությունները: Այդպիսով ես առաջարկել եմ իշխանության բազմաառանցքային կատարողական ըմբռնում. իշխանությունը ընկալվում է որպես հարաբերակցական երևույթ, որը գործի է դրվում մի շարք վայրերում՝ միկրոդաշտերի ու մակրոդաշտերի երկայնքով:

* Օրինակ՝ համա-աֆրիկյան, համա-հայկական, համա-հրեական, համա-հունական և այլն: Ընդհանրացնող այս իմաստն է փորձում արտահայտել հեղինակը, երբ գրում է՝ «diaspora is a pan-ic concept», որ այստեղ թարգմանել ենք՝ «սփյուռքը համա-յական հասկացություն է»:

Հետևելով ԹԵՕԼԵՕԼԵԱՆԻՆ՝ ես ժամանակակից սփյուռքները հասկանում եմ որպես XX դարավերջի գաղթականության ձևերի «օրինակելի համայնքներ»: Նրանք նման իմաստ են արտահայտում, ինչ «ներգաղթյալ», «գաղթական», «փախստական» և «ապաստան հայցող» բառերը: Սա չի նշանակում, որ «սփյուռք» եզրույթը բնակչության տեղաշարժերի հիմքում ընկած այս տարբեր վիճակներին փոխարինող բառ է: Ամենին ոչ: «Սփյուռք» հասկացությունն ավելի շուտ արտացոլում է հենց այս վիճակների նմանությունն ու տարբերությունը: Ես ընդգծեցի, որ սփյուռքների ուսումնասիրությունը պահանջում է սփյուռքի այնպիսի ըմբռնում, որում պատմական ու ժամանակակից տարրերը ընկալվում են իրենց *գարաժամանակյա հարաբերակցականության* մեջ:

Երբ քննում էի «տան» ենթատեքստը, որը «սփյուռք» հասկացությունը մարմնավորում է, վերլուծեցի բնիկ սուբյեկտի դիրքի ու բնիկապաշտական դիսկուրսների հետ նրա վտանգավոր հարաբերությունների խնդիրները: Հիմնական հարցն այստեղ այն է՝ արդյոք «ծագման» խնդիրը դիտարկվում է էապաշտական առումով, թե որպես պատմական տեղափոխությունների հարց: Իմ պնդումն այն է, որ «սփյուռք» հասկացությունն առաջարկում է հաստատուն ծագման դիսկուրսների քննադատություն՝ միևնույն ժամանակ հաշվի առնելով տունդարձի ցանկությունը: Տունդարձի ցանկությունը, այնուամենայնիվ, նույնը չէ, ինչ «հայրենիքի» ցանկությունը: Հակառակ ընդհանուր համոզմունքին՝ ոչ բոլոր սփյուռքներն են պահպանում վերադարձի գաղափարախոսություն: Ավելին, տան բազմատեղակայվածությունը սփյուռքային երևակայության մեջ չի նշանակում, որ սփյուռքային սուբյեկտիվությունը «արմատագուրկ» է: Ես պնդում եմ, որ «տանը զգալու» և որևէ վայր որպես տուն հայտարարելու միջև տարբերություն կա: Սփյուռքային ինքնության ձևավորման գործընթացները *լավագույն* օրինակն են այն պնդման, որ ինքնությունը միշտ հոգնակի է և ընթացքի մեջ է: Այդ երկուսի միջև փոխհարաբերությունները կախված են առանձին հանգամանքներում գործող քաղաքականությունից: Այլ կերպ ասած՝ «սփյուռք» հասկացությունը վերաբերում է բազմատեղակայվածությանը, [որ գոյություն ունի] տարածքային, մշակութային ու հոգեկան սահմաններում և այդ սահմաններից անդին:

«Սփյուռք» հասկացությունն այնուհետև ներկայանում է որպես *հեղափոխականության րեխնդրահաների համույթ*, որոնք պատմականացնում են տարբեր սփյուռքների հետագծերը, քարտեզագրում են դրանց հարաբերակցականությունը և առաջարկում մտածել այնպիսի հարցերի շուրջ, ինչպիսիք են, օրինակ, այն, թե առանձին սփյուռքի պատմության մեջ ծագման որոնումներն ինչ են նշանակում, *ինչպես և ինչու* են սկզբնավորման բացարձակությունները

երևակայվում, ինչպես է փորձառնվում տնտեսական, քաղաքական ու նշանակման սովորույթների առարկայականությունը, ինչպիսի նոր սուբյեկտային դիրքեր են ստեղծվում ու ստանձնվում, ինչպես են իշխանության որոշակի դաշտեր արտահայտվում առանձին համատեքստում գերիշխանության ու ենթակայության աստիճանակարգությունների կառուցակցման մեջ, ինչու են *ինքնության որոշակի ընթրնումներ* գործարկվում առանձին իրավիճակում, և արդյոք այդ ընթրնումներն ամրապնդվում կամ վիճարկվում են *ինքնությունների խաղով*:

Մտածելով սահմանների միջոցով

«Սփյուռք» հասկացության մեջ ներդրված է սահմանի ընթրնումը, և, իրոք, հնարավոր չէ անդրադառնալ «սփյուռք» հասկացությանը՝ առանց հաշվի առնելու նրա առնչությունը սահմանների գաղափարին: Անդրադառնամ այս կառույցին:

Սահմաններ՝ կամայական բաժանարար գծեր, որոնք միաժամանակ սոցիալական, մշակութային ու հոգեկան [իրողություններ] են. տարածքներ, որոնք պետք է վերահսկվեն նրանց դեմ, ում նրանք կառուցակցում են որպես կողմնակի մարդկանց, օտարների, ուրիշների. սահմանագատման ձևեր, որտեղ բուն արգելման գործողությունը ենթադրում է կանոնազանցություն. գոտիներ, որտեղ ուրիշից վախը վախն է սեփական անձից. վայրեր, որտեղ սեփականության պահանջները՝ «իմը», «քոնը» և «իրենցը», ցցանշվում են, վիճարկվում, պաշտպանվում, և որոնց համար կռվում են:

Գլորիա Անգալդուայի՝ սահմանների ու սահմանամերձ տարածքների տեսականացումը կարևոր ընթրնումներ է առաջարկում: Այս երկուսը հատկապես կարևոր են այստեղ իմ նպատակների համար: Նախ նա կիրառում է այս հասկացությունները որպես միջոց՝ անդրադառնալու կյանքի սոցիալական պայմաններին Տեխաս–ԱՄՆ հարավ-արևուտք/Մեքսիկա սահմանային գոտում, որտեղ, ինչպես ինքն է նշում, «Երրորդ աշխարհը շփվում է առաջինի հետ և նրանից հարվելով՝ արնահոսում»¹⁰: Նա դիմում է «սահման» հասկացությանը նաև որպես հոգեբանական, սեռային, հոգևոր, մշակութային, դասակարգային և ռասայականացված սահմանների փոխաբերություն: [...] Անգալդուայի տեքստը դիտարկում է սահմանները միաժամանակ որպես սոցիալական հարաբերություններ, ամենօրյա ապրված փորձ և սուբյեկտիվություն/ինքնություն: Սահմանները կամայական կառույցներ են: Հետևաբար դրանք որոշ առումով միշտ փոխաբերություններ են: Սակայն կոնկրետ իրա-

¹⁰ Anzaldúa 1987, էջ 3:

կանության զուտ վերացարկումներ լինելուց անդին՝ փոխաբերությունները իշխանական հարաբերությունների դիսկուրսիվ նյութականության մասն են: Փոխաբերությունները կարող են ծառայել որպես քաղաքական սահմանների ազդեցությունների գորել փորագրություններ:

Յուրաքանչյուր սահման մարմնավորում է եզակի պատում, նույնիսկ եթե այն այլ սահմանների հետ կապվում է ընդհանուր թեմաներով: Յուրաքանչյուր սահմանի նման փոխաբերական նյութականությունը ուշադրության է հրավիրում իրեն բնորոշ առանձնահատկություններին՝ սահմանագատված աշխարհագրական և/կամ հոգեկան տարածքներին, մարդկանց որոշակի խմբերի փորձառություններին, որոնք որևէ սահմանային գոտու ստեղծման արդյունքում տարանջատվել կամ դրանից տուժել են այլ եղանակներով, կամ հին ու նոր պետություններին, որոնք որոշակի սահմանների գծմամբ կարող են վերացվել կամ ստեղծվել: Ինչպե՞ս է սահմանը կարգավորվում կամ վերահսկվում: Ո՞ւմ են դուրս պահում և ինչո՞ւ: Ինչպիսի՞ք են իրականությունները նրանց համար, ովքեր պիտակավորվում են որպես *անցանկալի* սահմանախախտներ: Օրինակ՝ գեյ կամ լեսբուհի ինքնություն ունենալու իրականությունները նույնասեռականների նկատմամբ ատելությամբ ու տարասեռականությամբ հագեցած սոցիալական համատեքստում, ինչպես ցույց է տալիս Անգալդուան: Կամ ներկայիս աշխատանքային գաղթականների իրականությունները, որոնք փորձում են կողմնորոշվել պետության ներգաղթի համակարգերում՝ արտոնագրեր ձեռք բերելու դժվարությունները, ներգաղթի ստուգումներին դիմակայելը, կալանավորումներն ու արտաքսումը և նույնիսկ որոշ հանգամանքներում կյանքը կորցնելու հավանականությունը:

[...]

XX դարավերջի կապիտալի և մարդկանց անդրազգային շարժման ձևերը առաջ են բերում նոր տեսակի սփյուռքային կազմավորումներ: Տեխնոլոգիական, առևտրային ու կազմակերպական նորարարության արագ տեմպերն ուղեկցվում են արտադրության նոր մեթոդների, նոր շուկաների, նոր ապրանքների ու ծառայությունների և ֆինանսավորման նոր համակարգերի տարածմամբ: Կապիտալի արագացած շարժունակությունն այնտեղ, որտեղ եկամտաբերությունը հնարավոր է առավելագույնի հասցնել տեղական սահմանների ներսում կամ արտասահմանում, առանձնահատուկ ազդեցություն ունի բնակչության տեղաշարժերի վրա: Երկրի ներսում ու երկրից դուրս աշխատատեղերի տեղափոխման համադրությունը, ինչպես նաև տնտեսապես զարգացած «կենտրոններում» ցածր վարձատրվող աշխատանքների համար գաղ-

քականների աշխատուժի նկատմամբ շարունակվող պահանջարկը հանգեցնում են նոր սահմանների ձևավորման, մինչդեռ հին սահմանները ենթարկվում են ամրացման կամ քայքայման գործընթացների¹¹:

Ռոջեր Ռատլը, օրինակ, բերում է «ուշ» կապիտալիզմի պայմաններում այսպիսի սահմանների փոփոխվող բնույթի վերաբերյալ մի խոսուն օրինակ: Օգտագործելով Մեքսիկայի Ագիլիյա գյուղական շրջանից դեպի ԱՄՆ վաղ 1940-ական թվականներից սկսած գաղթի վերաբերյալ իր ուսումնասիրությունը որպես օրինակ՝ նա ցույց է տալիս, թե ինչպես են այս գաղթականներն ավելի ու ավելի դարձել բնակավայրերի անդրազգային ցանցի մասը: Մինչև 1980-ական թթ սկզիբը այս շրջանի գրեթե յուրաքանչյուր ընտանիք ուներ մեկ անդամ, որն աշխատել էր արտերկրում, և տեղական տնտեսությունը մեծապես կախված էր գաղթականների դրամական փոխանցումներից: Ժամանակի ընթացքում այս գաղթականները ամրակետեր հիմնեցին Սիացյալ Նահանգներում՝ հիմնականում ծառայությունների ոլորտում աշխատելով որպես հավաքարարներ, լվացարարներ, այգեպաններ, հյուրանոցների աշխատակիցներ, սպասավորներ ու դայակներ: ԱՄՆ-ում գտնվող այս ամրակետերի և Ագիլիյայի միջև գոյություն ունի հաճախակի երթևեկություն ու հաղորդակցություն, իսկ «տները» ցրված են մի քանի վայրերում: Որոշ իմաստով նրանք *միաժամանակ գաղթականներ ու վերաբնակներ* են, որոնք բանակցում են իրենց անձնական օրակարգերը քաղաքական այնպիսի համատեքստում, որում իրենց աշխատուժի պահանջարկը դրվել է ներգաղթի նկատմամբ ավելի խիստ վերահսկողություն սահմանելու աճող քաղաքական ճնշման դեմ հանդիման:

[...]

Ներգաղթի քաղաքականությունները, ինչպիսիք են, օրինակ, ԱՄՆ ներգաղթի օրենքում ներառված գործատուի պատժամիջոցները և Բրիտանիայում ու այլուր ներգաղթի վերահսկման գործակալությունների կողմից գործարկվող դրան համարժեք միջոցառումները, սահմանային գոտիներ են ստեղծում ոչ միայն անցակետերում, այլ նաև ներսում: Հայտնի է, որ Մեծ Բրիտանիայում ձեռնարկությունների տարածքները ենթարկվել են ներգաղթի գործակալությունների հանկարծակի ստուգայցերին կասկածվող «անօրինական ներգաղթյալներ» գտնելու ջանքերի շրջանակներում: Կան օրինակներ, երբ բոլոր այն անձինք, որոնք ներգաղթի գործակալության աշխատակիցների

¹¹ Sassen 1988, Rouse 1991, Miles 1993.

կողմից *համարվել են* «ներգադրյալ» աշխատողներ (այսինքն՝ եղել են ոչ սպիտակ, կամ այնպիսիք, որ կարելի էր կարծել՝ «թույլ զարգացած» երկրից են), հարցաքննվել են «նյութեր հայթայթելու այս ստուգայցերի» ընթացքում, նույնիսկ եթե նրանք օրինակաճորեն հաստատված են եղել Բրիտանիայում¹²:

Այս իրավիճակներում գույնը կամ «տեսքը» հաճախ ծառայում են որպես ռասայականացված նշանակիչ, որում և որի միջոցով արտահայտվում են տնտեսական անհավասարություններն ու պետական քաղաքականությունը: Կապիտալի շարժի համար նման խոչընդոտներ չկան: Ավելին, ցածր վարձատրվող տնտեսություն ունեցող երկրներում բազմազգ ձեռնարկությունները ստանում են անդրափնյա արտադրության հատուկ արտոնություններ: Կապիտալի համաշխարհային հոսքերի և միգրացիայի անդրազգային հոսքային ցանցերի միջև նոր խաչաձևումները քննության են ենթարկում այնպիսի հասկացություններով ենթադրվող սահմանները, ինչպիսիք են՝ կենտրոնն ու ծայրամասը, առանցքայինն ու լուսանցքայինը, գյուղականն ու քաղաքայինը, կամ Առաջին և Երրորդ աշխարհը, եթե նույնիսկ այն անհավասարությունները, որոնք ենթադրաբար մատնաշնուն են այդ հասկացությունները, շարունակում են պահպանվել լայն ծավալներով: Սա այն տեղանքի մասն է, որի վրա ձևավորվում ու ապրվում են ժամանակակից սփյուռքային սոցիալական հարաբերությունները:

«Սահմանների տեսության» գաղափարը

«Սահմանների տեսություն» գաղափարը սկսել է առավելապես կիրառվել այն գիտական ուսումնասիրությունների առնչությամբ, որոնք անդրադառնում են «սահմաններին»՝ ինչպես դրանց աշխարհագրական, այնպես էլ վերլուծական իմաստներով: Ժիլ Դոլուզի և Ֆելիքս Գուատարիի կողմից առաջարկված «ապատարածականացում» հասկացությունը գործածվել է գրական տեքստերի մի շարք վերլուծություններում, որոնք ենթադրվում է, որ կազմում են «սահմանային գրականություն» (border writing)¹³: Դոլուզն ու Գուատարին «ապատարածականացումը» համարել են իրենց կողմից «փոքր գրականություն» (minor literature) ձևակերպված երևույթի առանձնահատկությունը: Սա այն գրականությունն է, որն իր հիմնական բնութագրիչներով սահմանվում է ընդդեմ կանոնական գրականության: Փոքր գրականությունը, նրանց պնդմամբ, բնութագրվում է «լեզվի ապատարածականացմամբ, քաղաքական անմիջականության հետ անհատի կապվածությամբ ու արտահայտման հավաքակա-

¹² Gordon 1985.

¹³ Lloyd 1990, Hicks 1991, Calderon և Salvidar 1991:

նությամբ»¹⁴: «Ապատարածականացում» հասկացությունն ընկալվում է որպես ինքնությունների, անձանց և իմաստների տեղահանումն ու տեղափոխումը նկարագրող [գործընթաց], որում օտարման ու արքայի պահը տեղակայված է լեզվի ու գրականության մեջ: Այն վերաբերում է նշանակիչի ու նշանակյալի միջև խզման հետևանքներին այնպես, որ «բոլոր ձևերը, ինչպես նաև բոլոր նշանակությունները, նշանակիչներն ու նշանակյալները տարրալուծվում են՝ ի նպաստ ապատարածականացված հոսանքի, չնշանակավորող նշանների անձն նյութի»¹⁵:

Թեև գրական տեքստերի վերլուծության մեջ նման հասկացության գրավչությունը հասկանալի է, դրա ընդհանրացված կիրառելիությունը շատ ավելի խնդրահարույց է: «Սահմանային գրականություն» գրական այլաբանությունը կարող է կարևոր լինել սահմանային անցուղարձի որոշ կողմեր պարզաբանելու համար: Ինչպես Էմիլի Հիքսն է առաջարկում, սահմանային գրականությունն արտահայտում է թարգմանության տեքստային ռազմավարություն՝ ի հակադրություն ներկայացման: Նրա կարծիքով այն գործածության մեջ է դնում ոչ համաժամանակյա հիշողություն և ընթերցողին առաջարկում է բազմաչափ ընկալման մեջ փորձառություն ձեռք բերելու հնարավորություն: Ընթերցողը մտնում է բազմաշերտ նշանագիտական կադապարի մեջ՝ վերապրելով բազմալեզվային, միջմշակութային իրականություններ: Ես համակարծիք եմ Հիքսի հետ, որ «սահմանային գրականությունն» առաջարկում է սահմանային պատմությունների հարուստ, բազմակողմանի ու մանրագնին պատկերում: Այստեղ իմ նախազգուշական գրառումն ուղղված է «սահմանների տեսությունը» «սահմանային գրականության» վերլուծության հետ մեկտեղելու միտման դեմ, երբ հատկապես վերջինս գործածվում է որպես գրական տեքստերի հոմանիչ: Գրական տեքստերը սահմանային տեքստայնությունների միայն մեկ տարրն են: «Տարածք» հասկացությունը, ինչպես նաև նրա նշանակյալներն ու նշանակությունները վիճաբանության վայր են սփյուռքի և սահմանի դիրքավորումներում, որտեղ տարածականացման, ապատարածականացման կամ վերատարածականացման հարցը քաղաքական պայքարի խնդիր է: Այս հակառակությունների արդյունքները հնարավոր չէ նախապես կանխատեսել: *Այլ կերպ ասած՝ գրական տեքստից անցումը «աշխարհին՝ որպես տեքստի», շար ավելի վրանգներով լի, հակասական, բարդ ու խնդրահարույց է, քան հաճախ ընկալվում է:*

¹⁴ Deleuze և Guattari 1986, էջ 13:

¹⁵ Նույն տեղում:

Սահման, սփյուռք և տեղակայման քաղաքականություն

«Սահման» և «սփյուռք» հասկացությունները միասնաբար առնչվում են տեղակայման քաղաքականությանը: Այս կետը պահանջում է շեշտադրում հատկապես այն պատճառով, որ սփյուռքի ըմբռնումների սերտ կապը «տեղափոխում» ու «տեղահանում» հասկացությունների հետ նշանակում է, որ *տեղակայման* փորձառությունը կարող է հեշտությամբ դուրս մնալ ուշադրությունից: Իրականում տեղակայման ու տեղահանման միջև եղած հակասություններն իրենցով սփյուռքային դիրքավորմանը բնորոշ հատկանիշներ են: Ֆեմինիստական քաղաքականությունները կազմավորել են մի կարևոր դաշտ, որտեղ տան, տեղակայման, տեղափոխման ու տեղահանման հարցերը վաղուց գոյություն ունեցող բանավեճի ու քննարկման առարկա են եղել: Այս բանավեճերից է բխում «տեղակայման քաղաքականության» գաղափարը՝ որպես *տեղակայվածություն հակասության մեջ*, այսինքն՝ ցրման դիրքայնությունը, դասակարգի, ռասիզմի, էթնիկության, սեռականության, տարիքի գենդերացված տարածություններում միաժամանակորեն տեղավորված լինելու դիրքայնությունը, մշակութային, կրոնական ու լեզվական փոփոխվող սահմաններն անցնող տեղաշարժման դիրքայնությունը, աշխարհագրական ու հոգեկան սահմաններն անցնող ճամփորդությունների դիրքայնությունը: Շարունակելով այս գլխի ավելի վաղ հաստատվածներում ծավալված քննարկումը՝ ես կրնոթագրեի տեղակայման քաղաքականությունը որպես *բազմաառանցքային տեղակայվածության դիրք*: Սակայն այստեղ «քաղաքականությունն» է էական նշանակություն ունեցող բառը, քանի որ բազմաառանցքային տեղակայվածությունը չի կանխորոշում, թե ինչպիսի սուբյեկտային դիրքեր կարող են կառուցակցվել կամ ստանձնվել, և դրանք ինչ հետևանքներ կունենան:

Ինքնավերլուծական ինքնակենսագրական աշխատությունները հաճախ առաջարկում են հույժ կարևոր նշանակություն ունեցող խորաթափանց պատկերացումներ բազմակի դիրքավորումների միջով անցնող սահմանահատումների քաղաքական հետևանքների վերաբերյալ: Այդպիսի գործերից մեկը՝ Միննի Բրյուս Պրատի «Identity: Skin, Blood, Heart» (Ինքնություն. մաշկ, արյուն, սիրտ) ակնարկը¹⁶, ֆեմինիստական վերլուծության մեջ ուշադրության է արժանացել արտոնյալության դիրքերում ամրագրված ինքնությունները բնական դարձնող իշխանության գործողություններն ու այսպիսի դիրքերին ուղեկցող ապրված իրականությունները պահպանելու կամ դրանցից ազատվելու հետևանքները բացահայտելու հանձնառության համար: Այս տեքստը բացահայտում է, թե ինչ կարելի է շահել, երբ ինքնության մասին պատումը

¹⁶ Pratt 1984.

շարունակ քննում ու խնդրահարույց է դարձնում կայուն ու հիմնական ինքնության գաղափարը՝ տարրալուծելով ու վերլուծելով պատմողի սեփական դիրքը, որն այս դեպքում ներկայանում է որպես սպիտակ, միջին դասի, լեսբուհի ֆեմինիստ, որը մեծացել է Միացյալ Նահանգների հարավում որպես քրիստոնյա: Պրատը կարողանում է իր տարբեր «տներն» ու «ինքնությունները» պահել մշտապես առկափս վիճակի մեջ, նույնիսկ երբ փորձում է դրանք վերականգնել հիշողության մեջ: Նա իր տեղակայվածությունը ներկայացնում է սուբյեկտային տարբեր դիրքերից՝ մանրագին քննության ենթարկելով իր ռասայականացված դասակարգային արտոնյալությունը և միևնույն ժամանակ, անցնելով որպես լեսբուհի ներկայանալու և տարասեռականությանն իր բազմաթիվ ու տարբեր դրսևորումներով բախվելու սեփական փորձառությունների միջով: Այստեղ հույժ կարևոր ռազմավարությունը, որը հնարավորություն է տալիս զերծ մնալու պարզեցնող ազդակներից, այն է, որ այս պատմությունը գործում է մի շարք տարբեր մակարդակներում՝ դիմելով սոցիալականի, մշակութայինի ու սուբյեկտիվի փոխկապված նյութականությանը: Ինչպես նշում են Բիդդի Մարտինը և Չանդրա Թալպադ Մոհանտին,

«այս պատումը քաղաքականացնում է նշված համայնքների աշխարհագրությունը, ժողովրդագրությունը և ճարտարապետությունը (Պրատի տները իր պատմության տարբեր ժամանակներում) շահագործման ու պայքարի տեղական պատմությունները բացահայտելու միջոցով: Այս պատմությունները բոլորովին նման չեն իրեն ծանոթ պատմություններին, որոնցով նա մեծացել է: Պրատը խնդրահարույց է դարձնում սեփական պատկերացումներն իր մասին՝ համադրելով իր ընտանիքի ու մանկության ընդունված պատմությունները, որոնք հիմնվում էին իրենից տարբեր այն մարդկանց պատմությունների անտեսանելիության վրա, որոնց համար այդ աշխարհագրական տարածքները նույնպես տուն էին»¹⁷:

Պրատը ուսումնասիրում է, թե ինչպես էր աշխարհում իր անվտանգության զգացումը մեծապես պայմանավորված իր սոցիալական միջավայրը կանոնակարգող այլազրեթի անվիճելի ընդունման ու այդ կանոնների հիմքում ընկած օրինականացման կառույցներով: Նա հատկապես ուշադիր է ռասիզմի գործառության նկատմամբ, որը հարավային այս համայնքը միավորող

¹⁷ Martin և Mohanty 1986, էջ 195:

խթանիչ կարևոր ուժերից մեկն է: Մեփական անվտանգության ու պատկանելության փխրուն բնույթը հայտնի է դառնում նրան, երբ վերջինս՝ որպես երեխաների խնամակալության համար պայքարող լեսբուհի մայր, առերեսվում է տարասեռականությանը, որն ամրագրված է ոչ միայն պետական կառույցներում, այլ նաև ամենօրյա այն մշակութային սովորույթներում, որոնք ընդունվում են որպես ինքնաբերաբար տրված իր ընտանիքի, ընկերների և այն մարդկանց կողմից, որոնց նա համարում էր իր «համայնքը»: Սիրելի անձանց հրաժարումը զգացմունքային աջակցությունից լիովին խաթարում է տան ու համայնքի ըմբռնումը, որ մինչ այդ նա ուներ: Տեղահանման ու կորստի զգացումով համակված՝ Պրատը «տեղափոխում է տունը» և ընտրում մշակութային ու հոգեկան ճամփորդության այս պահը՝ հասկանալու այն գործընթացները, որոնք պահպանում են այդ աշխարհի կենտրոնում գտնվող սոցիալական հարաբերություններն ու սուբյեկտիվությունները, որոնք ինքն ընդունում էր որպես ինքնաբերաբար տրված:

Եթե Պրատի պատմությունն անդրադառնում է Ալաբամայում քաղաքացիական իրավունքների համար պայքարների ժամանակ մեծացող սպիտակ կնոջ սոցիալական աշխարհին, Անժելա Դևիսի ինքնակենսագրությունն արտահայտում է Ալաբամայում մոտավորապես այդ նույն ժամանակաշրջանում մեծացող սև կնոջ դիրքավորումը: Այս երկու պատումների համադրումը օգտակար է ամերիկյան նորագույն պատմության խռովահույզ այդ շրջանում սպիտակ և սև սուբյեկտիվության գենդերացված ձևերի կազմավորման գործում ռասիզմի ու դասակարգի դերի վերաբերյալ հարակից մեկնաբանություններ առաջարկելու համար: Երկու կանայք էլ հիշում են իրենց մանկության խտրականորեն բաժանված (segregated) Հարավը*, սակայն նրանց հիշողությունները կառուցում են ռասայական բաժանման հակառակ կողմերից գծված փորձառական բնապատկեր: Պրատը խոսում է Հարավի ռասիստական մշակութային կազմավորումներին ներհատուկ ահաբեկության մասին: Անժելա Դևիսը պատմում է, թե ինչպես էր այդ ահաբեկությունը սանձազերծվում իր հայրենի քաղաքի սև մարդկանց նկատմամբ: Նա հիշում է, թե ինչ էր զգացել, երբ չորս տարեկան հասակում իր ընտանիքը տեղափոխվել էր ամբողջապես սպիտակների տարածք:

«Այնտեղ տեղափոխվելուց գրեթե անմիջապես հետո սպիտակները հավաքվեցին և որոշեցին իրենց ու մեր միջև սահմանագիծը:

* Խոսքը ԱՄՆ հարավային նահանգների մասին է: Մասնավոր այս օրինակին հղումը պահպանելու նպատակով հայերեն թարգմանության մեջ նույնպես «հարավ» բառն այս համատեքստում անգլերենի համանմանությամբ գործածել ենք մեծատառով:

«Center» փողոցը դարձավ սահմանագատման գիծը: Մեզ հասկացրին, որ հանգիստ կթողնեին, եթե մնայինք գծի «մեր» կողմում (արևելյան կողմում): Եթե մենք երբևէ անցնեինք նրանց կողմը, պատերազմ կհայտարարվեր: Մեր տանը գեները էին քաքցված, և զգոնությունը մշտական էր»¹⁸:

Ռասիզմը այս չորսամյա երեխան վերապրեց իրենց հարևան դարձած սպիտակ տարեց գույզի թշնամանքի տեսքով.

«Ինչպե՞ս էին նրանք հարյուր ոտնաչափ հեռավորության վրա կանգնում և լարված հայացքով նայում մեզ, հրաժարվում խոսել մեզ հետ, երբ «բարի կեսօր» էինք ասում... անընդհատ նստած էին շքամուտքում՝ աչքերը ծանրացած կռվազանությանմբ: ...Երբ մի սև քահանա և իր կինը խախտեցին ռասայական սահմանը և գնեցին սպիտակ տարեց այդ գույզի հարևանությամբ գտնվող տունը, քահանայի տունը ռմբահարվեց: Այդ տարածքներ ավելի շատ սև ընտանիքների տեղափոխմանն ի պատասխան ռմբահարումներն այնքան մշտական դարձան, որ շուտով մեր թաղամասը հայտնի դարձավ որպես «Dynamite Hill» (Ուժանակի բլուր)»¹⁹:

Դևիսը ուշադրություն է հրավիրում դասակարգային ու գենդերային տարբերությունների վրա ինչպես սևերի ու սպիտակների շրջանում, այնպես էլ նրանց միջև, ինչպես մաս այն պայմանների վրա, որոնց ներքո համերաշխությունները հնարավոր են դառնում այս տարբերակումներից անդին: Տեքստի առավել սուր պահերից մեկն այն է, երբ Ֆրանսիայում ուսանելիս Դևիսը թերթի մի լրատվության մեջ կարդում է Ալբամայի Բիրմինգեմ քաղաքում եկեղեցու ռասիստական ռմբակոծության մասին՝ հասկանալով, որ սպանված չորս աղջիկներն իր ընկերներն էին: Նրա համակուրսեցիները կարեկցանք են ցուցաբերում, բայց չեն կարողանում լիովին ընկալել ռասիզմի՝ որպես նման բռնության հիմքում ընկած հաստատությունական ու մշակութային երևույթի համակարգված ազդեցությունը, և փոխարենը միջադեպին վերաբերվում են այնպես, ինչպես կարելի էր վերաբերվել որևէ հանկարծակի «դժբախտ պատահարի»։ «կարծես ընկերներս հենց նոր ավտովթարի հետևանքով էին մահացել»։ Դևիսի աշխատանքը, բավականին արդարորեն, հասկանալու այս անկարողությունը ոչ թե վերագրում է նրանց սպիտակ լինելուն, այլ ԱՄՆ-ում

¹⁸ Davis 1990, էջ 78:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 79:

ռասիզմի պատմությունը չիմանալուն: Այնուամենայնիվ, միայն իմանալը, թերևս, բավարար չէր լինի այս պատմությունը հասկանալու համար: Այս պատմության մեջ ավելի խորը ներգրավվելը անխուսափելիորեն պիտի ենթադրեր սուբյեկտի դիրքի այնպիսի արմատական փոփոխություն, ինչպիսին ցուցադրվում է Պրատի պատմության մեջ: Հարցն այստեղ պարզապես միայն գիտելիք ստանալը չէ, այլ «սպիտակությունը»՝ որպես սոցիալական հարաբերություն, ինչպես նաև սուբյեկտիվության ու ինքնության սեփական փորձի եղանակավորում տարրալուծելն ու այդպես վերլուծելը²⁰:

Ինքնակենսագրական այս աշխատանքների վերաբերյալ ներկա քննարկման համար հատկապես կարևոր է այն, թե ինչպես են նրանք բացահայտում միևնույն աշխարհագրական տարածության՝ տարբեր պատմություններ ու իմաստներ արտահայտելու կարողությունը, որոնցում «տունը» միաժամանակ կարող է լինել և՛ անվտանգության, և՛ ահաբեկության վայր: Նրանք նաև ընդգծում են այն, ինչ էս առաջարկում են մախորդ քննարկման մեջ. սփյուռքային կամ սահմանային դիրքավորումն *ինքնին* չի ապահովում իշխանական հարաբերությունների խորաթափանց պատկերացումների ու ըմբռնման արտոնյալ տեսանկյուն, չնայած այն ստեղծում է մի տարածություն, որում անձնական փորձի վրա հիմնված միջնորդավորումները կարող են հատվել այնպիսի եղանակներով, որ այդպիսի ըմբռնումներն ավելի մատչելի դարձնեն: Սա, ըստ էության, քաղաքականության հարց է: Սփյուռքային ինքնությունները չեն կարող ուղղակիորեն ընկալվել սահմանային դիրքավորվածությունից այնպես, ինչպես ֆեմինիստական սուբյեկտի դիրքը չի կարելի բխեցնել «կին» կատեգորիայից: Այս կետը հատուկ շեշտադրման կարիք ունի, քանի որ «սահմանահատման» ու «սփյուռքային ինքնությունների» մասին դիսկուրսների տարածումը կարող է ընկալվել այնպես, կարծես այն ենթադրում է ընդհանուր տեսակետ կամ «սահմանային գիտակցության» ընդհանրացված ըմբռնում: Այնինչ սփյուռքային սահմաններում կան բազմաթիվ նշանագիտական տարածություններ, և ձևավորվող գիտակցության որոշակի ձևերի հավանականությունը ենթարկվում է քաղաքական իշխանության ու իրերի ընթացիկ դրությունը պահպանելուն կամ քայքայելուն ուղղված հոգեկան ներդրումների միջև գոյություն ունեցող խաղին:

Սփյուռքի տարածությունը և տեսության կրեոլականացումը

«Սփյուռք», «սահմաններ» և «բազմաառանցքային տեղակայվածություն» հասկացությունները, միասին վերցրած, առաջարկում են հասկացու-

²⁰ «Տարբերության» հարցի շուրջ, տես նույն աշխատության հիմնգրող գլուխը: Տե՛ս նաև Breines 1992, Ware 1992, Hall 1992, Frankenberg 1993:

թային ցանց՝ մարդկանց, տեղեկատվության, մշակույթների, ապրանքների ու կապիտալի ժամանակակից անդր/ազգային շարժերի պատմականացված վերլուծությունների համար: «Սփյուռքներ» հասկացությունը ենթադրում է սահմանների գաղափարը: Համապատասխանաբար «սահման» հասկացությունը պարունակում է սփյուռքայնացման գործընթացների գաղափարը: Այս երկուսը սերտորեն փոխկապակցված են տեղակայման կամ տեղահանման քաղաքականության գաղափարին: Այս երեք հասկացությունները ներհատուկ են, անբաժանելի: Ցանկանում են առաջ քաշել «սփյուռքի տարածություն» (diaspora space) հասկացությունը որպես այս ներհատուկ անբաժանելիության վայր (site of immanence): Սփյուռքի տարածությունը՝ որպես տնտեսական, քաղաքական, մշակութային ու հոգեկան գործընթացների միախառնման կետ, սփյուռքի, սահմանի և տեղակայման/տեղահանման փոխհատվողականությունն է: Այն վայրն է, որտեղ բազմաթիվ սուբյեկտի դիրքեր հակադրվում, վիճարկվում, հայտարարվում կամ մերժվում են, որտեղ արտոնվածներն ու մերժվածները մշտապես հարցեր են տալիս, և որտեղ ընդունվածներն ու օրինազանցներն աննկատելիորեն խառնվում են նույնիսկ այն դեպքում, երբ այս համաձույլ (syncretic) դրսևորումները կարող են ժխտվել հանուն մաքրության ու ավանդույթի: Այստեղ ավանդույթն ինքնին անընդհատ հորինվում, հայտնագործվում է, նույնիսկ այն դեպքում, երբ հայտարարվում է որպես ժամանակի մշուշից սկիզբ առնող: Այս ամենի մեջ վտանգված են այն անսահման փորձառությունը, մշակութային աններդաշնակությունների ու միախառնման այն անհամար գործընթացները, որոնք ընկած են անդրմշակութային ինքնությունների ժամանակակից դրսևորումների հիմքում: Չնավորվող այս ինքնությունները կարող են միայն ծածուկ խոստովանվել: Իսկապես, դրանք կարող են նույնիսկ ժխտվել կամ ճնշվել «մաքրության» կառուցակցված հրամայականների առջև: Սակայն դրանք դրոշմված են XX դարավերջի մշակույթի ու սուբյեկտիվության հիմքում ընկած համաձուլականության դրսևորումներում²¹:

«Սփյուռքի տարածություն» հասկացությունը վերաբերում է «մշակույթը որպես ճանապարհորդության վայրի»²² համաշխարհային վիճակին, որը լրջորեն կասկածի տակ է դնում «տեղաբնիկ» սուբյեկտի դիրքը: Սփյուռքի տարածությունն այն կետն է, որտեղ վիճարկվում են ընդգրկման ու բացառման, պատկանելության ու ուրիշության, «մենք»-ի ու «նրանք»-ի սահմանները: Իմ պնդումն այն է, որ սփյուռքի տարածությունը՝ որպես հասկացութային կատեգորիա, «բնակեցված» է ոչ միայն գաղթականներով ու նրանց սերունդներով, այլ նաև հավասարապես նրանցով, ովքեր կառուցակցվում ու ներկա-

²¹ Hall 1990, Coombes 1992.

²² Clifford 1992.

յացվում են որպես բնիկներ: Այլ կերպ ասած՝ «սփյուռքի տարածություն» հասկացությունն (ի տարբերություն սփյուռքի) ընդգրկում է ցրման ծագումնաբանությունների խառնվելը, միահյուսումը «տեղում մնացողների» հետ: Սփյուռքի տարածությունն այն վայրն է, որտեղ *բնիկը նույնքան սփյուռքի է, որքան սփյուռքին՝ բնիկ*: Այնուամենայնիվ, սրանով ես նպատակ չունեմ առաջարկելու չտարբերակված հարաբերականություն (relativism): Ավելի շուտ, ես դիտարկում եմ սփյուռքի տարածության հասկացության կատեգորիան՝ տարբերության տեսականացման չորս եղանակների հետ քննարկման մեջ, [...] որտեղ սոցիալական հարաբերությունների, փորձառության, սուբյեկտիվության ու ինքնության «տարբերությունները» իշխանական հարաբերությունների բազմաառանցքային դաշտերում տեղայակված հարաբերակցական կատեգորիաներ են: Տարբերակման տարբեր առանցքների երկայնքով (դասակարգ, ռասիզմ, գենդեր, սեռականություն, և այլն) նմանություններն ու տարբերությունները միահյուսվում և տարամիտվում են սփյուռքի տարածության մեջ՝ բնութագրելով իշխանության բարդ ցանցն ու բնութագրվելով այդ ցանցով:

«Անգլիա» կոչվող սփյուռքի տարածության մեջ, օրինակ, աֆրիկյան, կարիբյան, իռլանդական, ասիական, հրեական և այլ սփյուռքները փոխհատվում են միմյանց միջև, ինչպես նաև որպես «անգլիականություն» կառուցակցված այդ միավորի հետ՝ այդ գործընթացում վերջինիս ենթարկելով մանրամասն վերաձևակերպման: Անգլիականությունը ձևավորվել է Իռլանդիայի, Շոտլանդիայի և Ուելսի հետ ներքին գաղութատիրական ընդհարման, եվրոպական այլ երկրների հետ կայսերական մրցակցության ու արտասահմանում կայսերական նվաճումների խառնարանում: Հետպատերազմյան շրջանում այս անգլիականությունը շարունակաբար վերաձևավորվում է դեպի այլ սփյուռքային կազմավորումներ ու նրանց միջոցով տեղի ունեցող բազմաթիվ սահմանահատումներով: Այս սահմանահատումները տարածքային, քաղաքական, տնտեսական, մշակութային ու հոգեբանական են: Այս անգլիականությունը մի նոր համույթ է, որը միաժամանակ և՛ սեփականացնում է Բրիտանիայում հաստատված աֆրիկյան-կարիբյանականությունը, ասիականությունը, իռլանդականությունը և այլն, և՛ իր հերթին սեփականացվում է նրանց կողմից: Այս կազմավորումներից յուրաքանչյուրն ունի իր ուրույն առանձնահատկությունը, սակայն դա անընդհատ փոփոխվող առանձնահատկություն է, որն ինչպես մյուսին ավելացնում, այնպես էլ մյուսից յուրացնում է որոշ տարրեր: Առաջարկս այն է այստեղ, որ սահմանահատումները տեղի չեն ունենում միայն գերիշխող/գերիշխվող երկատման միջով, որ հավասարապես երթևեկ գոյություն ունի նաև ենթակայության տակ գտնվող խմբերի մշակութային

կազմավորումների ներսում, և որ այդ ճամփորդությունները *միշտ չէ*, որ միջ-նորդավորվում են գերիշխող մշակույթ(ներ)ով: Իմ ընդհանուր ծրագրում բրիտանա-ասիականության, բրիտանա-կարիբյականության, կամ բրիտանա-կիպրոսականության նման մշակութային համակցություններն ավելի շուտ խաչաձևումներ են, քան փոխբացառող կազմավորումներ: Հետաքրքիր հարցն այնուհետև այն է, թե ինչպես են ձևավորվում այս բրիտանական ինքնությունները, ինչպես են դրանք տարբերակվում ներքին առումով, ինչպես են դրանք փոխկապակցվում միմյանց ու բրիտանական այլ ինքնություններին, և թե ինչպես են դրանք փոխադարձաբար վերակազմավորում և ապակենտրոնացնում անգլիականության, շոտլանդականության, ուելսականության կամ բրիտանականության ստացված պատկերացումները: *Իմ պնդումն այն է, որ դրանք «փոքրամասնական» ինքնություններ չեն, ոչ էլ գրվում են որևէ մի բանի ծայրամասում, որն իրեն տեսնում է որպես կենտրոնում տեղակայված, թեև դրանք կարող են ներկայացված լինել որպես այդպիսին: Ապակենտրոնացման գործընթացների միջոցով այս նոր քաղաքական ու մշակութային կազմավորումները մշտապես մարտահրավեր են նետում գերիշխանության մշակույթների՝ փոքրամասնականացնելու ու ծայրամաս դարձնելու ազդակներին: Եվ, իսկապես, հենց այս իմաստով է Քեթրին Հոլը առաջ քաշում այն կարևոր պնդումը, որ անգլիականությունը պարզապես մեկ այլ էթնիկություն է²³:*

Ինչպես նշեցի, տեղայնացման քաղաքականության ֆեմինիստական տեսությունը կարևոր նշանակություն ունի սահմանային դիրքավորումները հասկանալու համար: Այս պնդմամբ, սակայն, չեմ ուզում նվազեցնել տեսական ու քաղաքական այլ ուղղությունների կարևորությունը սփյուռքայնացնող սահմանային գործընթացները լուսաբանելու գործում: Գաղութատիրության, կայսերապաշտության, դասակարգի և գեյերի ու լեսբուհիների քաղաքականության վերլուծություններից ստացված խորաթափանց պատկերացումները, օրինակ, նույնքան անփոխարինելի են: Ավելի վաղ նշեցինք «սահմանների տեսություն» եզրույթի աճող գործածության մասին՝ հղելով վերլուծական այն մոտեցումներին, որոնք, *ի թիվս այլոց*, անդրադարձել են այս հարցերի որոշ կողմերին: Այս եզրույթը բախվում է նման այլ եզրույթների, ինչպիսիք են, օրինակ, «հետգաղութային տեսությունը» և «սփյուռքի տեսությունը»: Այստեղ ինձ ավելի քիչ են մտահոգում այս հասկացության տեղանքները և դրանց միջև եղած տարբերություններն ու համընկնումները: Փոխարենը ցանկանում եմ ընդգծել այն հիմնական միտքը, որ այս տեսական կառույցները լավա-

²³ Hall 1992.

գույնս ընկալվում են *որպես միավորման ու փոխհարվողականության կեղ,* որտեղ այս ոլորտներից ծնվող գաղափարները էականորեն նպաստում են վերլուծական այնպիսի շրջանակների ստեղծմանը, որոնք կարող են բացատրել տարբերակման բազմաթիվ, փոխհատվող առանցքները: Այլ կերպ ասած՝ դա տեսական խաչմերուկների և դրանց համար գոյություն ունեցող տարածություն է, որն առաջնայություն է տալիս այս փոխհարաբերակցականություններն արձանագրող իշխանական հարաբերություններին, ասել է թե՛ *լեռնական կրեոլականացման* մեծ մի բան: Կարծում են՝ մեծ կրեոլականացված պատկերացումը խիստ կարևոր է, եթե ցանկանում ենք լիովին քննել միաժամանակ «ներսում» ու «դրսում» գոյություն ունեցող հայտարարման, ինքնությունների, դիրքավորումների և տեսակետների եղանակավորումների հակասությունները: Սա անհրաժեշտ է, որ հնարավոր լինի վերծանել սոցիալական հարաբերությունների ու սուբյեկտիվության բազմակերպ բաղադրյալությունը: Սփյուռքի տարածության այն ըմբռնումը, որ փորձեցի մշակել այստեղ, և այս աշխատության նախորդ գլխում «տարբերության» հասկացության իմ վերլուծությունը, ամուր տեղավորված են վերը նկարագրված տեսական կրեոլականացման մեջ:

Գնահատելով «սփյուռքը». էթնիկությունից անդի՞ն՝*

Ֆլոյա Անթիաս
Թարգմանությունը՝ Սոնա Ներսիսյանի

Անփոփազիր

Այս հոդվածը գնահատում է «սփյուռք» հասկացության գործածությունը որպես անդրազգային միգրացիայի ու էթնիկ հարաբերությունների մասին մտածելու այլընտրանքային եղանակ «ռասայի» ու «էթնիկության» վրա հիմնվող այլ եղանակների համեմատությամբ: Այն ուսումնասիրում է այս հասկացության էվրիստիկ ներուժը՝ որպես *նկարագրական փրփաբանական գործիք* և որպես *սոցիալական վիճակ* ու հասարակական գործընթաց: Երկու մոտեցումներն էլ նկարագրվում են, յուրաքանչյուրի հիմնական տարրերը՝ գնահատվում: Հիմնական պնդումն այն է, որ թեև շեշտադրումներով շատ տարբեր են և ունեն տարբեր ուժեղ ու թույլ կողմեր, երկու մոտեցումներն էլ խնդրահարույց են, քանի որ հենվում են ապատարածքայնացված էթնիկության գաղափարի վրա, որը ենթադրում է «հայրենիքի» հետ նախասկզբնական կապեր: Նաև առաջարկվում է, որ երկու մոտեցումներն էլ չեն կարող լիարժեքորեն հաշվի առնել «փոխհատվողականությունը», այսինքն՝ դասակարգային, գենդերային ու անդրէթնիկ դաշինքների հարցերը: Եզրակացությունն այն է, որ թեև «սփյուռք» հասկացությունը, ինչպես այն ձևակերպվել է մինչ այժմ, հնարավորություն է տալիս ավելի ընդլայնելու բնակչության տեղաշարժերին ու բնակեցման անդրազգային կողմերին առնչվող հարցերի շրջանակը, այն լիարժեքորեն չի հաղթահարել «էթնիկության» հետ կապված դժվարությունների որոշ հիմնախնդիրներ:

Հիմնաբաներ՝ դասակարգ, գաղափարներ/ընկալումներ, մշակույթ, սփյուռք, էթնիկություն, գենդեր, փոխհատումներ, անդրազգային միգրացիա:

Համաշխարհային փոխակերպումների դարաշրջանում էթնիկ ու «ռասայական» սահմանների կազմվածքի շուրջ վերջերս ծավալվող քննարկումները սկադեմիական ուշադրությունը վերակենտրոնացրել են «սփյուռք» հասկացության վրա: «Սփյուռքը» նշանակում է անդրազգային տեղաշարժ և կապվում է համաշխարհայնացման ու ոչ ազգայինի վրա հիմնված համերաշխու-

* Anthias, Floya. 1998. "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?" *Sociology* 32, No. 3, pp. 557-80. Copyright © 1998 British Sociological Association. Translated and Reproduced by Permission of SAGE Publications, Inc. Translated by Sona Nersisyan.

թյունների աճման շուրջ պնդումներին¹: Համաշխարհայնացման շուրջ քննարկումները արձանագրել են ազգային սահմանների տնտեսական ու քաղաքական քայքայումը, ինչպես նաև անդրազգային մշակութային կազմավորումների աճը²: Սփյուռքի ինքնության ու փորձառությունների նոր ըմբռնումներ են ձևավորվել³: Սա նաև հետևում է այս դաշտում գերիշխող «ռասայական ու էթնիկ հարաբերությունների» ավանդական մտահոգություններում պակաս էականացված և ավելի պատմականորեն ու վերլուծականորեն հիմնավորված բառապաշար ներմուծելու ու խթանելու միտմամբ⁴: «Սփյուռք» հասկացության վերաբերյալ ներկայացվել են պնդումներ, որոնք պահանջում են քննադատական հայացք: Այս եզրույթն այժմ դարձել է ծեծված արտահայտություն, որը գործածվում է անդրազգային միգրացիոն տեղաշարժերի լայն շրջանակին առնչվող բնակեցման ու հարմարման գործընթացները նկարագրելու համար⁵: Այնուամենայնիվ, կարելի է պնդել, որ այն գերօգտագործված, բայց ոչ բավարար չափով տեսականացված եզրույթ է⁶:

Սույն հոդվածում ես գնահատում եմ այս հասկացության էվրիստիկ ներուժը: Ըստ Գիլրոյի, օրինակ, «Սփյուռքը արժեքավոր գաղափար է, քանի որ (այն) ... այլընտրանք է մարմնում ծածկագրված «ռասայի», ազգի և ամբակցված մշակույթի բնագանցությանը», և շեշտը դնում է «անակնկալության, անորոշության ու բախման վրա»⁷: Սա կարևոր պնդում է և գոյություն ունի այն տեսակետին զուգահեռ, որ սփյուռքը ներառում է ինքնության այնպիսի ընկալում, որը խուսափում է էթնիկ ու մշակութային ինքնությունների վերաբերյալ քննարկումների մեծ մասի էապաշտությունից⁸: Վերջինս էլ պայմանավորված է նրանով, որ սփյուռքը ուշադրությունը վերակենտրոնացնում է էթնիկ ընդհանրություններին վերաբերող անդրազգային ու հարափոփոխ գործընթացների վրա, որոնք կարող են ճանաչել տարբերությունն ու բազմազանությունը: Այս հոդվածում ես ուշադրություն եմ հրավիրում այն հակասության վրա, թե ինչ է «սփյուռք» հասկացությունը ենթադրում, որ պիտի անի, և ինչը, ըստ էության, հաճախ նրան չի հաջողվում անել: Իմ փաստարկն առաջին

¹ Robertson 1992, Appadurai 1990.

² Featherstone 1990, Robertson 1995.

³ Տե՛ս, օրինակ, Hall 1990, Gilroy 1993ա, Bhabha 1990, Cohen 1993, 1997, Clifford 1994, Brah 1996:

⁴ Տե՛ս, օրինակ, Miles 1989, Anthias 1990, Anthias և Yuval Davis 1992, Hall 1990, Gilroy 1993ա, Mason 1994, Brah 1996:

⁵ Տե՛ս, օրինակ, Vertovec 1996ա, Baumann 1995, Nandy 1990, Parekh 1994, Safran 1991, Sheffer 1986, Smart 1987:

⁶ Vertovec 1996ա:

⁷ Gilroy 1997, էջ 328, 334:

⁸ Hall 1990.

հերթին այն է, որ «սփյուռք» հասկացությունը անդրազգային գործընթացների ու ընդհանրությունների վրա ուշադրությունը կենտրոնացնելու ընթացքում գործադրում է էթնիկության այնպիսի ըմբռնում, որն ինքնության ու համերաշխության կառուցման գործում նախապատվություն է տալիս «ծագման» կետին: Ընդ որում, այս գործընթացում այն նաև քննության չի առնում անդրէթնիկ ընդհանրություններն ու հարաբերությունները և համարժեք ուշադրություն չի դարձնում գենդերի ու դասակարգի տարբերություններին: Այս թերությունը լրջորեն խոչընդոտում է «սփյուռք» հասկացության կիրառմանը որպես մի գործիք, որը թույլ կտա հասկանալ անդրազգային տեղաշարժման ու բնակեցման տարբերակված և խիստ բազմազան ձևերը: Գենդերի հարցը հատկապես կարևոր է՝ հաշվի առնելով այն եղանակների ընդլայնվող ըմբռնումը, որոնցով գենդերը, էթնիկությունը և դասակարգը փոխհատվում են սոցիալական հարաբերություններում:

Էթնիկության և «ռասայի» հարացույցներից անդին

«Սփյուռք» հասկացության այսքան լայն արձագանք ստանալու պատճառների մի մասը կապված է էթնիկության և «ռասայի» հարացույցների որոշ ընկալվող թերությունների հետ: Այն նաև պայմանավորված է սփյուռքի հետաքրքիր և տարբերակների ազդեցությամբ, որոնց կարելի է հանդիպել Ստյուարտ Հոլի և Փոլ Գիլլոյի նման սփյուռքյան սև հեղինակների ազդեցիկ աշխատություններում:

Էթնիկության հարացույցը, ինչպես նաև «ռասայի» հարացույցը, որին հաճախ այն միավորվում է, հակված է եղել ավելի կենտրոնանալ ազգային պետության ներսում, քան անդրազգային մակարդակում գոյություն ունեցող գործընթացների վրա: Չնայած հիբրիդայնության ու համաձույլ (syncretic) մշակույթների նկատմամբ վերջերս աճող հետաքրքրությանը՝ այս ոլորտի գրականության հիմնական մասը տարբեր ժամանակներում մտահոգված է եղել ձուլման, համարկման ու հարմարման կամ էթնիկ հակամարտության ու բացառման գործընթացներով: Այնտեղ, որտեղ բացառումը եղել է գերիշխող թեմա, սա, որպես կանոն, սահմանափակվել է միայն այն «էթնիկ փոքրամասնություններով», որոնք կառուցակցված են եղել «ռասայական» իմաստով: Գործնականում հենց այս վերջին խմբերն են, որոնք ձևավորել են ակադեմիական ու քաղաքական դիսկուրսներում հետաքրքրության մեծ մասը: Եվ իսկապես, «էթնիկ փոքրամասնություն» եզրույթի գործածումը հակված է եղել ենթադրել, որ պետության մեջ գերիշխող խումբը «էթնիկություն» չունի:

Էթնիկ հարացույցերը՝ որպես էվրիստիկ գործիքներ, հնարավորություն են տալիս հետաքրքրություն առաջացնելու սահմանների ձևավորման⁹, սոցիալական ինքնության¹⁰, խմբերի մշակութային բովանդակության¹¹ և զրկվածության ու բացառման գործընթացների¹² նկատմամբ: Այնուամենայնիվ, էթնիկ խմբերը միատարր դարձնելու միտումը դժվարությամբ է գոյակցում փորձաքննում աշխատանքի հետ¹³, որը ցույց է տալիս խմբերի ներսում գոյություն ունեցող բազմազանություններ՝ կապված դասակարգի ու սեռի տեղակայումների հետ: Այդուհանդերձ, նման խմբերի ներսում գոյություն ունեցող տարբերակումների շուրջ կատարված աշխատանքների մեծ մասը բխել է այն հեղինակների աշխատություններից, որոնք քննադատում են մշակութային ինքնության ու էթնիկության էսպալատական գաղափարները¹⁴: Նրանք ուշադրություն են դարձնում դասակարգի ու սեռի տեղակայմանը, գաղթի ու բնակեցման առանձնահատուկ հետազոտիկն և իշխանության, դիրքի կամ պահանջների ներքին տարբերություններին:

Ինչ վերաբերում է «ռասայի» հարացույցին, ապա սկադեմիական մի շարք ուսումնասիրություններ պնդում են, որ «ռասայի» մոտեցումներն անհամարժեք են կան այն պատճառով, որ ռասիզմը կարող է գոյություն ունենալ առանց «ռասայի»¹⁵, կան էլ այն պատճառով, որ այդ եզրույթը գաղափարախոսական է և պետք է հրաժարվել դրանից¹⁶: Որպես հնարավորություն ստեղծող գործիք «ռասայի» հարացույցը մտահոգություններ է առաջացնում բնակչության խմբերի բացասական դասակարգման և դրանց կառուցվածքային զրկվածության վերաբերյալ: Այնուամենայնիվ, այս խմբերի սոցիալական դիրքավորումը հաճախ կապված չէ նրանց գաղթի ու բնակեցման հետազոտի հետ: Նրանց տեղակայումն ու կազմավորումը իրենց սեփական ծագման երկրում (օրինակ՝ որպես դասակարգային սուբյեկտներ) բավականին թերի են ուսումնասիրված: «Էթնիկություն» և «ռասա» եզրույթները վերլուծական հայացքը տեղափոխում են որոշակի տարածքային սահմանների ներսում տեղի ունեցող միջխմբային հարաբերությունների գործընթացներին. բացառություն է կազմում «գաղթական աշխատուժի» վերաբերյալ քաղաքական-տնտեսա-

⁹ Barth 1969, Wallman 1979.

¹⁰ Watson 1977.

¹¹ Ballard 1994.

¹² Rex 1973.

¹³ Ինչպիսին են, օրինակ, Modood և ուրիշներ 1997 ու այլ աշխատություններ:

¹⁴ Bhachu 1988, Brah 1996, Anthias 1992ա:

¹⁵ Balibar 1991, Anthias 1990, 1992բ:

¹⁶ Miles 1989, 1993.

կան մոտեցումը¹⁷: Նման եզրույթները հնարավորություն չեն տվել կենտրոնա-նալու գաղթականների, ծագման երկրի (կամ հայրենիքի) և բնակության երկրի միջև համակեցական (symbiotic) կապերի վրա:

Կասկած չկա, որ այս եզրույթի ժամանակակից վերածնության ազդակը գալիս է Ստյուարտ Հոլի և Փոլ Գիլրոյի նման «սփյուռքյան» սև հեղինակների նախաձեռնություններից, և այս հողվածն անդրադառնում է նրանց ներդրումների առանցքային դերին: Այնուհետև այն դիտարկում է սոցիոլոգիական ավելի ավանդական մի մոտեցում, որում «սփյուռք» օգտագործվում է որպես նկարագրական *տրիպարանական* գործիք: Ապա նաև քննության է առնում մի ազդեցիկ մոտեցում, որը սփյուռքին վերաբերվում է որպես *սոցիալական վիճակի* և որպես հասարակական գործընթացի: Այս երկու մոտեցումներն էական նշանակություն ունեն, թեև կան նաև այլ մոտեցումներ, որոնք շեշտում են քաղաքական տնտեսության գործընթացներն¹⁸ ու «աքսորի» վիճակը¹⁹: Փաստարկների մանրամասնություններին ուշադրություն դարձնելու և այդ երկու հիմնական մոտեցումների բնութագրիչներն ուրվագծելու նպատակով ես կկենտրոնանամ Ռոբին Բոնեմի²⁰ աշխատության վրա՝ սփյուռքի առաջին իմաստով գործածության համար, և Ջեյմս Բլիֆորդի²¹ աշխատության վրա՝ երկրորդ իմաստով գործածության համար: Կարծում եմ, որ դրանք այս երկու մոտեցումների շրջանակներում առավել զարգացած վերլուծություններն են, թեև երկրորդի պարագայում հատկապես կարևոր են եղել Ստյուարտ Հոլի և Փոլ Գիլրոյի աշխատանքները:

«Սփյուռք» հասկացությունը. Ստյուարտ Հոլ և Փոլ Գիլրոյ

«Սփյուռքը» ենթադրում է տարբեր ազգային պետություններով անցնող կապ այնպիսի խմբերի միջև, որոնց ընդհանրությունը բխում է ծագման, բայց գուցե հեռավոր դարձած հայրենիքից. համաշխարհային մասշտաբով կառուցակցվում է նոր ինքնություն, որն անցնում է ազգային սահմաններն ու բաժանման գծերը: Այդ եզրույթի ստուգաբանությունը հունարեն «διασπορά» բառն է, որ նշանակում է «սերմերի ցրում»: Թեև այս եզրույթը հաճախ սահմանափակվում է բնակչության այն կատեգորիաներով, որոնք ունեն «հարկադրաբար կամ բռնի վտարման» գործընթացների փորձառություն (դասականորեն գործածվել է հրեաների առնչությամբ), այն կարող է նաև նշանակել

¹⁷ Օրինակ՝ Castles և Kosack 1973, Castells 1975:

¹⁸ Օրինակ՝ Segal 1995:

¹⁹ Said 1978.

²⁰ Cohen 1993, 1997.

²¹ Clifford 1994.

«սոցիալական վիճակ», ինչը ենթադրում է «գիտակցության» որոշակի ձև, որը հատկապես համատեղելի է հետարդիականության ու համաշխարհայնացման հետ: Ունանց կարծիքով այն անդրազգայնության համաշխարհայնացնող սկզբունքի մարմնավորումն է²²:

Ստյուարտ Հոլն ազդեցիկ դեր է ունեցել վերջին ժամանակներում «սփյուռք» եզրույթի ժողովրդականության մեջ: Տարիներ շարունակ իր մտահոգության առարկան է եղել մշակութային ինքնության և «ռասայի» այնպիսի մոտեցման վերակառուցակցումը, որը կկարողանար խուսափել էապաշտության ու պարզունակացման որոգայթներից: «Սփյուռք» հասկացությունը առաջ է գալիս որպես սև մշակութային ինքնության և ներկայացուցչության հիմնախնդիրը վերիմաստավորելու եղանակ՝ հեռանալով էական սև սուբյեկտի գաղափարից²³: Հոլը ցանկանում է կենտրոնանալ դիսքավորումների վրա, քանի որ «պատմություններն ունեն իրենց իրական, նյութական ու խորհրդանշային հետևանքները»²⁴:

«Սփյուռքյան փորձառությունը, ինչպես ես այստեղ նկատի ունեմ, սահմանվում է ոչ թե էությանը կամ մաքրությանը, այլ անհրաժեշտ տարասեռության ու բազմազանության ճանաչմամբ, «ինքնության» այնպիսի ըմբռնմամբ, որն ապրում ու շարունակվում է տարբերության հետ և դրա միջոցով, այլ ոչ թե ի հեճուկս տարբերության՝ հիբրիդայնությամբ: Սփյուռքային ինքնությունները նրանք են, որոնք փոխակերպման ու տարբերության միջոցով մշտապես արտադրվում ու վերարտադրում են իրենք իրենց նորովի»²⁵:

Հոլի աշխատանքը օգտակար է էթնիկ ու մշակութային ինքնության պատմականացման համար, սակայն այդ գործընթացում այն կրկին ներմուծում է պատմականորեն կառուցակցված սև սուբյեկտին, որի մարմինը վերադրված է սոցիալական տարբերություններով. այստեղ նույնությունը հաղթում է տարբերությանը, որը Հոլն այդքան հստակ ցանկանում է հաստատել, և սա հիմնականում ռասայականացման առանցքային նշանակության պատճառով է: Սա որոշ չափով վնասում է մշակութային ինքնության ապալականացված ըմբռնմանը և համարժեքորեն չի արդարադառնում միջէթ-

²² Տե՛ս, օրինակ, Waters 1995:

²³ Hall 1990.

²⁴ Նույն տեղում, էջ 226:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 235:

նիկ, դասակարգային ու գենդերային տարբերությունների կարևորության հարցին: Սակայն այս դիրքորոշման ուժը պատմականացված ու տարբերակված մշակութային ինքնությունների և ենթակայության կառուցվածքային ու համակարգային ձևերի (և դրանց դիմադրության) փոխներգործության վերլուծության մեջ է, որոնք ընկած են սև սուբյեկտիվությունների փորձառության հիմքում:

Գիլրոյի «*The Black Atlantic*» («Սև Ատլանտյան») գիրքը, թերևս, ներկայացնում է «սփյուռք» հասկացության առավել կայուն տեսական պաշտպանություն և հսկայական ազդեցություն է ունեցել այս եզրույթը որպես էվրիստիկ գործիք կիրառելու համար անդրազգային միգրացիայի ու բնակության հարցերի շուրջ մտածող հեղինակներին քաջալերելու հարցում²⁶: Գիլրոյի մտահոգությունն է վերականգնել Արևմուտքի պատմությունը Դյու Բոյսի և Ռիչարդ Ռայթի նման սև մտավորականների աշխատանքների միջոցով, որոնք, ըստ նրա, ապրում են «մշակույթների ու պատմությունների վիճահարույց «շփման գոտիներում»»: Սփյուռքի նման միջնորդավորող հասկացությունները «բեկում են իրարից անջատ ազգային շարժընթացի վրա ուշադրության քարացած բևեռումը», որը բնորոշ է ժամանակակից էվրոամերիկյան մշակութային մտքին, և վերականգնում են «միջմշակութային դիրքավորվածության» դերը²⁷: Ինչպես և Հոլը, նա նույնպես մերժում է էական սև սուբյեկտի գաղափարը և սևական մշակույթի միավորող ուժը: Փոխարենը նա դիմում է «սփյուռք» հասկացությանը՝ որպես տարբեր ազգային սև խմբերին կապակցող մշակույթի տարբերության ու նմանության վրա կենտրոնանալու էվրիստիկ միջոցի: Կապակցող հյուսվածքն ընկած է, մի կողմից, ռասայական ազատագրման դիսկուրսի և, մյուս կողմից, սեռականության հսկասական ներկայացման մեջ՝ ձևավորելով համայնքեր, որոնք «և՛ նման են, և՛ տարբեր» կամ, Լեռոյ Ջոնսի բառերով ասած՝ «փոփոխող նույնն են»²⁸: Իր պնդման մեջ հիմնականում հիմնվելով երաժշտության ու կատարման հիբրիդային, բայց յուրօրինակ ձևերի վրա՝ նա արմատավորում է սփյուռքային գիտակցությունը (կամ երկակի գիտակցությունը՝ գործածելով Դյու Բոյսի հայտնի արտահայտությունը) համեմատաբար արտոնյալ գիտելիքային տարածության մեջ: Այնուամենայնիվ, թեև Գիլրոյը հղում է «փոփոխվող նույնի» կազմավորման մեջ գենդերի կարևորությանը և սեռականության ներկայացմանը, նա որևէ գոր-

²⁶ St'au, օրինակ, Vertovec 1996ա:

²⁷ Gilroy 1993ա, էջ 6:

²⁸ Jones 1967.

ծորդության հնարավորություն չի ընձեռում կանանց սև սփյուռքի շրջանակներում և առավելապես հետաքրքրված է մնում տղամարդկանց հայացքներով²⁹:

Գլխույի՝ «Սև Ատլանտյանի» խորաթափանց վերլուծությունը ներկայացնում է ռասայական ենթակայության տարածության մեջ սև մշակութային տիրույթի շարունակականության ու ընդհատումների մասին չափազանց յուրօրինակ ու պատմականացված նկարագրություն, թեև այն իր էությամբ մնում է տղամարդակենտրոն: Նրա մոտեցումն օգտագործվել է այս եզրույթի տարբեր ըմբռնողական գործածությունների մեծ շարք բորբոքելու համար: Հիմնարար վերլուծություններում այս եզրույթը հաճախ կիրառվել է տեսական աշխատանքը փոխարինելու նպատակով: Այն, ինչ կարող է հաջողություն ունենալ սև սփյուռքի համար իր առանձնահատկություններով հանդերձ, հնարավոր է, որ անհրաժեշտաբար տեսական ընդհանուր գործիքի վերածելի չլինի: Այս միտքը ես պարզաբանում եմ ստորև՝ անդրադառնալով երկու մոտեցումների, որոնք առանցքային ներդրում են ունեցել «սփյուռք» հասկացությանը նվիրված փորձախնու ու տեսական աճող գրականության մեջ:

Սփյուռքը՝ որպես տիպաբանություն և նրա «համապարասիանությունը» համաշխարհայնացմանը

Համաշխարհային սփյուռքների մասին Ռոբին Քոհենի վերջին հավակնոտ (ինչպես ինքն է խոստովանում) ծրագիրը³⁰ որոշ հետաքրքիր ու բարդ գաղափարներ է ներկայացնում բնակչության տեղաշարժերի ու էթնիկ կազմակերպման նոր ձևերի վերաիմաստավորման եղանակների վերաբերյալ: Նման շեշտադրումը կարևոր շտկում է մտցնում էթնիկ և ազգային սահմանների այն մոտեցումներում, որոնք դիտարկում են դրանք անփոփոխ տարածքային և քաղաքական սահմանների առնչությամբ: Այն կենտրոնանում է նաև միգրացիայի ու բնակեցման հետազոտների և էթնիկ համերաշխությունների վերադասավորումների վրա: Ներկայացված դեպքերի ուսումնասիրությունների հարուստ շրջանակը նպաստում է ժողովուրդների ու մշակույթների նման տեղաշարժերը հասկանալու տեսական աշխատանքին: Այստեղ իմ խնդիրն է քննել այն հասկացության շրջանակը, որն ընկած է Քոհենի այս կարևոր մտասկզբումների հիմքում:

«Սփյուռք» կոչվող խմբերը կարող են տարբեր տարածաշրջաններով տեղաշարժված լինել մի շարք պատճառներով. էական ցուցանիշն այստեղ սկզբնական հայրենիքից ցրումն է, և սփյուռքները նկարագրորեն սահմանվում են այդ սկզբնավորման առնչությամբ: Սփյուռքները շարունակում են

²⁹ St' u նաև Helmreich 1992:

³⁰ Cohen 1993, 1997.

նույնանալ սկզբնական հայրենիքի հետ (կամ ավելի լայն էթնիկ կատեգորիայի հետ, եթե տարածքային հայրենիք գոյություն չունի): Այն հայրենիքը, որը Քոհենը նկատի ունի, ավելի շուտ փոխաբերական է, քան տարածքային. պարտադիր չէ, որ խմբին նույնացնեն մի որևէ ազգային պետության հետ, սակայն այն պետք է ինքնակազմակերպվի որպես բնակչության կատեգորիա՝ սովորաբար որպես ազգ կամ էթնիկ խումբ:

Քոհենի համար «սփյուռքի» հիմքում ընկած առանցքային գաղափարը ժողովուրդների բռնի ցրումն է, ինչը նշված է «Երկրորդ օրինաց» գրքում³¹: Հետագա սահմանումները վերաբերել են հրեաների ցրմանը դեպի «Բաբելոն»։ Այս եզրույթը յուրացվել է նաև աֆրիկյան սփյուռքի կողմից: Հայերն ու հույները աֆրիկացիների ու հրեաների հետ միասին կազմում են ավանդական կամ դասական սփյուռքները: Քոհենը ձգտում է պահպանել սփյուռքի դասական ըմբռնման մեջ տեղ գտած օբյեկտիվիստական սահմանումը՝ միևնույն ժամանակ բաց լինելով «բնակչության զանգվածային տեղաշարժերից ու ազգային պետության դանդաղ անկումից» ծնվող ժամանակակից կամ համաշխարհային կողմերի նկատմամբ³²: Այդ նպատակով նա թվարկում է յոթ չափանիշներ, որոնք կարող են թույլ տալ «սփյուռք» եզրույթը կիրառել որևէ խմբի նկատմամբ և այդ խմբի կողմից: Դրանք են՝ ցրումը և սփռումը, հավաքական հոգեվնասվածքը, մշակութային բարգավաճումը, բարդ հարաբերությունները մեծամասնության հետ, ազգային սահմաններն անդրանցնող համայնքի զգացումը, վերադարձի շարժման խթանումը: Ըստ նրա՝ ժամանակավոր բնակչության սփյուռքային հին սովորույթը դարձել է նոր համաշխարհային տնտեսության առանձնահատկությունը, և միգրացիայի տեսության անփոփոխ պայմանները՝ *տեղափոխություն* և *վերադարձ*՝ երկակի գործընթացների վրա իրենց շեշտադրմամբ, այլևս առանձնապես օգտակար չեն³³:

Քոհենի տիպաբանությունը կառուցակցում է սփյուռքային համայնքի հինգ տարբեր ձևեր՝ գոհ, աշխատանքային, առևտրային, կայսերական ու մշակութային: Նրա կարծիքով որոշ սփյուռքներ ընդունում են երկակի կամ բազմակի ձևեր կամ ժամանակի ընթացքում փոխում են իրենց բնութագրիչները: Նրա օրինակները բերվում են հրեաների՝ որպես նախատիպային ձևի, աֆրիկացիների ու հայերի՝ որպես *գոհ*, հնդիկների՝ որպես *աշխատանքային*, բրիտանացիների՝ որպես *կայսերական*, չինացիների ու լիբանանցիների՝ որպես *առևտրային*, և կարիբցիների՝ որպես *մշակութային* սփյուռքների փորձա-

³¹ Cohen 1993, էջ 2:

³² Նույն տեղում, էջ 14:

³³ Նույն տեղում, էջ 22:

ռություններից³⁴: Այստեղ օգտագործվում է մեծածավալ հետաքրքիր նյութ, իսկ մշակութային սփյուռքի հետ կապված՝ Քոհենը հենվում է Հոլի ու Գիլրոյի՝ Կարիբյան փորձառության վերաբերյալ գաղափարների վրա: Նրա աշխատանքում, սակայն, գոյություն ունի սփյուռքյան հաջողության գերփառաբանվող ու երբեմն ներբողական նկարագրություն³⁵: Ավելին, այն բնութագրվում է ինչպես մի շարք հարցեր կանխորոշելով, այնպես էլ հարցեր բարձրացնելով: Նման հարցերը, մասնավորապես, վերաբերում են տարբերության ու բազմազանության խնդիրներին (երբ սփյուռքի յուրաքանչյուր խումբ դիտարկվում է որպես ընդհանրություն), միջէթնիկ գործընթացների ուսումնասիրման բացակայությանը և դասակարգերի ու սեռերի փոխհատվողականությունների նկատմամբ ուշադրության պակասին: Այս խնդիրներին կանոնադառնամ եզրույթի ընդհանուր գնահատման ընթացքում: Այժմ կենտրոնանամ Քոհենի հասկացութային շրջանակի վրա, մասնավորապես տիպաբանության խնդրին ա) օբյեկտիվիստական չափանիշների կիրառման ու բ) միատարր կատեգորիաների կառուցման առումներով:

ա) Տիպաբանություն. օբյեկտիվիստական չափանիշներ

Տիպաբանությունները կարող են ծառայել որպես էվրիստիկ գործիքներ, և Վեբերի իդեալական տիպը, անշուշտ, ունի, մի շարք վերլուծական կիրառություններ հատկապես համեմատության նպատակներով³⁶: Քոհենի տիպաբանությունը, այնուամենայնիվ, նկարագրական ու մակածական (inductivist) բնույթ ունի. որևէ խմբի այս տիպերից որևէ մեկին դասելը հիմնվում է էականապես և ամենից առաջ ծագման կամ ցրման միտումնավորության վրա: Որոշ դեպքերում իրական մասնագիտական նմուշավորումն է (patterning), որ պայմանավորում է որևէ «տիպին» դասելը (աշխատանքային, առևտրային), այլ դեպքերում՝ հարկադիր կամ բռնի տեղահանման (գոհ) կամ ներթափանցման (կայսերական) «փորձառությունը», իսկ այլ դեպքերում՝ մշակութային տարրերի առանձնահատուկ համադրության զարգացումը (մշակութային): Այսպիսի տիպաբանությունն ապահովում է անհամաչափ *համեմատական* շրջանակ: Չկա այնպիսի գործիք, որը թույլ կտար հասկանալ տարբեր հարթությունները մեկը մյուսի *նկատմամբ*:

Մեկ այլ կարգի խնդիր կապված է այն թաքնված բացատրական ներուժի հետ, որը վերագրվում է ծագման կամ ցրման *միտումնավորությունից* կախված տիպաբանական գործիքին: Մեկ օրինակ կարող է լուսաբանել այս

³⁴ Cohen 1993, էջ 22:

³⁵ Նույն տեղում:

³⁶ Sté u Weber 1947/1975:

խնդիրը. խմբին տեղափոխվելու մոտ գործոնները, լինեն դրանք աշխատանքային գաղթը, թե բռնի արտաքսումը, խմբերի բնակեցման ու հարմարման օրինաչափությունների կամ ինքնության դրսևորումների ուսումնասիրման համար նրանց դասակարգման համարժեք եղանակներ չեն ներկայացնում: Դրանք համարժեք կլինեին միայն այն դեպքում, եթե այս դրդապատճառը դիտարկվեր որպես *անհրաժեշտ* սոցիալական հետևանքներ ունեցող: Հնարավոր է, որ հարկադրանքն ու բռնությունը խմբի մոտ հանդիսանան հայրենիքի՝ որպես կարոտախտային ու առասպելանման երազանքի հետ կապվածությամբ վերարտադրող գործոններ: Աշխատանքային գաղթը կարող է հանգեցնել տնտեսական պարզևների որոնման՝ գաղթի տնտեսագիտական նպատակները հետապնդելու ու ելքի ակնհայտորեն կամավոր բնույթն արդարացնելու համար: Սակայն դրանք ավելի շուտ ուսումնասիրման ենթարկելու, քան ենթադրելու հարցեր են: Անդրազգային տեղաշարժման տեսակները չունեն անհրաժեշտ սոցիալական հետևանքներ, և ցանկացած օրինաչափություն պետք է բացահայտվի առանձին հետազոտության միջոցով: Տիպաբանության կարևորությունը պետք է լինի նրանում, որ այն հանդես գա որպես էվրիստիկ գործիք համեմատության նպատակով՝ օգնելով մնան գործընթացների ու այլ հարցերի ուսումնասիրմանը: Քոհենը չի ներկայացնում այս համեմատական ներուժի համակարգային ապացույց:

բ) Միաբար կարեգորիաները և «համայնքի» ենթադրությունը

Այլ խմբերից սփյուռքային խմբերի տարբերիչ առանձնահատկությունը պահպանելու համար Քոհենը «սփյուռքը» պետք է ներկայացնի որպես միատարր սոցիոլոգիական երևույթ, որը բաժանված է տարբեր տեսակների (ինչպես, օրինակ, ծաղիկների կամ սերմերի ենթատեսակները): Իր գրքի վերջում հենց ինքն է որոշ առումով զավեշտալիորեն առաջարկում այգեգործական համանմանություն:

Սփյուռքը կազմավորում է բնակչությանը որպես անդրազգային *համայնք*: Ենթադրությունն այն է, որ գոյություն ունի մարդկանց բնական ու անխնդրահարույց «օրգանական» համայնք՝ առանց բաժանումների կամ տարբերությունների՝ ուղղված միևնույն քաղաքական նախագծ(եր)ին: Քոհենն առաջարկում է, որ անհանգստության կամ տարբերության զգացումը, որին բախվում են սփյուռքյան խմբերի անդամները, նրանց ստիպում է նույնականանալ այլ երկրներում գտնվող համերկրացիների հետ: Հնարավոր է՝ ցուցադրվի, որ դա այդպես է, սակայն, թե ինչու է «անհանգստությունն» անպայմանորեն հանգեցնում էթնիկ համերաշխության (այլ ոչ թե անդրէթնիկ համե-

րաշխության) աճին, քննության չի առնվում: «Սփյուռքի» ըմբռնման հիմքում կարծես ընկած է նախասկզբնական կապերի մասին ըմբռնումը:

Քոհենն ընդունում է, որ սփյուռքային շարժում առաջացնող գործոնները տարբեր խմբերի համար կարող են տարբեր լինել: Այս խմբերում տարբեր ժամանակներում, տարբեր ուղղությունների հետ կապված, կարող են լինել բազմաբնույթ մղող/ձգող գործոններ: Ապաստանը, բռնի արտաքսումը/աքսորը, առևտուրը/աշխատանքային գաղթը, ուղեղների արտահոսքը գործոններ են, որոնք կարող են բնորոշ լինել տարբեր կատեգորիաների, ինչպես, օրինակ, հունական սփյուռքի շրջանակում: Քոհենը կառուցում է տիպաբանություն՝ տարբերակելով տարբեր սփյուռքները հենց այսպիսի հենքով: Այս և այլ տարբերությունների հիման վրա, սակայն, կարելի է պնդել, որ նրա տիպաբանությունը կարող է նույնքան կիրառելի լինել սփյուռքների *ներսում* գոյություն ունեցող տարբերությունների առնչությամբ, որքան նրանց *միջև*:

Սփյուռքի գաղափարը հակված է համասեռ դարձնելու անդրազգային մակարդակում նկատի առնվող բնակչությանը: Սակայն այդպիսի բնակչությունները համասեռ չեն, քանի որ բնակչության տեղաշարժերը կարող են տեղի ունեցած լինել տարբեր պատմական ժամանակաշրջաններում ու տարբեր պատճառներով, իսկ տարբեր նպատակակետ երկրներում սոցիալական պայմանները, հնարավորություններն ու բացառումները եղել են տարբեր: Որպես օրինակ վերցնենք հունական սփյուռքի ինքնանույնականացումը: Սփյուռքի հույների թվում են 1922 թ. Փոքր Ասիայից վտարվածները և ավելի նոր շրջանի հյուր-աշխատողները, ինչպես նաև դեռևս Թուրքիայում ու Ալբանիայում ապրող հույները: Ի՞նչ ընդհանրություններ ունեն Գերմանիայի հույները, որոնք այնտեղ գնացել են որպես հյուր-աշխատողներ, և Չմյունխիայի հույները, որոնք հարկադրաբար արտաքսվել են: Ի՞նչ ընդհանրություն ունեն նրանք Լոնդոնի հույների հետ, որոնք հիմնականում ուսանողներ, մասնագետներ կամ նավատերեր են: Արդյո՞ք կիպրացի հույները հունական սփյուռքի անդամներ են, եթե նրանք երբեք հունական ազգային պետության մասը չեն կազմել, թեև նրանցից շատերն իրենց պիտի համարեին հույն ազգի մասը: Կիպրացիների գաղթի և բնակեցման եղանակները Բրիտանիայում ավելի նման էին Ազգերի համագործակցության երկրների նոր գաղթականների, քան Գերմանիայում ու Շվեդիայում հույն աշխատանքային գաղթականների կամ Չմյունխիայից արտաքսված հույների փորձառություններին: Այդուհանդերձ, չունաստանից ու Կիպրոսից դեպի Ամերիկա և Ավստրալիա տեղաշարժն ավելի համանման էր, հետևաբար նրանց սոցիալական դիրքն այս երկրներում ավելի համահունչ է միմյանց: Ի՞նչ ընդհանրություն ունեն այն կանայք, որոնք աշխատում են էթնիկ առանձնաթաղերում ու չեն խոսում իրենց բնակչության

երկրի լեզվով (ինչպես մեր մայրերը), մեզ հետ (ու՜մ լեզուն առաջին հերթին անգլերենն է): Արդյո՞ք ես պետք է որդեգրեմ գլխարկը, թե՞ կրծքանշանը: Ո՞րն է այդ կրծքանշանը: Ո՞վ կարող է ինձ դասակարգել: Նման հարցերը, կարծում եմ, ցանկացած վերլուծության համար կարևոր են. սփյուռքը կազմավորվում է *տարբերության ու բաժանման մեջ* նույնքան, որքան *ընդհանրության ու համերաշխության*:

Սփյուռքները մեկ այլ իմաստով էլ համասեռ չեն. նրանք թերևս տարբեր հավաքական պատկերացումներ են ձևավորում տեղային պայմաններում: Բացի այդ՝ մշակութային խորհրդանիշների շուրջ կազմակերպվելու, էթնիկ մշակութային կազմակերպություններ ձևավորելու և իրենց էթնիկ ինքնությունները խթանելու աստիճանը նույնպես տարբեր կլինի: Մեկ ընդհանուր դասի տարբեր խմբերը կունենան տարբեր քաղաքական նախագծեր. սա կարող է ներառել սեռի, դասակարգի, քաղաքական պատկանելության և սերունդների լայնակի հատումներ: Շատ դեպքերում, սակայն, ազգային զգացմունքների առումով նրանք կարող են կապված լինել հայրենիքին և, իսկապես, իրենց դերը համարեն իրենց ծագման հայրենիքի շահերը պաշտպանելը: Այնուամենայնիվ, հայրենիքի քաղաքականությունը (որ Անդերսոնն անվանում է հեռահար ազգայնականություն³⁷) կարող է էական տարբերություններ ունենալ այնտեղ «մնացածների» քաղաքականությունից: Այն կարող է վերածվել մեղքի և չափից ավելի փոխհատուցման ծանր զգացումի, ծիսական ու խորհրդանշական խանդավառության, որոնք հաճախ դրսևորվում են հին էթնիկ բաղադրատարրերը պահպանելու փորձերում (խմբերը թողնելով յուրատեսակ ժամանակային առկախման մեջ): Կարող են տարբերություններ լինել՝ կախված այն բանից, թե որքան մոտ կամ հեռու է սփյուռքը ծագման հայրենիքից (եթե այդպիսին կա). օրինակ՝ որոշ վկայություններ կան, որ Ավստրալիայի ու Ամերիկայի հույներն ավելի քիչ են մտահոգված հայրենիքի էթնիկ մշակույթը պահպանելու հարցով, քան Բրիտանիայի կամ Ֆրանսիայի հույներն ու կիպրացիները³⁸:

Հայրենիքի հետ այսպիսի շարունակվող կապվածությունները, այնուամենայնիվ, չեն կարող բավարար հիմք հանդիսանալ, որ այսպիսի կողմնորոշում ունեցող բոլոր խմբավորումները դիտարկենք մեկ հասկացութային դասին պատկանելու տեսանկյունից: Իրականում գալթակղիչ է ենթադրել, որ այն, ինչ առավելագույնս միմյանց է կապում այդպիսի խմբավորումները, հենց *ծագման վերագրումն է*: Եթե դա այդպես է, ապա այն արդեն ենթադրում է մի բան, որն ինքնին ուսումնասիրության հարց է: *Բացարարությունը*

³⁷ Anderson 1995.

³⁸ Anthias, տպագրության մեջ:

դառնում է *բացաբրություն պահանջող* երևույթը: Այն փաստը, որ բնակչության որևէ կատեգորիա կարող է նույնականացնելի լինել վերագրվող ծագման միջոցով (այլոց կողմից կամ ինքնավերագրվող), բավարար հիմքեր չի ստեղծում, որ հնարավոր լինի դրան վերաբերվել որպես հիմնավոր սոցիոլոգիական կատեգորիայի: Որևէ կատեգորիայի ներսում գոյություն ունեցող տարբերությունները կարող են նույնքան մեծ լինել, որքան տարբեր կատեգորիաների միջև եղածները: Սա գուտ տեսական խնդիր չէ. խմբերի ներսում հնարավոր չէ դիտարկել իշխանության աստիճանակարգությունները: Հնարավոր չէ դիտարկել սոցիալական հարաբերություններում տարբեր դիրքավորումները թե՛ խմբերի ներսում, թե՛ խմբերի միջև, թե՛ ավելի լայն հասարակության շրջանում: Հատկապես կարևոր է գենդերի ու դասակարգի ձևավորման հարցը: «Գենդերը», իսկապես, բացակայող եզրույթ է Քոհենի՝ սփյուռքային կազմավորումների նկարագրության մեջ: Այս խնդրին անդրադառնում են հողվածի վերջին հատվածում «սփյուռք» հասկացության ընդհանուր գնահատման ընթացքում:

Սփյուռքը որպես վիճակ. ազգը ապակայունացված

Սփյուռքի հետարդիական տարբերակներն³⁹ ավելի շուտ արտահայտում են *վիճակ*, քան ներկայացնում են խմբի նկարագրություն: Վիճակի մոտեցումը ոչ միայն կառուցակցվում է տեղաշարժման հետագծի միջոցով, այլ նաև այնպիսին է, որ աստիճանաբար լուծվում է բուն արդիական (կամ հետարդիական) վիճակի հյուսվածքի մեջ: Այս վիճակը գործարկվում է երկու տարբեր վայրերից լինելու փորձառության միջոցով, և այն նույնացվում է հայրենիքի նկատմամբ առանձնահատուկ զգացմունքներ տաժելու գաղափարի հետ՝ միաժամանակ ձևավորվելով բնակության վայրում եղած գաղափարներով ու զգացմունքներով: Սա այնպիսի վայր է, որտեղ անձը ձևավորվում է *փարբերության* մեջ ու դրա միջոցով, և միևնույն ժամանակ այնպիսին է, որ ինքն է առաջ բերում մշակութային հարմարվողականության կամ համաձուլության (syncretism) տարաբնույթ ձևեր (որոշ տարբերակներում՝ հիբրիդայնություն): Սփյուռքին որպես վիճակ վերաբերվելը նշանակում է խնդիրը դնել տարածքային ու մշակութային փոփոխությունների առանձնահատկությունների տեսանկյունից: Այստեղ կարելի է ուսումնասիրել անհատի մշակութային համոզմունքների փոխակերպման ու տեղաշարժման ապակայունացնող ազդեցությանն առնչվող խնդիրները և հետագոտել դրանց գոյաբանական ու իմացաբանական հետևանքները:

³⁹ Hall 1990, Gilroy 1993ա, Clifford 1994, Brah 1996:

Սփյուռքի այս տարբերակը նշանակում է ոչ միայն խմբային կամ միջխմբային հարաբերությունների հետ կապված, այլև ընդհանրական մակարդակի գործընթաց: Սփյուռքի գործընթացը օրգանականորեն կապված է համաշխարհայնացմանն ու մշակույթների խառնմանը (կամ միաձուլմանը/ հիբրիդայնությանը): Փոխակերպումները տեղի են ունենում սոցիալական բուրյուր հատվածներում և ոչ միայն հենց սփյուռքային խմբի ներսում: Նման գործընթացները ենթադրում են անդրազգային ու անդրէթնիկ միախառնում: Ստեղծվում է սփյուռքային տարածություն, որը խախտում է էթնիկության ու ազգայնականության սահմանները⁴⁰: Այս ձևակերպմանն առնչվող դժվարությունները մնան են համաշխարհայնացման հետ կապված խնդիրներին, եթե չասենք՝ նույնական են դրանց հետ: Սփյուռքային գործընթացն այնպիսին է, որի միջոցով ազգի շուրջ ձևավորված սոցիալական միասնությունները դառնում են ապակայունացված: Այս մոտեցումն առավել զարգացած է Ջեյմս Քլիֆորդի աշխատության մեջ⁴¹:

Ըստ Քլիֆորդի ազդեցիկ դիրքորոշման՝ սփյուռքային կապվածությունները, որոնք հավատարմություններ են ձևավորում այլ վայրերում, քայքայում են ազգային պետությունը: Ավելին, սփյուռքի կատեգորիան մերժում է «տոհմային» բնիկության հավակնությունները, որոնք ընդգծում են շարունակականությունն ու բնական կապը հողի հետ: Պատկանելության սփյուռքի պնդումները չեն բխում որևէ տարածքում սկզբնական լինելու հավակնություններից, քանի որ նրանց անհրաժեշտ է իրենց կողմից կառուցակցված ու հետաձգված հայրենիքից դուրս մեկ այլ տարածքում բնակվելու իրավունք: Սա հնարավորություն է տալիս սփյուռքին գիտակցելու բնիկ լինելու բոլոր հավակնությունների հիմնական հիմնախնդիրը. որքա՞ն ժամանակ է անհրաժեշտ, որ տարածքը բնակեցվի մի որևէ խմբով, որ հնարավոր լինի ներկայացնել այդպիսի հավակնություններ:

Ինքնությունը դառնում է ավելի համաձուլական՝ Բրիտանիայում ծնված կիպրացիներ, ավստրալացի հույներ, բրիտանացի սևեր, մահնեդականներ ու սափացիներ, գերմանացի հրեաներ, ռուս հրեաներ, հայ հրեաներ, ամերիկացի իտալացիներ և այլն: Քլիֆորդը սա անվանում է ընտրովի հարմարվողականություն՝ մնալու և տարբեր լինելու ցանկություն: Սա մարտահրավեր է նետում ազգային պետության ձևին՝ որպես որևէ տրված ազգային խմբի մարմնավորում, և կառուցակցում է այն որպես նաև անդրէթնիկ ու անդրազգային: Այժմ անդրադառնամ *համաշխարհային աշխարհայացքի գաղափարին և, հեղինակաբար, սփյուռքի քայքայիչ ու սահմանազանց ներուժին* ու ազգային պետու-

⁴⁰ Տե՛ս Բրահի աշխատությունը, Brah 1996:

⁴¹ Clifford 1994.

թյան հետ նրա արմատականացնող հարաբերությանը, որոնք, կարծում են, այս մոտեցման առանցքային հենասյուներն են:

Մրաժեղով համաշխարհայնորեն, սպրեղով տեղայնորեն. էթնիկությունից անդին

Ըստ Քլիֆորդի՝ սփյուռքները մտածում են համաշխարհայնորեն, սակայն սպրում են տեղայնորեն: Նման պատկերումն ընկած է վերջին շրջանի համաշխարհայնացման մի շարք տեսությունների հիմքում⁴²: Կարծիք կա, որ քոչվորներն⁴³ ու հիբրիդները⁴⁴ մարմնավորում են ժամանակակից կամ հետադիական վիճակը: Այսպիսի մոտեցումների համաձայն՝ էթնիկ կապերն ու սահմանների մշտականությունը փոխարինվել են փոփոխվող և անկայուն ինքնություններով: Վերջին տարիների ուսումնասիրությունները հաստատում են այս տեսակետը⁴⁵: Այսպիսի տեղաշարժերը արմատապես փոխում են էթնիկ համայնապատկերը: Այդուհանդերձ, չափազանց հեշտ է սա մեկնաբանել որպես ինքնության ու մշակութային մի շարք պատումներում էթնիկ հրամայականների փաստացի անկում և դիտարկել «սփյուռքային տարածության»⁴⁶ նոր գործողներին այնպես, կարծես նրանք առանց որևէ խնդրի հրաժարվում են էթնիկ քաղաքականության միջոցներում իրենց ներդրումներից: Թեև որոշակի մակարդակում կան վկայություններ, որ անհատների ու խմբերի մշակութային և ինքնության ընտրություններն ընդլայնվում են գաղթի ու անդրազգային տեղաշարժի միջոցով, միաժամանակ կան նաև էթնիկ հիմնապաշտության աճը հաստատող վկայություններ⁴⁷: Բացի այդ, ինչպես նաև իսկապես ցույց է տրվում Քոհենի վերը նշված աշխատանքի մեջ, գոյություն ունի «էթնիկ» համերաշխության ու ազգային պատկանելության խորհրդանիշներին կապվածության շարունակություն, և կան նաև շարունակվող հուզական, տնտեսական և մշակութային ներդրումներ «հայրենիքում», որոնք կատարվում են անդրազգային գաղթական տեղաշարժերում սոցիալական մի շարք կազմակերպված խմբավորումների կողմից⁴⁸:

Եթե դա այդպես է, ապա այն ընկալումը, որ սփյուռքները կոտրում են «էթնիկ ակնոցը», որով նախկինում դիտվում էր աշխարհը, կարող է խստորեն թերագնահատել շարունակվող կապվածությունը էթնիկ ու, հետևաբար, մաս-

⁴² Օրինակ՝ Featherstone, Lash և Robertson 1995:

⁴³ Bradiotti 1994.

⁴⁴ Bhabha 1994, Pieterse 1995.

⁴⁵ Back 1996, Bhavnani և Phoenix 1994, Modood և ուրիշներ 1997, Anthias, սուպագրության մեջ:

⁴⁶ Brah 1996.

⁴⁷ Assad 1993, Chhachhi 1991.

⁴⁸ Տե՛ս նաև Lemelle և Kelly 1994:

նապաշտ (particularist) կապերի գաղափարին, էթնիկ բացարձակապաշտության նոր վերակառուցակցված ձևին: Օրինակ՝ որքանով կարող ենք սև մահմեդականներին կամ ազգայնական հույներին իսկապես վկայակոչել որպես համաշխարհայնորեն մտածողների, որոնք, անշուշտ, անդրազգային կատեգորիա են ներկայացնում: Նրանց օրինականությունն ու ուժը, անշուշտ, կարող են ձեռք բերվել համաշխարհային կապերի միջոցով: Նրանց պահանջների օրինականությունը կարելի է փնտրել առավելապես համաշխարհային միջազգային համատեքստում: Սակայն, նրանք, ըստ էության, հնարավոր է՝ ընդգրկված են տեղային ու մասնապաշտ էթնիկ բացարձակապաշտություն վերակազմավորելու գործընթացում:

Սփյուռքի սահմանազանց ներուժի շեշտադրումը, անշուշտ, արժի ուսումնասիրել. խնդիրն այն է, որ այն հաճախ միայն հայտարարվում է: Օրինակ՝ Քլիֆորդն առաջարկում է, որ սփյուռքային վիճակն ընդհանուր առմամբ առաջ է բերում բնիկ լինելու պահանջների հարաբերականության գիտակցում: Եթե դա այդպես լիներ, կարելի էր ակնկալել, որ սփյուռքի խմբերը տարածքային ու քաղաքական այլ իրավունքների հարցերի դեպքում պիտի լինեին նվազ էապաշտ ու ազգայնական, քան այն խմբերը, որոնք շարունակում են ապրել իրենց ծագման հայրենիքում կամ ազգային պետության սահմաններում:

Քլիֆորդի գաղափարների լուսաբանման կարելի է հանդիպել կիպրական, թուրքական կամ հունական սփյուռքների տեսակետներում հետևյալ հարցերի շուրջ. արդյո՞ք Կիպրոսի հարցի որևէ լուծման դեպքում 1974 թվականից հետո Թուրքիայի մայրցամաքային հատվածից Կիպրոս բերված թուրք վերաբնակները պետք է վտարվեն: Արդյո՞ք այն հանգամանքը, որ թուրք կիպրացիները Կիպրոս են եկել XV դարում, բավարար չէ տարածքի նկատմամբ հավակնություններ ունենալու անօտարելի իրավունք շնորհելու համար: Արդյո՞ք մինչև գրված պատմությունն այդ վայրերում բնակվողների հավակնությունները տարբեր են նրանց հավակնություններից, ովքեր ժամանել են նավով, զնացքով ու օդով (ինչպես Քլիֆորդն է հարցնում): Փաստերը ցույց են տալիս, որ նույնքան հավանական է՝ սփյուռքի կիպրացիները, հույներն ու թուրքերը տրամադրեն ազգայնական ու ազգայնամոլական այնպիսի փաստարկներ, որոնք ծառայում են իրենց ազգային պետության ներսում համապատասխան քաղաքական ներկայացուցչությունների ըմբռնվող քաղաքական շահերին, որքան նրանք, ովքեր դեռևս ապրում են Կիպրոսում⁴⁹: Կիպրական պետության կողմից կան նաև համաժամանակյա ջանքեր՝ ուղղված

⁴⁹ St' u Anthias 1992ա, Anthias, տպագրության մեջ:

Կիպրոսի էթնիկ նախագծի իրագործման համար իրենց սփյուռքները որպես միջոցներ օգտագործելուն, և կա վկայություն այն մասին, որ հունական պետությունը դիտարկում է հունական սփյուռքի օգտագործումն այնտեղ որպես էթնիկ միջոց⁵⁰: Հույն կիպրացիների դեպքում ցանկություն կա սփյուռքն օգտագործելու Կիպրոսի խնդրի լուծումը խթանելու համար, և ժամանակ առ ժամանակ այն ներառել է կիպրական մեծամասնական պետություն վերականգնելու ցանկությունը: Թուրք կիպրացիների դեպքում ակնկալվում է, որ սփյուռքը կնպաստի արդյունավետ տարանջատման պահպանմանը թերևս դաշնային թույլ կառուցվածքի շրջանակում:

Համաձույլ մշակութային տարրերի զարգացումը կարող է ձևավորել տարբեր մշակույթների նկատմամբ հանդուրժողականություն և ներառել երկխոսություն: Այս գործընթացը կարող է հանգեցնել նաև առանձնաթաղերի ձևավորման, էթնիկացման կամ բոլոր կողմերից էթնիկ և հիմնապաշտության այլ ձևերի զարգացման (նաև գերիշխող խմբի շրջանակներում): Հակասական վկայություններ կան, ըստ որոնց՝ համաձուլականությանը տրվող նշանակությունը կարող է խիստ փոփոխական լինել, մասնավորապես, եթե հաշվի առնենք էթնիկ տեղայնացումների ու հիմնապաշտությունների աճը. գովասանական խոսքերը պետք է սպասեն «փեսացուի ժամանման» մասին վկայությանը:

Ավելին, սփյուռքի հետարդիական կատեգորիան ընդհանուր առմամբ չի առաջարկում գաղթի, բնակեցման և հարմարման գործընթացների դասակարգային ու գենդերային վերլուծություն⁵¹: Սա առհասարակ միգրացիայի ու «ռասայի» ուսումնասիրությունների՝ ֆեմինիստների (հետկապես «սև» ու հակառասիստ ֆեմինիստների) շարունակվող քննադատություն է⁵²: Այս քննադատությունը կարող է վերաբերել նաև սփյուռքի չգենդերացված ըմբռնմանը: Հաջորդ բաժնում կանդրադառնամ դասակարգի ու գենդերի (և դրանց փոխհատվողականության) խնդրին:

«Սփյուռքը» գնահատված

Թեև Քոնենի ու Քլիֆորդի մոտեցումներում կան որոշ ընդհանրություններ, կան նաև էական տարբերություններ: Քոնենն առաջարկում է օբյեկտիվիստական տիպաբանություն՝ դատելու, թե արդյոք այս կամ այն անդրազգային շարժումը կազմում է սփյուռք, թե՛ ոչ: Կողմնորոշումը դեպի խորհրդանշական հայրենիք այս հասկացության սահմանման հիմնական առանձնահատկու-

⁵⁰ Kontos 1995.

⁵¹ Որպես քաջատրություն տե՛ս Բրահի աշխատությունը, Brah 1996:

⁵² Hooks 1981, Carby 1982, Anthias և Yuval Davis 1992:

թյունն է: Սա երևում է այն ծավալից, որ նա հատկացնում է վերադարձի շարժմանը և հայրենիքի կամ էթնիկ խմբի հետ շարունակվող հուզական կապերին, որոնք ներառում են ճանփորդությունները հայրենիք, նաև այնտեղ կատարվող ներդրումները: Սփյուռքային ձևերը բարգավաճում են համաշխարհային դարաշրջանում, և դա իր հերթին վեր է հանում սփյուռքի՝ որպես սոցիալական կազմակերպման ձևի որոշակի առավելությունները: Քլիֆորդը գրեթե արանագծորեն հակառակ տեսակետն ունի: Սփյուռքները մարտահրավեր են նետում էթնիկությանը և էթնիկ բացարձակապաշտությանը: Էթնիկությունը փոխարինվում է հիբրիդայնությամբ, վստահությունը՝ քննադատությամբ: Մշակության ռոտարածքային շարժումը ներառում է նաև աշխարհայացքի փոփոխություն. սփյուռքը մտածում է համաշխարհայնորեն:

Չնայած շեշտադրումների այս կարևոր տարբերություններին՝ կարծում են, որ Քոհենն ու Քլիֆորդն ունեն երկու ընդհանուր հիմնական դժվարություններ: Դրանք կանվանեն ա) *նախասկզբնականության* հիմնախնդիր, որն արտահայտվում է հայրենիքի հետ կապի էական կարևորությունը պահպանելու հարցում, և բ) *փոխհարվողականության* հիմնախնդիր, որը վերաբերում է դասակարգի, սեռի, անդրէթնիկ դաշինքների ու իշխանության հարաբերություններին:

Նախասկզբնականության հիմնախնդիրը. միացնող կապեր և ապափարածքայնացված էթնիկություն

Սփյուռքը սովորաբար գործում է որպես տարբերության փառաբանում և էթնիկ ու ազգային պատկանելության, արմատների հետ կապերի պահպանում (չնայած այն նախազգուշացմանը, որ հենց «ուղիներն» են կարևոր հետադիսական տարբերակում): Այս ըմբռնումը միտում ունի անտեսելու էթնիկության այն կողմերը, որոնք ավելի վերաբերում են բացառման, քան ինքնության և ընդհանուր փորձի միջոցով կառուցակցված սահմաններին: Քանի որ այդ փորձառությունը կարող է տարբեր լինել տարբեր վայրերում, ապա կապերն ավելի շուտ պետք է ձևավորվեն *ծագման*, քան դիրքի/փորձառության շուրջ: Եթե տեղաշարժման երևութաբանությունը (phenomenology of displacement) լինելու այդ հասկացությունն ըմբռնելու բանալին, ոչ միշտ էր անհրաժեշտաբար ձևավորելու հայրենիքի կամ «տունդարձի» (եթե գործածենք Բրահի եզրույթը)⁵³ ըմբռնում: Արդյոք դա այդպես է, թե ոչ՝ տեղային ու մասնավոր մակարդակում կատարվելիք փորձահեն ուսումնասիրության

⁵³ Brah 1996.

հարց է: Նման աշխատանք դեռևս լիարժեքորեն չի կատարվել, և պատասխանը դեռևս պարզ չէ:

Սփյուռքը պարունակում է հիմնական ծնողի ըմբռնում, այսինքն՝ հայր, որի սերունդը ցրված է (թեև Քոհենը խոստովանում է, որ ինքն էլ մտածել է ավելի կանացի տարբերակի գաղափարի շուրջ): Սկզբնավորման հայր(ենիք)ը սփյուռքի գաղափարի հղման կետն է. հենց այս կայուն հղման կետն է, որ սահունորեն վերածվում է նախասկզբնականության, որքան էլ մշակված ու վերակառուցված լինի, ինչպես Զլիֆորդի աշխատության մեջ է: Հայրենիքի* առասպելական կերպարը նախորդում է այլ երկրներում քույրերի ու եղբայրների հետ կապերի հաստատմանը. սա նաև սեռապաշտական համարանություն է (հոր սերմերը կամ սերմնաբջիջները... ավելի պարզունակ տեսակետ է, թերևս, բայց ...)՝⁵⁴: Օրգանական ու ինքնակնհայտ համայնքները, որոնք ճանաչելի են դառնում ընդհանուր սկզբնավորմամբ, հետարդիական տարբերակում օժտվում են «համաշխարհային» աչքերով: Արդյո՞ք սփյուռքն ավելին է, քան ապատարածքայնացված էթնիկությունը:

Եթե սփյուռքում կա էթնիկություն (և ակնհայտորեն կա), ապա ինչպես բոլոր էթնիկությունները, այն ինքն իրեն ձևակերպում է հարաբերակցական համատեքստային եզրույթներով. ինքնության ու մշակույթի շուրջ տարբեր պատումներ խաղի մեջ են մտնում՝ որոշակի քաղաքական նախագծեր հետապնդելու նպատակով: Այս պատճառով սփյուռքի խմբերում տարբեր գործորդների քաղաքական հավատարմությունների հարցը երբեք չի տրվում: Կողմնապահորեն պետք է ուշադրություն դարձնել այն պետությունների էթնիկ նախագծերին, որոնցում սփյուռքներ առանձնանում են, այսինքն՝ ծագման հայրենիքին ու բնակության երկրին: Առաջինի հետ կապված՝ որոշ պետություններ խուսափում են իրենց արտագաղթյալներին նկարագրելու համար գործածել «սփյուռք» եզրույթը, քանի որ այն ազգակերտման ծրագրում կամ ազգային վեճերի համատեքստում ստանում է վնասակար նշանակություն: Ժամանակակից Կիպրոսում, օրինակ, պետությունը չի ցանկանում արտասահմանում ապրող կիպրացիներին որակել որպես սփյուռք, քանի որ այս եզրույթն ունի ինքնության կորստի ու վերադարձի անհավանականության հետ կապված նրբերանգներ: Հետևաբար կիպրական պետությունը ցանկանում է պահպանել «գաղթական» եզրույթի գործածումը արտասահմանի կիպ-

* Շեղագիրն այստեղ ավելացրել ենք՝ հեղինակի կողմից «homeland» տարբերակի փոխարեն «fatherland»-ի գործածության շեշտադրումը փոխանցելու նպատակով:

⁵⁴ «The Black Atlantic» աշխատության մեջ Գլյուրյի կողմից «սփյուռք» հասկացության չգենդերացված ու սեռապաշտական իմաստով գործածության քննադատության համար տես Helmreich 1992:

րացիների նկատմամբ, նույնիսկ նրանց երկրորդ, երրորդ սերունդների համար, քանի որ ցանկանում է պահպանել այդ խումբը: Մա 1974 թ. կղզի թուրքական ներխուժման արդյունքում ծագած ժողովրդագրական մարտահրավերի և դրա պատճառով Կիպրոսի ներսում ու Թուրքիայից դեպի կղզու հյուսիսի թուրքական տիրապետության տակ գտնվող տարածք տեղի ունեցած բնակչության շարժերի հետևանքն է: Եվ, այդուհանդերձ, «Կիպրոսից լինելուն» տրվող իմաստները խիստ տարբերվում են երկրորդ և երրորդ սերունդների մոտ, թեև Կիպրոսը միշտ, այս կամ այն կերպ մնում է որպես շարունակական հղման կետ⁵⁵:

Քոհենը նշում է հայրենիքի (ու համաէթնիկ խմբերի) և բնակավայր երկրի նկատմամբ երկու հավասարմությունների միջև մրցակցության մասին: Միաժամանակ նա առաջարկում է, որ սփյուռքային փորձառությունը ազատում է խմբին «ազգի» ներկայացուցչական ու գաղափարական շղթաներից: Ազգայնականության պահպանումը⁵⁶ և սփյուռքի օգտագործումը ազգային պետության կողմից լիովին ուսումնասիրված չեն: Սփյուռքները կարող են դրամական օժանդակություն ցուցաբերել ազգային պայքարներին ու նախագծերին: Օրինակ՝ Ամերիկայի հրեաները կարող են աջակցել Իսրայելի պետությանը, իսկ Ամերիկայի իռլանդացիները կարող են աջակցել Իռլանդական հանրապետական բանակին, արտասահմանում գտնվող կիպրացիները կարող են աջակցել Կիպրոսի հիմնախնդրի այս կամ այն լուծմանը՝ կախված այն բանից, թե ովքեր են՝ հո^oւյն, թե^o թուրք կիպրացիներ: Գաղթականների քաղաքական գործունեության մեջ կարող են գերիշխել հայրենիքի պայքարներին հղումները (սա ընդհանուր առմամբ ճիշտ է ներգաղթյալների էթնիկ կազմակերպությունների համար⁵⁷), թեև ավելի հավանական է՝ նրանց երեխաները կենտրոնացած լինեն բնակության երկրում բացառման խնդիրների վրա⁵⁸, կամ՝ որպես դիմադրության եղանակներ, դրանցում կարող են վերակազմավորվել էթնիկ հիմնապաշտական ծրագրեր⁵⁹: Ազգային պետությունը նաև օգնության է կանչում իր սփյուռքին և այն դիտարկում է որպես հարստություն՝ ներդրումներ կատարելով կապերի ու ինքնության պահպանման մեջ և արտոնյալ վերաբերմունք ցուցաբերելով վերադարձածներին:

Ամփոփելով՝ կարելի է եզրակացնել, որ «միացնող կապերը» տարասեռ են և բազմակի: Ինքնությունն ու պատկանելության մշակութային պատումներ

⁵⁵ Anthias, հրատարակության մեջ:

⁵⁶ St' u Anderson 1995:

⁵⁷ St' u Rex 1991:

⁵⁸ St' u Anthias 1992ա:

⁵⁹ Afshar 1994, Saghal և Yuval Davis 1992:

որը ստանում են «էթնիկ» ձևեր, որոնք իրենցով էականորեն կապված են տեղավայրի հետ տարածքի ու սոցիալական դիրքավորման առումով: Սփյուռքի գաղափարը, որն արտացոլում է հղման որոշակի շարունակականություն «հայրենիքի» հետ, պետք է ձևակերպի էթնիկության այնպիսի տեսական ըմբռնում, որը խուսափում է նախասկզբնականությունից: Իսկապես, այս քննարկման եզրակացություններից մեկը ոչ այնքան այն է, որ սփյուռքը այլընտրանք է «էթնիկությանը», այլ, որ այն պահանջում է ավելի հստակ տարանջատում վերջինիս ձևակերպումներից:

Փոխհարողականության հիմնահանգի որը. դասակարգ, սեռ, անդրէթնիկ դաշինքներ և իշխանական հարաբերություններ

Ավելի վաղ պնդում էի, որ եթե ուշադրություն չդարձվի *լրարբերությանը*, և այնուհետև ներկայացվի նյութ, որը ցույց տա, որ այդ տարբերությունները հաղթահարվում են այս կամ այն տիպի ընդհանրությունների միջոցով և որոշ համատեքստերում, ապա հրեաների, հույների կամ ուրիշների համայնքի գաղափարը՝ նույնիսկ որպես «երևակայված համայնք», հնարավոր չի լինի պաշտպանել: Ինչպես Քոհենի և Քլիֆորդի աշխատությունների քննարկման մեջ նշեցի, պարզվում է, որ սփյուռքի խնդրաբանության շրջանակներում դասակարգային ու գենդերացված երեսակներին անդրադարձի պակաս կա: Սփյուռքային անհատի կերպարը Բաբայի գրքում արմատազուրկ, սակայն ուղղորդված, աշխարհաքաղաքացի մտավորականն է⁶⁰: Սա բարձրացնում է դասակարգային տարբերությունների հարցը. ի՞նչ ընդհանրություն կա Հյուսիսային Հնդկաստանի, Օքսբրիջում կրթություն ստացած բարձր դասակարգի համալսարանական ուսուցչի և պակիստանցի մատուցողի կամ մթերողի միջև: Որքանո՞վ է էական նրանց՝ որպես Մեծ Բրիտանիայում ասիական սփյուռքի մաս կամ ավելի համաշխարհայնորեն՝ որպես ասիական սփյուռքի մաս հիշատակելը:

Քոհենի համար սփյուռքները սոցիալական կազմակերպման առանձնապես հարմարվողական ձևեր են, որոնք ակնհայտ առավելություն ունեն համաշխարհային դարաշրջանում. «Հյուրընկալող հասարակության անդամների համեմատ նրանք, ովքեր պատկանում են սփյուռքին, հատկանշականորեն ավելի նպաստավոր մասնագիտական կենսագրություն են ունենում... նրանք պակաս խոցելի են աշխատաշուկայի անբարենպաստ փոփոխությունների նկատմամբ»⁶¹: Սա կարող է և ճիշտ լինել, սակայն Քոհենը դրա համար բավարար փաստարկներ չի ներկայացնում: Սակայն դա չի կարող ճիշտ լինել

⁶⁰ Bhabha 1990.

⁶¹ Cohen 1997, էջ 172:

բոլոր սփյուռքների և առանձին սփյուռքների բոլոր անդամների համար: Ավելին, եթե նույնիսկ սա ճիշտ լիներ ավելի հիմնավոր բովանդակային մակարդակում, այդ փաստն ինքնին ոչինչ չի ասում *սփյուռք* լինելու առավելությունների մասին, թեև կարող է արտացոլել այն տնտեսական ու մշակութային կապիտալը, որ առանձին տարածքային ծագմամբ անդամները կարող են իրենց հետ բերել, կարող է արտացոլել տեղավայրի հնարավորությունները կամ սահմանափակումները և անբարենպաստ պայմաններին դիմակայելու նրանց որդեգրած ռազմավարությունների հաջողությունը, ինչպիսիք են, օրինակ, էթնիկ համայնականությունն ու գենդերային ռազմավարությունները⁶²: Ռասիզմի կամ սոցիալական դիրքավորումը պայմանավորող այլ գործոնների հիման վրա կառուցված ընդհանրությունը տարբերվում է սերմերի տարածման պատկերացումների հիման վրա կառուցված ընդհանրությունից: *Տարբերակված* էթնիկությունն ու մշակութային համաձուլությունը, ինչպես նաև անդրազգային գաղթականների տարբեր դասակարգային կատեգորիաների կողմից դրանց գործածության տարբեր եղանակները, ուսումնասիրման կարիք ունեն:

Գենդերացնելով սփյուռքը

Գենդերի առումով տղամարդկանց և կանանց դերը հարմարման ու համաձուլման գործընթացում կարող է տարբեր լինել: Կանայք էթնիկ և ազգային գաղափարախոսությունների փոխանցողներն ու վերարտադրողներն են և առանցքային դեր ունեն մշակութային կանոնների փոխանցման գործում⁶³: Միևնույն ժամանակ նրանք կարող են տարբեր հարաբերություն ունենալ ազգի կամ էթնիկ խմբի հետ, քանի որ նրանցում ներկայացված չեն և, ընդհանուր առմամբ, ստորադաս հարաբերության մեջ են գերիշխող տղամարդկանց նկատմամբ, որոնք նույնպես դասակարգայնացված են⁶⁴: Կանայք կարող են ստանալ ավելի լայն հնարավորություններ՝ պահպանելով տնային ավանդույթները, բայց նաև կարող են արագորեն հրաժարվել դրանցից, երբ դրանք այլևս դադարեն գոյատևման ռազմավարություն լինել⁶⁵: Հստակ է այն, որ նրանք բախվում են գենդերային կամ հայրիշխանական հարաբերությունների երկու հավաքակազմերի, որոնք բնորոշ են իրենց սեփական դասակարգայնացված ու գենդերացված խմբին և երկրում ներկայացված հիմնական էթնիկ խմբին:

⁶² Anthias 1992ա:

⁶³ Anthias և Yuval Davis 1989:

⁶⁴ Kandiyoti 1991, Walby 1994, Anthias 1992ա:

⁶⁵ Anthias 1992ա, Bhachu 1988:

Մի կողմից, որքանո՞վ է հասանելի «համաշխարհային» մտածողությունը բոլոր սոցիալական դասակարգերի ու խմբերի կանանց համար, և, մյուս կողմից, որքանո՞վ են առանձահատուկ գենդերացված սոցիալական հարաբերություններն ավելի մեծ շարժառիթ դառնում համաշխարհային ոգին ըմբռնելու համար: Որքա՞ն կարևոր են կանայք սփյուռքի խմբերի էթնիկ նախագծերի համար: Բազմաթիվ վկայություններ կան այն մասին⁶⁶, որ գենդերին առնչվող մշակութային տարրերը, մասնավորապես այնպիսիները, որոնք վերաբերում են կանանց դերին ու սեռականությանը, առանցքային մտահոգություններ են էթնիկ նախագծերում, ինչպես սփյուռքների ներսում, այնպես էլ դրանցից դուրս: Այստեղ կանանց անդրազգային ու անդրէթնիկ համայնքները կարևոր ուսումնասիրության ոլորտներ են, որոնք դեռևս համապարփակ ուշադրության չեն արժանացել: Այնուամենայնիվ, ցանկացած մնան աշխատանքում սփյուռքի խմբերի գենդերացված բնույթը քննելու համար կարևոր է գենդերի, էթնիկության և ազգության միջև հարաբերությունների ըմբռնման զարգացումը. իմ պնդումն այստեղ այն է, որ սփյուռքը էթնիկ կատեգորիայի մասնավոր տեսակ է, որը գոյություն ունի ազգային պետությունների սահմանների հատմամբ, այլ ոչ թե դրանց ներսում: Եթե «սփյուռք» հասկացությունը հավակնում է գենդերացված լինելու կարողությանը, ապա այն պետք է դա անի՝ պարզաբանելով իր հիմքում ընկած «էթնիկ» հարթությունը:

Սփյուռքի գենդերացման հարցը կարելի է ընկալել երկու տարբեր մակարդակներում: Վերլուծության առաջին մակարդակում այն պահանջում է հաշվի առնել այն եղանակները, որոնցով սփյուռքի տղամարդիկ ու կանայք ներգրավվում են բնակության երկրի սոցիալական հարաբերություններում, իրենց սեփական ինքնասահմանված «սփյուռքի համայնքներում» և ազգային սահմանները հատող սփյուռքի անդրազգային ցանցերում: Օրինակ՝ ազգային աշխատաշուկաների զբաղվածության ոլորտում կին գաղթականների ու նրանց սերունդների վերաբերյալ որոշ աշխատություններ ներկայացնում են այս մտահոգության մեկ երեսակը⁶⁷: Այսպիսի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս «սփյուռքյան» կանանց աշխատաշուկայի փորձառությունների տարբերությունը տղամարդկանց փորձառությունների նկատմամբ և թույլ են տալիս, օրինակ, քննության ենթարկել գենդերի, էթնիկության ու ռասայականացման փոխազդեցությունները աշխատաշուկայում: Դրանք կարող են նաև անդրադառնալ այն հարցին, թե որքանով են այս կանանց առնչվող մշակութային ու կառուցվածքային տեղաշարժերը առաջ բերում ավելի ազատագրական փորձառություններ, և կարող են նաև (կամ չեն կարող) օգնել պայքարել

⁶⁶ Anthias և Yuval Davis 1989, Anthias 1992ա, Brah 1996:

⁶⁷ Phizacklea 1983, Anthias 1992ա, Westwood և Bhachu 1988:

գենդերային ստորակարգության արմատավորված համակարգերի դեմ: Այնուամենայնիվ, սփյուռքի կանանց առանձնահատուկ փորձառությունների վրա ուշադրությունը վերլուծության միայն մեկ մակարդակն է:

Սփյուռքի գաղափարի գենդերացման առումով վերլուծության մյուս մակարդակը կապված է այն հարցի ուսումնասիրման հետ, թե որքանով են գենդերացված հարաբերությունները կազմավորիչ հենց խմբերի դիրքավորումների համար՝ ուշադրություն դարձնելով դասակարգային և խմբի ներսում առկա այլ տարբերություններին, ինչպես նաև տարբեր տեղակայումներին ու հետագծերին: Նման վերլուծությունը պիտի հաշվի առնի, թե ինչպես կարող են գենդերային հարաբերությունները հնարավորություն տալ խմբին զբաղեցնել, օրինակ, որոշակի տնտեսական դիրքեր կամ դինամիկորեն, ընտրողաբար վերարտադրել (ընտրովի հարմարման առումով, որին Քլիֆորդը հղում է կատարում) մշակութային, խորհրդանշական ու նյութական այն հարաբերությունները, որոնցում այդ խումբն ապրում է: Այստեղ գենդերը դառնում է սոցիալական կարգի կարևորագույն բաղադրիչը:

Ամփոփեմ սփյուռքի գենդերացման օրակարգը

Առաջին, ուղղությունների մի համալիրը կարող է ուսումնասիրել, թե որքանով են էթնիկ մշակույթները կազմավորվում որպես սեռային տարբերության, գենդերային դերերի, սեռականության ու սեռային խտրականության վերաբերյալ կանոնների միջով ճամփորդող և համաձույլ մշակույթներ: Սա ներառում է մշակույթի առանցքային երեսակների վերարտադրության և դինամիկ փոխակերպման գործում ընտանիքի, այլ հաստատությունների, ինչպես նաև դիսկուրսիվ կազմավորումների դերը: Սա նաև ընդգրկում է հատուկ վերլուծություններ այն մասին, թե ինչպես են գենդերային հարաբերությունները նշագծում տարբեր խմբերի միջև սահմանները, և թե անդրազգային տեղաշարժերում «խսկականության», խմբի «խսկական» անդամ համարվելու որոշիչները որքանով կարող են սահմանվել գենդերային կարծրատիպերին համապատասխանելու միջոցով: Օրինակ՝ «խսկական» կիպրացի տղամարդը նա է, ով սեռականորեն ընդունելի վարքագծի առումով ենթարկվում է գենդերային կանոններին⁶⁸:

Երկրորդ, անհրաժեշտ է ավելի հիմնավոր աշխատանք կատարել այն հարցի ուսումնասիրման ուղղությամբ, թե որքանով կարող են սփյուռքային կամ ռասայականացված խմբերը (ինչպես բոլոր սոցիալական ստորադաս խմբերը, ներառյալ դասակարգերը) ենթարկվել գենդերային հարաբերություն-

⁶⁸ Anthias 1989.

ների երկու՝ գերիշխող հասարակությանը և խմբին բնորոշ հավաքակազմերին: Օրինակ՝ ինչպես ընդունող երկրներում, այնպես էլ սփյուռքում գերիշխող դիսկուրսների ու սովորույթների գենդերային կանոնները կարող են ձևավորել կանանց՝ որպես հիմնականում տնային հարցերի համար պատասխանատուի՝ նրանց վրա դնելով «կանացիության» հատուկ բեռ: Սակայն իրենց սեփական էթնիկ խմբերում կամ ծագման երկրներում հնարավոր է, որ նրանք այլ եղանակներով գենդերացված լինեն: Սա խոսում է այն մասին, որ ինչպես գենդերային հարաբերությունները, այնպես էլ խմբի էթնոմշակութային գործընթացները կարող են ենթարկվել գենդերային հարաբերություններին վերաբերող ընդհանուր տարածում ունեցող կանոնների ազդեցությանը: Սա նաև ենթադրում է ուսումնասիրություն այն մասին, թե ինչպես է «սփյուռքում» տղամարդկանց ու կանանց սոցիալական ու տնտեսական դիրքը մասամբ պայմանավորվում թե՛ տարբեր խմբերի էթնիկապես յուրօրինակ մշակույթներում, թե՛ ավելի լայն հասարակության մեջ գոյություն ունեցող գենդերային հարաբերությունների՝ միմյանց հետ փոխազդեցության եղանակներով: Այս փոխազդեցությունը ազդում է ինչպես այդ խմբերի տղամարդկանց ու կանանց դիրքավորման, այնպես էլ ողջ խմբի և առհասարակ սոցիալական հարաբերությունների վրա: Այս գենդերային հարաբերությունները աշխատաշուկայի գործընթացների ու ռասայականացման հետ համատեղ կարող են առաջ բերել դասակարգային որոշակի կառուցվածքայնացում գաղթականների ու էթնիկ փոքրամասնությունների տարբեր խմբերի համար:

Երրորդ, սփյուռքյան խմբերի դեպքում կանանց մասնակցությունը աշխատաշուկային և նրանց՝ որպես էժան կամ ընտանեկան աշխատուժի օգտագործումը իրենց էթնիկ խմբում կարող են մեղմել ռասայականացված աշխատաշուկաների որոշ բացառողական հետևանքները⁶⁹: Կանանց այսպիսի օգտագործումը, որը կախված է ընտանեկան ամուր ցանցերից, կարող է առաջացնել տնտեսական գործունեության ու հարմարվողականության հատուկ ձևեր (օրինակ՝ ինքնազբաղվածություն, ընտանեկան փոքր ձեռնարկություններ և այլն): Սա դրսևորվում է փոքր էթնիկ տնտեսությունների զարգացման, փոքր ձեռնարկատիրության և *petit bourgeois** դասակարգի ձևավորման մեջ: Յուրացման եղանակները, սակայն, տարբեր են՝ առանձին մշակույթներից կախված, և գործում են տեղական շուկաների հետ փոխազդեցությամբ⁷⁰: Դրանք կարող են հանգեցնել հենց ներգաղթյալների խմբի ներսում դասա-

⁶⁹ Anthias 1983, 1992բ:

* *Petit bourgeois* – գործածվում է ցածր միջին խավի սովորաբար ավելի ավանդական ու հետադիմական հայացքներ ունեցող դասը նկարագրելու համար (Ֆր.):

⁷⁰ Anthias 1983.

կարգերի կառուցվածքային կազմավորման որոշակի ձևերի: Այսպիսի հարցերի ավելի լայն ուսումնասիրությունը կարող է օգնել հասկանալ տղամարդկանց ու կանանց տարբեր ընդգրկվածության աստիճանը սփյուռքի մեջ և էքզիկ փոքրամասնական խմբերի միջև տարբերությունները:

Չորրորդ, շեշտադրումների մեկ այլ հավաքակազմ առնչվում է պետության ու ազգի հարցերին: Ըստ որոշ վերլուծությունների՝ կանանց առնչությունը ազգի ու ազգայնական ծրագրին, ինչպես նաև համաշխարհայնացման գործընթացներին կարող է տարբեր լինել: Իմ աշխատանքում, օրինակ, պնդել եմ, որ կանայք կարող են տարբեր եղանակներով կապվել ազգի ծրագրի հետ՝ որպես հայրենասեր զավակների մայրեր, որպես խորհրդանշային սահմաններ և որպես մշակույթի կրողներ⁷¹: Կանայք հաճախ օգտագործվում են ազգը խորհրդանշելու նպատակով՝ պատկերելով այն կորուստը սգացող կնոջ կերպարով: Այսպիսի օրինակ կարելի է գտնել Կիպրոսի դեպքում⁷²: 1974 թ. հեղաշրջումից և կղզի թուրքական ներխուժումից հետո ամենուր պաստառներ հայտնվեցին, որոնցում պատկերված էր արտասովոր սևազգեստ կին՝ համարձակորեն բռունցքը բարձր պահած, իսկ ներքևում գրված էր՝ «Կիպրոս՝ մեր տառապած մայր երկիր»: Ինչպե՞ս է սփյուռքային դիրքավորումը առնչվում այս գործընթացներին:

Նման շեշտադրումների հավաքակազմի մեկ այլ հարթության մեջ կարելի էր ուսումնասիրել գենդերի և պետության բազմակողմանի հարաբերությունները: Կանայք, մի կողմից, կարող են պետության կողմից կառուցակցվել որպես հավաքականությունների, հաստատությունների կամ դասակարգերի անդամներ: Տղամարդկանց հետ միասին, նրանք կարող են դիտարկվել որպես մասնակիցներ պետության քաղաքական ծրագրերը սահմանող սոցիալական ուժերում՝ որևէ առանձին վերցրած պատմական համատեքստում⁷³, և որպես անբաժանելի կատեգորիա՝ ավելի լայն սոցիալական ուժերում: Մյուս կողմից, նրանք կարող են տարվել մասնավոր ոլորտ՝ հայտնվելով պետական հոգածության հատուկ ուշադրության կենտրոնում: Որպես վերջինի օրինակ կարելի է առանձնացնել մարդկային վերարտադրության գործում նրանց դերը սահմանող հատուկ կանոնները, գաղափարախոսական ու դիսկուրսիվ դիրքավորման հատուկ եղանակները, ինչպես նաև տնտեսական ներգրավման առանձին ձևերը: Ավելին, սփյուռքի կանայք կարող են կառուցակցվել որպես ազգի ընդունելի սահմաններից դուրս և ռասայականացման միջոցով դիրքավորվել

⁷¹ Վերլուծության համար տե՛ս Anthias և Yuval Davis 1989:

⁷² Anthias 1989.

⁷³ Anthias և Yuval Davis 1989:

սոցիալական հարաբերություններում առավել անբարենպաստ դիրքում՝ ունենալով քաղաքացիության սահմանափակ իրավունքներ⁷⁴:

Սփյուռքի գենդերացման համար առաջարկված վերոնշյալ ուղղությունները մատնանշում են հիմնարար հետազոտություններում այնպիսի մոտեցման անհրաժեշտությունը, որում մեծ ուշադրություն կդարձվի, մի կողմից, գենդերի, մյուս կողմից՝ փոխհատվողականության կարևորությանը: Առաջին հերթին, էթնիկությունը, գենդերը և դասակարգը կարելի է դիտարկել որպես փոխհատվող ու փոխադարձաբար *ամրապնդող* գերակայության ու ենթակայության համակարգեր, մասնավորապես աստիճանակարգման, միջոցների անհավասար բաշխման և ենթադասման գործընթացների ու հարաբերությունների տեսանկյունից⁷⁵: Ռասայականացված կամ սփյուռքային աշխատավոր կանայք հատկապես կարող են ստորադասվել սոցիալական բաժանումների արտահայտման միջոցով, ինչը սոցիալական, տնտեսական ու քաղաքական մի շարք համատեքստերում ձևավորում է ստորադասման հետևողական գործելակերպերի հավաքակազմ: Երկրորդ, էթնիկության, գենդերի և դասակարգի փոխհատումները կարող են ստեղծել գերակայության ու ենթակայության բազմակի, անհավասար ու *հակասական* սոցիալական օրինակներ. մարդկային սուբյեկտները կարող են տարբեր կերպ դիրքավորվել այդ սոցիալական բաժանումներում: Օրինակ՝ աշխատավոր դասի սպիտակ տղամարդիկ կարող են դիտարկվել ռասայականացված խմբերի և կանանց նկատմամբ գերակայության հարաբերության մեջ, բայց իրենք իրենց հերթին դասակարգային առումով կարող են լինել ենթակայության հարաբերության մեջ: Դիրքավորման ու ինքնության տեսանկյունից սա հանգեցնում է խիստ հակասական գործընթացների: *Բաժանումների ամրապնդող կողմերի և դրանց հակասական դրսևորումների* ուսումնասիրությունը վեր է հանում նաև հիմնարար քաղաքական հարցեր: Այլ կերպ ասած՝ միավորող սոցիալական բաժանումների քննարկումը զուտ տեսական բնույթի չէ: Այն ուղղակիորեն առնչվում է անհավասարությունների, ինքնությունների և քաղաքական ռազմավարությունների գաղափարականացման ու գնահատման հարցին:

Անդրէթնիկություն

Սփյուռքն ունի անդրազգային իմաստ. դա հստակ է: Բայց ավելի դժվար է պահպանել նրա անդրէթնիկ լինելու կարողությունը, ինչպես գերիշխող կատեգորիայի ներսում եղած, այնպես էլ այլ, նույնպես լուսանցքային, փոխհատվող խմբերի հետ համերաշխության կապեր ձևավորելու տեսանկյունից:

⁷⁴ Նույն տեղում:

⁷⁵ Anthias 1998ա:

Իրական անդրէթնիկ համերաշխությունը պետք է մերժի էթնիկ հիմնապաշտության բոլոր դրսևորումները, քանի որ այն պահանջում է երկխոսություն: Եթե Քոհենի համար սփյուռքային խմբերը սոցիալական կազմակերպման հին ձևեր են, որոնք նախորդում են ազգային պետությանը, պիտի նրանից երկար ապրեն, և առավել «համապատասխանում են» նոր համաշխարհային դարաշրջանին, ապա այս դեպքում ապատարածքայնացված էթնիկության հին համերաշխային կապերն են, որ կարևոր են դառնում. անդրէթնիկությունը օրակարգ չէ: Եթե ըստ Զլիֆորդի ու հետարդիական շրջանակի այլ ներկայացուցիչների (փոխառելով Ալի Ռաթանսիի խոսքերը⁷⁶)՝ սփյուռքային վիճակը հանգեցնում է ազգի ու բնիկի էականացած կերտվածքի քայքայման, ապա ինչո՞ւ է տան և տունդարձի թեման այս մոտեցման մեջ ներկայանում որպես այդքան հզոր փոխաբերություն:

Որքանով է տարածության երկայնքով սև սփյուռքի ընդհանրությունների ողջունումը (որ հանդիպում է Գ-իլրոյի աշխատության մեջ⁷⁷) նպաստում մեկ առանձին ազգային պետության մեջ և ազգային պետության սահմաններից անդին սոցիալական ու տնտեսական նույն դիրքն ունեցող կարիքցիների ու այլ խմբերի միջև միջէթնիկ կապերի հաստատմանը: Ասիացիները և աֆրոկարիքցիները, թեև տարբեր եղանակներով, երկուսն էլ ռասայականացված են: Աֆրիկյան սփյուռքի համար *անդրազգային* կապեր պահանջելը կարող է քաղաքականապես թուլացնել այլ խմբերի հետ *անդրէթնիկ* կապերը, որոնց հետ այն կիսում է վիճարկման ու պայքարի ավելի տեղային կամ ազգային համատեքստ: Այնուհետև հարց է առաջանում ազգային պետություններում ռասայական, ստորադասված կամ ճնշված խմբերի քաղաքական համախմբում առաջ բերելու սփյուռքի հավակնության կարողության մասին: Սա նաև հարց է առաջացնում միջազգային համատեքստում քաղաքական համախմբման եղանակների մասին, եթե դրանք պիտի միջնորդվեն էթնիկ ընդհանրության պնդումներով, որոնք կարող են գերակայություն ունենալ տնտեսական ու նյութական այլ միջոցների շուրջ պայքարների նկատմամբ:

Սի շարք դժվարություններ կան անդրէթնիկությանը՝ որպես հիբրիդայնություն [դիտարկելու] առնչությամբ, որոնց անդրադարձել են մեկ այլ ուսումնասիրությունում⁷⁸, մասնավորապես այնտեղ ընդգրկված «մշակույթի» ըմբռնման առումով: Հիմնական խնդիրները վերաբերում են այն ենթադրությանը, որ ոչ սփյուռքային էթնիկ մշակույթն ինքնին ոչ հիբրիդային է և կազմավորված է որպես էություն, որ մշակութային տարրերը կարող են ազատո-

⁷⁶ Rattansi 1994.

⁷⁷ Gilroy 1993ա:

⁷⁸ Anthias 1997.

րեն միախառնվել անհատների կամավոր գործորության միջոցով, որ բոլոր մշակութային բաղադրիչները համատեղելի են, հետևաբար հնարավոր է բաղադրատարրերը ընտրել ու համադրել, որ մշակութային *melange**-ի բոլոր բաղադրիչները ազդեցության տեսանկյունից հավասար են, և որ մշակութային բաղադրիչների ողջ համախմբությունը հավասարապես հասանելի է բոլոր սուբյեկտներին: Այս ամենից բխում են մի շարք հարցեր.

1. Ի՞նչ պայմանների ներքո է հնարավոր մշակութային տարրերի համադրություն:
2. Մշակույթի ո՞ր տարրերն են ապակայունանում:
3. Որքանո՞վ են խմբերը ձգտում հաստատել իրենց գոյություն ունեցող ինքնությունը՝ ընդդեմ ընդունող մշակույթի կողմից ներկայացվող սպառնալիքի:
4. Ո՞ր սոցիալական խմբերն են առավել դժկամությամբ բանակցում իրենց մշակութային կանոնները, և մշակույթի ո՞ր կողմերն են նրանք ցանկանում պաշտպանել:
5. Կա՞ն արդյոք մշակույթի որոշ կողմեր, որոնք ավելի դժվար է «միախառնել»:
6. Որքանո՞վ են այս հարցում կարևոր ընտանիքի ու ազգակցության հաստատությունը, կանանց դիրքը և կրոնական ու բարոյական կանոնները՝ հատկապես սեռականության հարցի շուրջ:
7. «Թարգմանությանն» առնչվող ինչպիսի՞նք դժվարություններ են առաջանում:
8. Որքանո՞վ է այս «վիճակի» մեջ իսկապես քաղաքականապես արմատականացնող ներուժ պարունակվում, և որո՞նք են այն տարրեր ձևերը, որ այս վիճակը կարող է ընդունել:

Եզրակացություն

Անդրազգային միգրացիայի ու բնակեցման խնդիրների ուսումնասիրության մեջ տարածված որոշ եզրույթների դիտարկման միջոցով ակնհայտ է դառնում, որ մեր կողմից գործածված հասկացությունները ներգործում են օբյեկտի շրջանակների ու դրա շուրջ եղած սոցիալական հարաբերությունների սահմանման վրա:

«Սփյուռք» հին եզրույթի վերակենդանացումը մասամբ պայմանավորված է եղել փակուղային այն իրավիճակով, որ «ռասայական ու էթնիկ փոքրամասնություններ» ընթրմուններն ստեղծել էին՝ միջխմբային գործընթացներ

* Խառնուրդ (ֆր.):

րի և մշակույթի ու տարբերության անփոփոխ պատկերացումների վրա իրենց շեշտադրությամբ: Իրեն առաջ մղող ուժի մի մասը սփյուռքը ստանում է գոյություն ունեցող էթնիկ ու «ռասայական» հարացույցերում բացահայտված դժվարություններից, որոնք, մասնավորապես, առնչվում են բնակչության խիստ տարբերակված անդրազգային տեղաշարժերն ու ինքնության համադրական կամ «հիբրիդային» ձևերն ըմբռնելու հարցերին:

Սփյուռքը, սակայն, ոչ մի դեպքում չի օգնել և չի էլ կարող օգնել հաղթահարել էթնիկության հետ կապված մտահոգությունը: Իսկապես, իմ այս քննարկումը ցույց տվեց, որ սփյուռքն ինքնին հիմնվում է էթնիկ կապերի՝ որպես սոցիալական կազմակերպման առանցքային, բայց փոփոխական տարրերի ըմբռնման վրա: Շատ ավելի տեսական աշխատանք է անհրաժեշտ նրա հիմքում ընկած «էթնիկություն» գաղափարը վերաիմաստավորելու համար: Ավելին, ակադեմիական ու քաղաքականության հարցերի այս օբյեկտի սահմանումները էթնիկ եզրույթներով շարունակվում են: Թեև կան էթնիկության հարացույցի և «էթնիկ փոքրամասնություն» եզրույթի թերությունների վերաբերյալ մի շարք քննական ուսումնասիրություններ⁷⁹, «Policy Studies Institute»-ի (Քաղաքականության ուսումնասիրության հաստատություն) ամենաբարձր հետազոտությունը կոչվում է «էթնիկ փոքրամասնությունները Մեծ Բրիտանիայում. բազմազանություն և անբարենպաստ պայմաններ»⁸⁰: Սա ցույց է տալիս, թե որքանով է «էթնիկ փոքրամասնություն» եզրույթը (և իսկապես փոքրամասնական էթնիկությունը), որը Նոր համագործակցության երկրների գաղթականներին ու նրանց զավակներին նշելու տղազորությունն է, կենսունակ Մեծ Բրիտանիայում:

Կարելի է պնդել, որ «ռասայի» հարացույցն այլևս այնքան գերիշխող չէ, որքան տասը տարի առաջ էր: Այն, որ «ռասան»՝ որպես կենսաբանական տարբերության բնութագրիչ, որևէ ծագումնաբանական հիմք չունի, ընդհանուր առմամբ ընդունված է: Ռասիստական դիսկուրսում «ռասան» ներկայացնում է խմբերի կարգաբանություն, բայց նաև հնարավորություն է տալիս, ինչպես ոմանք պնդում են⁸¹, հայտնաբերելու բնակչության այն խմբերին, որոնք անհատական, համակարգային ու հաստատութենական մակարդակներում ենթարկվում են նախապաշարմունքի, խտրականության, ռասայով պայմանավորված այլ տեսակի բռնության: «Ռասան» կարող է նաև լինել ինքնության կարևոր բաղադրիչ⁸²: Այսպիսով, թեև «ռասան» գոյություն չունի որպես գիտական կամ իմացաբանական կատեգորիա, և «իրականությունը»

⁷⁹ St'á, օրինակ, Omi և Winant 1986, Gilroy 1987:

⁸⁰ Modood և ուրիշներ 1997:

⁸¹ Օրինակ՝ Omi և Winant 1986:

⁸² Gilroy 1987.

չի ներկայացնում, այդուամենայնիվ այն իրական հետևանքներ ունեցող դիսկուրսիվ կատեգորիա է⁸³:

Նաև պնդում են, որ «ռասայի նկատմամբ իրազեկ» քաղաքականություններն ունեն անցանկալի չնախատեսված հետևանքներ նույն այն կատեգորիաների իրայնացման և վերարտադրության առումով, որոնք նրանք ցանկանում են շտկել⁸⁴: Նրանք մարդկանց ամրակցում են խմբերի հետ և ենթադրում, որ նրանք դիրքավորված են այս կամ այն «ռասայի» մեջ⁸⁵:

«Սփյուռք» հասկացությունը, սակայն, չի կարող օգնել հաղթահարել ռասայականացված սոցիալական հարաբերություններին առնչվող մտահոգությունը: Ես պնդում էի իրականում, որ «սփյուռքը» շեղում է վերլուծական հայացքը իշխանության աստիճանակարգություններով և գենդերի ու դասակարգի փոխհատվող հարաբերություններով պայմանավորված անդրէթնիկ հարաբերությունների հարթությունից: Բացառման եղանակների և իսկապես տարբերակված ընդգրկման միջև փոխհարաբերությունը, ինչպես նաև սփյուռքյան համերաշխության և ինքնության քաղաքական ծրագրերի ձևավորումը, մի կողմից, և երկխոսությունը (ինչպես հիբրիդայնացման ժամանակ), մյուս կողմից, ուսումնասիրության կարևոր ուղղություններ են: Նման հիբրիդայնացումները կարող են լինել անհարմար, բայց նաև՝ զորացնող, օտարացնող, բայց նաև ազատագրող: Դրանց բնութագրիչներն ավելի խորն ուսումնասիրության կարիք ունեն: Հետազոտություններ պետք է իրականացվեն ոչ միայն «մշակութային համաձուլության», այլ նաև «էթնիկ», «ռասայական», դասակարգային ու գենդերային գործընթացներում ամրագրված ենթադասման ու բացառման հարաբերությունների վերաբերյալ:

«Սփյուռքը» հայացքն ուղղել է դեպի ավելի լայն սոցիալական հարաբերություններ, որոնք կարող են ընդգրկել քաղաքականությունը, տնտեսությունն ու մշակույթն ավելի համաշխարհային, քան ազգային մակարդակում: Այն ուշադրություն է դարձնում էթնիկ կապերի շարժում բնույթին, ինչպես նաև ընտրովի ու համատեքստային մշակութային թարգմանությունների ու բանակցությունների հնարավորություններին: Այնուամենայնիվ, կարևոր թերություններից մեկը սեռի, դասակարգի ու սերնդի, ինչպես նաև միջխմբային և ներխմբային այլ բաժանումների նկատմամբ ուշադրության պակասն է: Երկրորդ, սփյուռքի դիսկուրսում բացակայում է էթնիկ կապերի քննադատությունը, և որևէ քննարկում չկա այն մասին, թե ինչպես սփյուռքն իրականում կարող է

⁸³ Anthias և Yuval Davis 1992, Goldberg 1993:

⁸⁴ Տե՛ս Anthias 1994, Appiah 1992:

⁸⁵ «Ռ-ասայի» և ռասիզմի մասին Բրիտանիայում վերջերս ձևավորված մոտեցումների օգտակար քննարկման համար տե՛ս Solomos և Back 1996, Solomos 1993:

ունենալ «ծագման» ու «իրական պատկանելության» շուրջ բացարձակապաշտ պատկերացումներն ամրապնդելու միտում: Վերջապես, ուշադրության պակասն անդրէթնիկ համերաշխությունների նկատմամբ, ինչպիսիք են, օրինակ, ռասիզմի դեմ, դասակարգային, գենդերային, սոցիալական շարժումների [շուրջ ձևավորվող համերաշխությունները], խորապես մտահոգիչ է բազմամշակութայնության զարգացման ու պատկանելության առավել ընդգրկուն պատկերացումների տեսանկյունից: Քանի որ հակառասիստ դիսկուրսն ու անդրէթնիկ (ի տարբերություն անդրազգայնական) բնույթի սոցիալական համախմբումը չեն կարող հեշտությամբ տեղ գտնել սփյուռքի այնպիսի դիսկուրսում, որում վերջինս, ինչպես էլ վերաձևակերպվի, շարունակում է պահպանել իր կախվածությունը «հայրենիքից» ու «ծագումից»: Եթե այն զգուշությամբ չօգտագործվի, կարող է փակել ազգային պետության ներսում միջէթնիկ պատկանելություններն ուսումնասիրելու տարածությունը, ռասիզմի դրսևորումների համակարգված գնահատման հնարավորությունը և հակառասիստական ռազմավարության խնդիրներն ինչպես պետության ներսում, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս: Այն ի վիճակի չէ տրամադրել սոցիալական հարաբերություններում էթնիկ արմատավորվածության ու պատկանելության՝ որպես բացառման եղանակների արմատական քննադատություն: Այն նաև չի կարողանում տրամադրել էթնիկության, գենդերի ու դասակարգի միջև փոխհատումների համակարգված տեսականացում:

«Սփյուռք» հասկացության իմ կողմից առաջարկված քննական հայացքը ցույց է տալիս, որ «սփյուռքի» գաղափարը կարող է հանդես գալ որպես էվրիստիկ առաջընթաց միայն այն դեպքում, եթե ի վիճակի լինի հաղթահարել էթնիկության ավելի վաղ ըմբռնումներին առնչվող խնդիրները: Ուստի այն պետք է ձևակերպվի «սոցիալական բաժանումների ու ինքնությունների» հարացույցի շրջանակում⁸⁶, որն ի վիճակի կլինի հավաքական համերաշխության կապերը դիտարկել որպես ձևավորվող ու բազմակի՝ ճանաչելով այդ գործընթացների քաղաքական շարժընթացը: Այսպիսի մոտեցումը պահանջում է հետևել «էթնիկ» համերաշխության կապերի տեղակայմանը այլ գոյաբանական տիրույթներում, ինչպիսիք են, օրինակ, գենդերայինն ու դասակարգայինը, և այն պետք է լիարժեք ուշադրություն դարձնի իշխանության խնդիրներին: Մեր գործածած եզրույթների ճշգրտումն ու վերամշակումը հրատապ խնդիրներ են, սակայն, ինչպես տեսանք, հաշվի առնելով երևույթների բարդությունը՝ սա հեշտ առաջադրանք չէ: Այսպիսի նախաձեռնության համար դաշտ բացելը միայն սկիզբն է:

⁸⁶ Anthias 1998a:

ՍՓՅՈՒՌՔԻ ԸՄԲՌՆՈՒՄՆԵՐԻ ԵՎ ՍՓՅՈՒՌՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒՅԹՈՒՆՆԵՐԻ ՉԱՐԳԱՅՈՒՄԸ

«Սփյուռքի» երեք իմաստները՝ հարավասիական կրոնների օրինակով*

Սրիլեն Վերբուլեկ
Թարգմանությունը՝ Լուսինե Տանաջյանի

«Սփյուռք» եզրույթն այսօր հաճախ է գործածվում նկարագրելու համար գործնականում ցանկացած այնպիսի բնակչություն, որը համարվում է «ապատարածքայնացված» կամ «անդրազգային», այսինքն՝ այնպիսին, որը սկզբնավորվել է ներկայիս բնակության երկրից դուրս մեկ այլ վայրում, և որի սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական ցանցերը հատում են ազգային պետությունների սահմանները կամ, ըստ էության, տարածվում են ողջ աշխարհով: Անկասկած, այսպիսի բնակչություններն աճում են իրենց տարածվածությամբ, թվով ու ինքնագիտակցությամբ: Որոշ այդպիսի բնակչություններ ձևավորվում են որպես (կամ պատմականորեն երկար ժամանակ եղել են) կարևոր խաղացողներ ազգային պատումների, տարածաշրջանային դաշինքների կամ համաշխարհային քաղաքական տնտեսությունների կառուցակցման գործընթացներում:

Վերջին տարիներին բնակչության այս խմբերում ընդգրկված մտավորականներն ու հասարակական գործիչներն ավելի հաճախ են սկսել գործածել «սփյուռք» եզրույթը՝ իրենք իրենց բնութագրելու համար: Ինչպես Ջեյմս Քլիֆորդն է նշում, մենք սփյուռքային լեզվի ձևավորման ակնառեսը եղանք, որը «թվում է, թե փոխարինում, կամ առնվազն հավելում է փոքրամասնական դիսկուրսին»¹: Այնուամենայնիվ, գիտնականների, անդրազգային մտածողների և «համայնքային առաջնորդների» շրջանակներում հավասարապես «սփյուռք» հասկացության ներկայիս գերօգտագործումն ու ոչ բավարար տեսականացումը, ինչի արդյունքում այս եզրույթը ստանում է լայն նշանակություն՝ միահյուսելով այնպիսի կատեգորիաներ, ինչպիսիք են ներգաղթյալները, հյուր-աշխատողները (gastarbeiter), էթնիկ ու «ռասայական» փոքրամաս-

* Steven Vertovec. 1997. "Three meanings of "Diaspora" Exemplified among South Asian Religions." In *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6, No. 3, pp. 277-299. Translated and Reproduced by permission of the Zoryan Institute. Translated by Lusine Tanajyan.

¹ Clifford 1994, էջ 311:

նությունները, փախստականները, արտագաղթյալները և ճամփորդները, վտանգի տակ է դնում նրա նկարագրական օգտակարությունը²:

Սույն հոդվածն ուրվագծում է «սփյուռք» հասկացության երեք հիմնական իմաստները, որոնք ձևավորվել են վերջին տարիների գիտական գրականության մեջ: Ես առաջ եմ քաշում այն միտքը, որ այդ երեք իմաստներն ունեն հատուկ հնչեղություն հարավասիական կրոնների հետևորդների շրջանում՝ տարածաշրջանից դուրս տեղի ունեցող զարգացումները նկարագրելու համար, և օրինակներ եմ բերում՝ գլխավորապես հիմնվելով վերջին տարիներին հրատարակված գրականության վրա: Հոդվածն ավարտվում է՝ կոչ անելով հաշվի առնել ծագման վայրից դուրս գտնվող խմբերի ինքնության ու սոցիալ-մշակութային հաստատությունների վերականգնման ու վերարտադրության գործում կառուցվածքային, գիտակցական ու ոչ գիտակցական գործոնների միասնական գործառնությունը:

«Սփյուռքի» ժամանակակից իմաստները

Ակադեմիական տարբեր գիտակարգերում այս թեմայի շուրջ վերջին տարիների աշխատանքները հաղորդում են «սփյուռք» հասկացության առնվազն երեք նկատելի իմաստներ: Այս իմաստները հղում են այնպիսի իրավիճակների, որոնք կարելի է անվանել «սփյուռքը»՝ *որպես սոցիալական չե*, «սփյուռքը»՝ *որպես գիտակցության տեսակ*, և «սփյուռքը»՝ *որպես մշակութային արտադրության եղանակ*: Մի քանի ներկայացուցչական օրինակներով ես առաջարկում եմ, որ այս բավականին տարբեր իմաստներից յուրաքանչյուրն ունի որոշակի օգտակարություն՝ Հարավային Ասիայից դուրս գտնվող հարավասիական կրոնների վրա ազդող գործընթացներն ու զարգացումներն ըմբռնելու, մեկնաբանելու և տեսականացնելու համար:

I. «Սփյուռքը»՝ որպես սոցիալական ձև

Առաջին իմաստը, որը կարելի է դուրս բերել ժամանակակից գրականությունից, ամենատարածվածն է, ուստի այս բաժինը կրկնում է մի շարք քաջածանոթ նրբիմաստներ: Սկզբնական շրջանում «սփյուռքը», անշուշտ, այնպիսի հասկացություն էր, որը գրեթե բացառապես վերաբերում էր հրեաների փորձառությանը՝ հիշեցնելով նրանց հոգեվնասվածքային (traumatic) արստրը պատմական հայրենիքից և նրանց ցրումը շատ երկրներ: Հիմնվելով այս փորձառության վրա որպես հղման կետ՝ «սփյուռք» վիճակի նրբիմաստները հակված էին լինել բացասական, քանի որ դրանք զուգորդվում էին բռնի տեղա-

² Հմնտ. Safran 1991, Tatla 1993, Cohen 1995:

հանման, զոհականացման (victimization), օտարման ու կորստի հետ: Այս արքեոտիպին համընթաց շարժվում էր նաև վերադարձի երազանքը: Նշված հատկանիշները, ի վերջո, զուգորդման միջոցով այդ եզրույթը կիրառելի դարձրին այնպիսի ժողովուրդների նկատմամբ, ինչպիսիք են հայերն ու աֆրիկացիները:

«Սփյուռքում» պատմական հրեական փորձառության առնչությամբ Մարտին Բաումանն առանձնացնում է երեք բավականին տարբեր հղման կետեր: Դրանք են՝ ա) ցրված դառնալու *գործընթացը*, բ) օտար երկրներում *համայնքային* կենսակերպը, գ) այն *վայրը* կամ աշխարհագրական *փարածությունը*, որտեղ ապրում են ցրված խմբերը³: Որքան էլ կարևոր է հասկանալը, թե որևէ առանձին պահի խոսքն այս երեք հղման կետերից որին է վերաբերում, սույն հոդվածի նպատակներից ելնելով, այնուամենայնիվ, ես առաջարկում եմ, որ այդ տարբերակումները, բոլորը, ի վերջո, վերաբերում են «սփյուռքին»՝ որպես սոցիալական ձևի, որտեղ շեշտը մնում է նույնականացված խմբի վրա, որը բնութագրվում է տարբեր հատվածների միջև եղած փոխհարաբերություններով՝ չնայած ցրված լինելուն:

«Սփյուռք» սոցիալական կատեգորիային վերագրվող այլ ընդհանուր կետեր կարելի է դուրս բերել մի շարք նկարագրական և տեսական աշխատանքներից, որոնք հիմնվում են դասական հրեական օրինակի վրա, սակայն նաև անցնում են դրանից անդին⁴:

Այս հատկանիշները ներառում են.

1) *սոցիալական հարաբերությունների* առանձնահատուկ տեսակներ, որոնք ամրապնդվում են պատմության ու աշխարհագրության հետ հատուկ կապերով: Դրանք դիտարկում են սփյուռքները լայն իմաստով՝ որպես հայրենի տեղավայրից դեպի առնվազն երկու այլ երկրներ կամավոր կամ հարկադիր գաղթի արդյունք, [երբ ցրված խմբերը].

ա) գիտակցորեն պահպանում են հավաքական ինքնություն, ինչին հաճախ էականորեն օժանդակում է հղումը ընդհանուր ծագման «էթնիկ առասպելին», ընդհանուր պատմական փորձառությանն ու աշխարհագրական վայրի հետ կապվածությամբ,

բ) հաստատութենականացնում են (institutionalize) տարածքային պետությունների սահմանները հատող փոխանակման ու հաղորդակցման ցանցեր և բնակեցման վայրերում ստեղծում նոր համայնքային կազմակերպություններ,

³ Baumann 1995.

⁴ Ներառյալ՝ Armstrong 1976, Clifford 1994, Cohen 1995, 1997, Safran 1991, Sheffer 1986, 1995:

գ) իրենց հայրենիքների հետ ուղղակի ու անուղղակի բազմազան կապեր են պահպանում,

դ) բնակեցման այլ երկրներում նույնեթնիկ անդամների միջև համերաշխություն են ձևավորում,

ե) չեն կարողանում կամ չեն ցանկանում լիովին ընդունվել իրենց «հյուրընկալող հասարակության» կողմից և դրանով իսկ նպաստում են օտարման, բացառման, գերադասության զգացմունքների կամ այլ «տարբերության» զարգացմանը,

2) *քաղաքական կողմնորոշումների* հակասություն՝ հաշվի առնելով, որ սփյուռքյան ժողովուրդները հաճախ բախվում են հայրենիքի ու հյուրընկալող երկրների միջև բաժանված հավատարմությունների խնդրին: Առանձին ներգաղթյալները կարող են կարևոր դերակատարներ լինել, հավաքական ընկերակցությունները կարող են հզոր ճնշման խմբեր լինել ինչպես հյուրընկալող երկրների ներքին քաղաքականության, այնպես էլ միջազգային քաղաքականության ասպարեզում, ինչը սովորաբար պայմանավորված է լինում ծագման երկրի քաղաքական ծանր իրադրության նկատմամբ նրանց հետաքրքրությամբ (ակնհայտ օրինակներ են ԱՄՆ-ում հրեական և իռլանդական շահախմբերը (lobbies)): Շեֆերն ընդգծում է համաշխարհային քաղաքական ասպարեզում «նոր ոչ կառավարական անդրաշտակյան քաղաքական կազմակերպությունների» աճող դերը⁵: Որպես օրինակ, ԱՄՆ-ում, Ֆրանսիայում և Միջին Արևելքում միմյանց հետ կապված հայկական կազմակերպությունները ցույց են տալիս, թե ինչպես են անդրազգային համայնքները, «ըստ արևմտյան քաղաքական վերլուծաբանների ու դիվանագետների, գտնվում աշխարհի ամենակատարելագործված քաղաքական շահախմբերի հետ նույն շարքում»⁶,

3) *տնտեսական ռազմավարություններ*, որոնք նոր կարևոր աղբյուր և ուժ են ներկայացնում միջազգային ֆինանսների ու առևտրի ոլորտում: Այս ոլորտը Կոտկինի ուշադրության կենտրոնում է: Վերջինս պատկերում է, թե ինչպես է առանձին խմբերի շրջանում համաշխարհային մասշտաբով հավաքանակության զգացումն ապահովում նոր համաշխարհային տնտեսության մեջ նրանց հաջողության բանալին⁷: Կարծիք կա, որ որոշ սփյուռքյան խմբերի տնտեսական ձեռքբերումները միջոցների համախմբման, վարկերի փոխանցման, կապիտալի ներդրման, նաև ընտանիքի անդամներին, հեռու ազգական-

⁵ Sheffer 1995.

⁶ Levine 1994.

⁷ Kotkin 1992.

ներին կամ նույնէթնիկ անդամներին ծառայությունների մատուցման արդյունքն են:

Վերջապես, այս բոլոր ոլորտներում, հատկապես ժամանակակից շրջանում, որը բնութագրվում է փոխադրամիջոցների ու հաղորդակցության հարաբերական հեշտությամբ, «սփյուռքը» որպես սոցիալական ձև բնութագրվում է ա) համաշխարհայնորեն ցրված, բայց հավաքականորեն ինքնույնականացվող էթնիկ խմբերի, բ) տարածքային պետությունների (և այսպիսի խմբերի բնակության միջավայրերի), գ) հայրենիքների (և նրանց կամ նրանց նախնիների ծագման միջավայրի) միջև «եռակողմ համաբերություններով»⁸:

Գործնականում Հարավային Ասիայից դուրս գտնվող հարավասիական համայնքներին (ներառյալ հատկապես կրոնական համայնքներին) վերաբերող ընդհանուր բնույթի գրեթե բոլոր աշխատանքներն այս կամ այն կերպ կենտրոնանում են «սփյուռքի»՝ որպես սոցիալական ձևի, մասնավորապես՝ վերը նշված *սոցիալական հարաբերությունների* եղանակների վրա⁹: Հետևաբար այստեղ ո՛չ հնարավոր է և ո՛չ էլ անհրաժեշտ է ամփոփել այդ լայնածավալ տեղեկատվությունը:

Հարավասիական կրոնական խմբերի՝ դեպի հայրենիք *քաղաքական կողմնորոշումները* արագորեն զարգանում են և որոշ շրջաններում ուժգնանում: Ապադուրայն առաջարկում է, որ սփյուռքյան խմբերի շրջանում ապատարածքայնացման գործընթացը երբեմն ստեղծում է «հայրենի պետության քաղաքականության հետ կապվածության կամ դրա քննադատության չափազանցված ու ուռճացված զգացումներ»¹⁰: Եվ այնուհետև գրում է.

«Ապատարածքայնացումը, լինի դա հինդուների, սիկհների, պաղեստինցիների թե ուկրաինացիների, այսօր ընկած է բազմազան համաշխարհային հիմնապաշտությունների հիմքում, ներառյալ իսլամական ու հինդուական հիմնապաշտությունը: Հինդուների դեպքում, օրինակ, ... ակնհայտ է, որ հնդիկների արտերկրյա տեղաշարժերը շահագործվել են ինչպես Հնդկաստանի ներսում, այնպես էլ դրսում եղած տարատեսակ շահերի կողմից՝ դրամական միջոցների ու կրոնական նույնականացումների բարդ ցանցեր ստեղծելու նպատակով, որոնց շրջանակներում արտերկրի հինդուների մշակութային վերարտադրության խնդիրները կապ-

⁸ Safran 1991, Sheffer 1986.

⁹ Տե՛ս, հատկապես, Tinker 1974, 1976 1977, ինչպես նաև Ballard 1994, Clarke, Peach և Vertovec 1990, Kondapi 1951, Van der Veer 1995, Vertovec 1991:

¹⁰ Appadurai 1990, էջ 301:

վել են երկրի ներսում հինդուական հիմնապաշտության քաղաքականությանը»¹¹:

Ապադուրայի առաջարկած ամենուշագրավ օրինակներից մեկը Խալիստանի հիմնադրման շարժումն է՝ «որպես Անգլիայի, Կանադայի և ԱՄՆ ապատարածքայնացված սիկհ ժողովուրդների հայտնագործված հայրենիք»¹² հատկապես արտասահմանյան սիկհերի շրջանում, որ սկսել էր 1984 թ.՝ Ոսկե տաճարի գրոհումից հետո¹³: Հայտնի է, որ աջակողմյան կրոնական կազմակերպությունները արտերկրում բնակվող համայնքներից մեծ աջակցություն են ստանում. օրինակ՝ հինդուները՝ «Vishwa Hindu Parishad» կազմակերպության (և, համապատասխանաբար, «Bharatiya Janata» (BJP) կուսակցության) միջոցով Հնդկաստանում, իսկ մահմեդականները՝ «Jamaat-i-Islami» հայտնի իսլամապաշտ քաղաքական կուսակցության միջոցով Պակիստանում:

Սփյուռքի բնակչություններին ներգրավելու *լրնրեսական ռազմավարությունների* ոլորտում Հնդկաստանի կառավարությունը քայլեր է ձեռնարկել ոչ քաղաքացի հնդիկների մտավոր ու ֆինանսական կարողությունները գրավելու ուղղությամբ՝ մասնավորապես վերադարձող գաղթականների համար աշխատավարձի արտոնություններ տրամադրելու և ոչ քաղաքացի հնդիկ ներդրողների համար բարենպաստ տոկոսադրույքների պայմաններ ստեղծելու միջոցով¹⁴: Իսկապես, BJP-ն վերջերս այսպիսի քաղաքականություններ որդեգրեց՝ իր աջակցությունը արտերկրում գտնվող հնդիկների շրջանում ամրապնդելու համար¹⁵: Արտասահմանյան կրոնական խմբերի հատկապես տնտեսական հզորության առնչությամբ Կոտկինը մանրամասն նկարագրում է սիկհերի, փարսիների, ջայհինների, իսմայիլիների և գուջարաթի հինդուների միջև միջխմբային գործարար կապերի օրինակները¹⁶: Որևէ կրոնական «նպատակի» ծառայելու համար, սակայն, սրանք երկրորդական են: Կրոնական նկատառումներն ակնհայտ են, օրինակ, զգալի չափերի հասնող ենթադրյալ ֆինանսական կապերում, որոնք համակարգվում են «World Hindu Congress»-ի կողմից, մինչդեռ «Hindu Heritage Endowment» կազմակերպությունը (որն աջակցում է սփյուռքին կողմնորոշված «Hinduism Today» թերթին)

¹¹ Appadurai 1990, էջ 301-2:

¹² Նույն տեղում, էջ 302:

¹³ Տե՛ս, հատկապես, Tatla 1993:

¹⁴ Տե՛ս Lessinger 1992թ, Kynge 1996:

¹⁵ Rogers 1998.

¹⁶ Kotkin 1992, էջ 201-32:

տնօրինում է հինդուիզմի տարածմանը նվիրված տարեկան ավելի քան մեկ միլիոն դոլար բյուջե:

Քաղաքական ու տնտեսական կապերի այս օրինակները հաստատում են «եռակողմ հարաբերությունների» («հայրենիք»-բնակեցման վայր-սփյուռքի այլ վայրեր) ըմբռնումը հարավասիական կրոնների շրջանում: Երկու առանձին իրադարձություններ ցույց են տալիս եռակողմ հարաբերությունների լրացուցիչ երանգավորումներ: Առաջինը 1992 թ. դեկտեմբերին Այոդիայում Բաբրի մզկիթի ավերումն էր¹⁷: Մինչ այս գործողությունը Բրիտանական քաղաքապետության տարբեր շրջաններում հինդուական կազմակերպությունների կողմից (հատկապես «Vishwa Hindu Parishad» կազմակերպության հետ կապված) մեծ քարոզարշտություն էր տարվում մզկիթը քանդելու և Ռամային նվիրված տաճար կառուցելու համար: Մզկիթի ավերումից հետո գրանցվեցին հինդուական տաճարներին ու մշակութային կենտրոններին (դրանց հավելյալ՝ մի քանի մզկիթների և զարմանալիորեն մեկ սիկհական գուրդուարայի*) վնաս հասցնելու մի քանի դեպքեր, տեղի ունեցան պետության կողմից կազմակերպված մի շարք տեղական միջհամայնքային երկխոսության համաժողովներ, և բազմաթիվ թուղթիկներ տարածվեցին ուղղված հարավասիական բնակչությանը՝ հինդուական ու մահմեդական (հատկապես երկու ճամբարներում էլ առավել ծայրահեղական) կազմակերպությունների կողմից: Այս գործողությունների արդյունքում Հարավային Ասիայում ստեղծվեց «Ընդդեմ համայնքայնության և հանուն ժողովրդավարության դաշինքը» («Alliance against Communalism and for Democracy»), որն իրականացնում է տարբեր հանրային միջոցառումներ և տարածում է տեղեկատվություն՝ նպատակ ունենալով պայքարել Բրիտանիայի հարավասիացիների շրջանում կրոնական համայնքայնության բոլոր դրսևորումների դեմ: Բռնության պայթյունը Այոդիայում հարվածային ալիք ուղարկեց ողջ Բրիտանիայով:

Հնդկաստանի և սփյուռքի միջև հարաբերությունների նոր կազմավորվող ձևերի մեկ այլ օրինակ էր 1995 թ. սեպտեմբերի «կաթնային հրաշքը», երբ Բրիտանիայի հինդուական տաճարներում (Լոնդոնում, Լեսթերում, Բիրմինգհեմում և Լիդսում) և ամբողջ աշխարհում (ներառյալ Նյու Յորքում, Դելիում, Հոնկոնգում և Բանգկոկում) շատերն ակնատես եղան, թե ինչպես էին մուրթիները (աստվածների պատկերներ) զգալի քանակությամբ կաթ «խմում»: Մեկ վայրում նման «հրաշքի» մասին լուրն արագորեն լսելի էր դառնում մեկ այլ վայրում, որտեղ այնուհետև կաթ էին նվիրաբերում. եթե կաթը «խմվում

¹⁷ Burlet և Reid 1995, Kundu 1994, Rai 1995:

* Սիկհական հավաքատեղի և պաշտամունքի վայր:

եր», այդ լուրն անմիջապես փոխանցվում էր այլ վայրեր: Գործնականում մեկ օրվա ընթացքում նման դեպքերի մասին լուրերը տարբեր լրատվամիջոցներով տարածվեցին ողջ աշխարհով: Հարավային Ասիայի կրոնական սփյուռքն այժմ կապված էր զարգացած համաշխարհային հեռահաղորդակցության միջոցներով:

II. Սփյուռքը՝ որպես գիտակցության տեսակ

«Սփյուռքի» նկատմամբ մեկ այլ, հարաբերականորեն վերջերս ձևավորված մոտեցում ավելի մեծ շեշտ է դնում փորձառության բազմազանության, հոգեվիճակի և ինքնության զգացումի նկարագրության վրա: «Սփյուռքային գիտակցությունը» ճանաչողության հատուկ տեսակ է, որն ասում են, թե ձևավորվում է ժամանակակից անդրազգային համայնքներում¹⁸: Դրա առանձնահատկությունը տարբեր եղանակներով նկարագրվում է որպես *երկակի* կամ *հարակարծային* (paradoxical) *քնույթ* ունեցող: Այն կազմավորվում է բացասականորեն՝ խտրականության ու բացառման փորձառություններից, և դրականորեն՝ պատմական ժառանգության (օրինակ՝ «հնդկական քաղաքակրթություն») կամ ժամանակակից աշխարհի մշակութային, քաղաքական ուժերի հետ (օրինակ՝ «իսլամ») նույնականացմամբ: Համանմանորեն Քլիֆորդն առաջարկում է, որ «սփյուռքային գիտակցությունը կորուստն ու հույսն ապրում է որպես առանցքային լարվածություն»¹⁹: Գիլրոյը նույնպես նկարագրում է գիտակցության երկակիություն՝ ուղղակիորեն հղելով Ու. Է. Բ. Դյու Բոյսի «երկակի գիտակցություն» հասկացությանը, որը վերաբերում է ապակենտրոնացված կապերի, միաժամանակ «տանը և տանից հեռու», «այստեղ և այնտեղ», բրիտանացի ու մեկ այլ բան լինելու սփյուռքի անդամների գիտակցմանը²⁰: Նույն կերպ Քլիֆորդը նշում է. «սփյուռքին զորացնող հարակարծությունն այն է, որ այստեղ բնակությունը ենթադրում է համերաշխություն և կապ այնտեղ... [հենց այդ կապն է] (մեկ այլ տեղ), որ կարևոր նշանակություն ունի (այստեղ)»²¹:

Բազմալեզուայնության գիտակցումը նաև խթանում է ուրիշների հետ գաղափարապես կապվելու անհրաժեշտությունը թե՛ «այստեղ», թե՛ «այնտեղ», որոնք անցել են նույն «ուղիներով» և ունեն նույն «արմատները»: Հետևաբար, ըստ Հոլի, սփյուռքը կազմված է մշտապես փոփոխվող ներկայացումներից, որոնք «երևակայական կապակցվածություն» են ապահովում ճկուն ինքնու-

¹⁸ Clifford 1994, Safran 1991.

¹⁹ Clifford 1994, էջ 312:

²⁰ Gilroy 1987, 1993ա, 1993բ:

²¹ Clifford 1994, էջ 322:

թյունների համակցությանը: Քոհենը զարգացնում է Հոլի տեսակետը այն դիտարկմամբ, որ «անդրազգային կապերն այլևս կարիք չունեն ամրանալու գաղթի միջոցով կամ բացառիկ տարածական պահանջներով: Կիրերտարածության դարաշրջանում սփյուռքը կարող է որոշ չափով ամբողջական մնալ կամ վերստեղծվել մտքի, մշակութային արվեստափաստերի և ընդհանուր երևակայության միջոցով»:²² Այս կերպ Քոհենը նշում է, «սփյուռքի հետ նույնականացումը ծառայում է տեղայինի ու համաշխարհայինի միջև եղած անջրպետը կամրջելու նպատակին»:²³:

Բացի բազմատեղայնության ու երևակայության կապերի գիտակցումից՝ որոշ հեղինակներ նկարագրել են սփյուռքի գիտակցությունը մտքի այլ գործառույթների միջոցով: Ապադուրայն ու Բրեկենրիջը, օրինակ, պնդում են, որ անկախ իրենց ձևից ու հետագծից՝ «սփյուռքները միշտ թողնում են մեկ այլ վայրի ու ժամանակի մասին հավաքական հիշողության հետք և ստեղծում ցանկությունների ու կապվածությունների նոր քարտեզներ»:²⁴: Սակայն այս *հավաքական հիշողություններն* ու «*նոր քարտեզները*» միշտ չէ, որ ծառայում են *ինքնությունների անրապնդմանը*: Փոխարենը նրանք նշում են՝

«ավելի ու ավելի շատ սփյուռքյան խմբեր ունեն հիշողություններ, որոնց նախապատմությունը խզված է: Այս հավաքական հուշերը, որոնք հաճախ կառուցվում են ժամանակի ընթացքում հիշողության ու ցանկության անողոր խաղի վրա, ունեն բազմաթիվ հետագծեր ու ընդհատումներ, որոնք երբեմն համապատասխանում են սերնդային քաղաքականությանը: Նույնիսկ ակնհայտորեն լավ հաստատված սփյուռքյան խմբերի համար վերարտադրության մակրոքաղաքականությունը թարգմանվում է հիշողության միկրոքաղաքականության՝ ընկերների, հարազատների և սերունդների շրջանում»:²⁵:

Բազմատեղայնության գիտակցմամբ ավելի բարդանալով՝ սփյուռքի գիտակցության «խզված հիշողությունները» առաջ են բերում պատմությունների, «համայնքների» ու «ես»-երի բազմակիություն: Սակայն որպես խելագար պակասություն ներկայացվելու փոխարեն այսպիսի *բազմակիությունը* վերա-

²² Cohen 1996, էջ 516:

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Appadurai և Breckenridge 1989, էջ i:

²⁵ Նույն տեղում:

սահմանվում է սփյուռքյան անհատների կողմից որպես հարմարվողական ուժի աղբյուր: Գլխ-Շիլլերը, Բաշը և Բլանք-Չանթոնը բացատրում են.

«Սոցիալական հարաբերությունների իրենց բարդ ուստայնում անդրգաղթականները գործածում ու ստեղծում են փոփոխական ու բազմակի ինքնություններ, որոնք արմատացած են ինչպես ծագման հասարակության մեջ, այնպես էլ հյուրընկալող հասարակություններում: Թեև որոշ գաղթականներ ավելի շատ նույնանում են հասարակություններից մեկի, քան մյուսի հետ, շատերը կարծես թե պահպանում են մի քանի ինքնություններ, որոնք կապում են նրանց միաժամանակ մեկից ավելի պետության հետ: Պահպանելով ռասայական, ազգային ու էթնիկ տարբեր ինքնություններ՝ անդրգաղթականները կարողանում են արտահայտել իրենց դիմադրությունը իրենց կլանող համաշխարհային քաղաքական ու տնտեսական իրավիճակներին, եթե նույնիսկ նրանք շարունակում են այդ ընթացքում հարմարվել խոցելիությամբ ու անապահովությամբ բնութագրվող կենսապայմաններին»²⁶:

Սփյուռքի գիտակցությունը համարվում է նաև դիմադրության աղբյուր՝ *հանրային տարածության մեջ ներգրավվելու* և, որպես արդյունք, այնտեղ *տեսանելի դառնալու* միջոցով: Այստեղ Քոհենը նշում է, որ «իրենց անկայուն վիճակի գիտակցումը կարող է նաև մղել սփյուռքի անդամներին առաջ քաշելու իրավական ու քաղաքացիական պահանջներ և գործուն մասնակցություն ունենալ մարդու իրավունքների ու սոցիալական արդարության հարցերում»²⁷: Այսօր սա առավել ակնհայտ է խմբային մտահոգությունների շատ ավելի արդյունավետ ու կազմակերպված արտահայտման եղանակներում (որոնք հաճախ նկարագրվում են որպես էթնիկ համախմբում, ինքնության կամ համայնքային քաղաքականություն, ճանաչման կամ տարբերության քաղաքականություն):

Սփյուռքի գիտակցության մեկ այլ տեսակ, որը կարող ենք մատնանշել, հատուկ է կրոնական խմբերին և ձևավորվում է յուրօրինակ *ինքնաքննության* միջոցով, որին նպաստում են «սփյուռքի» պայմանները՝ կրոնական բազմակարծության հետ միասին: Նման պայմաններում հավատացյալները հաճախ ստիպված են գիտակցել, որ ամենօրյա սովորութային փորձառությունը, կրկնության միջոցով սովորելը և «կույր հավատը», որոնք ընկած էին նախկին

²⁶ Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1992թ, էջ 11:

²⁷ Cohen 1995, էջ 13:

համատեքստերի հիմքում (որտեղ նրանց կրոնը գուցե և եղել է միատարր կամ գերիշխող), այլևս գործառական չեն: Կրոնական գիտակցության այսպիսի փոփոխությունների համար խորհրդանշական է Գիրցի այն նկարագրությունը, թե ինչպես է Մարոկկոյում ու Ինդոնեզիայում (որոնք ներկայացնում են իսլամական աշխարհի երկու ծայրամասերը) «առաջնային հարցը փոխվել՝ «ինչին պետք է հավատամ»-ից «ինչպես պետք է դրան հավատամ»-ի»²⁸: Այս փոփոխությունն այնուհետև հանգեցրել է ««կրոնական» ու «կրոնամիտ լինելու», կրոնական համոզմունքներով կաշկանդված լինելու և դրանց հետևելու միջև տարբերակման»²⁹: Հավատացյալն այժմ կարող է հայտնվել այնպիսի իրավիճակում, երբ ստիպված է բանականացնել ու արդարացնել հավատքի և սովորույթի տարրերը այլ հավատքների ներկայացուցիչների առջև: Այս առումով մենք նույնիսկ պետք է խոսենք «սփյուռքի կրոնական գիտակցության» մասին:

Չնայած իր այն պնդմանը, որ սփյուռքը առաջ չի բերել փոխակերպման որևէ էական առանձնահատկություն հինդուիզմի մեջ, Փարեքն ակնարկում է գիտակցության մեջ տեղի ունեցած որոշակի փոփոխության մասին, որը հնարավոր է դարձել արտերկրյա համատեքստով: Նա նշում է, որ «սփյուռքի հինդուիզմն այլևս հանգամանքների բերումով արտասահմանում ապրող հինդուի չէր, այլ մեկը, որ խորապես փոխակերպվել էր իր սփյուռքային փորձառություններով»³⁰:

Բազմաբեղայնության ազդեցությունները հարավասիական կրոնների անդամների վրա, թերևս, առավել անմիջականորեն ցույց են տրվում սրբատեղիներ ու սրբավայրեր ուխտագնացությունների նպատակով ետ՝ դեպի ենթամայրցամաք դեռևս ճամփորդող սփյուռքյան անձանց մեծ քանակությամբ: Դրա հետ կապված, սակայն, որոշ առումով հակառակ կողմը ներկայացնող մեկ այլ օրինակ կարելի է գտնել Ապադուրայի այն պատմության մեջ, որում նա նկարագրում է իր ուղևորությունը (Ամերիկայում մեծացած իր որդու հետ) Միացյալ Նահանգների իր ներկայիս տնից դեպի ետ՝ իր մանկություն տուն՝ Մադուրայ: Այնտեղ նա զարմանում է, երբ տեղեկանում է, որ երկար ժամանակ աստվածուհի Մենակչիին նվիրված տաճարի քահանան ծառայության էր տեղափոխվել Հյուսթոն (Տեխաս): Իրադարձությունների այս անսպասելի զարգացումը Ապադուրային ստիպում է խորհրդածել «հինդուիզմի համաշխարհայնացման, «բնիկների»՝ իրենց տեսակի աշխարհաքաղաքացու փոխակերպման և այն փաստի շուրջ, որ այժմ այդ տաճարը ոչ միայն ձգողա-

²⁸ Geertz 1968, էջ 61:

²⁹ Նույն տեղում:

³⁰ Parekh 1994, էջ 617:

կան ուժ է աշխարհով մեկ [ցրված] մարդկանց համար, այլ նաև ինքն է դուրս ձգվում: Աստվածուհի Մենակշին կենդանի ներկայություն ունի Հյուսթոնում»³¹:

Թե՛ *երկակիությունը* և թե՛ մտքի այն ձևափոխությունները, որոնք Ապադուրայն ու Բրեկենրիջը նկարագրում են որպես *հիշողության* ու կապվածության *խզումներ*³², թերևս, ակնհայտ են Բրեդֆորդի «Hindu Cultural Society» կազմակերպության նախագահի հայտարարության մեջ, որը 1992 թ. դեկտեմբերին Այոդիայում տեղի ունեցած արյունալի իրադարձություններից հետո հայտարարել էր՝ «այն, ինչ տեղի ունեցավ Հնդկաստանում, մեզ հետ ոչ մի կապ չունի»³³: Սա կա՛ն ճիշտ էր, կա՛ն ժխտման դեպք էր՝ ուղղված լրատվամիջոցների ուշադրությունը շեղելուն, որը ծառայում էր որոշակի տեղային քաղաքական նպատակի: Երկու դեպքում էլ թվում էր, թե «եռակողմ հարաբերությունը» խախտվել էր:

Բազմաթիվ վկայություններ կան այն մասին, թե ինչպես են հարավասիական կրոնների անդամները ձգտում օրինական տեղ գրավել *հանրային տարածքում*³⁴: Դրանք ներառել են կոչեր՝ ուղղված «համայնքային» միությունների համար հանրային միջոցների հատկացմանը, խմբին բնորոշ արժեքների ու սովորությունների ընդունմանը (այդ թվում՝ նաև դրանց օրենքով պաշտպանությանը), ինչպես նաև կրթության և սոցիալական ծառայությունների համակարգերում մի շարք հարմարությունների տրամադրմանը: Ինչպես Վերբներն է ցույց տալիս, տարբեր խմբերի շրջանում (նրա ուսումնասիրության դեպքում՝ պակիստանցի մահմեդականները Մանչեսթերում) կյանքի «բազմակի իրողությունները» էականորեն վիճարկվում, բանակցվում ու վերանայվում են հանրային տարածության մեջ ներգրավման գործընթացներում. գործընթացներ, որոնք բարեշրջական (evolutionary) եղանակով սրում են այն օրակարգերն ու ինքնությունները, որոնցով ազգային փոքրամասնությունները գրավում են պետության ուշադրությունը³⁵: Կապկան նույն կերպ ցույց է տալիս, թե ինչպես են Լոնդոնի մեկ հասվածում տեղական իշխանությունների կողմից հաստատված խորհրդատվական գործընթացներն ու հաստատություններն ազդել այն եղանակների վրա, որոնցով հինդուները (հատկապես նրանց «էթնիկ միջնորդ-

³¹ Appadurai 1991, էջ 202:

³² Appadurai և Breckenridge 1989, էջ i, շեղագիրն ավելացված է:

³³ Հղումը Kundu 1994, էջ 28-ից է:

³⁴ Vertovec 1995, 1996a, Vertovec և Peach 1997:

³⁵ Werbner 1991ա, 1991բ:

ները») ձևավորել և հատակեցրել էին «տարբերություն» ու «համայնք» հասկացությունները³⁶:

Սաութհոլի (Արևմտյան Լոնդոն) հարուստ ազգագրական ուսումնասիրություններում Գերդ Բաումանը նկարագրում է, թե ինչպես է «մշակույթի» ու «համայնքի» գերիշխող դիսկուրսը (որոնցից երկուսն էլ իրայնանում են որպես միատարրության, անփոփոխության ու սահմանափակության նրբերանգներ ունեցող հասկացություններ) վերարտադրվում բնակիչների ամենօրյա դասակարգման մեջ: Էթնիկ բազմակարծության ու սփյուռքի պայմանների ընդհանրացված համատեքստը, որը կրում է գերիշխող դիսկուրսի ազդեցությունը, աստիճանաբար ձևավորում է «մշակութային գիտակցություն», որը Բաումանը նկարագրում է որպես՝

«բարձր գիտակցում, որ սեփական կյանքը, ինչպես բոլոր մյուսներիինը, հիմնականում ձևավորվում է *մշակույթով*՝ որպես իրայնացված (reified) ժառանգություն..., գիտակցում այն մասին, որ ինչ էլ որ որևէ մեկը անի կամ մտածի ներքնապես ու հատկանշականորեն, *մշակույթով* պայմանավորված է և սահմանվում է ինչպես սեփական մշակույթի, այնպես էլ ուրիշների *մշակույթների* հետ հարաբերության մեջ»³⁷:

Ավելին, թեև սոցիալական այն դաշտում, որ Սաութհոլն է, յուրաքանչյուր անձ հեշտությամբ նույնականացվում է մշակույթ-համայնքի առումով, «կրոնն է գերազանցապես շարունակում հանդես գալ որպես տեղական *համայնքի* բնութագրիչ»³⁸:

Այնուամենայնիվ (և ահա այստեղ է Բաումանի փաստարկման առանցքը), չնայած սրված «մշակութային գիտակցությանը» և Սաութհոլում գերիշխող դիսկուրսի միջոցով իրայնացող «համայնքների» կառուցակցմանը (մասնավորապես՝ «սիկիերի», «հինդուների», «մահմեդականների», «աֆրո-կարիբցիների» և «սպիտակների»), սաութհոլցիները նաև պահպանում են *բազմակիություն* շուրջ [գերիշխող դիսկուրսին] հակադրվող «ժողովրդական դիսկուրս»: Այս վերջին տեսակը (որ առանձին խմբերի շրջանում տարբեր օրինաչափություններ ունի) նույնպես օգտվում է «մշակույթ» և «համայնք» հասկացություններից, սակայն բաց եղանակներով, որոնք ընդունում են առօրյա

³⁶ Kalka 1991.

³⁷ Baumann 1996, էջ 98, 107, շեղագիրը՝ բնագրում:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 181, շեղագիրը՝ բնագրում:

իրականության մեջ պահպանվող մնալուն բարդ կապերը, համընկնող պատկանելությունները, ենթատարբերակումներն ու բազմակի ինքնությունները:

«Սակայն այս գործընթացը պարզ հատվածային տրոհում, «մեծամասնության *համայնքի*» քայքայում չէ: Ավելի շուտ, այն ընդլայնում է հաստատութենական զինանոցը՝ միաժամանակ չվնասելով խաչաձև հատումների բազմակիությունը: Կարելի է, օրինակ, պատկերացնել Թարխանների կաստային [պատկանող] արևելաաֆրիկյան փենջաբցի սիկհի: Նա կարող է գրուցել մահմեդական ու հինդու որոշ սաուֆիոլոգիների հետ՝ որպես նրանց արևելաաֆրիկյան համերկրացի: Նա կարող է շփվել նաև նախկին արևելյան աֆրիկացիների հետ, որոնք գուջարաթցի են, այլ ոչ փենջաբցի: Նա կարող է նմանապես գրուցել Ռաջ կամ Լոհար կաստայի սիկհերի հետ որպես Ռ-ամգարհիացի հայրենակից՝ անկախ այն բանից, թե վերջիններս ծագումով այդ ենթամայրցամաքից են, թե Արևելյան Աֆրիկայից: Միմյանցից անկախ այս նույնականացումներից հատկապես որի վրա կհենվեն կամ որը կշեշտադրեն, կախված կլինի ընկալվող համատեքստից, առօրյա կյանքի ռազմավարություններից և տարբեր կողմերի միջև համարժեք համարվող դասակարգման եղանակների ընտրությունից»³⁹:

Ճիշտ այնպես, ինչպես այս նույնականացումները համատեքստերից կապված փոփոխվում են, «երկակի դիսկուրսիվ կարողությունը» թույլ է տալիս Սաուֆիոլի բնակիչներին ներգրավվել «մշակույթի» և «համայնքի» գերիշխող կամ ժողովրդական դիսկուրսներում՝ կախված իրավիճակի ու նպատակի վերաբերյալ իրենց դատողություններից⁴⁰:

«Մշակույթի» բարձր գիտակցումն ուղեկցվում է կրոնական հավատքին ու սովորույթներին առնչվող *ինքնագիտակցության* նոր եղանակներով: Մահմեդականների շրջանում, օրինակ, Նիլսենը գրում է.

«գաղթի հանգամանքները, այն իրավիճակը, որի պայմաններում նրանք բնակություն են հաստատել եվրոպական քաղաքներում, և այն հարմարումները, որ կատարվում են հատկապես այն նույն

³⁹ Baumann 1996, էջ 115:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 189:

ընթացքում, երբ երիտասարդները մեծանում են՝ դառնալու առաջին եվրոպական մահմեդական սերունդը, այս բոլորը վերլուծության անհրաժեշտություն են առաջացնում: Հին մոտեցումները պետք է վերլուծել՝ բաժանելով առանձին մասերի, որպեսզի հնարավոր լինի իսլամը սահմանել: Իսլամի սահմանման շեշտը կարող է լինել Դուրանի և դուրանյան սկզբունքների կամ Շարիաթի ավանդույթի տարբեր կողմերի վրա: Երկու դեպքում էլ նրանք այնուհետև իսլամական այս բաղադրիչները «վերահավաքում» են գաղթի ու բնակության հաստատման փորձառությունից բխող բաղադրիչների հետ միասին մի նոր, բարդ ամբողջության մեջ, որն ավելի հաջողությամբ է գործառում եվրոպական քաղաքային, արդյունաբերական կյանքում: Լինելով համընդհանուր կրոն, որն ունի նոր մշակույթներին հաջողությամբ համարկվելու (integrating) հարուստ պատմական փորձ, խիստ զարմանալի կլիներ, եթե իսլամը ճիշտ նույնատիպ ընթացք չունենար նաև Եվրոպայում»⁴¹:

Նոթի ու Քոքերի կողմից Մեծ Բրիտանիայում հարավասիացի երիտասարդ մահմեդական կանանց շրջանում իրականացված հետազոտությունն ընդգծում է բարդ, փոփոխվող ռազմավարությունների ձևավորումը, որոնք առաջարկում են «կրոնական» կամ «էթնիկ» համարվող արժեքների իրավիճակային հաստատումը, մերժումը կամ համադրումը հնարավոր դարձնող «ընկալման քարտեզ»: Նրանք պարզել են, որ շատ հարավասիացի երիտասարդ մահմեդական կանայք հստակ տարբերություն են տեսնում «կրոնի» ու «մշակույթի» միջև, որոնք իրենց ծնողների համար ընդհանուր առմամբ տարբերակելի ոլորտներ չէին: Ավելին, նրանք մերժում են իրենց ծնողների հնազանդությունը էթնիկ ավանդույթներին, որոնք կրոնականության խորհրդանիշ են (օրինակ՝ հագուստի ձևը)՝ միևնույն ժամանակ լիովին ընդունելով մահմեդական ինքնությունը որպես այդպիսին: Նոթն ու Քոքերը բացատրում են, որ այդ երիտասարդ կանանց շրջանում տեղի է ունենում «կրոնի գիտակցված քննություն, ինչը առաջին սերնդի համար էական չէր»⁴²:

Սփյուռքի խմբերի շրջանում «կրոնի» ու «մշակույթի» միջև ձևավորվող տարբերությունների վերաբերյալ մեկ այլ մոտեցմամբ Փոքոքը նշում է, որ ներգաղթյալների համար «հրեաներին նմանակելու» նպատակը Բրիտանիայում վաղուց էր գովազդվում: Այն ընկալվում էր որպես տարբեր կրոնական

⁴¹ Nielsen 1992, էջ 114-5:

⁴² Knott և Khokher 1993, էջ 596:

գաղափարների և սովորույթների պահպանում՝ միաժամանակ հասնելով շրջապատող հասարակության մեջ սոցիալ-մշակութային և տնտեսական համարկման բավականին բարձր մակարդակի: Փոքրքը նկատում է, որ Սվամինարայան շարժման (Swaminarayan movement) Սանսթա ուղղության մեջ (Bochasanwasi Shri Akshar Purushottam Sanstha), որի անդամները մինչև Մեծ Բրիտանիայում հաստատվելը երկար ժամանակ բնակվում էին Արևելյան Աֆրիկայում, գուջարաթական մշակույթի որոշ կողմեր (ներառյալ ընտանիքի կառուցվածքը, լեզուն, սնունդը, ամուսնական կապերը և կանանց կարգավիճակը) որպես կիսակրոնական երևույթներ համարելու միտում է ձևավորվել, այսինքն՝ որպես վարքային և գաղափարական կողմեր, որոնք նպաստում են *դհարմայի** իրագործմանը: Սակայն կրոնն ու մշակույթը հավասարեցնելով՝ Փոքրքը նշում է.

«Սանսթան կանգնած է երկրնորանքի առջև այնքանով, որքանով Գուջարաթի մշակույթը դառնում է *կրոնի* մշակույթը, և նրան հաջողվում է այս ըմբռնումը հաստատել իր ամենաերիտասարդ հետևորդների մտածողության մեջ, այն կարող է ապահովել իր շարունակականությունը և այնքան էլ տարբեր չլինել Մեծ Բրիտանիայում հրեական ուղղափառ ու պահպանողական համայնքերից: Սակայն հրեաների հետ գուգահեռները կարող են տապալվել այնքանով, որքանով «մշակույթի» այդպիսի ծուլումը «կրոնի» մեջ կարող է մեծացնել Սանսթայի անդամի մեկուսացումը՝ դրանով իսկ խափանելով «հրեաներին մամանակելու» խորհրդի երկրորդ մասը, որը հանձնարարում է ոչ միայն կրոնի պահպանություն, այլ նաև դրա հետ համատեղելի առավելագույն աստիճանի համարկում»⁴³:

Այս հիմնախնդիրը, որ Փոքրքը նկատում է Սանսթայի համար, այսինքն՝ «հավատալիքների ու սովորույթների մի ամբողջ համակցության՝ «կրոնի» առանձնացումը «մշակույթից», որն այնուհետև կրճրորչվի որպես «աշխարհիկ»», վճռական նշանակություն ունի ողջ աշխարհում հարավասիական կրոնական խմբերի համար: Սա ենթադրում է գիտակցված քայլեր «կրոն/մշա-

* Dharma – Հինդուիզմի մեջ կրոնական և բարոյական օրենք, որը կարգավորում է հավատացյալների անհատական վարքը:

⁴³ Росоок 1976, էջ 362, շեղագիրը՝ բնագրում:

կույթ տարբերակման բանականացման»⁴⁴ ուղղությամբ՝ չնայած լայնորեն տարածված այն պնդմանը, որ «հինդուիզմը կենսակերպ է»:

Ողջ աշխարհում հարավասիացիների շրջանում այս գրոխկոտրուկը Ուիլյամսը մեկնաբանում է հետևյալ կերպ.

«Այստեղ վճռական ենթադրությունն այն է, որ կան անցյալի կրոնական սովորույթին վերաբերող որոշ կողմեր, որոնք հիմնարար են և անհրաժեշտ կրոնի շարունակականության համար, և այլ կողմեր, որոնք մշակութային հանդերձանքի պարագաներ են և ոչ այնքան հիմնարար: Այսպիսով՝ հարմարվողական ռազմավարության որոնման գործընթացը վերածվում է կրոնի մեջ էականի ու ոչ էականի տարբերակման փորձի»⁴⁵:

Կրոն/մշակույթի տարրերի ինքնագիտակցաբար առանձնացման գործընթացները անխուսափելիորեն տարբեր արդյունքներ պիտի ունենան տարբեր վայրերում (տաճարներում, կրոնական կամ մշակութային ընկերություններում, տներում, աշխատավայրերում): Ինչպես նկարագրվել է Փոքոքի, Նոթի և Քոքերի, իմ⁴⁶ և այլոց կողմից, կրոն/մշակույթի գաղտնի գործընթացը նոր է միայն սկսվում Բրիտանիայում Հարավային Ասիայի որոշ խմբերի շրջանում: Օգտագործելով հինդուիզմի օրինակը Լիդսում՝ Նոթը նշում է կրոն/մշակույթը միմյանցից առանձնացնելու միտման մեկ այլ կարևոր կողմ, որը մոտ է այն գաղափարին, ինչը կրոնի սոցիոլոգիայով զբաղվողները սովորաբար անվանում են «աշխարհիկացում» (secularization):

«Որոշ մարդկանց համար [հինդուիզմը] ունի «ենթաբաժնի» (compartment) կամ կյանքի մի շարք կողմերից մեկը լինելու կարգավիճակ: ... Լիդսում ապրող շատ հինդուներ քաջ գիտակցում են, որ իրենց կրոնը մեկն է այլ կրոնների շարքում: Գոյություն ունեն ոչ միայն տեղացիների հավատքները, որոնք սովորաբար հինդուները խմբավորում են որպես «քրիստոնեական», այլ նաև հարավասիական այլ հավատքներ:... Այս երկրում հինդուիզմը մյուսների շարքում ընդամենը մեկ փոքրամասնության հավատք է: Կրոնական բազմազանության գիտակցումն ազդել է այն բանի վրա, թե ինչպես են հինդուները մտածում իրենց և իրենց հավատ-

⁴⁴ Pocock 1976, էջ 357:

⁴⁵ Williams 1984, էջ 191:

⁴⁶ Vertovec 1995, 1996դ:

քի մասին: Ոմանք սկսում են մտածել հինդուիզմի մասին այնպես, ինչպես շատերը քրիստոնեության մասին՝ որպես մի բան, որը պետք է հիշել մեծ փառատոնների, ծնունդների, ամուսնությունների ու մահվան արարողությունների ժամանակ»⁴⁷:

«Մրացող գիտակցման» այսպիսի եղանակները այս կամ այն կերպ կարևոր զարգացումներ են թվում արտերկրի մի շարք հարավասիական կրոնական համայնքներում: Այս միտումը բնորոշ է բոլոր սփյուռքներին, ինչին նպաստում է էթնիկ ու կրոնական բազմազանության պայմաններում փոքրամասնությունների շրջանում քաջալերվող ինքնահայեցողությունը: Հետևաբար Սմարթը գրում է.

«Սփյուռքն ամրապնդում է կապը աշխարհի խոշոր մշակութային ուժերի հետ: Այս գործոնն ընդգծում է հավատքի ինքնարտահայտման անհրաժեշտությունը՝ ընդդեմ համաշխարհային կրոնների ու աշխարհիկ արժեքների: ... Յուրաքանչյուր այսպիսի կրոն պետք է ինքն իր մասին ընդհանրական հաշվետվություն ներկայացնի և հստակորեն արտահայտի իր ուսմունքները, թերևս, մեկ ընդհանուր սկզբունքի համաձայն»⁴⁸:

Այսպիսի համընդհանրացող կամ համակեղեցական (ecumenic) միտումը զուգահեռաբար է ընթանում Ամերիկայում այն զարգացմանը, ինչը Ուիլյամսը նկարագրում է որպես «խորհրդանիշների հնուտ օգտագործման ու մշակույթի համատեքստի ընդլայնման միջոցով սահմանների վերաձևակերպում, որը կատարվում է մեկ կրոնական ինքնության տակ հնարավորինս շատ ասիացի հնդիկների ներգրավելու նպատակով»⁴⁹: Գերդ Բաումանը մանատիպ երևույթ է նկատում Սաութհոլում, որը նա անվանում է կրոնական ավանդույթների թվացյալ ընդգրկման և մերձեցման գործընթացներ: Նենդին, սակայն, մի փոքր այլ իմաստ է հաղորդում այն ըմբռնմանը, որ ինքնագիտակցությունը փոխակերպումն արագացնող գործոն է:

«Կարծում եմ, որ սփյուռքը ստեղծել է ինքնություններ, որոնք չեն ընդլայնում հին հնդկական ինքնությունները, այլ նեղացնում են դրանք: Հինդուիզմը սփյուռքում, օրինակ, շատ ավելի բացառող ու

⁴⁷ Knott 1986ա, էջ 46:

⁴⁸ Smart 1987, էջ 295:

⁴⁹ Williams 1988, էջ 54:

միատարր է: Ստորադասության գգացումից ելնելով՝ շատ հինդուներ փորձել են վերասահմանել հինդուիզմը՝ ըստ կրոնի արևմտյան գերիշխող ըմբռնման: Դրա արդյունքը եղավ հինդուիզմի շատ ավելի համաշխարհայնացված, ավելի բրահմանական, նույնիսկ ավելի հատվածավորված տարբերակը, որը հավանության է արժանացնում հնդկական քաղաքականության մեջ ամենաառհավական (atavistic) տարրերից որոշները»⁵⁰:

Այս զարգացումների շուրջ Սմարթը սրամտորեն նկատում է՝ «պատմության ողջ ընթացքում թերևս չի եղել այնպիսի հստակ ընդգծված «-իզմ», ինչպիսին հինդուիզմն է. այժմ արդեն այն կա»⁵¹: Այստեղից ծագող առաջնային հարցերը, ուստի հավանական է, որ առնչվեն ձևավորվող ու զարգացող սփյուռքային այն կրոնական ավանդույթների կարգավիճակին ու «օրինակաւորւթյանը», որոնք հավակնում են համաշխարհային ճանաչման կամ, իսկապես, «հեղինակութւյան»:

III. «Սփյուռքը»՝ որպէս մշակութային արտադրության եղանակ

Իմաստների այս վերջին հավաքակազմը, որը տարբեր հեղինակներ վերագրում են «սփյուռք» հասկացությանը, սովորաբար արտահայտվում է համաշխարհայնացման քննարկումներում: Այս իմաստով (որ սովորաբար, թեև ոչ բացառապես, մարդաբանների մոտեցումն է) համաշխարհայնացումն ուսումնասիրվում է իր արտաքին կերպարանքի ներքո՝ որպես մշակութային օբյեկտների, պատկերների և իմաստների համաշխարհային հոսք, որը հանգեցնում է միախառնման, ետ-առաջ փոխանցումների, փոխադարձ ազդեցությունների, նոր վիճարկումների, բանակցությունների ու մշտական փոխակերպումների բազմերանգ գործընթացների⁵²: Այս կերպ «սփյուռքը» նկարագրվում է որպես *անդրազգային սոցիալական ու մշակութային երևույթների արտադրությունն ու վերարտադրությունն ընդգրկող* [հասկացություն]⁵³: Գլխիք Շիլլերն ու նրա համահեղինակներն ուշադրությունը հրավիրում են թե՛ նյութական ապրանքներ, թե՛ մարդկանց ներառող անդրազգային գործունեությունները միավորելու տրամաբանության վրա.

⁵⁰ Nandy 1990, էջ 104:

⁵¹ Smart 1987, էջ 294:

⁵² Stéu Appadurai 1990, Appadurai և Breckenridge 1988, Hannerz 1992:

⁵³ Stéu, հասկապես, Appadurai 1991, Clifford 1994, Glick Schiller և ուրիշներ 1992ա, Hannerz 1996, Kearney 1995:

«Այսպիսի ապրանքների ու գործունեությունների անընդհատ և բազմազան հոսքերը պարունակել են մարդկանց միջև հարաբերություններ: Այս սոցիալական հարաբերություններն իմաստ են ստանում ամենօրյա կյանքի հոսքի ու հյուսվածքի մեջ նույն այն ընթացքում, երբ տարբեր հասարակությունների միջև կապերը պահպանվում, նորացվում ու վերակազմավորվում են ընտանիքների, հաստատությունների, տնտեսական ներդրումների, առևտրային գործունեության ու ֆինանսների, ինչպես նաև քաղաքական կազմակերպությունների և կառույցների՝ ներառյալ ազգային պետությունների համատեքստում»⁵⁴:

Համաշխարհայնացման հարցերի առնչությամբ «սփյուռքի» նկատմամբ հետաքրքրությունը նաև հավասարության մեջ է դրվել այժմ մարդաբանության մեջ տարածում գտած *էթնիկության* հակաէսենցիալական (antiessentialist), կառուցակցական (constructivist) և գործընթացային (processual) մոտեցումների հետ⁵⁵: Այս մոտեցման մեջ ընդգծվում է սփյուռքային ժողովուրդների շրջանում կառուցակցված ոճերի և ինքնությունների փոփոխականությունը: Այս ոճերն ու ինքնություններն ակնհայտ են այնպիսի ձևերի արտադրության ու վերարտադրության մեջ (որ ավելի ու ավելի հաճախ մշակութային ուսումնասիրությունների հետաքրքրության առարկա են դառնում), որոնք երբեմն անվանում են համաձույլ, միախառնված, «թարգմանված», «փոխհատվող», հիբրիդային կամ «այլընտրանքային»: Այս ուղղությամբ է նաև Հոլմ առաջարկում սփյուռքի, էթնիկության և ինքնության վերաբերյալ կարևոր խորաթափանց ըմբռումներ.

«Սփյուռքը մեզ չի հղում այն ցիրուցան եղած ցեղերին, որոնց ինքնությունը կարող է պահպանվել միայն ինչ-որ սուրբ հայրենիքի հետ հարաբերության մեջ, որին նրանք պետք է ամեն գնով վերադառնան, եթե նույնիսկ դա նշանակում է այլ ժողովուրդների հրելով ծովը նետել: Սա «էթնիկության» հին, կայսերականացնող, գերիշխան դարձնող ձևն է: ...Սփյուռքյան փորձառությունը, ինչպես ես այստեղ նկատի ունեմ, սահմանվում է ոչ թե էությամբ կամ մաքրությամբ, այլ անհրաժեշտ տարասեռության ու բազմազանության ճանաչմամբ, «ինքնության» այնպիսի ըմբռնմամբ, որն

⁵⁴ Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1992թ, էջ 11:

⁵⁵ Տե՛ս, օրինակ, Baumann և Sunier 1995, Vertovec 1996թ:

ապրում ու շարունակվում է տարբերության հետ և դրա միջոցով, այլ ոչ թե ի հեճուկս տարբերության, հիբրիդայնությամբ: Սփյուռքային ինքնությունները նրանք են, որոնք փոխակերպման ու տարբերության միջոցով մշտապես արտադրում ու վերարտադրում են իրենք իրենց նորովի»⁵⁶:

Նման հիբրիդային մշակութային երևույթների և «նոր էթնիկությունների»⁵⁷ արտադրության կարելի է հատկապես հանդիպել սփյուռքային *երիտասարդների* շրջանում, որոնց առաջնային սոցիալականացումը տեղի է ունեցել տարբեր մշակութային դաշտերի խաչվող հոսքերի ներքո: Նման երիտասարդների շրջանում մշակույթի ու ինքնության տարբեր կողմերը հաճախ ինքնագիտակցաբար ընտրվում, միախառնվում և մշակվում են մեկից ավելի ժառանգության հիման վրա:

Մշակութային երևույթների հոսքի և սփյուռքի ինքնության փոխակերպման համար ավելի ու ավելի առանցքային են դառնում *համաշխարհային հաղորդամիջոցներն ու հաղորդակցությունները*: Ապադուրայն ու Բրեկենրիջը նշում են, որ «հաղորդակցական պատկերների և ուղերձների բարդ անդրազգային հոսքերը սփյուռքի բնակչությունների համար թերևս ստեղծում են ամենամեծ բաժանումները, քանի որ հատկապես էլեկտրոնային հաղորդակցության միջոցներում ցանկության ու երևակայության քաղաքականությունը միշտ մրցակցում է ժառանգության ու հայրենաբաղձության քաղաքականության հետ»⁵⁸: Սպիվակը նույնպես ընդգծում է «մշակութային առանձնահատկությունների ու տարբերությունների դիսկուրսը՝ փաթեթավորված անդրազգային սպառման համար», [որը տարածվում է] համաշխարհային տեխնոլոգիաներով, մասնավորապես՝ էլեկտրոնային հարթակներով ու համացանցով ներկայացված «միկրոէլեկտրոնային անդրազգայնականության» միջոցով⁵⁹:

Հարավային Ասիայից դուրս հարավասիական կրոնների մարդաբանական ուսումնասիրությունների մեծ մասն առհասարակ վերաբերել են *մշակութային արտադրության ու վերարտադրության հարցերին* (մասնավորապես՝ ընտանիքի և ազգակցության, կաստայի և ծիսական սովորույթների կրոնական կողմերին⁶⁰): Այս թեմային առնչվող հարուստ գրականության մեջ ներ-

⁵⁶ Hall 1990, էջ 235:

⁵⁷ Hall 1991.

⁵⁸ Appadurai և Breckenridge 1989, էջ iii:

⁵⁹ Spivak 1989, էջ 276:

⁶⁰ Stéu Ballard 1994, Bharati 1976, Burghart 1987, Jayawardena 1980, Morris 1968, Schwartz 1967, Van der Veer 1995, 1996, Vertovec 1991, 1992ա, 1992բ, 1994, 1996դ:

կայացված գաղափարների ամփոփումը դուրս է այս հոդվածի շրջանակից: Կրոնական ծեսերում որոշ կարևոր միտումների շարքում նշվել են՝ «միատարրացումը» (homogeneization)՝ տեղայնացված մի քանի «փոքր ավանդույթների» վերածումը «ընդհանուր հայտարարի բերված ձևերի»⁶¹, «վերաավանդականացումը», այսպես կոչված, վերադարձը դեպի առանցքային սուրբ տեքստերում շարադրված հիմնարար ձևերին⁶², և բարդացումն ու ցուցադրական սպառումը, երբ հանդերձանքի նյութական պարագաները բազմապատկվում ու սովորականից ավելի թանկ են դառնում՝ արտացոլելով ծեսն ընդունողի բարձրացող սոցիալական կարգավիճակը⁶³:

Պակաս ուսումնասիրված, սակայն աճող հետաքրքրության ոլորտ է հարավասիական *երիտասարդության* շրջանում կրոնական հավատալիքների ու սովորույթների մշակութային արտադրությունն ու վերարտադրությունը⁶⁴: Սա ևս չավազանց լայն դաշտ է՝ ամփոփ ներկայացման համար, սակայն հիմնական տվյալները, ընդհանուր առմամբ, ցույց են տալիս, որ երիտասարդները հարմարեցնում են հավատքի սեփական մեկնաբանությունները, գիտակցաբար որոշում են իրենց կրոնական արժեքների բնույթը և իրենց համար հստակեցնում են «կրոնական համայնքի» գործունեությանն իրենց մասնակցության եղանակները: Օրինակ՝ Նոթի ու Քոքերի կողմից նկարագրված երիտասարդ մահմեդական կանայք վարում են սեփական քննարկումների ու աղոթքների խմբեր:

Հարավային Ասիայի կրոնական սփյուռքում *հաղորդամիջոցների և հաղորդակցությունների* ուսումնասիրությունը բավական նոր է: Այս ոլորտում Գիլեսպին խիստ արժեքավոր ազգագրական ուսումնասիրություն է իրականացրել Լոնդոնի երիտասարդ փենջաբցիների ինքնության ձևավորման ու փոխակերպման գործում անդրազգային հեռուստատեսության ու կինոյի դերի մասին: Որոշ առումով հիշեցնելով վերը նշված «եռակողմ հարաբերություններին», բազմատեղայնության, խզված հիշողության ու ցանկության ըմբռնումները՝ Գիլեսպին ուսումնասիրում է (ի թիվս այլոց) փոխակերպական այն կապերը, որոնք հաղորդամիջոցները ստեղծում են Հնդկաստանի և սփյուռքով մեկ ցրված անձանց միջև:

⁶¹ Vertovec 1989, 1992p:

⁶² Knott 1986ա:

⁶³ Ballard 1994, Werbner 1990.

⁶⁴ St'eu Ballard 1994, Baumann 1995, Drury 1991, Jackson և Nesbitt 1993, Knott և Khokher 1993, Vertovec և Rogers 1998:

«Այս վայրերի միջև կապերն ու «բացակայության» հարաբերությունները մեծապես ամրապնդվել են ժամանակակից հաղորդակցության համակարգերի միջոցով, որոնք մեծացրել են Սաուֆուլում փեմջաբյան ընտանիքների սփյուռքային իրազեկվածության զգացումը: Այս հարաբերությունները կարող են [գոյություն ունենալ] որպես պարզապես Բոմբեյի նույն մարտաֆիլմերը դիտողների միջև խորհրդանշական կապեր կամ կարող են լինել հարազատների ու ընկերների միջև ավելի իրական կապեր՝ «տեսանամակների» և հարսանիքների ու այլ անցման ծեսերի, հատկապես չափահասության հասնելու տոնակատարությունների տեսանյութերի տեսքով: ... Դրանք կարող են ծառայել Խալիստանի («Անարատների երկիր») շարժման մասին քարոզչություն տարածելուն... կամ կարող են լինել որևէ սիկիական *sant*-ի (սուրբ մարդ) կյանքի ու գործունեության մասին տեսանյութեր, որոնք շրջանառվում են ողջ աշխարհում՝ կրոնական պաշտամունքի և ուսուցման մեջ գործածվելու նպատակով»⁶⁵:

«Հստակ է, – նշում է Գիլեսպին, – որ տեսաձայնագրիչն օգտագործվում է հնդկական սփյուռքում մշակութային ավանդույթների վերածնակերպման ու «թարգմանության» համար», հատկապես երբ խոսքը «սուրբ հեռուստավեպերի» մասին է, երբ «կրոնական կամ «դիցաբանական» ֆիլմերը դիտվում են հոգևոր նպատակների համար, մասնավորապես (բայց ոչ բացառապես) հինդուական ընտանիքներում, և դրանց դիտումը հաճախ ընդգրկվում է ամենօրյա պաշտամունքային գործողության մեջ»⁶⁶: Հնդկաստանում հեռուստատեսության համար նկարահանված *Ռամայանայի* կամ *Մահաբհարաթայի** դրվագները դիտելիս Մեծ Բրիտանիայի հինդուները կարող են խունկ վառել, «բարեպաշտական ողջույն» կատարել, երբ էկրանին աստվածություն է հայտնվում, դիտելուց առաջ կամ հետո *սյուջա* (ծիսական պաշտամունք) կատարել կամ որոշել, որ հենց ֆիլմը սկսի, այն պետք է ամբողջությամբ դիտել որպես «հարգանքի նշան»: Գիլեսպին ցույց է տալիս, թե ինչպես են անդրազգային լրատվամիջոցների սպառման օրինաչափությունները, ներառյալ այն միջոցները, որոնցով դրանք դիտվում ու քննարկվում են, ծառայում ինչպես Մեծ Բրիտանիայում ավելի տարեց հարավասիացիների շրջանում «ավանդական» հարավասիական մշակույթի պահպանողական արժևորումը ապահովել-

⁶⁵ Gillespie 1995, էջ 7:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 87:

* Ramayana, Mahabhartar – հին հնդկական էպոսներ:

լուն, այնպես էլ Մեծ Բրիտանիայում ծնված ու մեծացած ասիացի երիտասարդների շրջանում հարավասիական ու այլ մշակութային հոսանքների աշխարհաքաղաքացիական միախառնմանը խթանելուն:

«Միկրոէլեկտրոնային անդրազգայնականության» ուսումնասիրության մեջ Ռայլը քննում է սփյուռքում էլեկտրոնային հարթակների ու քննարկման խմբերի միջոցով (ինչպիսիք են, օրինակ, «alt.hindu»-ն և «soc.culture.indian»-ը) հինդուական ինքնության կառուցակցման վիճահարույց եղանակները: Իսկապես, համացանցային պարզ որոնումը բացահայտում է հարյուրավոր էջեր և հղումներ դեպի կայքեր՝ նվիրված ողջ աշխարհում հարավասիական կրոնների պահպանմանն ու տարածմանը (ներառյալ հետևյալները՝ «Global Hindu Electronic Network», «Jain List Home Page», «Sikhnet» և «Muslim World Monitor»): Ինչպես նշեցի նախորդ բաժնի վերջում, հավանական է, որ կրոնի այսպիսի կառուցակցումների «օրինականությունն» ու «խկությունը» կշարունակեն վիճարկվել ապագայում՝ հատկապես հաշվի առնելով դրանց արտադրության համեմատաբար անանուն, բայց միաժամանակ հավաքական և ընտրախավային (հաշվի առնելով համացանցի՝ բարձր կրթությամբ, միջին դասի օգտատերերին) եղանակը:

Համատեքստ, գործողություն և փոփոխություն

Հարավասիական կրոնական սփյուռքում հայտնաբերված երևույթների շարքը համեմատող նախորդ ուսումնասիրությունները քննության են ենթարկել և իսկապես ուշադրության արժանացրել արտերկրի հնդկական տարբեր համայնքների համար հաստատված կառուցվածքային պայմանները⁶⁷: Սակայն այս ուսումնասիրությունները բազմազանության և փոփոխության իրենց բացատրություններում չափից ավելի են ընդգծում այս պայմանները՝ դարձնելով դրանք որոշադրական (deterministic) և ամբողջովին գործառական (functionalist): Այս մոտեցումներում Հնդկաստանից դուրս սոցիալական, մշակութային և կրոնական փոխակերպումները տեղի են ունենում գրեթե ամբողջապես ի պատասխան «արտաքին» կառուցվածքային պայմաններին (հատկապես ժողովրդագրությանն ու քաղաքատնտեսությանը) կամ, լավագույն դեպքում, ի պատասխան այդ պայմանների և բավականին խորհրդավոր «ներհամայնքային» «կարիքների» (սովորաբար կապված «ինքնության» անհատակ ընկալումների հետ) որոշ գուգակցմանը:

Կառուցվածքի տարբեր կողմերի և ժամանակի ընթացքում այդ կողմերի փոփոխության գնահատումը, անշուշտ, անհրաժեշտ քայլ է այնպիսի սոցիա-

⁶⁷Angrosino 1983, Jayawardena 1968, Patel 1976.

լական կազմավորումների «պատմությունների համեմատության»⁶⁸ մեջ, ինչ-պիսիք են Հարավային Ասիայից դուրս գտնվող հարավասիական կրոնական խմբերը: Սակայն առանց վերլուծության հավելյալ մակարդակների, միայն կառուցվածքի այսպիսի վերլուծությունը հաճախ հանգեցնում է նրան, որ սոցիալական խմբերը մկարագրվում են որպես ոչ այլ ինչ, քան անդիմադրելի «ուժերի» ազդեցության տակ տեղի ունեցող փոփոխությունների կրողներ, քան փոխակերպման մի շարք տարբեր գործընթացներին մասնակցող գործորդներ:

Մտքում պահելով կառուցվածքային խնդիրները՝ «այն սահմանափակումները, որ պարտադրում է դերակատարներին ավելի լայն սոցիալական կարգը, որում նրանք ընդգրկված են»⁶⁹, մենք պետք է հավասարապես ուշադրություն դարձնենք նաև «ա) դերակատարների գործնական նվաճումների միջոցով կառուցակցված սոցիալական իրականությանը և բ) դերակատարների կողմից իրենց մեկնաբանությունների կառուցակցման ու բանակցման արդյունքում ձևավորվող սոցիալական երևույթների իմաստին»⁷⁰:

Ակնհայտ է, որ սփյուռքային երևույթները պետք է դիտարկել թե՛ կառուցվածքի (պատմական պայմանները) և թե՛ գործորդության տեսանկյունից (սոցիալական դերակատարների կողմից վերագրված իմաստներն ու նրանց գործելակերպերը): Պատմական հեռանկարը անհրաժեշտ է ոչ միայն ընդհանուր առմամբ համեմատական սոցիալական վերլուծության համար, այլ նաև մասնավորապես անդրազգային բնակչության խմբերի ուսումնասիրության համար, քանի որ, ինչպես նշում է Քոհենը, «որոշ սփյուռքներ կարծես մի քանի փուլերի ընթացքում ժառանգափոխության են (mutated) ենթարկվել և տարբեր կերպարանքներ ընդունել՝ այդ ընթացքում վերանորոգելով իրենք իրենց»⁷¹: Այստեղից էլ սփյուռքի ժողովուրդների և երևույթների ուսումնասիրության շուրջ Բալարդը շեշտում է փոփոխական «հարմարման հետազոտերը» հաշվի առնելու անհրաժեշտությունը⁷², Գիլրոյը կոչ է անում գնահատել «*ուղիները*» (routes), ինչպես նաև «արմատները» (roots)⁷³, իսկ Քլիֆորդն ընդգծում է «հատուկ քարտեզ/պատմությունների» անհրաժեշտությունը⁷⁴:

⁶⁸ Peel 1987.

⁶⁹ Mitchell 1987, էջ 9:

⁷⁰ Holy 1987, էջ 6:

⁷¹ Cohen 1995, էջ 16:

⁷² Ballard 1994.

⁷³ Gilroy 1993ա, 1987:

⁷⁴ Clifford 1994, էջ 319:

Աշխարհագրական ու պատմական տարբեր տեղակայման մեջ գտնվող հարավասիական բնակչությունների շրջանում իմաստները, գործողություններն ու «համատեքստային շրջանակները» հաշվի առնելու, այլ կերպ ասած՝ երևույթները «համատեքստայնացնելու» համար պետք է համակարգայնորեն ուսումնասիրել գործոնների լայն շրջանակ: Քլարկը, Փիչը և ես արտերկրյա հարավասիական ժողովուրդների համեմատական վերլուծության համար նպատակահարմար մի շարք այդպիսի գործոններ ենք առաջարկել⁷⁵:

Այս հոդվածում առաջարկեցի «սփյուռքի» մասին մտածելու տարբեր եղանակներ և, այդպիսով, Հարավային Ասիայից դուրս գտնվող հարավասիական կրոնների շրջանում տեղի ունեցող գործընթացների մասին մտորելու տարբեր մոտեցումներ: Այս քննարկումը նախաձեռնվել է նաև պատմության, կառուցվածքի և գործողության մեթոդաբանական հարցերի առնչությամբ: Հիմնականում գործողության թեմային է, որ կցանկանայի անդրադառնալ որպես եզրակացություն:

«*Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*» (Դեշ Պարդեշ. Հարավասիական ներկայությունը Բրիտանիայում) աշխատության ծանրակշիռ ու խորաթափանց ներածության մեջ Բալարդը դիմում է «հարմարվողական ռազմավարություններ» գաղափարին՝ ընդգծելու համար այն, թե ինչպես են Մեծ Բրիտանիայում հարավասիական բազմազան խմբերը հետևում իրենց բնորոշ շարժընթացներին: Նա կարծում է, որ այս խմբերը «լավագույնս կարելի է հասկանալ որպես այնպիսիք, որոնք գտնվում են ուժգին հարմարման գործընթացում և, այդպիսով, ջանասիրաբար ընդգրկված են մշակութային, լեզվական, կրոնական ու ազգակցական սեփական միջոցների հավաքակազմը իրենց համար ավելի լավ ապագա կերտելու նպատակին ծառայեցնելու գործում»⁷⁶: Այս տեսանկյունից կարող ենք նաև հասկանալ, որ, ինչպես Բալարդն է նշում, «նոր փոքրամասնությունները դարձել են բրիտանական սոցիալական կարգի անբաժանելի մասը, և նրանք դա արել են *իրենց սեփական պայմաններով*»⁷⁷: Այս մոտեցումն էական շտկում է մտցնում էթնիկ փոքրամասնությունների՝ երկար տարիներ գոյություն ունեցող «զրկվածության» տեսակետի մեջ, որի համաձայն՝ [վերջիններս] անօգնական ու անգործունակ «խաղաքարեր» են, որոնց կյանքն ամբողջապես ենթարկված է ռասիստ հասարակության քմահաճույքներին⁷⁸:

⁷⁵ Clarke, Peach և Vertovec 1990, էջ 1-29, հմմտ. Jayawardena 1968, Knott 1986p, 1991:

⁷⁶ Ballard 1994, էջ 29:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 8, շեղագիրը՝ բնագրում:

⁷⁸ Տե՛ս Ballard 1992:

Թեև ես լիովին համամիտ եմ Բալարդի ընդհանուր տեսակետին, ունեմ մեկ վերապահում. սեփական երկարաժամկետ ռազմավարությունների ու նման բաների չափից ավելի շեշտադրումը կարող է ոչ միայն հնչել որպես գործառականություն (functionalism) (այսինքն՝ մարդիկ անում են այս կամ այն բանը, որովհետև դա իրենց համար մեկ այլ բան է անում), այլ ուշադրությունն ավելի շեղելով՝ կարող է հնչել որպես բանական ընտրության (rational choice) տեսություն: Վերջինս ենթադրում է, որ սոցիալական դերակատարների մոտ «գործելակերպի ընտրությունը բանական է, և այն կարող է լինել իրենց նախընտրած նպատակին հասնելու ամենաարդյունավետ միջոցը»⁷⁹: Համարված չափից ավելի տնտեսագիտական հասկացություններով, ինչպիսիք են՝ «բանական առևտուր», «եկամուտ/ծախս հաշվարկ», «հաջողության հավանականություն», «շահույթի բաշխում» և «խմբային պարզաստորմներ»⁸⁰ բանական ընտրության տեսությունը ենթադրում է, որ սոցիալական դերակատարները միշտ գիտակցում են, թե ինչ են անում, և դա անում են առավելագույն օգուտ ստանալու համար: Պնդել, որ «հարմարվողական ռազմավարություններն» ընդգրկում են գիտակցված, տրամաբանական որոշումներ ու գործադրում, կարող է շատ նման հնչել բանական ընտրության տեսության վերոնշյալ ենթադրություններին:

Նույն ներածության մեջ Բալարդը կարևոր համեմատություն է անցկացնում մշակութային ու լեզվական իրողությունների միջև⁸¹ (համանմանություն, որը համոզիչ կերպով ներկայացրել է Դյումոնդը⁸²): «Ճիշտ այնպես, ինչպես մարդիկ կարող են լինել երկլեզվային, – նշում է Բալարդը, – նրանք կարող են լինել նաև բազմամշակութային՝ օժտված լինելով մի շարք տարբեր ասպարեզներում պատշաճորեն գործելու և ըստ անհրաժեշտության ծածկագրերը փոփոխելու կարողությամբ»⁸³: Ցավոք, բանական ընտրություն հիշեցնող մոտեցումը պահպանվում է, երբ նա շարունակում է՝ նշելով, որ այս անձինք «մշտապես պետք է որոշեն, թե ինչպես լավագույնս վարվել որևէ առանձին համատեքստում»: Անշուշտ, անհատական ու խմբային հետազոտի վրա ազդող գիտակցված որոշումներ կայացվում են հաճախակիորեն ու մեծ կարևորությամբ: Բայց սա դեռ ամբողջը չէ:

«Անցման» կամ մշակութային վերարտադրության ոչ գիտակցական գործողությունները ակնհայտ էին Ջեկսոնի ու Նեսբիթի համար՝ Բրիտանիայում

⁷⁹ Hecher 1986, էջ 264:

⁸⁰ Նույն տեղում:

⁸¹ Ballard 1994, էջ 30 հհ:

⁸² Drummond 1980.

⁸³ Նույն տեղում, էջ, 31:

հինդու երեխաների շրջանում հավատալիքների և գործելակերպերի վերարտադրման վերաբերյալ իրենց ուսումնասիրության մեջ: Նրանք եզրակացնում են, որ՝

«Քեն որոշ գործելակերպեր կարող են ամրապնդել սահմանները, մեր ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ իրավիճակն այնքան էլ պարզ չէ և ավելի անհստակ է դառնում: Այս կամ այն խմբին անփոփոխ պատկանելության զգացում ունեցող կամ միայն մեկ տիպի մշակութային իրավիճակում հարմարավետ զգացող անհատներ լինելու փոխարեն պարզ դարձավ, որ, ընդհանուր առմամբ, մեր կողմից ուսումնասիրվող երեխաները կարող էին անզիտակցաբար տեղափոխվել մեկ միջավայրից մյուսը»⁸⁴:

«Անցման» ու «միջավայրային տեղաշարժերի» մասն օրինակները, կարծում են, տարբերվում են մշակութային ուսումնասիրությունների ոլորտի բազմաթիվ աշխատություններում քննարկվող «հիբրիդայնության» սովորական ըմբռնումներից: Եթե վերջիններս փառաբանում են նոր խառնուրդները, առաջինները մատնանշում են այն եղանակները, որոնցով անհատները ոչ միայն ստեղծում են համաձույլ ձևեր, այլ նաև տիրապետում են մի շարք (որոշ առումներով իրարից անցատ, որոշ առումներով համընկնող) մշակութային ու լեզվական համակարգերի և կարող են հանպատրաստից ստեղծագործել դրանց միջոցով:

Մշակութային կարողությունն ու ստեղծագործությունը, անշուշտ, Բուրդյեի *հաբիլությունի* գաղափարի առանցքային հատկանիշներն են, որը տրամադրությունների ու դասակարգողական ձևերի ոչ գիտակցական հավաքակազմ է, որ մարդիկ ձևավորում են փորձի միջոցով, և որը յուրատեսակ գինանոց է ապահովում իրավիճակայնորեն իրագեկ գործողության, ստեղծագործության ու նոր գործելակերպերի ստեղծման համար: Բուրդյեն նկարագրում է *հաբիլությունը* որպես պատմականորեն կազմավորված մի բան, որը, սակայն, բաց է նաև սոցիալական դաշտի փոփոխվող պայմաններին հարմարվելու համար: Սա հատկապես օգտակար հասկացություն է՝ սփյուռքյան մշակութային իրականության ու վերարադադրության մեջ գործողության թեմային անդրադառնալու համար: Ապադուրայն էլ նույն կարծիքին է, սակայն նա գտնում է, որ այդ հասկացությունը պետք է վերամշակել՝ հաշվի առնելով «կենսաշխարհների համաշխարհային պայմանների ընդհանուր փոփոխու-

⁸⁴ Jackson և Nesbitt 1993, էջ 174-5:

թունը. այլ կերպ ասած, եթե նախկինում ստեղծագործությունը դուրս էր բերված *հաբիպուսի* սառցե հակընթաց հոսանքից, ապա այժմ *հաբիպուսը* ստիպված է տքնաջանորեն ամրապնդվել՝ ընդդեմ կենսաշխարհների, որոնք հաճախ գտնվում են փոփոխական վիճակի մեջ»⁸⁵։

Անդրադառնալու համար այն հարցին, թե ինչպես կարող ենք մեթոդաբանորեն, համեմատական մոտեցմամբ ավելի լավ ըմբռնել անդրազգային համայնքներում տեղի ունեցող անհամար փոփոխությունները, ինչպիսիք են, օրինակ, արտերկրի՝ հարավասիական կրոնական խմբերում ներկայացվածները, մենք պետք է հետևողականորեն հաշվի առնենք ա) պատմականորեն պայմանավորված կառուցվածքի կողմերը (ներառյալ՝ գաղթի օրինաչափությունները և «հյուրընկալող» պետությունների քաղաքականությունը)՝ դրանց գումարած բ) *հաբիպուսի* բաղադրյալ մասերը (որոնք հասանելի են միայն ազգագրական ուսումնասիրության միջոցով), հավելյալ՝ գ) սոցիալական դերակատարների գիտակցված միջամտությունը, և դրանց գուգահեռ՝ դ) ինքնասահմանված սոցիալական խմբերի միջև միջնորդության, բանակցության ու մրցակցության հետևանքները։ Այս բոլոր բարդ խնդիրները ստանում են իրենց պատասխանները, երբ հաշվի ենք առնում «սփյուռքի» երեք միմյանց փոխլրացնող իմաստները։

⁸⁵ Appadurai 1991, էջ 200:

«Diaspora». իմաստաբանության ծագումնաբանությունները և անդրձակութային համեմատություն*

Մարտին Բաուման
Թարգմանությունը՝ Աննա Շահնազարյանի

Անհերքելի է, որ «diaspora»** հնամենի հասկացությունը դարձել է նորաձև եզրույթ: Ժամանակին օգտագործվելով բացառապես մեկ համատեքստում ներփակված եղանակով՝ հրեական պատմության ու հրեա ժողովրդի՝ «այլ ազգերի» մեջ սփռված լինելու ծանր կացության շրջանակում՝ XX դարի վերջերին ֆոլկլորային այս եզրույթը սկսեց մեծ ծավալով ընդհանրացվել: 1970-ական թվականներից սկսած՝ «diaspora» [հասկացությունը] սկսեց բնորոշել գրեթե բոլոր այն ժողովուրդներին, որոնք իրենց պապենական կամ նախկին հայրենիքից հեռու էին ապրում: Օրինակ՝ «Mobilized and Proletarian Diasporas» («Համախմբված և աշխատավորական սփյուռքներ») նշանավոր հոդվածում Ջոն Արմսթրոնգը այս եզրույթը կիրառում է ուղղակիորեն «ցանկացած էթնիկ հավաքականության» նկատմամբ, «որը տարածքային հիմք չունի տվյալ պետության ներսում»¹: Արմսթրոնգի համար պետական որևէ միավորից դուրս տեղակայված աշխարհագրական կամ մշակութային նույնականացման հղման կետը «diaspora»-ի բնութագրիչ հատկանիշ չէ: Արմսթրոնգի կողմից «diaspora»-ի հավասարեցումը ներգաղթյալների խմբի, որը ներկայացնում է «պետության բոլոր հատվածներում համեմատաբար անկարևոր փոքրամասնություն»², ճանապարհի հարթեց այս եզրույթի արագ տարածման համար՝ առնվազն քաղաքական գիտությունների ոլորտում:

Այդուհանդերձ, միանշանակ է, որ «սփյուռք» հասկացության տարածվածությունն ու նույնիսկ ներկայումս դրա վայելած համբավը պայմանավորված

* Martin Baumann. 2000. "Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison." in *Numen* 47, No. 3, pp. 313-337. Copyright © 2000 Koninklijke Brill NV, Leiden. Translated and Reproduced by Permission of Brill. Translated by Anna Shahnazaryan.

** Քանի որ Բաումանի հոդվածը կենտրոնանում է «diaspora» եզրույթի ծագումնաբանությունների ու իմաստային փոփոխությունների վրա, բարգմանության մեջ բոլոր դեպքերում, երբ հեղինակն այս եզրույթը գործածել է չակերտներում, պահպանել ենք «diaspora» անգլերեն բնագրային տարբերակը: Այդպիսով փորձել ենք շեշտադրումը թողնել հենց այդ եզրույթի, այլ ոչ թե դրա հայերեն համարժեքի՝ «սփյուռք» հասկացության ծագումնաբանության ու իմաստաբանական փոփոխությունների վրա:

¹ Armstrong 1976, էջ 393:

² Նույն տեղում:

չեն միայն մեկ հոդվածով: Ինչպես հետագա շարադրանքում համառոտ կներկայացվի, այս եզրույթն արդեն իսկ 1960-ական թթ. կեսերից որդեգրվել էր աֆրիկյան ուսումնասիրություններում: Առավել կարևոր է, որ ակադեմիական շրջանակի կողմից եզրույթի որդեգրմանն ու ընդարձակվող կիրառությանը խթանել էին արդյունաբերականացված տարբեր ազգային պետություններում տեղի ունեցած իրավաքաղաքական փոփոխությունները: 1960-ական թթ. ներգաղթի վերաբերյալ նոր ուժի մեջ մտնող օրենքներին կամ արտասահմանյան աշխատուժ ներգրավելու ծրագրերին հետևեցին Ասիայից և այլ երկրամասերից գաղթականների զանգվածային հոսքեր դեպի Հյուսիսային Ամերիկա, Եվրոպա ու Ավստրալիա: Բացի դրանից՝ գաղթը դեպի նախկին գաղութային տերություններ ու միլիոնավոր փախստականների հոսքերը էլ ավելի մեծացրին արևմտյան ազգային պետությունների էթնիկ ու կրոնական բազմազանությունը: Հակառակ արագ ձուլման լայն տարածում ունեցող ենթադրություններին կամ հետգաղթի ակնկալիքներին՝ շատերը, հաճախ գաղթականների մեծամասնությունը, նախընտրում էին մնալ երկար ժամանակով: Իրենց ընտրած բնակության երկրներում նրանք սկսում էին կառուցել սոցիալական, տնտեսական ու կրոնական սեփական հաստատությունները: Որոշ գաղթականներ բավականին կարճ ժամանակում ու արդյունավետորեն կարողացան հասնել «հաստատութենական լիարժեքության»³ վերահաստատելով իրենց նոր միջավայրերում ծանոթ սովորություններն ու կապերը:

Մարդկային այս թե՛ նոր և թե՛ կենսունակ ազգային, մշակութային ու կրոնական խմբերն ու նրանց հաստատությունները հասկացութային առումով քարտեզագրելու ու դասակարգելու համար հետազոտողները սկսեցին լայնորեն կիրառել «diaspora» հին գաղափարը: Հումանիտար տարբեր գիտակարգերի գիտնականների համար այս եզրույթը կատարյալ էր թվում խմբի հետ կապված հաստատութենականացումն (institutionalization) ու զարգացող բազմամշակութային հասարակությունը սոցիոլոգիապես ըմբռնելու համար: Բացի այդ, այս եզրույթի՝ արմատախիլ լինելու, անորոշության ու կարոտի զգացումներով լի իմաստային նրբերանգները օգնում էին բացատրել տվյալ խմբի կայուն ու կարոտագին հավատարմությունն իր ծագման երկրի մշակութային ու կրոնական ավանդույթներին: Ազատվելով հրեաների պատմությամբ ու փորձառությամբ սահմանափակված լինելու արգելից՝ «diaspora» եզրույթն ավելի ու ավելի շատ սկսեց կիրառվել ցրման ցանկացած գործընթացի նկատմամբ և

³ Հղումը՝ Բրետոնից (Breton 1964, էջ 200): Հետաքրքրական է, որ Բրետոնը «diaspora» եզրույթը չի գործածում:

վերաբերել, այսպես կոչված, տեղահանված, ապատարածքայնացված անհամար համայնքների⁴:

Ակնհայտորեն էթնիկ, ազգային կամ կրոնական խմբերի գաղթը դեպի նոր տարածքներ չի սահմանափակվում միայն արդիական կամ հետարդիական ժամանակաշրջաններով: Որպես համատարած երևույթ՝ ճամփորդությունը, վերաբնակեցումը և մշակութային առումով օտար երկրներում կայանալը հայտնի փաստ ու երևույթ են ժողովուրդների ու կրոնների պատմության մեջ: Ի տարբերություն ավելի վաղ շրջանների՝ փոխադրման ու հաղորդակցության արագորեն կատարելագործված եղանակները շատ ավելի հեշտացրել են ապրանքների, գաղափարների և մարդկանց փոխանակման հնարավորությունները: «Աշխարհի պատմության համաշխարհային ժամանակաշրջան»⁵ ձևակերպված մերօրյա իրականության մեջ արտագաղթի երկրի ու ազգականների հետ սերտ կապերի պահպանումն այլևս չի սահմանափակվում միայն հազվադեպ շփումներով: Ընդհակառակը, անդրազգային ու անդրմայրցամաքային հաղորդակցությունն այժմ հնարավոր է պատմականորեն աննախադեպ ուժգնությամբ, ծավալներով ու արագությամբ⁶:

Այս վերակառուցման տեսանկյունից «diaspora» եզրույթը թվում է, թե ճիշտ ժամանակի համար ճիշտ հասկացությունն է: Սակայն լայնատարած կիրառումն ուղեկցվել է այդ եզրույթի իմաստաբանական քայքայմամբ: Այս առումով [սույն հոդվածի] առաջին մասը հիշեցնելու է «diaspora-ի հիմունքները»՝ այդ եզրույթի՝ ժամանակին գոյություն ունեցած իմաստի վրա լույս սփռելու նպատակով: Այսպիսի վերաքննությունը թվում է առավել հիմնավորված՝ հաշվի առնելով, որ առաջարկվել են «diaspora» եզրույթի նոր ստուգաբանական ածանցումներ: Հոդվածի երկրորդ մասը կշարունակի հետևել հաջորդող իմաստաբանական փոփոխություններին՝ կապված ինչպես վաղ քրիստոնեության կողմից այդ եզրույթի որդեգրման, այնպես էլ՝ 1960-ական թթ. հումանիտար գիտակարգերում նրա վերելքի հետ: Սրանց հիման վրա երրորդ մասը ձևակերպելու է «diaspora»-ն որպես վերլուծական կատեգորիա՝ հնարավորություն ընձեռնելով այդ եզրույթին որակելու ինչպես իրավիճակներ ու հա-

⁴ Տե՛ս Tölölyan 1996, էջ 3: Թեօլեօլեանն առաջարկում է տասներկու պատճառներից բաղկացած համալիր ցանկ, որոնցով մա պայմանավորում է «սփյուռքների տարածումն ու արժևորումը» (էջ 19), տե՛ս 20-28 էջերը:

⁵ Smart 1987, էջ 291:

⁶ Անցյալում ու ներկայում տեղի ունեցող անդրազգային փոխանակումների բնույթը քննարկվել է Ռուդոլֆի ու Պիսկատորիի (Rudolph and Piscatory 1997) և Ֆոների (Foner 1997) կողմից: Տե՛ս նաև այս թեմային նվիրված «Ethnic and Racial Studies» հանդեսի 1999 թ. 22(2) հատորը:

մախմբություններ, այնպես էլ ծառայելու որպես անդրնշակութային, համեմատական աշխատանքի հիմք:

Իմաստաբանության ծագումնաբանությունները. «diaspora» եզրույթի ծագումն ու բառասպելությունը

«Diaspora» եզրույթի իմաստաբանության պատմությունը ցույց է տալիս բառիմաստի մի քանի փոփոխություններ: Ինչպես հայտնի է, «diaspora»-ն հունարեն եզրույթ է. «διασπορά» գոյականն ածանցվում է հունարեն «ηία-» ածանցից և «սպիրի» արմատից կազմված բաղադրյալ բայից (անորոշ դերբայը՝ «διάσπειρει»), որն ունի «սփռել», «տարածել» կամ «ցրել» իմաստները: Այս ստուգաբանության հիման վրա, ըստ սոցիոլոգ Ռոբին Բոհենի, «այս արտահայտությունը գործածվում էր անտիկ դարաշրջանում (մ.թ.ա. 800-600 թթ.)՝ Փոքր Ասիայի ու Միջերկրական ծովի ավազանի գաղութացումը բնութագրելու համար»⁷: Անտիկ դարաշրջանում գաղութները (հունարեն՝ «αποικία» (սպիկիա)) հատուկ ստեղծվում էին քաղաք-պետությունների (մետրոպոլիս) կողմից՝ ճշգրտորեն փոխադրելով վարչական ու կրոնական հաստատություններն ու կարգերը դեպի ոչ հունական շրջաններ⁸: Նման ածանցումը պետք է որ գիտնականներին թույլ տար եզրույթի ամենավաղ կիրառմանը հատորդել ոչ հրեական ծագում ու դրանով իսկ հրաժարվել «սփյուռքի լեզվի վրա հրեական պատմության ուժեղ ազդեցությունից»⁹: Այս առաջարկությունը, սակայն, լավագույն դեպքում թվում է երևակայական. այն հնարավոր չէ պնդել պատմական ու իմաստաբանական փաստերի համատեքստում: Այս բայը, որն սկսել էր շատ ավելի լայնորեն գործածվել մ.թ.ա. V դարում (ոչ ավելի վաղ) դասական փիլիսոփաների ու հելլենական գրողների շրջանում, բացասական իմաստային նրբերանգ ուներ: Այն ենթադրում էր ցրվելու ու քայքայվելու գործընթացներ, տարրալուծում առանձին մասերի (օրինակ՝ ստոմների), որոնք այլևս կապված չէին իրար հետ (ինչպես գործածել է Էպիկուրն՝ ըստ Պլուտարքոսի): Ընդհանուր առմամբ, «diaspora» եզրույթն ուներ «անբարեպաստ, աղետալի իմաստ» և որևէ կերպ չէր գործածվում այնպես, որ կարողանար ենթադրել աշխարհագրական տարածք կամ սոցիոլոգիական խումբ,

⁷ Cohen 1997, էջ 2: Բոհենը կրկնում է այս վերագրումը մի քանի անգամ իր այլապես գովասանքի արժանի՝ «Global Diasporas» աշխատության մեջ (տե՛ս Cohen 1997, էջ ix, 24, 25, 83, 177): Բոհենի առաջարկն արդեն որդեգրել են մի շարք այլ հեղինակներ, տե՛ս, օրինակ, McKeown 1999, էջ 308: Ասորն Սեգալը կարծես առաջինն էր, որ հուշեց «diaspora» եզրույթի այս ածանցումը (Segal 1993, էջ 82):

⁸ Ի թիվս շատ այլ հեղինակների՝ տե՛ս Buckley 1996:

⁹ Clifford 1994, էջ 306:

ինչպես ընդգծում է Վիլեմ ֆոն Ուննիկը¹⁰: Այս եզրույթը միանշանակորեն չի գործածվել որևէ դասական հեղինակի կողմից որպես հղում անտիկ դարաշրջանի գաղութացման գործընթացին: Իրականում այս բայն արտահայտել է հունական գաղութի ու իր մայր քաղաքի միջև հատկանշականորեն դաբեր շարունակվող սերտ հարաբերության ճիշտ հակառակ իմաստը:

Եբրայերեն սուրբ գրությունների ալեքսանդրիացի հրեա-հույն թարգմանիչները որդեգրել էին ժամանակի փիլիսոփայական դիսկուրսի հենց այդ աղետալի իմաստային նրբերանգները: Սակայն ձևավորվող «Յոթանասնից» գրքում «*διασπορά*» (*դիասպորա*) և «*διασπίρειν*» (*դիասպիրին*) բառերն ստեղծվեցին որպես *termini technici**՝ «Ավետյաց երկրից» դուրս հրեաների գոյապահպանումը փրկության վարդապետության ընդգրկումն օրինակի լույսի ներքո մեկնաբանելու նպատակով¹¹: Փաստորեն, որքան էլ զարմանալի է, «աքսորին», «արտաքսմանը» և «վտարմանը» համարժեք «*golā*» և «*galūt*» եբրայերեն բառերը չեն թարգմանվել հունարենի «*diaspora*» բառի միջոցով: «*Golā*»-ն և «*galūt*»-ն ըմբռնվել են որպես «բաբելոնյան գերության համար [գործածվող] աստվածաշնչային հատուկ եզրույթներ», ինչպես Այենակուն Արովելն է նշում¹²: Այդ եզրույթներն այդ պատճառով Յոթանասնիցում թարգմանվել էին «աքսոր», «արտաքսում» և «վտարում» նշանակող հունարեն բառերով: Արովելն ընդգծում է, որ «Հելլենական հրեաները խուսափում էին Gola-ի և «*diaspora*»-ի հավասարեցումից»¹³, այդպիսով միտումնավոր տարբերակելով այդ եզրույթները. սա են պնդում նաև Դեյվիսն ու ֆոն Ուննիկը¹⁴: Արդյոք ինչու էին մ.թ.ա. III և II դարերի հրեա-հույն թարգմանիչները միտումնավոր տարբերակում «*galūt*» և «*diaspora*» բառերը՝ որդեգրելով մի նոր բառ, որը՝ իբրև նորաբանություն, պետք է արտահայտեր իրենց՝ Պաղեստինից կամ *Eretz Israel***-ից դուրս ապրելու իրավիճակը:

Հետադարձ հայացքով հետբաբելոնյան հրեաները Բաբելոնյան գերությունն աստվածաբանորեն մեկնաբանում էին որպես Թորայի պատվիրաննե-

¹⁰ Van Unnik 1993, էջ 86-87.

* Հատուկ եզրույթներ (լատ.):

¹¹ «Յոթանասնիցում» (Septuagint) «*διασπορά*» գոյականը գործածվել է 12 անգամ, իսկ «*διασπίρειν*» բայը՝ ավելի քան քառասուն անգամ: Սրանք եբրայերեն տարբեր գոյականներից ու համապատասխանաբար եբրայերեն տասներկու տարբեր բայերից են թարգմանվել: Դրանց գործածության ուղղակի տեղերի և համատեքստի համար տե՛ս Arowele 1977, էջ 29-45, Van Unnik 1993, էջ 92-105, Tromp 1998, էջ 15-22:

¹² Arowele 1977, էջ 46:

¹³ Նույն տեղում:

¹⁴ Davies 1982, էջ 116, Van Unnik 1993, էջ 81-84:

** Իսրայելի երկիր (եբր.):

րին չհնազանդվելու համար Աստծո պատիժ: Մ.թ.ա. VI դարի վերջերին Պաղեստին ու Երուսաղեմ նրանց վերադարձով այս պատիժն ավարտվեց: Դրանից հետո, այսինքն՝ մ.թ.ա V դարից սկսած՝ «Սուրբ հողից» դուրս ապրելն ընկալվում էլ այլ կերպ: Այն այլևս Աստծո օրենքները խախտելու համար պարտադրված պատիժ չէր: Այն չէր ներառում «արտաքսում», ինչն արտահայտվում է եբրայերեն «*gōlā*» և «*galūt*» բառերով: Այս եզրույթները «Յոթանասնիցում» քարգմանվել են «*αιχμαλωσία*» (էխմալուսիա՝ պատերազմի գերություն), «*μετοικεσία*» (մետիկեսիա՝ հարկադիր տեղաշարժ) և այլ բառերով: Հետաքրքիրն էր դարերում հրեաները պաղեստինյան տարածաշրջանը լքում էին տնտեսական պատճառներով, Եգիպտոսում զինվորագրվելու կամ Միջերկրական ծովի արևելյան ավազանով մեկ վաճառական ու արհեստավորական աշխատանքներ կատարելու նպատակներով: Բացի այդ՝ Բաբելոն արքայից արքայից հողայական վերնախավի միայն մի փոքր մասն էր վերադարձել Պաղեստին: Նրանց մեծ մասը լիովին համարկվել էր (integrate) բաբելոնյան հասարակության մեջ՝ պահպանելով հրեական ծիսակարգը: Մ.թ.ա. V դարից մինչև I դարը բազմաթիվ հրեաներ են հեռացել Պաղեստինից՝ հիմնականում փախչելով պատերազմից, սոցիալ-քաղաքական վտանգներից ու բռնաճնշումներից: Թեև շատ հրեաներ բավական հաջողակ ու կամավոր տնտեսական գաղթականներ էին, Պաղեստինից դուրս իրենց բնակությունը նրանք մեկնաբանում էին որպես անցումային, թշվառ ու անբարենպաստ կեցություն: Այն ընկալվում էր իբրև նախապատրաստություն, միջանկյալ դրություն մինչև Երուսաղեմում սրբազան ժողովման վերջնական օրը: Էականորեն այս եզրույթը ստացել էր հոգևոր ու փրկչական իմաստներ, որը նշանակում էր ժամանակների վերջում Աստծո գթասրտությամբ «ցրվածների ժողովում»: «Diaspora»-ն, պարզվում է, մի հաջորդականության անբաժանելի մասն է, որը կազմված է մեղսագործության կամ անհնազանդության, որպես պատիժ՝ ցրման ու արքայից արքայից խարանձի ու վերջապես վերադարձի ու ժողովվելու քառափուլ ընթացքից¹⁵:

Հելլենական ժամանակաշրջանում հրեաները կարող էին ճամփորդել Պաղեստին ու Երուսաղեմ: Այդ փաստի մասին են վկայում ուխտավորների մեծ թվերը: Նրանք կարող էին վերադառնալ ու բնակություն հաստատել Պաղեստինում: Սակայն շատերը մնացին սփյուռքում: Ինչո՞ւ: Աստվածաբանորեն այն համոզմունքը կար, որ «Սուրբ երկրում» ժողովվելը պետք է կատարվեր ոչ թե մարդկանց, այլ միայն Աստծո կողմից: Ինչպես Դեյվիսն է պարզաբանում, «եթե վերադարձը աստվածային միջամտության գործողություն էր,

¹⁵ Տե՛ս Van Unnik 1993, էջ 113-119, 134, նույն կերպ Davies 1982, էջ 116-121 և Tromp 1998, էջ 18-19:

ուրեմն այն չպետք է կազմակերպվեր կամ պարտադրվեր քաղաքական կամ մարդկային որևէ այլ միջոցներով. մնան բան անելը մեղսագործություն կլինեն»¹⁶: Միակ գործունեությունը, որը կանայք ու տղամարդիկ կարող էին ծավալել սփյուռքում, ամբողջ սրտով Թորայի պատվիրաններին հավատարիմ ապրելն էր, որպեսզի վերջնական ժողովման օրը թերևս ավելի շուտ գար: Այս կերպ, բացի փրկչաբանական անխախտելի իմաստից ու համատեքստից, այսինքն՝ բացի պատմության մեկնաբանությունը Աստծո փրկարար ողորմածության հետ կապելուց՝ այս հատուկ եզրույթը ձեռք է բերում նաև նախագուշացնող իմաստներ և հիշեցում, որ պետք է հետևել Թորային: Սոցիալ-մշակութային առումով, թվում է, թե շատ հրեաներ (անշուշտ, ոչ բոլորը) բավականին լավ էին ապրում աշխարհի մշակութային կենտրոններում. Ալեքսանդրիայի կամ Սարդիսի հրեաներն ունեին իրենց սեփական կրոնական ու վարչական կառույցները՝ սինագոգների, դպրոցների, բաղնիքների, գերեզմանոցների ու միավորումների միջոցով հասնելով «հաստատութենական լիարժեքության»։ Շատերը նախընտրում էին մնալ սփյուռքում, քան վերադառնալ գրեթե մշտապես պատերազմի դաշտ հանդիսացող Պաղեստին¹⁷:

«Diaspora» եզրույթի իմաստաբանական հեղափոխությունները. յուրացում և փաթածում

Հրեա թարգմանիչների ստեղծած այս նորաբանությունից սկսած՝ «diaspora» եզրույթը գործածվում էր հրեաների, ինչպես նաև հուդայականությունն ուսումնասիրողների կողմից՝ «Ավետյաց երկրից» դուրս բնակվող հրեաներին մատնանշելու նպատակով: Դրա գործածությունը ներառում էր աշխարհագրական, սոցիոլոգիական ու փրկչաբանական իմաստներ, որոնք ֆոն Ուննիկն ամփոփում է հետևյալ կերպ. «διασπορά-ն մեկնաբանում է ոչ միայն այն հողը, որից այն կողմ ցրված են մարդիկ, այլ նաև ցրման գործողու-

¹⁶ Davies 1982, էջ 120:

¹⁷ Վաղ հուդայականության ու հելլենական հրեաների մասին ուսումնասիրությունները բազմաթիվ են: Ի թիվս շատ այլ աշխատությունների՝ տե՛ս Delling 1987, Cohen և Frerichs 1993, Barclay 1996, Gafni 1997: «Diaspora» եզրույթի ծագման ու բառաստեղծման մասին «պարտադիր» ընթերցանության շարքից է Հին կտակարանի մասնագետ, հոլանդացի գիտնական Վիլեմ Կորնելիս ֆոն Ուննիկի ուսումնասիրությունը հելլենական հռոմեական ժամանակաշրջանում հրեական սփյուռքի ինքնարձկանության մասին (Van Unnik 1993): Այս փութաչան վերլուծությունն արվել է 1966-1967 թթ. և հեղինակի մահից հետո խմբագրվել ու հրատարակվել է Փիթեր ֆոն դեր Հորսթի կողմից (Peter W. van der Horst): Շատերի համար դժբախտաբար այս մանրագնին վերլուծությունը գրված է գերմաներենով:

թյունը, ինչպես նաև այն մարդկանց, որոնք ցրված են»¹⁸: Իմաստային այս առանձնահատկությունը հետագա երկու հազար տարիների համար դարձավ հաստատված տարբերակը, թեև քրիստոնեության սահմանների ու նույնականացման առանցքի զարգացմանը զուգընթաց ձևավորվեց մեկ այլ իմաստ:

Մ.թ. I դարում քրիստոնյաներն այդ եզրույթը որդեգրեցին, սակայն փոխեցին նրա փրկչաբանական իմաստը՝ հարմարեցնելով քրիստոնեական վախճանաբանությանը: Նոր կտակարանը գործածում է *դիասպորա* գոյականը և *դիասպիրիս*՝ բայը երեքական անգամ: Առանց դրանց գործածության բարդությունների հետ կապված մանրամասները քննարկելու՝ աստվածաշնչյան պատմությունների ու գրքերի առանձին հեղինակները վաղ շրջանի եկեղեցին մեկնաբանում էին որպես «ուխտավորական, ժամանակավոր ու ցրված համայնք այն ըմբռնմամբ, որ դա Աստծո վախճանաբանական ժողովուրդն է»¹⁹: Երկրի վրա ցրոնքի (*dispersion*) մեջ ապրող քրիստոնյաները պետք է ծառայեին որպես «սերմ»՝ Հիսուսի ուղերձը տարածելու համար: Քրիստոնյաների իրական տունը, սակայն, «երկնային քաղաք Երուսաղեմն» էր՝ քրիստոնեական ուխտագնացության նպատակակետը²⁰:

Նույն կերպ հայրաբանական վարդապետները որդեգրեցին «diaspora» հասկացությունը հուդայականության վրա իրենց հարձակումներում որպես բանավիճային հնարք մ.թ. I դարերում. քրիստոնյաների տեսանկյունից Երկրորդ տաճարի կործանումից հետո հրեաների ցրումը քրիստոնյա աստծո կողմից գործադրված պատիժ էր, քանի որ հրեաներն անմաքուր կենսակերպ էին վարում և Հիսուսին որպես Փրկիչ չէին ընդունում: Քրիստոնեական բանավիճային քննարկումներում հրեական այդ փրկչաբանական հասկացությունը միտումնավոր զրկվեց փրկության ու վերադարձի իմաստային նրբերանգներից: Քառափուլ հաջորդականության ծրագիրը մնաց միայն մեղսագործության ու ցրման իր կողմերով՝ շեշտադրելով երկնային դատաստանի իմաստային երանգը:

¹⁸ Մեջբերումը՝ Ֆոն Ուննիկից (Van Unnik 1993, էջ 149), քարգմանությունը՝ հեղինակի: Ինչ վերաբերում է աշխարհիկ հունարենում *diaspora* բառի գործածությանը, այն հիմնականում սահմանափակվում է փիլիսոփայական դիսկուրսով (օրինակ՝ Պլուտարքոսի աշխատություններում), ինչպես արդեն վերը նշվեց: Տե՛ս Van Unnik 1993, էջ 74-76 և Modrzejewski 1993, էջ 66-67:

¹⁹ Arowele 1977, էջ 476:

²⁰ Այս գոյականը գործածող երեք աստվածաշնչյան աղբյուրներն են՝ Հակոբոս 1.1, 1 Պետրոս 1.1, և Հովհաննես 7.35: Որպես բայ այն գործածվում է Գործք Առաքելոցի 8.1, 8.4 և 8.11 մասերում: Նոր կտակարանի՝ հակասականորեն քննարկված հատվածների մեկնաբանության համար, ի թիվս այլոց, տե՛ս Arowele 1977, մաս 2, Schnackenburg 1971 և Krüger 1994:

Ժամանակավորապես այս աշխարհում գտնվող աստծո ժողովուրդը լինելու ըմբռնումն արագորեն անհետացավ քրիստոնեական պատճառաբանության մեջ ու քննախտություններում, քանի որ ժամանակին փոքրամասնության կրոնը IV դարի վերջերին փոխվել էր՝ դառնալով հաստատված եկեղեցին: Մոռացվեցին վախճանաբանական իմաստները: Մեկ հազարամյակ անց այդ եզրույթը կրկին գործածության մեջ մտավ՝ հիմնականում կիրառվելով որպես աշխարհագրական-սոցիոլոգիական նշանակիչ: Ռեֆորմացիայի ու հակառեֆորմացիայի ընթացքում «diaspora»-ն վերաբերում էր հռոմեակաթուղիկ միջավայրերում ձևավորված բողոքական փոքրամասնություններին և հռոմեակաթուղիկ փոքրամասնություններին, որոնք ստիպված էին ապրել բողոքական գերակայությամբ երկրներում: XIX դարասկզբին՝ նապոլեոնական պատերազմներից հետո, այլադավան միջավայրում ապրող եկեղեցին դարձավ «diaspora» բառի՝ քրիստոնեական առումով առավել լայնորեն գործածվող ու տիպական ընկալումը²¹:

Չնայած «diaspora» եզրույթի իմաստաբանության հրեական ու քրիստոնեական կրոնական տարբերություններին՝ երկու դեպքում էլ աշխարհագրական ու սոցիոլոգիական իմաստային նրբերանգները հիմնական պայմաններ են: Տեսականորեն փոխհաստվող տեսանկյունից դիտարկելով՝ հուդայական ուսումնասիրություններն ու քրիստոնեական աստվածաբանությունները, հրեական ու քրիստոնեական ցրոնքի ու սփյուռքի (կրոնական) համայնքների շուրջ եղած գրեթե բոլոր հետազոտությունները մնացել ու շարունակում են մնալ պատմականորեն նկարագրական՝ հաճախ լրացվելով որոշ աստվածաբանական ու քահանայական մեկնություններով: Այդ ուսումնասիրությունները վերլուծական, համեմատական ու տեսական հետազոտություն նախաձեռնելու նպատակ չեն հետապնդում: Իրապես, հուդայականության ու քրիստոնեական աստվածաբանության ուսումնասիրողներից շատերը չեն էլ նկատել իրենց գիտակարգերից դուրս այս եզրույթի ներկայիս լայն ու ժողովրդական գործածությունը:

Հետադարձ հայացքով մինչև 1960-ական թթ. «diaspora» եզրույթը հստակորեն սահմանափակված էր հրեական ու քրիստոնեական ավանդույթների ու

²¹ Այս եզրույթի՝ հետռեֆորմացիոն շրջանի վերագործածման կապակցությամբ տե՛ս Ռոնրիգի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը (Röhrig 1991) և Շելենբերգի ակնարկը (Schellenberg 1995): Ալտերմատն էլ առաջարկում է դավանաբանական սփյուռքային փոքրամասնության՝ բողոքական Յյուրիխում (Շվեյցարիա) 1850-1950 թթ. բնակվող կաթոլիկների զարգացումների ու փոփոխությունների մասին ուսանելի պատմական դեպքի ուսումնասիրություն (Altermatt 1986):

նրանց սփյուռքյան համայնքների պատմություններով²²: Մինչ այդ պահը առանձնահատուկ գործածություն ունեցող այդ հասկացության սահմանների փոփոխությունն ու բառիմաստի ընդլայնումն առաջին անգամ ձեռնարկվեցին աֆրիկյան ուսումնասիրությունների շրջանակներում: Ներկայումս դասական դարձած իր հոդվածում Ջորջ Շեփերսոնն առաջարկեց «African Diaspora» հասկացությունը²³: Վաղ ժամանակներում հրեաների արտաքսման համանմանությամբ՝ Ենթասահարայի աֆրիկացիների ցրումը գաղութատիրական ստրկական առևտրի միջոցով նկարագրվում էր որպես հարկադիր հայրենալքում, որն ուղեկցվում էր հայրենիք վերադառնալու կարոտով: Շեփերսոնի փոխաբերական գործածությունը դարձավ մեկ համապարփակ պնդում՝ տարագրյալ սև ժողովուրդների փորձառությունը որպես աֆրիկյան պատմության ենթաբաժին ուսումնասիրող անգլիացի և ամերիկացի գրողների, արվեստագետների ու հետազոտողների այդ ժամանակվա հետաքրքրությունը: Անգլիախոս շրջանակների կողմից հրեական ժողովրդական այդ եզրույթի նկատմամբ հետաքրքրությունն ու դրա կիրառությունը համընկան աֆրիկյան պետությունների քաղաքական անկախություն ձեռքբերման, ինչպես նաև թե՛ Աֆրիկայում, թե՛ արտասահմանում աֆրիկյան մտածողների ու հեղինակների կողմից ռասիզմի ու խտրականության դեմ իրենց ձայները լսելի դարձնելու ու մեղադրանքներ հնչեցնելու հետ: Չնայած աֆրիկյան «սփյուռք» հասկացության նկատմամբ հետաքրքրության ձևավորումը կարելի է տեղավորել 1950-ական թթ. վերջերից մինչև 1960-ական թթ. կեսերն ընկած ժամանակահատվածում, շուրջ մեկ տասնամյակ պահանջվեց, մինչև դրան առնչվող հրատարակությունները մեծ թափ ստացան: 1970-ական թթ. կեսերից սկսած՝ աֆրիկացի պատմաբաններն ու հեղինակները միտումնավոր կիրառում են «diaspora» բառը որպես հասկացություն ու թեմա՝ այսպիսով աֆրիկյան ուսումնասիրությունների ավելի լայն դաշտի շրջանակներում ստեղծելով մի ենթադրություն²⁴:

²² Այս կանոնից բացառություն է կազմում Դուրնովի՝ «diaspora»-ի մասին գերազանց բառահողովածը «*Encyclopedia of the Social Science*»-ի 1931 թ. հրատարակությունում: Անշուշտ, գրականության հնագիտությունը պիտի բացահայտեր այս եզրույթի մի շարք ավելի վաղ ոչ հրեական ու ոչ քրիստոնեական կիրառություններ, թեև հիմնականում պատահական գործածությամբ: Շեփերսոնը, օրինակ, մատնանշում է «շոտլանդական սփյուռքի» մասին արժարժումները Սըր Ռեզինալդ Կուպլենդի՝ հետմահու հրատարակված «*Welsh and Scottish Nationalism*» (Լոնդոն, 1954 թ.) գրքում (Shepperson 1993, էջ 48):

²³ Shepperson 1966.

²⁴ Այս դրսևում եզրույթի ծագման ու գործածության մասին տե՛ս Shepperson 1993 և Drake 1993: Սև կամ աֆրիկյան ուսումնասիրությունների նորարարական դերը «diaspora» եզրույթի ապահամատեքստավորման և ընդհանրացման հարցում ընդգծվում է նաև Ալենսոնի հիմնավոր աշխատության մեջ, տե՛ս Akenson 1997, էջ 11:

Մեկ այլ եղանակով, սակայն ի լրումն «diaspora» եզրույթի որդեգրման համար հողվածի սկզբում նշված պատճառներին (իրավական փոփոխություններ, գաղթականների ներհոսք և այլն), աֆրիկյան ուսումնասիրությունների դեպքում աֆրիկյան ազգերի, ինչպես նաև ժամանակին «Նոր աշխարհ» կոչվող վայրում ապրող սևերի կողմից ապագադրությանցման ու քաղաքական ազատագրման գործընթացներն էլ ավելի մեծացրին այս եզրույթի ժողովրդականությունը: Աֆրիկյան մայրցամաքից դուրս վաղուց հաստատված «սև համայնքները» սկսեցին վերանվանվել սփյուռքներ: Այսպիսով՝ կառուցակցվեց ու շարունակում է կառուցակցվել ժամանակին ստրկացածների միասնություն, ձևավորվեց այլ մայրցամաքներում ապրող բոլոր «սևերի» առասպելական հարաբերություն իդեալականացված «Աֆրիկայի» հետ, և քաղաքական առումով նախկին ու ներկա իշխանական հարաբերությունները սկսեցին մատնացույց արվել ու կասկածի տակ դրվել: Գրքերի վերնագրերում «diaspora» բառի գործածության քանակական վերլուծությամբ Ֆիլ Քոհենը բացահայտել է, որ «սևական ու հրեական պատմությունը կամ մշակույթը գերշխում են որպես հղման կետ սփյուռքի ուսումնասիրություններում»²⁵: Որպես այդպիսին, «հրեական սփյուռքը վերջին քսան տարիների ընթացքում արդյունավետորեն աֆրիկանացվել է»²⁶:

Աֆրիկյան ուսումնասիրություններում «diaspora» եզրույթի իրական վերելքն էլ ավելի խթանեց այդ եզրույթի գործածությունը հումանիտար ու հասարակագիտական տարբեր գիտակարգերում: Քաղաքական գիտություններում Արմսթրոնգի՝ 1976 թ. վերը նշված ազդեցիկ հողվածը սահմանումային հիմք ապահովեց հետագա մի շարք տարբեր ուսումնասիրությունների, ներառյալ Գաբրիել Շեֆերի արդեն դասական դարձած «*Diasporas in International Politics*» (1986) (Սփյուռքները միջազգային քաղաքականության մեջ) աշխատության համար: Նույն կերպ 1980-ական թվականներից ի վեր մարդաբանության, լեզվաբանության, պատմության կամ հայկական, իռլանդական կամ վերջին ժամանակների տիրեթական ուսումնասիրությունների²⁷ նման տարածաշրջանային-թեմատիկ ոլորտների հետազոտողները սկսեցին լայնորեն կի-

«Աֆրիկյան սփյուռք» կամ «սև սփյուռք» վերնագրով մենագրությունների մեծ շարք է հրատարակվել 1970-ական թթ. կեսերից: Ռոբին Քոհենի խմբագրությամբ «Սփյուռքներ ու անդրազգային համայնքներ» առցանց մատենաշարը, որ կազմվել է Օքսֆորդի տնտեսական ու սոցիալական հետազոտությունների խորհրդի (The Economic and Social Research Council (ESRC) Oxford) հետ համագործակցությամբ, միայն «աֆրիկացիներ» (ներառյալ՝ սևեր) դասի մեջ թվարկում է շուրջ 200 վերնագիր:

²⁵ Phil Cohen 1998, էջ 3:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 7:

²⁷ Korom 1997.

բառել «diaspora» եզրույթը՝ ազգային, մշակութային ու կրոնական տարաբնակ խմբերին ու համայնքներին նկարագրելու համար: Կարելի է ասել՝ «diaspora» բառի ընդհանրացված ու ընդլայնված գործածությունը «պաշտոնականացվեց» 1991 թ. «Diaspora» հեղինակավոր պարբերաբերթի հրատարակմամբ: Հանդեսի խմբագիր Խաչիկ Թեօլեօլեանը հայտարարում էր. «Մենք գործածում ենք «diaspora»-ն նախնականորեն՝ մատնանշելու համար մեր համոզմունքը, որ այն եզրույթը, որ ժամանակին բնութագրում էր հրեական, հունական ու հայկական ցրոնքը, այժմ իմաստային ընդհանրություն ունի ավելի լայն իմաստաբանական դաշտի հետ, որը ներառում է այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են ներգաղթյալը, տարաբնակը, փախստականը, արտագնա աշխատողը, արքայալ համայնքը, անդրծովյան համայնքը, էթնիկ համայնքը»²⁸:

Գիտական շրջանակներում «diaspora» բառի ընդլայնվող գործածությանն ու նրա նկատմամբ համակրանքի աճին զուգընթաց սփյուռք վերանվանված ժողովուրդների ու համայնքների մտավորականները, ներկայացուցիչներն ու խոսնակները սկսեցին որդեգրել այս հասկացությունն իբրև ինքնանկարագրություն: Այս եզրույթը սկսեց գործածվել քաղաքաբանակ, լավ կրթություն ունեցող վերնախավի կողմից, որոնք հաճախ առաջադեմ համասարանական կյանքի մասն էին կազմում: «Սփյուռք» եզրույթն ընդունելություն ու շրջանառություն գտավ, լինի դա իրականում տարասեռ մարդկանց խմբում միասնություն կառուցակցելու, ներկայացուցչություն ունենալուն ուղղված այս կամ այն խմբի պահանջն ընդգծելու, այս կամ այն խմբի նախկին հայրենի երկրի ու մշակույթի հետ կապերը վերամրապնդելուն ուղղված կոչերի, թե նախկին ու ներկա իշխանական իշխանական հարաբերությունները դատապարտելու համար, որոնք պատճառ էին դարձել այս կամ այն խմբի թշվառ, սոցիալապես լուսանքայնացված վիճակի համար²⁹:

²⁸ Մեջբերումը՝ Թեօլեօլեանից (Tölölyan 1991, էջ 4): Այս նախնական, բավականին ընդարձակ սահմանումը նկատելիորեն հիմնավորվում է Թեօլեօլեանի՝ «Rethinking Diasporas» (Վերամտածելով սփյուռքները) փայլուն հոդվածում (1996): Տարագրության մեջ, արտերկրում ու սփյուռքում գտնվող հայկական, հունական, իռլանդական, քրդական, պաղեստինյան, չինական, թամիլյան, հնդկական ու ազգային, մշակութային կամ կրոնական այլ համայնքներին վերաբերող ուսումնասիրությունների համար տե՛ս ամփոփ նկարագրություններ հետևյալ հեղինակների աշխատություններում՝ Safran 1991, Chaliand և Rageau 1991, Segal 1993, էջ 82-106, Cohen 1997, ինչպես նաև վերը հիշատակված առցանց մատենագիտությունը (Cohen ա.տ.):

²⁹ Այս վերջին գործածության հարացուցային օրինակին կարելի է ծանոթանալ գվադելուպացի հինդու մտավորական Լոտուս Վինգադասամի-Էնգելի հոդվածում (Vingadassamy-Engel 1992): Հեղինակը նշում է. «Ես հատուկ նախընտրում եմ գործածել «diaspora» բառը՝ մատնանշելու Հնդկաստանից ֆրանսիական Վեստ Ինդիա իմ համայնքի տեղափոխումը (transplantation) [...], քանի որ այն կրում է խորը վշտի ու

Վերջապես, պետք է նշել նաև կրոնների պատմության շրջանակներում «diaspora» եզրույթի որդեգրման մասին: Հարակից գիտակարգերի համեմատությամբ կրոնների պատմությունն ավելի ուշ սկսեց գործածել «diaspora» եզրույթը: «Սփյուռքների կարևորությունը» մատնանշողներից առաջինը Նինյան Սմարթն էր 1987 թ., որի ներդրումը, ցավոք, մասամբ քողարկված էր ներկայացված: Միայն 1990-ական թթ. կեսերից էր, որ այս նոր եզրույթն սկսեց կիրառվել ավելի աշխուժորեն ու տեսական մակարդակում³⁰: Կրոնի պատմաբանները, որոնք քաջատեղյակ էին մշակութայնորեն ու կրոնական առումով սահմանափակ եզրույթների փոխանցմանն առնչվող անորոշությունների նախկին փորձերին, խուսափում էին այդ հասկացությունը կիրառել ոչ հրեա ավանդույթների ու ժողովուրդների նկատմամբ: Բացի դրանից՝ նրանց զգուշավորությունը շատ դեպքերում հիմնված էր (և շարունակում է հիմնված մնալ) այդ եզրույթի ծագման ու փրկչաբանական նրբերանգի մասին գիտելիքի վրա, ինչը տեսական բազմատեսակ խնդիրներ էր ստեղծում միջմշակութային, ընդհանրացված կիրառության համար: Չնայած այս դժվարությանը՝ փորձառեն մակարդակում ու Քիմ Նոթի առաջարկած գաղափարների հիման վրա Հիննելսը համակարգայնորեն խմբավորեց սփյուռքային կրոնի փոփոխականության ու շարունակականության տասը գործոններ, որոնց հիման վրա տարբերակում էր հետազոտության յոթ ոլորտներ³¹:

Եթե կրոնների պատմության մեջ ու առավել մեծ եռանդով հարակից գիտակարգերում «diaspora»-ն հիմնականում կիրառվում էր որպես աշխարհագրական-սոցիոլոգիական կատեգորիա, որը նշանակում էր ցրված խմբեր ու անդրազգային հարաբերություններ, 1990-ական թվականներից սկսած՝ ի

տառապանքի, անսփոփելի սգի հոգեբանական նրբերանգները, որոնք զուգակցվում են ներսից բզկտված լինելու հավերժ զգացողության հետ» (Vingadassamy-Engel 1992, էջ 6):

³⁰ Hinnells 1994, Baumann 1995.

³¹ Knott 1991, տե՛ս Hinnells 1997ա և 1997բ: Հիննելսի «սփյուռքի կրոն» արտահայտությունը՝ եզակի թվով, տարօրինակ տպավորություն է թողնում, քանի որ այն ենթադրում է սփյուռքային միջավայրերում իրականում ամենատարբեր կրոնական ավանդույթների հիմքում ընկած միասնականություն ու նույնականություն: Հետաքրքիր է, որ Նոթը չի գործածել «diaspora» եզրույթը 1991 թ. իր աշխատության մեջ: Այս գիտակարգի կողմից մինչև 1990-ական թթ. կեսերը «diaspora» հասկացության շուրջ եղած դիսկուրսի չճանաչման ցուցանիշ է նաև այդ եզրույթի մասին բառահողվածի բացակայությունը «*Encyclopedia of Religion*» (1987) կամ գերմանալեզու «*Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*» (1988 hh) բառարաններում: Ի հակադրություն այս երկուսի՝ 1999 թ. հրատարակված «*Metzler Lexikon Religion*» կրոնագիտական բառարանում արդեն առաջարկվում են «diaspora» և «migration» բառահողվածները (1-ին և 2-րդ հատորներ, Stuttgart: Metzler):

հայտ է գալիս մեկ այլ, լիովին տարբեր մի մոտեցում: Հետարդիապաշտ այն-պիսի հեղինակներ ու մշակութային քննադատներ, ինչպիսիք են՝ Ստյուարտ Հոլը, Հոմի Բաբան, Փոլ Գիլլոյն ու Ջեյմս Բլիֆորդը, «diaspora» եզրույթը որդեգրեցին որպես մի բառ, որը նշանակում է փորձառության ու մտածողության յուրահատուկ տեսակ, այն է՝ «սփյուռքային գիտակցություն»: Չգտելով առաջ անցնել այնպիսի էականացնող (essentializing) հասկացություններից, ինչպիսիք են «էթնիկությունը» և «ռասան»՝ «diaspora»-ի գաղափարը ողջունվել է հաճախ մասնագիտական խրթին լեզվով ծանրաբեռնված հողվածներում՝ որպես մի հասկացություն, որն արտահայտում է հիբրիդայնություն, տարասեռություն, ինքնության հատվածայնացում ու (ապա)կառուցակցում, երկակի գիտակցություն, հիշողության բեկորներ, երկակիություն, արմատներ ու ուղիներ, հակասական աշխարհաքաղաքացիություններ, բազմատեղակայվածություն և նման այլ իմաստներ:

Այս «սփյուռքային գիտակցությունն» ընկալվում է որպես յուրօրինակ իրազեկություն, որ ենթադրաբար հատկանշական է այն մարդկանց համար, որոնք, ապրելով «այստեղ», կապված են ինչ-որ մի «այնտեղի» հետ: «Սփյուռքային գիտակցությունն ամբողջապես ընդհարման ու երկխոսության մեջ գտնվող մշակույթների ու պատմությունների արգասիք է: [...] Սփյուռքային սուբյեկտները, այսպիսով, արդիական, անդրազգային, միջմշակութային փորձառության առանձին տարբերակներ են»³²: Նման պնդում է անում նաև Ստյուարտ Հոլը. «Սփյուռքային ինքնությունները նրանք են, որոնք փոխակերպման ու տարբերության միջոցով մշտապես արտադրում ու վերարտադրում են իրենք իրենց նորովի»³³: Կարևոր է նշել, որ սփյուռքային գիտակցությանը բնորոշ է ստեղծարար ուժ ու կարողություն, որ կասկածի տակ է դնում ինչպես «իշխանության փոխաբանությունները»³⁴, այնպես էլ ազգային պետության ամենատարած, կանոնակարգող գերիշխանությունը: Իսկապես, «diaspora»-ն և նրան վերագրված իրազեկությունը փառաբանվում են որպես այլընտրանքային գիտակցություն, որը փորձում է շարժվել կանոնակարգող պատմությունից ու քաղաքականությունից անդին, և որը մատչելիություն է ապահովում «աշխարհաքաղաքացիական կյանքի ոչ արևմտյան կամ ոչ միայն արևմտյան մոլորների, ազգային պետությունների, համաշխարհային տեխնոլոգիաների և շուկաների ներսում ու դրանց դեմ պայքարող չե-

³² Clifford 1994, էջ 319:

³³ Hall 1990, էջ 235:

³⁴ Brah 1986, էջ 183:

գոթ անդրազգությունների վերականգման» համար, անհանգիստ համազոյակցության միջոցների³⁵:

Գիտակցության այս հայտնի տեսակը հիմնականում վերաբերում է սփյուռքյան համայնքներից սերող դեռևս սակավաթիվ, սակայն աճող թվով մտավորականների ու գրողների: Մենք ավելի շուտ կասկածում ենք, որ «սփյուռական» սփյուռքյան տղամարդիկ ու կանայք մտածում են նման հասկացություններով ու նրբամտությամբ: Այդուհանդերձ, սփյուռքային գիտակցությանը վերագրված այս ներուճակությունը ենթադրում է հույս, ակնկալիք ու բաղձանք, որը հետաքրքրականորեն հիշեցնում է կրոնական հույսի ու վերստին հավաքվելու վաղ իմաստային լիցքերը:

«Diaspora»-ն որպես վերլուծական կատեգորիա

«Diaspora» բառիմաստի ընդլայնումն ինչպես մարդկանց ցանկացած ցրված խմբի վերաբերելու իմաստով, այնպես էլ գիտակցության որոշակի տեսակ ձևակերպելու առումով, «diaspora»-ն դարձրել է XX դարավերջի ակադեմիական դիսկուրսի *առասիկ* նորաձև եզրույթներից մեկը: Հեղինակներն ու գրողները գործածում են ժամանակին սահմանափակ այս հասկացությունը կամայական, չմասնավորված, բավականին ազատ եղանակով: Այնհայտորեն հաճախ գերակշռում է «diaspora»-ի զուտ փոխաբերական գործածությունը, որն այդ նույն եզրույթի իմաստային դաշտում ընդգրկում է դրան հարմար համարվող երևույթների լայն ցանկ: Այս եզրույթի ժողովրդականությունը հանգեցրել է իմաստաբանական տարրալուծման՝ «քայքայելով» որոշակի իրավիճակներ ու հարաբերություններ ընդգրկելու այդ հասկացության կարողությունը [և հանգեցնելով այն] ճիշտ նույն վաղ հունական փիլիսոփայական իմաստին:

Այս առումով Թեօլեօլեանը զգուշացնում է, որ այս եզրույթին «սպառնում է անխտրականորեն տարողունակ հասկացություն դառնալու վտանգը»³⁶: Եվ ինչպես Ֆիլ Բոհենն է զվարճալիորեն դիտարկում, «Diaspora-ն հետարդիական դարաշրջանի նորաձև բառերից է. անգլիախոսի լեզվից սուլական հնչողությամբ արտաբերվելիս ունի տարաշխարհիկ հնչելու արժանիք. այն շճնջում է իմաստային թաքնված խորքերի խոստում, սակայն միացնում է

³⁵ Մեջբերումը՝ Բլիֆորդից (Clifford 1994, էջ 328): «Diaspora»-ի նկարագրության և այսպիսի ըմբռնումների մասին քննարկման համար՝ տե՛ս Cohen 1997, էջ 127-153 և Anthias 1998բ:

³⁶ Tölölyan 1996, էջ 8:

դրանք հայրենի ավերին մեղմորեն փշրվող ալիքի ձևին: [...] Այն առաջարկում է ցանկալի իգական բառավերջ և մեծ ճկունություն»³⁷:

Ժողովրդականացմանը զուգընթաց «diaspora»-ի սահմաններն ակնհայտորեն էլ ավելի անհստակ ու խճճված են դարձել: Անշուշտ, այս եզրույթը սահմանելու և այդպիսով նրա իմաստային սահմանները ձգելու հավակնոտ ծրագրերի պակաս չկա, ինչը փորձել են անել Սաֆրանը, Հեթլեյջն ու Քոհենը, եթե նշենք առավել համակարգված ու համընդգրկուն մոտեցումները³⁸: Վերլուծական էվրիստիկայի ու կարողությունների պատճառով է, որ սահմանումային հստակեցումը կարծես արժեքավոր գործ է՝ չնայած այդ եզրույթի գերգործածմանը: Ի տարբերություն սահմանումային առաջարկվող մտավարժանքների՝ մեր մոտեցումը հակված է ավելի քիչ ուշադրություն դարձնել «diaspora» գոյականին և ուշադրությունը բևեռել «diasporic» (սփյուռքային) ածականի վրա: Դիշտ այնպես, ինչպես կրոնի որոշ պատմաբաններ «religion» բառի 348-րդ (կամ հերթական) սահմանումն առաջարկելու ապարդյուն ձգտումների փոխարեն նախընտրում են մանրամասնել, թե որ իրավիճակը, գործունեությունը, տեքստն ունի «կրոնական» լինելու որակներ³⁹, նույն կերպ էլ մենք ենք փորձում կայացնել «diasporic» ածականական ձևը որպես դասակարգող որակում: «Diasporic» ածականի կիրառումը հնարավորություն է ընձեռում ընդգրկելու որոշ ժողովուրդների, սոցիալական իրավիճակների ու անդրազգային կամ բազմատեղային խմբավորումների յուրօրինակ հարաբերություններ ու նույնականացման հղման կետեր: Այս առանձնահատկությունն ավելի լավ ըմբռնելու համար կարող ենք ժխտական հարց տալ՝ արդյոք ի՞նչ պետք է պակասի որոշակի սոցիալական ձևերին ու խմբավորումներին, որ նրանք ավելի քիչ չափով իրենց համարեն կամ առհասարակ չհամարեն սփյուռքային (diasporic): Այս առումով սոցիոլոգ Սեն-Բլանկատն ուղղակիորեն առաջարկում է. «Quand il y a rupture avec l'origine ou assimilation aux contextes d'installation, on ne peut plus parler de diaspora»⁴⁰:

Սահմանող բնութագրիչների ցանկ առաջարկելու և տիպաբանություններ քվարկելու փոխարեն մեր մոտեցումը շեշտադրում է միայն մի քանի տարրե-

³⁷ Phil Cohen 1998, էջ 3:

³⁸ Safran 1991, Hettlage 1991, Cohen 1997.

³⁹ Seiwert 1981, Gladigow 1988.

⁴⁰ «Երբ տեղի է ունենում խզում ծագման երկրի հետ կամ ձուլում հաստատման համատեքստերում, այլևս չենք կարող խոսել սփյուռքի մասին» (Ֆր.): Մեջբերումը՝ Saint-Blancat 1995, էջ 10: Բացի այդ, ինչպես Քլիֆֆորդը (Clifford 1994, էջ 307-310, սփյուռքի սահմանների մասին), այնպես էլ Թօլօլեանը (Tölölyan 1996, էջ 16-19, էթնիկն ընդդեմ սփյուռքայինի) այսպիսի մոտեցման համար խորաթափանց առաջարկություններ են ներկայացրել:

րից բաղկացած մեկ առանձին հարաբերություն: Այս մվագագույն համակցությունը, որը գերծ է մնում լայնածավալ մեկնաբանություններից, ծառայում է որպես աշխատանքային հենք, որից հետևում են հետագա հարաբերությունները, և որի շուրջ կարելի է խմբավորել նախատիպային բնութագրիչները: Մենք համաձայն ենք Բրայան Սմիթի այն պնդմանը, ըստ որի՝ «սահմանել չի նշանակում ավարտել, այլ նշանակում է սկսել: Սահմանել չի նշանակում սահմանափակել, այլ՝ ստեղծել մի բան՝ մշակելու և ի վերջո վերասահմանելու համար: Սահմանել, ի վերջո, չի նշանակում ոչնչացնել, այլ՝ կառուցել՝ օգտակար անդրադարձ կատարելու նպատակով»⁴¹: Այս կերպ ընկալված աշխատանքային սահմանմամբ «diaspora»-ի կրոնական նրբերանգները վերցվում են փակագծերում, և շեշտը դրվում է նրա աշխարհագրական-սոցիոլոգիական կողմերի վրա: Որպես այդպիսին, *մրացածին կամ հեռվում գոյություն ունեցող աշխարհագրական տարածքի և նրա մշակութային-կրոնական ավանդույթների հետ նույնականացումը մշտապես մրաբերելու* հարաբերակցական փաստերն ընդունվում են որպես սփյուռքի կազմավորիչ: Եթե խորհրդանշական կամ նյութական եղանակներով արտահայտվող նույնականացման այս մտաբերումը կամ վերամիավորումը բացակայում է, ապա իրավիճակը կամ սոցիալական ձևը չի կարող կոչվել «սփյուռքային»: Կարևոր է նշել, որ սփյուռքային «երանգավորումը» կամ հարթությունն ինքնին որակ չէ, այլ գիտնականի կամ սփյուռքյան համայնքի անդամի կողմից վերագրված անվանական նշանակում:

Այս սահմանումը շեշտը դնում է մարդկանց խմբի կողմից իրենց բնակության ներկայիս երկրից դուրս գտնվող մշակութային-կրոնական սևեռման կետի հետ հարատև, հաճախ փառաբանվող նույնականացման վրա: Այս նույնականացման կիզակետն է, որն աստվածաշնչյան ձևակերպմամբ՝ «ժողովում է ցրվածներին»⁴² և ձևավորում նրանց բնորոշ հավաքական ինքնությունը: Նախատիպային առումով, այսինքն՝ մեծ մասամբ, սակայն ոչ բոլոր դեպքերում այս իրավիճակն ստեղծվել է արտագաղթի գործընթացի շնորհիվ: Առավել հաճախ այս գործընթացը ներառում է սփյուռքի խմբի նույնականացման տարբերություն հասարակության գերիշխող մշակութային ու կրոնական կանոնների ու կողմնորոշումների նկատմամբ: Այս տարբերությունը, այսինքն՝ բնակության ներկայիս երկրից դուրս գտնվող տարածաշրջանի ու մշակույթի հետ կապված մշակութային-կրոնական նույնականացումը, սփյուռքային խմբի, ծագման երկրի և բնակության երկրի միջև եղած հիմնարար եռաբևեռ

⁴¹ Smith 1987, էջ 33:

⁴² Երեմիա 32. 37-38:

փոխկապակցվածության կարևոր կողմերից մեկն է: Ի վերջո, ի տարբերություն շատ այլ սահմանումների՝ այս մոտեցումն ընդգծում է սփյուռքային խմբավորումներում կրոնի կարևորությունը: Այս շեշտադրման նպատակը ուշադրությունն ու գիտակցությունը կրոնի նախատիպային դերի վրա (վերա)սևեռելն է՝ թե՛ արտագաղթին հաջորդող շրջանում բնակեցման, թե՛ առանձնահատուկ նույնականացման տարբերությունների շարունակական պահպանության և թե՛ այլ հարցերի շարքում մշակութային առումով օտար միջավայրում հավաքական ինքնության սահմանագծման ու ամրապնդման իրավիճակների առնչությամբ⁴³:

Այս կերպ նշագծված «սփյուռքայինի» սահմանումը նպատակ ունի առաջարկելու վերլուծական տեսանկյունից ձևակերպված փորձնականորեն կիրառելի մոտեցում: Ադամ Մըքքաունը իրավագիտորեն դիտարկում է. «Ավելի ամականական իմաստով գործածվելիս սփյուռքի գաղափարը կարող է հեռանալ սահմանազատված խումբ ներկայացնելուց և դրա փոխարեն կարող է կենտրոնանալ աշխարհագրորեն ցրված կապերի, հաստատությունների ու դիսկուրսների վրա, որոնք հնարավոր չէ հեշտությամբ մեկնաբանել՝ ելնելով զուտ տեղական կամ ազգային շրջանակներից»⁴⁴: Ավելին, միայն համաշխարհային ու անդրազգային կապերը չեն, որ հետաքրքրություն են ներկայացնում: «Սփյուռք» եզրույթի՝ որպես վերլուծական կատեգորիայի տարբերակիչ արժեքը, որը կիրառելի է անդրմշակութային հետազոտությունների ու համեմատությունների համար, նույնպես պետք է ակնհայտ դառնա: Որպես վերլուծական կատեգորիա՝ այս եզրույթն ընկալվում է որպես ցանցկեն կամ անորոշ սահմաններով բարդ ամբողջություն: Այս «ամբողջության» բարդությունն ավելի լավ ըմբռնելու համար վերլուծությունը «մտովի այն բաժանում է առանձին տարրերի ու հարաբերությունների, որոնք կարելի է ասել՝ կազմում են այդ ամբողջությունը»⁴⁵: Այս վերլուծության էվրիստիկ արժեքը առաջարկված բաղկացուցիչների ու հարաբերությունների մտավոր կազմակերպումն է՝ դրանց վերագրելով առանձին կատեգորիայի պիտակ: Ինչպես նշում է Ավթար Բրահը, «diaspora» եզրույթի «առավելությունը՝ իբրև տեսական կառույց, մե-

⁴³ Սահմանումային մոտեցումն առավել հանգամանորեն մշակված է Բաունմանի մեկ այլ աշխատության մեջ (Baumann 2000): Այն հիմնականում կենտրոնանում է «diaspora»-ի՝ որպես սոցիալական ձևի վրա՝ մի կողմ թողնելով «diaspora»-ն որպես գիտակցության տիպ: Ինչ վերաբերում է սփյուռքային իրավիճակի եռաբևեռ կամ եռակողմ փոխկապակցվածությանը, տե՛ս հետևյալ ուսուցողական ուսումնասիրությունները՝ Sheffer 1986, Hettlage 1991 և Safran 1991: Նախատիպային տեսության համար տե՛ս Սելերի կողմից ներկայացված ընդհանուր նկարագիրը, Saler 1993, էջ 197-226:

⁴⁴ McKeown 1999, էջ 311:

⁴⁵ Saler 1993, էջ 257:

ծապես հիմնված է նրա վերլուծական ընդգրկման վրա, մարդկանց, կապիտալի, սարքերի ու մշակութային պատկերագրությունների անդրազգային շարժերին բնորոշ հիմնախնդիրներին առնչվելիս նրա բացատրական ուժի վրա»⁴⁶:

«Diaspora» և անդրմշակութային համեմատություն

«Diaspora»-ի՝ որպես չսահմանազատված, վերլուծական կատեգորիայի ըմբռնումը, որն ինչպես առանձնացնում, այնպես էլ ընդգրկում է որոշակի իմաստաբանական ոլորտ, նպատակ ունի հնարավոր դարձնելու ու հեշտացնելու անդրմշակութային հետազոտությունները, համեմատությունն ու ընկալումը: Անհերքելիորեն, «diaspora» եզրույթի արդիական ու հետարդիական որդեգրումը լայնացրել, սակայն չի ճշգրտել այդ եզրույթի իմաստաբանությունը: Անուղղակիորեն «diaspora»-ն արդեն իսկ առատորեն գործածվել է վերլուծական աշխատանքի ու անդրմշակութային համեմատության նպատակով, թեև հիմնականում առանց տեսականացվելու: Քիչ թվով հեղինակներ են բացահայտորեն օգտվել «diaspora» եզրույթի անդրմշակութային, համեմատական կարողությունից, որոնց շարքում են, օրինակ, աֆրիկյան ուսումնասիրություններով զբաղվող գիտնականները: Անշուշտ, այդ հարցում նշանակություն են ունեցել նաև առանձին համեմատություններ կատարելու շուրջ եղած հետաքրքրությունները:

Որպես վերլուծական կատեգորիայի ըմբռնումը բազմաթիվ հետազոտական ոլորտներ է բացում: Կարելի է մտաբերել «կրոնի դինամիկայի» կամ կրոնական փոփոխության, գաղթական մշակութային և տեղահանված ու մեկ այլ վայրում ներդրված կրոնների, կամ անհատական ու հավաքական կրոնական ինքնության փոփոխության հետ միաժամանակ շարունակականության բարդ ոլորտների անդրմշակութային համեմատությունը: Նոթն ու Հինելսը համակարգել են յոթ հարակից հետազոտական ոլորտներ հետևյալ խնդիրների շուրջ՝ լեզվի տեղը, կրոնական գիտելիքի փոխանցումը, անհատական ինքնությունը, խմբային ինքնությունը, առաջնորդությունը, համընդհանրացումն ու արևմտյան կրոնական գաղափարների ազդեցությունը⁴⁷: Այսպիսի ոլորտները ներառում են կրոնական փոփոխության ձևեր, որոնք լայնորեն կարող են խմբավորվել որպես ավանդականացում, հարմարում ու նորարարություն:

⁴⁶ Brah 1996, էջ 196:

⁴⁷ Knott 1991, Hinnells 1997p:

Գերի Բոումայի հետ միասին թերևս կարող ենք ավելացնել սոցիոլոգիական այնպիսի կողմեր, ինչպիսիք են՝ կրոնական հաստատություննականացման (institutionalization) ու համայնքի կառուցման գործընթացները: Սփյուռքյան խմբին բնորոշ այս ջանքերը միտված են ստեղծելու սփոփանք պատճառող ու կենարար տուն՝ հեռու իրական տնից: Բոումայի, այսպես կոչված, «կրոնական բնակեցման տեսությունը»⁴⁸ կարևոր ուշադրություն է հրավիրում այն եղանակների վրա, որոնց միջոցով տեղահանված և մեկ այլ վայրում ներդրված կրոնական ավանդույթը տեղ է գտնում այդ հասարակության մեջ ու գոյություն ունեցող կրոնների շարքում: Արդյոք ինչպե՞ս է «նոր», սփյուռքային կրոնը դառնում այս հասարակության ու դրա ընդհանուր մշակույթի մասնիկը: Եվ այս գործընթացների հիման վրա արդյոք ե՞րբ են երկարաժամկետ հեռանկարում այդ կրոնն ու իր հետնորդները դառնում այնքան կայացած ու սոցիալ-մշակութային առումով ընդունված, որ սփյուռքային գոյության մասին խոսելն արդեն տարօրինակ կարող է լինել: Այսպես անվանված մեկ կամ երկու հարյուր տարի գոյություն ունեցող սփյուռքային համայնքների մասին տարաժամանակյա (diachronic) հետազոտություններն առաջարկել են զարգացողական փուլային ձևանմուշներ, որոնք միջմշակութային համեմատության օգտակար թեմաներ ու գաղափարներ են պարունակում⁴⁹:

Ուստի այս եղանակով սփյուռքային իրավիճակների անդրմշակութային կամ միջմշակութային ուսումնասիրությունը հնարավորություն է ընձեռում նմանատիպ տեսանկյունից ու հարցադրման մոտեցմամբ հետազոտելու պատմական ու սոցիալ-քաղաքական տարբեր համատեքստ ունեցող իրավիճակներ, լինեն դրանք անտիկ ժամանակաշրջանի հույն վերաբնակները, հելլենական և ավելի ուշ շրջանի հրեա վաճառականներն ու քաղաքացիները, թե հարավասիացի գաղթականներն ու քաղաքացիները Հյուսիսային Ամերիկայում ու Բրիտանիայում: Սեկ առանձին դեպքի ուսումնասիրությունից ստացված գաղափարներն ու կազմավորվող օրինաչափությունների ճանաչումը կա-

⁴⁸ Bouma 1996, էջ 7:

⁴⁹ Տե՛ս, օրինակ, Ուալդմանի հոդվածը՝ Չիլիում 1850-1970 թթ. գերմանացի վերաբնակների մասին (Waldmann 1982), և Բաումանի աշխատությունը՝ 1845 թվականից մինչև 1990-ական թթ. վերջը Տրինիդադում ժամանակավորապես պայմանագրային աշխատանք կատարող ճորտություն անող հնդիկների մասին (Baumann 2000): Այս կերպ 1850-1950 թթ. բողոքական Ջյուրիխում ապրող կաթոլիկների մասին Ալթերմատի ուսումնասիրությունը հնարավոր կլիներ արդյունավետորեն վերակառուցակցել այսպիսի զարգացողական մոտեցման օգնությամբ (Altermatt 1986): Նույնը վերաբերում է համապատասխան խմբերի ու խմբավորումների հետագա երկարաժամկետ ուսումնասիրություններին:

րելի է էվրիստիկ եղանակով փոխադրել մեկ այլ սփյուռքային դեպքի վրա՝ այսպիսով տվյալները կրկին քննելով ու վերադասավորելով:

Բացի դրանից՝ անդրմշակութային համեմատությունը կարևորապես վերաբերում է սփյուռքային խմբի, նախնիների (նախկին) հայրենիքի և ներկայիս բնակության երկրի եռաբևեռ փոխհարաբերությունների պատկերմանը: Այն կարող է վերաբերել նաև այդ հարաբերություններին առնչվող բևեռների միջև եղած ազդեցության գործոնների ու փոփոխությունների ուսումնասիրմանը կամ սփյուռքային խմբի նույնականացման կենտրոնների փոփոխությանը, եթե նշելու լինենք միայն երկու ոլորտ: Ներկայիս բազմամշակութային քաղաքական դիսկուրսների համար հատկապես կարելի է բերել օրինակներ, որոնցում սփյուռքային խմբի՝ կրոնական տարբերությունը պահպանելը չի խանգարում նրա սոցիալ-տնտեսական համարկմանն ու ազգային նույնականացմանը: Այսպիսի հարցերին անդրադառնալով՝ Մեն-Բլանկատը, համեմատելով հրեական սփյուռքի պատմություններն ու Եվրոպայում ներկայիս մահմեդական ներկայությունը, ուրվագծել է սփյուռքային խմբի կողմից իր ծագման (նախկին) երկրի ու բնակության ներկայիս երկրի նկատմամբ վերաբերմունքի էվրիստիկ առումով արժեքավոր քառակողմ ձևանմուշ⁵⁰: Հիմնական գործոն է այդ խմբի կողմից երբեմն հեռավորությունը, երբեմն էլ՝ եռաբևեռ սփյուռքային ցանցում հարաբերակցական մյուս բևեռների նկատմամբ մոտիկությունը նախընտրելու վերլուծությունը: Այս մոտեցումն ավելի տարբերակելով՝ այդ ձևանմուշը կիրառվեց Տրինիդադի հինդու հնդիկների ուսումնասիրության ժամանակ՝ այլ հարցերի շարքում դիտարկելով հեռավորություն-մոտիկություն դիրքորոշումներում հարացուցային փոփոխությունները, որոնք տեղի էին ունեցել այդ երկրում նրանց իրավունքներ շնորհելու ու վերջիններիս սոցիալ-քաղաքական մասնակցության արդյունքում⁵¹:

Հաշվի առնելով XX դարավերջի տեխնոլոգիական մվաճումները, ինչպիսիք են հեռահաղորդակցություններն ու համացանցը, սփյուռքի եռաբևեռ հարաբերության մասին գերիշխող պատումը, սակայն, դարձել է անորոշ ու բազմապատկված: Սփյուռքային խմբի հարաբերություններն ավելի ու ավելի քիչ են համաձայնեցվում միայն փաստացի բնակության երկրի կամ (նախկին) հայրենիքի հետ: Նույն ազգային, մշակութային կամ կրոնական կապվածությունն ունեցող այլ արտասահմանյան շրջանների ավելի ու ավելի շատ սփյուռքյան խմբեր են ազդեցություն գործում մեկ առանձին սփյուռքյան խմբի կազմվածքի ու գործընթացների վրա: Հարաբերակցական եռանկյունու (relational triangle) մասին մտածելու փոխարեն համաշխարհային տարածում

⁵⁰ Saint-Blancat, 1995.

⁵¹ Baumann 2000.

ունեցող շատ սփյուռքներ, ինչպիսիք են, օրինակ, ներկայիս հնդկական, չինական, իռլանդական, ֆամիլական, սիկիական կամ հինդուական սփյուռքները, համատեղ ձեռնարկումների կետեր ու զանազան ծանրության կենտրոններ ունեցող սփյուռքային ցանցեր կամ ուստայններ են: Հետարդիական ապատարածքայնացման փոփոխականությունը, նրա համաշխարհային մշակութային ու տնտեսական հոսքը, այսպիսով, պահանջում են հասկացությունների շարունակական կատարելագործում և «diaspora»-ի հարաբերակցական տեղակայում⁵²:

Եվ վերջում, որ նույնքան կարևոր է, վերլուծական հեռանկարում անդր-մշակութային համեմատությունը հանգեցնում է սփյուռքային հարթությունների տարբերակման ու բազմազան շարքեր պարունակող տիպաբանությունների առաջարկման: Սա վերաբերում է տնտեսական, սոցիալ-մշակութային, կրոնական ու քաղաքական ոլորտներին: Հետևելով Արմսթրոնգի կողմից «համախամբված» ու «աշխատավորական» սփյուռքների վաղ տիպաբանությանը՝ օգտակար տարածական համակարգումներ ու տիպաբանական դասակարգումներ են առաջարկել Իկոնոմուն, որն օգտագործել է Եվրոպայի հունական սփյուռքը որպես օրինակելի դեպք, Ռոբին Քոհենը, որը պատկերել է «գոհ», «առևտրային», «աշխատանքային» և այլ սփյուռքներ օրինակների լայն շարքի միջոցով, և Մքքեոնը, որը կառուցվածքայնորեն վերլուծել է ժամանակակից չինական սփյուռքը⁵³: Սփյուռքային համատեքստում Բաումանն էլ ավելի վաղ առաջարկել է կրոնական հարցերին առնչվող մի քանի տիպաբանություն, որն ուղեկցվում էր տարածամանակյա (diachronic) ու համաժամանակյա (synchronic) համեմատությունների շուրջ մեթոդաբանական առաջարկներով⁵⁴: Այս բոլոր և վերը հիշատակված օրինակներում տարբեր ժամանակների ու համատեքստերի սփյուռքային իրավիճակները համակարգվել ու վերլուծվել են՝ դրանցում ընդգրկված բարդ հարաբերություններն ավելի լավ ըմբռնելու համար: Ինչպես կրոնների պատմության գիտակարգի վաղ շրջանում էր, համեմատությունը, թեև այս անգամ շատ ավելի ինքնաքննադատաբար վերահսկվող է, կիրառվում է որպես տվյալների լայն շարքը դասավորելու ու դասակարգելու և տեսական եզրակացությունների ու խորաթափանց ըմբռնումների հասնելու միջոց և մեթոդ:

⁵² Արջուն Ապադուրայը ուսանելիորեն ցույց է տալիս սփյուռքային «թաղամասերում» տեղի ունեցած փոփոխությունները էլեկտրոնային միջնորդավորման նոր ձևերի լույսի ներքո, տե՛ս Appadurai 1996, էջ 195-199: Անշուշտ, այս առումով առաջնային կարևորություն ունեն անդրազգայնականության հարցերն ու հասկացությունները, տե՛ս տողատակի 6-րդ ծանոթագրությունը:

⁵³ Armstrong 1976, Ikonomu 1991, Cohen 1997, McKeown 1999:

⁵⁴ Baumann 1995, էջ 28-29:

«Սփյուռք» սփյուռքը*

Ռոջերս Բրուքեյքեր
Թարգմանությունը՝ Սոնա Մանուսյանի

Անփոփազիր

Վերջին տասնամյակում, «սփյուռքի» գործածության ընդլայնմանը զուգընթաց, այդ հասկացության իմաստը ձգվել է տարբեր ուղղություններով: Սույն հոդվածը հետևում է այս եզրույթի ցրմանը՝ իմաստային, հասկացութային ու գիտակարգային տարածության մեջ, վերլուծում է երեք առանցքային բաղադրատարրեր, որոնք դեռևս շարունակում են ըմբռնվել որպես սփյուռքի կազմավորիչներ, գնահատում է սփյուռքի տեսաբանների կողմից առաջ բերվող պնդումներն առ այն, որ տեղի են ունեցել մոտեցման արմատական փոփոխություն ու սոցիալական աշխարհի հիմնարար փոփոխություն, և առաջարկում է սփյուռքին վերաբերվել ոչ թե որպես սահմանազատված գոյություն, այլ որպես խոսվածք, դիրքորոշում և պահանջ:

Հիմնարարներ՝ սփյուռք, գաղթ, էթնիկ պատկանելություն, ազգային պետություն:

Տարածում

Ընդամենը տասնչորս տարի առաջ «Diaspora» պարբերաբերթի անդրանիկ համարում գրելիս Ռոլյամ Սաֆրանը նկատում էր, որ էթնիկության և ներգաղթի վերաբերյալ գիտական քննարկումների մեծ մասում «սփյուռքներին (...) գրեթե ուշադրություն չի դարձվում»¹: Այս պնդումը, ինչպես ինքը Սաֆրանն է ընդունում, արդեն սկսել էր կորցնել իր արդիականությունը նույնիսկ մինչև հրատարակվելը: Իսկ այսօր հստակ է, որ ոչ ոք չի մտածի նման պնդում անելու մասին: 1980-ական թթ. վերջերից սկսած՝ սփյուռքների նկատմամբ իրական հետաքրքրության պայթյուն կա: «Սփյուռքը» և դրան ազգակից բառերը որպես հիմնաբառեր հանդիպում են 1970-ական թթ. ատենախոսություններում միայն տարին մեկ-երկու անգամ, 1980-ական թթ. վերջին՝ տարին մոտ 13 անգամ, իսկ միայն 2001 թ.՝ շուրջ 130 ան-

* Rogers Brubaker. 2005. "The 'Diaspora' Diaspora." In *Ethnic and Racial Studies* 28, No., pp. 1-19. Copyright © 2005 Taylor & Francis Ltd. Reproduced by the permission of the author. Translated by Sona Manusyan.

¹ Safran 1991, էջ 83:

գամ²: Եվ սփյուռքի պայթյունը չի սահմանափակվել միայն գիտական գրականությամբ: «Diaspora» բառը բերում է միլիոնավոր գուզ-որոնման արդյունքներ: Ընտրանքը ցույց է տալիս, որ բերված նյութերի մեծ մասը գիտական չէ:

Այս եզրույթի տարածմանը զուգընթաց նրա իմաստն ընդարձակվել է՝ հարմարեցվելով այն մտավորական, մշակութային ու քաղաքական տարբեր օրակարգերին, որոնց սպասարկելու համար այն հավաքագրվել է: Սա հանգեցրել է մի բանի, որը կարելի է անվանել ««սփյուռքի» սփյուռք»՝ եզրույթի իմաստների ցրումը իմաստաբանական, հասկացութային ու գիտակարգային տարածության մեջ:

Սփյուռքի վաղ քննարկումները մեծ մասամբ խորապես արմատացած էին հասկացութային «հայրենիքում»։ դրանք վերաբերում էին հարացուցային մեկ դեպքի կամ փոքրաթիվ առանցքային դեպքերի: Հարացուցային դեպքը, անշուշտ, հրեական սփյուռքն էր. սփյուռքի որոշ բառարանային սահմանումներ մինչև վերջերս ոչ միայն պարզապես *լուսաբանում*, այլ հենց *սահմանում* էին այդ բառը՝ հղում կատարելով հրեական դեպքին³: Երբ սփյուռքի քննարկումները սկսեցին ճյուղավորվել՝ ընդգրկելով նաև այլ դեպքեր, դրանք գոնե սկզբնական շրջանում դեռևս շարունակեցին կողմնորոշված մնալ դեպի այս հասկացութային հայրենիքը՝ հրեական և մյուս՝ հայկական ու հունական «դասական» սփյուռքները: Երբ պատմաբան Ջորջ Շեփերսոնը, օրինակ, աֆրիկյան սփյուռքի գաղափարը շրջանառության մեջ դրեց, նա դա արեց՝ բացահայտորեն օգտագործելով հրեական փորձը⁴: Պաղեստինյան սփյուռքը նույնպես մեկնաբանվել է որպես «աղետային» սփյուռք կամ Քոհենի եզրաբանությամբ՝ «գոհ-սփյուռք»՝ հրեական դեպքի նախատիպի հիման վրա: Առևտրային սփյուռքի հասկացությունը կամ Ջոն Արմսթրոնգի եզրաբանությամբ՝ «համախմբված սփյուռք», կառուցվել է հրեական, ինչպես նաև հունական ու հայկական փորձառության նախատիպի մեկ այլ կողմի հիման վրա: Որպես առևտրային սփյուռքներ հաճախ հիշատակվում են չինացիները, հնդիկները, լիբանանցիները, բալթյան գերմանացիներն ու Նիզերիայի հաուսաները⁵:

² Հաշվարկված է ատենախոսությունների սեղմագրերից (կատարված Proquest.com կայքում հասանելի ատենախոսությունների սեղմագրերի որոնման հիման վրա (խմբ.)):

³ Sheffer 2003, էջ 9:

⁴ Shepperson 1966, Alpers 2001, Edwards 2001.

⁵ Առհասարակ առևտրային սփյուռքների (կամ մեկ այլ անվանմամբ՝ «միջնորդ փոքրամասնությունների») մասին տե՛ս Fallers 1962, Curtin 1984, Cohen 1997, էջ 83-104: Տե՛ս նաև Ուանգի հոդվածը՝ արտերկրաբանական չինացիների (Wang

Դեպի այս հարացուցային դեպքեր կողմնորոշումը բնորոշ է նաև վերջին շրջանի որոշ ազդեցիկ քննարկումներին, այդ թվում՝ Սաֆրանի, Քլիֆորդի և Քոհենի⁶: Ինչպես Քլիֆորդն է նշել, «մենք պետք է կարողանանք ընդունել սփյուռքի լեզվի վրա հրեական պատմության ուժեղ ազդեցությունը՝ առանց այդ պատմությունը հեղինակավոր ձևանմուշ դարձնելու: Հրեական (հունական և հայկական) սփյուռքները կարելի է համարել որպես չկանոնավորող մեկնակետեր մի դիսկուրսի, որը ճամփորդում կամ հիբրիդանում է նոր համաշխարհային պայմաններում»⁷:

Այս եզրույթի՝ վերջերս կատարվող մի շարք ընդարձակումներում, սակայն, հղումը այս հարացուցային դեպքերին թուլացել է: Որոշ գաղթական խմբեր, որոնց Անդերսոնը բնութագրում է որպես «հեռահար ազգայնականներ»⁸, մեկնաբանվել են որպես սփյուռքներ՝ հայրենիքի քաղաքականության մեջ նրանց շարունակական ներգրավվածության պատճառով, որը երբեմն ներառում է աջակցություն ահաբեկչական կամ ծայրահեղ ազգայնական շարժումներին⁹: Ալբանացիները, հինդուական հնդիկները, իռլանդացիները, քաշմիրցիները, քրդերը, պաղեստինցիները, թամիլները և ուրիշներ մեկնաբանվել են որպես սփյուռքներ հենց այս եղանակով: Հետագա ընդլայնման արդյունքում այս եզրույթն արդեն սկսել է ընդգրկել արտագնա աշխատողներին, որոնք հայրենիքի հետ հուզական ու սոցիալական կապեր են (որոշ չափով) պահպանում: Ալժիրցի, բանգլադեշցի, ֆիլիպինցի, հույն, հաիթցի, հնդիկ, իտալացի, կորեացի, մեքսիկացի, պակիստանցի, պուերտոռիկացի, լեհ, սալվադորցի, թուրք, վիետնամցի և շատ այլ գաղթական բնակչություններ ըմբռնվել են որպես սփյուռքներ հենց այս իմաստով¹⁰:

Որոշ այլ դեպքերում հղումը հասկացության հայրենիքին՝ «դասական» սփյուռքներին, այնքան է թուլացել, որ գրեթե ամբողջապես կորսվել է: Անդրեթնիկ ու անդրասահմանային լեզվական այնպիսի կատեգորիաներ, ինչպիսիք են ֆրանսախոս, անգլիախոս ու պորտուգալախոս «համայնքները» (բառ, որը պետք է գործածել միայն չակերտներում¹¹), ըմբռնվել են որպես սփյուռքներ: Նույն կերպ որպես սփյուռք են ըմբռնվել նաև համաշխարհային կրոնական «համայնքները», այդ թվում՝ հինդուական, սիկհական, բուդդայա-

2000), Ուինդերիները՝ լիբանանցիների (Winder 1962), Արմսթրոնգիները՝ բալթյան գերմանացիների (Armstrong 1978) և Քոհենիները՝ հաուսաների վերաբերյալ (Cohen 1971):

⁶ Safran 1991, Clifford 1994, Cohen 1997.

⁷ Clifford 1994, էջ 306:

⁸ Anderson 1998.

⁹ Sheffer 1986, 2003, Angoustures և Pascal 1996, Bhatt և Mukta 2000:

¹⁰ Sheffer 2003.

¹¹ Baumann 1996.

կան, կոնֆուցիական, հուգենոտյան, իսլամական և կաթոլիկ սփյուռքները¹²: Թվում է, թե ցրված լինելուց բացի՝ քիչ բան է անհրաժեշտ՝ այս բնակչությունները որպես «սփյուռք» սահմանելու համար:

Հայրենիքի տեսանկյունից արտագաղթած խմբերը որպես սփյուռք են ընթռնվել նույնիսկ այն դեպքերում, երբ վերջիններս մեծապես ձուլվել են: Իտալական սփյուռքը հենց այդպիսի դեպքի օրինակ է¹³: Էլ ավելի իմաստային ընդարձակմամբ սփյուռքները սկսել են դիտարկվել ոչ թե որպես պարզապես սահմանների վրայով մարդկանց տեղաշարժվելու, այլ որպես մարդկանց վրայով սահմանների տեղաշարժվելու արդյունք: Հունգարացիները, ռուսները և այլ էթնոագգային համայնքներ, որոնք իրենց ենթադրվող ազգային հայրենիքից բաժանվել են քաղաքական սահմանագծով, հենց այս կերպ են ընթռնվել որպես սփյուռքներ¹⁴:

Այս շարքից դեռևս դուրս է մնում էթնոմշակութային կամ երկրով սահմանված ենթադրյալ սփյուռքների բավական մեծ մնացորդային հավաքակազմ: Գիտական գրականության մեջ հղումներ կան բելառուսական, բրազիլական, կամբոջիական, կոլումբիական, եգիպտական, անգլիական, էստոնական, էթովպական, գնչուական, հավայան, իգբոյական, իրանական, իրաքյան, ճապոնական, դազախական, լատվիական, լեհական, լիտվական, մայաների, ռումինական, շոտլանդական, սենեգալական, սոմալիական, խորհրդային, սուդանական, սիրիական, թուրսիական և ուկրաինական սփյուռքներին¹⁵: Այնուհետև կան նաև այլ կարգի ենթադրյալ սփյուռքներ՝ դիքսիական սփյուռքը, յանկիների սփյուռքը, սալիտակների սփյուռքը, ազատական սփյուռքը, պահպանողական սփյուռքը, նույնասեռականների սփյուռքը, խուլերի սփյուռքը, այլազանների սփյուռքը (queer diasporas), գյուղական շրջաններից սերող

¹² Վերտովեկը խուսափում է «սփյուռք» եզրույթը ընդհանրացված կերպով տարածել կրոնական դավանանքների ցրված հետևորդների վրա, սակայն համաձայնելով Փարեքի հետ (Parekh 1993)՝ փաստարկում է հինդուական սփյուռքի օգտին այն հիմքով, որ հինդուականությունը, ինչպես հուդայականությունն ու սիկհականությունը, հավատափոխություն չունեցող «էթնիկ կրոնի» առանձնահատուկ օրինակ է (Vertovec 2000): Սիկհական սփյուռքի վերաբերյալ տե՛ս Axel 2001, մահմեդական սփյուռքի վերաբերյալ՝ Kastoryano 1999, Saint-Blancat 2002, Werbner 2002:

¹³ «Իտալական սփյուռք» հասկացության վերաբերյալ թերահավատ քննարկման համար տե՛ս Gabaccia 2000, էջ 5-12:

¹⁴ Ես նույնպես ներդրում եմ ունեցել այս տիպի տարածմանը «պատահական սփյուռքների» վերաբերյալ իմ հոդվածով (Brubaker 2000): Տե՛ս նաև Kolstoe 1995 և Mandelbaum 2000:

¹⁵ Ցանկը շատ ավելի երկար կլիներ, եթե դրանում ընդգրկվեին նաև լրագրողական կամ հրապարակախոսական գրականության մեջ քննարկվող ենթադրյալ սփյուռքները:

սպիտակ աշխատավորների սփյուռքը, թվային սփյուռքները, հիմնապաշտական սփյուռքները և ահաբեկչական սփյուռքները¹⁶:

Յրման մեկ կողմը, այսպիսով, «սփյուռք» եզրույթի կիրառումն է դեպքերի՝ ավելի ու ավելի ընդլայնվող հավաքակազմի նկատմամբ, որը, ըստ էության, ընդգրկում է տարածության մեջ այս կամ այն չափով ցրված ցանկացած և յուրաքանչյուր անվանելի բնակչության կատեգորիա¹⁷: «Այն եզրույթը, որ ժամանակին բնութագրում էր հրեական, հունական ու հայկական ցրոնքը, այժմ իմաստային ընդհանրություն ունի ավելի լայն իմաստաբանական դաշտի հետ, որը ներառում է այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են ներգաղթյալը, տարաբնակը, փախստականը, արտագնա աշխատողը, աքսորյալ համայնքը, անդրծովյան համայնքը, էթնիկ համայնքը»¹⁸:

Այսպիսի լայնական, «թող ծաղկեն հազարավոր սփյուռքներ» մոտեցման խնդիրն այն է, որ եզրույթն ընդարձակվում է անօգտակար դառնալու աստիճան¹⁹: Եթե բոլորը սփյուռք են, ապա ոչ ոք հատկանշականորեն այդպիսին չէ: Եզրույթը կորցնում է իր տարբերակիչ ուժը՝ երևույթներն իրարից առանձնացնելու, տարբերակելու ունակությունը: Սփյուռքի համընդհանրացումը հարակարծորեն (paradoxically) նշանակում է սփյուռքի անհետացում:

1990-ական թթ. գրականությունը համոզիչ կերպով պնդում էր, որ հրեական փորձին առաջնայնություն տալու որևէ պատճառ չկա, քանի որ այդ փորձն ինքն իրենով բարդ է, հակասական և բնավ ուղղակիորեն «սփյուռքային» չէ այս եզրույթի բուն իմաստով²⁰: Սակայն պատճառ չկա նաև խոսելու յուրաքանչյուր քիչ թե շատ ցրված բնակչության սփյուռքայնացման մա-

¹⁶ Այս ցանկից գիտական գրականության մեջ կան հոդվածներ կամ գրքեր՝ դիքսիական, սպիտակների, ազատական, մույնասեռական, այլազան ու թվային սփյուռքների վերաբերյալ:

¹⁷ Գրադարանների գրացուցակների ուսումնասիրությունը հաստատում է ցրման այս փաստը: «WorldCat» միության գրացուցակներում «diasp?» հիմնաբառով որոնումը ցույց տվեց, որ սփյուռքների վերաբերյալ 1900-1910 թթ. լույս տեսած գրքեր բոլոր գրքերը (18-ից 17-ը) անդրադառնում էին հրեական դեպքին: Այս միտումը շարունակվում էր ընդհուպ մինչև 1960-ական թվականները՝ 20 պատահականորեն ընտրված գրքերից 15-ի դեպքում (ընդհանուր թվով 78 գրքերից, որոնք համապատասխանում էին այս հիմնաբառին 1960-1970 թթ. ժամանակահատվածում): Ի տարբերություն այս պատկերի՝ 2002 թ. ընտրանքի առաջին քսան հորիզոնականներում հայտնված գրքերը (միայն այդ տարվա ընթացքում հրատարակված ընդհանուր թվով 253 գրքերից) վերաբերում էին ութ տարբեր դեպքերի, և այդ քսանից միայն երկուսն էր անդրադառնում հրեականին:

¹⁸ Tölölyan 1991, էջ 14:

¹⁹ Sartori 1970.

²⁰ Այս հանգամանքը փայլուն ներկայացրել է Քլիֆորդը (Clifford 1994, էջ 305, 325-327):

սին: Նույնիսկ սփյուռքի շուրջ ակադեմիական քննարկումների տարածման առանցքային միջոց «Diaspora» պարբերաթերթի խմբագիրն այդ պարբերաթերթի վեցերորդ տարում ընդգծում էր, որ սփյուռքին «սպառնում է անխտրականորեն տարողունակ հասկացություն դառնալու վտանգը»՝ պնդելով սահմանման գոնե նվազագույն խստապահանջության օգտին²¹:

Սփյուռքի կարգավիճակի անվանակարգում նոր թեկնածուներ հայտարարելուց բացի՝ «սփյուռքի» սփյուռքը ենթադրում է նաև ցրում, սփռում գիտակարգային և սոցիալական տարածության մեջ: Ակադեմիական ոլորտում այս եզրույթը ներկայումս գործածվում է հումանիտար ու սոցիալական բոլոր գիտություններում: Սփյուռքի վերաբերյալ վերջին շրջանի քառասուն ատենախոսություններից բաղկացած ընտրանքը վեր հանեց, որ վերջիններս բաշխված էին քառասունհինգ տարբեր բնագավառների ու ենթաբնագավառների միջև՝ սկսած պատմության, գրականության, մարդաբանության և սոցիոլոգիայի զանազան ենթաբնագավառներից՝ շարունակվելով սևական ուսումնասիրություններով, կանանց ուսումնասիրություններով, կրոնով, փիլիսոփայությամբ, հաղորդակցությամբ, բանահյուսությամբ ու կրթությամբ, մինչև արվեստի պատմություն, պար, երաժշտագիտություն ու թատերագիտություն: Ինչպես Թեօլեօլեանն է նկատում, «տեսությամբ առաջնորդվող հեղափոխությունը հումանիտար գիտություններում» առանցքային դեր է ունեցել այս գիտակարգային (ու վերգիտակարգային) ցրման գործում²²:

Ցրումը էլ ավելի ցայտուն է դրսևորվել ակադեմիական ոլորտից դուրս՝ զանգվածային հաղորդակցության միջոցներում²³, համացանցում, մի շարք տարբեր խմբերի ու նախաձեռնությունների ինքնաներկայացումներում: Այս առումով «սփյուռքի» հետագիծը նման է «ինքնության» անցած ճանապարհին, որը, սկզբնապես լինելով փիլիսոփայության ու հոգեվերլուծության բնագավառի եզրույթ, դարձել է առանցքային եզրույթ հումանիտար ու սոցիալա-

²¹ Tölölyan 1996, էջ 8, 30:

²² Նույն տեղում, էջ 27: Սփյուռքի վերաբերյալ ատենախոսական աշխատանքներն ավելի միջգիտակարգային են դրանց հետ կապված թեմատիկ հիմնաբառերի միջին թվերի առումով, քան այլ ատենախոսությունները: Այսպես, «սփյուռք» հիմնաբառ պարունակող «արդի պատմության» ատենախոսությունների ընտրանքում ներկայացված էր 19 այլ թեմատիկ եզրույթ, յուրաքանչյուր աշխատանքում՝ միջինում 3.20 եզրույթ: Սփյուռքին չառնչվող պատմագիտական ատենախոսությունների դեպքում թեմատիկ բազմությունը բաղկացած էր 14 եզրույթից՝ յուրաքանչյուր աշխատանքում պարունակելով միջինում 2.73 եզրույթ (հաշվարկված է Proquest.com կայքում հասանելի ատենախոսական սեղմագրերից):

²³ Այս եզրույթի հանրամատչելիացման (և հասկացութային ընդարձակման) գործում զանգվածային հաղորդակցության միջոցների կարևորության մասին տե՛ս Tölölyan 1996, էջ 10:

կան գիտություններում՝ սկսելով լայնորեն կիրառվել լրատվամիջոցներում ու ժողովրդական մշակույթի մեջ²⁴:

«Սփյուռքի» սփյուռքը ներառում է ոչ միայն ենթադրյալ սփյուռքների արագ աճ և սփյուռքի մասին խոսակցության տարածում ակադեմիական ողջ դաշտում ու դրանից դուրս՝ դեպի ավելի լայն մշակույթ ու քաղաքական համակարգ, այլ նաև եզրույթների արագ աճ: Ի հավելումն «սփյուռք» թանձրացական գոյականին, որը նշանակում է *հավաքականություն*, կան նաև վերացական գոյականներ, որոնք նշանակում են *վիճակ* (սփյուռքայնություն (diasporicity) կամ սփյուռքականություն (diasporism)), *գործընթաց* (սփյուռքայնացում (diasporization), ապասփյուռքայնացում (de-deasporization) և վերասփյուռքայնացում (re-diasporization)) և անգամ *ուսումնասիրության ոլորտ* (սփյուռքագիտություն (diasporology) կամ սփյուռքաբանություն (diasporistics)): Կա «սփյուռքական» (diasporist) անականը, որը նշանակում է *կեցվածք* կամ *դիրքորոշում բանավեճի կամ պայքարի որևէ դաշտում*²⁵: Եվ կան նաև «սփյուռքային» (diasporic) և «սփյուռքյան» (diasporan) անականները, որոնք նշանակում են որևէ *հայրկանիչ* կամ *եղանակավորում*, ինչպես, օրինակ, հետևյալ կապակցություններում՝ սփյուռքային քաղաքացիություն, սփյուռքային գիտակցություն, սփյուռքային ինքնություն, սփյուռքային երևակայություն, սփյուռքային ազգայնականություն, սփյուռքային ցանցեր, սփյուռքային մշակույթ, սփյուռքային կրոն և անգամ սփյուռքային ես (եթե միայն թվարկենք վերջին շրջանում հրատարակված գիտական հոդվածներում հանդիպող որոշ ամենատարածված հասկացութային զուգադրումներ)²⁶:

²⁴ Gleason 1983, Brubaker և Cooper 2000:

²⁵ Հարկ է նշել, որ «սփյուռքականը» (diasporist) կարող է երկու միանգամայն տարբեր իմաստներ ունենալ: Հրեաների վերաբերյալ, իսկ երբեմն նաև այլ դեպքերում (օրինակ՝ տե՛ս Clifford 1994, էջ 321, աֆրիկյան սփյուռքի վերաբերյալ) այն նշանակում է դրական կողմնորոշում դեպի սփյուռքը՝ *իրական կամ ենթադրյալ հայրենիքի հաշվին*, հենց Քլիֆորդի բառերով՝ հորիզոնական կապերի արժևորումը կենտրոնաձիգ (հայրենիքին միտված) կապերի նկատմամբ: Այս իմաստով հրեականի պարագայում «սփյուռքականը» հակադրվում է սիոնականին (տե՛ս, օրինակ, Boyarin և Boyarin 1993), և այս հակադրությունը ծայրահեղության է հասնում Ֆիլիպ Ռոթի «*Operation Shylock*» վեպում: Մի շարք այլ համատեքստերում, սակայն, «սփյուռքականը» նշանակում է դրական կողմնորոշում դեպի սփյուռքային վիճակը (որը կարող է պարունակել հայրենիքի նկատմամբ կազմավորիչ հանճառություն)՝ ընդդեմ հավատարմության և ինքնության նկատմամբ բնակության երկրի բացառիկ հավակնությունների:

²⁶ Արտասովոր երևույթների նկատմամբ համակրանք ունեցողները զուցե և գայթակղիչ համարեն էլ ավելի լայն տարածումը: Օրինակ՝ կարելի է խոսել *սփյուռքանկունեկություն* (diasporosity) (մատնանշելու համար սփյուռքի սահմանների թափանցելիությունը), *սփյուռքադեպայնություն* (diasporific) (բնութագրելու համար շատ սփյուռքների աղետային ծագումը), *սփյուռքագրաֆիայի* (diaspornography) (որպես համաշ-

Չափանիշներ

Չնայած իմաստային ու հասկացութային տարածության մեջ ցրվածությանը՝ կարելի է նշել երեք առանցքային տարրեր, որոնք շարունակում են լայնորեն ըմբռնվել որպես սփյուռքակազմիչ: Դրանց այս կամ այն համադրությունը այս կամ այն համամասնությամբ ընկած է այս երևույթի սահմանումների ու քննարկումների մեծ մասի հիմքում²⁷: Դրանցից առաջինը տարածության մեջ ցրված լինելն է, երկրորդը՝ կողմնորոշումը դեպի «հայրենիք», երրորդը՝ սահմանների պահպանումը: Այս տարրերին տրվող նշանակության փոփոխությունը (և դրանք մեկնաբանելու զանազան եղանակները) հաշվի առնելը հնարավորություն է տալիս առավել վերլուծաբար գնահատելու «սփյուռքի» սփյուռքը:

(1) Ցրում: Սա ներկայումս ամենաընդունված և նաև ամենատղակի չափանիշն է: Այն կարելի է մեկնաբանել խիստ իմաստով՝ որպես բռնի կամ որևէ այլ առումով հոգեվնասվածք պատճառող ցրում²⁸, ավելի լայն իմաստով՝ որպես տարածության մեջ ցանկացած ցրում մի պայմանով, որ այն հատում է պետական սահմաններ, կամ (այս եզրույթի ավելի ու ավելի տարածված դարձող փոխաբերական ընդարձակմամբ) էլ ավելի լայն իմաստով, որի պարագայում անգամ պետական սահմանների *ներսում* ցրվելը կարող է բավարար լինել:

Թեև ցրումը լայնորեն դիտարկվում է որպես սփյուռքի չափանիշ, այն համընդհանուր ընդունված չէ: Որոշ հեղինակներ ցրումը փոխարինում են բաժանումով՝ սփյուռքները սահմանելով որպես «պետական սահմաններով բաժանված էթնիկ համայնքներ»²⁹ կամ որպես «ժողովրդի այն հատվածը, որն ապրում է հայրենիքից դուրս»³⁰: Սա թույլ է տալիս սփյուռք համարել նույնիսկ հաստատված հոծ բնակչություններին, երբ ընդհանուր ազգաբնակչության մի

խարհային թրաֆիքինգի համար նոր եզրույթ), *սփյուռքապանակի* (diasportfolio) (որպես համաշխարհային ներդրումների նոր ռազմավարություն), *սփուռանվաճարկման* (diaspersion) (որպես անհարգալից արտահայտություն սփյուռքի հասցեին), *սփյուռանկարքերություն* (diasporapathy) (բնութագրելու համար սփյուռքի այն ենթադրյալ անդամներին, որոնք չեն արձագանքում *սփյուռքագործիչների* (diasporactivist) կոչերին) և *էսփյուռանկրոյի* (diasperanto) մասին (որպես սփյուռքի ընդհանուր լեզվի նախագիծ):

²⁷ Սահմանման խնդիրների շուրջ շարունակվող քննարկումների համար տե՛ս Safran 1991, Clifford 1994, Tölölyan 1996, Cohen 1997, Sheffer 2003:

²⁸ Միա Սաֆրանի ձևակերպումը. «Նրանք կամ նրանց նախնիները ցրվել են» (Safran 1991, էջ 83). կրավորական այս ձևակերպումը տեղ չի թողնում կամավոր ցրման համար: Քոհենը (1997) և ուրիշներ այն չափազանց սահմանափակող են համարում:

²⁹ King և Melvin 1999, տե՛ս նաև King և Melvin 1998:

³⁰ Connor 1986, էջ 16:

մասը՝ որպես փոքրամասնություն, ապրում է իր էթնոագգային «հայրենիքից» դուրս:

(2) Կողմնորոշում դեպի հայրենիք: Երկրորդ կազմավորիչ չափանիշը կողմնորոշումն է դեպի իրական կամ երևակայական «հայրենիքը»՝ որպես արժեքների, ինքնության և հավատարմության հեղինակավոր աղբյուր: Այս հարցում վերջին շրջանի քննարկումներում էական տեղաշարժ է նկատվում: Ավելի վաղ քննարկումներում այս չափանիշը խստորեն շեշտադրվում էր: Այսպես, Սաֆրանի առանձնացրած վեց չափանիշներից չորսը վերաբերում են դեպի հայրենիք կողմնորոշմանը³¹: Սրանք ներառում են նախ հայրենիքի մասին հավաքական հիշողության կամ առասպելի պահպանումը, երկրորդ՝ «նախնիների հայրենիքը որպես իսկական, իդեալական տունն ու այն վայրը համարելը, ուր պետք է (կամ արժի) ի վերջո վերադառնալ», երրորդ՝ հավաքական մվիրվածությունը «հայրենիքի պահպանմանը կամ վերականգնմանը և նրա ապահովությանն ու բարգավաճմանը», և վերջապես՝ «անձնապես կամ միջնորդավորված կերպով» հայրենիքի հետ կապի պահպանման շարունակումն այնպես, որ այն էականորեն ազդում է ինքնության ու համերաշխության ձևավորման վրա³²:

Վերջին ժամանակներում ծավալվող մի քանի այլ քննարկումներում դեպի հայրենիք կողմնորոշումն այլևս չի շեշտադրվում³³: Քլիֆորդը, օրինակ, քննադատում է Սաֆրանի և մյուսների՝ իր իսկ բառերով «կենտրոնացված» ձևանմուշը, որում սփյուռքները, ըստ սահմանման, «կողմնորոշված են [միակ] աղբյուրի հետ շարունակական մշակութային կապերով ու «վերադարձի» նպատակաբանությամբ»: Այսպիսի խիստ սահմանման պայմաններին, ինչպես Քլիֆորդն է նկատում, նույնիսկ հրեական փորձառության մի շարք կողմեր չեն բավարարում: Ոչ էլ այդ պայմաններին կարող են բավարարել աֆրիկյան, կարիբյան կամ հարավասիական ցրված ժողովուրդները: Հարավասիական սփյուռքը, օրինակ, «այնքան կողմնորոշված չէ դեպի որոշակի վայրում ունեցած արմատներն ու վերադարձի ցանկությունը, որքան տարբեր վայրերում մշակույթ վերստեղծելու կարողությունը»: Ըստ Քլիֆորդի՝ «ապակենտրոն, հորիզոնական կապերը կարող են նույնքան կարևոր լինել, որքան ծագման/վերադարձի նպատակաբանության շուրջ ձևավորվածները»³⁴:

³¹ Safran 1991: Այս դիտարկումը Քոհենինն է, որը հայրենիքին առնչվող երեք չափանիշ է պահում սփյուռքի ինը «ընդհանուր հատկանիշների» իր թվարկման մեջ (Cohen 1997, էջ 23, 26):

³² Safran 1991, էջ 83-84:

³³ Clifford 1994, Anthias 1998p, Falzon 2003:

³⁴ Clifford 1994, էջ 305-306:

(3) Սահմանների պահպանում: Երրորդ կազմավորիչ չափանիշը, հետևելով Արմսթրոնգին, կանվանեն սահմանների պահպանում, որը ենթադրում է հյուրընկալող հասարակության (կամ հասարակությունների) նկատմամբ առանձնահատուկ ինքնության պահպանում): Արմսթրոնգը վկայակոչում է Բարթի 1969 թ. ազդեցիկ աշխատությունը՝ ընդգծելու «սեփական» տարածքային պետություն չունեցող հանրությունների համար սահմանների կարևորությունը.

«Ակնհայտորեն սփյուռքն ավելին է, քան, ասենք, որոշակի երկրորդական հատկանիշներով մարդկանց համախումբը, ինչպես, օրինակ, Վիսկոնսինում ապրող շոտլանդական անուններով բոլոր անձինք (...): Համախմբված սփյուռքը ... դարեր շարունակ հաճախ կազմել է առանձին հասարակություն կամ թվացյալ հասարակություն ավելի մեծ պետության շրջանակում»³⁵ :

Սահմանները կարելի է պահպանել ինքնագործադրված ներամուսնություններով կամ ինքնանջատման այլ եղանակներով ձուլմանը նպատակային դիմադրությամբ³⁶ կամ որպես սոցիալական բացառման չնախատեսված հետևանք³⁷:

Գրեթե բոլոր տեսակետների համաձայն՝ սահմանների պահպանումը սփյուռքի անբաժանելի չափանիշներից մեկն է³⁸: Այն թույլ է տալիս խոսել սփյուռքի՝ որպես առանձնահատուկ «համայնքի» մասին, որը միասնական է մնում հատկանշական, գործուն համերաշխության շնորհիվ, ինչպես նաև սոցիալական համեմատաբար խիտ հարաբերություններով, որոնք հատում են պետական սահմանները՝ միավորելով տարբեր պետություններում գտնվող սփյուռքի անդամներին մեկ «անդրազգային համայնքում»:

Եվ, այդուհանդերձ, այս գրականության մեջ մի ուշագրավ երկակիություն կա: Թեև բնականոն շեշտադրվում են սահմանների պահպանումն ու ինքնության պահպանումը, մեկ այլ ազդեցիկ հակառակ ուղղություն ընդգծում է հիրբիդայնությունը, հոսունությունը, կրեոլացումն ու համաձուլությունը (syncretism): Ստյուարտ Հոլի հաճախ մեջբերվող դիտարկմամբ՝ «սփյուռքյան փորձառությունը սահմանվում է ոչ թե էությամբ կամ մաքրությամբ, այլ

³⁵ Armstrong 1976, էջ 393-94:

³⁶ Armstrong 1982, էջ 394-95, Smith 1986:

³⁷ Laitin 1995.

³⁸ Տե՛ս, օրինակ, Armstrong 1976, Safran 1991, էջ 83, Tölölyan 1996, էջ 14, Cohen 1997, էջ 24:

անհրաժեշտ տարասեռության ու բազմազանության ճանաչմամբ, «ինքնության» այնպիսի ըմբռնմամբ, որն ապրում ու շարունակվում է տարբերության հետ և դրա միջոցով, այլ ոչ թե ի հեճուկա տարբերության, *հիբրիդայնություն*»³⁹: Այս հակահոսանքը հատկապես բնորոշ է անդրազգայնականության վերաբերյալ գրականությանը, որը վերջին տարիներին միտում ունի միաձուլվելու սփյուռքի մասին գրականությանը: Այսպիսով՝ գրականության մեջ որոշակի լարվածություն կա *սահմանների պահպանման* և *սահմանների քայքայման* միջև: Այս լարվածությունը միայն առանձին դեպքերում է ընդունվում և այն էլ՝ հիմնականում միայն անուղղակիորեն. Գիլրոյին քննարկելիս, օրինակ, Քլիֆորդը դիմում է նրբաբանության՝ ուշադրությունը հրավիրելով «փոփոխվող նույնի» խնդրին, այն բանին, ինչն «անվերջորեն հիբրիդացված ու ընթացքի մեջ է, սակայն մշտապես այնտեղ է»⁴⁰:

Սահմանների պահպանման չափանիշի վերաբերյալ վերջին նկատառումն այն է, որ դա պետք է տեղի ունենա երկար ժամանակահատվածում: Սա առանցքային է, թեև հազվադեպ է բացահայտորեն նշվում: Չուլման միջոցով սահմանների քայքայումը մշտապես ժամանակայնորեն երկարաձգված միջսերնդային գործընթաց է⁴¹: Արդյունքում սահմանների պահպանումը սոցիոլոգիական առումով հետաքրքիր է դառնում, եթե այսպես ասենք՝ միայն այն ժամանակ, երբ շարունակվում է սերնդեսերունդ: Այն, որ գաղթականներն իրենք պահպանում են սահմաններ, միանգամայն ակնկալելի է: Առավել հետաքրքիր և սփյուռքի գոյության առումով կարևոր հարցն այն է, թե որքանով և ինչ եղանակներով են սահմանները պահպանվում երկրորդ, երրորդ և հետագա սերունդների կողմից: Դասական սփյուռքները, ինչպես շեշտադրել են Արմսթրոնգը և ուրիշներ, *longue durée** երևույթ էին⁴²: Սակայն ամենևին էլ պարզ չէ, թե գոյություն ունենալու թեկնածության համար այսօր առաջադրված տարբեր ակնթարթային սփյուռքներ կունենան այսօրինակ բազմասերունդ շարունակականության ուժ, թե ոչ⁴³:

³⁹ Hall 1990, էջ 335, շեղագիրը՝ բնագրում:

⁴⁰ Clifford 1994, էջ 320:

⁴¹ Alba և Nee 1997, 2003, Brubaker 2001:

* Երկարաժամկետ (ֆր.):

⁴² Armstrong 1976, 1982 էջ 206-13:

⁴³ Ժամանակային չափումի վերաբերյալ տե՛ս Marienstrass 1989, էջ 125, Cohen 1997, էջ 185-186:

Արմատական բեկո՞ւմ

«Սփյուռքի» փոփոխվող իմաստները քննելուց և նրա առանցքային բաղադրատարրերի ըմբռնման մեջ առկա տարբերություններն ու լարվածություններն ընդգծելուց հետո այժմ ցանկանում եմ ավելի ընդհանուր հարցեր քարձրացնել և որոշ վերլուծական առաջարկներ ներկայացնել:

Ինչպե՞ս է պետք վարվել ակադեմիական ոլորտում և դրանից դուրս սփյուռքների ու սփյուռքների մասին խոսակցության տարածման հետ: Եվ ինչպե՞ս է պետք այն մեկնաբանել: Արդյո՞ք մենք աշխարհում սփյուռքների տարածման կամ գուցե նույնիսկ սփյուռքների դարաշրջանի սկզբնավորման ականատեսն ենք: Թե՞, մյուս կողմից (եթե հարցը դնենք դիտավորյալ չափազանցված կերպով), պարզապես սփյուռքի մասին խոսակցության տարածման, ավելի խոսվածքի մեջ, քան աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխության ականատեսն ենք:

Նորույթի ու խզման վերաբերյալ ցանկանում եմ երկու կարգի պնդումներ քննարկել: Դրանցից մեկը վերաբերում է աշխարհին նայելու եղանակներում ենթադրաբար տեղի ունեցած կտրուկ փոփոխությանը, մյուսը՝ հենց աշխարհում ենթադրաբար տեղի ունեցած կտրուկ փոխակերպմանը: Այս երկու պնդումները, անշուշտ, սերտորեն փոխկապված են և սովորաբար առաջ են քաշվում միասին. տեսանկյան արմատական փոփոխությունը ներկայացվում է որպես աշխարհում տեղի ունեցած հիմնարար փոփոխությունների հետ վերլուծական ու քաղաքական առումներով հաշտվելու եղանակ:

Սի կողմից, սփյուռքի վերաբերյալ գրականությունը պնդում է, որ տեղի է ունեցել տեսանկյան կտրուկ տեղաշարժ: Առաջարկվում է, որ հին տեսանկյունը ներգաղթողական, ձուլողական, (մեթոդաբանորեն) ազգայնական⁴⁴ և նպատակաբանական էր: Այն ազգային պետություններն ընդունում էր որպես վերլուծական միավորներ՝ ենթադրելով, որ ներգաղթյալները կտրուկ ու վերջնականորեն խզում են կապը հայրենիքի հետ, որ գաղթի հետագծերը միակողմանի են, և որ այն անխուսափելիորեն հանգեցնում է ձուլման: Նոր տեսանկյունն այդպիսի ենթադրություններ չի կատարում: Նշվում է, որ այն «անցնում է» հին ձուլողական, ներգաղթողական հարացույցից անդին: Հատնակշական մի պնդման մեջ այսպես է ձևակերպված.

«Այլևս չի ենթադրվում, որ ներգաղթողները կտրուկ կերպով խզում են կապն իրենց հայրենիքի հետ: Ընդհակառակը, նախազադրա-

⁴⁴ Մեթոդաբանական ազգայնականության համար տե՛ս Wimmer և Glick Schiller 2003: Թեև Մոյսայն այս եզրույթը չի գործածում, նա նույնպես մասնակիորեն համանման փաստարկ է բերում (Soysal 2000):

կան ցանցերը, մշակույթներն ու կապիտալը շարունակում են ցայտուն դրսևորվել: Ժամանակավոր այցն ինքնին ո՛չ միակողմանի է և ո՛չ էլ վերջնական (...): [Շ]արժերն (...) ունենում են բազմաբնույթ հետագծեր և պահպանում են բազմազան ցանցեր: Առանձին ներգաղթյալի փոխարեն գիտնականներն այժմ մանրամասն ուսումնասիրության են ենթարկում ներգաղթի հանգամանքների, դասակարգային հիմքերի, գեներոլով պայմանավորված անցումների և առհասարակ գաղթական փորձառությունների հսկայական բազմազանությունը»⁴⁵:

Սա զգալիորեն չափազանցում է տեսանկյան փոփոխությունն առնվազն ամերիկյան համատեքստում: «Սփյուռքի» նորաձև դառնալուց շատ ավելի վաղ ներգաղթի պատմաբաններն ու սոցիոլոգներն արդեն հրաժարվել էին միակողմանի հետագծերի, հայրենի երկրների հետ կապի կտրուկ ու վերջնական խզման և ձուլման՝ որպես միակ ճանապարհի վերաբերյալ պարզունակ ենթադրություններից (եթե երբևէ այդպիսիք ունեցել էին, իհարկե): Եթե Գլեյզերի ու Մոյնիհանի դիտարկումը, որ «ձուլակաթսայի մասին պնդումն այն է, որ... այն տեղի չի ունեցել»⁴⁶, երբ առաջին անգամ ներկայացվեց, մարտնչողական էր, ապա 1960-ական թթ. վերջերին արդեն լայնորեն ընդունված էր: Էթնիկ կայունության ու շարունակականության վրա այնքան մեծ էր շեշտադրումը պատմական ու սոցիոլոգիական գրականության մեջ մոտավորապես 1965-1985 թթ. միջև ընկած ժամանակաշրջանում (այսինքն՝ մինչև «սփյուռքի պայթյունը»), որ վերջին երկու տասնամյակներին, ի հակադրեցություն դրան, նույնիսկ տեղի է ունեցել որոշակի «վերադարձ դեպի ձուլում»⁴⁷ (թեև ձուլման ավելի նրբամիտ, բազմաչափ և կանոնակարգային առումով ոչ միանշանակ ըմբռնման):

Գրականության ենթադրվող նորույթից և յուրօրինակությունից ավելի կարևոր են հենց այդ երևույթի ենթադրվող նորույթն ու նշանակությունը: Արդյո՞ք «սփյուռքը» իրեն առնչակից այնպիսի եզրույթների հետ միասին, ինչպիսիք են *անդրազգայնականությունը*, *հեյրազգայնականությունը*, *համաշխարհայնացումը*, *սպարարածքայնացումը*, *հեյրզադութականությունը*, *կրեոլացումը*, *անդրմշակութայնությունն* ու *հեյրարդիականությունը*, հիմնովին նոր ինչ-որ բան է անվանում աշխարհում: Արդյո՞ք այս եզրույթները նշա-

⁴⁵ Lie 1995, էջ 304: Տեսանկյան հիմնարար տեղաշարժի վերաբերյալ այլ հոդվածների համար տե՛ս Glick Schiller և ուրիշներ 1995, Kearney 1995, Beck 2000:

⁴⁶ Glazer և Moynihan 1963, էջ v:

⁴⁷ Brubaker 2001.

նավորում կամ գոնե կանխագուշակում են դարակազմիկ փոփոխություն, ինչպես որոշ տեսաբաններ առաջարկել են⁴⁸: Արդյո՞ք մենք անցում ենք կատարել ազգային պետության դարաշրջանից դեպի սփյուռքի դարաշրջան:

Ավելի մասնավորեցնելով՝ արդյո՞ք սահմանների «աննախադեպ ցանցկենությունը»⁴⁹ մարդկանց, ապրանքների, հաղորդագրությունների, պատկերների, գաղափարների և մշակութային արտադրանքների աննախադեպ շրջանառությունը, նշանակում է քաղաքականության ու մշակույթի, տարածքային պետության ու ապատարածքայնացված ինքնությունների միջև փոխհարաբերության հիմնային վերադասավորում: Արդյո՞ք սա հանգեցնում է անցման ազգային պետությունից անդին, որը հիմնված է տարածքային փակության, քաղաքացիների հավատարմության նկատմամբ բացարձակ պահանջների և միատարր դարձնելու, ազգայնացնելու, ձուլման տրամաբանության վրա: Արդյո՞ք սփյուռքի դարաշրջանը նոր հնարավորություններ է բացում նրա համար, ինչը Զլիֆորդն անվանում է «համայնքի, քաղաքականության ու տարբերության չբացառող գործելակերպեր»⁵⁰: Արդյո՞ք այն առաջարկում է «այլընտրանք տարածքայնորեն ու պետականորեն բնութագրվող խմբերում ընթացող կյանքին»⁵¹:

Աշխարհն ակնհայտորեն փոխվել է, և փոխվել են նաև նրա մասին մեր խոսելու եղանակները: Սակայն հարկ է թերահավատորեն վերաբերվել արմատական բեկումների ու դարակազմիկ տեղաշարժերի մասին մեծագույն պնդումներին⁵²: Արդյո՞ք կարելի է իրականում խոսել սահմանների աննախադեպ ցանցկենության մասին: Մարդկանց տեղաշարժերի իմաստով՝ ոչ: XIX և հատկապես XX դարերի ընթացքում պետությունները ոչ միայն չեն նվազեցրել, այլև ավելացրել են մարդկային տեղաշարժերը մշտադիտարկելու ու վերահսկելու կարողությունը՝ գործի դնելով նույնականացման ու վերահսկման ավելի ու ավելի կատարելագործված տեխնոլոգիաներ, այդ թվում՝ քաղաքացիություն, անձնագրեր, մուտքի արտոնագրեր, տեսահսկում, ամբողջական տվյալների շտեմարաններ ու կենսաչափական սարքեր⁵³: Սեպտեմբեր 11-ի

⁴⁸ Kearney 1991, Appadurai 1996.

⁴⁹ Sheffer 2003, էջ 22:

⁵⁰ Clifford 1994, էջ 302:

⁵¹ Նաթան Սնայդեր (Natan Sznaider), «Diaspora Today» գիտաժողովի բացման խոսքը, Շլոս Էլմաու, Գերմանիա, 17 հուլիսի, 2003:

⁵² Favell 2000.

⁵³ Պետությունների՝ սեփական սահմանները վերահսկելու կարողությունը կորցնելու մասին տեսանկյան քննադատության համար տե՛ս Brubaker 1994, Freeman 1994, իսկ ավելի հանգամանալի անդրադարձի համար՝ Zolberg 1999: Որպես գաղթականների հոսքերը վերահսկելու միջոց XIX դարի կեսերի քաղաքացիության օրենսդրական

ցնցումը* պետություններին դրդեց էլ ավելի հեռուն ու արագ գնալ այն ուղղությամբ, որով նրանք արդեն իսկ ընթանում էին: Անշուշտ, որևէ ազատական պետություն չի կարող բացարձակորեն փակել իր սահմանները: Ընդհանուր համեմատության մեջ, սակայն, այժմ բարեկեցիկ ու խաղաղ երկրներում աշխատանք կամ ապաստան փնտրող աշխարհի աղքատները բախվում են պետական կարգավորման էլ ավելի խիտ ցանցի և այդպիսի երկրներ արտագաղթելու ավելի քիչ հնարավորություններ ունեն, քան նախորդ դարում⁵⁴:

Արդյո՞ք արտագաղթն այսօր իր ծավալով կամ արագությամբ աննախադեպ է: Այս հարցի պատասխանը կախված է, անշուշտ, ընտրված վերլուծության միավորներից: Վերջին տասնամյակների գաղթականների հոսքերը դեպի ԱՄՆ իրականում շատ ավելի փոքր են, քան մեկ դար առաջ թե՛ ԱՄՆ բնակչության և թե՛ մնացյալ աշխարհի բնակչության հետ հարաբերակցությամբ: Ու թեև ողջ աշխարհում տեղի ունեցող ժամանակակից գաղթերն «աշխարհագրորեն ավելի տարածուն են, քան արդի ժամանակաշրջանի համաշխարհային մեծ գաղթերը, դրանք «ընդհանուր առմամբ, ուժգնությամբ մի փոքր *ավելի թույլ* են»⁵⁵: Նույնիսկ այն դեպքում, որ ներկայումս աշխարհում առնվազն 120 միլիոն միջազգային գաղթական կա (ներառյալ փախստականներն ու ապաստան հայցողները), դա կազմում է, ինչպես նշում է փորձագետներից մեկը, համաշխարհային բնակչության երկու տոկոսից էլ քիչ⁵⁶: Դնշող մեծամասնության շարժունակությունը շարունակում է խիստ սահմանափակված մնալ ծննդավայրի ու ժառանգված քաղաքացիության պատահական հանգամանքներով, որոնց համար անձը բարոյապես պատասխանատվություն չի կարող կրել, ինչպես նաև պետությունների բացառողական քաղաքականությունների հետևանքով:

Արդյո՞ք արտագաղթն այսօր ո՛չ միակողմանի է, ո՛չ էլ մշտական: Իհարկե, շատ դեպքերում, սակայն այն շատ դեպքերում միակողմանի կամ մշտական չէր նաև մեկ դար առաջ: Պատմաբանները վաղուց ընդգծել են Հյուսիսային Ամերիկայից դեպի եվրոպական տարբեր ծագման երկրներ հետադարձ գաղթի խիստ բարձր ցուցանիշները XIX դարավերջին ու XX դարասկզբին: Արդյո՞ք գաղթականները կտրուկ ու վերջնականորեն խզում են կապը

կարգավորման մասին տե՛ս Brubaker 1992, էջ 64 հի: Անձնագրերի և նույնականացման համամասն միջոցների պատմական զարգացման համար տե՛ս Torpey 2000, ինչպես նաև Caplan և Torpey 2001 հատորում հավաքված ուսումնասիրությունները:

* Այստեղ նկատի ունի 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ին ԱՄՆ-ում տեղի ունեցած ահաբեկչական հարձակումները:

⁵⁴ Hirst և Thompson 1999, էջ 30-31:

⁵⁵ Held և ուրիշներ, 1999, էջ 326, շեղագիրն ավելացված է:

⁵⁶ Castles և Miller 1998, էջ 4-5:

հայրենիքի հետ: Իհարկե, ո՛չ: Սակայն մեկ դար առաջ էլ չէին խզում, ինչպես հստակորեն վկայում է հարուստ պատմական գրականությունը: Արդյո՞ք պահպանում են գաղթականները կապեր իրենց ծագման երկրի հետ: Անշուշտ, պահում են, սակայն նրանք դա հաջողում էին անել նաև ոչ էլեկտրոնային միջոցներով մեկ դար առաջ⁵⁷: Ասվածը չի նշանակում, որ ոչինչ չի փոխվել, կամ որ հաղորդակցության ու տեղափոխման հեռավորություն կրճատող տեխնոլոգիաները որևէ նշանակություն չունեն: Սակայն ասվածի նպատակն է զգուշացնել դարակազմիկ փոփոխության վերաբերյալ չափազանցված պնդումների մասին:

Արդյո՞ք վերացել են ազգային պետության բացառիկ պահանջները: Հիրավի, այո՛, սակայն ազգային պետությունը՝ որպես եզակի ու որոշյալ մի բան, ի հակադրություն տարատեսակ առանձին ազգային պետությունների, սոցիոլոգիական երևակայության արգասիք է: Ազգային պետություն«ն» է առաջնային հասկացության «ուրիշը», որին ընդդեմ սահմանվում, հաճախ նաև փառաբանվում է սփյուռքը⁵⁸: Սակայն ազգային պետության«ը» էականացնելու, նրան հավերժական, ինքնահիրացող, միատարր դարձնող «տրամաբանություն» վերագրելու վտանգ կա: Քաջատեղյակ քննարկումները զգայուն են սփյուռքների տարասեռության նկատմամբ, սակայն ոչ միշտ են նույնքան զգայուն ազգային պետությունների տարասեռության նկատմամբ: Սփյուռքի շուրջ քննարկումները հաճախ հիմնված են լինում ազգային պետության ասպշեցուցիչ իդեալիստական, նպատակաբանական ըմբռնման վրա, որում վերջինս դիտարկվում է որպես բնակչությունն ազգայնացնելու ու միատարր դարձնելու գաղափարի զարգացում⁵⁹: Ազգային պետության ու սփյուռքի միջև հասկացության հակադրությունը շատ ավելի բան անորոշ է դարձնում, քան

⁵⁷ Hollinger 1995, էջ 151 հհ, Morawska 2001ա, Waldinger և Fitzgerald 2004:

* Այստեղ և հետագա շարադրանքում որոշյալ «ը» և «ն» հոդերը շեղագրով կամ չափերտներում ներկայացնելով փորձել ենք հաղորդել հեղինակի՝ «*the nation-state*», «*‘the’ nation-state*» կապացություններում «*the*» որոշյալ հոդի համապատասխան շեղատադրումները:

⁵⁸ Tölölyan 1991, Clifford 1994, էջ 307:

⁵⁹ «Աշխարհաքաղաքացիականության» (cosmopolitanism)/որպես «ազգից անդին մտածելու և զգալու» եղանակի մասին, որը միմյանց չի հակադրում ազգային պետությունն ու աշխարհաքաղաքացիությունը, տե՛ս Robbins 1998: Դեվիդ Հոլինգերը ևս պերճախոսաբար փաստարկել է, որ աշխարհաքաղաքացիական կամ անդրազգային պարտավորությունների հակոտնյան լինելու փոխարեն «ազգը» երբեմն կարող է արդյունավետորեն միջնորդել «էթնոսի ու տեսակների միջև» (Hollinger 1998, էջ 87, տե՛ս նաև 1995, գլուխ 6):

օգնում է հասկանալ՝ քողարկելով ազգային պետությունների շարունակվող կարևորությունը (և փաստական ահռելի բազմակերպությունը)⁶⁰:

Գոյացություն, թե՞ դիրքորոշում

«Սփյուռքը», ինչպես «ազգը», «էթնիկ խումբը» կամ «փոքրամասնությունը», եզրույթներ, որոնց հետ այն իմաստաբանական համընկնող դաշտ ունի, հաճախ բնութագրվում է նախահիմնական (substantialist) իմաստով՝ որպես գոյացություն (entity): Որպես մեկ օրինակ, ի թիվս շատ այլոց, ահա Գաբրիել Շեֆերի հեղինակած նոր գրքի հետևյալ սկզբնամասը.

«Բարձր խանդավառություն ունեցող կորեացիներն ու վիետնամցիները, որոնք տքնաջան աշխատում են մարդաշատ Լոս Անջելեսի եռուզեռում՝ բարեկեցության հասնելու համար, հոգնատանջ պաղեստինցիները, որոնք ապրում են Բեյրութի ու Ամմանի մոտ գտնվող փախստականների մռայլ ճամբարներում, Բեռլինում նեղիկ բնակարաններում ծանր պայմաններով ապրող թուրքերը և Էստոնիայի հուսախաբ ռուսները... բոլորն էլ շատ ընդհանրություններ ունեն: Բոլորն էլ, ինչպես հնդիկները, չինացիները, ճապոնացիները, աֆրիկացիները, աֆրոամերիկացիները, հրեաները, պաղեստինցիները, հույները, գնչուները, ռումինացիները, լեհերը, քրդերը, հայերը և բազմաթիվ այլ խմբեր, որ մշտապես բնակվում են իրենց ծագման երկրներից դուրս, սակայն կապ են պահպանում իրենց հին հայրենիքներում բնակվող մարդկանց հետ, էթնոազգային սփյուռքների անդամներ են»⁶¹:

Խնդիրն այստեղ որոշյալ հողն է: Սփյուռքներին վերաբերվում են որպես «bona fide* իրական գոյացությունների»⁶² և նրանց համարում միատարր դերակատարներ: Դրանք ընկալվում են որպես հաշվելի, քանակականորեն արտահայտելի անդամություն ունեցող գոյացություններ: Եվ իսկապես էլ նրանց հաշվում են: «Պատմական, արդիական ու նոր ձևավորվող հիմնական սփյուռքների *իրական թվերը* մոտավորապես հաշվարկելու առաջին փորձից» տեղեկանում ենք, որ «պատմական սփյուռքների» շարքում, օրինակ, չինական սփյուռքը կազմում է 35 միլիոն, հնդկականը՝ 9 միլիոն, հրեական ու

⁶⁰ Mann 1997.

⁶¹ Sheffer 2003, էջ 1:

* Իսկական (լատ.):

⁶² Նույն տեղում, էջ 245:

զնուական սփյուռքները՝ յուրաքանչյուրն 8 միլիոն, հայկական սփյուռքը՝ 5.5 միլիոն, հունականը՝ 4 միլիոն, գերմանականը՝ 2.5 միլիոն և դրուականը՝ 1 միլիոն: «Արդիական» սփյուռքներից աֆրոամերիկյանը կազմում է 25 միլիոն, քրդականը՝ 14 միլիոն, իռլանդականը՝ 10 միլիոն, իտալականը՝ 8 միլիոն, հունգարական ու լեհական սփյուռքները՝ 4.5-ական միլիոն, թուրքական ու իրանական սփյուռքները՝ 3.5-ական միլիոն, ճապոնական սփյուռքը՝ 3 միլիոն, լիբանանյանը (քրիստոնեական)՝ 2.5 միլիոն և «Սև Ատլանտյան» սփյուռքը՝ 1.5 միլիոն: Համապատասխան թվերով համանման ցանկ է առաջարկվում մաս երեսուն «նոր ձևավորվող սփյուռքների» վերաբերյալ⁶³:

Շեֆերը, անշուշտ, առանձնացնում է սփյուռքի «առանցքային» (core), «լուսանցքային» (marginal) և «քնած» (dormant) անդամներ⁶⁴, որից հետո, սակայն, սկսում է որոշել սփյուռքի անդամների թվաքանակը՝ առանց որևէ հիմքի առ այն, թե որպես այդպիսիք հաշվված անձինք արդյոք իրենց համարում են տվյալ սփյուռքի անդամներ: Եվ նրա տրամադրած խոշոր թվերը (օրինակ՝ 25 միլիոնը նոր ձևավորվող ռուսական սփյուռքի դեպքում) հուշում են, որ այս թվերն այդ տարբերակումները հաշվի չեն առնում և առավելագույնս ընդգրկում են: «Քնած անդամների» հասկացությունն ինքնին խնդրահարույց է. եթե նրանք իսկապես քնած են (եթե ձուլվել կամ «լիարժեքորեն համարկվել են» հյուրընկալող հասարակության մեջ և միայն «գիտեն կամ զգում են, որ իրենց արմատները սփյուռքային խմբում են»⁶⁵), ապա ինչո՞ւ պետք է նրանք առհասարակ համարվեն ու հաշվվեն որպես սփյուռքի «անդամներ»:

Ուրեմն արդյոք ի՞նչն են Շեֆերն ու ուրիշներ հաշվի առնում սփյուռքների «անդամներին» հաշվելիս: Պարզվում է, որ այն, ինչ սովորաբար հաշվվում կամ, ավելի ճիշտ, մոտավոր գնահատվում է, ծագումնաբանությունն է: Սակայն, եթե սահմանների պահպանումը, այլ երկրներում գտնվող սփյուռքի խմբակից անդամների հետ հորիզոնական կապերն ու հայրենիքի հետ ուղղահայաց կապերը լուրջ ենք ընդունում, ապա ծագումնաբանությունը, անշուշտ, սփյուռքի անդամության թույլ ցուցանիշ է: Նմանատիպ հաշվարկները հուշում են, որ սփյուռքի շուրջ քննարկումները պատեհապաշտորեն համադրում են ուժեղ ու թույլ սահմանումների տարրեր⁶⁶: Ուժեղ սահմանումները կիրառվում են սփյուռքի՝ որպես սոցիալական ձևի առանձնահատկությունը շեշտադրելու

⁶³ Sheffer 2003, էջ 104-106, շեղագիրն ավելացված է:

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 100:

⁶⁵ Նույն տեղում:

⁶⁶ Sten Brubaker և Cooper 2000 պնդման համար, որ ինքնության հարցերի քննարկումները չարչրկվել են ուժեղ ու թույլ սահմանումների խառնուրդով:

համար, իսկ թույլ սահմանումները՝ թվերը (և դրանով իսկ՝ երևույթի նշանակալիությունը) ընդգծելու նպատակով:

Սփյուռքի ոչ բոլոր քննարկումներն են, անշուշտ, ընդգծում սահմանների պահպանումը: Որոշ քննարկումներ, ինչպես վերը նշվեց, շեշտադրում են հիբրիդայնությունը, հոսունությունը, կրեոլացումը և համաձուլականությունը՝ այդպիսով այլընտրանք առաջարկելով սփյուռքների՝ որպես շոշափելի, հաշվելի ու սահմանագատված գոյացությունների խմբապաշտական պատկերմանը (թեև այս քննարկումները ևս միտում ունեն խոսելու սփյուռքների՝ որպես ուրույն ինքնություններ ունեցող առանձնահատուկ համայնքների մասին՝ չբացատրելով, թե ինչպես կարող են այս յուրօրինակ համայնքներն ու ինքնություններն ի հայտ գալ, եթե ամեն ինչ հիբրիդային է, հոսուն, կրեոլացված ու համաձույլ):

Այնտեղ, ուր շեշտադրվում են սահմանների պահպանումն ու առանձնահատուկ ինքնությունը, իսկ դա տեղի է ունենում քննարկումների մեծ մասում, առաջ են գալիս «խմբապաշտության» (groupism) ծանոթ հիմնախնդիրները⁶⁷: Ազգային պետության՝ որպես սահմանագատված տարածքային համայնքի բնագանցությունը (metaphisics) գուցեև հաղթահարվել է, սակայն «համայնքի» ու «ինքնության» բնագանցությունը շարունակում է պահպանվել: Սփյուռքը կարելի է դիտարկել որպես պատկանելության էականացման *այլընդրաձև*, սակայն այն կարող է նաև հանդես գալ որպես էականացված պատկանելության ոչ տարածքային չև⁶⁸: Ինքնության ապատարածքայնացման մասին խոսակցությունը շատ լավ է, սակայն այն դեռևս ենթադրում է, որ գոյություն ունի ինչ-որ «ինքնություն», որը վերակազմաձևված է, տարածության մեջ տարածված է և հատում է պետական սահմաններ, սակայն ինչ-որ մակարդակի վրա դեռևս էականորեն նույնն է: Սակայն, ինչպես Հոմի Բաբան է ձևակերպում Ռուշիի «*Satanic Verses*» (*Մարսևսյական այսքներ*) գործի վերաբերյալ իր քննարկման մեջ, «եթե գոյություն չունի այնպիսի ամբողջություն, ինչպիսին ազգն է, մշակույթը, կամ անգամ՝ ես-ը»⁶⁹, ապա ինչո՞ւ պիտի որևէ այդպիսի ամբողջություն լինի հնդկական կամ չինական կամ հրեական կամ հայկական կամ քրդական սփյուռքների դեպքում:

⁶⁷ Brubaker 2002.

⁶⁸ Առաջին հնարավորությունը շեշտադրել են Գիլրոյն (Gilroy 1997, էջ 328) ու Նաբան Սնայդերը՝ «Diaspora Today» գիտաժողովի իր բացման խոսքում (Շլոս Էլմաու, Գերմանիա, 17 հուլիս, 2003): Երկրորդ հնարավորությունը մատնանշել է Անթիասը (Anthias 1998թ, էջ 560, 563, 567):

⁶⁹ Մեջբերված է Tambiah 2000, էջ 178-ից:

Խմբապաշտության այս խնդիրները հաղթահարելու համար, իմ պնդմամբ, սփյուռքի մասին պետք է մտածենք ոչ թե նախահիմնական հասկացություններով՝ որպես սահմանազատված գոյացություն, այլ որպես խոսվածք, դիրքորոշում, պահանջ: Սփյուռքի մասին առաջին հերթին պետք է մտածենք որպես գործնական կատեգորիա (category of practice) և ապա միայն հարցնենք, թե արդյոք և ինչպես այն կարող է արդյունավետորեն կիրառվել որպես վերլուծական կատեգորիա (category of analysis)⁷⁰: Որպես գործնական կատեգորիա՝ «սփյուռքն» օգտագործվում է պահանջներ արտահայտելու, ծրագրեր ներկայացնելու, ակնկալիքներ ձևակերպելու, ջանքեր համախմբելու, հավատարմությունների դիմելու համար⁷¹: Այն հաճախ կանոններ փոփոխելու գորեղ ունակությամբ օժտված կատեգորիա է: Այն ոչ այնքան *նկարագրում է* աշխարհը, որքան փորձում է *վերափոխել* այն:

Որպես խոսվածք, դիրքորոշում և պահանջ՝ սփյուռքը որևէ բնակչության ինքնություններն ու հավատարմությունները ձևակերպելու եղանակ է: Այդ ձևակերպումն անողները կարող են իրենք էլ այդ բնակչության մասը լինել կամ կարող են նաև խոսել ենթադրյալ հայրենիքի պետության անունից⁷²: Երկու դեպքում էլ, սակայն, ենթադրյալ սփյուռքի անդամներ համարվողներից ոչ բոլորն են իրենք իրենցով որդեգրում սփյուռքային դիրքորոշում: Իսկապես, նրանք, ովքեր հետևողականորեն որդեգրում են սփյուռքային դիրքորոշում, ինչպես Թեօլեօլեանն է նշում, հաճախ կազմում են մշակութային ու քաղաքական ձեռներեցների կողմից որպես սփյուռք ձևակերպվող բնակչության միայն

⁷⁰ Ներգաղթի ուսումնասիրության մեջ «սփյուռք» հասկացության՝ որպես վերլուծական կատեգորիայի օգտագործումը քննադատող մեկ այլ միանգամայն տարբեր պնդման համար տե՛ս Soysal 2000: Էթնիկության, ռասայի և ազգության ուսումնասիրություններում վերլուծական կատեգորիաներին ու գործնական կատեգորիաներին վերաբերող պնդման համար տե՛ս Brubaker 2002:

⁷¹ Աֆրիկյան սփյուռքի մասին գրելիս Փատերսոնն ու Քելլին նկատում են, որ «այն ենթադրությունը, որ սևերը ողջ աշխարհում միմյանց հետ ընդհանուր մշակույթ ունեն, թույլ գիտության հետևանք (...) չէր: Այն արձագանքում էր քաղաքական մի հրամայականի, որը հանգեցրեց միջազգային համերաշխության վրա հիմնված քաղաքական ու մշակութային շարժումների ձևավորմանը» (Patterson և Kelly 2000, էջ 19): Նրանք հղում են կատարում Հոլի այն դիտարկմանը, որ սփյուռքի միատարր պատկերումները հնարավորություն էին ընձեռում «երևակայական կապակցվածություն պարտադրելու ցրման ու մասնատման փորձառությանը» (Hall 1990, էջ 224):

⁷² Արտագաղթող բնակիչների և նրանց սերունդների նկատմամբ ելքի պետությունների պատմականորեն փոփոխվող դիրքորոշումների մասին տե՛ս, օրինակ, Smith 2003ա (Մեքսիկայի, Իտալիայի և Լեհաստանի վերաբերյալ), Gabaccia 2000 (Իտալիայի վերաբերյալ), Itzigsohn 2000 (Դոմինիկյան Հանրապետության, Հաիթիի, էլ Սալվադորի վերաբերյալ) և Wang 1993 (Չինաստանի վերաբերյալ):

փոքրաթիվ մասը⁷³: Սոցիոլոգիական համապարփակ վերլուծություններից մեկի համաձայն, օրինակ, այն, ինչ սովորաբար կոչվում է «հայկական սփյուռք», ԱՄՆ-ում ամենևին էլ սփյուռքային չէ, և ժամանակի ընթացքում այն էլ ավելի է հեռանում դրանից այդպիսին դառնալու փոխարեն, քանի որ որպես հայ ինքնանույնականացողների ճնշող մեծամասնությունն իրեն հեռու է պահում սփյուռքային դիրքորոշումներից, հայրենիքի հետ կապերից, ինչպես նաև այլ երկրներում գտնվող հայերից⁷⁴: Նրանց «հայկականությունն» ավելի մոտ է մի բանի, որ սոցիոլոգ Հերբերտ Գանսը երկար տարիներ առաջ անվանել է «խորհրդանշական էթնիկություն»⁷⁵:

Անշուշտ, հայերի և շատ այլ ցրված ժողովուրդների շրջանում կան հանձնառու, նվիրված սփյուռքյան կամ սփյուռքային հատվածներ, ինչպես Թեօփիլեանն է նրանց անվանում⁷⁶: Եվ նրանք աշխարհասփյուռ բոլոր հայերին «սփյուռք» համարելու հիմնավոր պատճառներ ունեն: Նրանց համար սփյուռքը գործնական կատեգորիա է և առանցքային է իրենց ծրագրի համար: Սակայն ինչո՞ւ մենք՝ որպես վերլուծաբաններ, սփյուռքը պետք է գործածենք որպես վերլուծական կատեգորիա Հայաստանից դուրս ապրող, հայկական ծագումով բոլոր անձանց վերաբերյալ: Այդպես վարվելու թերությունն այն է, որ այն քողարկում է, մի կողմից, գործուն սփյուռքային հատվածի և, մյուս կողմից, սփյուռքային դիրքորոշումներ չընդունող ու սփյուռքային ծրագրի նկատմամբ հանձնառություն չստանձնող մեծամասնության միջև եղած տարբերությունը:

Այսպիսով, «որևէ առանձին սփյուռք» կամ առհասարակ «սփյուռքը» որպես գոյացություն, սահմանագատված խումբ, էթնոժողովրդագրական կամ էթնոմշակութային փաստ քննարկելու փոխարեն ավելի օգտավետ (և, անկասկած, ավելի ստույգ) կլինի խոսել սփյուռքային դիրքորոշումների, պահանջների, խոսվածքների, գործելակերպերի և այլնի մասին: Այդ անելուց հետո կարող ենք փորձահեն ուսումնասիրության ենթարկել սփյուռքի ենթադրյալ անդամների շրջանակներում սփյուռքային ծրագրին աջակցության մակարդակն ու ձևը ճիշտ այնպես, ինչպես դա կարող ենք անել այս կամ այն ազգայնական ծրագիրն ուսումնասիրելիս: Եվ կարող ենք ուսումնասիրել, թե որքանով և ինչ հանգամանքներում են ենթադրյալ սփյուռքների անդամներ հայտարարվող անձինք գործուն կերպով որդեգրում սփյուռքային դիրքորոշում կամ գոնե

⁷³ Tölölyan 1996, էջ 19:

⁷⁴ Bakalian 1992, հմմտ. Tölölyan 1996, էջ 15:

⁷⁵ Gans 1979.

⁷⁶ Tölölyan 1996, էջ 18:

կրավորական համակրանք տաժում դրա նկատմամբ⁷⁷ ճիշտ այնպես, ինչպես դա կարող ենք անել ենթադրյալ ազգերի կամ ցանկացած այլ ենթադրյալ հավաքականության անդամներ հայտարարվող անձանց վերաբերյալ:

Եզրակացություն

«Սփյուռքի» արժանիքներից մեկն այն է, ինչպես գիտնականներն են պնդում, որ այլընտրանքի հնարավորություն է ընձեռում ներգաղթի ու ձուլման նպատակաբանական ու ազգային-պետականական ըմբռնումներին: Սակայն «սփյուռքի» տեսություններն էլ իրենց նպատակաբանություններն ունեն: Սփյուռքը հաճախ դիտվում է որպես ճակատագիր, որում «արթնանում են» նրա մինչ այդ քնած անդամները (կամ նախկինում քնի մեջ գտնվող բոլոր սփյուռքներն իրենց ամբողջությամբ): «Ջարթոնքի» նպատակաբանական լեզվում են ներագուցված (այն լեզվում, որն ամենևին էլ ոչ պատահականորեն շատ ազգայնական շարժումների լեզուն է) «խակական» ինքնությունների մասին էապաշտական ենթադրությունները: Շատ բան չենք շահում՝ մի նպատակաբանությունից խուսափելիս մյուսի մեջ ընկնելով:

Այս վերլուծության հիմնական նպատակը ոչ թե սփյուռքի կարևորությունը նվազեցնելն էր, այլ ավելի շուտ այն ապախականացնելն ու ապաքանձրացականացնելը (de-substantialize)՝ վերջինիս վերաբերվելով որպես ոչ թե սահմանազատված խմբի, այլ որպես գործնական կատեգորիայի, որպես ծրագրի, պահանջի ու դիրքորոշման: Ենթադրյալ «ազգերի» համանմանությամբ ենթադրյալ սփյուռքների «խմբայնությունը» հենց այն է, ինչը խաղաքարտի վրա է դրված [քաղաքական, սոցիալական և մշակութային] պայքարներում: Մենք՝ որպես վերլուծաբաններ, չպետք է կանխորոշենք այդպիսի պայքարների ելքը՝ սահմանումային կարգադրությամբ խմբայնություն պարտադրելով: Փոխարենը պետք է փորձենք հենց այդ պայքարներն ուշադրության առարկա դարձնել՝ առանց նախապես ենթադրելու, որ դրանք ի վերջո դառնալու են սահմանազատված խմբեր:

⁷⁷ Պատճառ չկա ակնկալելու, որ մարդիկ այս առումով հետևողական կլինեն: Նրանք կարող են հաջողությամբ սփյուռքային դիրքորոշում որդեգրել որոշ պահերի կամ որոշ համատեքստերում, իսկ այլ համատեքստերում և այլ ժամանակներում հեռու մնան այդպիսի դիրքորոշումից:

Սփյուռքի ուսումնասիրությունների չորս փուլերը*

Ռոբին Բոհեն

Թարգմանությունը՝ Տաթևիկ Մովսիսյանի

Սփյուռքի ուսումնասիրությունները, թերևս, չորս փուլ են անցել, որոնք ես հստակեցնում եմ ստորև, ապա՝ ուսումնասիրում առավել մանրամասնությամբ:

- Նախևառաջ այս հասկացության դասական գործածությունը, որը սովորաբար գրվում էր մեծատառով՝ «Սփյուռք», և կիրառվում միայն եզակի թվով, հիմնականում սահմանափակվում էր հրեական փորձի ուսումնասիրությամբ: Հունական սփյուռքը ներկայանում էր միայն ետնաբեմում: Բացառությամբ որոշ ավելի վաղ հանդիպող պատահական հիշատակումների՝ 1960-ական և 1970-ական թվականներից սկսած՝ դասական իմաստը համակարգայնորեն ընդլայնվել է՝ առավել տարածվելով որպես աֆրիկացիների, հայերի ու իռլանդացիների ցրման գործընթացի նկարագրություն: Հրեաների հետ մեկտեղ, այս ժողովուրդներն իրենց ցրումն ընկալում էին որպես աղետալի իրադարձության հետևանք, որը հոգեվնասվածք (trauma) էր պատճառել խմբին որպես ամբողջություն՝ այդպիսով ստեղծելով դաժան կեղեքիչի ձեռքերում զոհ լինելու կենտրոնական պատմական փորձառություն: Հետադարձ հայացքով և առանց լիարժեք համաձայնության պաղեստինցիներին հետագայում ավելացրին այս խմբին:
- Երկրորդ փուլում՝ 1980-ական թվականներից ի վեր, ինչպես Մաֆրանն էր հատկապես պնդում, սփյուռքը կիրառվում էր որպես «փոխաբերական անվանում»՝ մարդկանց *դարբեր դասերի*՝ «տարաբնակների, արտաքսյալների, քաղաքական փախստականների, օտարերկրյա բնակիչների, ներգաղթյալների և պարզապես էթնիկ ու ռասայական փոքրամասնությունների» նկարագրության համար¹: Ավելին, Մաֆրանի մեկ այլ պնդմամբ՝ այդ եզրույթն այժմ նշանակում էր *դարբեր ժողովուրդների* հսկայական զանգված, որոնք կան իրենք էին այդ եզրույթն իրենց նկատմամբ կիրառում, կան այդ պիտակը շնորհիվ էր

* Թարգմանությունը կատարվել է հեղինակի «Global Diasporas» մենագրության առաջին գլխից՝ որոշ կրճատումներով: Reproduced from *Global Diasporas*, 2nd Edition, by Robin Cohen, published by Routledge. © 2008 Robin Cohen. Reproduced by arrangement with Taylor & Francis Group. Translated by Tatevik Movsisyan.

¹ Safran 1991, էջ 83:

նրանց: Հաշվի առնելով այդ ժողովուրդների թիվը (որն այժմ, հիրավի, հարյուրից ավելի է), նրանց պատմական փորձը, հավաքական պատումները և հայրենիքի ու հյուրընկալող երկրների հետ տարբերվող հարաբերությունները՝ նրանք պետք է լինեին սփյուռքների ավելի բազմազան համախումբ, քան առաջին փուլում մատնանշված խմբերը²:

- Երրորդ փուլը, 1990-ականների թթ. կեսերից սկսած, նշանավորվում էր «երկրորդ փուլի» տեսաբանների սոցիալական կառուցակցական քննադատություններով, որոնք, թեև ընդունում էին նորովի որպես սփյուռք սահմանված խմբերի տարածումը և դրանց ուսումնասիրման նոր եղանակների զարգացումը, այդուհանդերձ շարունակում էին դիտարկվել որպես այդ հասկացության ողջ գործության դրսևորման արգելք³: Հետարդիապաշտ ընթերցումների ազդեցությամբ սոցիալական կառուցակցման հետևորդները ձգտում էին կազմալուծել նախկինում սփյուռքային գաղափարը սահմանազատող և սահմանագծող հիմնական հենասյուներից երկուսը՝ «հայրենիքը» և «էթնիկ/կրոնական համայնքը»: Այնուհետև պնդում էին, որ հետարդիական աշխարհում ինքնությունները ճկուն և իրավիճակային կերպով դարձել են ապատարածքայնացված, կառուցակցված և ապակառուցակցված: Հետևաբար, ի պատասխան այս բարդությանը, սփյուռքի ըմբռնումները պետք է արմատապես վերադասավորվեին:
- Դարավերջին սկսվեց ամրապնդման ներկայիս փուլը: Սոցիալական կառուցակցական քննադատությունները մասամբ բավարարվեցին, սակայն սկսեցին դիտարկվել որպես «սփյուռք» հասկացությունն իր վերլուծական ու նկարագրական կարողության զգալի մասից զրկելու վտանգ: Թեև ինքնությունների աճող բարդությունն ու ապատարածքայնացումը հիմնավոր երևույթներ են և կազմավորիչ են սփյուռքների

² Այս թիվը շատ մոտավոր է և ներառում է ենթախմբեր նախորդ խմբերից, ինչպիսիք են, օրինակ, միգրերիական, գիմբաբվեական, գանայական սփյուռքները՝ որպես աֆրիկյան սփյուռքի նոր հատվածներ, ինչպես նաև որոշ նոր հավակնորդներ: Դեռևս 1998 թ. «Diaspora» պարբերաթերթի խմբագիրը հայտարարում էր մի գիտաժողովի, որ ինքն արդեն հողվածներ էր հրատարակել 38 տարբեր սփյուռքների վերաբերյալ:

³ Այստեղ «սոցիալական կառուցակցական» արտահայտությունը գործածում են դատողության այնպիսի եղանակ բնորոշելու համար, որի համաձայն՝ իրականությունն ավելի պայմանավորված է սոցիալական փոխազդեցությամբ (կամ միջսուբյեկտիվությամբ (intersubjectivity)), քան օբյեկտիվությամբ (բնական կամ նյութական աշխարհի ընդունումը) կամ սուբյեկտիվությամբ (անհատական ընկալումներով սահմանված աշխարհ): Այս տեսակետը հակված է կառուցվածքի, պատմության ու վարժվելու (habituation) փոխարեն նախապատվությունը տալ կամայապաշտությանն (voluntarism) ու մարդկային գործողությանը (human agency):

փոքրամասնության համար (առհասարակ այն սփյուռքների, որոնք երկակի կամ բազմակի տեղահանվել են ժամանակի ընթացքում), այնուամենայնիվ, տան (home) և հաճախ դրա ավելի ընդգծված խոնարհման՝ հայրենիքի (homeland) գաղափարները շարունակում են մնալ այնպիսի ազդեցիկ դիսկուրսներ, որոնք միայն հաստատվել են առանցքային օրինակներով* [...]: Ամրապնդման փուլը նշանավորվում է սփյուռքի գաղափարի, այդ թվում՝ նաև վերջինիս հիմնարար տարրերի, ընդհանուր բնութագրիչների և իդեալական տիպերի փոփոխված վերահաստատմամբ:

Նախատիպային սփյուռքը

Թո՛ւյլ տվեք անդրադառնալ այս չորս փուլերից յուրաքանչյուրին առավել հանգամանորեն՝ սկսելով դասական, գոհ-սփյուռքի հիմնական բնութագրիչներից մեկից՝ հայրենիքում հոգեկան վնասվածք պատճառող (traumatic) որևէ իրադարձության հետևանքով դեպի երկու կամ ավելի օտար երկրներ ցրվելու գաղափարից: Միգրացիայի ուսումնասիրություններով զբաղվող գիտնականները հաճախ դժվարանում են տեղափոխվելու շարժառիթներում առանձնացնել հարկադրական տարրերը կամավորներից: Այնուամենայնիվ, երբ խոսում ենք խմբին հավաքականորեն ցավ պատճառող հոգեվնասվածքի մասին, հավանաբար հնարավոր է առանձնացնել դաժանությամբ, մասշտաբներով և ուժգնությամբ բնութագրվող իրադարձությունների շարք, որոնք այդպիսով միանաշանակորեն ստիպում են դիմել արտագաղթի կամ փախուստի: Չեռնաշղթաներով կապված լինելը, բռնակալ առաջնորդի կողմից արտաքսված լինելը կամ հարկադրաբար՝ զենքի գործադրման, զանգվածային անկարգությունների կամ «էթնիկ գտման» սպառնալիքի ներքո հեռանալը որպես երևույթներ որակապես տարբերվում են գերբնակեցվածության, երկրում տիրող սովի, աղքատության կամ առհասարակ անհրապույր քաղաքական միջավայրի ընդհանուր ճնշումներից:

Թեև հրեաները հաճախ հիշատակում են իրենց վաղեմի ժամանակները որպես հին Եգիպտոսում ստրուկներ լինելու ժամանակաշրջան, մասնավորապես՝ Ելից (Exodus) պատմությունը վերապատմող Պասեքի (Passover) ծիսակատարություններում, մ.թ.ա. 586 թ. Միջագետքի կայսրության կողմից Սողոմոնի տքնաջանորեն կառուցած տաճարի ավերումն է, որը հարուցվում է որպես հոգեվնասվածքի առանցքային ժողովրդական հիշողություն: Այդ ժամա-

* Այս օրինակներին հեղինակն անդրադառնում է նույն աշխատության 7-րդ գլխում:

նակների հրեա առաջնորդ Մեդեկիան մեկ տասնամյակ վարանելուց հետո հանկարծական մոլորմով ապստամբություն արտոնեց ընդդեմ Միջագետքի հզոր կայսրության: Բաբելոնի թագավոր Նաբուգոդոնոսորը դաժանորեն ճնշեց ապստամբությունը և Մեդեկիային ու առանցքային զինվորական, քաղաքացիական ու կրոնական պաշտոնյաներին շղթայված քարշ տվեց Բաբելոն⁴: Հարկադրանքի ներքո հրեաները ստիպված եղան լքել Աստծո կողմից Մովսեսին «խոստացված» իրենց երկիրը, ինչից հետո, ըստ ավանդույթի, ընդմիշտ դարձան ցրված:

[...] Հրեական սփյուռքի աղետալի ծագումը չափազանց շեշտադրված է նրանց հավաքական գիտակցության մեջ, թեև ես ամենևին չեմ ցանկանում նվազեցնել այն դժբախտությունները, որոնք դարեր շարունակ ցավ են պատճառել սփյուռքի հրեաներին: Մյուս չորս նախատիպային սփյուռքներն իրենց պատմության մեջ ևս ունեցել են անվիճելիորեն սուկալի դրվագներ, որոնք հանգեցրել են նրանց նախնական կամ հետագա ցրմանը: Թո՛ւյլ տվեք անդրադառնալ, օրինակ, աֆրիկյան «առաջին» սփյուռքին, որը սկզբնավորվեց աֆրիկյան ստրկավաճառությունից: (XX դարի հետգաղութային աֆրիկյան արտագաղթը, որը սկիզբ էր առել քաղաքացիական պատերազմի, տվի, տնտեսության ձախողման և քաղաքական անկայունության հետևանքով, կարելի է համարել որպես աֆրիկյան «երկրորդ», սկզբնավորվող «նոր» սփյուռքների համակցությանը ծնունդ տվող գործոն⁵): Ստրկավաճառության սարսափն այնքան հաճախ է ցուցադրվել, որ արդարացիորեն չափազանցական այդ լեզուն սկսում է կորցնել իր ուժը: Քիչ ուսումնասիրված Հնդկական օվկիանոսի աֆրիկյան ստրկավաճառությունը դեպի Ասիա ու Մերձավոր Արևելք հսկայական մասշտաբների էր հասնում. հավանաբար մոտավորապես չորս միլիոն մարդ էր ընդգրկված: Սակայն Ատլանտյան օվկիանոսով Ամերիկաներում զանգվածային ստրկության և տնկաստաններում հարկադիր աշխատանքի նպատակով տասը միլիոն մարդկանց բռնի տեղափոխումն էր, որն ապահովեց աֆրիկյան սփյուռքի կազմավորման հիմքում ընկած վճռորոշ դժբախտությունը:

Հայերի վաղ շրջանի արտաքսումներ եղել են մ.թ. VI դարում բյուզանդական կայսրի կողմից, և շատ հայեր ներգրավված էին հեռահար վաճառականական ու առևտրային հարաբերություններում: Սակայն այն վճռորոշ պատմական իրադարձությունները, որոնք հիմք հանդիսացան հայերին որպես զոհ-սփյուռք բնութագրելու համար, հետևել էին XIX դարի վերջերին տեղի ունե-

⁴ Goldberg և Raynor 1989, էջ 46-8:

⁵ Տարբեր դեպքերի ուսումնասիրությունների համար տե՛ս Koser 2003:

ցած ջարդերին և 1915-1916 թթ. նրանց բռնի տեղահանմանը, երբ թուրքերը նրանց երկու երրորդին (1,75 միլիոն մարդ) արտաքսեցին Սիրիա ու Պաղեստին: Հետագայում բազմաթիվ հայեր հաստատվեցին Ֆրանսիայում ու ԱՄՆ-ում: Այժմ լայնորեն ընդունված է (թեև թուրքական աղբյուրներն անհամոզիչ կերպով դեռևս վիճարկում են), որ այս զանգվածային տեղահանման ընթացքում մեկ միլիոն հայ կամ սպանվել կամ սովամահ է եղել, ինչը XX դարի առաջին խոշոր օրինակն է մի երևույթի, որն այժմ հայտնի է որպես «Էթնիկ գառում»:

1845-1852 թթ. իռլանդացիների արտագաղթը, որը համատարած սովի հետևանքն էր, կարելի է դիտարկել որպես համեմատելի ողբերգություն: Վստահաբար, XIX դարի շարունակական ու զանգվածային անդրատլանտյան արտագաղթը խթանելու հարցում համատարած սովի կարևորությունը գնահատելու վտորձերում իռլանդացի միգրացիայի պատմաբանների մոտ եղել են անորոշություններ: Այնուամենայնիվ, Զինլին իր համոզիչ կերպով փաստարկված գիտական աշխատության մեջ առաջարկում է, որ կարտոֆիլի հիվանդությանը Բրիտանիայի արձագանքում շատ ավելի միտումնավորություն է եղել, քան նախկինում ներկայացվել է: Նա պնդում է, որ հեռու լինելով քաղաքականությանն ուղղություն տվող *laissez-faire** մոտեցումից՝ բրիտանական կառավարությունը բնակչությանը վերահսկելու, գյուղատնտեսությունն արդիականացնելու և հողային բարեփոխումներ իրագործելու թաքնված օրակարգ ուներ⁶: Սա իռլանդական իրադարձություններին մեծ նմանություն է հաղորդում այն իրադարձություններին, որոնք հրեական, աֆրիկյան և հայկական սփյուռքների սկզբնավորման պատճառ էին հանդիսացել:

Երբ 1948 թ. մայիսի 14-ին Բրիտանիան դուրս եկավ Պաղեստինից, իսրայելական բանակը գրավեց նրանց տեղը, և հռչակվեց էթնիկության վրա հիմնված Իսրայելի պետությունը: Սկզբում զգուշությունից, ապա խուճապից ելնելով՝ Պաղեստինի արաբ բնակչության երկու երրորդը լքեց իրենց տները և դարձավ փախստական նախ հարևան երկրներում, ապա՝ ողջ Մերձավոր Արևելքում և նրա սահմաններից դուրս: Ինչպես Շուլցն է նկարագրում, «պաղեստինցիների համար Իսրայելի ծնունդը այսպիսով հիշվում է որպես աղետ՝ *al-nakba*, որը [ծառայում է] ցրման, աքսորի, օտարացման և ժխտման արդյունքում պատճառված տառապանքը դրոշմելու համար»⁷: 3,9 միլիոնանոց

* *laissez-faire* (ֆր.) – չմիջամտելու քաղաքականությունը, սկզբունքը:

⁶ Kinealy 1995.

⁷ Schultz 2003, էջ 1:

պաղեստինյան սփյուռքը ծնվեց: Ճակատագրի հեզմանքով և ողբերգականորեն նրա «մանկաբարձը» հրեական սփյուռքի տունդարձն էր:

Սպիացած այս պատմական աղետները՝ Բաբելոնը՝ հրեաների համար, ստրկությունը՝ աֆրիկացիների, ջարդերն ու բռնի տեղահանությունները՝ հայերի, սովը՝ իռլանդացիների, և Իսրայելի պետության կազմավորումը՝ պաղեստինցիների համար, յուրօրինակ երանգ են հաղորդում այս հինգ սփյուռքներին: Իրենց կենսական պատմական փորձառություններում նրանք ամենից առաջ գոհ-սփյուռքներ են: Սա չի նշանակում, որ նրանք նաև չեն դրսևորում այլ սփյուռքներին բնորոշ հատկանիշներ, որ ներառում է նաև առևտրի, աշխատանքի նպատակով կամ այլ պատճառներով կամավոր արտագաղթը: Ավելի շուտ, նրանց գոհի ծագումը կամ հաստատվում է իրենց կողմից, կամ ընդունվում է արտաքին դիտորդների կողմից որպես նրանց *հիմնական* բնույթը պայմանավորող գործոն: Կրկնենք, որ բռնի տեղահանության ժամանակակից շատ օրինակներ կան, որոնք ստեղծել են սաղմնային վիճակում գտնվող սփյուռքներ, որոնք ժամանակի ընթացքում կարող են ձևավորել բավարար սոցիալական համախմբվածություն, որպեսզի իրենց բնակության երկրներում իրենց շրջապատող համատեքստից որոշակի խմբեր առանձնացնեն: Թե՛ կայացած, և թե՛ սաղմնային գոհ-սփյուռքներում տնից հարկադրաբար կտրվելու վիշտը պետք է այնքան ուժգնորեն շարունակվի այս խմբերի ժողովրդական հիշողություններում, որ հայրենիքը վերստեղծելը կամ անգամ այնտեղ վերադառնալը դառնա սոցիալական համախմբման կարևոր առանցք և այն կաղապարը, որում ձևավորվեն նրանց ժողովրդական մշակույթներն ու քաղաքական մոտեցումները: Այս գլխի վերջում կներկայացնեն սփյուռքի ընդհանուր բնութագրիչների միասնական ցանկ, սակայն մինչ այդ թո՛ւյլ տվեք վերը քննարկված նախատիպային սփյուռքների դեպքերից երկու տարր առանձնացնել՝ *նախնական հայրենիքից հոգեվնասվածք պատճառող ցրումը* և *հայրենիքի կարևորությունը բռնի ցրված խմբերի հավաքական հիշողության մեջ*:

Սփյուռքի ընդլայնված ըմբռնումը

Սփյուռքի ժամանակակից ուսումնասիրությունների սկիզբը նշանավորող ամենաազդեցիկ աշխատություններից մեկը Սաֆրանի հոդվածն էր այն ժամանակ դեռ նոր՝ «*Diaspora*» պարբերաթերթի առաջին համարում⁸: Սաֆրանի վրա մեծ ազդեցություն էր գործել հրեական սփյուռքի հարացուցային դեպքը, սակայն նա ճիշտ էր ընկալում, որ շատ այլ էթնիկ խմբեր համանման փորձառություններ ունեին հավանաբար իրենց ծագման վայրից հեռանալու հետ

⁸ Safran 1991.

կապված բարդությունների և/կամ իրենց բնակության վայրերում սահմանափակ ընդունելության պատճառով: Սաֆրանը, անշուշտ, միակը չէր, որ գիտակցում էր «սփյուռք» հասկացության ընդլայնված կիրառությունը, սակայն նա էական դեր ունեցավ՝ փորձելով նոր պնդումներին որոշակի սոցիալական, գիտական ուրվագիծ հաղորդել, քան թույլ տալ, որ լրագրողական ազատ, բուլտրի համար բաց մեկնաբանություններ զարգանային: Հրեական փորձը շարունակում էր ազդել Սաֆրանի՝ հայրենիքի կենսական կարևորության մասին տեսակետի վրա սփյուռքի էական հատկանիշներից մեկը սահմանելիս: Նրա համար սփյուռքի անդամները պահպանում էին «իրենց սկզբնական հայրենիքի» մասին հավաքական հիշողություն, իդեալականացնում էին իրենց «նախնիների տունը», նվիրված էին «սկզբնական հայրենիքի» վերականգնման գաղափարին և տարբեր եղանակներով շարունակում էին «կապ պահպանել այդ հայրենիքի» հետ⁹:

Տնից բռնի տեղահանվելն է պայմանավորել այս մոտեցումները: Ի հակադրություն սրանց, թեև այլ սփյուռքների պատմություններում հնարավոր է լինեն հարկադրման տարրեր, դրանք կա՛ն նվազ դաժանություն են պարունակել, կա՛ն ավելի փոքր ազդեցություն են թողել հայրենի հասարակության վրա: Դիտարկենք, օրինակ, XIX դարի պայմանագրային աշխատանքի (indentured labour) համակարգն արտասահմանում, ինչն ազդել է բազմաթիվ հնդիկների, ճապոնացիների ու չինացիների վրա: Այն չի նվազեցնում աշխատուժի հավաքագրման ու վերահսկման այս համակարգում եղած ճնշող կողմերը՝ պնդելու համար, որ որոշ էական առումներով դրանք տարբերվում էին գոհ-սփյուռքներից: Ասիական բոլոր երեք դեպքերում պայմանագրային աշխատանքում ներգրավվածների թիվը ամբողջ բնակչության մի փոքր մասն էր կազմում, գաղթականները վերադառնալու իրավունք ունեին, իսկ աշխատանքի հավաքագրման գործընթացն ու աշխատանքային պայմանները, որքան էլ որ վատ լինեին, այնուամենայնիվ իրավականորեն կարգավորվում էին: Դարձյալ պայմանագրային աշխատողների թիվը մեծացավ Հնդկաստանից ու Չինաստանից աշխատանքի, առևտրի և գործարարության նպատակով հետագա ավելի մեծ արտագաղթի արդյունքում:

Նման (ու շատ այլ) դեպքերին սփյուռքի հովանու՝ ավելի ընդարձակվող շրջանակի տակ պատասպարվելու հնարավորություն տալով՝ պիտի *և՛* ընդհանրացված հետևություններ կատարենք իրեական ավանդույթից, *և՛* զգայուն լինենք «սփյուռք» եզրույթի իմաստի անխուսափելի նոսրացումների, փոփոխու-

⁹ Չակերտներում գրված բոլոր ձևակերպումները վերցված են Սաֆրանից, Safran 1991, էջ 83-4:

թյունների ու ընդլայնումների նկատմամբ այնպիսի մի ժամանակ, երբ այս հասկացությունն ավելի ու ավելի լայն կիրառություն է ստանում: Ի լրումն արդեն հիշատակված այս խմբերի՝ Սաֆրանը թվարկում է կուբացիներին ու մեքսիկացիներին ԱՄՆ-ում, պակիստանցիներին՝ Բրիտանիայում, մադրիբներին՝ Ֆրանսիայում, թուրքերին՝ Գերմանիայում, լեհերին, սևերին՝ Հյուսիսային Ամերիկայում և կորսիկացիներին՝ Մարսելում: Ամմիջապես կարելի է մտածել նաև ուրիշների մասին: Ուկրաինացիները, իտալացիները, աֆղանները, լիբանանացիները, վիետնամացիները, պարսիկները, տիբեթցիները, ռուսները, գերմանացիները, թամիլները, սիկհերը, հինդուները, սոմալացիները կամ քրդերը, բոլորն էլ սփյուռքների շարքում ընդգրկվելու առնվազն մույնչափ ուժեղ հայտ են ներկայացնում և նկարագրվել են որպես այդպիսիք: Կան նաև շատ ավելի հակասական դեպքեր. ճապոնացիները, հունգարացիները, խորվաթները, սերբերը, բրիտանացիները և կարիբյան ժողովուրդները¹⁰ (եթե միայն թվենք որոշ հավանական դեպքեր) կա՛մ իրենք իրենց անվանում են, կա՛մ կարող են անվանվել «սփյուռքներ»:

Այսպիսով՝ պետք է նշել, որ բարդ է որոշել, թե որտեղ պետք է սահմանը գծվի: Այնուամենայնիվ, հասարակագիտական ճյուղի գիտնականներն ունեն առնվազն չորս կարևոր գործիքներ, որոնք կարող են այս հարցում օգտակար լինել:

1. Կարող ենք տարբերակել էմիլ ու էթիկ պնդումների միջև (մասնակիցների տեսակետն ընդդեմ դիտորդների տեսակետի) և քննարկել, թե ինչպես են այս պնդումները քարտեզագրվում ուսումնասիրվող խմբի պատմության ու սոցիալական կառուցվածքում:

2. Կարող ենք ավելացնել ժամանակի չափումը (dimension)՝ դիտարկելով, թե ինչպես է սփյուռքի պարագայում ենթադրյալ մի սոցիալական կազմավորում կյանքի կոչվում, ինչպես է այն զարգանում բնակության տարբեր երկրներում և ինչպես է փոփոխվում՝ ի պատասխան հյուրընկալող երկրում ու հայրենիքում տեղի ունեցող հետագա իրադարձություններին:

3. Կարող ենք թվարկել այն կարևորագույն բնութագրիչները, որոնք կարծես կիրառելի են (կամ մասամբ են կիրառելի) մեր ուսումնասիրած երևույթի մասը համարվող որոշ դեպքերի, դրանց մեծամասնության կամ բոլորի համար:

¹⁰ Նախկինում ես արդեն անդրադարձել եմ Կարիբյան ժողովուրդների ներկայացրած անորոշություններին հարցականով վերնագրված “A Diaspora of a Diaspora? The Case of the Carribean” («Սփյուռքի սփյուռք. Կարիբյան ժողովուրդների օրինակը») հոդվածում, Cohen 1992, [...]:

4. Վերջապես, համաձայնեցված ու վերահսկելի բառապաշար ձևավորելու մտադրությամբ կարող ենք ստեղծել տիպաբանություն՝ դասակարգելով երևույթներն ու դրանց ենթատիպերը հետևողականության, անաչառության, օրինաչափության ճանաչման ու չափականության (dimensionality) չափանիշների կիրառմամբ: Սոցիալական գիտություններում Վերերի «իդեալական տիպերի» մեթոդը [...] լայն գործածություն ունի, որը ես նույնպես կիրառում եմ:

Թեև շուտով կներկայացնեմ իմ վերապահումները, Սաֆրանը ճիշտ ուղղությամբ մեծ քայլ է կատարել սփյուռքների հիմնական բնութագրիչների իր առաջին ցանկում: Նա միանգամայն հանգիստ է, երբ ընդունում է, որ ժամանակակից ոչ մի սփյուռք չի կարող բավարարել բոլոր անհրաժեշտ պայմանները (desiderata): Այնուամենայնիվ, նա գտնում էր, որ «սփյուռք» հասկացությունը կարող է կիրառվել, երբ «տարաբնակ փոքրամասնական համայնքի» անդամներն ունեն հետևյալ բնութագրիչներից մի քանիսը.

- նրանք կամ նրանց նախնիները ցրվել են սկզբնական «կենտրոնից» դեպի երկու կամ ավելի օտար տարածաշրջաններ,
- նրանք պահպանում են հավաքական հիշողություն, տեսլական կամ առասպել իրենց սկզբնական հայրենիքի, այդ թվում՝ նաև նրա տեղակայման, պատմության ու նվաճումների մասին,
- նրանք հավատում են, որ հյուրընկալող հասարակություններում լիովին ընդունված չեն (ու թերևս երբեք էլ չեն լինելու) և այդ պատճառով մնում են մասամբ առանձնացած,
- նրանց նախնիների տունը իդեալականացված է, և կարծիք կա, որ երբ պայմանները նպաստավոր լինեն, կա՛ն նրանք, կա՛ն իրենց ժառանգները պետք է վերադառնան,
- նրանք հավատում են, որ սփյուռքի բոլոր անդամները պետք է նվիրված լինեն իրենց իրական հայրենիքի պահպանմանը կամ վերականգնմանը և նրա անվտանգությանն ու բարգավաճմանը,
- նրանք շարունակում են տարբեր եղանակներով կապ պահպանել այդ հայրենիքի հետ, և նրանց էթնոհամայնքային գիտակցությունն ու համերաշխությունը էականորեն սահմանվում են այդպիսի փոխհարաբերության գոյությամբ¹¹:

Այս գրքի հեղինակի և այլոց կողմից նախաձեռնած հասարակագիտական բանավեճի սահմանված կանոններով Սաֆրանն իր ցանկը բարեփոխել ու ընդլայնել է՝ դարձնելով այնպիսին, որը զգալի համաձայնություն կարող է

¹¹ Safran 1991, էջ 83-4:

առաջացնել սփյուռքի ուսումնասիրություններով զբաղվող գիտնականների շրջանում¹²: Իր առաջին ցանկում նշված վեց բնութագրիչներից չորսն առնչվում էին հայրենիքի հետ սփյուռքային խմբի հարաբերությանը: Թեև այս տեսանկյունն ակնհայտորեն մեծ կարևորություն ունի, սակայն այստեղ փաստարկման որոշ կրկնություն կար: Ես առաջարկում էի, որ երկու բնութագրիչ փոքր-ինչ «շտկվեր», և միաժամանակ ավելանար չորսը, որոնք պիտի առնչվեին տարագրության երկրներում սփյուռքային խմբերի զարգացմանն ու բնույթին: Ես փոփոխեցի առաջին բնութագրիչը՝ հավելելով, որ նախնական «կենտրոնից» ցրումը հաճախ ուղեկցվում է հոգեվնասվածք պատճառող եզակի իրադարձության հիշողությամբ, ինչն էլ այդ խմբի անդամներին միմյանց կապող պատմական անարդարության ժողովրդական հիշողությունն է: Վերաձևակերպեցի նաև նախավերջին բնութագրիչն այնպես, որ այն հաշվի առնե՞ր ոչ միայն հայրենիքի «պահպանման կամ վերականգնման», այլ նաև նրա ստեղծման դեպքը: Սա ընդգրկում է «երևակայված հայրենիքի» բոլոր դեպքերը, որը միայն խիստ աղոտ կեպով է հիշեցնում սփյուռքի ծագման նախնական պատմությունն ու աշխարհագրությունը: (Որոշ դեպքերում, որ կարելի է մտաբերել, օրինակ՝ քրդերի կամ սիկների, հայրենիքն ակներևաբար *ex post facto** կառուցակցում է):

Այժմ անցնենք մյուս չորս լրացուցիչ բնութագրիչներին: Առաջինն այն է, որ «սփյուռք» հասկացության մեջ թերևս կարելի է ընդգրկել այն խմբերը, որոնք *ցրվում են գաղութային կամ կամավորական պայրճառներով*: Սա հավանաբար նախատիպային հրեական սփյուռքի ավանդույթից ամենավիճահարույց հեռացումն է, սակայն մեկը, որ կարելի է հիմնավորվել հրեաների սեփական արտագաղթի օրինակներում հարկադրված *և* կամավոր տարրերով: Սա նաև համապատասխանում է այն դեպքերին, երբ այս բառը գործածվում է՝ նկարագրելու համար վաճառական ու առևտրային ցանցերը (լիբանանցիները, օրինակ, այդպես են բնութագրվել), արտասահմանում աշխատանք փնտրողներին և կայսերական կամ գաղութային վերաբնակներին: Ինչպես արդեն, թերևս, նկատել եք, այստեղ սկսել ենք ենթադասակարգման գործընթաց: Հնդիկ պայմանագրային գաղթականներին բնորոշ առանձնահատկությունն այն էր, որ նրանց հավաքագրում էին արևադարձային տնկաստաններում աշխատելու նպատակով: Հետևաբար նրանք կարող են որոշ հիմնավորմամբ անվանվել «աշխատանքային սփյուռք»: Չինացիների դեպքում որքան առևտրականներ, այնքան էլ պայմանագրային աշխատողներ էին սկսել ար-

¹² Safran 2005ա, էջ 37:

* Հետագայում՝ իրադարձություններից հետո ձևավորված (լատ.):

տահոսել Չինաստանից դեպի Հարավարևելյան Ասիայի մնացյալ մասերը: Ավելին, առևտրականների երկարաժամկետ ազդեցությունը շատ ավելի մեծ էր: Այդ պատճառով կարծես առավել պատշաճ կլինի չինացիներին նկարագրել նախևառաջ որպես «առևտրային սփյուռք»: Սկզբնական նախաստիպային *գոհ*-սփյուռքին մենք ավելացրինք այն բնորոշող այլ ածականներ՝ առանձնացնելով սփյուռքի երեք ենթատիպեր՝ *աշխատանքային*, *առևտրային* և *կայսերական* (տե՛ս ստորև):

Ես նաև կարծում էի, որ *սփյուռքային ինքնության պահպանման դրական արժանիքների* (virtues) ավելի մեծ ըմբռնում պետք է լինի, քան ենթադրվում է Սաֆրանի սկզբնական ցանկում: Էթնիկ, ազգային և անդրազգային ինքնության միջև լարվածությունը հաճախ ստեղծագործ է ու հարստացնող: Դիտարկենք, օրինակ, կրկին սփյուռքյան հրեաների հարացուցային դեպքը: Բարելոնում, իսլամական աշխարհում և վաղ արդիական շրջանի Իսպանիայում հրեաները պատասխանատու էին բժշկության, աստվածաբանության, արվեստի, երաժշտության, փիլիսոփայության, գրականության, գիտության, արդյունաբերության և առևտրի ոլորտներում բազմաթիվ առաջխաղացումների համար: Չնայած վարքագրությունը (hagiography) պետք է տարբերել պատմությունից, դժվար է անտեսել սփյուռքի հրեաների ձեռքբերումները վերաբնակության այնպիսի բազմազան վայրերում, ինչպիսիք էին Բոնբեյը, Բաղդադը և Վիեննան¹³: Եթե նույնիսկ սփյուռքում գոյություն ունի թաքնված անհանգստության որոշ աստիճան, հնարավոր է թերևս պնդել, որ հենց դա է պայմանավորում ձեռքբերումներ ունենալու անհրաժեշտությանը: Երբ կյանքը չափազանց հարմարավետ է, ինչպես Նոյսներն է համոզիչ կերպով պնդում, ստեղծագործականությունը կարող է ցամաքել¹⁴: Արևմտյան սփյուռքյան հրեաների շարունակական հաջողության մեկ (անշուշտ, կոպիտ) ցուցանիշ է արվեստի, բժշկության և գիտության բնագավառներում նվաճած Նոբելյան մրցանակների արտասովոր քանակը¹⁵: Վտանգների ու հոգեվնասվածքների փոխարեն սփյուռքային գոյության արժանիքներն են, որ նույնպես շեշտադրվում են Վերբների կողմից, երբ վերջինս հիշատակում է «անդրազգային

¹³ Grunwald 1936, Strizower 1971.

¹⁴ Neusner 1985.

¹⁵ Աֆրիկացի քաղաքագետ Ալի Ա. Մազրուին իր «*Cultural Forces in World Politics*» (Մշակութային ուժերը համաշխարհային քաղաքականության մեջ) աշխատության մեջ մատնանշում էր, որ աշխարհի 15 միլիոն հրեաները (համաշխարհային բնակչության 0,2 տոկոսը) տվել են Նոբելյան մրցանակակիրների մոտ 25 տոկոսը: Մրցանակակիրները գերազանցապես սփյուռքից են, չնայած նրանց շարքում եղել են իսրայելցի որոշ դավանակիրներ (Mazur 1990): Իսրայելի գիտության ու տեխնոլոգիայի կայքում կա մրցանակակիրների քարտեզավոր ցուցակ (www.science.co.il/Nobel.asp):

գոյության ու աշխարհաքաղաքացիական գիտակցության դրական կողմերը»¹⁶:

Մեկ այլ բնութագրիչ, որը կավելացնեի Սաֆրանի ցանկում, այն է, որ սփյուռքները հաճախ *հավաքական ինքնություն չհավորում են* ոչ միայն վերաբնակեցման վայրի կամ երևակայված, ենթադրյալ կամ իրական հայրենիքի նկատմամբ, այլ նաև *ի համերաշխություն այլ երկրներում իրենց նույնէթնիկ անդամներին*: Լեզվական, կրոնական, մշակութային կապերը և ընդհանուր ճակատագրի զգացումը ձևավորում են այսպիսի անդրազգային հարաբերություն և դրան հաղորդում են այնպիսի հուզական, մտերիմ որակներ, որոնք պաշտոնական քաղաքացիությունը կամ երկարաժամկետ բնակությունը հաճախ չեն ունենում: Այս զգացման օգտակար նկարագրությունը «համատեղ պատասխանատվությունն է»¹⁷: Յրված նույնէթնիկ համայնքների հարաբերություններում երբեմն զգալի լարվածություն կա: Ապաստանի/վերաբնակության երկրի նկատմամբ հավատարմության կապը մրցակցում է համատեղ պատասխանատվության հետ, մինչդեռ պետական սոցիալական շարժունակության հասած անձինք հաճախ դժկամությամբ են ընդունում արտասահմանում արհամարհված կամ ցածր կարգավիճակ ունեցող էթնիկ խմբի հետ սերտ կապը, եթե անգամ դա իրենց իսկ խումբն է:

Վերջապես, Սաֆրանի ցանկից արմատապես հեռանում են՝ առաջարկելով, որ որոշ սահմանափակ հանգամանքներում «սփյուռք» *եզրույթը կարող է գործածվել համարեղ պատասխանատվության անդրազգային կապերը նկարագրելու նպատակով, անգամ այն պարագայում, երբ պատմականորեն բացառիկ տարածքային պահանջները հարակորեն չհակերպված չեն*: [...] Սա մասնավորապես վերաբերում է բազմիցս տեղահանված խմբերին, նրանց, ում հայրենիքները որևէ գործնական առումով կորսված են իրենց համար, և որոշ կրոնական համայնքների: Բացի դրանից՝ համաշխարհայնացման դարաշրջանում, երբ տարածությունն ինքնին դարձել է կիբերտարածության (cyberspace) վերադրոշմված (reinscribed), սփյուռքը որոշակիորեն կարող է ամրապնդվել կամ վերստեղծվել մտքի, արհեստափաստերի (artefacts) և ժողովրդական մշակույթի, ինչպես նաև ընդհանուր երևակայության միջոցով:

¹⁶ Werbner 2002.

¹⁷ Այս արտահայտության համար պարտական են Վերբներին: Տե՛ս Werbner 2002, էջ 121-22:

Նման օրինակներն ընդգրկելու համար ես գործածում եմ «*ապատարածքայնացված սփյուռք*» արտահայտությունը¹⁸:

Սփյուռքի սոցիալական կառուցակցական բննադատությունները

Վերադառնալով այս գլխի ներածական հատվածին՝ այժմ հստակ պատկերացում ունենք սփյուռքի ուսումնասիրությունների զարգացման առաջին ու երկրորդ փուլերի մասին, որոնցից առաջինն առանձնանում է նախատիպային զոհ-սփյուռքի վերլուծությամբ, երկրորդը՝ հիմնական բնութագրիչների աստիճանաբար ավելի կատարելագործվող ցանկագրմամբ ու առանձին ենթատիպերում դրանց խմբավորմամբ: Վերլուծական կատարելագործման այս գործընթացը սոցիալական գիտության ամենօրյա գործունեության սովորական մասն է, սակայն ըմբռնողական առաջընթացի այս արդեն իսկ արագ տեմպը փոքր-ինչ խաթարվեց մի բանով, ինչը որոշ առումով դարձավ ոչ այլ բան, քան սփյուռքի մոլուցք: 1990-ական թթ. կեսերից սկսած՝ սփյուռքը շքեղություն էր, և թվում էր, թե իրենից որևէ բան ներկայացնող գրեթե յուրաքանչյուր ոք կամենում էր դրա մասը կազմել: Իր «*Disaporas*» գրքի ամերիկյան հրատարակությունը Դյու.Ֆուան սկսում է մի հիասթափված նիզերիացու հեղինակած ծիծաղաշարժ բլոգով.

«Երեսուն տարի է, ինչ հեռացել եմ Նիզերիայից...: Այս երեսուն տարվա ընթացքում համոզված եմ եղել, որ ապրում եմ արտասահմանում, իսկ ավելի դժվարությամբ՝ ծովից այն կողմ: Սակայն հիմա պարզվում է, որ իրականում ապրել եմ սփյուռքում: Այնպես է հնչում, թե սա մի շատ հաճելի վայր է՝ կենդանական ու բուսական աշխարհով, հրապուրիչ կույսերով, կապույտ երկնքով և ինչ-որ *je ne sais quoi*-ով^{*}, մի վայր, որտեղ կարող ես զգուշորեն քայլել կակաչների միջով՝ պարբերաբար կանգ առնելով, որպեսզի զգաս Վարդի, նրա ընկերուհիների՝ Շանտելի, Անժելի, Թի.Ֆանիի և սրտիդ ուզած այլ նրբագեղությունների բույրը...: Այս ողջ ընթացքում ես «արտասահմանում» սովորել և քրտնաջան աշխատել եմ՝ նստելով ձանձրալի գրասենյակներում ձանձրալի մարդկանց

¹⁸ Այս գրքի առաջին հրատարակության մեջ գործածել եմ «մշակութային սփյուռք» արտահայտությունը, որը որոշ շփոթություն է առաջացրել. «ապատարածքայնացված» բառն ավելի դիպուկ ածական է:

* *Je ne sais quoi* – անգլերենում տարածված ֆրանսերեն խոսվածքային արտահայտություն, որը նշանակում է «աննկարագրելի մի բան»:

հետ, ձանձրալի գործեր անելով, որպեսզի վճարեն հիմար վարձեր, երբ կարող էի լինել սփյուռքում քեզ հասկացող հրապուրիչ կույսերի հետ: Չեք պատկերացնի, թե որքան բարկացած եմ»¹⁹:

Ինչպես Դյուֆուան է նշում, «սփյուռք» բառը կարծես դուրս է եկել իր հասկացութային վանդակից և այժմ կիրառվում է ի թիվս այլ օրինակների՝ գիտնականներին, մտավորականներին, ճարտարագետներին ու ֆուտբոլիստներին նկարագրելու նպատակով²⁰: Համացանցային որոնումն անգամ ավելի հետաքրքրական օրինակներ ի հայտ բերեց: 2007 թ. հունվարին թայվանցի ճարտարապետները բնակտարածքը գերիբական սփյուռքի վերածելու գործ էին նախաձեռնել: 2007 թ. փետրվարին հոլանդական մի հասարակական կազմակերպություն հոլանդաստամալիական սփյուռքից աշխատանքի էր հրավիրում հաշվապահության ու հաշվետուգման ոլորտներում փորձ ունեցող անձի: Երկու ամիս անց «A Journey through two diasporas» («Ուղևորություն երկու սփյուռքների միջով») անվանմամբ ամերիկյան մի թատերական ընկերություն ներկայացնում էր «Curry Tales» խորագրով առանջին կեսի արար, որը քննում էր ինքնությունը, ազգայնականությունը, պտղաբերությունը, սերը, սովը և համաշխարհայնացումը: Ավելի սովորական կերպով երկրորդ կեսի արարը, որը կոչվում էր «Griots t'Garage», տոնում էր աֆրիկյան սփյուռքում երաժշտության 500-ամյակը:

Այս ամենը մեծ զվարճություն է պատճառում և շատ հեռու է նախատիպային սփյուռքի հետ զուգորդվող տեղահանման, օտարացման ու արքրի մեղամաղձոտ զգացումներից: Գիտության ներկայացուցիչները ևս ցանկանում էին միանալ խրախճանքին: Օրինակ՝ Գույինաթը ուսումնասիրում էր, թե ինչպես են «այլազան սփյուռքները» (queer diasporas) մարտահրավեր նետում թե՛ «Gay International»^{*}-ի գերիշխող դիսկուրսներին և թե՛ Հարավային Ասիայի՝ արական սեռի գերակայությամբ սփյուռքի դիսկուրսին²¹: Լիդսի համալսարանում հիմնված ու Արվեստի և հումանիտար գիտությունների հետազոտական խորհրդի կողմից ֆինանսավորվող «Սփյուռք, արտագաղթ և ինքնություն» հնգամյա ծրագրի ղեկավարը որպես ծրագրի մաս խոստացել է ուսումնասիրել այնպիսի հարցեր, ինչպիսիք են՝ «արդյո՞ք կարող են սփյուռքներ լինել ա-

¹⁹ Հղումը Դյուֆուայի գրքից (Dufoix, 2008):

²⁰ Dufoix, նույն տեղում:

* Նույնասեռականների միջազգային կազմակերպություններին հաճախ ընդհանրական առումով տրվող անվանումն է:

²¹ Gopinath 2005.

ռանց գաղթի, օրինակ՝ այլազան սփյուռք, հակակապիտալիստական կամ ա-
հարեկչական ցանցերը՝ որպես սփյուռք»²²:

Հայտնագործման այս գործընթացում, որքան էլ այն ստեղծագործ լինի, քերևս կարելի է անմիջապես նկատել, թե որն է խնդիրը: Այստեղ սփյուռքի նո-
րածին լեզուն իր ողջ մեկնաբանական կարողությունից զրկելու ահագնացող
վտանգ կա: Իր բավականին խորաթափանց ներդրմամբ Բրուբեյքերը զգու-
շացնում է, որ «եթե բոլորը սփյուռք են, ապա ոչ ոք հատկանշորեն այդպիսին
չէ»²³: Սկզբնական երևույթի համանմանությամբ նա շարունակում է՝ այս հաս-
կացությունն ինքն է դարձել ցրված:

«Այս եզրույթի տարածմանը զուգընթաց նրա իմաստն ընդարձակ-
վել է՝ հարմարեցվելով այն մտավորական, մշակութային ու քա-
ղաքական տարբեր օրակարգերին, որոնց սպասարկելու համար
այն հավաքագրվել է: Սա հանգեցրել է մի բանի, որը կարելի է ան-
վանել ««սփյուռքի» սփյուռք»՝ եզրույթի իմաստների ցրումը
իմաստաբանական, հասկացութային ու գիտակարգային տարա-
ծության մեջ»²⁴:

Ժողովրդական դիսկուրսում այս արտահատության տարածման հետ
դժվար թե հնարավոր լինի որևէ բան անել, սակայն գուցե պատշաճ կլինի
ցույց տալ, թե ինչպես են որոշ գիտնականներ, սեփական օրակարգերին ծա-
ռայելով ու անվիճարկելի սոցիալական կառուցակցական դիրքորոշում որ-
դեգրելով, անհիմն կերպով առավելություն տվել էմիկ մոտեցմանը էթիկի
նկատմամբ և քիչ հարգանք ցուցաբերել «սփյուռք» հասկացության ստուգա-
բանության, պատմության, սահմանների, նշանակության ու զարգացման
նկատմամբ²⁵: Նրանք, մասնավորապես, փորձել են քանդել սփյուռքի երկու
կարևոր հիմնասյուները՝ տուն/հայրենիքը և էթնիկ/կրոնական համայնքը:

²² <http://reporter.leeds.ac.uk/508/s9.htm>. Մամլո հաղորդագրություն, հունիս 6, 2005:

²³ Brubaker 2005: Բրուբեյքերի ուսումնասիրությունը հիշեցնում է Ջիլբերտի ու Սուլի-
վանի «*The Gondoliers*» օպերետայի հետևյալ խոսույն տողերը. «Երբ բոլորն ազնվա-
կան են, ոչ ոք ազնվական չէ»:

²⁴ Brubaker 2005, էջ 1:

²⁵ Թերևս տեղին կլինի հիշել Մարքսի խիստ կարևոր խորաթափանց դիտարկումն այն
մասին, որ «Մարդիկ [կարողա՝ «ժողովուրդները»] ստեղծում են իրենց պատմությունը,
սակայն դա չեն անում այնպես, ինչպես իրենց հաճելի է: Նրանք դա անում են ոչ թե ի-
րենց ընտրած, այլ ուղղակիորեն առկա, անցյալից տրված ու իրենց փոխանցված
հանգամանքների ներքո: Մահացած բոլոր սերունդների ավանդույթը՝ որպես մղձա-
վանջ, ծանրանում է ապրող սերունդների մտքի վրա»: Տե՛ս Marx 1959, էջ 321:

«Տուներ» դարձել էր ավելի ու ավելի անորոշ, նույնիսկ՝ ճնշող ու տհաճ (miasmatic), մինչդեռ, նրանց կարծիքով, բոլոր էթնիկությունները պետք է տարբարություններին բաղկացուցիչ մասերի և լուծվեին իրենց շրջապատող համատեքստում՝ բաժանված ըստ գեներերի, սոցիալական դասի, ռասայի ու այլ հատվածների և պարփակված փոխհատվողականության, բազմամշակութայնության ու փոփոխականության աշխարհով:

Թեև սփյուռքի՝ որոշ աստիճանի տարանջատում հայրենիքից ներկայացված էր այս գրքի առաջին հրատարակության մեջ, այս խզումն առավել համառ շրջադարձ ստացավ Բրահի մոտ, որը փորձում էր տապալել հայրենիքի հիմնարար գաղափարը՝ փոխարենը պնդելով, որ սփյուռքի իր ըմբռնումն «առաջարկում է հաստատուն ծագման դիսկուրսների քննադատություն՝ միաժամանակ հաշվի առնելով տունդարձի ցանկությունը (homing desire), որը նույնը չէ, ինչ «հայրենիքի» ցանկությունը»²⁶: Այսպիսով՝ հայրենիքը վերածվել էր տունդարձի ցանկության, իսկ տունն ինքը շուտով փոխակերպվում է, ըստ էության, որևէ տեղավայր չունեցող, սակայն, անշուշտ, քնարական մի տարածության: Ահա թե ինչպես է Բրահը սա ձևակերպում.

«Որտե՞ղ է տունը: Մի կողմից, «տունը» երազանքի առասպելական վայր է սփյուռքային երևակայության մեջ: Այս առումով այն մի վայր է, ուր վերադարձ չկա, եթե անգամ հնարավոր է այցելել որպես «ծագման» վայր ընկալվող աշխարհագրական այդ տարածքը: Մյուս կողմից, տունը նաև տեղավայրի ապրված փորձն է: Նրա հնչյուններն ու բույրերը, տապն ու փոշին, ամառային մեղմ երեկոները կամ առաջին ձյան հուզմունքը, ձմռան ցուրտ երեկոները, օրվա մռայլ գորշ երկինքը... այս ամենը՝ միջնորդավորված սոցիալական հարաբերությունների՝ պատմականորեն յուրօրինակ առօրյայով»²⁷:

Այս և նմանօրինակ այլ միջամտություններով «տունն» սկսեց ավելի ու ավելի լայնորեն մեկնաբանվել որպես ծագման կամ վերաբնակության վայր, որպես տեղային, ազգային կամ անդրազգային վայր, որպես երևակայված վիրտուալ համայնք (օրինակ՝ համացանցի միջոցով կապված) կամ որպես հայտնի փորձառությունների ու սոցիալական մտերիմ հարաբերությունների

²⁶ Brah 1996, էջ 180:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 192:

կենսամիջավայր (այսպիսով համապատասխանելով այն ժողովրդական արտահայտությանը, թե «տունն այնտեղ է, որտեղ սիրտն է»):

Անթիասը խաղաղույթներն ավելի բարձրացրեց՝ քննադատելով մի շարք գիտնականների՝ իր նկարագրությամբ ««ծագման» ու «իրական պատկանելության» շուրջ բացարձակապաշտ պատկերացումներ»՝ օգտագործելու համար²⁸: Նրա համար սփյուռքային դիսկուրսը բավարար ուշադրություն չէր ցուցաբերում էթնիկ համայնքների ներքին պառակտումներին կամ համայնքների միջև [տեղի ունեցող] ընտրովի մշակութային համաձայնեցման հնարավորություններին:

«ուշադրության պակասն անդրէթնիկ համերաշխությունների նկատմամբ, ինչպիսիք են, օրինակ, ռասիզմի դեմ, դասակարգային, գենդերային, հասարակական շարժումների [շուրջ ձևավորվող համերաշխությունները], խորապես մտահոգիչ է բազմամշակութայնության զարգացման ու պատկանելության առավել ընդգրկուն պատկերացումների տեսանկյունից: Քանի որ հակառասիստ դիսկուրսը և անդրէթնիկ (ի տարբերություն անդրազգայնական) բնույթի սոցիալական համախմբումը չեն կարող հեշտությամբ տեղ գտնել սփյուռքի դիսկուրսում, որում վերջինս, ինչպես էլ վերածնակերպվի, շարունակում է պահպանել իր կախվածությունը «հայրենիքից» ու «ծագումից»»:²⁹

Երկու տարի անց Սոյսալն առավել ուժգնացրեց քննադատությունը: Չնայած այն փաստին, որ սփյուռքի մասին պատկերացումները «մեծ հարգանք էին վայելում», դրանք անպատշաճորեն «առավելություն էին տալիս ազգային պետության մոդելին և ազգայնորեն-սահմանված ձևավորումներին

²⁸ Anthias 1998p: Անթիասն այս գրքի առաջին հրատարակությունն ընդգրկել է իր քննադատության մեջ, թեև ես կարծում էի, որ պարզ էր, որ ես պնդում էի ծագման ավելի բարդ պատկերացման մասին [...]: Ես նույնպես համամիտ եմ, որ «պատկանելությունը» արված չէ, և այն պետք է հաստատվի, հավաքագրվի և պաշտպանվի սոցիալական, մշակութային և քաղաքական սովորույթներում: Ես ընդունում եմ, որ առաջին հրատարակության մեջ սա այնքան էլ բացահայտ չէր, որքան անհրաժեշտ կլիներ, և որ այս հրատարակության մեջ վերանայել եմ այդ հարցին վերաբերող մի շարք հատվածներ: Այս հարցի շուրջ իմ հայացքներն առավել պարզաբանված են՝ «*Frontiers of Identity: the British and the Others*» (Ինքնության սահմանները. Բրիտանացիները և ուրիշները) աշխատությանն առաջին ու յոթերորդ գլուխներում (Cohen 1994):

²⁹ Anthias 1998p, էջ 577:

համաշխարհային այնպիսի գործընթացի մասին խոսելիս, ինչպիսին ներգաղթն էր»³⁰: Նա պնդում էր, որ հետպատերազմյան զարգացումները

«անհիմն են դարձնում «սփյուռքը»՝ որպես վերլուծական և կանոնակարգող կատեգորիա, և մեր քննարկումներն ուղղում են դեպի անդամակցության, պահանջներ ներկայացնելու և պատկանելության նոր ձևավորումներ, որոնք կա՛ն անտեսանելի են մնում սփյուռքի ընդհանուր ըմբռնումների համար, կա՛ն հաճախ անկարևոր են համարվում նրա կանոնակարգող ծանրության տակ...: Այս [սխալ] ձևակերպման մեջ սփյուռքային բնակչության առաջնային կողմնորոշումն ու կապվածությունը իրենց հայրենիքների ու մշակույթների հետ է, իսկ նրանց պահանջներն ու քաղաքացիության գործելակերպերը ծնվում են դեպի տունն ուղղված (home-bound) էթնիկության վրա հիմնված այս կողմնորոշումից»³¹:

Սփյուռքի նախնական քննադատությունից հետո Սոյսալն անդրադառնում է Եվրոպայի քաղաքացիության իր դեպքի քննարկմանը, սակայն հետգրության մեջ վրեժխնդրությամբ վերադառնում է «սփյուռք» հասկացությունը չհավանելու իր դիրքորոշմանը՝ պնդելով, որ այդ գաղափարը «առկախում է ներգաղթյալի փորձառությունը հյուրընկալող երկրի ու հայրենիքի, հայրենի ու օտար երկրների, դեպի տուն ձգտումների ու կորուստների միջև՝ այդպիսով անհասկանալի դարձնելով քաղաքացիության նոր տեղագրությունը և գործելակերպերը, որոնք բազմակապակցված, բազմահղումային (multireferential) և հետազգային են»³²:

Այս ու նմանօրինակ գնահատականների առանցքային ազդեցությունը սփյուռքի ուսումնասիրությունների վերն առանձնացրած առաջին ու երկրորդ փուլերի վրա եղել է, մի կողմից, «սփյուռքի» ու «հայրենիքի», մյուս կողմից՝ «տեղավայրի» ու «էթնիկ համայնքի» միջև ավելի ու ավելի խոշոր սեպ խրելը: Որոշ հեղինակների համար, որոնց լավագույն ներկայացուցիչներից են Անթիսը և Սոյսալը, սփյուռքն անուղղելիորեն թերի էր: Այն պարզապես չէր կա-

³⁰ Soysal 2000: Սփյուռքի գրեթե բոլոր տեսաբանները իրականում նշել են, որ «սփյուռքը» հասկացություն էր, որը գոյություն է ունեցել ազգային պետություններից շատ առաջ, և որ սփյուռքային ձևավորումները մշտապես լարվածության մեջ են եղել ազգային պետությունների հետ: Տե՛ս, օրինակ, Cohen 1996, էջ 2-3:

³¹ Soysal 2000, էջ 2-3:

³² Նույն տեղում, էջ 13:

րող համարժեքորեն ծառայել նրանց օրակարգերին և անել այն, ինչ նրանք էին կամենում. Անթիասի դեպքում այն չէր կարող հարթակ ստեղծել անդրէք-նիկ, գենդերի նկատմամբ զգայուն, հակառասիստ շարժման համար, մինչդեռ Սոյսալի պարագայում այն չէր կարող առաջարկել Եվրոպայում հետազ-գային քաղաքացիությունը հասկանալու միջոցներ:

Ամրապնդման փուլը

Սփյուռքի նման քննադատություններին մեկ պատասխան կարող էր լինել դրանք անպատշաճ կամ անտեղի համարելը, քանի որ նրանք արտացոլում էին քաղաքական օրակարգեր, որոնք քիչ կապ ունեին այս եզրույթի պատմության և իմաստի կամ այն երևույթի հետ, որն այն փորձում էր, և շարունակում է, բացատրել: Սփյուռքի տեսաբանները ներգաղթյալների փորձա-ռությունների ողջ բազմազանությունը բացատրելու որևէ հավակնություն չեն ցուցաբերել, առաջադիմական հակառասիստ շարժում ձևավորելն իրենց խնդիրը չեն համարել (որքան էլ այն ցանկալի լինի) և չեն փորձել նկարագրել սոցիալականության ու քաղաքացիության ձևեր, որոնք որոշ չափով կապված չեն նախկին ազգակցական կամ կրոնական պատկանելության հետ: Այլ կերպ ասած՝ «սփյուռք» հասկացությունը կախարդական փամփուշտ չէ և չի կարող օգտագործվել բոլոր թշնամիներին վերացնելու համար:

Առավել հասուն ու խորաթափանց պատասխանը, սակայն, սփյուռքն ու-սումնասիրող գիտնականների և նրանց սոցիալական կառուցակցական քննադատների միջև երկխոսության հնարավորություններ գտնելն էր: Սփյուռքներն ուսումնասիրող առաջատար գիտնական և «*Diaspora*» պարբե-րաթերթի խմբագիր Թեօլեօյանն առաջնորդում էր այս հարցում՝ զգուշորեն ընտրելով միջանկյալ ուղի, թեև շարունակելով պնդել, որ որևէ տեղավայրի հետ կապվածությունը կարևոր էր այս հասկացությունը հասկանալու համար.

«Համաշխարհայնացող դիսկուրսով ձևավորված սփյուռքական-ները (*diasporists*) նկարագրում են սահմանափակ վայրի ու ժողովրդի միջև կապի իրական քայքայումները, ախտորոշում են այդ [գործընթացը] որպես անդիմակայելի և արագորեն ամրա-գրում դրա նպաստն իրենց կողմից հավանության արժանացած բազմակարծական, բազմամշակութային, հիբրիդային աշխար-հին: Ինձ նման սփյուռքականները, որոնք ցանկանում են պնդել, որ տեղավայրի հետ կապվածությունը մինչև վերջերս խիստ անհրաժեշտ էր սփյուռքային կյանքի ու մտքի համար, և որ չնա-յած քայքայմանը՝ այն այսօր էլ շարունակում է կարևոր լինել,

պետք է զգուշությամբ առաջ շարժվեն, որպեսզի խուսափեն այն մեղադրանքից, որ մենք կա՛ն ընդօրինակում ենք երկրի, ժողովրդի ու մշակույթի միջև կապի մասին վարկաբեկված ազգայնական հռետորաբանությունը, կա՛ն շարունակում ենք անտեղյակ մնալ վերջին մի քանի տասնամյակներում բացված համաշխարհային տարածություններից»³³:

Բրուքեյքերը նույնպես պնդում էր, որ չնայած սփյուռքի իմաստային ցրմանը՝ գոյություն ունեն դեռևս «երեք առանցքային տարրեր, որոնք շարունակում են լայնորեն ընթրնվել որպես սփյուռքակազմիչ»³⁴: Դրանք են *ցրումը* (հոգեկան վնասվածք պատճառող կամ կամավոր ու սովորաբար պետության սահմաններ հատելով), *կողմնորոշումը դեպի հայրենիք* (իրական կամ երևակայված հայրենիք) և *սահմանների պահպանումը* (այն գործընթացները, որոնց միջոցով խմբային համերաշխությունը ձևավորվում ու պահպանվում է՝ նույնիսկ ընդունելով, որ գոյություն ունեն հակառակ՝ սահմանների քայքայման գործընթացներ)³⁵:

Թեև սոցիալական կառուցակցման մոտեցման կողմնակիցների դիրքորոշումը ակնհայտորեն գերազնահատված էր, նրանց ներդրման արդյունավետ հետևանքը հանդիսացավ այն, որ վերահարցաքննող և առավել խորաքափանց ընկալում ձևավորեցին հայրենիք-սփյուռք հարաբերություններում տեղաշարժերի և սփյուռքի համախմբման եղանակների մասին, ինչպես նաև այն հարցի շուրջ, թե ինչպես են սփյուռքի ուսումնասիրությունները կապվում հետզադուրթային ուսումնասիրություններին: Հաջորդող բաժիններում ես նկարագրում եմ սփյուռքն ուսումնասիրող մեկ կայացած և երկու երիտասարդ գիտնականների՝ վերջերս կատարած աշխատանքը, որոնք, իմ համոզմամբ, զարգացրել են բանավեճն այս ուղղություններով՝ այդպիսով նպաստելով ամբողջական ներկայիս փուլին:

Տեղաշարժերը հայրենիք-սփյուռք կապերում.

սպասիրոնականացման դեպքը

Իմ առաջին օրինակն ամփոփում է սփյուռքների հեղինակավոր գիտակ Ռիլիամ Մաֆրանի՝ վերջերս լույս տեսած հոդվածը, որի՝ հայրենիքի անհրաժեշտության վերաբերյալ աշխատությանն արդեն անդրադարձանք: Իր ավելի ուշ շրջանի աշխատության մեջ Մաֆրանն առավել ճկուն մոտեցում է ցուցա-

³³ Tölölyan 2005, էջ 138-39:

³⁴ Brubaker 2005, էջ 5:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 5-7:

բերում սփյուռքի ավանդական տեսությամբ: Մասամբ հիմնվելով հանրային կարծիքի ուսումնասիրությունների վրա՝ Սաֆրանն այժմ պնդում է, որ մի կողմից Իսրայելի, մյուս կողմից՝ Եվրոպայի ու Ամերիկայի հրեաների օրինակով հյուրընկալող երկրների և հայրենիքի միջև կապերն առավել թուլանում են³⁶: Հրեական սփյուռքում «սպասիոնականացման» գործընթաց ապրող խմբերն ընդգրկում են այնպիսիք, որոնց նա անվանում է աշխարհիկներ, սոցիալիստներ, Իսրայելում հավանական ներդրողներ, ոչ ուղղափառ հավատացյալներ, լուսավորյալ արևմտյան հրեաներ, ձախակողմյան գաղափարախոսներ, համալսարանների դասախոսներ և այլ խմբեր, որոնք հիասթափված են Իսրայելի պետության ուժի դրսևորումներից: Մետաղադրամի մյուս կողմն այն է, որ (չնայած հակասեմականության անկանոն բռնկումներին) կյանքը սփյուռքում բավականաչափ գրավիչ է, զգացմունքային ու ֆիզիկական առումով բավականաչափ ապահով է և չի մղում Իսրայելի հետ անփոփոխելի նույնականացման:

Հետաքրքրական է, որ նախասիոնապաշտները նույնպես աջակցում են ամառային ճամբարներին, երբ ԱՄՆ անվտանգ գյուղական միջավայրերում երևակայական *aliya* (գաղթ «դեպի վերև»)՝ Իսրայել) կարող է տեղի ունենալ, որն ամբողջանում է իսրայելական դրոշներով, եբրայերենի դասերով, կրոնական ծիսակատարություններով, կիբուցում* կյանքի նմանակմամբ և իսրայելական ժողովրդական մշակույթի այլ գրավիչ կողմերին հաղորդակից լինելով³⁷: Ինչպես Սաֆրանն ինքն է ընդունում, հայրենիքի ավելի կարծր ըմբռնումն այժմ իր տեղը զիջել է սփյուռքում «գտնված տան» և ամառային դպրոցում «վիրտուալ տան» ավելի նուրբ ըմբռնումներին (որը, թերևս, ավելի ուժգնանում է ժամանակ առ ժամանակ Իսրայել այցելություններով, քան այնտեղ մշտական բնակությամբ): Ես կավելացնեմ, որ իսրայելցիների անսպասելի, սակայն զգալի հոսքը *դեպի* ԱՄՆ և Եվրոպա (ինչը սիոնապաշտների մոտ խիստ դժգոհություն է առաջացնում) ևս հիմնովին փոխել է հրեական հայրենիքի և հրեական սփյուռքի միջև փոխհարաբերությունը³⁸:

Սփյուռքների համահամբունք

Իմ երկրորդ օրինակը հիմնված է երիտասարդ գիտնական Մարտին Ջոկեֆելդի աշխատության վրա, որը որոշ չափով անքննադատաբար ընդունում

³⁶ Safran 2005թ, էջ 193-208: [...]

* Համայնքային սեփականության, արտադրության և սպառման վրա հիմնված հրեական գյուղատնտեսական համայնքներ Իսրայելում:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 199-200:

³⁸ St' u Gold 2002:

է սոցիալական կառուցակցման կողմնակիցների մի շարք անտարբեր մեկնաբանություններ, սակայն հմտորեն շրջում է դրանց նպատակը³⁹: Միջսուբյեկտիվությունը՝ որպես «սփյուռք» հասկացությունը վիճարկելու միջոց օգտագործելու փոխարեն նա նույն ելակետն է գործածում՝ քննելու համար, թե ինչպես են սփյուռքները կարողանում ձևավորվել և պահպանվել: Սփյուռքների ձևավորումը նա համարում է «էթնիկության հատուկ դեպք»: Դրանք «երևակայված անդրազգային համայնքներ են, որոնք միավորում են տարածակառուցումն անջատված տեղավայրերում ապրող ժողովրդի հատվածներ»: Ոչ բոլոր գաղթականներն են միավորվում մեկ համայնքում և ոչ բոլոր գաղթական համայնքներն են իրենց համարում անդրազգային: Ուստի «սփյուռքը» որպես բոլոր գաղթականների համար հոմանիշ գործածելը հիմնարար սխալ է: Ավելին՝ սփյուռքային գիտակցություն պետք է համախմբվի (այսինքն՝ սոցիալապես կառուցակցվի): Սոցիալական գործիչների զգալի հատված պետք է ընդունի իր հավաքական ինքնասահմանումը որպես անդրազգային համայնք, պետք է կազմակերպի այս ընկալման տարածումը և համոզի մյուսներին մասնակցել իրենց սփյուռքային բնույթն ու կարգավիճակն ամրապնդելուն ուղղված գործողություններին:

Ջոկեֆելդն այնուհետև կատարում է իր ամենանորարարական տեսական ներդրումը: Թեև սփյուռքները չեն կարող պարզապես հավասարեցվել սոցիալական շարժումներին, բավարար զուգահեռներ կան իր համար՝ պնդելու, որ սփյուռքների ձևավորման մասին պատկերացումներ կազմելու համար կարելի է օգտագործել սոցիալական շարժումների վերաբերյալ գրականությունը: Մասնավորապես՝ սփյուռքներին անհրաժեշտ է ա) *հնարավորությունների կառույցներ*, ինչպիսիք են, օրինակ, հաղորդակցության ընդլայնված միջոցները և ավելի ազատ իրավական ու քաղաքական միջավայրը, բ) *համախմբող գործելակերպեր*, ինչպիսիք են, օրինակ, քաղային ընկերակցությունները, ցույցերն ու դրամահավաքի միջոցառումները և գ) *շրջանակներ*, որոնք ակնարկներ են պարունակում այնպիսի գաղափարների, ինչպիսիք են «արմատներն» ու «տունը» և պատմության մեջ հիշողության կարևորությունը, որոնք այնուհետև սնուցում են տվյալ խմբի հավաքական երևակայությունը: Այլ կերպ ասած՝ Ջոկեֆելդը հեռանում է առանձին էթնիկ խմբերին առանձին հատկանիշներ վերագրելուց՝ փոխարենն առաջարկելով այսպիսի հարցեր. ո՞ր իրադարձությունները կամ զարգացումներն են մղում սփյուռքին արձագանքել: Ո՞ր գործողներն են ստանձնում սփյուռքային դիսկուրսի տարածումը և զարգացնում սփյուռքային երևակայությունը: Ո՞ր սպառնալիքներն ու

³⁹ Sökefeld 2006, էջ 265-84:

հնարավորություններն են միավորում մարդկանց անդրազգային կազմակերպման մեջ: Ի՞նչ գաղափարներն են կարծիքներ ձևավորողներն օգտագործում սփյուռքային գիտակցությունը համախմբելու համար: Նշվածերը որպես հետազոտական հարցադրումներ առաջ քաշելով՝ Չոկեֆելդը սփյուռքի համախմբման ձևն ու չափը որոշելու համար փորձահեն ուղի է առաջարկում:

Հետզադության սփյուռքներ

Իմ վերջին օրինակն անդրադառնում է Դեյվիդ Չարիանդիի աշխատությանը: Վերջինս մեծ ակնկալիքներ ունի «սփյուռք» հասկացությունից⁴⁰: Չարիանդին հույսը չի կորցրել, որ այն կարող է օգտագործվել առաջադիմական մշակութային քաղաքականության ժամանակակալից ձևերի լուսաբանման նպատակով: Թեև նա ընդունում է, որ մենք դեռևս «ջանքեր ենք գործադրում ժամանակակալից գաղութատիրության և ազգակերտման հետևանքով առաջ եկած խորքային սոցիալ-մշակութային տեղաշարժերը բնութագրող համարժեք եզրույթներ մշակելու համար», «սփյուռք» հասկացության մեջ նա տեսնում է այն ներուժը, որ կարող է ցույց տալ, թե «ինչպես են պատմականորեն իրավագուրկ ժողովուրդներն իրենց ստորադաս կարգավիճակը վիճարկելու մարտավարություններ զարգացրել»: Թեև սկզբնապես այս ձգտումները նա վերագրում է այլ գիտնականների, պարզ է, որ նա նույնպես սփյուռքի ուսումնասիրությունների համար վարդագույն ապագա է տեսնում.

«Վերջին տասնհինգ տարիներին «սփյուռքը» դարձել է մեծապես նախընտրելի եզրույթ այն գիտնականների շրջանում, որոնց կարելի է կապել ժամանակակալից հետզադության ուսումնասիրությունների հետ: Ու թեև հետզադության ուսումնասիրությունների անորոշ ոլորտում չկա որևէ հստակ համաձայնություն այն բանի շուրջ, թե ինչ է սփյուռքը, կամ ինչ է այն անում, Փոլ Գիլրոյի, Ֆրյա Անթիասի, Ստյուարտ Հոլի, Քերոլ Բոյս Դեյվիսի, Ռեյ Չոուի, Սմարո Կամբուրելիի, Դայանա Բրայդոնի և Ռինալդո Ուոլքոթի ման գիտնականները կարծես նույն հույսերն են փայփայում առ այն, որ սփյուռքի ուսումնասիրությունները կօգնեն կարևորել թե՛ բռնի արքորի ենթարկված և թե՛ կամավոր գաղթած ժողովուրդների մշակութային սովորույթները, որ սփյուռքի ուսումնասիրությունները կօգնեն վիճարկել էթնիկ, ռասայական և ամենից առավել ազգային պատկանելության մասին որոշ կարծրացած ենթա-

⁴⁰ Chariandy 2006.

դրություններ, և որ սփյուռքի ուսումնասիրությունները կնպաստեն ձևավորվող քննական մեթոդաբանությունների ու ժամանակակից սոցիալական արդարության շարժումների միջև նոր կապեր ստեղծելուն»⁴¹:

Սփյուռքի հետզադուրալին ուսումնասիրությունների համար Չարիանդիի առաջադիմական հավակնություններում նախկինում, այսպես կոչված, «երրորդ աշխարհի» ժողովուրդները կարող են իրենց հակաազգայնական և արմատական քաղաքական նախապատվություններն արտահայտելու տարածություն գտնել և կարող են անգամ նախապատկերել ուտոպիական ապագա: Սակայն նա բավականաչափ ինքնաքննադատ և շրջահայաց է՝ հասկանալու համար, որ երրորդ աշխարհի մտավորականների աշխարհաքաղաքացիական ձայները կարող են որոշ չափով ինքնասպասարկող լինել, և որ «հեղինակույթ և սահմաններ հատող ինքնությունների արժանիքները ոչ միայն հավակնության են արժանանում արմատական գիտնականների, այլ նաև երբեմն առավել անկեղծորեն՝ իշխանություն ունեցողների կողմից»: Այս վերջին խորաքափանց ըմբռնումը սփյուռքալին գիտակցության դրսևորումը կապում է կապիտալի շրջապտույտների (գործընթաց, որը մասամբ է արտացոլված «համաշխարհայնացում» արտահայտության մեջ) ավելացած խտության և հաճախականության հետ՝ առանց, այնուամենայնիվ, առաջարկելու, որ սփյուռքյան մտավորականները կամ համայնքները որևէ անմիջական եղանակով կապիտալի ականա գործակալներ են:

Ամփոփում

Օգտագործված օրինակներում ես ցույց տվեցի, թե ինչպես կարող են սոցիալական կառուցակցման մոտեցման կողմնակիցների հնչեցրած առարկությունները առնվազն մասամբ ընդգրկվել սփյուռքի ուսումնասիրությունների ներկայիս փուլում: Այժմ, ըստ հերթականության, անդրադառնամ Սաֆրանի, Չոկեֆեդիի և Չարիանդիի աշխատությունների հետևանքներին: Եթե հրեական սփյուռքը, ինչպես Սաֆրանն է պնդում, աստիճանաբար ապաստանականացվում է, այդ նույն պատճառով էլ այն հյուրընկալող երկրներում գտնում է

⁴¹ Նույն տեղում: Ինչպես վերը նշեցի, թեև կարծում եմ, որ նա ճիշտ է մեկնաբանում այսպիսի հեղինակների քաղաքական օրակարգը՝ որպես առաջադիմական հետզադուրալին քաղաքականություններ զարգացնելու փորձ, «սփյուռք» հասկացությունը քաղաքական մասնավոր նպատակի ծառայեցնելուն հարմարեցնելու հետ կապված լուրջ վտանգներ կան: Իմ այս քննարկումը շահել է Դեյվիդ Չարիանդիի հետ էլեկտրոնային մամակագրությունից, ինչի համար շնորհակալ եմ նրան:

կապեր, նմանություններ և ընդհանուր մշակութային ու քաղաքական միություններ, որոնք բացառապես միայն հայրենիքի հետ չեն կապված: Կարելի է, անշուշտ, պատկերացնել զուտ իրենց մեջ պարփակված հասարակություններ, որոնցում սփյուռքային խմբերը *և՛* ապաստանականացած են, *և՛* կտրված իրենց շրջապատող համայնքներից: Սակայն, ինչպես պարզ է դառնում քաղաքական մասնակցության ու արտամուսնությունների աճի վերաբերյալ Սաֆրանի մեկնաբանություններից, սփյուռքում շատերը հարմարվել են երկակի գիտակցության այս ձևին՝ գտնվելով, մի կողմից, սիոնականության, մյուս կողմից՝ միջմշակութայնության կամ կրեոլականացման միջև⁴²: Չոկեֆելդը կարծում է, որ սփյուռքները պետք է համախմբվեն, հետևաբար կարելի է եզրակացնել, որ կան ժամանակահատվածներ, երբ նրանք համախմբված չեն կամ գուցե նաև՝ հանգամանքներ, երբ նրանք դառնում են ապահամախմբված (demobilized): Այս վերջին երկու դեպքերում այլ համայնքների հետ սոցիալականության ձևերն անխուսափելի են: Եվ վերջապես, ըստ Չարիանդիի, սփյուռքային գիտակցությունը ներկայացնում է համախմբման միայն մեկ ձև՝ համաշխարհային սոցիալական արդարության հասնելու ավելի ընդգրկուն պայքարներում: Դարձյալ այլ համայնքների հետ հատվելու ենթադրությունը հստակ է, և, հիրավի, նա թերևս ամենից հեռուն է գնում՝ բավարարելու Անթիասի այն պահանջը, որ սփյուռքի գաղափարը պետք է համատեղելի լինի երրորդ աշխարհի՝ տարբեր նախապատմություններ ունեցող ժողովուրդների և առաջադիմական ուժերի միջէթնիկ համագործակցային պայքարի հետ: Չնայած նրանց տարբեր մտադրություններին՝ բոլոր երեք մտածողներն էլ հեռու են այն ըմբռնումից, որ սփյուռքը հաստատուն ծագում, միանման պատմություն, իրենց վերաբնակության վայրերի համաքաղաքացիներից կտրված կենսատոհմ և ամբողջովին իրենց ծագման վայրերի վրա կենտրոնացած քաղաքական ձգտումներ ունեցող միասնական, ներամուսնական էթնիկ խումբ է:

Եզրակացություն. սփյուռքը պատկերելու գործիքները

Քիչ կասկած կա, որ «սփյուռք» եզրույթն այսօրվա վիճարկելի է դարձել իր հանրաճանաչ դառնալու պատճառով: Ընկերները, թշնամիներն ու կասկածամիտներն առնվազն համաձայն են այս հարցում: Սոյսալի համար այդ եզրույթը դարձել է «մեծ հարգանք վայելող», Անթիասի համար այն վերածվել է «ծեծված արտահայտության», Չարիանդիի համար այն «նորաձև» է և «մեծապես նախընտրելի», Չոկեֆելդի համար եզրույթը «ժամանակակից» ու

⁴² «Կրեոլականացում» եզրույթի լուսաբանման համար տե՛ս Cohen 2007, 1-16:

«տարածված» է: Մեկ այլ գիտնականի՝ Դոնալդ Էյքենստոնին, այնքան է բարկացնում այս եզրույթի տարածվածությունը, որ նա դժգոհում է, թե «սփյուռքը» դարձել է «զանգվածային լեզվական մոլախոտ»⁴³:

Այս արագ տարածմանն անդրադառնալու հնարավոր միջոցներից մեկը կարող է լինել ինքնահռչակմանը (էմիկ տեսակետին) գերիշխելու հնարավորություն ընձեռելը: Նման կրավորական մոտեցմամբ ցանկացած խումբ կարող է լինել սփյուռք, եթե այն կամենա, և այս եզրույթին մի շարք իմաստներ կարելի է վերագրել: Ո՞վ ենք մենք, որ առարկենք: Մեկ այլ ռազմավարություն կարող է լինել հին հույն Պրոկրոստեսի որդեգրած մարտավարությունը, որն անցորդներին հյուրընկալություն էր առաջարկում իր երկաթյա մահճում: Նրանց՝ մահճում ճիշտ տեղավորելու համար վերջինս ձգում էր կարճահասակ մարդկանց և կտրում էր բարձրահասակների վերջույթները: Նույն կերպ մենք կարող ենք ընդունել միանգամայն խիստ չափանիշներ, որոնց սփյուռքի բոլոր ավելի նոր հավակնորդները պետք է համապատասխանեն, նախքան մենք նրանց թույլ կտանք տեղավորվել մեր հասկացության մահճում: Այս երկու ռազմավարությունները մերժելով՝ առաջարկում են փոխարենը կիրառել սոցիալական գիտության վերը նշված չորս գործիքները (էմիկ, էթիկ պահանջները, ժամանակի հարթությունը, ընդհանուր հատկանիշները և իդեալական տիպերը), որոնք կօգնեն մեզ սփյուռքը պատկերելու միջանկյալ ուղի գտնել:

Սկսենք էմիկ-էթիկ հարաբերություններից: Այստեղ կարող են խիստ լինել: Ոչ բոլորն են սփյուռք միայն այն բանի համար, որ իրենք այդպես են ասում: Սոցիալական կառույցները, պատմական փորձառությունները, հասկացությունների նախկին ըմբռնումները և այլ սոցիալական դերակատարների կարծիքները (ի թիվս այլ գործոնների) ևս ազդում են այն բանի վրա՝ արդյոք կարող ենք որևէ առանձին խմբի արդարացիորեն սփյուռք անվանել, թե ոչ: Սոցիալական դերակատարի տեսակետը հասկանալը կարևոր է, սակայն դա փաստարկման ավարտը չէ: Այնուամենայնիվ, մենք ավելի ամուր հիմքի վրա կլինեինք, եթե պնդեինք, որ սփյուռքները կարող են ձևավորվել և համախմբվել որոշակի հանգամանքներում: Կադապարը (հնարավորության կառույցը) սահմանափակում է սրա հավանականության աստիճանը: Կավը (խնդրո առարկա խմբի պատմությունը և փորձը) գործում է նստվածքային կայծքարային ապարների նման՝ ապահովելով անհրաժեշտ և հիմնական քիմիական խառնուրդը: Իսկ բրուտագործները (ենթադրյալ սփյուռքի գործուն քաղաքական, հասարակական և մշակութային առաջնորդները) պետք է կազմակեր-

⁴³ Anthias 1998թ, էջ 557: Տե՛ս նաև Akenson, հղումը՝ Satzewich 2002, էջ 14-ից, Chariandy, և Soysal 2000:

պեն արդյունավետ հաստատություններ՝ սփյուռքային տրամադրություններ ստեղծելու ու զարգացնելու և դրանք մեկ ընդհանուր նպատակի շուրջ համախմբելու նպատակով:

Մեր երկրորդ սոցիալական գիտական գործիքը հետահայաց վերլուծության բավական հարմար իմաստությունն է, ժամանակի ընթացքը: Սա առաջին անգամ ուժգնորեն ընդգծվել է Մարիենստրասի կողմից, ըստ որի՝ հասկանալու համար, թե արդյոք որևէ գաղթած համայնք «խակապես սփյուռք է», թե ոչ, «ժամանակ պետք է անցնի»⁴⁴: Այլ կերպ ասած՝ ոչ ոք չի հայտարարում սփյուռքի ձևավորման մասին այն պահին, երբ որևէ ժողովրդի ներկայացուցիչներն առաջին անգամ նավից կամ օդանավից իջնում են Էլիս կղզի, Լոնդոնի Հիթրոու կամ Բոմբեյի Չատրապատի Շիվաջի օդանավակայան: Որևէ առանձին էթնիկ խմբի շատ անդամներ հնարավոր է՝ մտադրված լինեն և կարողանան միանալ ամբողջին, կորցնեն իրենց նախնական ինքնությունը և հասնեն սոցիալական շարժունակության անհատականացված եղանակների: (Նոր ներգաղթյալների կողմից էթնիկապես ճանաչելի անունները փոխելը հենց այս մտադրության մասին է ազդարարում): Այլ խմբեր կարող են ամուսնանալ տեղացիների հետ, ընդունել նրանց կրոններն ու այլ հասարակական սովորույթները կամ դրանց մասը դառնալ (կրեոլացվել) և այդպիսով դանդաղորեն անհետանալ որպես առանձին էթնիկ խումբ: Սփյուռքային գիտակցության ձևավորման համար անհրաժեշտ է անցյալի հետ սերտ կամ թարմացված կապ կամ ներկայում ու ապագայում՝ ծուլման դեմ արգելապատնեշ, մինչդեռ նոր ձևավորվող սփյուռքի գործուն հատվածը պետք է ժամանակ ունենա տվյալ խմբի համախմբման համար:

Իմ երրորդ գործիքը սփյուռքի «ընդհանուր հատկանիշների» միասնական ցանկ կազմելն է՝ հիմնվելով դասական ավանդույթի, Սաֆրանի անհրաժեշտ պայմանների, նրա վերանայված ցանկի և իմ սեփական տեսակետների վրա (Աղյուսակ 1.1)⁴⁵: Եվ ահա իմ երկու նախազուգումներից առաջինը: Ես միտումնավոր եմ գործածում «*ընդհանուր հատկանիշներ*» արտահայտությունը, որպեսզի նշեմ, որ ոչ բոլոր սփյուռքներն են դրսևորելու թվարկված հատկանիշներից յուրաքանչյուրը, և ոչ էլ դրանք նույն չափով են դրսևորվելու ժամանակի ընթացքում ու բոլոր պարագաներում: Դրանք սփյուռքի շղթան կազմող հիմնական օղակներն են...: Այդ օղակների թիվն ու դրանց ամբու-

⁴⁴ Marienstras 1989, էջ 25: Տե՛ս նաև Brubaker 2005, էջ 7:

⁴⁵ Նմանատիպ ցանկի համար, որը ես հավանում եմ և որի վրա հիմնվել եմ, տե՛ս Safran, 2005թ, էջ 37: Մեր միջև տարբերությունները, որ անցյալում ավելի ընդգծված էին, առանցքային չեն և նրբություններին առնչվող հարցեր են:

թյան աստիճանը ապահովում են այն նկարագրական գործիքը, որն անհրաժեշտ է որևէ առանձին սփյուռք պատկերելու համար:

Աղյուսակ 1.1 Սփյուռքի ընդհանուր հատկանիշները

1. Նախնական հայրենիքից ցրումը, հաճախ հոգեկան վնասվածք պատճառող, դեպի երկու կամ ավելի օտար տարածաշրջաններ
2. Փոխարինաբար կամ ի հավելումն դրան՝ աշխատանք գտնելու նպատակով, առևտրային նկատառումներով կամ գաղութատիրական հավակնություններն առաջ մղելու ձգտմամբ տարածումը հայրենիքի սահմաններից դուրս
3. Հավաքական հիշողությունը կամ առասպելը հայրենիքի, այդ թվում՝ նաև նրա տեղակայման, պատմության, զրկանքների և ձեռքբերումների մասին
4. Իրական կամ երևակայված պապենական տան իդեալականացումը և հավաքական նվիրումը դրա պահպանմանը, վերականգնմանը, անվտանգությանն ու բարգավաճմանը, անգամ դրա ստեղծմանը
5. Դեպի հայրենիք վերադարձի շարժման հաճախակի զարգացումը, ինչը հավաքական հավանության է արժանանում անգամ այն դեպքում, երբ խմբում շատերը բավարարվում են հայրենիքի հետ միայն միջնորդավորված փոխհարաբերություններով կամ միայն անկանոն այցերով հայրենիք
6. Երկար ժամանակ պահպանվող ընդգծված էթնիկ խմբային գիտակցությունը, որ հիմնվում է առանձնահատկության զգացման, ընդհանուր պատմության, մշակութային ու կրոնական ընդհանուր ժառանգության փոխանցման և ընդհանուր ճակատագիր ունենալու հավատքի վրա
7. Անհանգիստ հարաբերությունը հյուրընկալող հասարակությունների հետ, ինչը նշանակում է ընդունված լինելու բացակայություն կամ հավանականություն, որ այդ խմբի հետ նոր աղետ կարող է պատահել
8. Վերաբնակության այլ երկրներում համաէթնիկ խմբի անդամների նկատմամբ ապրումակցման և նրանց հետ համատեղ պատասխանատվության զգացումը նույնիսկ այն դեպքերում, երբ տունը դարձել է ավելի մնացորդային
9. Ինքնատիպ, ստեղծագործական, հարստացնող կյանքի հնարավորությունը բազմակարծության նկատմամբ հանդուրժող հյուրընկալող երկրներում

Այժմ անդրադառնամ իմ չորրորդ ու վերջին գործիքին, որն օգնում է սփյուռքի ճիշտ պատկերմանը՝ Վերբի «իդեալական տիպերի» կիրառությամբ: Որակավորող ածականներ գործածելով՝ *զոհ*, *աշխարհաճային*, *կայսե-*

րական, առևտրային և ապարարածքայնացված, ես զարգացրել եմ տարբեր սփյուռքները դասակարգելու պարզ միջոց՝ ոչ թե նրանց ընդհանրություններն անտեսելու, այլ նրանց ամենակարևոր հատկանիշներն ընդգծելու միջոցով (Աղյուսակ 1.2): [...] Սակայն այստեղ գալիս է երկրորդ և ավելի խիստ նախազգուշացումը: Վեբերի մեթոդին անձանոթ ուսանողները հասկանալիորեն գայրանում են «իդեալական» ածականից՝ կարծելով, որ եթե իրենց քննարկման առարկա հանդիսացող խումբը չի համապատասխանում, այն պակաս իդեալական է, անկատար է կամ անգամ ստորադաս է ինչ-որ ոսկե չափորոշիչի նկատմամբ: Սա միանշանակորեն այդ դեպքը չէ: «Իդեալական»-ը նախատեսված է «իրական» բառի հետ հակադրության մեջ լինելու համար: Վեբերը միտումնավոր կիրառում է չափազանցված վերացարկում (abstraction), ինչն օգտակար է վերլուծական ու համեմատական նպատակների համար: Բնական է, սովորական և իսկապես *ակնկալելի*, որ իրական սփյուռքները պետք է տարբեր լինեն իրենց նախատիպային իդեալական տիպերից: Գիտնականն օգտվում է այս երևույթից՝ ճանաչելով ու գնահատելով իդեալական տիպից իրական կյանքի շեղման աստիճանը⁴⁶:

Սփյուռքը պատկերելու վերոնշյալ եղանակները պետք է նաև թույլ տան ուսանողներին հասկանալ սփյուռքային երևույթն ամբողջությամբ, թեև կան սփյուռքի այլ կողմեր, որոնք դեռևս չեն ուսումնասիրվել: [...] Սփյուռքների ուսումնասիրության ոլորտի նոր թեմաների շարքն ընդգրկում է միջազգային քաղաքականության մեջ (մասնավորապես՝ սեպտեմբերի 11-ից հետո*) նրանց փոփոխվող դերի ուսումնասիրությունը և սփյուռքների դիտարկումը որպես իրենց հայրենի տարածքների զարգացմանն օժանդակող միջոցներ: Յավոք, այս աշխատությունը բավարար չէ՝ անդրադառնալու համար այն գրականությանը, տեսողական ու կատարողական արվեստին և հումանիտար գիտությունների այլ ուղղություններին, որոնց վրա սփյուռքի ուսումնասիրությունները վերջին տարիներին հսկայական ազդեցություն են գործել:

⁴⁶ Տեղեկատվական շատ գրքեր կան, որոնք բացատրում են այս երևույթը: Տե՛ս, օրինակ, Վեբերի մասին հոդվածը «*The Social Science Encyclopedia*»-ում, Kuper և Kuper 1999, էջ 906-10:

* Հեղինակը նկատի ունի 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ին տեղի ունեցած ահաբեկչական գործողություններն ԱՄՆ-ում:

Աղյուսակ 1.2 Սփյուռքի իդեալական տիպերը, օրինակներ և նշումներ

Սփյուռքի հիմնական տիպերը	Այս գրքի հիմնական օրինակները	Այլ քննարկված օրինակներ և նշումներ
ՉՈՀ	Հրեաներ, աֆրիկացիներ, հայեր	Նաև քննարկվել են իռլանդացիներն ու պաղեստինցիները: Մի շարք ժամանակակից փախստական խմբեր նոր ձևավորվող գոհասփյուռքներ են, սակայն պետք է ժամանակ անցնի, որ տեսնենք՝ արդյոք նրանք վերադառնում են հայրենիք, ձուլվում են իրենց հյուրընկալող երկրում, միախառնվում են, թե համախմբվում են որպես սփյուռք:
ԱՇԽԱՏԱՆՔԱՅԻՆ	Հնդիկ պայմանագրային աշխատողներ	Նաև քննարկվել են չինացիները, ճապոնացիները, բուրքերը, իտալացիները, հյուսիսային աֆրիկացիները: Մեկ այլ հոմանիշային արտահայտություն է «աշխատավորական սփյուռքը»:
ԿԱՅՄԵՐԱԿԱՆ	Բրիտանական	Նաև քննարկվել են ռուսները, բացի Բրիտանիայից՝ գաղութային այլ տերություններ ևս: Այլ հոմանիշային արտահայտություններ են «վերաբնակ» կամ «գաղութային» սփյուռքները:
ԱՌԵՎՏՐԱՅԻՆ	Լիբանանցիներ, չինացիներ	Նաև քննարկվել են վենետիկցիները, գործարար և մասնագետ հնդիկները, չինացիներն ու ճապոնացիները:
ԱՊԱՏԱՐԱԾՔԱՅԻՆ ԱՅՎԱԾ	Կարիբյան ժողովուրդներ, սինդիիներ և փարսիներ	Նաև քննարկվել են զնչուները, մահմեդականները և կրոնական այլ սփյուռքներ: «Հիբրիդային», «մշակութային» և «հետգաղութային», արտահայտությունները, չլինելով հոմանիշներ, ևս առնչվում են ապատարածքայնացվածության գաղափարին:

Եզրափակելով այս գլուխը՝ գուցե հարկ է մեկնաբանել, թե ինչու է «սփյուռք» հասկացությունն այդքան գրավիչ շատ խմբերի համար: Ես առաջ եմ քաշում այն միտքը, որ մեր համաշխարհային դարաշրջանին բնորոշ անապահովության, վտանգների և դժվարությունների պայմաններում շատ սոցիալական խմբեր ցանկանում են ուղղվել դեպի ներս և դեպի դուրս, միաժամանակ լինել էթնիկ ու անդրազգային, տեղացի ու աշխարհաքաղաքացի, ունենալ հարմարավետության գոտի ու որոնողական ազդակ: Այսպիսով՝ մենք պետք է դիտարկենք ոչ միայն այն հարցը, թե արդյոք «սփյուռք» հասկացությունը պատշաճորեն է կիրառվել, թե անհարկի չարաշահվել է, *այլ նաև այն*, թե ինչ գործառույթ է այն իրականացնում իրեն որդեգրած շատ խմբերի համար: Լավ է, թե վատ, հին հույներն են գործարկել հասկացության այս նավը, իսկ ոմանք, թերևս, ցանկանում են ետ մղել վերջերս բոլոր նավ բարձրացողներին: Այնուամենայնիվ, ուզենք, թե չուզենք, շատ անսպասելի ուղևորներ են այդ նավը բարձրանում: Սփյուռքն ուսումնասիրող գիտնականները պետք է հասկանան այս եզրույթի գորությունն ու տարածվածությունը, և բաց ու ճկուն լինեն նոր փորձառությունների ու գործածությունների նկատմամբ՝ առանց անտեսելու այդ եզրույթի պատմությամբ, իմաստով ու զարգացմամբ պարտադրված սահմանափակումները: Ինչպես համացանցային սովորական որոնումը կարող է ցույց տալ, կասկածամիտները ակնհայտորեն չեն կարողացել նվազեցնել «սփյուռք» հասկացության տարածվածությունը, դիմադրողականությունը և նրա շարունակվող էվրիստիկ արժեքը:

ՄՓՅՈՒՌ, ՄԻԳՐԱՑԻԱ ԵՎ ԱՆԳՐԳԱՂԹԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Ազգագրության առանցքայնությունը անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրություններում

*Տեսնելով ջրադաշտը՝ ճահճի փոխարեն**

Նինա Գլիք Շիլլեր
Թարգմանությունը՝ Հակոբ Մաթևոսյանի

Մարդաբաններն առաջին գիտնականներից էին, որոնք առաջարկեցին «միգրացիայի ուսումնասիրության անդրազգային մոտեցում»¹: Ներկայումս անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունն ընդհանուր նախագիծ է, որն անցնում է մի շարք գիտակարգերի սահմաններով, որոնցում մարդաբանության, սոցիոլոգիայի, աշխարհագրության ու պատմության բնագավառի գիտնականներ գործածում են միևնույն եզրույթները և որոշ չափով հղում են մեկը մյուսի աշխատանքներին: Այնուամենայնիվ, այնպիսի եզրույթներ, ինչպիսիք են՝ *համաշխարհայնացումը*, *անդրազգայնականությունը*, *անդրազգային համայնքը*, *անդրազգային ցանցը*, *անդրազգային սոցիալական դաշտը*, *ապարտաբանությունը* և *անդրազգայնականը*, հաճախ կիրառվում են տարբեր եղանակներով և չեն սահմանվում: Սահմանումային մացառուտը դժվարանցանելի է, քանի որ դրանում առկա են մեթոդաբանական ճահճուտներ: Չնայած մի գիտնականի ջրադաշտը մյուսի ճահիճն է, ներկայիս պահը հարմար ժամանակ է թվում՝ այս ոլորտի զարգացումն ուսումնասիրելու, հասկացությունները հստակեցնելու և մեթոդաբանական խնդիրները վերլուծելու համար: Այս գլխում պարզաբանում են ազգագրագետների տեսական, մեթոդաբանական ու հիմնարար ներդրումները անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրություններում և առաջարկում են հետազոտության հետագա ուղիություններ: Քննելով անդրազգային միգրացիայի ազգագրական մոտեցում-

* Nina Glick Schiller. 2003. “The Centrality of Ethnography in the Study of Transnational Migration: Seeing the Wetlands Instead of the Swamp.” In *American Arrivals: Anthropology Engages the New Immigration*, edited by Nancy Foner, 99–128. Santa Fe, NM: SAR Press. Translated and Reproduced by permission from *American Arrivals: Anthropology Engages the New Immigration*, edited by Nancy Foner. Copyright 2003 by the School for Advanced Research, Santa Fe, New Mexico. All rights reserved. Translated by Hakob Matevosyan.

¹ Glick Schiller, Basch, և Blanc-Szanton 1992ա:

ներում գոյություն ունեցող իմացաբանական ենթադրությունները՝ հակիրճ անդրադառնում են մարդաբանության մեջ մեծ հարգանք վայելող, սակայն հաճախ մոռացված միգրացիայի ուսումնասիրությունների պատմությանը: Նախքան այս տարբեր քննարկումներին անցնելը սահմանում են անդրագային միգրացիայի ուսումնասիրությունների մի քանի առանցքային եզրույթներ:

Անդրագային միգրացիայի նկատմամբ ազգագրական մոտեցումն ընդգծելու համար այստեղ ես հակադրում եմ այն բանին, թե ինչպես է այդ նույն թեման վերլուծվում սոցիալական հարցումների մոտեցումների միջոցով: Թեև միգրացիան ուսումնասիրող ազգագրագետները միատարր խումբ չեն, և տարբեր մեթոդաբանություններ գործադրողների շրջանում արժեքավոր խաչասերումներ են եղել, ես պնդում եմ, որ ազգագրությունը անդրագային միգրացիայի ուսումնասիրման ամենահարմար մեթոդն է: Ազգագրությունը ուսումնասիրության մեթոդ է, որը ներառում է ավելին, քան մասնակցային դիտարկումը: Ազգագրագետները հավաքում ու օգտագործում են բազմազան քանակական տվյալներ ու գործածում են տարատեսակ հարցաթերթեր: Այնուամենայնիվ, նրանք դա անում են տեսության հետ շատ տարբեր հարաբերությունների մեջ, և տվյալների կատեգորիաների սահմանման եղանակների վերաբերյալ նրանց ընկալումը տարբերվում է սոցիալական այլ գիտնականների դրապաշտական (positivist) մոտեցումից²:

Ձարգացնելով միգրացիայի ուսումնասիրության անդրագային մոտեցում

1980-ական թթ. վերջին մի շարք գիտակարգերի, ներառյալ մարդաբանության, մշակութային ուսումնասիրությունների և աշխարհագրության ոլորտների գիտնականներ սկսել էին հրապուրվել պետությունների տարածքային սահմանները հատող մարդկանց, գաղափարների, առարկաների ու կապիտալի տարբեր հոսքերով: Միացյալ Նահանգներում աշխատող մարդաբաններն առաջարկեցին միգրացիայի ուսումնասիրության նոր հարացույց, որը կոչվում է «անդրագայնականություն»³: Դեռևս 1916 թ. Ռանոլֆ Բորնը գործածում էր այդ եզրույթը՝ Միացյալ Նահանգներ ներգաղթողների անդրասահմանային հարաբերությունները նկարագրելու համար: Քաղաքագետներն այդ թեմային անդրադարձել են «*Annals of the American Academy of Political and Social Science*» տարեգրքում 1986 թ.: 1990 թվականից սկսում է մարդաբանա-

² Schensul, Schensul և LeCompte 1999:

³ Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1992ա, տե՛ս նաև Kearney 1991, Rouse 1991:

կան գործածությունը⁴: Այնուամենայնիվ, մինչև 1990-ական թվականները այդ եզրույթը չի վերաբերել միգրացիայի ուսումնասիրության մոտեցմանը և չի դարձել միգրացիայի ուսումնասիրությունների շարունակական հետաքրքրության առարկա: Միգրացիայի նոր հարացույցը տեսանելի դարձրեց մի շարք գաղթականների բազմակի, միջսահմանային հարաբերությունները՝ հնարավորություն տալով հետազոտողներին նկատելու, որ միգրացիան կարող է լինել անդրազգային գործընթաց:

Հիմնվելով Կարիբյան գաղթի վերաբերյալ հետազոտության վրա, որը Բաշը անցկացրել է կարիբյան սոցիոլոգների հետ միասին⁵, այն անձանց, որոնք իրենց կյանքն ապրում են սահմաններից անդին, Լինդա Բաշը, Քրիստինա Բլանկ-Չանթոնը և ես անվանեցինք «անդրգաղթականներ»⁶: Պատահական չէ, որ անդրազգային միգրացիան հայեցակարգող առաջին գիտնականներից մի քանիսն աշխատել են Կարիբյան ավազանում ու Մեքսիկայում, աշխարհի երկու տարածքներ, որոնք ունեցել են գաղթի երկարատև պատմություններ ու գաղթի մշակույթներ: Այդ երկու միջավայրերում աշխատող գիտնականների համար ավելի հեշտ էր դուրս գալ գերիշխող այն հարացույցից, որը ենթադրում էր, որ անձինք կարող են պատկանել միայն մեկ երկրի, և որ ԱՄՆ գաղթականները պետք է ընտրություն կատարեին իրենց հայրենի երկրի ու նոր երկրի միջև:

Միգրացիայի ազգագրությունների ժառանգության վրա հիմնվելով՝ մարդաբանները հայտնի դարձան որպես անդրազգային միգրացիայի առանցքային տեսաբաններ: Այս ժառանգությունը կարող է զարմացնել տարբեր գիտակարգերի մասնագետների, որոնք կարծում են, որ մարդաբանների մտահոգության առարկան եղել են տեղական, «ավանդական» միջավայրում ապրող սոցիալական դերակատարները⁷: Նույնիսկ մարդաբանության մեջ միգրացիայի ուսումնասիրությունների երկար, հարուստ պատմությունը հաճախ մնում է աննկատ, և կարելի է գտնել մարդաբանների, որոնք այնպես են գրում, կարծես միգրացիայի, բարդ հասարակությունների և անդրսահմանային գործընթացների ազգագրական ուսումնասիրությունը նոր է իրենց գիտակարգի համար⁸: Իրականում միգրացիայով զբաղվող ազգագրագետները երկար ժա-

⁴ Georges 1992, Glick Schiller և Fouron 1990: Պետք է հաշվի առնել, որ Եվրոպայում գրեթե այդ նույն ժամանակաշրջանում որոշ մարդաբաններ, ինչպիսին, օրինակ, Միրյանա Մորոկվաշիկն էր (Morokvasic 1996), նույնպես սկսել էին խոսել անդրազգային միգրացիայի մասին, թեև առանց նոր հարացույցի վրա ուշադրություն հրավիրելու:

⁵ Basch և ուրիշներ 1988:

⁶ Glick Schiller, Bacsh և Blanc-Szanton 1992p, էջ 1:

⁷ Morawska 2001p, էջ 3-4:

⁸ Marcus 1986, Rosaldo 1989.

մանակ ստեղծագործական լարվածություն են պահպանել մարդաբանության և սոցիոլոգիայի որոշ հիմնական ուղղությունների հետ և երկուսին էլ քննադատել են:

Անդրազգային միգրացիայի ազգագրական ուսումնասիրությունն արմատացած է մշակույթի այլ՝ ավելի հին սահմանման մեջ, քան Բլիֆորդ Գիրցի և Արջուն Ապադուրայի նման հայտնի մարդաբանների կողմից որդեգրված, ինչպես նաև մարդաբանության աճող թվով դասագրքերի սահմանումն է: Ժամանակակից շատ մարդաբաններ մշակույթը սահմանում են որպես իմաստների համակարգ՝ անտեսելով կամ թերագնահատելով սոցիալական հարաբերությունների ու սոցիալական գործողությունների ուսումնասիրությունը: Քանի որ սոցիալական հարաբերությունները անդրազգային միգրացիայի հիմքում են, զարմանալի չէ, որ ազգագրագետներից շատերը, որոնք ուսումնասիրում են իրենց կյանքը անդրսահմանային տարածություններում ապրող մարդկանց, օգտագործում են մշակույթի ավելի լայն, ավելի հին՝ Թայլորյան* ըմբռնումը, որն ընդգրկում է սոցիալական հարաբերությունները, սոցիալական կառուցվածքը և անդրսերնդայնորեն (transgenerationally) փոխանցվող գործողությունների, հավատալիքների ու լեզվի օրինաչափությունները: Օգտագործելով մշակույթի այս ավելի ընդգրկուն մոտեցումը՝ նախորդ սերունդների միգրացիան ուսումնասիրած մարդաբանները մշակել են անդրազգային միգրացիայի ընթացիկ ուսումնասիրության համար առանցքային մի քանի թեմաներ, այդ թվում՝ միգրացիայի, սոցիալական ցանցերի ու սոցիալական դաշտերի միջոցով գաղափարների և նյութական մշակույթի տարածումը:

Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունները կենտրոնանում են մարդկանց՝ երկու կամ ավելի հասարակություններում խարսխող տնտեսական, կրոնական, քաղաքական ու սոցիալական հարաբերությունների բնույթի ու ազդեցության վրա: 1990 թ. գիտնականների մի ցանց, որի մեծ մասը մարդաբաններ էին, հանդիպեցին Նյու Յորքի գիտությունների ակադեմիայում կազմակերպված մի գիտաժողովում և հաստատեցին չորս կարևորագույն սկզբունքներ. (1) ազգային պետությունները շարունակում են ձևավորել անդրգաղթականների գործողություններն ու ինքնությունները, (2) գաղթականների անդրազգային կապերի բնույթը, օրինաչափությունը, ուժգնությունն ու տեսակները տարբերվում են ըստ դասի, սեռի և սերնդի, (3) պետությունները հաճախ փորձում են ընդգրկել ու վերատուրդողել գաղթականների անդրազգային գործողությունները, և (4) անդրազգային միգրացիայի ներկա և անցյալ

* Հեղինակը նկատի ունի անգլիացի մարդաբան Էդուարդ Բերնեթ Թայլորին (1832-1917) և մշակույթի նրա առաջարկած սահմանումը:

օրինաչափությունների միջև գոյություն ունեն շարունակականություններ, ինչպես նաև տարբերություններ⁹:

Հետագայում մի շարք գիտնականներ ընդունեցին այս համաժողովում ձևակերպված անդրազգային միգրացիայի ըմբռնումը և սկսեցին հղումներ կատարել դրա արդյունքում լույս տեսած հրատարակությանը: Սակայն այս նոր հարացույցի շուրջ ընդհանուր խանդավառության մեջ գաղթականների բազմակի սոցիալական հարաբերությունների վրա կենտրոնացումը երբեմն կորչում էր: Անդրազգային միգրացիայի շրջանակներում փոփոխության օրինաչափությունները տարբերելու և անդրազգային միգրացիայի անցյալ ու ներկա ժամանակաշրջանները համեմատելու խնդիրները առաջնահերթություն չէին համարվում: Անտեսվում էին նաև նախորդ մի քանի տասնամյակների ուսումնասիրությունները, մեծ մասը՝ ազգագրական, որոնք փաստագրում էին (սակայն չէին ընդգծում) անդրազգային կապերը:

Փոխարենը գիտնականները սկսեցին փառաբանել համաշխարհայնացման ընթացիկ պահը: Համակարգիչների, արբանյակների և համացանցի միջոցով գաղափարների ու տեղեկատվության նոր, արագ, համաշխարհային հոսքերի կողմից բորբոքված այդ ցնծության մեջ գիտնականների մի փոքր, բայց առանցքային խումբ սկսեց խոսել հետարդիական պահի մասին¹⁰: Սա առաջ բերեց այն, ինչ էս անվանել են նախորդ հարացույցների «սայայնացում» (“dissing”): Մենք լսեցինք *սայս*հոդավորման (disjuncture), *սայս*տեղայնացման (dislocation), *սայս*տեղադրման/տեղահանման (displacement), *սայս*ներզբավման/հեռացման (disengagement), *սայս*ամիացման/անջատման (disconnection), *սայս*տարածականացման (deterritorialization) և նախկին կայունությունների, գիտելիքների, պայմանականությունների ու ինքնությունների *սայս*կազմավորման (dismantling) մասին: Անցյալն անփոփոխ էր, ներկան՝ հարափոփոխ: Անցյալը պարունակում էր միատարր մշակույթներ, իսկ մենք ապրում էինք հիբրիդայնության և բարդության աշխարհում: Նախկինում մարդաբանությունն ուսումնասիրում էր փոքր մեկուսացած հասարակությունները, հիմա աշխարհը մեր հետազոտական տեղանքն էր:

Ե՛վ հետարդիական պահը շեշտողները, և՛ անդրազգային գործընթացների ազատագրող ներուժի շուրջ ոչ այնքան լավատեսներն այս գործընթացները կապում էին կապիտալիզմի նոր փուլի հետ: Արտադրության, բաշխման ու սպառման վերակազմավորմամբ մշանավորված կապիտալիզմի նոր փուլը

⁹ Feldman-Bianco 1992, Georges 1992, Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1992p, Lessinger 1992ա, Ong 1992, Richman 1992, Rouse 1992, Sider 1992, Sutton 1992, Wiltshire 1992:

¹⁰ Appadurai 1990, Kearney 1991.

ընկալվում էր այնպես, կարծես այն համաշխարհայնորեն նպաստում էր գաղթի մակարդակների մեծացմանն ու խթանում ու հեշտացնում էր միջազգային սահմաններով ներգաղթած անձանց՝ և՛ հայրենիքի հետ ունեցած կապերը, և՛ սփյուռքային հարաբերությունները:

Այժմ, երբ փառաբանվող հետարդիական հռետորաբանությունն անցյալում է, մենք կարող ենք հասկանալ ժամանակակից համաշխարհայնացման և միգրացիայի ուսումնասիրման անդրազգային շրջանակների ձևավորման միջև եղած հարաբերությունները: Ներկայումս ակնհայտ է, որ 1990-ական թթ. մենք իրարից առանձին երկու, սակայն փոխկապված նորություն էինք վերապրում: Նախևառաջ մենք փոխում էինք մեր հարացույցը. մենք փոխել էինք միգրացիայի ըմբռնման համար օգտագործվող վերլուծական շրջանակը: Երկրորդ, չնայած համաշխարհայնացումը նոր չէ, XX դարի վերջը նշանավորվեց որպես կապիտալացման համաշխարհային ուժգին վերակազմավորման ժամանակաշրջան, որը հեշտացրեց ու նորից անհրաժեշտ դարձրեց մի շարք գաղթականների համար որևէ տեսակի կապը տան հետ կամ անդրսահմանային կապվածությունը և այս կապերի շուրջ իրենց կյանքի կազմակերպումը: Պետական սահմանների միջով գաղթականների լայնածավալ փոխկապակցվածությունը բնորոշ է եղել նաև համաշխարհայնացման ավելի վաղ ժամանակաշրջանին՝ XIX դարավերջին և XX դարասկզբին, ինչը, սակայն, քողարկվում էր միգրացիայի ուսումնասիրություններում գերիշխող ձուլման հարացույցի կողմից¹¹: Համաշխարհայնացման նոր ժամանակաշրջանում գաղթականների անդրազգային կապերը կրկին տեսանելի էին և մույնիսկ ավելի կարևոր:

Դեյվիդ Հարվիի 1989 թ. հրատարակված «*The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Conditions of Cultural Change*» (Հետարդիականության պայմանը. մշակութային փոփոխությունների պայմանների քննություն) աշխատության խանդավառ ընդունելությունը նշանավորում է այն պահը, երբ մարդաբանության ու հարակից ոլորտներում, ինչպիսին, օրինակ, մշակութային ուսումնասիրություններն են, շատերի համար հարացույցը փոխվեց: Հարվին, լինելով աշխարհագրագետ, բացահայտորեն կապում էր կապիտալի կուտակման փոփոխվող կառուցվածքները, որոնք նա անվանում էր «ճկուն կուտակում», մշակութային գործընթացների բնույթի փոխակերպումների հետ: Հարացույցի այդ փոփոխությունը հանգեցրեց ուսումնասիրության մի քանի այլ հարակից ոլորտների զարգացման՝ անդրմշակութային ուսումնասիրություններ, սփյուռքի ուսումնասիրություններ և համաշխարհայնացման

¹¹ Foner 2000, 2001ա և բ, Glick Schiller 1999ա, բ, և գ, Goldberg 1992:

ուսումնասիրություններ: Շուտով ձևավորվեցին ուսումնասիրություններ անդրսահմանային ընտանեկան, գործարարական և պատմական կապերի մասին, որոնք տարածվում են բազմաթիվ ազգային պետություններով և ինքնուրույն պատումների միջոցով միմյանց են կապում մարդկանց բազմություններ¹²:

Անդրսահմանային փոխկապակցությունների տարբեր միջառարկայական ուսումնասիրությունների զարգացման ընթացքում որոշ գիտնականներ չէին տարբերում անդրազգային միգրացիան անդրազգային կապերի այլ ձևերից¹³: Այնուամենայնիվ, անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունները անդրազգային գործընթացների ավելի ընդհանուր ուսումնասիրությունների շրջանակներում որպես հետազոտության հստակ ոլորտ դիտարկելու համար հիմնավոր պատճառներ կան: Անդրազգային գաղթականները կամ անդրգաղթականները ձևավորում են սահմաններ հատող սոցիալական հարաբերություններ և պահպանում են դրանք ժամանակի ընթացքում, մույնիսկ սերնդեսերունդ: Սփյուռքի ուսումնասիրությունները սկսեցին՝ վեր հանելով ինքնուրույն պատումներ, որոնք օրինականացվում էին ընդհանուր ծագման ու համաշխարհային ցրման առասպելներով¹⁴: Համաշխարհայնացման ուսումնասիրությունները կենտրոնանում են կապիտալի, ապրանքների ու գաղափարների համաշխարհային հոսքի վրա:

Սահմանելով եզրույթները

Մինչև առաջ անցնելը սահմանեմ իմ եզրույթները: Առաջարկված սահմանումները ձևավորվել են համեմատական ազգագրությունից, որը փաստում է այս երևույթի գոյությունը: *Անդրազգային գործընթացները* կարող են սահմանվել որպես քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական և մշակութային գործընթացներ, որոնք ձգվում են որևէ պետության սահմաններից անդին՝ ներառելով այնպիսի դերակատարներ, որոնք պետություններ չեն, սակայն ձևավորվում են առանձին պետությունների քաղաքականությունների ու հաստատութենական գործելակերպերի միջոցով¹⁵: Այս գործընթացները շատ ավելի

¹² Nyíri 1999, Ong 1999, Smart և Smart 1998:

¹³ Cohen 1997.

¹⁴ Clifford 1994, Tölölyan 1991, «*Diaspora*» պարբերաբերքը:

¹⁵ Glick Schiller և Fouron 1998, 1999, Mato 1997: «*Միջազգային*» բառն առհասարակ գործածվում է պետություն-պետություն հարաբերությունները նշելու համար: Վերջերս ուշադրության արժանացած մեկ այլ եզրույթ է «աշխարհաքաղաքացիականը», որը սովորաբար վերաբերում է այն անձանց, որոնք իրենց տեսակետներով համաշխարհային են, որոնք մերժում են հավատարմությունը որևէ ազգային պետության կամ տարածաշրջանի նկատմամբ: Նրանք տարբերվում են միջազգայնականներից: Եթե

լայն են, քան միգրացիան, և ներառում են ապրանքների, տեղեկատվության ու քաղաքական ազդեցությունների հոսքեր: Ի տարբերություն անդրազգային գործընթացների՝ *համաշխարհային գործընթացներն* ազդում են Երկիր մոլորակի բնակիչների վրա, որտեղ էլ նրանք բնակվելիս լինեն: Այս գործընթացները չեն կարող հավասարեցվել առանձին պետությունների սահմանները հատող անցնող կապերի առանձին ցանցերին: Դրանք մեծապես տարբերվում են՝ ազդելով մշակութային ու կենսաբանական գործընթացների ու դրանց փոխհատման կետերի վրա և ձևավորելով մեր միջավայրերը, ինչպես նաև ֆիզիկական ու մշակութային միջավայրերի ու միմյանց հետ մեր հարաբերությունները: Համաշխարհային գործընթացները ներառում են մշակութային փոխանցում, ինչպիսիք են, օրինակ, արբանյակային հեռատեսության կամ համացանցի միջոցով փոխանցվող լրատվամիջոցների հաղորդագրությունները, շրջակա միջավայրի՝ մթնոլորտում գազերի արտանետումների ավելացման հետևանքով առաջ եկած փոփոխությունները և նորագատականությունից մինչև կրոնական հիմնապաշտություն գաղափարախոսությունների տարածումը: Նախորդ 500 տարիների ընթացքում համաշխարհային գործընթացների ուժգնությունը փոփոխվել է: «*Համաշխարհայնացում*» եզրույթն առավել օգտակար է որպես արտադրության, բաշխման, սպառման ու հաղորդակցության համակարգերի միջոցով աշխարհի ուժգնացող ամբողջականացման ժամանակաշրջանների մասին խոսելու եղանակ¹⁶:

Մեր նախնական աշխատանքում իմ գործընկերների հետ միասին խոսում էինք անդրազգայնականության մասին՝ ընդգծելու համար որակական այն փոփոխությունները, որոնք տեղի էին ունենում, երբ գաղթականները բազմազան անդրազգային հարաբերություններ էին ձևավորում: Մենք պնդում էինք, որ միգրացիան կարելի էր ըմբռնել որպես անդրազգայնականություն, եթե գաղթականները զարգացնում ու պահպանում էին բազմաթիվ հարաբերություններ՝ ընտանեկան, տնտեսական, սոցիալական, կազմակերպական, կրոնական և քաղաքական, որոնք հատում անցնում էին սահմաններ¹⁷: Անդրազգայնականությունը լիովին զարգացած է միայն այն ժամանակ, երբ մարդիկ ձևավորում են անդրազգային հարաբերություններ և ազգականներից

աշխարհաբարոյագիները կարող են իրենց նույնացնել համաշխարհային կապիտալիստների հետ, միջազգայնականները պատմականորեն մերժել են սեփական ազգային պետությունները՝ տնտեսական ու սոցիալական արդարության աշխատավորական համաշխարհային պայքարի հետ իրենց նույնացնելու համար:

¹⁶ Mittleman 1996.

¹⁷ Basch, Glick Schiller և Szanton Blanc 1994, Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1992ա, 1995:

բացի՝ շփվում են այլ անձանց հետ, սակայն ազգակցական կապերը հաճախ հինք են դառնում ոչ ազգակցական սոցիալական հարաբերությունների բազմաթիվ տիպերի ձևավորման համար:

Այնուամենայնիվ, «անդրազգայնականություն» եզրույթը խնդրահարույց է: Միգրացիայից բացի՝ անդրազգային գործընթացների բազմաթիվ այլ ձևեր կան, և գաղթականներն իրենք էլ են մասնակցում մի շարք անդրազգային գործընթացների ու կապերի: Ավելին, գաղթականները կարող են ընդգրկվել բազմակի, շարունակական անդրսահմանային կապերում՝ առանց ազգային-պետության հետ կապող քաղաքական գործունեության մեջ ներառվելու:

Կապվածության ու միավորվածության շատ տարբեր փորձառություններ ունեցող այլ գաղթականներից անդրգաղթականներին տարբերելը պարզվում է, որ օգտակար է: Անդրգաղթականներն (transmigrants) այն անձինք են, որոնք մեկ ազգային պետությունից մյուսը գաղթելուց հետո իրենց կյանքն ապրում են սահմաններից անդին (across borders)՝ միաժամանակ մասնակցելով սոցիալական հարաբերությունների, որոնք իրենց տեղավորում են մեկից ավելի ազգային պետություններում: Քաղաքական ոլորտում գործողություններն ու ինքնության պահանջները անդրգաղթականների գործունեության առանձնահատուկ ձևեր են, որոնք լավագույնս ընկալվում են որպես *հեռահար ազգայնականություն* (long distance nationalism)¹⁸: Որոշ դեպքերում անհատները կապեր են պահպանում հայրենի քաղաքի հետ, սակայն խուսափում են ազգային պետության կառուցման գործընթացին որևէ առնչություն ունենալ, չնայած պետություններն ավելի ու ավելի են ձգտում այդպիսի հարաբերություններ ընդգրկել¹⁹:

Որոշ գրողներ սկսել են գործածել «անդրազգայնականություն» եզրույթն ինչպես անդրազգային միգրացիայի համար, որն անվանում են «անդրազգայնականություն ներքևից», այնպես էլ պետությունների ու միջազգային խոշոր ընկերությունների անդրսահմանային գործունեությունների համար, որն անվանում են «անդրազգայնականություն վերևից»²⁰: Հստակեցնելու փորձը նորից խնդիրների և քննարկումների մեկ այլ շարք է բացում: «Անդրազգայնականություն ներքևից» եզրույթը հաճախ գործածվում է՝ արտահայտելու համար անդրգաղթականների այնպիսի գործելակերպեր, որոնք կազմում են անդրազգային կապի օրինազանց (transgressive) կամ գանգվածային (grassroots) տիպը: Իրականում գաղթականները ներկայացնում են դասակարգերի, քաղաքական ու տնտեսական շահերի լայն շրջանակ: Շատ անդրգաղ-

¹⁸ Glick Schiller և Fouron 2001:

¹⁹ Kearney 2000.

²⁰ Smith և Guarnizo 1998:

թականներ գործում են իշխանության գոյություն ունեցող համակարգերը պահպանելու համար: Նույնիսկ աղքատ գաղթականները կարող են աջակցել կամ մասնակցել ճնշող հանգամանքների դեմ պայքարներին մի վայրում՝ միաժամանակ մեկ այլ վայրում հավատարիմ մնալով կարգավիճակային ատիճանակարգություններին ու շահագործման համակարգերին²¹:

Ինչպիսի եզրույթներ էլ որդեգրվելու լինեն, քննարկումների տասնամյակը հստակեցրել է հետևյալ չորս կետերը: Առաջին՝ ոչ բոլոր գաղթող անձինք են ներգրավվում մեկից ավելի վայրերում: Ոմանք իսկապես ներգաղթյալներ են, որոնք կտրում են իրենց կապերն ու հրաժարվում ետ նայել: Ոմանք ժամանակավոր բնակիչներ են, որոնք շրջում են՝ փող վաստակելով կամ ժամանակավոր քաղաքական պաշտպանություն ստանալով հայրենիքից դուրս: Նրանք պահպանում են անդրազգային ցանցեր, սակայն միաժամանակ չեն ընդգրկվում երկու կամ ավելի ազգային պետություններում²²: Երկրորդ՝ մարդիկ կարող են ընդգրկված լինել ինչպես հին, այնպես էլ նոր երկրում, սակայն բացահայտորեն իրենց նույնացնեն այս վայրերից միայն մեկի հետ: Այսինքն՝ ընդգրկվողական վարքի (incorporative behavior) և գիտակցված քաղաքական ծրագրի միջև կարող է մեծ բաց գոյություն ունենալ: Արտագաղթյալ անձի մոտ անդրազգային կապեր պահպանելու կամ մեկից ավելի վայրերում ընդգրկված լինելու աստիճանը ժամանակի ընթացքում փոխվում է: Երրորդ՝ գաղթականները կարող են մասնակցել հայրենիքը հիշեցնող անդրազգային քաղաքական ցանցերին՝ առանց հայրենիքի հետ քաղաքական հարաբերություններ պահպանելու: Հաճախ միայն իրենց նոր երկրում բավականին լավ հաստատվելուց հետո է, որ մարդիկ մասնակցում են հին երկրի հետ անդրազգային քաղաքական կապերին՝ դառնալով հեռահար ազգայնականներ:

Չորրորդ՝ գաղթականների ինքնության որոշ գործընթացներ անդրազգայինի փոխարեն համաշխարհային են: Օրինակ՝ մարդիկ, որոնք ապրում են աշխարհի տարբեր մասերում և իրենց պատկերացնում են որպես մեկ սփյուռքային ժողովուրդ, որոնք ունեն ընդհանուր պատմություն, սակայն չեն պահպանում որևէ տիպի սոցիալական ցանցեր, որոնցով կկապվեին միմյանց կամ որևէ հայրենիք-պետության հետ, ընդգրկված են ինքնության կառուցման համաշխարհային, այլ ոչ անդրազգային գործընթացում: Սփյուռքային գիտակցությունը, որը զարգանում է տեղափոխությունից ու ճնշող պայմաններից հետո, ինչպիսիք էին, օրինակ, XVII-XIX դարերի աֆրիկյան ստրկության հետևանքները, կարող են ձևավորել քաղաքական գործողությունների ու անձ-

²¹ Goldring 1998.

²² Diminescu 2002, Morokvasic 1996.

նական ինքնաներկայացման մոդոլ գորավոր երևակայություններ: Հայրենիքի վրա չկենտրոնացած սփյուռքային ինքնություն ունեցող բնակչության որոշ անդամներ առանձին դեպքերում կարող են ընդգրկվել ազգային պետության կառուցման անդրազգային ծրագրում: Մա նկարագրում է սիոնական շարժման զարգացման և Իսրայելի պետության ձևավորման ընթացքում Միացյալ Նահանգների հրեական կյանքի նշանակալի փոխակերպումը: Աֆրիկյան սփյուռքի որոշ ներկայացուցիչներ կարող են հավատարիմ մնալ որևէ աֆրիկյան պետություն կառուցելու գործին: Մյուս կողմից, միևնույն բնակչության այլ անդամներ, որոնք պահպանում են սփյուռքային ինքնություն և իրենց համարում են համաշխարհային բնակչության մասը, կարող են երբեք էլ չընդգրկվել այդ ինքնությանն առնչվող անդրազգային գործընթացներում: Նրանք ո՛չ կառուցում են անդրազգային ցանցեր, ո՛չ էլ մասնակցում են որևէ հայրենիքի հետ անդրազգային կապերի: Ես, օրինակ, պահպանում եմ հրեական ինքնություն, որը հիմնված է ընդհանուր պատմության զգացողության վրա, սակայն անձնապես չեմ մասնակցում անդրազգային ցանցերի, որոնք կկապեն ինձ Իսրայելի կամ այլ երկրներում հրեական ինքնության շուրջ կազմակերպված մարդկանց հետ²³:

Բազմակի անդրասահմանային հարաբերությունների ըմբռնմանն ու վերլուծությունն օժանդակելու համար, որոնցում անդրգաղթականներն ապրում են իրենց ամենօրյա կյանքը, ես և իմ գործընկերներն առաջարկել ենք «անդրազգային սոցիալական դաշտ» եզրույթը²⁴: (Ռաուզը նախընտրում էր «շրջանառու ցանց» (circuit) եզրույթը²⁵): «Սոցիալական դաշտ» ավելի ընդգրկուն է, քան սոցիալական ցանցը: Ընդհանուր առմամբ, ցանցերն ընկալվում են որպես սոցիալական հարաբերությունների շղթաներ, որոնք տարածվում են մեկ անձից: Ցանցային վերլուծությունը եսակենտրոն է. այն մեր ուշադրությունն ուղղում է դեպի առանձին անհատի հարաբերությունների խտությունն ու տեսակները: Ի հակադրություն դրան՝ «սոցիալական դաշտի» վերլուծությունը սոցիոկենտրոն է: Մենք կենտրոնանում ենք սոցիալական

²³ Պետք է նշեմ, որ ես, այնուամենայնիվ, ապրում եմ անդրազգային սոցիալական դաշտում, որը ներառում է նման ցանցեր: Հորս մորեղբոր երեխաներն ու նրանց ժամանակները հաստատվել են Իսրայելում և էլեկտրոնային մամուլներ են փոխանակում Միացյալ Նահանգներում ապրող Իսրայելի հետ ուժգնորեն ինքնամույնացվող հորաբորջս ու նրա երեխաների հետ և այցելում են միմյանց: Մա, անկասկած, ազդում է իմ ինքնության ու գործողությունների վրա, չնայած նաև դա է ստիպել ինձ մերժել սիոնականությունը (Glick Schiller և Fouron 2001):

²⁴ Basch, Glick Schiller, և Szanton Blanc 1994, Glick Schiller, Basch, և Blanc-Szanton 1992ա:

²⁵ Rouse 1991, 1992:

գործողությունների, գաղափարների ու արժեքների փոփոխությունների վրա, քանի որ մարդիկ միմյանց հետ կապված են բազմաթիվ միահյուսված ցանցերի միջոցով²⁶: Սոցիալական դաշտի ըմբռնումը մեզ հնարավորություն է տալիս պատկերացնելու անդրգաղթականների երկու կամ ավելի պետությունների սահմանները հատող անցնող կապերի համաժամանակայնությունը: Մենք ուսումնասիրում ենք այն ուղիները, որոնցով անդրգաղթականները դառնում են մեկից ավելի պետությունների առօրյա կյանքի մի մասը՝ միաժամանակ մասնակցելով մեկից ավելի տեղավայրերի սոցիալական, մշակութային, տնտեսական, կրոնական կամ քաղաքական անցուղարձեղիմ²⁷:

Անդրազգային սոցիալական դաշտերը տարածության փոփոխված փորձառություններին այլաբանական հղումներ չեն. դրանք պարունակում են դիտարկելի սոցիալական հարաբերություններ ու գործարքներ: Խիստ տարբեր ուժեր և ուժային կենտրոններ ներկայացնող բազմաթիվ դերակատարներ փոխազդում են սահմանների միջով ու դրանցից անդին, ինչը ստեղծում ու պահպանում է հարաբերությունների այս դաշտը: Անդրազգային սոցիալական դաշտերում ապրող մարդիկ ենթարկվում են մի շարք սոցիալական սպասումների, մշակութային արժեքների ու մարդկային փոխազդեցության օրինաչափությունների, որոնք ձևավորվում են մեկից ավելի սոցիալական, տնտեսական ու քաղաքական համակարգերի կողմից: Այն ըմբռնումը, որ բազմաշերտ սոցիալական ցանցերը կազմում են անդրազգային սոցիալական դաշտ, մեզ թույլ է տալիս տարբերակել անդրգաղթականներին, որոնք ունեն սահմաններից անդին տարածվող անձնական ցանցեր, այն անձանցից, որոնք ապրում են անդրազգային կապերով ձևավորված սոցիալական հարաբերություններում, սակայն այդպիսի կապեր չեն պահպանում:

Փորձելով հանրաձանոթ դարձնել անդրսահմանային սոցիալական կապերի ըմբռնումը՝ մի շարք հետազոտողներ դիմել են «*անդրազգային համայնք*» եզրույթի օգնությամբ: Այս եզրույթը հարմար է գործածողների համար, սակայն նաև դժվարություններ է առաջացնում: Նախևառաջ տարբեր հետազոտողներ «*անդրազգային համայնք*» գործածում են խիստ տարբեր սոցիալական կազմավորումներ նկարագրելու համար: Պորտեալ անդրազգային համայնքները դիտարկում է որպես «քաղաքական սահմաններից անդին տարածվող խիտ ցանցեր, որոնք ստեղծվում են ներգաղթյալների կողմից տնտեսական առաջընթացի ու սոցիալական ճանաչման իրենց որոնումներում»²⁸: Վերտովելը պնդում է, որ անդրազգային համայնքը հավաքականու-

²⁶ Glick Schiller 1999a:

²⁷ Fouron և Glick Schiller 1997, Glick Schiller և Fouron 1998, 1999:

²⁸ Portes 1997, էջ 812:

թյուն է, որն ընկած է առանձին դերակատարների ցանցերի (կամ ներքևից անդրազգայնականության) և պետությունների միջսահմանային գործունեության (կամ վերևից անդրազգայնականության) միջև²⁹: Ֆեյսթը անդրազգային համայնքը դասակարգում է որպես «անդրազգային տարածության» մեկ տարատեսակ՝ գործածելով այս եզրույթը «հավաքական ներկայացուցչությունների» միջոցով կապվածության տարբեր օրինակներ ընդգրկելու համար³⁰: Նրա մոտեցման մեջ նույն եզրույթը վերաբերում է նաև Լևիտի նկարագրած անդրազգային գյուղին, որը կապակցված է դիտարկելի կապերի շարունակական ձևերով³¹, և հրեական սփյուռքին՝ որպես հավաքականության գաղափարական կառուցակցում:

Տասնամյակներ շարունակ համայնքային ուսումնասիրություններից հետո, երբ համայնքը դիտարկվում էր որպես և՛ առարկա, և՛ փորձանմուշ, մի շարք մարդաբաններ եզրակացրին, որ «*համայնք*» հասկացությունը շատ ավելին քողարկում է, քան օգնում է հասկանալ՝ խառնելով գաղափարախոսությունը սոցիալականության հետ և խոչընդոտելով քաղաքական ու տնտեսական իշխանության վերլուծությանը³²: («Համայնքը՝ որպես առարկա և փորձանմուշ» ըմբռնումը փոխառնված է Կոնրադ Արենսբերգից³³): Տեղավայր կամ տեղական քաղաքական միավոր նկարագրելու փոխարեն «*համայնք*» բառը հարուցում է ընդհանուր շահերի գաղափարախոսություն: «*Համայնք*» եզրույթն անուշադրության է մատնում շահագործող դասակարգային հարաբերությունները և բնակչությունը շերտավորող հարստության ու կարգավիճակի բաշխումները: Այն նաև քողարկում է պետության և համայնքային վերնախավերի միջև տարբեր կապերը, որոնք հնարավորություն են տալիս այդ վերնախավերին հաստատելու ու պահպանելու իրենց շահագործող հարաբերությունները «համայնքի» ներսում: Անդրազգային սոցիալական դաշտերի բոլոր ուսումնասիրություններն ընդգրկելու համար «*անդրազգային համայնք*» եզրույթի կիրառմամբ հետազոտողները սկսում են ընդհանրականության մասին ենթադրությունից, նախքան այն կհաստատվի հետազոտություններով: Անդրազգային սոցիալական դաշտն անհրաժեշտաբար համայնք չի կազմում: Իհարկե, որոշ մարդիկ, որոնք պահպանում են անդրսահմանային հարաբերություններ, դիմում են համայնքի գաղափարախոսությանը, և նման դեպքե-

²⁹ Vertovec, ա.ա.:

³⁰ Faist 2000ա, էջ196:

³¹ Levitt 2001ա և բ:

³² Silverman 2002.

³³ Arensberg 1965.

րում նշված եզրույթի գործածությանն ու այսպիսի համերաշխությանը դիմելու պատճառների ուսումնասիրությունն իմաստ ունի:

Իմացաբանական հարցեր. տեսություն, մեթոդ, հասկացություններ, հարցադրումներ

Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունների ոլորտի հասունացմանը զուգընթաց սկսեցին տեսության և մեթոդի հարցերի շուրջ բանավեճերը: Հարցման մեթոդով աշխատող հետազոտողներն ու սոցիալական հետազոտողները, որոնք իրենց մասնագիտական պատրաստության ընթացքում սովորում են ազգագրությանը վերաբերվել որպես անկարևոր «դրվագների» (vignettes), անտեսում էին, չէին հասկանում կամ նույնիսկ ծաղրում էին անդրազգային միգրացիայի շուրջ նախնական հետազոտությունների զարգացող ուսումնասիրություններն ու տեսության կառուցումը³⁴: Պորտեսը, Գարնիզոնն ու Լենդոլտը նշում են, որ «նոր ուսումնասիրության ոլորտի անհրաժեշտությունն արդարացնելու համար բավարար չէ միայն հիշատակել որոշ ներգաղթյալների պատմություններ, որոնք առևտրային ներդրումներ են կատարում հայրենիքում, կամ էլ բերել որոշ կառավարությունների օրինակներ, որոնք երկրից դուրս ապրողներին ազգային ընտրություններում քվեարկելու իրավունք են տալիս»: Նրանք պնդում են, որ անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունը կարող է արդարացվել միայն այն դեպքում, երբ վկայություններ կան առ այն, որ «այդ գործընթացում ներգրավված են զգալի թվով անձինք, և այդ գործընթացը շարունակվում է ժամանակի ընթացքում»³⁵: Այս պնդումների ենթատեքստն այն է, որ ազգագրական հետազոտությունները չեն տրամադրել և չեն կարող տրամադրել այդպիսի փորձահեն վկայություններ: Ազգագրական տվյալների՝ որպես պատումային պատկերումների մերժման հիմքում ընկած են իմաստաբանական և տեսության մշակման ու փորձարկման եղանակներին առնչվող էական տարբերություններ:

Անդրադառնալով մեթոդաբանությանը՝ Գարնիզոն, Պորտեսն ու Հոլերը նշում են, որ «անդրազգայնականության ոլորտի հետ կապված հիմնական դժվարությունն այն է, որ այնպես, ինչպես այդ ոլորտը զարգացել է մինչ այժմ, նրա փորձառական հիմքը գրեթե բացառապես ապավինում է դեպքերի ուսումնասիրությունների: Թեև այս ուսումնասիրություններն օգտակար են, սակայն նրանցում անփոփոխ կերպով ընտրանքը կազմվում է կախյալ փոփոխականներից՝ կենտրոնանալով այն անձանց վրա, որոնք մասնակցում են

³⁴ Kivisto 2001.

³⁵ Portes, Guarnizo և Landolt 1999, էջ 218-219:

այդ ուսումնասիրության տեսանկյունից հետաքրքրական գործողություններին՝ բացառելով նրանց, ովքեր չեն մասնակցում այդպիսի գործողությունների: Արդյունքում երևույթի շրջանակն ուճացվում է՝ ստեղծելով կեղծ տպավորություն, որ ուսումնասիրված համայնքներում բոլորը դառնում են անդրազգային»³⁶:

Իրականությունն այն է, սակայն, որ, միգրացիայի վերաբերյալ ազգագրական ուսումնասիրությունների մեծ մասը միայն անդրգաղթականների ուսումնասիրություններ չեն եղել: Դրանք եղել են դեպքերի ուսումնասիրություններ, սակայն գաղթող բնակչության դեպքերի ուսումնասիրություններ, որոնք ներառել են անդրգաղթականներին ու նրանց սոցիալական դաշտերը, բայց չեն սահմանափակվել միայն դրանցով: Անդրազգային միգրացիայի նկատմամբ ազգագրական ու հարցման մոտեցումների միջև տարբերությունը ոչ թե բացառապես «կախյալ փոփոխականի» վրա կենտրոնացումն է, այլ հատկանշականորեն տարբերվող գաղափարն առ այն, թե ինչպես պետք է կառուցել և ստուգել տեսությունը, և թե ինչ է փորձում բացատրել միգրացիայի տեսությունը: Կախյալ փոփոխականի ընտրությունն արտացոլում է քննության տակ դրված հարցը: Անդրազգային միգրացիան ուսումնասիրող ազգագրագետներն ու հարցման մեթոդով աշխատող հետազոտողները միգրացիաների թեմային անդրադառնում են հարցերի տարբեր հավաքակազմով, քան սոցիալական շատ այլ հետազոտողներին հետաքրքրող հարցերն են:

Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրման ազգագրական և հարցման մոտեցումների միջև կան տարբերությունների երեք տիպոյթներ՝ (1) տեսության և վարկածների ստուգումը, (2) ուսումնասիրվող հարցերի սահմանման գործում մեթոդաբանական ազգայնականության ազդեցությունը և (3) տվյալների բնույթը:

Տեսություն և վարկածների ստուգումը

Ազգագրական ու սոցիալական հարցման մեթոդաբանությունների տարբերությունները հաճախ սխալմամբ պարզունակորեն հանգեցվում են որակական ու քանակական հետազոտությունների միջև տարբերությանը: Ինչպես նշում են Շենսելը, Շենսելը և Լե Կոմտը, այս հակադրությունը խեղաթյուրում ու քողարկում է այն, ինչը տարբերում է ազգագրությունը հետազոտության այլ մեթոդներից. առանձնահատկություն, որն ընդգծվում է այն եղանակով, որով ազգագրագետները մոտենում են անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրու-

³⁶ Guarnizo, Portes և Haller 2002, էջ 2:

թյանը³⁷: Իրականում շատ ազգագրագետներ անցկացնում են հարցումներ, հավաքում ու օգտագործում են քանակական տարբեր տվյալներ: Հարցման մեթոդով աշխատող որոշ հետազոտողներ էլ մինչև հարցում անցկացնելը ազգագրական մեթոդներ են կիրառում: Սակայն ազգագրագետները և հարցման մեթոդով աշխատող հետազոտողները տարբերվում են տեսության ու տվյալների հավաքման միջև կապերի իրենց ընկալումներով: Տեսության կառուցման ոլորտում տարբերություններն այնքան հիմնարար են, որ հարցման մեթոդով աշխատող հետազոտողները հաճախ կարծում են, որ ազգագրագետները կարող են պարզապես առաջարկել հետազոտման հետաքրքիր ուղիներ. նրանք չեն կարող ստուգելի տվյալներ ստեղծել:

Ազգագրագետների և հարցման մեթոդով աշխատող հետազոտողների մեծամասնությունը թերևս ընդունում է մարդաբան և «*Anthropological Theory*» պարբերաթերթի հիմնադիր Ստիվեն Ռեյնայի առաջարկած սահմանումը: Ռեյնան տեսությունը դիտարկում է որպես ընդհանրացումներ, որոնք բարձր ընդգրկման ու վերացարկման մակարդակ ունեն, և որոնք արտահայտում են հասկացությունների միջև փոխհարաբերություններն այնպես, որ կարողանան բացատրել դիտարկված երևույթները³⁸: Ազգագրագետները հազվադեպ են օգտվում մեծ տեսություններից, սակայն նրանք կիրառում են այն, ինչ Մերտոնն անվանել է «միջին մակարդակի տեսություններ»³⁹՝ սկսելով իրենց հետազոտությունը նախկինում արված հետազոտությունների ու գրականության ընթերցումների հիման վրա փոփոխականների միջև կապերի ձևակերպմամբ: (Այդուամենայնիվ, բարձր մակարդակի վերացարկումները, օրինակ, իշխանության բնույթի և մշակույթի ուժի վերաբերյալ, անշուշտ, տեղավորվում են մարդաբանության տիրույթում⁴⁰): Տեսության այս կիրառությունը, որը երբեմն անվանում են «կազմավորիչ տեսություն» (formative theory) կամ «հիմնավորված տեսություն» (grounded theory), զարգացրել են Մանչեսթերի դպրոցի ազգագրագետները, որոնց շարքում է, օրինակ, Ջապ Վան Վելսենը, որը մշակել է ընդլայնված դեպի ուսումնասիրման մեթոդը⁴¹: Ավելի վերջերս Մայքլ Բուրավոյը, որը սոցիոլոգ է, դարձել է այս մոտեցման ջատագովը⁴²:

Կազմավորիչ տեսությունը կապում է «այնպիսի հասկացություններ, որոնք կարող են բացատրել, թե ինչն է ուսումնասիրվող հիմնական խնդրի

³⁷ Schensul, Schensul և LeCompte 1999:

³⁸ Reyna 1994, 2002, տե՛ս նաև Wallace 1971:

³⁹ Merton 1968.

⁴⁰ Reyna 2002.

⁴¹ Van Velsen 1967.

⁴² Burawoy 1991ա և բ, 1998:

կամ թեմայի պատճառը, ինչն է կանխատեսում այն կամ ինչն է կապված դրա հետ»⁴³: Այն «օգնում է դիտարկումներն ու հարցազրույցները կազմակերպել ըստ միավորների, օրինաչափությունների և կառուցվածքների՝ իմաստ հաղորդելով այլապես իրար հետ կապ չունեցող սոցիալական փաստերին»⁴⁴:

Կազմավորիչ տեսության օգտագործման հարցում ազգագրագետները չեն տարբերվում փորձառական կողմնորոշում ունեցող սոցիալական այլ գիտնականներից⁴⁵: Տարբերություններն առաջանում են տեսության կառուցման և փորձարկման եղանակներում ու միջոցներում: Ազգագրության մեջ փոփոխականների միջև հարաբերությունների համակարգված բացատրությունները մշտապես ուսումնասիրվում ու վերաձևակերպվում են հետազոտության ընթացքում: Ազգագրագետների կազմավորիչ տեսությունը ոչ միայն հիմնվում է նախորդ դիտարկումների վրա և դրանց հիման վրա վարկածներ ձևակերպում, այլ նաև շարունակվող դիտարկումների ընթացքում նոր վարկածներ է առաջ քաշում: Նրանք, ովքեր կիրառում են հարցման մեթոդներ և տեսությունը ստուգում են տվյալների շտեմարանի վիճակագրական ընտրանքի միջոցով, սովորաբար առաջնորդվում են գիտության այն տիպով, որն առաջարկում է արտածման եղանակով (deductively) ստացվող վարկածները առաջ քաշել մինչև ուսումնասիրությունը սկսելը: Տվյալների հավաքագրումը այնուհետև հաստատում կամ ժխտում է նախնական վարկածը: Ազգագրագետները նույնպես վարկածներ են առաջ քաշում, սակայն հետազոտության ընթացքում նրանք անընդհատ կասկածի են ենթարկում և վերաձևակերպում են փոփոխականների միջև հարաբերությունների վերաբերյալ իրենց ընկալումներն ու նույնիսկ փոփոխականների ընտրությունը: Այս գործընթացը ազգագրագետներին հնարավորություն է տալիս փոխելու հետազոտական հարցերը, քանի որ նոր իրավիճակներ են ստեղծվում, որոնք նախնական ենթադրություններում չէին ակնկալվում: Սոցիալական այն գիտնականների համար, որոնք վարկածների ստուգումը սահմանափակում են փոփոխականների վիճակագրական շահարկմամբ (manipulation), ազգագրությունը գիտություն չէ կամ գոնե լավ գիտություն չէ:

Այն հետազոտությունը, օրինակ, որով ես նկարագրել եմ Հայիթիի անդրազգային միգրացիան, նախապես պիտի ուղղված լիներ Նյու Յորքում հայիթյան ներգաղթյալների էթնոձևավորման վրա ազդող ուժերի, ինչպես նաև

⁴³ Schensul, Schensul և LeCompte 1999, էջ 2:

⁴⁴ Նույն տեղում:

⁴⁵ Այս նույն պնդումն է ընկած պատմագիտության գերիշխող ուղղության նկատմամբ Թիալուայթի քննադատության հիմքում, որը նախաձեռնել էր Ատլանտյան միգրացիայի վերանայողական պատմություն (Thistlewaite 1964, Gerstle 1999):

Կարիքյան ավագանուն տարաբնույթ միգրացիոն պատմությունների ու ընդգրկման օրինաչափությունների ուսումնասիրությանը: Այն անդրազգային միգրացիայի դեպքի ուսումնասիրություն չէր, և կախյալ փոփոխականը Միացյալ Նահանգներում հաստատված հայիքյան էթնիկությունն էր⁴⁶: Սակայն այդ հետազոտության ընթացքում ինձ համար պարզ դարձավ, որ տարբեր գաղթականներ կառուցում ու պահպանում էին անդրազգային սոցիալական դաշտեր և սկսում էին ձևակերպել ինքնություններ, որոնք արտացոլում էին սոցիալական տեղակայման այս ձևը⁴⁷: Երբ կարողացա ըմբռնել անդրազգային միգրացիան, փոխեցի իմ հետագա հետազոտությունների ու վերլուծությունների ուղղությունը, ինչը նպաստեց տեսական մոր հեռանկարի ստեղծմանը: Միգրացիայի վերաբերյալ այս մոր տեսական մոտեցումն այնուհետև որդեգրեցին մի շարք գիտնականներ, որոնք շարունակեցին այն պայմանների տեսականացումը, որոնք գաղթականներին մղում են զարգացնելու ազգային պետությունների միջև տարածվող սոցիալական, քաղաքական, տնտեսական ու կրոնական ցանցեր⁴⁸: Մի խոսքով, անդրազգային միգրացիայի տեսությունը մշակվել ու փորձարկվել է ազգագրագետների կողմից ազգագրական հետազոտությունների ընթացքում: Այս տեսության օգտակարությունը գոյություն ունի անկախ վիճակագրական վավերականացումից և չի պահանջում այդպիսի վավերականացում: Պորտեսը, Հոլերն ու Գարնիգոն պնդում են, որ ազգագրությունը կարող է առաջարկել միայն «մի քանի նկարագրական օրինակներ և դրանք պայմանավորող հնարավոր գործոններ»⁴⁹, սակայն սոցիալական հետազոտությունները կարող են վավերացնել անդրազգային միգրացիայի կարևորության տեսական պնդումը: Նման դիրքորոշումը ազգագրական բոլոր հետազոտությունները իջեցնում է հետախուզականի կարգավիճակին և ժխտում տեսություն մշակելու ու հիմնավորելու գործում դրանց կարողունակությունը:

Մերողաբանական ազգայնականության ազդեցությունը

Անդրազգային գործընթացներն ուսումնասիրող ազգագրագետները կասկածի տակ են դրել սոցիալական ու հումանիտար գիտություններում տիրապետող հիմնարար այն ենթադրությունը, որ ազգային պետությունը վերլուծության բնական միավորն է⁵⁰: Սոցիալական գիտությունները «չսահմանափա-

⁴⁶ Glick Schiller և ուրիշներ 1987:

⁴⁷ Glick Schiller և Fouron 1990:

⁴⁸ Goldring 1998, Mahler 1998, Smith և Guarnizo 1998:

⁴⁹ Portes, Haller և Guarnizo 2002, էջ 278:

⁵⁰ Basch, Glick Schiller, և Szanton Blanc 1994, Kearney 1991, Rouse 1991:

կելու» կոչերով մենք մարտահրավեր ենք նետում ներգաղթյալների ներգրավման հաստատված տեսություններին: Անտեսելով արդիականացման ու ձուլման գերիշխող տեսությունները՝ մենք համաշխարհային տնտեսության փոփոխությունները կապում ենք գաղթականների ներգրավման օրինաչափությունների փոփոխությունների հետ և հետազոտողներին կոչ ենք անում պատկերացնել սոցիալական հարաբերություններ, որոնք տարածվում են ազգային սահմաններից ու սահմանափակումներից անդին: Անդրեսա Ռիմմերն ու Ես առաջարկել ենք «մեթոդաբանական ազգայնականություն» եզրույթը՝ առաջատար գիտնականների կողմնակալությունը ազգային պետության նկատմամբ և սեփական ազգային պետության շահերի հետ նույնանալու նրանց հակվածությունը քննադատելու նպատակով⁵¹: Մեթոդաբանական ազգայնականությունը, մեր սահմանմամբ, «այն ենթադրությունն է, որ ազգր/պետությունը/հասարակությունը ժամանակակից աշխարհի բնական սոցիալական ու քաղաքական ձևն է»⁵²: Մենք պնդում ենք, որ ազգային պետություն կերտելու գործընթացները էականորեն ազդել են ներգաղթների ընկալման ու ընդունման եղանակների վրա: Այդ ընկալումներն էլ իրենց հերթին ազդել են սոցիալական գիտության տեսության ու մեթոդաբանության, մասնավորապես ներգաղթի ու համարկման վերաբերյալ դիսկուրսի վրա (առանց լիովին պայմանավորելու դրանք):

Մեթոդաբանական ազգայնականության ազդեցության տակ գտնվելով՝ միգրացիայի սոցիոլոգիական տեսություններն ընդհանուր առմամբ փորձել են բացատրել, թե ինչու են տարբեր բնակչություններ գաղթում, նաև նոր ազգային պետության մեջ հետագա ձուլման աստիճանն ու չափը⁵³: Սոցիոլոգիական տեսաբանները սկսում էին դասական «մղող-ձգող» (push-pull) տեսությունից՝ պնդելով, որ ուղարկող հասարակության մեջ որոշ գործոններ մղում են մարդկանց դիմելու արտագաղթի, իսկ ընդունող հասարակության մեջ գոյություն ունեցող տարբեր գործոններ էլ ստիպում են մարդկանց տեղափոխվելու և հաստատվելու նոր տանը: Հետագա տեսաբանները քննադատեցին այս մոտեցումը տարբեր տեսանկյուններից: Միավորելով մրցակցող բացատրությունները՝ Դ. Մ. Մասսին վերջերս խոսեց միգրացիայի բազմակի որոշիչների մասին՝ այդ շարքում ընդգրկելով բազմատեսակ տնտեսական միկրոմակարդակի որոշումների ձևանմուշները, աշխարհ-համակարգերի, սոցիալական կապիտալի և կուտակային պատճառաբանության տեսությունները⁵⁴:

⁵¹ Wimmer և Glick-Schiller 2002ա և բ:

⁵² Wimmer և Glick Schiller 2001ա, էջ 301:

⁵³ Alba և Nee 1997, Morawska 2001գ:

⁵⁴ Massey 1999.

Չնայած իրենց ակնհայտ տարբերություններին՝ թե՛ նախնական տեսությունը, թե՛ Մասսիի մոտեցումը հիմնվում են ընդհանուր մի շիայտարարված ենթադրության վրա այն մասին, որ մարդիկ սովորաբար ու բնականորեն մնում են մեկ վայրում: Նրանք ենթադրում են, որ անշարժությունը մարդկային բնական ու ցանկալի վիճակն է: Այս տեսանկյունից, գաղթականը գոյություն ունի կանոնից դուրս, շեմային (liminal) վիճակում, և ձուլումը նոր հասարակության մեջ բնական է ու ցանկալի:

Մերժելով անշարժության հիմնարար գաղափարը, որը տարածվում է սոցիոլոգիական տեսությունների մեծ մասի վրա և տանում է դեպի մեթոդաբանական ազգայնականության, միգրացիան ուսումնասիրող շատ ազգագրագետներ առաջ են քաշել հարցերի տարբեր շարք՝ հիմնվելով այդ թեման ուսումնասիրած մարդաբանների նախորդ մի քանի սերունդների աշխատանքների վրա: Մարդաբաններն առանցքային դեր են խաղացել այս զարգացումներում, քանի որ այդ գիտակարգի սկզբնավորման ժամանակաշրջանից ի վեր մարդաբաններն ուսումնասիրել են բնակչության տեղաշարժի ֆիզիկական ու մշակութային հետևանքները և գաղափարների ու նյութական առարկաների հոսքը⁵⁵: Մարդաբանության կողմից շփման ու տարածման ընդունումը՝ որպես մարդկության պատմության ընթացքում [գոյություն ունեցող] կանոն, գուցե կապված է միգրացիոն պատմությունների նկատմամբ գիտակարգային հետաքրքրության հետ, որոնք բնութագրում են մարդկային տեսակների առաջացումն ու նշանակության համակարգերի զարգացումը:

XX դարի մարդաբանության դիֆուզիոնիստական դպրոցը մշակույթների ամբողջ պատմությունը ներկայացնում է որպես միգրացիայի պատմություն⁵⁶: Դիֆուզիոնիստները հաճախ հիշատակվում են որպես սխալ ուղղությամբ զարգացած տեսության ձևանմուշ: Եթե նրանց գրվածքներին առհասարակ հղում են, ապա միայն վառ օրինակ տրամադրելու համար այն բանի, թե ինչպես էին եվրոպացի գիտնականները փորձում բոլոր հնարավոր միջոցներով մերժել բնիկական (indigenous) ստեղծագործականությունը ողջ աշխարհով մեկ: Այդուհանդերձ, Բոասը, Լեսերը, Կոյոբերը և շատ այլ ամերիկացի մարդաբաններ նույնպես աշխատել են դիֆուզիոնիստական տեսություններով: Այս վաղ մարդաբանության մեջ կան օգտակար խորաթափանց ըմբռնումներ, որոնց վրա հիմնվել են մարդաբանության անդրազգային մոտեցումը զարգացնող գիտնականները: Դիտարկումների համար համաշխարհային տեսանկյուն որդեգրելով՝ դիֆուզիոնիստները բնական չէին դարձնում ազգային

⁵⁵ Boas 1940, Kroeber 1944, Lowie 1937, Schapera 1947:

⁵⁶ Perry 1923, Smith 1933.

պետության սահմանները: Նրանք ո՛չ օգտագործում էին որևէ պետություն որպես իրենց վերլուծության միավոր, ո՛չ էլ ազգային պետության սահմանները հավասարեցնում էին հասարակության, տնտեսության կամ մշակույթի սահմաններին: Նրանց աշխատանքը մեզ հիշեցնում է, որ սահմանների սրբությունը մարդկության պատմության և մարդաբանական տեսության մեջ նոր երևույթ է⁵⁷:

1950-ական թթ. դիֆուզիոնիստական տեսության բոլոր տիպերի անկման հետ մեկտեղ սոցիալական գիտնականների մեծ մասը նահանջեցին դեպի սոցիալական գիտություն, որը սահմանափակված էր ոչ միայն մեկ ազգային պետության տարածքային սահմաններով, այլ նաև այդ պետության ազգակերտման նախագծի հետ նույնականացմամբ: Մառը պատերազմի ժամանակաշրջանում ձևավորված արդիականացման տեսությունը հակադրում էր նախաարդիական, անփոփոխ, ավանդական աշխարհի արդիական արդյունաբերական հասարակությանը՝ ենթադրելով, որ արդիական էր այն դարաշրջանը, երբ բոլոր հասարակությունները, տնտեսապես ավելի զարգացած դառնալուն և արդիական աշխարհի մուտք գործելուն զուգընթաց, պիտի ազատվեին իրենց տեղական մշակութային տարբերություններից ու հնավանդ, մենատիրական քաղաքական համակարգերից⁵⁸: Արդիական աշխարհը կազմված էր կայուն, առանձին ազգային պետություններից: Այս մոտեցման շրջանակներում ազգային պետությունները՝ որպես տնտեսական զարգացման բնական արդյունք, ավելի ու ավելի կանոնական էին դառնում մարդաբանության մի քանի տարբերակներում:

Միացյալ Նահանգներում որոշ մարդաբաններ աջակցում էին համայնքի ուսումնասիրություններին, որոնք համայնքներին վերաբերվում էին այնպես, կարծես յուրաքանչյուրը ազգակցական-քաղաքային շարունակականության մեջ ներկայացնում էր մի անփոփոխ սոցիալական կարգ⁵⁹: Համայնքի ուսումնասիրության մեթոդը հնարավորություն չէր տալիս քննելու, թե ինչպես էր ուսումնասիրության առարկա հանդիսացող համայնքը ձևավորվում գաղութատիրությանը ու խիստ շարագործում իրականացնող ու անհավասար քաղաքական ու սոցիալական հարաբերություններ պարտադրող ավելի լայն քաղաքական կառուցվածքով: Բրիտանացի սոցիալական մարդաբանները մշակում էին կառուցվածքային-գործառական մոտեցումներ մի բանի նկատմամբ, որ նրանք անվանում էին «ցեղախմբեր»՝ դրանով իսկ ենթադրելով անշարժություն առանձնացված ու միմյանց հետ չկապված հասարակություններում:

⁵⁷ Moch 1992.

⁵⁸ Apter 1965, Rostow 1960.

⁵⁹ Redfield 1955, 1967.

Անդրազգային միգրացիայի ազգագրությունները որոշ առումով գրվել են ի հակադրություն սոցիոլոգիայի ու մարդաբանության՝ անշարժության տեսաբանների: Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունների սկզբնավորումից առաջ էլ նույնիսկ բազմաթիվ ազգագրագետներ միգրացիայի մասին իրենց ուսումնասիրությունները սկսում էին այլ հարցերով: Մեզ վրա ազդել էին ոչ միայն դիֆուզիոնիստական տեսության ուժեղ կողմերը, այլև Մաքս Գլաքմանի, Ռոդս-Լիվինգսթոնի ուսումնասիրություններն ու Մանչեսթերի դպրոցը: Այս վաղ շրջանի հետազոտողները փաստագրում էին աֆրիկյան քաղաքային կյանքում շարունակող ազգակցական կապերը և այն ցանցային կապերը, որոնք գաղթականները պահպանում էին իրենց տոհմային ինքնությունների ու ծագման գյուղական շրջանների հետ: Նրանք ոչ թե հարցնում էին, թե ինչն է դառնում գաղթի պատճառ, այլ ավելի շուտ թե ինչու են մարդիկ գաղթելիս պահպանում կամ կառուցում տան հետ կապեր (home ties): Արդյոք ի՞նչն է մարդկանց ստիպում ապրել այնպես, որ կարողանան լինել միաժամանակ գյուղական ու քաղաքային, քաղաքաբնակներ ու տոհմայիններ կամ «ավանդական» ու «ժամանակակից»⁶⁰: Ազգագրական ուսումնասիրությունների և սոցիալական մարդաբանության հիման վրա այս գիտնականները մշակեցին ցանցային ուսումնասիրություններ, իրավիճակային վերլուծություններ, ընդլայնված դեպքի ուսումնասիրության մեթոդը և բարդ հասարակությունների ու գաղութային հարաբերությունների [ուսումնասիրության] գործընթացային այլ մոտեցումներ⁶¹: Պուերտոռիկյան միգրացիայի և Լատինական Ամերիկայում գյուղ-քաղաք միգրացիայի ուսումնասիրությունները նույնպես կարևոր էին միգրացիայի ազգագրության ձևավորման գործում: Նրանք նույնպես ունեին պատմություն ու հետազիծ, որոնք տեղակայված էին ձուլման ու արդիակաճանգման շրջանակներից դուրս⁶²:

1970-ական թվականներից սկսած՝ միգրացիայի գիտնականները առաջին հերթին, բայց ոչ բացառապես, այն մարդաբանները, որոնք հիմնվում էին ցանցերի ու ազգակցականության հասկացությունների վրա, սկսեցին փաստագրել շարունակվող անդրազգային կապերը⁶³: Սակայն մինչև 1990-ական թվականները անդրազգային կապերը չեշտադրելու ու տեսականացնելու համար լայնորեն ընդունված եզրաբանություն չկար: Երբ անդրազգային միգրա-

⁶⁰ Mayer 1961.

⁶¹ Barnes 1954, 1969, Epstein 1958, 1967, 1969, Gluckman 1958, 1967, Mitchell 1956, 1969, Turner 1957.

⁶² Lewis 1966, Padilla 1958, Roberts 1978.

⁶³ Eades 1987, Gonzalez 1988, Grasmuck և Pessar 1991, Kearney 1986:

ցիայի մարդաբանական տեսությունն ի վերջո ծնվեց, այն ուղղակիորեն ձևավորվեց ազգագրական վկայությունների հիման վրա⁶⁴:

Ազգագրությունն ընդդեմ սոցիալական հարցման. տվյալների բնույթը

Հարցման մեթոդներին ապավինող շատ հետազոտողներ ազգագրական դիտարկումները համարում են պատումային պատկերումներ: Ծիշտ է, որ մարդաբանները երբեմն սկսում են գիտական հոդվածն իրենց անձնական դիտարկումների համառոտ մի դրվագի նկարագրությամբ: Սոցիալական հարաբերությունների նման դիմապատկերները համարժեք չեն լրագրողական դիտարկմանը: Նրանք ներկայացնում են հաճախակի դիտարկվող վարքագծի օրինակներ և ընտրվում են իրենց հատկանշական լինելու պատճառով: Մարդաբանները վարքի հատկանշականությունը հաստատում են ոչ թե սահմանափակ հնարավորություններից այս կամ այն վարքագծի ինքնագնահատվող հաճախականությունների հիման վրա, այլ ելնելով ժամանակի ընթացքում և մի շարք ենթատեքստերում իրենց շարունակվող դիտարկումներից, թե ինչ են մարդիկ անում, որը տարբեր է այն բանից, թե ինչ են իրենք ասում, որ անում են: Երբևէ որևէ հարցման պատասխանած յուրաքանչյուր անձ անմիջապես հասկանում է, թե ինչպես են կանխորոշված ընտրությունները ձևավորում ու խեղաթյուրում պատասխանները, և ինչպես է հետագայում մարդը հիշում սեփական վարքագծի այլ կողմեր: Կա նաև վարք, որի մասին մարդիկ կգերադասեն չխոսել, կամ որը կարող են անկարևոր համարել:

Ինչպես բոլոր սոցիալական գիտնականները, այնպես էլ ազգագրագետներն իրենց դիտարկումներում և տվյալների գրանցման ընթացքում պարտադրում են որոշ հասկացություններ: Սակայն այս հասկացություններն անընդհատ փորձարկվում են դաշտում, իսկ դաշտային տվյալները նույնպես ավելի ու ավելի ենթարկվում են համատեքստայնացման հեղինակի կողմից, որը ներկայացնում է իր սոցիալական դիրքավորումը, որպեսզի ընթերցողը կարողանա հաշվի առնել այս յուրօրինակ կանխակալ մոտեցումները: Հարցման հիման վրա բերված վկայություններն առանց հաստատող մասնակցային դիտարկման ներկայացնում են էմիկ տվյալներ: Սա պատասխանողի ինքնա-

⁶⁴ Պետք է նշեմ, որ անդրազգային միգրացիայի մասին գրելն անհրաժեշտորեն չի ազատում վերլուծաբաններին իրենց քաղաքականությամբ ու սոցիալական գիտությամբ ազգային պետության շահերի հետ նույնականանալուց: Անշուշտ, հնարավոր է ուսումնասիրել անդրազգային միգրացիան և շարունակել ընդունել ազգային պետությունը որպես բնական վերլուծության միավոր ու նույնականանալ նրա հետ՝ օրինականացնելով ու ամրապնդելով մեթոդաբանական ազգայնականությունը (տե՛ս, օրինակ, Kivisto 2001):

ներկայացում է և չի կարող հավասարեցվել դիտարկվող վարքին: Ինչպես նշում է Մարվին Հարրիսը, մեթոդաբանորեն կարևոր է տարբերակել էմիկ ու էթիկ դիտարկումները, և լավ ազգագրության համար ներառել տվյալների երկու ձևերն էլ: «Էմիկ գործողություններին բնորոշ գիծը բուն տեղեկություններ հաղորդողի բարձրացումն է դիտարկողի՝ նկարագրությունների ու վերլուծությունների համարժեքությունը [հաստատող] վերջնական դատավորի կարգավիճակին: Էթիկ գործողություններին բնորոշ գիծը դիտարկողի բարձրացումն է վերջնական դատավորի կարգավիճակին»⁶⁵: Ազգագրագետը պետք է ամենօրյա գործունեության զգացողություն ունենա, որը հիմնված կլինի դիտարկման, ինչպես նաև ինքնագնահատվող նկարագրությունների վրա:

Դիտարկված վարքի և բանավոր տեղեկությունների միջև հստակ ու երբեմն խիստ էական տարբերություններ կան: Ահա թե ինչու է մասնակցային դիտարկումը ազգագրության էական մաս կազմում, թեև ազգագրությունը չի կարող ապավինել միայն մասնակցային դիտարկմանը և պետք է ներառի ազգագրական հարցազրույցներ ու հարցումներ: Դիտարկումը նաև ազգագրական հարցազրույցի մասն է, և ազգագրագետը դաշտային նշումներում արձանագրում է ոչ միայն հարցվողի ասածները, այլ նաև հարցազրույցի ընթացքում դիտարկված բոլոր փոխազդեցությունները:

Վերոնշյալ պնդումները հատկապես կարևոր են անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրության ժամանակ: Անդրազգային կապերի տարբեր ձևեր պահպանող գաղթականների ինքնաներկայացվող պատասխանների և իրական վարքի միջև անհամապատասխանությունների համար բազմաթիվ պատճառներ կան: Մի մասը քաղաքական են: Օրինակ՝ այն անձինք, որոնք քաղաքական ապաստան են խնդրում կամ ստանում են ապաստան այն պատճառաբանությամբ, որ այլևս չեն կարող ապահով կերպով բնակվել իրենց հայրենիքում, կարող են հայտնել, որ իրենք շատ քիչ կապ ունեն կամ ընդհանրապես կապ չունեն [հայրենիքում] մնացածների հետ: Հայրենիքի հետ շարունակական կապի ընդունումը կարող է թուլացնել նրանց քաղաքական հայցը կամ անձը: Այս իրավիճակներում նույնիսկ ընտանեկան կապերը կարող են չքննարկվել, իսկ անդրազգային ազգակցական կապերի վերաբերյալ հարցերը դառնում են քաղաքական: Նման կապերն ակնհայտ են դառնում ազգագրագետի համար, որը դիտարկում և երբեմն օգնում է հեռախոսազանգեր կատարելուն, հայրենի երկրի հետ կապվելու համար զանգահարման քարտեր գնելուն և տարատեսակ դրամական փոխանցումներ իրականացնելուն:

⁶⁵ Harris 1979, էջ 33:

Հայրենիքում քաղաքական իրավիճակի փոփոխման համար կազմակերպված քաղաքական գործունեության մեջ ընդգրկված անձինք կարող են չհայտնել իրենց գործունեության մասին, եթե դրանք կան հայրենի երկրում, կան արտասահմանում որակվում են որպես հակապետական: Անդրազգային տնտեսական գործունեությունը կարող է չխոստովանվել, քանի որ ոչ պաշտոնական տնտեսության մեջ ներգրավված կամ նույնիսկ պաշտոնական գործարարությամբ զբաղվող անձինք կարող են իրենց ձեռնարկությունների համարյան համար օգտագործել ազգակցական ցանցեր՝ խուսափելով հարկերից ու վարչարարություններից: Անդրազգային կրոնական գործունեությունը կարող է չխոստովանվել, երբ խնդրո առարկա կրոնը դառնում է քաղաքականապես կասկածելի, ինչպես իսլամի դեպքում է այն պահից ի վեր, երբ Միացյալ Նահանգներն ու Եվրամիությունը ահաբեկչության դեմ համաշխարհային պատերազմ հայտարարեցին: Հնարավոր է, որ հիմնական հավատքի համակարգերից տարբերվող հայիթյան ու աֆրոկարիբյան կամ աֆրո-բրազիլական կրոնների գործունեություններն իրենց անդրազգային կրոնական ցանցերն ու սովորույթները պատրաստակամորեն չհայտնեն օտար հարցազրուցավարի: Այս տարատեսակ կապերն ակնհայտ են դառնում ազգագրագետի համար:

Անդրազգային միգրացիայի կարևորությունը հասկանալու ու գնահատելու գործում կարևոր է հիշել, որ երբեմն գաղթականները կարող են խոսել իրենց տուն վերադառնալու ակնկալիքների մասին կամ ընդգծել նոր երկրում հաստատվելու իրենց ցանկությունը: Նրանց շեշտադրումը ցանկացած պահի արտացոլում է մի շարք գործոններ, որոնք կարող են ներառել բնակության երկրի ընթացիկ ներգաղթի կամ փախստականների քաղաքականությունը, քաղաքական իրավիճակը հայրենիքում և անձնական ու տնտեսական մի շարք դրդապատճառներ: Գաղթականների՝ որպես ներգաղթյալների կամ ժամանակավոր օտարերկյա այցելուների ինքնաըմբռնումը կարևոր տվյալ է, որն ազդում է այն բանի վրա, թե ինչ [տարբերակներ] են հարցվողներն ընտրում իրենց նկարագրելու համար՝ ի պատասխան հարցումների: Սակայն այս էմիլ հայտարարությունները պետք է ուղեկցվեն հարցվողների՝ ընտանեկան, տնտեսական, կրոնական, սոցիալական ու քաղաքական անդրազգային կապերի իրական զարգացման ու ընդգրկման մասին տվյալներով: Ներգաղթյալների սոցիալական ցանցերում ամենօրյա, երկարաժամկետ ներգրավվածության պատճառով ազգագրությունը շատ հարմարեցված է պարզելու, թե արդյոք ուսումնասիրվող բնակչության շրջանակում առանձին անհատներ ժամանակի ընթացքում պահպանում են բազմակի անդրազգային կապեր, և եթե այո, ապա ինչպես են դա անում:

Տեղեկատվության կորուստը կամ սխալ մեկնաբանությունը հարցման հետազոտությունների միջոցով անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրության դժվարություններից միայն մեկն է: Մյուսը համաժամանակյա հարցումների՝ սոցիալական գործընթացները փաստագրելու անկարողությունն է: Այդ պահին բնորոշ ակնթարթային պատկերի տրամադրումը չի կարող մեզ ասել, թե ինչպես անհատը կպատասխանի ժամանակի ընթացքում և տարբեր իրավիճակներում: Ժամանակի ընթացքում բազմակի հետազոտությունները հնարավորություն են տալիս հաստատելու պատասխանի որոշակի օրինաչափություն: լավագույն դեպքում նրանք ակնթարթային պատկերը վերածում են սահիկների ցուցադրման: Այս ներկայացումները, սակայն, երբեք չեն դառնում շարժապատկեր:

Թե ինչն է էական այս մեթոդաբանական քննարկումներում, ավելի պարզ է դառնում, երբ ուշադրությունը կենտրոնացնում ենք այն հարցի վրա, թե ինչպես են այս տարբեր մեթոդները հանգեցնում անդրազգային միգրացիայի կարևորության տարբեր գնահատականների: Օգտագործելով Միացյալ Նահանգներում կոլումբիացի, դոմինիկացի և սալվադորցի ներգաղթյալների մասին հավանականական հարցումներ (probability surveys), որոնք անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունը հանգեցնում են հաճախակի տեղի ունեցող տնտեսական գործարքների կամ հայրենիքի քաղաքական կուսակցություններին կամ հայրենակցական միություններին անմիջական մասնակցության, Պորտեսը պնդում է, որ «անդրազգային տնտեսական ու քաղաքական գործունեություններին մասնակցությունը բացառիկ [երևույթ] է»⁶⁶: Այս տիպի տվյալների հիման վրա նա եզրակացնում է, որ «անդրազգային գործունեություններում ներգաղթյալների խմբերի թվային առումով սահմանափակ ներգրավվածություն» կա⁶⁷: Անդրազգային ընտանեկան կապերը անտեսվում են անդրազգային կապերի որևէ չափման մեջ, քանի որ դրանք նոր չեն և հետևաբար անօգուտ են ժամանակակից անդրազգայնականության երևույթի կարևորությունը գնահատելու համար: Իծիգոսը և ուրիշներ ավելի լայն սահմանում են առաջարկում՝ հարցումներում ընդգրկելով պատահական փոխազդեցությունները և տարբերակելով լայն ու նեղ անդրազգայնականություններ⁶⁸: Այս մոտեցմամբ Իծիգոսը պարզում է, որ Նյու Յորքում ու Պրովիդենսում (Ռոդ Այլենդ) դոմինիկացիների 63 տոկոսը անդրազգային կապեր ունեն⁶⁹: Ընդհանուր առմամբ, այնուամենայնիվ, նրանք, ովքեր հարցման

⁶⁶ Portes 2001, էջ 182:

⁶⁷ Նույն տեղում:

⁶⁸ Itzigsohn և ուրիշներ 1999:

⁶⁹ Itzigsohn 2002.

տվյալների հիման վրա փորձում են ուսումնասիրել անդրազգային միգրացիան, հայտնվել են այնպիսի իրավիճակում, որ պնդում են, որ անդրազգային միգրացիան, չնայած հազվադեպ լինելուն, կարևոր է:

Ազգագրագետներն այլ բաներ են տեսնում: Մենք ի վիճակի ենք հետևել, քե ինչպես են անդրազգային ընտանեկան կապերը դառնում փոխկապակցությունների շատ այլ տեսակների հիմք: Ուսումնասիրելով ոչ միայն անդրազգային կազմակերպված կամ տնտեսական գործունեություն իրականացնող դերակատարներին, այլ նաև սոցիալական այն դաշտը, որը ներառում է անդրգաղթականների հետ կապերի ցանցեր ունեցող անձանց, որոնք, հնարավոր է, չեն պահպանում սահմաններից անդին ձգվող սոցիալական հարաբերություններ, ազգագրագետները եզրակացնում են, որ գաղթականների ու նրանց սերունդների անդրազգային կապերը տարածված են ու նշանակալի:

Երբ հետազոտողներն ընդունում են սոցիալական հարաբերությունների անդրազգային դաշտի գաղափարը, նրանք մտնում են հետազոտական այնպիսի ոլորտ, որը լավագույնս ուսումնասիրված է ազգագրության կողմից: Դրա համար երկու փոխկապակցված պատճառ կա: Առաջին՝ տնտեսական, քաղաքական, կրոնական, ընտանեկան և անձնական անդրազգային հարաբերությունները կարող են ներառել մի շարք փոխկապված դերակատարներ: Երկրորդ, երբ ընդունում ենք, որ անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունը ներառում է առանձին սոցիալական դաշտի ուսումնասիրություն, որը մենք պետք է պատկերենք նույն հետազոտական շրջանակում, առաջ է գալիս դերակատարների հինգ համախմբություն՝ 1) անդրազգային ցանցի ներսում շրջող գաղթականներ (circulating migrants), որոնք տեղաշարժվում են իրենց նոր երկրի ու հայրենիքի միջև, 2) անդրգաղթականներ, որոնք բազմաթիվ անդրսահմանային կապեր են պահպանում, և որոնք, հնարավոր է, ճանապարհորդեն, կամ ոչ, 3) ներգաղթյալներ ու նրանց սերունդներ, որոնք կարող են պահպանել միայն մեկ կամ երկու տեսակի անդրազգային կապեր, օրինակ՝ ընտանեկան կամ ընկերական, 4) ներգաղթյալներ ու նրանց սերունդներ, որոնք չեն պահպանում իրենց անդրազգային կապերը, սակայն մասնակցում են նման կապեր պահպանող այլ մարդկանց ցանցերին, և 5) շրջող գաղթականներ, անդրգաղթականներ, ներգաղթյալներ ու ներգաղթյալների սերունդներ, որոնք օգտվում են տարբեր լրատվամիջոցներից, ներառյալ համացանցը, հայրենիքի մասին տեղեկատվություն ստանալու և այդ տեղեկատվությունն իրենց առօրյա փոխհարաբերություններում ու որոշումներ կայացնելիս օգտագործելու համար:

Անդրազգային դաշտի հետազոտությունը տարածվում է բոլոր այն ոլորտների վրա, որոնք մենք ընկալում ենք որպես սոցիալական՝ վերարտադ-

րություն, սեռ, սոցիալականացում, տնտեսություն, քաղաքականություն, կրոն և ինքնություն: Երբ անդրազգային միգրացիայի երևույթների նշանակության մասին դատում ենք՝ հիմնվելով հարցումների տվյալներից ստացված մարդկանց քանակի թվային գնահատականների վրա, որոնք հաղորդում են մեկ կամ մույնիսկ մի քանի հաճախակի հանդիպող անդրազգային գործունեության տեսակների մասին, լինեն դրանք գործարար գործարքներ, թե անդրազգային քաղաքական կազմակերպություններին անդամակցություն, մենք անտեսում ենք հանրային քաղաքականության ու հասարակության տեսականացման նոր եղանակի զարգացման մշակման կարևորությունը, որը չի սահմանափակվում ազգային պետության սահմաններով:

Երկրորդ ալիքը

Վերջին մի քանի տարիների ընթացքում անդրազգային միգրացիայի վերաբերյալ հետազոտությունների երկրորդ ալիքը առաջ է անցել ապացուցելու ջանքերից, որ այս առանձնահատուկ գաղափարական փորձառությունը, որ մենք կարող ենք անվանել «անդրազգային միգրացիա», գոյություն ունի, որպեսզի առաջադրի նոր հարցեր: Այս երկրորդ ալիքը նաև վերանայել է միգրացիայի այս տեսակի նորույթի հարցը: Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրություններում ազգագրության առավելությունների պատճառով մարդաբանները շատ բան ունեն առաջարկելու: Երկրորդ ալիքը սկսել է առաջադրել հետևյալ հարցերը, որոնք հետագա հետազոտությունների համար կարևոր ու հետաքրքրական օրակարգ են ներկայացնում:

Հարկապես ինչն^օլ է անդրազգային միգրացիայի ներկայիս ժամանակաշրջանը նման և փարբեր նախորդ ժամանակաշրջաններից, որոնցում գաղթականները կառուցակցում էին անդրազգային սոցիալական դաշտեր: Ավելի ու ավելի մեծ թվով գիտնականների կողմից գաղթականների նախորդ ալիքների անդրազգային կապերի վրա ուշադրության սևեռմանը զուգընթաց պարզ դարձավ, որ XIX դարավերջին աշխարհի տարբեր շրջանների միջև անդրազգային միգրացիայի վերաբերյալ հարուստ տվյալներ կան, և որ անցյալի ու ներկայի միջև գոյություն ունեն նմանության մի շարք ոլորտներ⁷⁰: Այս տվյալ-

⁷⁰ Chan 1990, Cinel 1982, Lamphere 1987, Lesser 1999, Morawska 1987, 1989: XX դարակզբին համաշխարհայնացման նախորդ շրջանի ներգաղթյալները ԱՄՆ-ում քաղաքականության մեջ էին մտնում գոնե մասամբ իրենց հայրենի երկրի պայքարներին կամ ազգային բարեկեցությանն աջակցելու և դրանք ամրապնդելու ցանկությամբ (Bodnar 1985, Kwong 1987, էջ 101): Լատինական Ամերիկայում, որը մույնպես XIX դարից մինչև վաղ XX դարը Եվրոպայից սերող գաղթականության բնակության հաստատման կարևոր տարածաշրջան էր, անդրազգային կապերի պատմություն կա, որը միայն այժմ է սկսել վերագնահատվել (տե՛ս, օրինակ, Lesser 1999, Gonzalez 1992):

ները վկայում են, որ անդրազգային միգրացիան կարևոր է դառնում ուժգին համաշխարհայնացման ժամանակաշրջաններում: Այնուամենայնիվ, չնայած անդրազգային կապերի մասին եղած նախորդ ժամանակաշրջանների վկայություններին՝ վերլուծաբանների մեծամասնությունը ընդգծում է անդրգաղթականների ներկայիս փորձառության նոր կողմերը: Նրանք այս նորույթը վերագրում են համաշխարհային կապիտալիզմի նոր ժամանակաշրջանին, նոր տեխնոլոգիաների ազդեցությանը կամ վերակազմավորված համաշխարհային կապիտալիզմի և նոր տեխնոլոգիայի փոխհարաբերություններին⁷¹: Այստեղ ավելի մանրամասն ուսումնասիրություն է անհրաժեշտ, որը կներառի նաև համաշխարհայնացման այս գործընթացում տարբեր պետությունների փոփոխվող դերի ուսումնասիրություն: Ազգագրությունը պատկերացում է տալիս պետության ձևավորման գործընթացի առօրյա եղանակների մասին, որոնք միաժամանակ ներառում են ինչպես նոր հասարակության ամենօրյա գործունեության մեջ ընդգրկում, այնպես էլ այլ պետությունների ընդգրկողական ընթացակարգերի հետ բազմաթիվ կապերի շարունակում:

Ինչպիսի՞նչ կապեր կան անդրազգային միգրացիայի ու աղքատության միջև: Գիտենք, որ հազվադեպ են գաղթող անձինք սերում հասարակության ամենաաղքատ կամ ամենացածր կրթությամբ շերտերից. մեծ տարածություններ ենթադրող տեղափոխությունը պահանջում է տնտեսական, սոցիալական և մշակութային որոշակի կապիտալ: Սակայն մենք շատ ավելի քիչ գիտենք հին ու նոր երկրներում դասակարգերի ձևավորման և գաղթականների կյանքի հնարավորությունների վրա դրամական փոխանցումների ծանրության ազդեցության մասին⁷²: Դրամական փոխանցումները լայնորեն ընդունված են որպես շատ աղքատ պետությունների համար արտարժույթի փոխանակման աղբյուր, սակայն ուղարկող ազգային պետությունների քաղաքական ու տնտեսական կենսունակությունը պահպանելու գործում գաղթականների ունեցած դերի համակարգված ուսումնասիրությունը միայն նոր է սկսվել: Մենք պետք է ուսումնասիրենք դրամական փոխանցումների դերը ընտանիքների, տեղավայրերի և ամբողջական ազգային պետությունների պահպանման գործում, երբ տարբեր հանրային ծառայություններ սահմանափակվում են: Աղքատության, զարգացման և անդրազգային ուսումնասիրությունները պետք է համադրվեն՝ պարզելու համար դրամական փոխանցումների ազդեցությունները անդրգաղթականների ու հայրենիքում մնացածների վրա⁷³: Բացի դրանից՝ մենք պետք է ուսումնասիրենք որոշ երկրներում ու տեղավայրերում խո-

⁷¹ Foner 2002, Portes, Guarnizo և Landholt 1999, Smith 1998:

⁷² Sider 1992.

⁷³ Conway, Bailey և Ellis 2001, Fouron և Glick Schiller 2001ա և բ:

րացող աղքատության և դերակատարների որոշ խմբերի՝ անդրազգային սոցիալական դաշտեր մուտք գործելու անկարողության միջև եղած կապը: Կարևոր է փաստագրել, որ հաղորդակցության տեխնոլոգիաների աճին զուգընթաց աճել են նաև այդ տեխնոլոգիաներից օգտվելու հնարավորությունների անհավասարությունները: Գաղթականներ ուղարկող երկրի տարբեր շրջաններ, տարբեր դասակարգեր, տղամարդիկ ու կանայք կարող են անդրազգային կապեր հաստատելու և պահպանելու տարբեր հնարավորություններ ունենալ⁷⁴: Ժամանակի ընթացքում և տարածության մեջ ցանցերի ներսում առկա լարվածություններն ու միասնություններն ուսումնասիրելով՝ մենք կարող ենք բացահայտել ընտանեկան ցանցերում ու նույն անդրազգային սոցիալական դաշտում տարբեր դերակատարների միջև զարգացող դասակարգային լարվածությունները:

Ի՞նչ դեր ունեն անդրգաղթականները ժամանակակից համաշխարհային կապիտալիզմի շրջանակում ազգայնական գաղափարախոսությունների և ազգային պետականաշինության ծրագրերի պաշտպանության գործում: Որքանով են անդրգաղթականները մասնակցում արյան, ռասայի և ազգի գաղափարախոսությունների ժամանակակից վերակենդանացմանը՝ հեռահար ազգայնականության տարբեր դրսևորումներում իրենց ընդգրկվածությամբ: Ինչպե՞ս է հնարավոր, որ գաղթականներն ապրեն որպես «ճկուն քաղաքացիներ» կամ նավարկեն մի աշխարհում, որը դեռևս բաժանված է բավական տարբեր աստիճանի իշխանություն ունեցող ազգային պետությունների⁷⁵: «*Nations Unbound: Transnational Projects, Post Colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*» (Ազգերը չկապակցված. անդրազգային ծրագրեր, հետգաղութային դժվարություններ և ապատարածքայնացված ազգային պետություններ) աշխատության մեջ ես և իմ գործընկերները պնդում էինք, որ «սալթելով անդրասահմանային տարածության մեջ՝ անդրգաղթականները հայտնվում են երկու կամ ավելի ազգային պետությունների ազգակերտման գործընթացներին դեմ հանդիման և ներգրավվում դրանցում»⁷⁶: Անդրազգային միգրացիայի երկրորդ փուլի գիտնականներն ավելի ու ավելի շատ են անդրադարձել այս թեմային: Նրանք հավելյալ փաստեր են ներկայացրել, որ ազգային պետությունները մնում են անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրության վերլուծության կարևոր միավորներ. որոշ պետություններից արտագաղթողները խուսափում են ուղարկող պետության հետ որևէ կապ պահպանելուց, իսկ այլ պետություններից գաղթողներ մասնակցում են հայրենի երկրի

⁷⁴ Mahler 2001.

⁷⁵ Ong 1999.

⁷⁶ Basch, Glick Schiller և Szanton Blanc 1994, էջ 22:

տարբեր քաղաքականությունների⁷⁷: Այս ըմբռնումով սկսել են հեռահար ազգայնականության ուսումնասիրություններ:

Անդերսոնի կողմից հանրայնացված ու անդրազգային միգրացիայի գիտնականների կողմից ավելի ու ավելի շատ կիրառվող հեռահար ազգայնականության ըմբռնումը⁷⁸ առաջարկում է վերլուծական այնպիսի ուսման, որն ուշադրության կենտրոնում է պահում այն եղանակները, որոնցով անդրազգայնականները կապեր են պահպանում իրենց հայրենիքի և հայրենի բնակչության տարբեր հատվածների հետ: Սկրբիսը, որը նկարագրում է Ավստրալիայի խորվաթների գաղափարախոսությունն ու գործելակերպերը⁷⁹, Ֆուգլերուդը, որն ուսումնասիրում է Թամիլների առնչությունները Շրի Լանկայի պայքարին⁸⁰, Ջորջ Ֆյուրոնը և ես, որ ուսումնասիրել ենք արյան ու ազգի հայիթյան գաղափարախոսությունը⁸¹, այս եզրույթը օգտակար ենք գտել և հեռահար ազգայնականության համաշխարհային կարևորությունը փաստագրել ենք որպես քաղաքական գաղափարախոսություն ու գործելակերպերի հավաքակազմ: Հեռահար ազգայնականությունը կապում է տարբեր աշխարհագրական վայրերում ապրող մարդկանց և պայմանավորում կամ արդարացնում է նախնիների տարածքի ու նրա կառավարությանն առնչվող նրանց գործողությունները: Նման կապերի միջոցով տարածքը, նրա ժողովուրդը և նրա կառավարությունը կարող են կազմել անդրազգային ազգային պետություն:

Մենք ակնատես ենք լինում քաղաքականության ծաղկման [մի գործընթացի], որում նախնիների ինքնությունները կարևորվում են մի շարք դերակատարների կողմից, որոնք ներառում են տարբեր դասերի պատկանող արտագաղթողներ, քաղաքական փախստականներ, հայրենի կառավարությունների ղեկավարներ, մտավորականներ⁸²: Անդրազգային լայնածավալ միգրացիայի անցյալ ժամանակաշրջաններում անհամատեղելի տարբեր դերակատարներ նույնպես նպաստել են հեռահար ազգայնականության գաղափարախոսություններին ու գործելակերպերին⁸³: Սակայն ավելի նոր հարցեր են առաջանում հեռահար ազգայնականության վերաշխուժացման ներկայիս ժամանակաշրջանում, երբ ֆինանսական հաստատությունները, բազմազգ խոշոր ընկերությունները և տարածաշրջանային ու համաշխարհային բազմապիսի

⁷⁷ Tölölyan 2001.

⁷⁸ Anderson 1993, 1994.

⁷⁹ Skrbis 1999.

⁸⁰ Fuglerud 1999.

⁸¹ Fouron և Glick Schiller 2001ա:

⁸² Ali-Ali, Black և Koser 2001, England 1999, Klimt 2000:

⁸³ Bodnar 1985, Glick Schiller 1999բ, Wyman 1993:

առևտրային համաձայնագրեր հատելով անցնում են սահմաններից ու առանձին պետություններին ներհատուկ կարգավորումներից այն կողմ շատ ավելի մեծ չափերով, քան երբևէ:

Քաղաքացիությունը և քաղաքացիական հասարակությունը գիտնականների շրջանում դարձան XXI դարակերպի երկու թեժ թեմաները, և որոշ ուսումնասիրողներ սկսեցին խոսել «հետազգային քաղաքացիության»⁸⁴ մասին այնպես, կարծես թե քաղաքացիության շնորհումն այլևս կապված չէր պետական իշխանության հետ: Ի հակադրություն դրան՝ անդրազգային միգրացիայի հետազոտողները սկսեցին ուսումնասիրել, թե ինչպես են անդրգաղթականների տարբեր հատվածներ կողմնորոշվում օրինական իրավունքների և ինքնության հարցերում՝ ապրելով մեկից ավելի ազգային պետություններում⁸⁵: Մոտենալով թեմային բոլորովին այլ տեսանկյունից՝ Քերրն Օլուիգը շեշտում էր, որ չնայած մարդիկ կարող են հեռանալ տնից և ապրել սահմաններից անդին, տան ընկալումները շարունակում են կապված մնալ ետևում թողած երկրի հետ⁸⁶: Ինքնության ներկայացումների փոխարեն տարածությունն ու վայրը կարող են լինել կապվածության տեղանքներ: Բիլլ Մաուրերը արյան և ժառանգականության հասկացությունների միջոցով ուսումնասիրել է այն եղանակները, որոնցով նույնիսկ փոքր, թույլ պետությունները կարող են սահմանափակել այլ երկրների ներգաղթյալների քաղաքացիություն ստանալու հնարավորությունները՝ միաժամանակորեն այն տարածելով արտասահմանում ապրող ազգակիցների վրա⁸⁷:

Ինչպե՞ս է գենդերը չհավորվում անդրազգային սոցիալական դաշտերում, և ինչպե՞ս է այն կապված «ընդհանր», «ռասա» և «ազգ» հասկացությունների վերակազմավորման հետ: «Identities: Global Studies in Culture and Power» (Ինքնություններ. մշակույթի և իշխանության համաշխարհային ուսումնասիրություններ) հանդեսի հատուկ թողարկման մեջ Պատրիսիա Պեսարը և Սառա Մահլերն անդրադառնում են անդրազգային համատեքստում, ներառյալ անդրազգային միգրացիայի համատեքստում, գենդերային դասերի վերակառուցակցման հարցերին, ինչպես նաև գենդերային աստիճանակարգությունների մարտահրավերներին ու ամրապնդմանը⁸⁸: Տարիներ շարունակ ֆեմինիստական ուսումնասիրությունները անձնականը կապել են քաղաքականի հետ և ուսումնասիրել ընտանեկան ու հանրային ոլորտների միջև եղած

⁸⁴ Soysal 1994.

⁸⁵ Graham 2001, Nyíri 1999.

⁸⁶ Olwig 1997.

⁸⁷ Maurer 1995.

⁸⁸ Mahler և Pessar 2001, տե՛ս նաև Kelherer 2000, Matsuoka և Sorenson 2000:

կապերը: Միգրացիայի ժամանակ տղամարդկանց և կանանց տարբեր ու գենդերացված ռազմավարություններն ավելի ու ավելի են դառնում ուսումնասիրության առարկա⁸⁹: Վերջերս գիտնականները սկսել են ուսումնասիրել անդրգաղթականներին պատճառվող հուզական վնասները, երբ այնպիսի պետություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, Ֆիլիպինները, ապավինում են աշխատուժի արտահանմանն այն աստիճանով, որ կանայք իրենց երեխաներին ապրուստի միջոցներով ապահովելու համար ստիպված են հեռանալ իրենց տներից, կառուցակցել անդրազգային տնային տնտեսություններ և մեծացնել իրենց երեխաներին հեռվից⁹⁰: Ֆեմինիստական վերլուծությունն այժմ ուսումնասիրում է նաև ազգի և գենդերի փոխադարձ կապը անդրազգային տարածություններում այն պայմաններում, երբ գենդերը վերապրվում է երկու կամ ավելի ազգային պետություններում ընդգրկված անդրգաղթականների կողմից⁹¹:

Արդյո՞ք շարունակվում են անդրազգային կապվածության շևերը սերնդեսերունդ՝ ընդլայնելով անդրազգային միգրացիայի ու ընտանիքի մասին մեր ըմբռնումները: Անդրազգային սոցիալական դաշտերի ըմբռնումը հանգեցնում է միգրացիայի մեջ երկրորդ սերնդի և ընտանիքի ըմբռնումների վերագնահատման: Երբ հաստատվում են անդրազգային սոցիալական դաշտեր, այդ փորձառությունը վերափոխում է ազգակցական հարաբերությունները և այսպիսի դաշտերում ապրող երեխաներին: Այսպիսի սոցիալական դաշտերում երեխաները դառնում են անդրազգային երկրորդ սերունդ: Անդրազգային սոցիալական դաշտերում սոցիալականացված երեխաների վերաբերյալ դեռևս շատ հետազոտություններ պետք է կատարվեն: Միացյալ Նահանգներում երկրորդ սերնդի վերաբերյալ աճող հետազոտությունները վկայում են, որ երիտասարդները կարող են ընտրել ինքնության հնարավոր մի քանի տարբերակների միջև՝ ծնողների կողմից ընդունված ինքնության մերժում, գծիկով ինքնություն (hyphenated identity) կամ նույնականացում միայն իրենց հայրենիքի հետ⁹²: Եվրոպայում, Անգլիայում, Ֆրանսիայում ու Գերմանիայում գաղթականների երեխաների հետ անցկացված սոցիալական հարցումները ցույց են տալիս, որ ընտրանքի երիտասարդների մեծամասնությունը նույնականանում է իրենց ծնողների հայրենիքի հետ, սակայն նրանցից շատերն ունեն քազմակի ինքնություններ⁹³:

⁸⁹ Grillo, Riccio և Salih 2000, Hondagenu-Sotelo 1999:

⁹⁰ Salazar-Parreñas 2001.

⁹¹ Fouron և Glick Schiller 2001p:

⁹² Waters 1999, տե՛ս նաև Levitt և Waters 2002:

⁹³ Heckman 2001.

Ազգագրությունն էական դեր ունի ուսումնասիրելու համար, թե որքանով են երկրորդ սերնդի անդամների այս ընտրություններն արտացոլում սեփական փորձառություններն իրենց ընտանիքի անդրազգային սոցիալական դաշտերում, և թե ինչպիսին են ինքնության ու անդրազգային սոցիալական հարաբերությունների միջև եղած կապերը: Մենք պետք է հասկանանք, թե ինչպես են փոխվում այս սերնդի անդամների ինքնությունները, երբ նրանք մեծանում են, ամուսնանում, երեխաներ մեծացնում և տեղափոխվում մի շարք սոցիալական ու աշխատանքային միջավայրերով, որոնք ներառում են նաև իրենց սերնդի կողմից հաստատված անդրազգային սոցիալական դաշտերը: Ջորջ Ֆյուրոնը և ես վարկած ենք առաջարկել, որ անդրազգային միջավայրերում մեծացող երիտասարդները զարգացնում են սեփական եսի զգացում, որը ձևավորվում է «հայրենիքում մնացած» մարդկանց հետ անձնական, ընտանեկան ու կազմակերպական կապերով⁹⁴: Անդրազգային սոցիալական դաշտերին մասնակցությունը կարող է ներգաղթյալների երեխաներին կապել ավելի լայն գործընթացների հետ, որոնք նրանց սահմանում են որպես քաղաքական այնպիսի ընտրագանգված, որը կարող է գործել իր «հայրենի երկրի» անունից:

Սերնդեսերունդ տարածվող անդրազգային կապերի հարցը և անդրազգային ընտանիքի թեման դեռ նոր են սկսում կազմավորվել որպես ուսումնասիրության կարևոր ոլորտ⁹⁵: Դեպի Եվրոպա անդրազգային միգրացիայի վերաբերյալ տվյալների վրա աշխատող հետազոտողները սկսել են տեսականացնել անդրազգային միգրացիայի որոշ կողմեր ընտանեկան դինամիկայի ոսպնյակի միջոցով: Նրանք խոսում են «սահմանային վիճակում ապրելու» (frontiering) մասին, որպեսզի ընդգծեն «մշակութային արժեքների խաչվելն ու բախումը, որ շարունակվում են անդրազգային ընտանիքներում»⁹⁶: Նրանցը սերունդների ընթացքում ձուլման միագիծ կադապար չէ, այլ մեկից ավելի ազգային պետության տարածության մեջ տեղի ունեցող տարբերակման ու պատկանելության բարդ մշակութային գործընթացի նրբազգաց տեսակետ:

Ինչպիսի՞ն է զաղթականների կառուցած անդրազգային սոցիալական դաշտի և անդրազգային կրոնական ցանցերի, կազմակերպությունների, գաղափարախոսությունների և գործունեության միջև հարաբերությունը: Գաղթականների անդրազգային ցանցերի վերաբերյալ վկայություններ կարելի է գտնել Եվրոպայում իսլամի ուսումնասիրություններում, արտասահմանցի անդրգաղթականների միջոցներով հայրենիքում եկեղեցիների կամ տաճար-

⁹⁴ Fouron և Glick Schiller 2001ա:

⁹⁵ Chamberlain 2002.

⁹⁶ Bryceson և Vuorela 2002, էջ 13:

ների կառուցման և ԱՄՆ-ում մշտական բնակության իրավունք չունեցող հնդիկների կողմից հինդուական ազգայնականությանն աջակցության օրինակներում⁹⁷: Միգրացիայի ու կրոնի վերաբերյալ ուսումնասիրությունների մեծ մասը կենտրոնացել է կազմակերպությունների դերի վրա: Փեզի Լևիթի վերջին աշխատությունը ուսումնասիրում է, թե ինչպես են գաղթականներն օգտագործում կրոնական կազմակերպությունները՝ այլ պետությունների հետ բարդ հարաբերություններում ու ազգային պետականաշինության ծրագրերում իրենց անդրազգային կապերը պահպանելու համար: Մեծ աշխատանք պետք է տանել կրոնական ցանցերի նկարագրությունները անդրազգային սոցիալական դաշտերի այլ կողմերի վերաբերյալ աճող հետազոտությունների հետ կապելու, ինչպես նաև անդրազգային սոցիալական դաշտերում ձևավորվող հավատքի համակարգերն ու կրոնական սովորույթները հետազոտելու ուղղությամբ⁹⁸:

Վերապատկերացնելով հասարակության մեր ըմբռնումը

Մորավսկան առաջարկում է միգրացիան ըմբռնել որպես «կառուցվածքավորում» (structuration), որպեսզի կառուցվածքի և գործողության (structure and agency) միջև շարունակական փոփոխականություն առաջարկի, որը տարածվում է մինչև անդրազգային ոլորտ⁹⁹: Ֆեյսթը գրեթե նույն տրամաբանությամբ ձգտում է պատկերացնել միջսահմանային սոցիալական հարաբերությունների տիրույթ, որը նա մեկնաբանում է որպես «անդրազգային սոցիալական տարածություններ» հասարակությունների փոխարեն¹⁰⁰: Գարնիգոն ու Լանդոլթը ուշադրություն են հրավիրում «անդրազգային սոցիալական կազմավորման» վրա¹⁰¹: Մեթոդաբանական ազգայնականության աչքակապերը մի կողմ դնելու և անդրազգային սոցիալական գործընթացների ու հարաբերությունների համակարգված ու կառուցվածքայնացված հայեցակարգ մշակելու համար դեռևս շատ աշխատանք պետք է տանել: «Սոցիալական դաշտ» հասկացությունը մեզ հնարավորություն է տալիս պատկերացնելու, թե ինչպես մարդիկ կարող են միաժամանակ ընդգրկվել երկու կամ ավելի ազգային պետություններում, սակայն ապրել որևէ պետության հետ չհանդնկնող շարունակվող սոցիալական հարաբերություններում: Գաղթականների միաժամանակյա ընդգրկման ազգագրությունները կարող են հիմք հանդիսանալ հասա-

⁹⁷ Carter 1997, Chan 1990, Lessinger 2003, Levitt 2001p, Yalçın-Heckmann 1997:

⁹⁸ Van Dijk 2002.

⁹⁹ Morawska 2001ա:

¹⁰⁰ Faist 2000ա և բ :

¹⁰¹ Guarnizo 1997, Landolt 2001:

րակության մեր ըմբռնման վերաձևակերպման համար: Այս վերաձևակերպման ժամանակ պետությունները շարունակում են կարևոր մնալ որպես տարբեր աստիճանի իշխանության պահոցներ, սակայն չեն համընկնում անդրազգայնորեն ձգվող սոցիալական հարաբերությունների տիրույթի հետ: Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունը ուղի է բացում պետական միավորն ու հասարակությունը տարբերակելու համար, ինչը կարող է նպաստել սոցիալական տեսության զարգացմանը:

Ապագան. վերընդգրկելով անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունները անդրազգային ուսումնասիրությունների մեջ

Վերլուծական առումով անհրաժեշտ է ուսումնասիրել անդրգաղթականներին որպես անդրազգային դերակատարների առանձնահատուկ համախումբ և հետագոտել նրանց ստեղծած անդրազգային դաշտերի բնույթն ու նշանակությունը: Սակայն անդրազգային միգրացիայի վերաբերյալ չափից ավելի շատ հետազոտություններ են իրանակացվել անդրազգային գործընթացների այլ տեսակների վերաբերյալ տարվող աշխատանքներից առանձին: Ժամանակակից անդրազգային միգրացիան գոյություն ունի այնպիսի համատեքստում, որում աշխարհում շատ մարդիկ դիտում են նույն հեռուստաներկայացումները, շրջապատված են նույն գովազդներով, ցանկանում են ունենալ նույն ապրանքները և գտնում են, որ իրենց պետությունները ներթափանցված են, իսկ վառ ապագայի իրենց երազանքները՝ համաշխարհային մի շարք խոշոր ձեռնարկությունների, ֆինանսական հաստատությունների ու կարգավորող անդրազգային համաձայնագրերի նույն հավաքակազմի կողմից սահմանափակված, փոփոխված ու խաթարված:

Անդրգաղթականները նաև անդամակցում են անդրազգային մի շարք այլ դերակատարների, այդ թվում՝ խոշոր ձեռնարկությունների, ոչ կառավարական կազմակերպությունների, կրոնական կազմակերպությունների անձնակազմերին, ինչպես նաև համաշխարհային փոփոխություններին ուղղված սոցիալական շարժումների, կամ ընդդիմանում են դրանց: 1970-ական թվականներից սկսած՝ մարդաբաններն ու սոցիալական այլ գիտնականներ գրում են համաշխարհային հավաքագծի (assembly line), աշխատանքի միջազգային բաժանման մասին՝ ազգագրական հայացք ուղղելով ԱՄՆ ապաստարկունաբերականացված քաղաքներին, Մեքսիկայի *maquedora** արտահանման վերա-

* Մեքսիկայում ու Լատինական Ամերիկայի այլ երկրներում գործող «maquiladora» (մաքիլադորա) կամ «maquila» (մաքիլա) կոչվող ձեռնարկությունները զբաղվում են հումքանյութերի ներուծմամբ և պատրաստի արտադրանքի արտահանմամբ, որոն-

մշակման արդյունաբերության մեջ կանանց ներգրավմանը, Կարիբյան ավազանում ու Ասիայում ձևավորվող ազատ առևտրային գոտիներին և կառուցվածքային համաձայնեցման քաղաքականության հետևանքներին¹⁰²:

Աշխարհ-համակարգերի մոտեցումը, որն այդքան ազդեցիկ էր դարձել մարդաբանների շրջանում 1970-ական թթ., ծառայում էր որպես արդիականացման դիսկուրսի քննադատություն, սակայն այն չէր խրախուսում վերլուծաբաններին ուսումնասիրել համաշխարհային մշակութային գործընթացները, անդրազգային կապերն ու միգրացիան: Ժամանակն է արդեն, որ անդրազգային միգրացիայի գիտնականները փաստագրեն անդրազգային գործընթացների բազմակիության հատումները:

Անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունը զարգացնելիս ազգագրագետները պետք է շարունակեն հիմնվել միգրացիայի և հայրենիքի կապերի մարդաբանական ուսումնասիրությունների անցյալ սերունդների մեթոդաբանական ու տեսական ուժեղ կողմերի վրա և պետք է շարունակեն իրենց գիտելիքները հարստացնել անդրազգային ուսումնասիրություններով՝ ներդրում ունենալով դրանցում: Մենք պետք է ոչ միայն զարգացնենք անդրազգային միգրացիայի ուսումնասիրությունները, այլ ավելի առանցքայնորեն տեղավորենք մեր հետազոտությունները անդրազգային ուսումնասիրությունների ու համաշխարհայինացման ոլորտում՝ հասկանալով, որ անդրազգային միգրացիան համաշխարհայինացման անցյալ ու ընթացիկ պահերի միայն մեկ կողմն է: Պետությունների ու ազգայնականության շարունակվող դերի ուսումնասիրությունները պետք է լինեն գիտական այս մոտեցման կարևոր մասը, սակայն մենք պետք է ազատվենք մեթոդաբանական ազգայնականությունից և չդարձնենք ազգային պետությունը բնական, ոչ էլ նրա շահերն ու ծրագրերը միավորենք մեր սեփական շահերին ու ծրագրերին: Միայն այս դեպքում է, որ անդրազգային միգրացիայի ազգագրությունները մեզ հնարավորություն կտան վերաիմաստավորելու հասարակությունը և մտածելու ներկայիս աշխարհակարգի ըմբռնողական ու քաղաքական սահմանափակումներից անդին:

ցում ներմուծման ու արտահանման այս գործարքներն իրականացվում են մաքսային ու հարկային էական արտոնություններով:

¹⁰² Harrison 1997, Nash և Fernandez Kelly 1983, Ong 1987, Rothstein և Blim 1992:

Սփյուռք և անդրազգայնականություն. ինչպիսի՞նք գուզընկերներ են

Ներածություն. սփյուռքը և անդրազգայնականությունը՝ որպես անհարմար գուզընկերներ*

Թունաս Ֆեյսթ

Թարգմանությունը՝ Նարե Գալստյանի

Վերջին տասնամյակների ընթացքում «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» հասկացությունները ծառայել են որպես կարևոր հետազոտական ուսանյակներ, որոնց միջոցով հնարավոր է եղել ուսումնասիրել միջազգային միգրացիայի ու պետական սահմանների տեղաշարժի հետևանքները բնակչության տարբեր խմբերի շրջանում: Հետազոտական աշխատանքները կենտրոնացել են անդրազգային սոցիալական կազմավորումների ծագման ու վերարտադրության, ինչպես նաև այն որոշակի մակրոհասարակական համատեքստերի ուրվագծման վրա, ինչպիսիք են «համաշխարհայնացումը» և «բազմամշակութայնությունը», որոնցում այդպիսի միջսահմանային սոցիալական կազմավորումները գործել են: Թեև այս երկու եզրույթն էլ վերաբերում են միջսահմանային գործընթացներին, այնուամենայնիվ «սփյուռքը» հաճախ գործածվել է՝ մատնանշելու (երևակայված) հայրենիքից դուրս ապրող կրոնական կամ ազգային խմբերին, մինչդեռ «անդրազգայնականությունը» կիրառվել է թե՛ ավելի նեղ իմաստով՝ տարբեր երկրների սահմանները հատող գաղթականների կայուն կապերը նկարագրելու համար, և թե՛ ավելի լայն իմաստով՝ ոչ միայն համայնքներ, այլ նաև տարաբնույթ սոցիալական կազմավորումներ նկարագրելու համար, ինչպիսիք են, օրինակ, անդրազգայնորեն գործուն ցանցերը, խմբերն ու կազմակերպությունները: Ավելին, թեև «սփյուռքն» ու «անդրազգայնականությունը» երբեմն գործածվում են փոխարինաբար, երկու եզրույթն էլ մտավոր տարբեր ծագումնաբանություններ են արտացոլում: «Սփյուռք» հասկացության վերածնունդն ու անդրազգային մոտեցումների ի հայտ գալը կարող են արդյունավետորեն օգտագործվել՝ սո-

* Թարգմանությունը կատարվել է «*Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*». (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010) աշխատության՝ Թունաս Ֆեյսթի հեղինակած ներածական հոդվածից որոշ կրճատումներով: Reproduced from *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist, published by Amsterdam University Press. © 2010 Rainer Bauböck, Thomas Faist / Amsterdam University Press. Reproduced with the permission of the author and publisher. Translated by Nare Galstyan.

ցիալական ու քաղաքական փոփոխությունների և փոխակերպումների առանցքային հարցերն ուսումնասիրելու համար:

Այս հատորի նպատակն է միավորել այս երկու անհարմար գույրնկերներին, որոնք խոսում են մարդկանց նմանատիպ կատեգորիաների մասին, որոնք ներառում են հարկադիր ու կամավոր գաղթերի ձևեր: Հակադրելով ու համեմատելով այս երկու հասկացությունները մի շարք հասարակական գիտակարգերի միջև, ինչպիսիք են սոցիոլոգիան, քաղաքագիտությունը, աշխարհագրությունը և մարդաբանությունը, սույն աշխատությունը կոչված է լինել տեսական՝ այս եզրույթի ամենալայն իմաստով: Այն նպատակ չունի ձևավորելու համապարփակ տեսություն կամ տեսությունների համադրում և ոչ էլ փորձելու է տեսությունների առանձին հավաքակազմ կիրառել միջսահմանային սոցիալական երևույթների նկատմամբ: Այստեղ «տեսություն» եզրույթը վերաբերում է տեսությամբ առաջնորդվող փորձաքննումներին՝ սկսած շարունակականության մի կողմում՝ որոշ իրադարձություններին ու վայրերին ուղղված խիտ նկարագրություններից (thick descriptions) և վերջացրած մեծ ընդհանուր տեսությամբ (grand general theory)՝ մյուս կողմում: Սա ոչ էլ սփյուռքի և անդրազգայնականության ընդգրկուն տեսություն մշակելու փորձ է: Հասկացութային խառնաշփոթից և տարբեր գիտակարգերում տարբեր խնդիրներ քննարկելուց խուսափելու համար այս աշխատության գլուխները կազմակերպված են երեք հստակ խնդիրների շուրջ, և աշխատությունը համապատասխանաբար կազմված է ներքոհիշյալ երեք բաժիններից:

Մաս 1. Հասկացություններ. պետք է ուսումնասիրենք այս երկու հասկացությունների պատմությունն ու զարգացումը և փորձենք պարզաբանել տեսական նպատակներով դրանց գործածությունները տարբեր գիտակարգերում ու հետազոտական ավանդույթներում: [...]

Մաս 2. Տեսություն. պետք է համեմատենք, թե ինչպես են սոցիալական, մշակութային և քաղաքական տարբեր տեսություններ բացատրում սփյուռքի ձևավորումն ու անդրազգայնականության առաջացումը, և թե ինչ կշիռ է տրվում այս երևույթներին ժամանակակից հասարակության մեջ փոփոխության ավելի լայն տեսական մեկանբանություններում:

Մաս 3. Մեթոդներ. պետք է մշակենք մեթոդաբանական գործիքակազմեր ու նորամուծություններ անդրազգային և սփյուռքային երևույթները փորձաքննումներում մոտեցմամբ ուսումնասիրելու համար՝ առանց ընկնելու մեթոդաբանական ազգայնականության կամ էականացնող (essentializing) խմբայնացման քակարդների մեջ:

Մինչ այս երեք խնդիրների ավելի մանրամասն նկարագրությանն անցնելը անհրաժեշտ է ուրվագծել հանրային ու գիտական քննարկումների կարևո-

րությունը, որոնցում գործածվում են «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» հասկացությունները:

Քննարկում(ներ)ի ներկայիս դրությունը

Սփյուռքը և անդրազգայնականությունը կարևոր հասկացություններ են թե՛ քաղաքական ու քաղաքականության քննարկումներում և թե՛ գիտական հետազոտություններում («սփյուռքը» նույնիսկ ավելի, քան «անդրազգայնականությունը»): «Սփյուռքը» դարձել է քաղաքականացված հասկացություն, մինչդեռ անդրազգային մոտեցումները դեռևս նույն չափով մուտք չեն գործել հանրային քննարկումների տարածք: Եթե «սփյուռքը» շատ ավելի հին հասկացություն է, «անդրազգայնականությունը» համեմատաբար նոր է: Ոչ միայն հանրային քննարկումներում, այլ նաև գիտական վերլուծության մեջ այս եզրույթներն ունեն աղոտ սահմաններ և հաճախ համընկնում են: Սա անմիջապես հարց է առաջացնում, թե ինչու պետք է հետաքրքրվենք այս հասկացությունների ուսումնասիրությամբ:

Ջարամանալիորեն վերջին տասնամյակում «սփյուռք» եզրույթը տարածում է գտել ինչպես գիտական գրականության մեջ, այնպես էլ հանրային դիսկուրսներում: Ազգայնական խմբերը կամ կառավարությունները հաճախ սփյուռքի գաղափարն օգտագործում են ազգային պետության կերտման կամ արտասահմանում գտնվող բնակչության խմբերին վերահսկելու օրակարգեր հետապնդելու նպատակով: Այս հասկացությանն են դիմում խմբային ինքնության կամ որևէ քաղաքական նախագծի շուրջ աջակցություն համախմբելու նպատակով, երբեմն արտաքին հայրենիքին ծառայելու համար, ինչպիսին է, օրինակ, այլ պետությունում ապրող էթնիկ փոքրամասնությունների պաշտպանությունը (այսինքն՝ ազգակից պետության կողմից տրամադրվող պաշտպանությունը): Վերջերս անգամ միգրացիայի ծագման երկրներն են օգտագործում «սփյուռքը»՝ տնտեսապես հաջող արտագաղթյալների շրջանում դրամական ներդրումները խրախուսելու և քաղաքական հավատարմությունը խթանելու նպատակով: Քանի որ այս եզրույթը բազմազան եղանակներով քաղաքականացվել է, գիտնականները պնդում են, որ այն պետք է զգուշորեն գործածել և չպետք է համարել անվնաս վերլուծական կատեգորիա¹: Սակայն ամբողջովին այդ եզրույթից հրաժարվելը կնշանակի հրաժարվել նաև նրա օգտակար կողմերից: Անհրաժեշտ է ուսումնասիրել, թե ինչպես են ստեղծվում սփյուռքները, ինչ հետևանքներ ունեն դրանք ներգրավված տարբեր դերակա-

¹ Brubaker 2005.

տարների ու հաստատությունների համար, և ինչպես են փոխվել այս հասկացության սահմանները:

Արդյո՞ք առաջարկում է «անդրազգայնականությունն» ավելի լայն վերլուծական առավելություն, քան սփյուռքը: Անդրազգայնականությունն ու դրա ածանցյալները, ինչպիսիք են, օրինակ, անդրազգային սոցիալական տարածությունները, դաշտերը և կազմավորումները, օգտագործվել են տարատեսակ գործունեությանը՝ զբաղվող գաղթականների ամենօրյա գործելակերպերը նշանակելու համար: Եթե միայն մի քանի օրինակ ներկայացնենք, դրանք ներառում են ազգակցական ցանցերում փոխադարձությունը և համերաշխությունը, քաղաքական մասնակցությունը ոչ միայն արտագաղթի, այլ նաև ներգաղթի երկրում, գաղթականների անդրասահմանային փոքր ձեռնարկատիրությունը և մշակութային սովորույթների ու վարվելակերպերի փոխանցումն ու վերափոխանցումը: Թեև այս եզրույթը սփյուռքի նման լայն գործածություն չունի և ոչ էլ նույնչափ քաղաքականացված է, այն նույնպես զերծ չէ քաղաքական նրբիմաստներից: Ի վերջո, անդրազգային շրջադարձի առաջամարտիկներն այն ստեղծեցին 1990-ական թթ. որպես մի հասկացություն այն մոտեցման մեջ, որը գաղթականներին «ես էր վերադարձնում» որպես կարևոր սոցիալական գործողներ² ի հակադրություն մեծ կազմակերպությունների, ինչպիսիք էին, օրինակ, բազմազգ ընկերություններն ու քաղաքական կուսակցությունները, որոնք անդրազգայնական ոգով ավելի վաղ շրջանի հետազոտությունների առարկան էին³: Գաղթականներին արտոնելն առաջնային դարձնող օրակարգն արտացոլված է այնպիսի աշխատություններում, ինչպիսիք են «*Transnationalism from Below*» (Անդրազգայնականություն ներքևից) հատորը⁴: Եվ, իսկապես, անդրազգայնականություն [անգլերեն՝ transnationalism] բառի մեջ «իզմը» հուշում է գաղափարախոսություն: Սակայն այդպես էլ պարզ չէ, թե ով պետք է հետևեր այսպիսի գաղափարախոսությանը՝ հետազոտողները, գաղթականները, թե՞ քաղաքական այլ գործողներ: 1990-ական թթ. սկզբներին՝ միգրացիայի ուսումնասիրությունների ոլորտում այս հասկացության ներմուծումից ի վեր, անդրազգայնականությունը հիմնականում քննարկումներ է առաջացրել ներգաղթյալների համարկման (integration) վերաբերյալ: Արդյո՞ք գաղթականների անդրազգային կողմնորոշումները հակասության մեջ են տեղի հասարակություններում նրանց սոցիալական համարկման հետ, թե՞ կա փոխլրացում, և եթե այո, ապա ի՞նչ հանգամանքներում:

² Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1995:

³ Faist 2009ա:

⁴ Smith և Guarnizo 1998:

Վերոնշյալ հակիրճ հղումներն արդեն ցույց են տալիս, որ սփյուռքն ու անդրազգայնականությունը գտնվում են գիտական հետազոտությունների և հանրային քննարկումների խաչմերուկներում: Ուստի չափազանց կարևոր է ավելի լավ պատկերացում կազմել այս եզրույթների կիրառման, դրանց նմանությունների ու տարբերությունների մասին: [Ինչպես ցույց է տրվում այս քննարկման մեջ], այս երկու հասկացությունները չեն կարող տարանջատվել որևէ իմաստավից եղանակով: Այդ անելը կնշանակեր անտեսել մշտապես համընկնող սահմանումների ու իմաստների հարուստ ցուցադրությունը: Այնուամենայնիվ, Վիտգենշտայնից սկսած՝ մենք գիտենք, որ հասկացությունների իմաստները կարելի է բխեցնել այն բանից, թե ինչպես են դրանք գործածվում⁵: Վիտգենշտայնյան ոգով, որը շատ չի ապավինում սահմանումներին, ներածական այս գլխում առաջարկվում են հետևյալ հարցերը. ի՞նչ ընդհանրություն ունեն այս երկու հասկացությունները: Ինչո՞վ են դրանք առանձնանում համաշխարհայնացման ուսումնասիրությունների մյուս ճյուղերից, և ինչո՞վ է անդրազգայնականությունը տարբերվում սփյուռքի ուսումնասիրություններից: Եվ ի՞նչ նպատակներով կարող են դրանք արդյունավետորեն օգտագործվել:

«Սփյուռքը» հին հասկացություն է, որի գործածություններն ու իմաստները վերջերս ենթարկվել են կտրուկ փոփոխության: Նախապես այս հասկացությունը վերաբերում էր միայն որոշակի խմբերի պատմական փորձառությանը, մասնավորապես հրեաներին ու հայերին: Հետագայում այն տարածվեց Եվրոպայում գտնվող կրոնական փոքրամասնությունների վրա: 1970-ական թթ. վերջերից ի վեր «սփյուռքը» գործածությունների ու մեկնաբանությունների իրական աճ ապրեց: Սահմանումների մեծ մասը կարելի է ամփոփել երեք բնութագրիչներով: Սրանցից յուրաքանչյուրը կարելի է բաժանել ավելի հին ու ավելի նոր գործածությունների: Առաջին բնութագրիչը վերաբերում է գաղթի կամ ցրման պատճառներին: Հին ըմբռումները հղում են հարկադիր ցրմանը, և դա արմատավորված է հրեաների, ինչպես նաև վերջերս՝ պաղեստինցիների փորձառության մեջ: Սփյուռքի նոր ըմբռումները հաճախ պարզապես հղում են որևէ տեսակի ցրման՝ այդպիսով ներառելով առևտրային սփյուռքը, ինչպիսին է, օրինակ, չինականը, կամ աշխատանքային գաղթերի սփյուռքները, ինչպիսիք են, օրինակ, թուրքերինն ու մեքսիկացիներինը⁶: Երկրորդ բնութագրիչը կապում է հայրենիքի միջսահմանային փորձառությունները նպատակակետ երկրի հետ: Հին ըմբռումները ակնհայտորեն ենթադրում

⁵ Wittgenstein 2009.

⁶ Cohen 1997.

են վերադարձ դեպի (երևակայված) հայրենիք⁷: Սրա օրինակ են դեպի հայրենիք կողմնորոշված ծրագրերը, որոնց նպատակն է կերտել երկրի ապագան՝ վերջինիս վրա դրսից ազդեցությամբ կամ այնտեղ վերադառնալը խրախուսելու միջոցով: Ի հակադրություն նշվածների՝ նոր գործածությունները հաճախ վերադարձը փոխարինում են անդրասահմանային խիտ և շարունակական կապերով, ինչպես միգրացիա-գարգացում հանգույցում⁸: Այսպիսի ավելի նոր իմաստները չեն սահմանափակվում ծագման և նպատակակետի պատկերներով, այլ ներառում են նաև հետագա միգրացիայի երկրները՝ այդպիսով ընդգծելով հորիզոնական կապերը: Առավել լայն գործածությունները խոսում են տեղաշարժվող բոլոր անձանց սփյուռքային փորձառության մասին որպես «անդրագգ»⁹: Որոշ դեպքերում երևակայված հայրենիքը կարող է լինել նաև ոչ տարածքային, ինչպիսին է, օրինակ, համաշխարհային իսլամական ումման: Այս վերջին մեկնաբանությունն ընդգծում է այն փաստը, որ նույնիսկ սփյուռքի վաղ պատմական գործածություններում այն վերաբերում է ոչ միայն էթնիկ, այլ նաև կրոնական խմբերին կամ համայնքներին: Երրորդ բնութագրիչը վերաբերում է բնակության երկրներում գաղթականների և (կամ) փոքրամասնությունների ընդունմանը: Սփյուռքի հին ըմբռումները ենթադրում էին, որ նրա անդամները չեն կարողանում լիովին համարկվել սոցիալապես (այսինքն՝ քաղաքականապես, տնտեսապես, մշակութայնորեն) բնակության երկրում՝ ստեղծելով ու պահպանելով սահմաններ մեծամասնության խմբ(եր)ի նկատմամբ: «Սփյուռքի» այս ըմբռումը նույնպես հաճախ զուգորդվում է գերիշխող մեծամասնության կողմից սահմանների պահպանման հետ [որ կատարվում է] սփյուռքի խմբերի նկատմամբ խտրականության միջոցով: Չուլումը կնշանակեր սփյուռքի ավարտ՝ անկախ նրանից, թե այն ինչպես է սահմանված՝ էթնիկորեն, թե կրոնականորեն: Սփյուռքի նոր ըմբռումները շեշտը դնում են մշակութային հիբրիդայնության վրա՝ որպես «dissemi-nation»-ի* հետևանք: Հին ըմբռումներին համահունչ՝ սփյուռքը կարծես ենթադրում է մշակութային առանձնահատկություն այլ խմբերի նկատմամբ:

⁷ Safran 1991.

⁸ Faist 2008.

⁹ Appadurai 1996.

* «Dissemi-nation»-ը dissemination՝ «ցրում», «տարածում», «սփռում», բառի վրա հիմնված բառախաղ է, որը Հոմի Բաբան գործածում է ցրվածության, ժամանակի, պատումների, ըմբռումների և մշակութային կառուցակցումների մեջ «ազգի» սահմանները բնող իր հողվածում: Առաջին անգամ տպագրվել է իր խմբագրությամբ «Nation and Narration» հատորում (1990), այնուհետև՝ ընդգրկվել իր՝ «The Location of Culture» մեծագրության մեջ (Bhabha 1994):

Ակնհայտ է, որ «սփյուռքի» հին ու նոր գործածությունները միշտ չէ, որ համադրելի են: Այնուամենայնիվ, այս լարվածությունը կարող է նաև հետագա վերլուծության համար հարցեր բարձրացնելու հնարավորություն ստեղծել: Առաջին հերթին, նոր գործածությունները վերաբերում են ցանկացած տեսակի ցրման՝ այդպիսով անորոշ դարձնելով տարատեսակ միջսահմանային տեղաշարժերի տարբերությունները: Օրինակ՝ վերլուծական ու քաղաքական առումներով գաղթի կամավոր և բռնի ձևերի տարբերակումն անչափ կարևոր է: Երկրորդ, վերադարձի վրա շեշտադրումը փոխարինվել է շրջանաձև փոխանակմամբ և անդրազգային շարժունակությամբ: Այս զարգացումը կարևոր հարցեր է բարձրացնում ծագման ու նպատակակետ երկրների համայնքներում գաղթականների անդամակցության փոփոխվող եղանակների վերաբերյալ: Երրորդ, չնայած թե՛ հին և թե՛ նոր գործածությունները շեշտում են այն փաստը, որ սփյուռքյան խմբերը չեն ձուլվում ներգաղթի տարածաշրջաններում, վերջերս ծավալվող քննարկումներն անցնում են մշակութային յուրօրինակության գաղափարից անդին ու կենտրոնանում են մշակութային նորարարության գործընթացների վրա: Սա հարց է առաջացնում, թե արդյոք գաղթականների համարկումը, մի կողմից, և մշակութային տարբերությունները, մյուս կողմից, կարող են համագոյակցել: Բարձրացված այս հարցերին կարելի է հանդիպել նաև [...] երկրորդ եզրույթի՝ «անդրազգայնականության» վերաբերյալ քննարկումներում՝ անդրսահմանային շարժունակության, անդամակցության ու քաղաքացիության փոփոխվող ձևեր, գաղթականների համարկման ու մշակութային տարբերությունների համատեղելիություն կամ անհամատեղելիություն:

Եթե «սփյուռք» եզրույթն ամեն դեպքում վերաբերում է որևէ համայնքի կամ խմբի և մեծապես գործածվել է պատմության մեջ ու գրականագիտական ուսումնասիրություններում, ապա այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են «անդրազգայնականությունը» և «անդրազգային տարածությունները», «դաշտերն ու կազմավորումները», վերաբերում են *գործընթացների*, որոնք անդրանցնում են միջազգային սահմանները և հետևաբար հասարակագիտական լեզվում գործածվում են ավելի վերացական երևույթներ նկարագրելու համար: Անդրազգային տարածություններ ասելով՝ հասկանում ենք համեմատաբար կայուն, տևական և խիտ կապերի ամբողջություններ, որոնք ձգվում են ինքնիշխան պետությունների սահմանների միջև և անցնում նրանց սահմաններից անդին: Անդրազգային տարածությունները պարունակում են կապերի և դրանց բովանդակության համադրություններ, դիրքեր ցանցերում ու կազմակերպություններում, ինչպես նաև կազմակերպությունների ցանցերում,

որոնք հաստում են առնվազն երկու ազգային պետությունների սահմաններ¹⁰: Միգրացիայի հետազոտություններում «անդրազգայնականություն» հասկացությունն ստեղծվել է միջազգային գաղթականների համայնքային մակարդակից բխող անդրասահմանային գործունեության վրա ուշադրությունը կենտրոնացնելու նպատակով՝ որպես մի երևույթի, որը տարբերվում է բազմազգ կամ անդրազգային խոշոր ձեռնարկությունների մասն մակրոդերակատարների խիտ ու շարունակական հարաբերություններից: Այս իմաստով «անդրազգայնականություն» եզրույթը հիմնվում է քաղաքագիտության՝ միջազգային հարաբերություններ ենթագիտակարգի անդրազգային հարաբերությունների վրա, սակայն տարբերվում է այդ գործածությունից ոչ պետական դերակատարների վրա ուշադրության կենտրոնացմամբ¹¹: Անդրազգայնականության մեջ ոչ պետական գործորդները, որոնց շարքում են մասն հատկապես, բայց ոչ բացառապես, գաղթականները, սահմանվում են որպես կարևոր դերակատարներ: Ծագման երկիրը, նպատակակետ երկիրն ու գաղթականները (ինչպես մասն նրանց զուգընկերները, որոնք համեմատաբար անշարժունակ են) այդպիսով ստեղծում են եռանկյունային սոցիալական կառուցվածք, որը կարող է ընդլայնվել հետագայում գաղթի այլ երկրներ ներառելու միջոցով: Այս բազմանկյուն կառուցվածքում գաղթական կազմավորումների բաղադրիչը պարունակում է մի շարք կազմակերպություններ ու խմբեր, ներառյալ գաղթականների միություններ, ինչպիսիք են հայրենակցական միությունները, կրոնական համայնքները և գործատու կազմակերպությունները:

Մաս 1. Հասկացություններ. սփյուռքի և անդրազգայնականության սահմանումը

«Սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» հասկացություններին ճշգրիտ սահմանումներ առաջարկելու ձգտումը կարող է թվալ անօգուտ մտավարժանք: «Սփյուռքը», մասնավորապես, դարձել է տարբեր նպատակներով հաճախակի գործածվող բառ: Ուստի այս հասկացության գործածություններին անդրադառնալն ավելի իմաստալից կարող է լինել: Քանի որ այս եզրույթների գործածությունները հաճախ համընկնում են և որոշ դեպքերում փոխարինելի են, ապա դրանց հստակ տարանջատում չպետք է ակնկալել: Այնուամենայնիվ, հասկացության մանրագին համեմատությունը լավ հնարավորություն է անդրասահմանային գործընթացներին վերաբերող կարևորագույն հարցեր բացահայտելու համար: Այս նպատակով օգտակար է նախևառաջ համեմատել

¹⁰ Faist 2000p:

¹¹ Portes 1996.

այս երկու հասկացությունները համաշխարհայնացման ուսումնասիրությունների հետ: Չնայած այն ենթադրությանը, որ համաշխարհայնացման ազդեցությունը համընդհանուր է և տեղի է ունենում ողջ աշխարհում, «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» հասկացություններին առնչվող մոտեցումները վերաբերում են այնպիսի երևույթների, որոնք տեղի են ունենում սահմանափակ տարածաշրջանների կամ պետությունների սոցիալական ու աշխարհագրական տարածություններում: Համաշխարհայնացման մոտեցումները և համաշխարհային տեսությունները տարբերվում են սփյուռքային ու անդրազգային մոտեցումներից առնվազն երեք առումներով:

Առաջին, բոլոր անդրսահմանային հասկացությունները վերաբերում են անդրսահմանային կամ մույնիսկ «ապատարածքանացված» քաղաքականության, տնտեսության ու մշակույթի կարևորությանը: Սակայն սփյուռքային և անդրազգային մոտեցումները շեշտադրում են ազգային կամ տեղային տարածքների հետ ուժգին կապերը, որոնք հատկապես բնորոշ են գաղթականներին: Օրինակ՝ քրդական գաղթական կազմակերպությունների կողմից ցուցաբերվող քաղաքական ճնշումը կարող է տեղի ունենալ Բրյուսելում Եվրախորհրդարանի դիմաց, բայց այն կենտրոնանում է «տեղային» խնդիրների վրա, ինչպիսիք են Թուրքիայում քրդական ինքնավարությունը կամ Եվրամիության անդամ երկրներում կազմակերպվելու իրավունքը: Այս եղանակով անդրսահմանային սոցիալական երևույթներն ունեն հստակ տարածքային հղում, և, այդպիսով, դրանք նաև տեղական կամ ազգային են իրենց կողմնորոշմամբ ու նպատակներով¹²:

Երկրորդ, չկա նաև պնդում այն մասին, որ համաշխարհային կամ աշխարհի գլխակցությունը զարգանում է գծային ճանապարհով: Անդրազգային տարածությունների, դաշտերի ու կազմավորումների լայն սահմանումը՝ որպես խիտ ու շարունակական սոցիալական ու խորհրդանշական կապերի ամբողջություն, ընդգրկում է տարատեսակ սոցիալական երևույթներ: Այս սահմանումները կիրառելի են ամենուր՝ սկսած հասարակական կազմակերպությունների անդրսահմանային գործունեությունից ու սոցիալական բողոքների շարժումներից, մինչև ուղարկող ու ընդունող երկրները կապող գաղթականության հոսքեր ու գաղթականների՝ ծագման երկրների հետ շարունակական կապերի պահպանում: Այնուամենայնիվ, սփյուռքային և անդրազգային մոտեցումներում աշխուժացող անդրսահմանային գործարքները անհրաժեշտորեն չեն կապվում համաշխարհային գլխակցության, համաշխարհային հասարակության համընդգրկումն հորիզոնի, համաշխարհային արդարության ու

¹² St' u Lyons 2006:

աշխարհաքաղաքացիության¹³ կամ համաշխարհային հասարակության մոտեցման մեջ համընդհանուր կանոնների աճող կարևորության հետ¹⁴: Միգրացիան հատկապես այն դեպքն է, երբ հստակ համընկնում չկա «համաշխարհայացում ներքևից»-ի հետ¹⁵, և չկա նաև աճող իրազեկվածություն մի կողմից «մեկ աշխարհայնության» (one-worldness), մյուս կողմից՝ համընդհանուր գաղափարների մասին: Ավելին, «սփյուռք» ու «անդրազգայնականությունը»՝ որպես հասկացություններ ու դիտարկելի երևույթներ, անհրաժեշտաբար նույն նշանակությունը չունեն, ինչ այն երևույթը, որը կոչվում է համաշխարհային կամ անդրազգային քաղաքացիական հասարակություն՝ ի դեմս «շահերի պաշտպանության անդրազգային ցանցերի»¹⁶: Շահերի պաշտպանության անդրազգային ցանցերը հաճախ պատկերվում են որպես մարդու իրավունքների, ժողովրդավարության ու գենդերային արդարության նման համամարդկային արժեքների տարածողներ: Նմանապես անդրազգային սոցիալական շարժումներն ուսումնասիրվում են որպես համաշխարհայնացման մեկ օրինակ և որպես գործելակերպերի ու իրավունքների համընդհանրացում ներքևից¹⁷: Ի հակադրություն դրան՝ «սփյուռք» և «անդրազգային» հասկացությունները հաճախ կապվում են այն դիտարկմանը, որ երբ խոսքը վերաբերում է քաղաքականի ընկալումներին, մարդկային շարժունակությունը կարող է ամրապնդել ու վերստեղծել տարատեսակ հավատալիքներ և -ականություններ (-isms), ինչպիսիք են՝ ազգայնականությունը (nationalism), հայրիշխանականությունը (patriarcism), սեռախտրականությունը (sexism), հարանվանականությունը (sectarianism) և էթնոազգայնականությունը (ethnonationalism)*:

Երրորդ, «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» կամ «անդրազգայնացում» հասկացությունները չեն ենթադրում իրավունքների համընդհանրացման (գծային) զարգացում, ինչպես դա անում են համաշխարհայնության մոտեցումները: Օրինակ՝ հետազգայնական մոտեցումները պնդում են, որ գաղթականների «իրավունքներ ունենալու իրավունքը»¹⁸ հանգեցրել է հետազգային անդամակցության զարգացման, որը ազատական ժողովրդավարությունների պայմաններում պաշտպանում է գաղթականների սոցիալական ու

¹³ Beck 2006.

¹⁴ Meyer, Boli, Thomas և Ramirez 1997:

¹⁵ Portes 1996.

¹⁶ Keck և Sikkink 1998:

¹⁷ Della Porta, Andretta, Mosca և Reiter 2006:

* Շեղագիրն ավելացրել ենք՝ բնագրում գործածվող «ism»-ի հայերեն համարժեքները շեշտադրելու նպատակով:

¹⁸ Arendt 1973 [1959].

քաղաքացիական հիմնարար իրավունքները, թեև չի կարողանում ապահովել լիարժեք քաղաքական իրավունքներով ու քաղաքացիությամբ¹⁹: Այս տեսակետի համաձայն՝ նշված միտման հիմնական աղբյուրը պետք է փնտրել ազգային պետությունների կանոնակարգերում և սահմանադրություններում մարդու իրավունքների արևմտյան կանոնների տարածման մեջ: Թեև «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» եզրույթներին առնչվող քննարկումները չեն առաջարկում իրավունքների և քաղաքացիության վերաբերյալ համապարփակ տեսություններ, նրանցում չկան հստակ ենթադրություններ կանոնների համաշխարհային տարածման վերաբերյալ: Փոխարենը ուշադրության կենտրոնում վիճահարույց պայթարներն են այնպիսի հարցերի շուրջ, ինչպիսիք են, օրինակ, իրավունքներն ազգային ու անդրազգային ասպարեզներում²⁰: «Սփյուռք» և «անդրազգային» հասկացությունները, ի տարբերություն «համաշխարհայնացում» և «համաշխարհային տեսություն» հասկացությունների, հաճախ սկսում են այն դիտարկումից, որ թեև սոցիալական կյանքի համար ֆիզիկական կամ աշխարհագրական մոտիկությունը պակաս անհրաժեշտ պայման է, համընդհանրացմանն ուղղված հստակ միտում դեռևս չկա: Փոխարենը շեշտը դրվում է համընդհանրացման ու մասնավորեցման գործընթացների համագոյակցության վրա: Այսպիսով՝ համընդհանուր կանոնները, ինչպիսիք են, օրինակ, հավաքական ինքնորոշումը, ժողովրդավարությունը և մարդու իրավունքները, կարող են հնարավորություն ստեղծել տեղական կամ ազգային պահանջների ձևավորման համար: Օրինակ՝ մշակութային խմբերի քաղաքական ինքնավարության կամ բազմամշակութային իրավունքների պահանջները հաճախ վկայակոչում են այնպիսի համաշխարհային կանոններ, ինչպիսին, օրինակ, հավաքական ինքնորոշման իրավունքն է: Այսկերպ «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» հասկացությունները խորապես կապված են «համաշխարհատեղայնացման» (glocalisation) հետ, որը միավորում է համաշխարհայնացման ու տեղայնացման ըմբռնումները²¹:

Եթե, մի կողմից, համաշխարհայնացման, իսկ մյուս կողմից՝ սփյուռքի և անդրազգայնացման միջև հասկացութային տարբերությունները կարծես բավականին պարզ են, առավել դժվար է տարբերակել այս երկու եզրույթները միմյանցից: Սփյուռքի և անդրազգային ուսումնասիրությունների վերաբերյալ գրականության համընկնումների և փոխհատման աստիճանը կարելի է նկատել Թեօլեօլեանի²² հիշարժան այն դիտարկման մեջ, որի համաձայն՝ ժամա-

¹⁹ Soysal 1994.

²⁰ Faist 2010.

²¹ Robertson 1995.

²² Tölölyan 1991, էջ 5

նակակից սփյուռքները «անդրազգային պահի օրինակելի համայնքներն» են: Սփյուռքը միահյուսվում և իմաստային առումով համընկնում է «տարաբնակ», «գաղթականություն» և «աքսոր» ու նման այլ բառերի հետ՝ ձևավորելով «նկարագրական/մեկնաբանական եզրույթների անսանձ բազմություն», որոնք «ընդհարվում ու քննարկման մեջ են մտում» միգրացիայի ուսումնասիրությունների ժամանակակից բառապաշարում²³:

[...]

*Սփյուռքը և անդրազգայնականությունը՝ որպես
նկարագրական վերլուծական հասկացություններ*

Սփյուռքի գործածումը՝ որպես նկարագրական ու վերլուծական կատեգորիա, ունի ամուր ավանդույթ: Մրա օրինակները ներառում են Սաֆրանի և Քոհենի առաջարկած սփյուռքի դասակարգումները և Շեֆերի՝ սփյուռքի քաղաքականությունը համակարգայնորեն վերլուծելու ջանքերը²⁴: Հաճախակի հղումներ կատարելով տոհմաժառերին, արմատներին, վերատնկմանը ու պապենական հողին՝ այսպիսի դասակարգումները հաճախ գործածում են ագրարային կամ այգեգործական դարձույթներ, միտում, որը Քոհենը նկատել է առհասարակ սփյուռքի ուսումնասիրություններում²⁵: Այս սահմանումները երբեմն շատ մոտ են օրգանական սոցիալական զարգացման էապաշտական ըմբռնումներին: Ի հակադրություն դրան՝ անդրազգայնականության ըմբռնումներն ավելի արմատավորված են աշխարհագրական ու սոցիոլոգիական պատկերներում, ինչպիսիք են, օրինակ, «տարածությունը» և «դաշտը», որոնք հաճախ կան գործածվում են էվրիստիկորեն, կան կապվում են սոցիալական տեսության առանցքային հասկացությունները կիրառելու պահանջներին²⁶: Ընդհանուր առմամբ, եթե սփյուռքի ուսումնասիրությունները հիմնականում անդրադարձել են մշակութային յուրօրինակության ու կրոնական համայնքների, ազգության ու նաև ձեռնարկատիրության նման սոցիալական գործունեության ոլորտների համար դրանց կարևորության հարցերին, անդրազգային ուսումնասիրությունները կենտրոնացել են շարժունակության ու ցանցերի խնդիրների վրա: Կարճ ասած՝ առաջին եզրույթը որպես մեկնարկ ընդունում է լայն հասկացություններ, ինչպիսիք են «համայնքը» և «ցրումը», իսկ երկրորդը կապված է սոցիալական գիտության գաղափարների հետ:

²³ Clifford 1994, էջ 303:

²⁴ Sheffer 2006.

²⁵ Cohen, 1997, էջ 177-178:

²⁶ Khagram և Levitt 2008:

[...]

*Սփյուռքը և անդրազգայնականությունը՝
որպես սոցիալապես շեղված կազմավորումներ*

Բրունոյի ներդրումը վկայում է սփյուռքի և անդրազգային մոտեցումների համընկնման մասին*։ Բրունոն առանձնացնում է սփյուռքի տարբեր տեսակներ, որոնք վերաբերում են ձեռներեցությանը, քաղաքականությանը, կրոնին ու էթնիկությանը կամ ռասային։ Նա անցնում է համայնքի գաղափարներից և սփյուռքյան խմբերի դասակարգումներից անդին՝ իր հարցադրումն ամուր կերպով տեղավորելով տարածությունների դասակարգման մեջ։ Այստեղից էլ՝ նրա «անդրազգային համայնքներ» և «տեղաշարժման տարածքներ» հասկացությունների գուգադրումը։ Եթե առաջինները հիմնականում կազմված են ներգաղթի տարածաշրջանում խմբեր ձևավորող աշխատանքային գաղթականներից, երկրորդներն ընդգրկում են արտագաղթի ու ներգաղթի պետություններն իրար կապող շարժունակ առևտրականների։ Եվ եթե անդրազգային համայնքներն իրենց ուշադրության կենտրոնում են պահում արտագաղթի երկիրը, տեղաշարժման տարածքները բնութագրվում են ծագման տարածաշրջանների շեշտադրմամբ²⁷։ Բրունոյի մոտեցումը կարևոր հարցեր է բարձրացնում հետագա տեսական աշխատանքի համար. ինչպե՞ս է «ապատարածքայնացումը ընթանում վերատարածքայնացման հետ միաժամանակ կամ հաջորդում վերջինիս»²⁸։ Կարելի է ենթադրել, որ վերատարածքայնացումը շատ սփյուռքցիների տեղական արմատավորվածությունը և գաղթականների գործողությունը վերադարձնում է տեսադաշտ։

Անդրազգայնականության վերաբերյալ իր տեսական ու փորձահեն վերլուծության միջոցով Դահինդենը նույնպես տարբերակում է միջսահմանային տեղաշարժերի և կապերի ավելի նստակյաց ու ավելի շրջուն ձևեր*։ Նա դիտարկում է «սփյուռքային անդրազգայնականությունը» և «շարժունակության միջոցով անդրազգայնականությունը»՝ օգտագործելով կաբարե պարողների օրինակը։ Հեռանալով Բրունոյի ըմբռնումից՝ Դահինդենը սփյուռքը չի հակադրում անդրազգայնականությանը, այլ իր մոտեցումը կառուցում է անդրազգային ուսումնասիրություններում նստակյաց/շարժուն տարբերակման վրա։ Նրա մոտեցման մեջ սփյուռքային անդրազգայնականությունը վերաբերում է

* Նույն հատորում Բրունոյի հոդվածը, Bruneau 2010:

²⁷«Առևտրային սփյուռքների» մասին տե՛ս նաև Ռ-աուչի աշխատությունը (Rauch 2001):

²⁸ Bruneau 2010, էջ 49:

** Նույն հատորում Դահինդենի հոդվածը, Dahinden 2010:

գաղթականների ու նրանց հավաքականությունների կապերին, որոնք սահմանների միջև պահպանում են սոցիալական կայուն կազմավորումներ՝ հաստատված լինելով ներգաղթի երկրներում, դրանով իսկ ձևավորելով անդրագալյին դաշտեր կամ տարածություններ: Ի հակադրություն դրան՝ շարժունակության միջոցով անդրագալյանականությունը բնութագրվում է շրջապատույտով և, այդպիսով, սահմանների միջև խաչաձև տեղաշարժերով:

Դահիմդենի և Բրունոյի մոտեցումների համեմատությունը ցույց է տալիս, թե ինչպես է անդրագալյանականության մասին գրականությունը փորձում ներառել սփյուռքի մոտեցումներում բարձրացված խնդիրները, ինչպիսիք են, օրինակ, [նոր հասարակության մեջ] ընդունումը կամ դրա բացակայությունը, բայց նաև փորձում է անդրադառնալ ժամանակ-տարածություն խտացումների հետևանքով ձևավորված մտահոգություններին, ինչպիսիք են, օրինակ, աշխարհագրական շարժունակության առանձին դրսևորումները: Ավելին, սփյուռքների ուսումնասիրությունները նույնպես ավանդական մտահոգություններից անդին են անցել՝ դիտարկելով այնպիսի սոցիալական ձևեր, ինչպիսիք են «շարժունակ վաճառականները»: Դահիմդենի և Բրունոյի վերլուծություններից ծագող ուշագրավ հետազոտական հարցերից է այն, թե որքանով են սփյուռքը և գաղթականների անդրագալյանականությունը բնութագրվում իրենց բնակության երկրների նկատմամբ հատկանշական ինքնությունների ու գործելակերպերի համակցությամբ, և որքանով է անհրաժեշտ տեղական հասարակության մեջ ընդգրկումը՝ անդրագալյին այնպիսի գործունեության ոլորտներում ներգրավվելու համար, ինչպիսիք են ժողովրդավարացումն ու ազգակերտումը:

Բրունոյի և Դահիմդենի վերլուծությունները լավ օրինակներ են այն բանի, թե ինչպես կարելի է «սփյուռք» և «անդրագալյին» եզրույթները արդյունավետորեն գործածել՝ ժամանակակից աշխարհի տեղաշարժերի շուրջ մտածելու համար: Այդուհանդերձ, ակնհայտ է նաև, որ սփյուռքը բազմերանգ հասկացություն է՝ հատկապես հաշվի առնելով դրա համատարած քաղաքականացումը: Այնուամենայնիվ, եթե նույնիսկ մերժում ենք «սփյուռքը»՝ որպես վերլուծական եզրույթ, դա չի նշանակում, որ պետք է առահասարակ հրաժարվել դրանից: Առնվազն պետք է ուսումնասիրենք սփյուռքների կազմավորումն ու ապակազմավորումը: Ուոթրբերին [...] պնդում է, որ թեև սահմաններից անդին ապրող բնակչությանը բնորոշելու համար «սփյուռք» եզրույթի գործածումը կարող է խնդրահարույց լինել*, «սփյուռքի քաղաքականություն» արտահայտության որդեգրումը կարող է օգտակար լինել պետության գործողություն-

* Նույն հատորում Ուոթրբերիի հոդվածը, Waterbury 2010p:

ները և այդ քաղաքականությունների շուրջ տարակարծությունները նկարագրելու համար: Ընդհանուր առմամբ, ժամանակակից աշխարհում սփյուռքներն անընդհատ ստեղծվում են՝ այդպիսով ձևավորելով «նոր սփյուռքներ»: Նրանք կարող են նաև ենթարկվել ցրման կամ «վերասփյուռքայնացման»՝ նոր փուլերի, ինչպես, օրինակ, հրեական և հունական սփյուռքների դեպքում էր: Վան Հեարը նշում է, որ եթե սփյուռքային կազմավորումը վերջին ժամանակներում արագացել է, արագացել է նաև սփյուռքի «ապակազմավորումը, որը դրսևորվում է [հայրենի երկրում] գաղթականների համայնքների վերախմբավորման կամ վերահավաքման գործընթացներում»²⁹: Որպես օրինակներ կարելի է նշել 1989 թվականից հետո էթնիկ գերմանացիների «վերադարձը» ԽՍՀՄ-ից, Լեհաստանից ու Ռուսիայից դեպի միացյալ Գերմանիա, 1990-ական թթ. ռուս հրեաների մեծ հոսքը Իսրայել և մույն ժամանակահատվածում ԽՍՀՄ տարբեր մասերից Պոնտոսի հույների «վերադարձը»:

Այստեղ ուշադրության կենտրոնում են նոր սփյուռքների ստեղծումն ու նրանց ջանքերը՝ ուղղված որպես սփյուռք ճանաչվելուն: Երկու հեղինակներ անդրադառնում են հենց սփյուռքների ու արտաքին դերակատարների միջոցով տեղի ունեցող սփյուռքի սահմանների ձևավորման հարցին, և թե ինչպես են նրանք, ովքեր իրենց սփյուռք են անվանում, բանակցելով գտնում սեփական ուղին: Այդ նպատակով Վայնարն անդրադառնում է սփյուռքի կազմավորմանը միջազգային ու վերազգային կազմակերպությունների քաղաքականության դիսկուրսներում*, իսկ Փաերեգարդը նրան հետևում է իր վերլուծությանը այն մասին, թե ինչպես են քաղաքական վերնախավերը բանակցում ու կազմավորում այն, ինչը կարելի է անվանել «սփյուռքայնություն»**:

Վայնարը հիմնականում կենտրոնանում է այն հարցի վրա, թե ինչպես է սփյուռքը մեկնաբանվում որպես միգրացիոն քաղաքականության գործող: Դիտարկելով Եվրոպական միությունը և հետևելով եվրոպական համապարփակ ներգաղթի քաղաքականության վերաբերյալ բանավեճերին՝ Վայնարը գտնում է, որ «սփյուռք» եզրույթը կարևոր տեղ է զբաղեցնում ԵՄ պաշտոնական փաստաթղթերում, և որ սփյուռքի ըմբռնումը զարգացել է միգրացիայի վերահսկման ջանքերին զուգընթաց: ԵՄ փաստաթղթերում սփյուռքները ներկայացված են որպես հայրենի երկրի հետ տարբեր իրավական կապեր ունեցող գաղթականների ցանցեր: Ի հակադրություն դրան՝ ՄԱԿ-ի փաստաթղթերի լեզուն պտտվում է «անդրազգային համայնքների»՝ որպես զարգացման քաղաքականության հիմնական դերակատարների շուրջ: Սակայն տարօրի-

²⁹ Van Hear 1998, էջ 6:

* Նույն հատորում Վայնարի հոդվածը, Weinar 2010:

** Նույն հատորում Փաերեգարդի հոդվածը, Paerregaard 2010:

նակ կերպով անդրազգային համայնքներին անդրադառնալիս ՄԱԿ-ի փաստաթղթերը խոսում են անհատների (որպես իրար հետ չկապված մարդկանց խմբավորման), այլ ոչ թե հանրությունների մասին: ԵՄ-ի մեջ սփյուռքները՝ որպես ասացվածքային «քանու մեջ սերմեր», ընկալվում են որպես ծագման երկրների զարգացմանը նպաստող, որոնք ծանրաբեռնված չեն հոգեցնցումային ցրման փորձառությամբ: Սփյուռքներին «խմբայնություն» վերագրելը³⁰ հնարավորություն է տալիս նրանց ձևավորելու մարմին, որը իրավասու է ծրագրերի համար: Վայնարի վերլուծած բոլոր քաղաքական փաստաթղթերում սփյուռքներն ու գաղթական համայնքները քննարկվում են որպես զարգացման ինքնուրույն գործողներ՝ ընդգծելով միջսահմանային քաղաքականության մշակման գործում գաղթականների դասերի և հավաքականությունների աճող կարևորությունը: Այսպիսով՝ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ քաղաքական քննարկումները հաճախ միաձուլում են այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են «սփյուռքը» և «անդրազգային համայնքը»:

*Սփյուռքը և անդրազգայնականությունը՝
որպես սոցիալ-մշակութային պայմաններ*

Սոցիալական կառուցակցման մոտեցումը ենթադրում է ուշադրության տեղափոխում անդրազգային համայնքներից անդրազգային գործելակերպերի վրա, որպեսզի խուսափի գաղթականների խմբերի այնպիսի էականացված ըմբռնումներից, որոնցում օրինակ, նրանք ներկայանում են որպես հատկանշականորեն ազգային կամ անդրազգային: Սփյուռքի իր քննական ուսումնասիրության մեջ Փաերեգարդը կենտրոնանում է սփյուռքի քաղաքական կազմավորման վրա՝ օգտագործելով պերուական գաղթականության փորձը և ԱՄՆ-ում, Արգենտինայում ու Իսպանիայում սփյուռք հիմնելու ջանքերը: Նրա ուշադրության կենտրոնում այն հարցն է, թե ինչպես են սփյուռքի քաղաքական համախմբումն ու համերաշխությունը ստեղծվում և պահպանվում, և, այդպիսով, ինչպես են կառուցակցվում կամ կազմավորվում սփյուռքի սահմանները³¹: Փաերեգարդը համատեղում է ավելի հին, ավելի ավանդական սահմանումների տարրերը, որոնք շեշտը դնում են համայնքային ինքնավարության և յուրօրինակ հավաքական ինքնության վրա, անդրազգային կապերի վերաբերյալ վերջին շրջանում կատարված հետազոտությունների հետ, որոնք ընդգծում են միջսահմանային շարժունակությունն ու մտքերի և ապրանքների շարունակական փոխանակումը՝ որպես բնորոշիչ չափանիշ³²: Այս

³⁰ Brubaker 2004.

³¹ Paerregaard 2010.

³² Տե՛ս նաև Bruneau 2010:

երկու տեսանկյուններն էլ հակիրճ ամփոփված են Քլիֆորդի՝ «արմատներ և ուղիներ»³³ փոխաբերության մեջ: Կիրառելով Քլիֆորդի փոխաբերությունը՝ Փաերեգարդը անդրադառնում է ինչպես արտագաղթի ու ներգաղթի պետությունների երկկողմ կապերին, այնպես էլ ներգաղթի երկրներում խմբերի միջև հորիզոնական կապերին: Ըմբռնողական այս բարդ կառույցի շրջանակում նա կենտրոնանում է երեք ոլորտներում (քաղաքականություն, համերաշխություն և սոցիալական դաս) «սփյուռքի բանակցման» վրա: Նա առանձնացնում է Պերուի բարձր դասերի անդամներին ու խմբերին՝ որպես Պերուի սփյուռքի հիմնական շարժիչ ուժերի ու համախմբողների: Այս եզրակացությունը սփյուռքի ուսումնասիրություններում համեմատությունների նոր հնարավորություն է ստեղծում XIX և XX դարի ազգայնականության մեջ առանցքային խմբերի դերակատարության հետ, երբ մտավորականները ճանապարհ էին հարթում ազգայնական գաղափարախոսությունների հաստատման համար³⁴: Հետևությունն այն է, որ պետք է խուսափել խմբի բոլոր անդամներին անառարկելիորեն մեկ ընդհանուր կամ գերիշխող ինքնություն վերագրելուց: Քաղաքական գործելակերպերում ինքնությունները պետք է կառուցակցվեն դիսկուրսիվ կերպով և հավաքագրվեն վեճախավերի կողմից, որպեսզի կարևոր դառնան մարդկանց ավելի լայն շրջանակների համար:

*Սփյուռք և անդրազգայնականություն.
Կարբերություններ և նմանություններ*

[Ինչպես վերը քննարկված աշխատությունները, այնպես էլ], գիտական գրականությունն առհասարակ, «սփյուռք» և «անդրազգայնականություն» հասկացությունների միջև առանձնացնում են նմանություններ ու տարբերություններ: Կարևոր նմանությունն այն է, որ երկուսն էլ չափազանց առաձգական եզրույթներ են և այս կամ այն կերպ սովորաբար վերաբերում են կայուն միջսահմանային կապերին, որոնք ընդգրկում են ծագման ու նպատակակետ տարածաշրջանները, ինչպես նաև հորիզոնական կապերն այլ տարածաշրջանների հետ, որտեղ ապրում են գաղթականները: Թե՛ սփյուռքը և թե՛ անդրազգայնականությունն առնչվում են հայրենիքի կապերի ու նպատակակետ տարածաշրջաններում «արտերկրում» բնակվող անձանց ընդգրկման հարցերին: Սփյուռքի մոտեցումները սովորաբար ուշադրությունը կենտրոնացնում են հայրենիքների («հղման-ծագման») և ցրված ժողովուրդների միջև հարաբերությունների³⁵, բայց նաև նպատակակետ երկրների վրա: Օրինակ,

³³ Clifford 1994.

³⁴ Տե՛ս, օրինակ, Greenfeld 1992:

³⁵ Dufoix 2008.

ըստ Սաֆրանի՝ սփյուռքները գոյություն ունեն հյուրընկալող հասարակության ու հայրենիքի հետ եռանկյունային սոցիալական-մշակութային հարաբերություններում³⁶: Հետարդիական մոտեցումներում առավել կարևորություն են ստանում ցրված մարդկանց կապերը միմյանց հետ: Անդրազգային ոլորտում փորձահեն ուսումնասիրությունները մի փոքր ավելի են շեշտադրում ներգաղթի երկրներում ընդգրկման ու համարկման հարցերը, քան սփյուռքի մասին գրականությունը³⁷: Սփյուռքի գրականությունը սովորաբար շեշտը դնում է սփյուռքային խմբերի մշակութային առանձնահատկության վրա, մինչդեռ անդրազգային գրականության որոշ հատվածներ սկսել են ավելի լայնորեն ուսումնասիրել գաղթականների ընդգրկումն ու անդրազգային գործելակերպերը: Սա, թերևս, պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ անդրազգային մոտեցման հետևող գիտնականների մեծ մասը տեղակայված է ներգաղթի երկրներում և հաճախ նաև որոշակի գաղափարներ է վերցնում հանրային քաղաքականության շուրջ ծավալվող քննարկումներից, որոնք բնութագրվում են «համարկում» և «սոցիալական համախմբում» հիմնաբառերով: Ընդհանուր առմամբ, անդրազգային ուսումնասիրությունները բացահայտել են համարկման և միջսահմանային ներգրավվածության միջև կապը: Նմանապես սփյուռքի ուսումնասիրությունները հարցեր են առաջադրել փոքրամասնությունների խմբերի մշակութային ինքնավարության և համարկման միջև եղած կապի վերաբերյալ: Այն հարցը, թե որոնք են գործող սոցիալական մեխանիզմները, դեռևս ուսումնասիրված չէ: Երկու մոտեցումներն էլ պետք է լրջորեն վերաբերվեն «առանց իրար մոտ գտնվելու համայնքի» գաղափարին, այսինքն՝ հասարակայնության ծագմանը, որը ոչ թե պայմանավորված է աշխարհագրորեն մոտ լինելու հանգամանքով, այլ հիմնականում արմատավորված է սոցիալական մոտիկության մեջ³⁸:

Կան նաև հիշատակման արժանի երեք այլ ուշագրավ տարբերություններ, թեև դրանք տարբերվում են առավելապես շեշտադրման, քան տեսության առումով:

Նախ, «անդրազգայնականությունը» ավելի լայն հասկացություն է, քան «սփյուռքը» երկու առումներով: Առաջինը կապված է խմբերի ընդգրկման շրջանակի հետ: Սփյուռքն առավել հաճախ վերաբերում է կրոնական, էթնիկ և ազգային խմբերին ու համայնքներին, մինչդեռ անդրազգային մոտեցումները կապվում են տարատեսակ սոցիալական կազմավորումների հետ՝ ընդ-

³⁶ Safran, 1991, էջ 372:

³⁷ Տե՛ս, օրինակ, Մորավսկայի աշխատությունը ձուլման ու անդրազգայնականության վերաբերյալ (Morawska 2003բ):

³⁸ Տե՛ս Faist 2009բ:

գրկելով ինչպես վերոնշյալները, այնպես էլ այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք են գործարարների ու սոցիալական շարժումների ցանցերը: Մյուսը կապված է նույնիսկ ավելի նեղ՝ «անդրազգային համայնք» եզրույթի հետ: Սի կողմ թողնելով հետաքրքիր կան ըմբռնումները՝ «սփյուռքը» առավել հաճախ վերաբերում է անդրազգային կազմակերպության այնպիսի ձևի, որն ընդգրկում է որոշակի ծագման երկիր և մի շարք հյուրընկալող երկրներ: Ի տարբերություն սփյուռքի՝ «անդրազգային համայնքը» ներառում է երևույթների ավելի լայն շրջանակ, ինչպիսիք են, օրինակ, անդրսահմանային գյուղական համայնքները կամ սահմանամերձ համայնքները: Այսպիսով՝ անդրազգային համայնքներն ընդգրկում են սփյուռքը, բայց ոչ բոլոր անդրազգային համայնքներն են սփյուռքներ:

Տարբերությունների երկրորդ շարքը վերաբերում է ինքնությանն ու շարժունակությանը: Սփյուռքի մոտեցումները կենտրոնանում են հավաքական ինքնության կողմերի վրա, մինչդեռ անդրազգային մոտեցումներն անդրադառնում են անդրսահմանային շարժունակությունը: Թեև երկու հասկացություններն էլ գործածվում են թե՛ սփյուռքի և թե՛ անդրազգային մոտեցումներում, երբեմն կան շեշտադրումների տարբերություններ [...]: Առհասարակ սփյուռքի ըմբռնումները վերաբերում են ցրմանը (հոգեցնցումային կամ ոչ) և, որպես հետևանք, որոշ հավաքական ինքնության ձևավորմանն ու վերարտադրությանը, որը բնութագրվում է արտագաղթի ու ներգաղթի երկրների հետ կապերի տարբեր ուժգնությամբ: Այն դեպքերում, երբ ցրումը տեղի է ունեցել ոչ թե մարդկանց գաղթելու, այլ սահմանների փոփոխության պատճառով (ինչպես Արևելյան Եվրոպայի շատ հատվածներում), այս եզրույթի շեշտը ընդհանուր ինքնության վրա է՝ չնայած ցրմանը³⁹: Երբեմն «ընդհանուր երևակայության կառուցակցումը»* բարդ փոխկապված է, այսպես կոչված, «պետականագուրկ սփյուռքների» ազգակերտման ծրագրերին: Հավաքական ինքնության խնդիրները կարևոր են նաև անդրազգային տեսանկյունից, օրինակ՝ անդրազգայնականության մշակութային կողմերի բազմաթիվ վերլուծություններ հիմնված են *mélangé*** , հիբրիդայնություն կամ մշակութային «թարգմանություններ» գաղափարների վրա, որոնցում տեղաշարժվող մարդիկ ընդգրկվում են: Անդրազգային տեսանկյունից, սակայն, ինքնության այս փոփոխությունները առաջ են գալիս անձանց միջսահմանային շարժունակությունից, որն էլ ինքնին մշտապես գոյություն ունի գաղափարների ու ապրանքների այլ հոսքերի մեջ: Շարժունակության նկատմամբ անդրազգայնական

³⁹ Տե՛ս Waterbury 2010բ:

* Նույն հատորում Բիսաուի և Հանգերի հոդվածը, Kissau և Hunger 2010:

** Խառնուրդ (ֆր.)

մտահոգությունը արտացոլված է նաև «ցանց» հասկացության մեջ, թեև այն ավելի հաճախ գործածվում է փոխաբերականորեն, քան մեթոդաբանորեն: Այս եղանակով անդրազգայնականության գրականությունը կապվում է «նոր տեղաշարժերի հարացույցի» հետ, որը աշխարհագրական շարժունակությունը դիտարկում է որպես համընդհանուր հասարակական կարևորություն ունցող համատարած երևույթ⁴⁰:

Սփյուռքի և անդրազգայնականության մոտեցումների միջև շեշտադրման երրորդ տարբերությունը վերաբերում է ժամանակի հարթությանը: «Սփյուռք» եզրույթը գործածող գիտնականները հաճախ ուշադրությունը հրավիրում են բազմասերունդ ձևվածքի վրա, մինչդեռ անդրազգային վերլուծաբանները զբաղվում են գաղթականների նոր հոսքերով: Սփյուռքները հաճախ սահմանվում են որպես անդրսերնդային կազմավորումներ կամ որպես սերնդային *longue durée*: Այս դրույթի օգտին են հանդես գալիս հրեական ու հայկական սփյուռքի նախատիպային օրինակները և նույնիսկ ավելի նոր օրինակներ, ինչպիսիք են, օրինակ, պաղեստինյան սփյուռքն է: Ինչպես Քինգը և Քրիստոն են պնդում, երկարաժամկետ մոտեցումն օգնում է տարբերել սփյուռքները ոչ միայն անդրգաղթականությունից (transmigration), այլ նաև անդրազգային համայնքներից*: Իսկապես, անդրազգային մոտեցումները հազվադեպ են անդրադարձել պատմական շարունակականության հարցերին, քանի որ փորձահեն ուսումնասիրությունների մեծ մասը կենտրոնացել է վերջին շրջանի գաղթական հոսքերի և միայն մեկ սերնդի վրա⁴¹: Ինչ վերաբերում է սերունդների խնդրին, ապա կան մի քանի հակառակ օրինակներ, ինչպիսիք են «երկրորդ սերնդի անդրազգայնականության» ուսումնասիրությունները⁴²:

Մաս 2. Տեսություններ. անդրազգային կազմավորումների և սփյուռքների առաջացման և վերարտադրության մեկնաբանումը

Այնտեղ, որտեղ սփյուռքների և անդրազգային սոցիալական կազմավորումների մասին գրականությունն անդրադարձել է անդրսահմանային կյանքի քաղաքականությանը, տնտեսությանն ու մշակույթին, այն հակված է եղել կա՛ն մի ծայրահեղությամբ արտացոլել ազգային պարունակային ձևակերպումներ, կա՛ն մյուս ծայրահեղությամբ ամբողջովին հիմնվել ազգային պետությունների դերն անտեսող տեսությունների վրա: Ու թեև անդրազգայնականության վաղ աշխատությունները հիմնականում անտեսում էին ազգային

⁴⁰ Sheller և Urry 2006:

* Նույն հատրում Քինգի և Քրիստոյի հոդվածը, King և Christou 2010:

⁴¹ Բացառության համար տե՛ս Foner 2001q:

⁴² Օրինակ՝ Levitt և Waters 2002:

պետությունների դերը, հետագա ուսումնասիրություններն ընդունել են նրանց առանցքային դերը ոչ միայն միջազգային միգրացիայի, այլ նաև անդրազգային սոցիալական կազմավորումներում գոյություն ունեցող հոսքերի կարգավորման գործում⁴³: Սփյուռքային և անդրազգային մոտեցումների օգնությամբ վերլուծությունը զարգացել է այնքանով, որ կարողանում է կողմնորոշվել ու առաջ ընթանալ անդրազգային կազմավորումներում ներգրավված բազմաթիվ հավաքական դերակատարների միջով: Թե՛ սփյուռքային և թե՛ անդրազգային մոտեցումներն ընդունում են, որ սոցիալական գործընթացները ցրված են ազգային պետությունների սահմանները հատող բազմաթիվ տեղայնությունների միջև: Եվ եթե դրանցում ընդգրկված գործորդների օրակարգերն ու նպատակները դեռևս հաճախ սահմանվում են ազգային առումով, լինեն դրանք միջազգային կազմակերպություններ, հասարակական կազմակերպություններ կամ ազգային կառավարություններ, կազմակերպման ու գործունեության եղանակները չեն ենթարկվում պետական պարունակների կոշտ հասկացություններին: Համաշխարհային քաղաքական կարգի կամ համաշխարհային հասարակության մոտեցումները ծառայում են որպես օգտակար դիտանկյուններ: Օրինակներն ընդգրկում են կազմակերպությունների անդրազգային կապերի տարածումը⁴⁴, ինչպես նաև այնպիսի մեծ արժեքների կարևորությունը, ինչպիսին, օրինակ, անդրսահմանային ներգրավվածությունն օրինականացնելու հարցում ժողովրդավարացումն է:

Թեև համաշխարհային քաղաքական կարգի մոտեցումը ազգային պետությունը դիտարկում է որպես արևմտաճ նորմերի տարածման մեկ բաղադրիչ, այլ մոտեցումները կա՛ն քննարկում են սփյուռքը բացառապես որպես ազգային պետական երևույթ, կա՛ն հակադրում են ազգային պետությունն ու սփյուռքը: Սփյուռքի կամ անդրազգային մոտեցմամբ շատ ուսումնասիրություններ ակնհայտորեն օգտագործում են ազգային պետական դիտանկյուններ: Այս դեպքում ուշադրության կենտրոնում սփյուռքի և ներգաղթյալների այն համայնքներն են, որոնք քաղաքական ճնշում են գործադրում հյուրընկալող պետություններում, որպեսզի ստիպեն վերջիններիս որոշակի դիրքորոշում ու քաղաքականություն որդեգրել հայրենիքում քաղաքական հակամարտությունների նկատմամբ: Այս մոտեցումը կենտրոնանում է ազգային պետությունների դերի՝ որպես մի կողմից սփյուռքի կամ անդրազգային համայնքների, մյուս կողմից՝ «հայրենի երկրում» առկա տարբեր քաղաքական խմբերի միջև միջնորդների վրա⁴⁵: Ի տարբերություն այս մոտեցման՝ սփյուռքը որպես

⁴³ Kivisto և Faist 2010, գլուխ 5:

⁴⁴ Boli և Thomas 1997:

⁴⁵ Shain 2007.

«էթնոտարածություն» (ethnoscape)⁴⁶ ընկալող հետադիտական տեսությունները հաճախ կանգնած են ազգային պետությունը և ավելի հետազգային ծրագրերը հակադրելու եզրին: Մի կողմ թողնելով այս պարզունակ ընկալումները՝ կարելի է սկսել այն օգտակար դիտարկմամբ, որ սփյուռքներն ու անդրազգային հասարակական կառույցները կարելի է ընդունել որպես *sui generis** կազմավորումներ. այս կազմավորումները չեն կարող վերլուծվել պետական և ոչ պետական դերակատարներից անկախաբար: Ընդհակառակը, նրանք կազմավորվում են այդ գործողների կողմից: Այս քայլը նոր հնարավորություններ է ստեղծում տարբեր ոլորտների վերլուծության համար, ինչպիսին է, օրինակ, քաղաքականը, և հարցեր է առաջ քաշում անդրազգային քաղաքական ներգրավման ճարտարապետության վերաբերյալ⁴⁷: Այն մաս սովորաբար անտեսվող հարցեր է բարձրացնում քաղաքական հաստատությունների ու գաղթականների անդրազգային գործելակերպերի միջև փոխհարաբերությունների վերաբերյալ այնպիսի առանցքային ոլորտներում, ինչպիսին, օրինակ, քաղաքացիությունն է⁴⁸:

[...]

Մաս 3. Մեթոդաբանություն և մեթոդներ. ինչպես ուսումնասիրել անդրազգային երևույթները

Մույն աշխատության մեթոդաբանական մասում բարձրացված հիմնական հարցը հետևյալն է. ինչպե՞ս կարող են անդրազգային մոտեցումները հաղթահարել մեթոդաբանական ազգայնականությունը հասարակական գիտություններում: Հասարակական գիտություններում մեթոդաբանական ազգայնականությունը բնորոշում է ազգային-պետության պարունակը որպես կիսաբնականորեն տրված սոցիալական ու քաղաքական կազմավորում դիտարկելու միտումը⁴⁹: Պարունակային ուսումնասիրություններից անդին անցնելը թերևս ավելի հեշտ է որոշ գիտակագերում, օրինակ՝ սոցիալական ու մշակութային մարդաբանության մեջ, քան մյուսներում, օրինակ՝ համեմատական քաղաքագիտության մեջ, որտեղ ինքնիշխան ազգային պետությունը սահմանվում է որպես վերլուծության հիմնական միավոր: Անդրազգային ուսում-

⁴⁶ Appadurai 1996.

* Յուրօրինակ, յուրատեսակ (լատ.):

⁴⁷ Østergaard-Nielsen 2003գ:

⁴⁸ Bauböck 2003.

⁴⁹ Wimmer և Glick Schiller 2003, որ հիմնվում են Մարտինսի աշխատության վրա, Martins 1974:

նասիրություններում մեթոդաբանական մեկ այլ ծուղակ կարող է լինել «խմբապաշտությունը» (groupism)⁵⁰: Այս մեղադրանքը վերաբերում է այն ուսումնասիրություններին, որոնք սփյուռքյան ու անդրազգային համայնքներին վերաբերում են որպես ժամանակի մեջ կայուն միավորների, որ իրենց անդամների անհատական ինքնության ու սոցիալական ամենօրյա գործելակերպի համար ունեն առաջնային նշանակություն: Ինչպե՞ս կարելի է հաշվի առնել անդրազգային կառույցների, հարաբերությունների և ինքնությունների փոփոխականությունն ու ճկունությունը փորձառեն հետազոտություններում և այդպիսի հետազոտություններն առաջնորդող տեսություններում: Արդյո՞ք կարելի է ուսումնասիրել անդրազգային երևույթները՝ խուսափելով ինչպես մեթոդաբանական ազգայնականության, այնպես էլ խմբապաշտության ծուղակներից:

[...]

Թեև [...] մեթոդաբանական մոտեցումներն ու մեթոդները որևէ առանձին սոցիալական գիտակարգի բացառիկ իրավասության տիրույթում չեն, այնուամենայնիվ որոշ միտումներ կարելի է նկատել: Առհասարակ հիմնական հարցը վերաբերում է գաղթականների անդրազգային ու սփյուռքային գործունեության չափման և գնահատման որակական ու քանակական ցուցանիշների կարողություններին:

Բազմատեղանքային հետազոտությանը որոշակիորեն խոչընդոտել է այն փաստը, որ առանձին հետազոտողներ սովորաբար չեն կարող արձանագրել կատարվող գործարքների համաժամանակայնությունը: Այս խոչընդոտը հաղթահարելու համար Մագուկատոն առաջարկում է համաժամանակյա համապատասխանեցված ընտրանքի մեթոդաբանությունը (Simultaneous matched-sample methodology (SMS))*, որը կիրառվել է Ամստերդամի և Գանայի տարբեր տեղանքների միջև երկկողմանի հոսքերի ուսումնասիրության մեջ: Ըստ էության, այս մեթոդաբանական գործիքն օգնում է ընդգրկել տեղանքների միջև անդրազգային հոսքերը: Մագուկատոն պնդում է, որ ուսումնասիրությունները չպետք է չափեն միայն մեկ ուղղությամբ՝ գաղթականների կողմից դեպի տուն ուղարկվող դրամական փոխանցումները և միայն այդ հոսքից բխող զարգացումների տեսակները: Նա ընդգծում է միզբացիալի հետևանքով ձևավորվող երկկողմանի հոսքերը. դրանք ներառում են նաև հատկապես ծա-

⁵⁰ Brubaker և Cooper 2000:

* Նույն հատորում Մագուկատոյի հոդվածը, Mazzucato 2010:

ռայությունների հոսքերը, որոնք ընթանում են այսպես կոչված՝ զարգացող երկրներից դեպի զարգացած երկրներ: Ուղարկող տարածաշրջաններից եկող միջոցները կարևոր դեր ունեն արտերկրում գաղթականների հաստատման գործում, օրինակ՝ իրավական կարգավիճակ ստանալու միջոցով: Մագուկատոյի ներդրումը խորաթափանցորեն կիրառում է միկրոմակարդակում ու մեզոմակարդակում այն, ինչ աշխարհ-համակարգային տեսությունը մակրոմակարդակում նկարագրում է որպես աշխարհի տարբեր շրջանների միջև անհամաչափ երկկողմանի հոսքեր⁵¹:

Երկկողմանի հոսքերի գաղափարը, չնայած փոխանակվող միջոցների տեսակների և կիրառվող ուժերի անհամաչափությանը, օգտակար է նաև գիտնականների ցանցերը հասկանալու համար: Արտասահմանում բնակվող չինացի գիտնականների շրջանում եսակենտրոն ցանցերի իր վերլուծության մեջ Յոնկերսը քննարկում է Չինաստանից դուրս աշխատող էթնիկ չինացի գիտնականների ու Չինաստանում բնակվող նրանց գործընկերների միջև կապերը* : Սա հղման հասկացություն է, որը տարբեր է գիտնականների այնպիսի միավորումներից, ինչպիսիք են «գիտական սփյուռքները»⁵²: Յոնկերսը հարց է բարձրացնում, թե արդյոք նման կապերի ձևավորման դրոպապատճառները, դրանց ձևավորման և ուժգնության վրա ազդող խոչընդոտներն ու խթանները, ինչպես նաև նյութական ու ճանաչողական միջոցների բաշխումը հիմնված են փոխադարձության որոշակի ձևերի վրա, և եթե այո, ապա որքանով է դա այդպես: Այս հարցը պարզաբանելու համար նա կիրառում է ցանցային մոտեցումը, որն ընտրում է ներգրավված գիտնականներին՝ ըստ իրենց ազգանունների: Թեև այս մեթոդը կարող է հատկանշական լինել միայն իր դեպքի համար և չաշխատել նմանատիպ այլ երևույթների ուսումնասիրման համար, ինչպիսիք են, օրինակ, եվրոպացի գիտնականները ԱՄՆ-ում, նա կարողանում է ցույց տալ, որ հստակ վկայություն կա յուրօրինակ մի երևույթի մասին, որն ինքն անվանում է «անդրազգային հետազոտական համագործակցություն»:
Ինչպես անդրազգային ուսումնասիրությունների մի շարք ոլորտներում, ներառյալ սփյուռքի ուսումնասիրություններում, հաջորդ քայլը կլինի բացահայտել ոչ միայն այդպիսի անդրասահմանային ցանցերի գոյությունը, փոխանակվող միջոցների տեսակների ու հոսքերի ուղղությունը, այլ նաև գիտական ցանցերի գործառության մեջ եղած սոցիալական մեխանիզմները⁵³:

⁵¹ St' u Wallerstein 1983:

* Նույն հատորում Յոնկերսի հոդվածը, Jonkers 2010:

⁵² Meyer 2001.

⁵³ Faist 2009q:

Հետևելով ցանցային վերլուծության մոտեցմանը՝ Քիսսուն ու Հանգերը անդրադառնում են այն հարցին, թե ինչպես կարելի է օգտագործել համացանցը՝ գաղթականների ցանցերի ներքին զարգացումներն ուսումնասիրելու համար, և այդպիսով առանձնացնում են անդրազգային առցանց համայնքներ, վիրտուալ սփյուռքներ ու էթնիկ առցանց հանրային ոլորտներ⁵⁴: Անդրազգային համայնքները նրանք սահմանում են որպես փոխադարձ կապերի որոշ համակցությունների առկայությամբ բնութագրվող: Սփյուռքային խմբերի համար համացանցը կարևոր գործիք է, եթե միակ հիմնական գործիքը չէ, որը օգտագործվում է, հեղինակների ձևակերպմամբ, «ընդհանուր երևակայության կառուցակցման» նպատակով: Ընդհանուր երևակայության կազմավորումը էական է նաև էթնիկ համայնքների պահպանման համար:

Քիսսուն ու Հանգերը վերլուծության ենթարկված դեպքերը դասակարգում են ըստ այս երեք տեսակների՝ ռուս գաղթականներին՝ որպես անդրազգային առցանց համայնքներ, քրդերին՝ որպես վիրտուալ սփյուռքներ, իսկ թուրքերին՝ որպես էթնիկ առցանց հանրային ոլորտներ: Ամենավառ օրինակը, թերևս, քրդական կայքերն են, որոնք ռուսական ու թուրքական կայքերի համեմատությամբ շատ ավելի են պարունակում պետականահեն հայրենիքի, ծագման, ավանդույթի ու պատմության ընդհանուր ու դեռևս չիրագործված պատկերներ: Դրանք պարունակում են հաղորդագրություններ՝ Գերմանիայի այլ գաղթական խմբերի, հատկապես թուրքերի նկատմամբ քրդականությունը սահմանելու նպատակով: Այս վիրտուալ սփյուռքի հորիզոնական կապերի մասին է վկայում այն փաստը, որ համացանցային էջերի մեծ մասը բազմալեզու է՝ հասանելի ֆրանսերենով, գերմաներենով, քրդերենով, թուրքերենով ու անգլերենով: Ի տարբերություն քրդական կայքերի՝ թուրքական առցանց տարածքները ներկայացնում են «էթնիկ դրոշմ ունեցող ազգային հանրային ոլորտ»: Մեկնաբանությունների մեծ մասի ուշադրության կենտրոնում ոչ թե Թուրքիան է, այլ Գերմանիան: Այնուամենայնիվ, այս համացանցային կայքերից օգտվող թուրք գաղթականները նախընտրում են քննարկել քաղաքական թեմաներ իրենց տարբերակված ոլորտում: Այսպիսի ոլորտը չի կարելի շփոթել էթնիկ ներգավառի հետ, որը խզում է բոլոր կապերը ընդհանուր հանրային ոլորտի հետ: Ռուսական կայքերի ուղղությունը կարելի է բնութագրել որպես միջանկյալ. մասնակիցները քաղաքականապես առցանց ներգրավված են ինչպես ներգաղթի, այնպես էլ արտագաղթի շրջաններում: Իրենց եզրահանգումները կապելով գաղթականների հավաքական սոցիալական համարկման հետ՝ Քիսսուն ու Հանգերը պնդում են, որ էթնիկ, սփյուռքային կամ

⁵⁴ Kissau և Hunger 2010:

անդրազգային համացանցային տարածքները չեն կարող ծառայել որպես ազգային հասարակական շրջանակներում ընդգրկվելու լիարժեք փոխարինողներ: Հետագայում պարզաբանման կարիք ունեցող հետազոտական հարցն այս երեք տիպի ոլորտների և պետական-ազգային ոլորտի միջև եղած հնարավոր կապերն են, որ գուցե նաև պետք է ընդգրկեն Եվրոպական միության անդրազգային ոլորտները⁵⁵: Այստեղ նրանց մեթոդաբանական նախագուշացումը պետք է լուրջ ընդունել. Քիսսուն ու Հանգերը ավելացնում են, որ առցանց վերլուծությունը չի փոխարինում դաշտային աշխատանքին: Ի վերջո, առցանց ու անցանց աշխարհները փոխազդում են և միմյանցից անկախ չեն:

Քիսսունի ու Հանգերի ուսումնասիրությունը կարևոր հարց է բարձրացնում այն մասին, թե ինչպես պետք է ըմբռնել գաղթականների և փոքրամասնությունների համարկումը կամ ընդգրկումը սոցիալական ու քաղաքական կառույցներում: Ակնհայտ է, որ «սփյուռք» հասկացությունը՝ որպես միջսերնդային կազմավորում, ենթադրում է, որ ազգային պետության մեջ ձուլումը պիտի վերջ դնի մշակութային առանձնահատկությանը: Անդրազգային մոտեցումները, ի հակադրություն դրան, չեն պահանջում նման հստակ տարբերակումներ: Սա կարելի է նկատել նաև գաղթականների կազմակերպությունների անդրազգային կապերի շուրջ դեպքի ուսումնասիրության մեջ: Մորալեսն ու ժորբան անդրադառնում են անդրազգային կապերի և գաղթականների կազմակերպությունների ու խմբերի քաղաքական ընդգրկման միջև եղած փոխհարաբերությանը՝ փորձելով կիրառել քանակական ցուցանիշներ*։ Ավելի լայն առումով նրանց աշխատանքը նպաստում է «կազմակերպական անդրազգայնականության» մեթոդաբանորեն ավելի կատարելագործված ըմբռնմանը: Նախկինում մի շարք գիտնականներ պնդում էին, որ գաղթականների կազմակերպությունները կարևոր նշանակություն ունեն ընդունող հասարակության մեջ գաղթականների քաղաքական ընդգրկմանն օժանդակելու առումով⁵⁶: Սակայն միայն մի քանի ուսումնասիրություններ են համակարգայնորեն վերլուծել գաղթականների կազմակերպությունների՝ «այստեղ և այնտեղ» որպես համաժամանակյա ձեռնարկի դերը քաղաքական գործունեություն պահպանելու այդ երկակի գործընթացը խթանելու գործում (որտեղ համաժամանակայնությունը անդրազգային մոտեցումների հիմնական բնութագրիչներից մեկն է): Ըստ Մորալեսի ու ժորբայի գրականության մեջ առկա թերությունները պայմանավորված են այն մեթոդաբանական մոտեցմամբ,

⁵⁵ Eder և Trenz 2004:

* Նույն հատորում Մորալեսի և ժորբայի հոդվածը, Morales և Jorba 2010:

⁵⁶ Rex, Joly և Wilpert 1987:

որը սովորաբար հակված է կա՛ն կենտրոնանալ բացառապես անդրազգային գործունեությանը զբաղվող միավորումների վրա («ընտրանքում ներառելով կախյալ փոփոխականներ»), կա՛ն ազգագրական մեթոդներով ուսումնասիրել սահմանավակ թվով կազմակերպություններ, որոնք չեն կարող տրամադրել ընդհանրացման ենթակա եզրակացություններ⁵⁷: Ներկայացուցականությունն այս ուսումնասիրության նպատակն է: Առաջադրված հետազոտական հարցերը վերաբերում են անդրազգային դաշտերում ընդգրկված կազմակերպությունների քանակին, գերիշխող գործելակերպերին ու գաղթականների անդրազգայնականության վրա բնակության վայրի համատեքստի ազդեցությանը: Բարսելոնայում, Մադրիդում ու Մուրսիայում գաղթականների միությունների ուսումնասիրությունից ստացված արդյունքներն առաջարկում են, որ անդրազգային ընդգրկվածությունը որևէ կերպ ընդհանրական չէ Իսպանիայի գաղթական կազմակերպությունների շրջանում: Սակայն նրանց մեծամասնությունն ընդգրկված է որևէ տեսակի անդրազգային կապերում: Հեղինակները նաև անդրադառնում են ներգաղթյալների ընդգրկման ու անդրազգային կապերի միջև եղած կարևոր հարաբերությանը. անդրազգային գործունեությունը կարծես նպաստում է իսպանական քաղաքականության մեջ ընդգրկմանը, ինչը հատկապես ճիշտ է առավել քաղաքական ուղղվածություն ունեցող անդրազգային կապերի դեպքում, այսինքն՝ այնպիսիների, որոնք առնչվում են հայրենիքի ընտրական հարցերում ներգրավմանը: Հետագա ուսումնասիրության հարց այնուհետև կարող է լինել այն պայմանների ու մեխանիզմների սահմանումը, որոնց առկայության դեպքում սա տեղի է ունենում: Կրկին, ինչպես Քիսաուի ու Հանգերի ուսումնասիրության մեջ, առաջնայնություն է տրվում անդրազգային կապերի ու պետական-ազգային կառույցներում համարկման միջև եղած հարաբերությանը: Այս երկու կողմնորոշումները՝ ներգաղթի պետության մեջ համարկումը և արտագաղթի շրջաններում ներգրավվածությունը, պարզվում է, որ զրոյական գումարով խաղ չեն, այլ նույնիսկ կարող են փոխադարձաբար զորացնել մեկը մյուսին:

Ընդհանուր առմամբ, այս հատորի մեթոդաբանական բաժինն առնվազն երեք հեռանկար է առաջարկում հետագա ուսումնասիրությունների համար: Նախ, ներկայացվող բոլոր քննարկումներն անուղղակիորեն անդրադառնում են տարածքային-աշխարհագրական և սոցիալական տարածության միջև եղած հարաբերությունների տարբեր տեսական ըմբռնումներին ու այդպիսի ըմբռնումների մեթոդաբանական հետևանքներին: [...] Սոցիալական, հասարակական տարածությունները չեն կարող համարժեք համարվել տարած-

⁵⁷ Sk'u Portes 2003:

քային-աշխարհագրական տարածություններին: Օրինակները շատ են՝ սկսած վիրտուալ սփյուռքներից մինչև գիտական ցանցեր և անդրազգայնորեն գործուն գաղթականների կազմակերպություններ: Հաջորդ հարցը, որին այնուհետև պետք է անդրադառնալ, հետևյալն է. ինչպե՞ս են տարածքային-աշխարհագրական և սոցիալական տարածությունները կապվում միմյանց: Հետագա աշխատանքը կարող է շահել՝ առանձնացնելով անդրազգային պատասխանն այլ մոտեցումներից, օրինակ՝ աշխարհաքաղաքացիականից: Ընդհանուր առմամբ, անդրազգային մոտեցումը շեշտադրում է տարածքային-աշխարհագրական տարածությունների նկատմամբ կառուցակցական տեսակետը: Այս առումով անդրազգային սոցիալական կազմավորումները, այսինքն՝ անդրազգային ցանցերը, ազգակցական խմբերը, գաղթականների կազմակերպությունները և սփյուռքները, հատում են ազգային պետությունների տարածքներն ու մասամբ համընկնում դրանց հետ՝ առանց անպայմանորեն համաշխարհային հասանելիություն ստանալու: Ի հակադրություն դրան՝ աշխարհաքաղաքացիական մոտեցումը⁵⁸ a priori* ենթադրում է համաշխարհային հասարակական տարածության գոյություն և, այդպիսով, դերակատարների ու հետազոտողների համար դիտարկման համաշխարհային հորիզոն, որը նկարագրվում է որպես «համաշխարհային աշխարհաքաղաքացիական պայման» (global cosmopolitan condition), և որը հիմնականում կազմված է ազգային պետություններից և անընդհատ հատվում է անդրազգային ցանցերով: Այսպիսով՝ անդրազգային և աշխարհաքաղաքացիական մեթոդաբանությունների միջև առանցքային տարբերությունը դիտարկման համաշխարհային հորիզոնն է և դրա կարևորությունը միջսահմանային փոխանակման համար: Այնուամենայնիվ, չնայած այս կարևոր տարբերությանը՝ կան նաև էական նմանություններ: Անդրազգային և աշխարհաքաղաքացիական մոտեցումների մեթոդաբանական հետևանքը դիտարկման բազմամակարդակ եղանակների (անդրազգային կամ համաշխարհային, ազգային և տեղական) առանձնացումն է տարբեր սանդղակներով չափվող դերակատարների ռազմավարություններից:

Երկրորդ, միջսահմանային վերլուծության մեթոդաբանությունը, լինի այն հիմնված անդրազգային, թե սփյուռքային ուսումնասիրությունների վրա, պետք է տարբերակելի լինի համեմատական այն հետազոտությունից, որոնք կենտրոնանում են գոյացությունների վրա, ինչպիսիք, օրինակ, ազգային պետություններ են՝ որպես վերլուծության բացառողական ու սահմանափակ

⁵⁸ Beck 2006.

* Ապրիորի, նախքան փորձը, փորձից առաջ (լատ.):

միավորներ: Ներկայումս առավել տարածված մոտեցումներից է «բազմա-վայր ազգագրությունը» (multi-sited ethnography), այսինքն՝ հետազոտությունների իրականացումն է տարբեր երկրների դերակատարների գործունեության վայրերում⁵⁹: Ինչպես Մազուկատոն է նկատում, բազմավայր հետազոտության այլ մեթոդների օգնությամբ համաժամանակայնության պատկերման դժվարությունները մեծ են, սակայն հաղթահարելի են⁶⁰: [...]

Երրորդ, սփյուռքի և անդրազգայնականության ուսումնասիրությունները շատ բան կարող են սովորել միմյանցից պատմական համատեքստայնացման ու անդրազգային կապերի ու գործընթացների ազդեցության առումներով: Պատմական համատեքստերի առումով, անդրազգային վերլուծությունների համեմատությամբ, սփյուռքի ուսումնասիրություններն ավելի ուղղված են երկարաժամկետ հեռանկարներին⁶¹: Սփյուռքի ուսումնասիրություններն այդ պատճառով կարող են հուշումներ առաջարկել անդրազգային ուսումնասիրությունների համար: Սփյուռքի ուսումնասիրությունները հեշտությամբ կապվում են ինչպես ազգերի պատմագրության (պետականագուրկ և պետության կողմից հովանավորվող սփյուռքների միջոցով), այնպես էլ սահմանային շրջանների ու նույնիսկ միջադարձակրթական ուսումնասիրությունների հետ⁶²: Այս անդրազգային ազդեցությունները պայմանավորված են ոչ միայն ազգային պետությունների միջև հակամարտություններով և պետությունների ու կազմակերպությունների միջև տնտեսական ու քաղաքական համագործակցությամբ, այլ նաև միջազգային միգրացիայի ալիքներով⁶³: Մյուս տեսանկյունից անդրազգային ուսումնասիրությունները կարող են նպաստ բերել սփյուռքի ուսումնասիրություններին՝ առաջարկելով պատմակագրական պատմումներից տարբեր այլ հետազոտական մեթոդներ: Միասնաբար թե՛ սփյուռքի, թե՛ անդրազգային ուսումնասիրություններին բնորոշ մեթոդաբանական ինքնահայեցողականությունը (methodological reflexivity) կարող է օգտակար լինել «համաշխարհայնացման» վերաբերյալ ընդարձակ գրականության համար: Պատմական սոցիոլոգիական պատկերացումներով առաջնորդվող մեթոդաբանական հարցերի առաջադրումը կարող է նպաստել համաշխարհայնացման վերաբերյալ տեսական ու մեթոդաբանական դիսկուրսների ընդհանրացնող մղման հաղթահարմանը և հնարավորություններ ստեղծել ընթացա-

⁵⁹ Marcus 1995.

⁶⁰ Mazzucato 2010.

⁶¹ Տե՛ս, օրինակ, Dufoux 2008:

⁶² Այս վերջինի համար տե՛ս Eisenstadt 2006:

⁶³ Տե՛ս Chakrabarty 2000:

կարգային մոտեցումների համար, որոնք ուշադրություն են դարձնում թե՛ գործողության և թե՛ կառուցվածքի վրա:

Եզրակացություններ. սփյուռքը և անդրազգայնականությունը՝ որպես զուգընկերներ

Կարելի է անվերջ բանավիճել սփյուռքի և անդրազգայնականության ճշգրիտ կարգավիճակի՝ որպես, այսպես կոչված, զուգընկերների մասին: Առավել սկզբունքային իմաստով հարցն այն է, թե արդյո՞ք դրանք օգտակար հարացույցներ կամ ակնոցներ են, թե՞ առավելապես քաղաքականացված եզրույթներ են, որոնք նկարագրում են պահանջներ: Դրանք, անշուշտ, հասկացությունների այն ընդլայնվող շարքում են, որոնք փորձում են անդրադառնալ պետությունների սահմանները հատող ժամանակ-տարածության կրճատման հարցերին: Սփյուռքի և անդրազգայնականության իմաստները համընկնում են (օրինակ՝ «երկրորդ սերնդի վերադարձը»), ունենում են մասնություններ (օրինակ՝ «սփյուռքային անդրազգայնականություն») կամ երբեմն մույնիսկ արտահայտում են տարամիտ մոտեցումներ (օրինակ՝ սփյուռքը՝ որպես անդրազգային սոցիալական կազմավորման պարզապես մեկ դրսևորում): Թեև այս եզրույթների գործածությունները հաճախ համընկնում են, սփյուռքային երևույթները կարող են ըմբռնվել որպես ավելի լայն ընդգրկում ունեցող անդրազգային սոցիալական կազմավորումների ենթահավաքակազմ: Խիստ էական համանմանությամբ սոցիալական գիտություններում այս երկու ճկուն եզրույթների գործածություններում ընդհանուր է միջսահմանային սոցիալական երևույթների՝ դեպի գործողությունը կողմնորոշված, գործընթացային դիտարկումը: [...]

Որպես այդպիսիք՝ սփյուռքը և անդրազգայնականությունը հստակորեն տարբերվում են համաշխարհայնացման ուսումնասիրությունների լայն կատեգորիայից: Սփյուռքը և անդրազգայնականությունն ավելի մեծ ուշադրություն են դարձնում համաշխարհային կառույցներում առկա գործողությանն ու գործընթացներին և այդպիսով ավելի քիչ են հակված արագ ընդհանրացումների: Անհրաժեշտ է նաև ուսումնասիրել խմբերի, համայնքների ու կազմակերպությունների սահմանները, որոնք վերջիններիս անդամների կամ արտաքին դիտորդների կողմից պիտակավորվում են՝ դրանց անդրազգային կամ սփյուռքյան բնութագրեր վերագրելով: Սփյուռքը և անդրազգայնականությունը նաև դիտանկյուններ են, որոնք հակասական չեն, բայց և տարբերվում են «մեթոդաբանական աշխարհաքաղաքացիականությունից», քանի որ դրանք չեն ենթադրում «համաշխարհայինը» որպես ընկալման, մեկնաբանման, վերլուծության կամ բարոյական գնահատման հորիզոն: Այնուամենայնիվ,

անդրազգայնականությունը, հատկապես միգրացիայի ոլորտում, կարող է առնչվել անդրազգային ուսումնասիրությունների ավելի լայն խնդիրների, ինչպիսիք են, օրինակ, անդրազգային կազմակերպությունները (օրինակ՝ բազմազգ ընկերությունները), անդրազգային բողոքի շարժումները, անդրազգային փորձագիտական շղթաները և տնտեսության, քաղաքականության ու բարեկեցության համաշխարհային մակրոտնտեսությունները: Այս առումով սփյուռքը և անդրազգայնականությունը կարևոր քաղադրիչներ են սոցիալական գիտությունների կարևորագույն եզրույթները վիճարկելու և դրանք վերասահմանելու համար, որոնց շարքում են, օրինակ, «համայնք», «սոցիալական տարածք» և «սահմաններ» հասկացությունները:

Այսուհանդերձ, այն, ինչ հանդիսանում է սփյուռքի ուսումնասիրությունների և գաղթականների անդրազգայնականության կարևոր առավելություններից մեկը, այսինքն՝ գործորդության ու գործընթացների նկատմամբ ինքնահայեցողականությունը, պետք է համատեղել սոցիալական փոփոխության ու փոխակերպման ավելի լայն հարցերի ընթացման հետ: Վերցնենք, օրինակ, հասարակական փոփոխությունն ուղղորդող կազմակերպական ու հաստատութենական կառույցների փոփոխվող համայնապատկերը: Անդրազգային կամ սփյուռքային մոտեցումը պետք է կարողանա հաշվի առնել ինչպես նոր սոցիալական կազմավորումները, ինչպիսիք են անդրազգային սոցիալական տարածությունները, այնպես էլ այն հարցը, թե ինչպես են «հին» ազգային, միջազգային և տեղական կառույցները, ինչպիսիք են, օրինակ, քաղաքացիությունը կամ տեղական քաղաքականությունը, «նոր» իմաստներ ու գործառույթներ ստանում անդրասահմանային գործարքների ընթացում: Ավելին, նման մոտեցումը պետք է կարողանա անդրադառնալ կենսաշխարհի վրա վերազգային տարբեր կառույցների հետևանքներին, ինչպիսին է, օրինակ, Եվրոպական միությունը: Մինչ այժմ արդեն ծավալուն գրականություն կա գաղթականների անդրազգային գործունեության ձևավորման ու եղանակների, ինչպես նաև ներգաղթյալների սոցիալական համարկման վրա դրանց ունեցած հետևանքների վերաբերյալ: Եթե անդրասահմանային սոցիալական կազմավորումները կարևոր հետևանքներ կարող են ունենալ սոցիալական գործընթացների համար, ապա պետք է նաև ուսումնասիրել անդրազգային տարածությունների ազգային, միջազգային և տեղական տիրույթներում փոփոխվող հաստատությունների մասին նշանները:

Վերջապես, մենք պետք է շարժվենք գուտ փոփոխականներին ուղղված վերլուծությունից անդին և մանրագնին ուսումնասիրության ենթարկենք անդրազգային սոցիալական կազմավորումներում գործող սոցիալական մեխանիզմները, ինչպիսիք են, օրինակ, սոցիալական փակումը, շահագործումը

կամ հնարավորությունների կուտակումը⁶⁴: Այս տեսանկյունից կարևոր է դիտարկել ոչ միայն ազգային պետությունների սահմանները հատող անդրազգային կապերն ու կազմավորումներն իրենց տարբեր դրսևորումներով, ինչպիսիք են, օրինակ, տարածումը, ընտանիքները, ընկերությունները, (տարբեր հարցերի շուրջ ձևավորվող) ցանցերը, կազմակերպություններն ու համայնքները (ինչպիսիք են սփյուռքները), այլ նաև դրանց ազդեցությունները ազգային ու տեղական հաստատությունների վրա: Թեև անդրազգային կամ սփյուռքային կապերն ու կառույցները չեն կարող փոխակերպումների միակ կամ առավել կարևոր պատճառները լինել, դրանք ռազմավարական հետազոտական վայրեր են: Օրինակ՝ թեև երկբաղաբացիության նկատմամբ հանդուրժողականությունը թե՛ ներգաղթի և թե՛ արտագաղթի երկրներում աճում է, այն առաջնայնորեն վերագրելի չէ արտագաղթյալների ու ներգաղթյալների հավաքական գործողություններին⁶⁵: Այնուամենայնիվ, այն ազդում է սահմանները հատող միջոցների շարունակական հոսքերի վրա, ինչպիսիք են, օրինակ, դրամական ներդրումներն ու գիտելիքների փոխանցումը: Այս հատորում ներկայացված աշխատությունների ներդրումը փոքր, սակայն որոշիչ քայլ է՝ անդրազգայնացման գործընթացային ու մեխանիզմային ըմբռնման ձգտող օրակարգ սահմանելու ուղղությամբ:

⁶⁴ St'u Tilly 2004:

⁶⁵ Faist և Kivisto 2008:

Սփյուռքի հաստատություններ և սփյուռքի կառավարում*

Ալան Գամլեն

Թարգմանությունը՝ Նարե Գալստյանի

Ինչո՞ւ են կառավարությունները ձևավորում սփյուռքում արտագաղթյալների ու նրանց սերունդներին նվիրված հաստատություններ: Նման հաստատությունները դարձել են աշխարհի շատ մասերում քաղաքական կյանքի անբաժանելի առանձնահատկությունը. ՄԱԿ-ի անդամ երկրների գրեթե կեսից ավելի ունեն մման հաստատություններ: Սփյուռքի հաստատություններն արժի հետազոտել, քանի որ նրանք միգրացիայի համաշխարհային կառավարման նոր զարգացումները կապում են ազգային ու անդրազգային ինքնիշխանության և քաղաքացիության օրինաչափությունների, ինչպես նաև նոր հավաքականությունների նկատմամբ անձնական ինքնությունը կառուցակցելու նոր եղանակների հետ: Սակայն այս հաստատություններն ընդհանուր առմամբ անտեսվում են: Միգրացիայի քաղաքականությունը շարունակում է ըմբռնվել որպես իմիգրացիայի (ներգաղթի) քաղաքականություն, իսկ սփյուռքի հաստատությունների հետազոտությունները եղել են հատվածային, մեծ մասամբ՝ դեպքի ուսումնասիրություններ և առավելապես նկարագրական բնույթի: Այս հոդվածում ես վերաքննում ու ընդլայնում եմ համապատասխան տեսական գրականությունը և ընդգծում փորձահեն հետազոտության առաջնահերթությունները: Ես պնդում եմ, որ առկա ուսումնասիրությունները, որոնք բացատրում են, թե ինչպես են առանձին պետություններ օգտագործում սփյուռքի միջոցները և ընդգրկում այդ խմբերին ազգային պետության մեջ, չափից ավելի կենտրոնանում են ազգային մակարդակի շահերի ու գաղափարների վրա: Սակայն այս մոտեցումները չեն կարող բացատրել սփյուռքի հաստատությունների համաշխարհային տարածումը: Ես պնդում եմ, որ սա պահանջում է միջազգային միգրացիայի ոլորտում համաշխարհային կառավարման համաձայնեցված, բայց ապակենտրոնացված համակարգի ստեղծմանն ուղղված ջանքերի դերի նկատմամբ համեմատական մոտեցում և ավելի մեծ ուշադրություն:

* Alan Gamlen. “Diaspora Institutions and Diaspora Governance.” in *International Migration Review* 48, No. s1, pp. S180-S217. Copyright © 2014 Center for Migration Studies. Translated and Reproduced by Permission of SAGE Publications, Inc. Translated by Nare Galstyan.

Ներածություն

Միգրացիայի ուսումնասիրությունները երկար ժամանակ կենտրոնացած են եղել ներգաղթի վրա՝ անտեսելով գաղթականների ծագման պետությունների քաղաքականությունները: Սակայն արտագաղթյալներին ու նրանց սերունդներին նվիրված պաշտոնական պետական գրասենյակները կամ սփյուռքի հաստատությունները ողջ աշխարհում դառնում են միգրացիոն քաղաքականության ավելի ու ավելի բնութագրական հատկանիշը: Սփյուռքի հաստատությունները բոլորովին նոր երևույթ չեն, քանի որ գոյություն են ունեցել Մեքսիկայում, Իտալիայում և այլուր տարբեր ժամանակաշրջաններում՝ սկսած առնվազն XIX դարից¹: Այնուամենայնիվ, վերջին շրջանում դրանց տարածումը և ներքին ու միջազգային հարաբերություններում կարևորության մեծացումն աննախադեպ են: Սփյուռքի հաստատություններն անտեսվում են թե՛ իրենց նոր լինելու պատճառով, թե՛ այն պատճառով, որ նրանք գործում են ներքին քաղաքականության և միջազգային հարաբերությունների միջև գտնվող գորշ գոտում. գոտի, որը, համաշխարհային հոսքերի խտացմանը զուգընթաց, դառնում է առավել շարժուն և կարևոր:

Սփյուռքի հաստատություններն առաջացել են արտագաղթյալների և նրանց սերունդների նկատմամբ պաշտոնական վերաբերմունքի կտրուկ փոփոխությունների հետ միաժամանակ: Արտագաղթյալ խմբերը, որոնք ժամանակին արհամարհվում էին իրենց հայրենի կառավարությունների կողմից որպես դասալիքներ, ներկայումս պատվի են արժանանում որպես ազգային հերոսներ, պարգևատրվում ու փառաբանվում են ազգային համագումարներում ու տոներում²: Նրանց շնորհվում են «արտաքին քաղաքացիության» նոր կատեգորիաներ և քաղաքական մասնակցության հնարավորություններ³: Եվ նրանց միջոցները հավաքագրվում են պատմամշակութային ժառանգության զբոսաշրջության արշավների, դրամական փոխանցումներ ստանալու և դրանք ուղղորդելու, ինչպես նաև օտարերկրյա ներդրումներ ներգրավելու ջանքերի միջոցով⁴: Սփյուռքը ներգրավելու այս և այլ կառավարական մախաճեռությունները դառնում են XXI դարի քաղաքական կյանքի սովորական առանձնահատկությունը⁵:

¹ Smith 2003ա, Fitzgerald 2009, Déllano 2011:

² Տե՛ս, օրինակ, Martínez-Saldaña 2003, Durand 2004, Varadarajan 2010:

³ Տե՛ս, օրինակ, Bauböck 2009, Collyer 2013բ:

⁴ Kuznetsov 2006, Newland և Taylor 2010, Aparicio և Meseguer 2012:

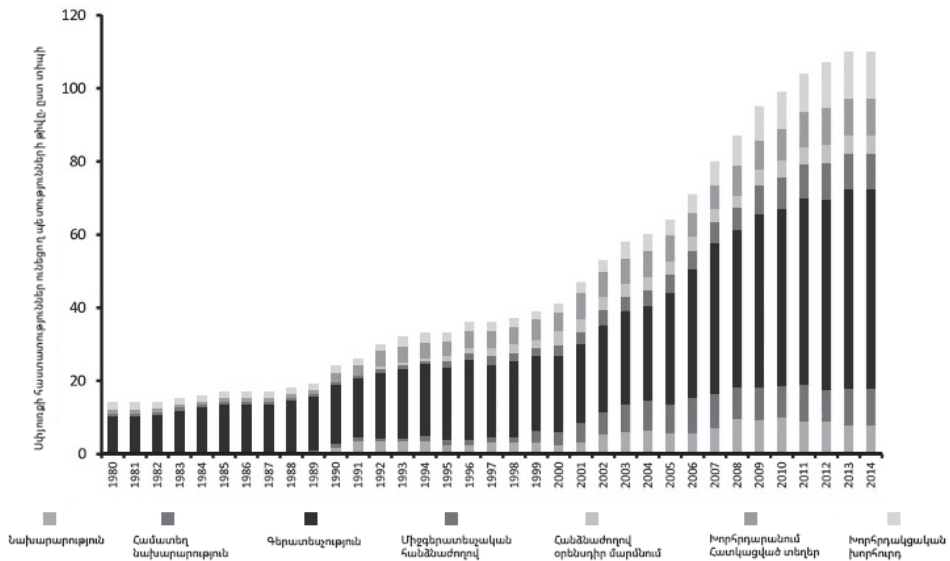
⁵ Տե՛ս Østergaard-Nielsen 2003ա, Barry 2006, Gamlen 2008, Bauböck և Faist 2010, Collyer 2013բ:

Մինչև վերջերս սփյուռքի ներգրավման նախաձեռնությունները սովորաբար համակարգված չէին. ծագման երկրների տարբեր պետական գործակալություններ ուղղակի և անուղղակի տարատեսակ եղանակներով թիրախավորում էին արտագաղթյալներին ու նրանց սերունդներին կամ փոխագրում էին նրանց հետ⁶: Աշխատանքի նախարարություններն իրականացնում էին աշխատանքի արտահանման ծրագրեր, մինչ կենտրոնական բանկերը կամ գանձապետարանները ղեկավարում էին դրամական փոխանցումներ ներգրավելու ծրագրերը: Արտաքին ծառայություններն ուղղորդում էին հյուպատոսական աջակցությունը, մինչ սոցիալական ապահովության նախարարությունները վերահսկում էին արտագաղթյալների բարեկեցության պայմանագրերը: Ներքին գործերի նախարարությունները զբաղվում էին արտագաղթյալներին քաղաքացիության տրամադրմամբ, մինչ զբոսաշրջության ու առևտրի խթանման ստորաբաժանումները կազմակերպում էին սփյուռքի տոնակատարություններ ու «տունդարձի» ճանապարհորդական արշավներ:

Սփյուռքի հաստատություններն այժմ հաճախ են աջակցում նման գործողություններին՝ համակարգելով դրանք ծագման երկրներում: Այս հաստատությունները մեծապես կարևորվել են քաղաքականություն մշակողների կողմից⁷, սակայն պաշտոնապես չեն սահմանվել և կանոնավոր ուսումնասիրության չեն ենթարկվել գիտական հետազոտողների կողմից: Սույն հոդվածում սփյուռքի հաստատությունները սահմանվում են որպես «արտագաղթյալներին ու նրանց սերունդներին նվիրված պաշտոնական պետական գրասենյակներ»: Ինչպես նկարագրվում է ստորև և պատկերված է Գծապատկեր 1-ում, այս սահմանումը ներառում է ամբողջական նախարարություններ, համատեղ նախարարություններ, գերատեսչություններ և կառավարման համակարգի գործադիր իշխանության ճյուղի մեջ գործող միջգերատեսչական հանձնաժողովներ: Այն ներառում է նաև օրենսդիր իշխանության ճյուղերի հաստատություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, խորհրդարանական մշտական հանձնաժողովները, օրենսդիր մարմնի վերին կամ ստորին պալատներում և խորհուրդներում հատկացված տեղերը, որոնք պաշտոնապես նշանակվում են՝ սփյուռքի խմբերին առնչվող օրենսդրության վերաբերյալ խորհրդատվություն տրամադրելու համար:

⁶ Gamlen 2006.

⁷ Տե՛ս Agunias 2009, Agunias և Newland 2012:



Գծապատկեր 1. Սփյուռքի հաստատությունների աճը, արտագաղթյալների և նրանց սերունդների համար պաշտոնական հաստատություններ ունեցող պետությունների թիվը՝ ըստ հաստատության տիպի (1980-2014):

Սփյուռքի հաստատություններն արագորեն տարածվում են, սակայն դրանք դեռևս բավարար չափով ուսումնասիրված չեն: 1980-ական թթ. սփյուռքի մի քանի հաստատություններ գոյություն ունեին, մինչդեռ հիմա ՄԱԿ-ի անդամ պետությունների կեսից ավելին ունի նման հաստատություններ (տե՛ս Գծապատկեր 1.): 2013 թ. հունիսին Միգրացիայի միջազգային կազմակերպությունը (ՄՄԿ, IOM) Ժնևում գումարեց աշխարհի առաջին «Սփյուռքի նախարարական համաժողովը» (Diaspora Ministerial Conference)՝ իր 548 բարձրաստիճան մասնակիցների շրջանում լավագույն փորձերը տարածելու նպատակով, որոնք ներկայացնում էին 143 կառավարություններ և տարբեր միջազգային կազմակերպություններ: Միջազգային միգրացիայով զբաղվող գիտնականները սկսել են կառուցել դեպքերի ուսումնասիրության գրականություն, որի քննական վերլուծությունը ներկայացվում է ստորև: Սակայն այս թեմայի վերաբերյալ դեռևս կան ավելի շատ նկարագրական, քաղաքականությանը միտված զեկույցներ, քան տեսականորեն հիմնավորված համեմատական ուսումնասիրություններ⁸: Մրա պատճառներից մեկն այն է, որ սփյուռքի հաստատություններն ընկնում են ներքին քաղաքականության ու միջազգային

⁸ Տե՛ս Déllano և Gamlen 2014:

հարաբերությունների միջև եղած անջրպետի մեջ, որոնց շուրջ քաղաքագիտության գիտակարգը կազմակերպված է⁹: Բայց սա մի բան է, որը սփյուռքի հաստատությունները դարձնում է հետաքրքիր:

Արժի ավելի համակարգայնորեն ուսումնասիրել սփյուռքի հաստատությունները սոցիալական և քաղաքական խորը փոխակերպումներում նրանց ունեցած դերի պատճառով: Այդ հաստատությունների ձևավորումը կապված է միջազգային միգրացիայի ոլորտում համաշխարհային կառավարման նոր ձևերի զարգացման, պետական ինքնիշխանության ու ազգային և անդրազգային քաղաքացիության նոր ձևերի, ինչպես նաև նոր հանրությունների նկատմամբ անհատական ինքնության ընկալման նոր եղանակների հետ: Սփյուռքի հաստատություններն ընդարձակում են իրենց տեղի իրականությունը ազգային սահմաններից անդին՝ արտապատկերելով ենթակառուցվածքային իշխանությունը արտատարածքայնորեն, ձևավորելով գաղթականների ինքնազգացումները և վերաձևակերպելով պետությունների տարածականությունը արդիապաշտ աշխարհաքաղաքական մտածողության տեսանկյունից անպատկերացելի եղանակներով, որտեղ մրցակցային, տարածքայնորեն անջատ ազգային պետության միավորը իդեալական կազմակերպական ձևն է¹⁰: Նման քաղաքականությունները նաև փոխում են դարերի հնություն ունեցող «սփյուռք» հասկացության իմաստն այնպես, որ այժմ այն առավել հաճախ վերաբերում է ցրված պատկանելության մի եղանակի, որը սահմանվում է ազգային պետությունների կողմից, քան [ձևավորվում] ի հակադրություն դրանց¹¹: Այս առումով սփյուռքի հաստատությունները փոխում են տեղի, իշխանության ու ինքնության միջև հարաբերությունները, որոնք սահմանում են քաղաքականությունը:

Հիմնվելով «Օքսֆորդի սփյուռքների ծրագրի» (Oxford Diasporas Programme) հետ կապված աշխատանքի վրա՝ սույն հոդվածը վերաքննում ու ընդլայնում է սփյուռքի հաստատությունների վերաբերյալ տեսական գրականությունը՝ ընդգծելով ապագա փորձահեն աշխատանքի առաջնահերթությունները¹²: Նախևառաջ այն վերաքննում է սփյուռքի հաստատությունների առաջացման երկու հաճախ հանդիպող բացատրությունները՝ *օգրագործման* բացատրությունը, որը կենտրոնանում է պետությունների կողմից սփյուռքի ներգրավման միջոցով նյութական միջոցների հետապնդման վրա, և *ընդգրկման* բացատրությունը, որ սևեռվում է ազգի «կորած» անդամներին վերըն-

⁹ Gamlen և ուրիշներ 2013:

¹⁰ Agnew 2003.

¹¹ Cohen 1996, Ragazzi 2006.

¹² St'eu Gamlen և ուրիշներ 2013, Déllano և Gamlen 2014:

դունելու պետության ջանքերի վրա: Այս մոտեցումները լավ աշխատում են մի շարք առանձին դեպքերի ուսումնասիրություններում, սակայն չեն բացատրում վերջին տասնամյակների ընթացքում սփյուռքի հաստատությունների համաշխարհային տարածման պատճառները: Հետևաբար սույն հոդվածն առաջարկում է այլընտրանքային *կառավարման* բացատրությունը՝ ուշադրությունը սկսելով սփյուռքի ներգրավման քաղաքականության ձևանմուշների տարածման վրա միգրացիայի համաշխարհային կառավարման համաձայնեցված համակարգի մշակմանն ուղղված ջանքերի շրջանակներում: Այս հոդվածում առաջարկվում են հարցեր, որոնք կարող են առաջնորդող լինել բոլոր երեք մոտեցումների համար հետագա փորձահեն ուսումնասիրություններում:

Սփյուռքի հաստատությունների ըմբռնումը

Սփյուռքները մույնը չեն, ինչ անցյալում էին: Այս հասկացությունը մի ժամանակ վերապահված էր մի քանի նախատիպային խմբերի համար, որոնք պահպանում էին անխաթար ինքնություն՝ չնայած հեռավոր անցյալում հոգեցնցումային ցրմանը: Այսօր այն առավելապես ընկալվում է որպես հեղիեղուկ ինքնության դրսևորում¹³: Կայուն սոցիալական խմբերի փոխարեն սփյուռքներն այժմ ընկալվում են որպես հետևորդների կառուցման ծրագրեր, որոնք հավաքագրվում են քաղաքական ու սոցիալական ձեռներեցների, այդ թվում՝ քաղաքականություն մշակողների կողմից¹⁴: Ծագման երկրում պետական պաշտոնյաներն ավելի ու ավելի են վերահաստատում ու վերասահմանում «իրենց» սփյուռքները՝ խթանելով բարեկամական միջսահմանային ցանցերը և հակազդելով այլախոհների ու քննադատների անդրազգային համայնքներին: 1990-ական թթ. նշվում էր, որ սփյուռքներն այլևս ազգային պետության գոհերը չէին, այլ փոխարենը դարձել էին նրան մարտահրավեր նետողները¹⁵: XXI դարում պետությունները ոտքի են ելնում դիմակայելու այդ մարտահրավերին:

Այս փոփոխության համար կարևոր են սփյուռքի հաստատությունները, որոնք այստեղ սահմանվում են որպես արտագաղթյալներին ու նրանց սերունդներին նվիրված պաշտոնական պետական գրասենյակներ: Այս սահմանումն ընդգրկում է միայն ազգային իշխանությունների գործադիր ու օրենսդիր ճյուղերում պաշտոնապես անվանում, ֆինանսավորում ու աշխատակազմ

¹³ Safran 1991, Cohen 2008.

¹⁴ Stéu Vertovec 1997, Brubaker 2005, Sökefeld 2006, Mavroudi 2007, Dufoix 2008, Waldinger 2008:

¹⁵ Cohen 1996.

ունեցել գրասենյակները: Այն ներառում է տեղական օրենսդիր մարմիններում մշտական քվտաներով արտաքին ընտրողների համար սահմանված տեղերը¹⁶: Սակայն այն չի ընդգրկում սփյուռքի՝ գաղթականների կողմից դեկավարվող հասարակական կազմակերպությունները: Այն նաև չի վերաբերում քաղաքական կուսակցություններին (որոնք զբաղեցնում են պաշտոնական պետական գրասենյակներ, սակայն իրենք այդպիսի գրասենյակներ չեն) և դատական կամ ռազմական համակարգում գործող հաստատություններին (որոնք գործում են շատ տարբեր կերպով, քան գործադիր ու օրենսդիր իշխանության ճյուղերի քաղաքացիական ծառայության հաստատությունները): Այս սահմանումից դուրս են նաև տեղական կառավարման սփյուռքի գրասենյակները, որոնք սովորաբար ավելի սահմանափակ նպատակներ ու կենսունակություն ունեն, քան պետական մակարդակի հաստատությունները:

Նույնիսկ այսպիսի խիստ սահմանամեր սփյուռքի հաստատությունները զգալիորեն տարբերվում են իրենց ձևով ու գործառույթներով: Դրանց մեծամասնությունը իշխանության գործադիր ճյուղի մեջ գործող վարչական գերատեսչություններ, տնօրինություններ կամ այլ ստորաբաժանումներ են: ՄԱԿ-ի անդամ պետությունների շուրջ 40 %-ն այժմ ունի այդպիսի հաստատություններ: Դրանց մի մասը գտնվում են նախագահի կամ վարչապետի աշխատակազմում: Վինսենտե Ֆոքսի՝ կարճ կյանք ունեցած Արտերկրի մեքսիկացիների նախագահական գրասենյակը (2000-2003 թթ.) դրա օրինակներից մեկն էր: Սիերա Լեոնեի սփյուռքի գրասենյակը մեկ այլ օրինակ է. այն 2007 թ. ստեղծվել է ենթադրաբար ներդրումներն ու վերադարձի միգրացիան խթանելու համար: Առավել հաճախ սփյուռքի բաժինները տեղակայված են լինում արտաքին գործերի նախարարություններում, ինչպիսիք են, օրինակ, Ալբանիայի հյուպատոսական և սփյուռքի վարչությունը, որը հիմնադրվել է 2014 թ., և Ուգանդայի սփյուռքի վարչությունը, որը հիմնադրվել է 2009 թ.՝ ուգանդացիներին արտերկրում գրանցելու և երկրի զարգացման գործում նրանց ներգրավելու համար: Աշխատանք արտահանող երկրներում սփյուռքի բաժինները սովորաբար տեղակայված են լինում աշխատանքի և այլ նախարարություններում, ինչպիսիք է, օրինակ, Ուզբեկստանի արտաքին աշխատանքային միգրացիայի պետական գործակալությունը, որը ստեղծվել է 2003 թ.՝ արտագաղթը կարգավորելու և արտագաղթողներին պաշտպանելու նպատակով: Սփյուռքի հաստատությունները հաճախ ուղղակիորեն համակարգում են միջգերատեսչական գործունեությունը: Այդպիսի օրինակ է 2009 թ. ստեղծված Արտերկրում գտնվող չիլիական համայնքների միջգերատեսչական կոմիտեն:

¹⁶ St'u Collyer 2013p, 2014:

Սփյուռքի հաստատությունները լիարժեք նախարարական կարգավիճակի են հասել մոտ 25 պետությունում: 2008 թ. Հայաստանում ստեղծվեց Սփյուռքի նախարարություն, որի հայտարարած նպատակն էր ամրապնդել արտերկրում գտնվող հայերի ինքնությունը և [[խթանել] ներդրումները հայրենիքում: Մինչ այդ Բանգլադեշի տարաբնակների բարեկեցության և արտերկրյա զբաղվածության նախարարությունն առնվազն յոթ տարի շարունակ արդեն օժանդակում էր աշխատանքային միգրացիային ու դրամական փոխանցումներին: Սոմալի 2009 թ. ստեղծեց Սփյուռքի և համայնքային գործերի ընդհանուր նախարարություն՝ փորձելով, ըստ հաղորդվող տեղեկությունների, սփյուռքի նպաստը բերել հայրենիքի զարգացմանը: Բենինի ընդհանուր սփյուռքի նախարարությունը հիմնադրվել է 2003 թ.՝ անվանապես գաղթականների բարեկեցությունը պաշտպանելու, ճգնաժամերի ժամանակ փախստականներին մարդասիրական օգնություն ցուցաբերելու և սփյուռքի ներդրումները խթանելու համար: Այն ստացել է «Արտաքին գործերի, աֆրիկյան ինտեգրման, Ֆրանկոֆոն համայնքի և արտերկրի բենինցիների նախարարություն» անվանումը:

Սփյուռքի հաստատություններ նաև ձևավորվում են պետական օրենսդիր մարմիններում: Յոթ պետություններ պահպանում են մշտական հանձնաժողովներ՝ սփյուռքի վրա ազդող օրինագծերը վերաքննելու համար: Դրանց թվում է Ջամայկան, որը 2008 թ. ստեղծեց Սփյուռքի հարցերի համատեղ խորհրդարանական հանձնաժողով: Տասներեք պետություններ, ներառյալ Պորտուգալիան, Ալժիրն ու Ֆրանսիան, օրենսդիր մարմնում ունեն արտաքին ընտրողների համար հատկացված տեղեր¹⁷: Տասնյոթ ծագման պետություններ սփյուռքի ընտրատարածքներից նշանակում կամ ընտրում են պաշտոնական խորհրդատվական խորհուրդներ՝ համապատասխան օրենքների ու քաղաքականության վերաբերյալ խորհրդատվության նպատակով: Դրանց թվում են Արտերկրի մեքսիկացիների հաստատության խորհրդատվական խորհուրդն ու Արտերկրի ուրուգվայցիների խորհրդատվական խորհուրդը, որոնք ստեղծվել են 2006 թ.: Նման հաստատությունները հաճախ տեղափոխվում են պետական գերատեսչությունների միջև՝ փոխելով անունները: Մի շարք պետություններ, ներառյալ Աֆղանստանն ու Ֆիլիպինները, ունեն միաժամանակ մի քանի նման հաստատություններ:

Վերջին տասնամյակների ընթացքում սփյուռքի հաստատություններն արագընթաց կերպով տարածվել են (տե՛ս Գծապատկեր I): 1970 թ. տասից քիչ պետություն ուներ սփյուռքի հաստատություններ: Մինչ 2000 թվականը

¹⁷ Collyer 2013թ, 2014:

քառասուն պետություն ունեցող սփյուռքի հաստատություններ, և այդ թիվն արագորեն աճում էր: Մինչև 2014 թվականը ՄԱԿ-ի անդամ 193 երկրներից 110-ն ունեցող սփյուռքի առնվազն մեկ հաստատություն, և առնվազն 47 պետություն ունեցող մեկից ավելին (թեև մեկ տասնյակից պակաս պետություն է միայն ունեցել երեքից ավելի):

Սփյուռքի հաստատությունների հետազոտումը

Ինչո՞ւ են այդքան շատ պետություններ ընդունում այսպիսի կարգավորումներ: Դեպքերի ուսումնասիրության աշխույժ գրականությունը քննում է սփյուռքի հաստատությունները առանձին երկրներում կամ տարածաշրջաններում¹⁸: Մի քանի կարևոր ժողովածուներ բովանդակում են առանձին երկրների ուսումնասիրություններ¹⁹:

Այդուամենայնիվ, միայն մի քանի ուսումնասիրություններում է առաջարկվում համեմատական տեսանկյուն²⁰: Սա խնդիր է, քանի որ եզակի դեպքերի ուսումնասիրությունները կարող են օգնել բացատրել, թե ինչու են սփյուռքի հաստատություններ ձևավորվում առանձին երկրներում, սակայն չեն կարող բացատրել դրանց տարածումը ողջ աշխարհում: Ուսումնասիրության այս ոլորտի զարգացման նպատակով ես կարևորում եմ առանցքային հարցեր՝ *համեմատական* հետազոտություններն ուղղորդելու համար: Այս հարցերը համապատասխանում են երեք հստակ տեսական մոտեցումներին: Առաջին երկու մոտեցումները, որ ես անվանում եմ *օգրագործման* ու *ընդգրկման*, առավել հաճախ հանդիպում են դեպքերի ուսումնասիրությունների առկա գրականության մեջ, որը քննվում է ստորև: Դրանց սահմանափակումները լրացնելու համար ես զարգացնում եմ երրորդ տեսական մոտեցումը, որը հիմնված է կառավարականության (governmentality), քաղաքական շարժունակության ու իմացական համայնքների վերաբերյալ գիտական գրականության վրա:

Սփյուռքի միջոցների օգտագործումը

Սփյուռքի հաստատությունների վերաբերյալ մեկ կարևոր մոտեցում բխում է միգրացիայի ու զարգացման միջև հարաբերությունների նկատմամբ

¹⁸ Տե՛ս Brand 2006, Fitzgerald 2009, Iskander 2010, Varadarajan 2010, Waterbury 2010ա, Déllano 2011, Naujoks 2013:

¹⁹ Տե՛ս Østergaard-Nielsen 2003ա, ք, Barry 2006, Kuznetsov 2006, Green և Weil 2007, Merz, Chen և Geithner 2007, Brinkerhoff 2008, Bauböck և Faist 2010, Collyer 2013ա:

²⁰ Տե՛ս Iskander 2010, Rhodes և Harutyunyan 2010, Gamlen և ուրիշներ 2013, Ragazzi 2014:

նորացված լավատեսությունից²¹: Այս լավատեսությունը առնվազն երկու գաղափար է վերցրել «աշխատանքային միգրացիայի նոր տնտեսագիտությունից»²²: Առաջինն այն պատկերացումն է, որ միգրացիան պայմանավորված է գաղթականների դրամական փոխանցումների պահանջարկով, որոնք սկսել են գերազանցել զարգացմանն ուղղված օգնությանը և կարող են ընտանիքներին դուրս բերել ծանր ժամանակներից՝ միաժամանակ ավելի լայն տնտեսության մեջ առաջացնելով «բազմապատիկ ազդեցություններ»²³: Երկրորդն այն գաղափարն է, որ կրթված արտագաղթողների հետ կորցրած թանկարժեք հմտությունները կարող են փոխհատուցվել, եթե սփյուռքները կապված մնան տեղեկատվական ու հաղորդակցական նոր տեխնոլոգիաների միջոցով՝ փոխանցելով իրենց փորձն ու օգնելով, որ հնարավորություններ ստեղծվեն դեպի համաշխարհային որոշումներ կայացնողներ և կարծիք ձևավորողներ²⁴:

Այս տեսանկյունից սփյուռքի հաստատություններն ի հայտ են գալիս, երբ ծագման պետություններն «օգտագործում են» իրենց սփյուռքների տնտեսական միջոցները: Ենթադրաբար այս հաստատություններն օգնում են սփյուռքներից ու դրանց միջոցով իրականացվող դրամական փոխանցումներին, ներդրումներին, բարեգործական նվիրատվություններին ու զբոսաշրջության դոլարներին²⁵: Նրանք զարգացնում են մասնագիտական ու գիտական ցանցեր՝ նոր տեխնոլոգիաներն ու գաղափարները դեպի տուն ետ փոխադրելու համար²⁶: Դրանով իսկ այս հաստատությունները ենթադրաբար օգնում են ծագման երկրներին մեղմել ուղեղների արտահոսքը²⁷ և փորձում են փոխհատուցել աղքատության ու հետզաղութային տնտեսական կախվածության համար²⁸:

Անվտանգության ու արտաքին քաղաքական շահերը նույնպես կարող են ստիպել պետություններին օգտագործել իրենց սփյուռքները: Աքսորը խթանում է ազգայնականությանը՝ ծագման պետությունների համար ստեղծելով ինչպես սպառնալիքներ, այնպես էլ հնարավորություններ: Ինչպես նշվել է

²¹ St' u Spaan, Van Naerssen և Hillmann 2005, Newland 2007, 2010ա, Faist 2008, Skeldon 2008, UNDP 2009, Gamlen 2010, 2014, de Haas 2010, Goldin, Cameron և Balarajan 2011:

²² Stark և Bloom 1985:

²³ Massey և Parrado 1994, Taylor 1999, Maimbo 2004, World Bank 2005:

²⁴ St'u Meyer 2001, Saxenian 2005, Kuznetsov 2006, Portes 2008:

²⁵ St' u Itzigsohn 2000, Newland և Patrick 2004, Barry 2006, de Haas և Plug 2006, Kuznetsov 2006, Orozco 2007, Iskander 2010:

²⁶ St' u Shain 1999, Kapur 2001, Gillespie և Andriasova 2008, Riddle և Marano 2008, Esman 2009:

²⁷ Beine, Docquier և Rapoport 2001, Docquier, Lohest և Marfouk 2007:

²⁸ Dickinson և Bailey 2007, Larner 2007, Varadarajan 2010, Pellerin և Mullings 2013:

Շրի Լանկայի, Հյուսիսային Իռլանդիայի, Աֆղանստանի, Լիբերիայի, Իրաքի և մի շարք այլ պատերազմների վերաբերյալ ուսումնասիրություններում, սփյուռքի խմբերը կարող են ներառել ինչպես հակամարտության հրահրողներ, այնպես էլ այն մեղմողներ²⁹: Ծագման երկրները կարող են սփյուռքում ձևավորել դաշնակիցներ, որոնք պատրաստ կլինեն զոհաբերություններ կատարել հանուն հայրենիքի կամ միջամտություն ցուցաբերել այն սփյուռքի խմբերի դեմ, որոնք ենթարկվել են հոգեցնցումային ցրման և ընդդիմանում են հայրենի երկրում իշխանության մեջ գտնվող հին թշնամիներին³⁰:

Առանձին երկրների դեպքերի ուսումնասիրությունները հաստատում են այս ոճավորված փաստերը, սակայն գրեթե ոչ մի համեմատական աշխատանք չի վկայում դրանց ավելի լայն վավերականության մասին: Հետազոտություններն այժմ պետք է ընդհանուր առմամբ հարցնեն, թե ինչպես է սփյուռքի հաստատությունների ձևավորումն առնչվում պետական իշխանության աղբյուրներին, ներառյալ կապիտալի ու ռազմավարական հնարավորությունների տարբեր ձևերը: Ֆինանսական կապիտալը հիմնարար է. որքանով են սփյուռքի հաստատությունները ձգտում պահպանել կամ լրացնել դրամական փոխանցումների հոսքերը և այդպիսով փոխհատուցել այլապես թույլ ֆինանսական շուկաներն ու դրանց հետ կապված վարկային ու ապահովագրական սակավությունները: Մարդկային կապիտալը նույնպես կարևոր նշանակություն ունի. ե՞րբ և որտե՞ղ են ձևավորվում սփյուռքի հաստատություններ, որպեսզի նպաստեն ցածր հմտություններ ունեցող աշխատավորների արտահանմանը, որոնք հակառակ դեպքում ապահովված չէին լինի բավարար չափով աշխատանքով, և ե՞րբ են դրանք ծառայում ուղեղների արտահոսքի հատուցմանը՝ արտագաղթյալ մասնագետների հմտությունները վերագրավելու միջոցով: Հաշվի առնելով, որ սփյուռքի հաստատությունները նպատակ ունեն մեծացնելու պետությունների փափուկ ուժը, արդյո՞ք սփյուռքի հաստատությունները կախված են գոյություն ունեցող ուժեղ դիվանագիտական միջոցներից, թե՞ արձագանքում են այս ոլորտում եղած թերություններին: Կոչտ ուժի մրցակցության պայքարներում արդյո՞ք բռնի հակամարտությունը խրախուսում է պետություններին, թե՞ արգելք է, որ նրանք ներգրավեն սփյուռքը պաշտոնական հաստատությունների միջոցով:

²⁹ Shain և Barth 2003, Vertovec 2005, Kapur 2007, Brinkerhoff 2008, Kerlin 2008, Lubkemann 2008, Orjuela 2008, Cochrane, Baser և Swain 2009, էջ 698, Laffey և Nadarajah 2012:

³⁰ St'au Skrbis 1999, Glick Schiller և Fouron 2001, Anderson 2002, Shain 2002, Koser 2003, Collier և Hoeffler 2004, էջ 575, Demmers 2007, էջ 15, Koinova 2010:

Համեմատական հետազոտությունները դեռ պետք է գնահատեն այս առանցքային տեսական հարցերն այն մասին, թե արդյո՞ք պետություններն «օգտագործում» են իրենց սիյուռքները պետական իշխանության ձգտումներում, և եթե այո, ապա ինչպե՞ս: Բայց սա միակ առկախ հարցը չէ. մեկ այլ մոտեցման համաձայն՝ պետությունները սիյուռքը ներգրավում են ոչ այնքան իշխանության հասնելու, որքան միասնության ձգտելիս: Եթե «օգտագործման» մոտեցումները կենտրոնանում են հարստության ու ազդեցության վրա որպես պետություններին առաջնորդող նյութական շահեր, «ընդգրկման» մոտեցումներն ուսումնասիրում են այն գաղափարներն ու ինքնությունները, որոնք նախևառաջ հենց կազմում են այդ շահերը³¹:

Ազգային և անդրազգային քաղաքացիների ընդգրկումը

«Օգտագործման» մոտեցումներում առաջարկվող ենթադրությունները հաճախ քննադատվում են: Հիմնվելով միջազգային հարաբերությունների ոլորտի գիտնականների կողմից «բանապաշտություն» (rationalism)³² կամ քաղաքական աշխարհագրագետների կողմից «ժամանակակից աշխարհաքաղաքական երևակայություն»³³ անվանվող երևույթների վրա՝ օգտագործման մոտեցումը ենթադրում է, որ տարածքայնորեն կաղապարված ազգային պետությունները սահմանազատված ինքնություններ ունեցող բանական դերակատարներ են: Բանապաշտները ներառում են թե՛ նոր իրապաշտներից (neorealists), որոնք պետությունները ներկայացնում են որպես անիշխանական միջազգային ոլորտում մրցակցողների, թե՛ նորագատականներին, որոնք կարծում են, որ պետությունները համագործակցում են այնտեղ, որտեղ կարող են և պետք է համագործակցեն: Քաղաքական աշխարհագրագետներն ու մյուսները քննադատում են այս տեսակետին ներհատուկ «մեթոդաբանական ազգայնականությունը»: Ազգերի և պետությունների ներսում առկա հսկայական բազմազանությունները պարզեցնելով՝ այս տեսակետն ազգային պետությունը վերածում է սոցիալական կյանքի բնական պարունակի (container), հետևաբար որպես սոցիալական գիտական վերլուծության պատշաճ միավորի. այն ազգային պետությունները դիտարկում է ոչ թե պարզապես որպես սև արկղեր, այլ որպես «վերացական անհատներ»³⁴:

³¹ St'au Checkel 1998:

³² Smith 2000.

³³ Agnew 2003, էջ 9:

³⁴ Martins, 1974, էջ 276-277, Smith 1979, էջ 191, Agnew 2001, Wimmer և Glick Schiller 2002ա, էջ 301, 2003:

Նշված քննադատությունների հաղթահարումը առանցքային նշանակություն ունի սփյուռքի հաստատությունների վերաբերյալ մեկ այլ՝ գաղթականների անդրազգայնականության շուրջ ձևավորված գրականության համար: Անդրազգայնականությունը վերաբերում է «այն բազմակի կապերին և փոխազդեցություններին, որոնք միացնում են մարդկանց կամ հաստատություններին՝ հատելով ազգային պետությունների սահմանները»³⁵: Սա ներառում է ոչ միայն գաղթականների կողմից տուն ուղարկվող գումարները, այլ նաև նրանց փոխակերպող նշանակություն ունեցող քաղաքական, մշակութային ու «սոցիալական» փոխանցումները³⁶: Համաշխարհային քաղաքականության մեջ ոչ պետական գործիչների դերը նկարագրելու համար քաղաքագետների կողմից 1970-ական թթ. մշակված «անդրազգայնականություն» հասկացությունը³⁷ լայն տարածում ստացավ, երբ սոցիոլոգները, մարդաբաններն ու աշխարհագրագետները պնդեցին, որ «վերկից անդրազգայնականությունը», որը ներառում էր խոշոր ձեռնարկությունների ու միջազգային հասարակական կազմակերպությունների անդրասահմանային գործունեությունը, լրացվում էր «ներքևից անդրազգայնականությամբ»³⁸, որն իրականացվում էր աշխատանքային գաղթականների կողմից իրենց հայրենի համայնքների հետ միջսահմանային կապերի պահպանման և նրանց փոխանցումներ կատարելու միջոցով³⁹:

Սփյուռքի հաստատությունները ներկայացնում են «պետության կողմից ղեկավարվող անդրազգայնականություն»⁴⁰: Նրանք արտապատկերում են իրենց պետությունների ներքին քաղաքականությունը երկրի սահմաններից անդին՝ բնակչության այն շրջանակներում, որոնք ապրում են արտերկրում և շարունակում են ներգրավված մնալ հայրենիքում: Կանոնական տեսությունը (normative theory) դեռ այս նախագծերին չի անդրադարձել: Որոշ գիտնականներ պետության կողմից ղեկավարվող անդրազգայնականությունը մեկնաբանում են որպես «հեռահար ազգայնականության» մաս⁴¹, իսկ մյուսները դա ընկալում են որպես հետազգային, վերազգային կամ անդրազգային անդամակ-

³⁵ Vertovec 1999, էջ 447:

³⁶ Levitt 1998.

³⁷ Keohane և Nye 1971:

³⁸ Smith և Guarnizo 1998:

³⁹ Տե՛ս Glick Schiller, Basch, և Blanc-Szanton 1992p, 1994, Smith և Guarnizo 1998, Portes, Guarnizo և Landolt 1999, Levitt, DeWind և Vertovec 2003:

⁴⁰ Margheritis 2007.

⁴¹ Տե՛ս Glick Schiller, Basch և Blanc-Szanton 1992, Glick Schiller և Fouron 1999, Skrbis 1999, Anderson 2002, Glick Schiller 2005:

ցության արտահայտություն⁴²: Քննադատները կենտրոնանում են «արտաքին քաղաքացիության» մեջ էթնիկ նախապաշարմունքի վրա՝ ընդգծելով, որ այն ենթադրում է միատարր ազգ, որը տարածվում է ներկայիս պետական սահմաններից անդին: Չերգոն ու Գոլդգեյերը⁴³ դա անվանում են «անդրինքնիշխան ազգայնականություն» (transsovereign nationalism)՝ նշելով դրա կարևորությունը Արևելյան ու Հարավարևելյան Եվրոպայում որպես էթնիկ խմբերը հատող նախկին խորհրդային տարածքներում «ազգային-պետական միատարրություն»՝ ձևավորելու ջանքերի մաս⁴⁴: Նրանք պնդում են, որ անդրինքնիշխան ազգայնականությունը բացատրում է Երկրորդ աշխարհամարտից հետո Ավստրիայի ներգրավվածությունը Իտալիայում հաստատված գերմանախոս ժողովուրդների շրջանում, Ռուսաստանի աշխատանքը նախկին խորհրդային հանրապետություններում իր հայրենակիցների հետ, Ռումինիայի կողմնորոշումը դեպի Մոլդովայի հայրենակիցները և Հունգարիայի ջանքերը՝ ուղղված հարևան պետություններում էթնիկ հունգարացիների հետ կապեր հաստատելուն:

Բազմաթիվ դեպքերի ուսումնասիրություններ այս ջանքերը ներկայացնում են որպես ոչ ժողովրդավարական և ոչ ազատական: Յուպկեի պնդմամբ արտագաղթյալների ընդգրկումն արտահայտում է քաղաքացիության «վերաէթնիկացում»: Սա գուցորդվում է «ներգաղթյալի հալածման» հետ և «կրում է քաղաքական աջերի ակնհայտ ստորագրությունը»⁴⁵: Մեկ այլ շեշտադրմամբ գաղթական համայնքների նկատմամբ «վերահսկողություն պահպանելու» ծագման երկրի փորձերը Բրենդը համարում է մենատիրության (authoritarianism) նախանշան⁴⁶: Երբ Ռուսաստանը 2014 թ. իրեն բռնակցեց Գրինը, Ռուսաստանի արտաքին գործերի նախարարությունը հաստատեց նման անհանգստությունները՝ հայտարարություն տարածելով, որ «Ռուսաստանը տեղյակ է Ուկրաինայում իր հայրենակիցների ու համաքաղաքացիների կյանքի համար իր պատասխանատվության մասին և իրեն իրավունք է վերապահում մարդկանց իր պաշտպանության տակ վերցնելու»⁴⁷: Նման դեպքերը ցույց են տալիս, որ անդրինքնիշխան ազգայնականությունը, ի վերջո, կարող է կապված լինել վրեժխնդրության հետ. ճիշտ այն, ինչի շուրջ մտահոգ են անվտանգության որոշ վերլուծաբաններ:

⁴² Տե՛ս, օրինակ, Soysal 1994, Chander 2001, 2006:

⁴³ Csargo և Goldgeier 2004, էջ 21:

⁴⁴ Տե՛ս Koinova 2010, Mylonas 2012:

⁴⁵ Joppke 2005, էջ 243:

⁴⁶ Brand 2002, 2010.

⁴⁷ Voice of Russia 2014.

Որոշ այլ մասնագետներ, սակայն, այս կասկածները համարում են պարզունակ: Բրուքեյքերն ու Քիմը պնդում են, որ էթնիկ ազգայնականությունը «չափից ավելի բուրբ հասկացութային գործիք է՝ բացատրելու համար այն ընտրովի ու փոփոխական եղանակները, որոնցով [պետությունները] ընդգրկում են անդրսահմանային համաէթնիկներին»⁴⁸: Նրանք ցույց են տալիս, թե ինչպես են Գերմանիան ու Կորեան, որոնք «հաճախ համարվում են էթնիկ ազգայնականության դասական օրինակներ», արտաքին խմբերին իրավունքներ շնորհել «ոչ թե զուտ էթնոազգային ազգակցական կապերի պահանջների ճանաչման համար, այլ ճանաչելով այն առանձնահատուկ կապերը, որոնք գոյություն են ունեցել որոշակի անդրսահմանային բնակչության և նախորդող գերմանական ու կորեական *պեյրությունների* միջև»⁴⁹: Նման կերպով Կալիկին ևս գրում է, որ «չնայած որոշ էթնոազգային հռետորաբանությանը»՝ Հարավային Կորեայի խորհրդակցությունները հեռակա քվեարկության վերաբերյալ «առաջին հերթին հիմնված են եղել պայմանագրային/քաղաքացիական նկատառումների վրա»⁵⁰: Հունգարիայի՝ կարգավիճակի մասին օրենքների մի շարք հրապարակումներ ոչ այնքան վրեժխնդրական կեցվածք էին [արտահայտում], որքան փորձում էին միացնել Հունգարիան բազմամշակութային Եվրոպային և հաղթահարել տարածքային վեճերը⁵¹: Այլ հետազոտողներ պնդում են, որ Հնդկաստանի նախարարությունը, որը երբեմն մեղադրվում է հինդուական ազգայնականության մեջ⁵², ավելի շատ կենտրոնացած է օֆշորային բիզնես վերնախավերի հետ դաշինքներ կազմելու վրա⁵³:

Որոշ հեղինակներ ավելի հեռու են գնում՝ պնդելով, որ սփյուռքի հաստատությունները ձգտում են ժողովրդավար կերպով ներառել նախկինում լուսանցքայնացված խմբերի, որոնք գործունե կերպով պահանջում են ընդգրկում: Ռոդսն ու Հարությունյանը զուգահեռներ են անցկացնում արտաքին քաղաքացիության տրամադրման և «նախկինում դուրս մնացած այլ խմբերին քաղաքացիություն շնորհելու միջև», ինչպիսիք են աղքատները, ռասայական փոքրամասնությունները և կանայք⁵⁴: Մարտինես Սադանյան պնդում է, որ Մեքսիկայի արդի արտագաղթի իրավիճակն արտացոլում է ժողովրդավարացման ու քաղաքականորեն բացվելու գործընթացներ,⁵⁵ մինչ Իծիգտոնն ու

⁴⁸ Brubaker և Kim 2011, էջ 69:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 67:

⁵⁰ Kalicki 2009, էջ 177:

⁵¹ St'u Fowler 2002, էջ 230, Csergo և Goldgeier 2004, Ieda 2004, Waterbury, 2010ա:

⁵² Bhatt և Mukta 2000, Rajagopal 2000:

⁵³ Dickinson և Bailey 2007, Varadarajan 2010, Xavier 2011:

⁵⁴ Rhodes և Harutyunyan 2010, էջ 470:

⁵⁵ Martínez-Saldaña 2003, Itzigsohn, 2000, էջ 1126, Smith 2003բ:

Վիլակրեսը պնդում են, որ «Լատինական Ամերիկայում գաղթականների քաղաքական մասնակցությունն իրենց ծագման հասարակություններում ժողովրդավարության ամրապնդման շնորհիվ ձևավորված հիմնական նորամուծություններից մեկն է»⁵⁶: Նոր կառավարությունները հաճախ դռները բացում են նախկին վարչակարգերի արքայազների առջև⁵⁷: Եվ, իսկապես, ժողովրդավարացնող վարչակազմերը հաճախ ղեկավարում են նախկին փախստականները: Առավել լավատեսական մեկ այլ տեսակետի համաձայն՝ սփյուռքի հաստատությունները նախանշում են աշխարհաքաղաքացիական ժողովրդավարություն, որն անցնում է ազգային պետության սահմաններից՝ առանց դրանք վերացնելու: Չանդերը պնդում է, որ միջազգային իրավունքի «սփյուռքի ձևանմուշը հարմարվում է սփյուռքներում ապրող մարդկանց երկակի հավատարմությանն ու շահերին՝ թույլ տալով նրանց առաջնորդվել ինչպես իրենց հայրենիքի, այնպես էլ իրենց ընդունած երկրների օրենքներով»⁵⁸:

Օգտագործման ու ընդգրկման մոտեցումներն ունեն փիլիսոփայական տարբեր հիմքեր: Օգտագործման մոտեցումները բխում են սոցիալական ու քաղաքական իրապաշտության դրսևորումներից, ըմբռնումից, որ սոցիալական աշխարհն իրական է այն իմաստով, որ գոյություն ունի, և որն ունի որոշակի հատկություններ, որոնք կարող են դիտարկվել՝ անկախ դիտորդից: Քաղաքագիտության մեջ սա պայմանավորում է այն տեսակետը, որի համաձայն՝ անկախ նրանից, թե ինչպիսին *պետք է* լինեն, քաղաքականություններն առաջ են մղվում իրական քաղաքական գործիչների իրական շահերով⁵⁹: Ի տարբերություն սրան՝ ընդգրկման մոտեցումը բխում է կառուցակցականությունից (constructionism). ըստ այս մոտեցման՝ սոցիալական աշխարհն իրական չէ, այլ ամբողջովին կառուցակցված է սոցիալական փոխազդեցություններով: Կառուցակցականությունը դիտարկում է սոցիալական աշխարհը ոչ թե որպես կայուն, այլ որպես շարժուն, փոփոխական երևույթ. դիտորդները հասարակության ու քաղաքականության մասին չեն կարող սահմանել օբյեկտիվ փաստեր: Նրանք միայն կարող են դրանք մեկնաբանել սոցիալական ու քաղաքական գործընթացներում սեփական դերերի լույսի ներքո: Սոցիալական գիտություններում կառուցակցական մոտեցումները հետաքրքրություն են առաջացրել այն հարցի շուրջ, թե ինչպես են ինքնության խնդիրները, ինչպիսիք են, օրինակ, սեռականությունը, ռասան, էթնիկությունը, կրոնը, ազգությունն ու աշխարհաքաղաքացիական «անհատականությունը» պայմանավորում սո-

⁵⁶ Itzigsohn և Villacres 2008, էջ 664:

⁵⁷ Bauböck 2003.

⁵⁸ Chander 2001, էջ 1005:

⁵⁹ St'ս Gilpin 1984:

ցիալական ու քաղաքական գործողությունները: Կառուցակցականությունը նեցուկ է այն մոտեցումներին, որոնցում արտագաղթյալներին ընդգրկելը որոշ առումով լրացնում կամ գերազանցում է ազգային պետությանը, լինի դա հեռահար ազգայնականության, անդրազգայնականության, թե հետազգայնականության միջոցով:

Երկու մոտեցումներն էլ կիրառելի են տարբեր դեպքերի ուսումնասիրություններում, սակայն երկուսից ոչ մեկը չի ենթարկվել բավարար համեմատական վերլուծության: Ընդգրկման մոտեցումները գնահատելու համար համեմատությունները պետք է քննեն ծագման պետության ավելի լայն քաղաքական հաստատությունների ազդեցությունը սփյուռքի պետական հաստատությունների ձևավորման վրա: Օրինակ՝ արդյո՞ք ավելի հավանական է, որ աջակողմյան և/կամ ազգայնական կառավարությունները ձևավորեն սփյուռքի հաստատություններ, ինչպես կանխատեսել են Յոպկեն և ուրիշներ: Ի՞նչ դեր ունեն իրենք՝ արտագաղթյալները. արդյո՞ք ավելի մեծ սփյուռքներն առավել ունակ են պնդելու իրենցը որպես հաստատության կարիք ունեցող շահառուների խումբ: Ինչպե՞ս է աշխարհագրական կենտրոնացումն ազդում գաղթականների այսպիսի համախմբման հնարավորության վրա: Եվ ի՞նչ կարելի է ասել հնարավորությունների կառույցների մասին. արդյո՞ք հաղորդակցության սահմանափակումները կամ ծագման երկրի ռազմավարական շրջանակները նշանակում են, որ խմբի տեղակայվածությունը պայմանավորում է այն, թե որքանով նրա ձայնը լսելի կլինի հայրենի երկրում: Որևէ նշանակություն ունի՞ արտատարածքային քվեարկության նկատմամբ պետության բաց լինելը: Սփյուռքի հաստատություններն արտացոլո՞ւմ են այն ավելի լայն վարչակարգերը, որոնցում նրանք ծնվել են: Դրանք բնորոշ են չափից ավելի անձնիշխանական համակարգերի՞ն, բազմակարծ ժողովրդավարությունների՞ն, թե՞ այս ծայրահեղությունների միջև գտնվող «անոկրատիաներին» (anocracy): Ծագման պետությունների քաղաքական հաստատությունների վերաբերյալ ավելի շատ համեմատական վերլուծություններ են անհրաժեշտ ապագայում, որ հնարավոր լինի ընդհանուր դատողություններ կատարել այն մասին, թե ինչպես են այդ երկրները ստեղծում արտագաղթյալների և նրանց սերունդների համար պաշտոնական գրասենյակներ: Սակայն ինչպես պնդում են ստորև, նույնիսկ դրանից հետո էլ էական նշանակություն ունեցող որոշ հարցեր բաց կմնան:

Սփյուռքի կառավարումը. այլընտրանքային բացատրություն

Օգտագործման ու ընդգրկման մոտեցումների որոշ թույլ կողմեր հավասարակշռում են միմյանց: Ընդգրկման մոտեցումները թուլացնում են պետու-

թյունների բանական բնույթի վերաբերյալ խիստ ենթադրությունները՝ հնարավորություն ընձեռելով, որ ոչ միայն շահերը, այլ նաև գաղափարները պայմանավորեն պետության գործողությունները: Այս ամենով, սակայն, նրանք թուլացնում են «օգտագործման» մոտեցման մեջ առկա գործողության ուժեղ տեսությունը և չեն կարողանում այլընտրանքային հարմար դեր գտնել քաղաքական փոփոխություններում անհատական կամքի ու ջանքերի համար: «Օգտագործման» մոտեցումները չափից ավելի են շեշտադրում գործողին կառուցվածքի հաշվին այն դեպքում, երբ «ընդգրկման» տեսությունները տուժում են հակառակ թերությունից: Ավելին, չնայած պետական շահերի ու գաղափարների վրա նրանց հակադիր շեշտադրումներին՝ օգտագործման ու ընդգրկման մոտեցումներն ունեն հիմնական խնդրահարույց ընդհանուր ենթադրություններ պետության գործունեության միջազգային համատեքստի վերաբերյալ: Երկուսն էլ «միջազգային» ոլորտը դիտարկում են որպես կայուն, համահարթեցված ու չեզոք տարածություն, որում գործիքայնորեն բանական ու արժեքային-բանական պետությունները փոխազդում են⁶⁰: Այդպիսով երկուսն էլ չափազանց շատ են կենտրոնանում ներքին մակարդակի վրա՝ բացահայտելով առանձին պետության վարքի ներքին ռազմավարական կամ ազգայնական շարժիչ ուժերը, սակայն ենթադրելով, որ պետական շահերի ու ինքնության վերաբերյալ քննարկումները կանգ են առնում սահմանի վրա: Ե՛վ օգտագործման, և՛ ընդգրկման մոտեցումներում ազգային-պետական կայուն միավորները կառավարում և ձուլում են միջսահմանային հոսքերը՝ առանց դրանց կողմից հիմնովին վերափոխվելու: Մա բավարար չափով չի արտացոլում, թե որքանով են «համաշխարհային հասարակության» մշակութային, սոցիալական ու քաղաքական ուժերը դրսից սահմանում պետության ինքնությունն ու շահերը⁶¹:

Սփյուռքի հաստատությունների աճման բացատրությունն այդ պատճառով պահանջում է ավելի լայն տեսանկյուն, քան օգտագործման ու ընդգրկման մոտեցումներն են առաջարկում: Այս ավելի լայն տեսանկյունը պետք է հաշվի առնի թե՛ առանձին պետության վարքի շարժիչ ուժերը և թե՛ նմանօրինակ ձևանմուշների շուրջ մի շարք այլ պետությունների ակնհայտ մերձեցումը (convergence): Այս նկատառումով սփյուռքի հաստատությունների աճը բացատրելու համար ես առաջարկում եմ նոր՝ *կառավարման* մոտեցումը: Ռազացիի համար «սփյուռքի կառավարում» արտահայտությունը վերաբերում է տարբեր «կառավարականությունների», որոնց միջոցով գաղթականների

⁶⁰ Agnew 2001.

⁶¹ Տե՛ս Meyer և ուրիշներ 1997:

ծագման պետությունները կազմավորում են իրենց սփյուռքներին որպես կառավարվող կառույցներ⁶²: Այստեղ ես գործածում եմ «կառավարում» եզրույթը մի փոքր այլ իմաստով՝ նշելու, թե ինչպես է սփյուռքի քաղաքականությունը կապվում համաշխարհային կառավարմանը: Ես նույնպես հիմնվում եմ կառավարականության (governmentality) գրականության վրա, բայց նաև օգտվում եմ քաղաքականության տարածման ու իմացական համայնքների վերաբերյալ գրականությունից՝ պնդելով, որ սփյուռքի հաստատությունների աճը պայմանավորված է համաշխարհային միգրացիայի կառավարման համաձայնեցված, սակայն ապակենտրոնացված համակարգ ձևավորելու ջանքերով: Ես առաջարկում եմ այս գործընթացի մասին մտածել որպես «սփյուռքի կառավարում»:

Կառավարականություն և քաղաքականության տարածում

Թե՛ կառավարականության և թե՛ քաղաքականության տարածման վերաբերյալ գրականությունները փորձում են անցնել պետականության բանական-գործիչ ձևանմուշի սահմաններից անդին: Կառավարականությունը ինչպես ինքնությանը, այնպես էլ բանականությանը վերաբերվում է որպես իշխանության հետևանքների՝ վերլուծելով բանական գործչին կազմավորող սուբյեկտի ստեղծման գործընթացները: Մինչդեռ քաղաքականության տարածման գրականությունը մերժում է կայուն ու ամբողջությամբ ձևավորված քաղաքականության ձևանմուշներ փոխանակող, միատարր, բանական գործող պետությունների սովորական անփոփոխ պատկերը: Այն նկարագրում է մի աշխարհ, որում քաղաքական գաղափարները զարգանում են, հավաքվում, բաժանվում, ցրվում, հարմարվում, փոխակերպվում, վերափոխվում ու վերամիավորվում տարբեր համատեքստերում՝ գործիչների բարդ համակարգերի միջոցով տարբեր տեղավայրերում և կառավարման տարբեր մակարդակներում իրենց շարժմանն ու շրջանառությանը զուգընթաց: Բանական-գործիչ ձևանմուշը մի կողմ թողնելով՝ այս ուսումնասիրությունները խոստումնալից սկիզբ են առաջարկում սփյուռքի հաստատությունների ու սփյուռքի կառավարման այլընտրանքային տեսական մոտեցումների համար:

Այս ոլորտում ավելի ու ավելի մեծ տարածում է ստանում կառավարականության տեսությունը (governmentality theory)⁶³: Ընդհանուր առմամբ այն ուսումնասիրում է, թե ինչպես են իշխող գաղափարներն ու շրջանակները դառնում գերիշխող ոչ այնքան հարկադրանքի ուժով, որքան կառավարվողների

⁶² Ragazzi 2009.

⁶³ Foucault 1991 [1978].

միջև համաձայնության ու ինքնակարգապահության միջոցով: Նորագատական կառավարականության ուսումնասիրությունները, մասնավորապես, փորձում են հասկանալ, թե ինչպես են կառավարման մշակույթները փառաբանում և նմանակում ազատ շուկաները՝ ստեղծելով ապակենտրոնացված «կառավարում՝ առանց կառավարության»: այնպիսի իրավիճակ, որում արտոնություններ ստացած շահառուները խրախուսվում են շուկան նմանակող քաղաքականությունների միջոցով պատասխանատվություն ստանձնել իրենց սեփական ինքնակառավարման համար⁶⁴: Շուկայական գործունեությունը ծրագրելու փոխարեն պետությունները նպաստում են դրան՝ մեղմելով բացասական արտաքին ազդեցություններն ու ընդլայնելով դրական արտահոսքերը: Դրանք շուկայի մասնակիցներին հեռացնում են զրոյական արդյունքով փոխազդեցություններից և ուղղում դեպի փոխշահավետ արդյունքների՝ մեծացնելով ընդհանուր շահույթներ ապահովելու շուկաների արդյունավետությունը:

Կառավարականությունը սկսել է մեծ տեղ գրավել պետություն-սփյուռք հարաբերությունների ուսումնասիրություններում, քանի որ կառավարություններն իրենց օրինական իրավասության սահմաններից դուրս չունեն վստահելի հարկադրանքի կարողություններ, և, հետևաբար, արտատարածքային քաղաքականությունների արդյունավետությունը կախված է գաղթականներից՝ որպես հավատարիմ, ինքնակարգապահ սուբյեկտներ ինքնանույնականացվելուն մղելու կարողությունից: Հիմնվելով Ֆերգյուսոնի մոտեցումների վրա՝ Գամլենն ու Քոլայերը ուսումնասիրում են սփյուռքներ կառուցելու պետության ջանքերն ապահովող «անդրազգային կառավարականությունը»⁶⁵: Նորագատական կառավարականությունը կարևոր է նաև «սփյուռքի ռազմավարություններ» գաղափարի համար, որոնք սփյուռքը դիտարկում են որպես գիտելիք կրող սուբյեկտներից կազմված համայնքներ, որոնք մվիրված են ծագման երկրների ազգային զարգացման համաշխարհայնացմանը և շուկայականացմանը⁶⁶: Ֆուկոյի «հովվական իշխանություն» (pastoral power) հասկացությունը նույնպես կիրառվում է Մեքսիկայի արտագաղթի քաղաքականության Ֆիցջերալդի վերլուծության մեջ՝ որպես համանման կաթոլիկ եկեղեցու իշխանությանն իր ցրված հետևողների նկատմամբ⁶⁷: Մեկ այլ տեղ Գամլենն ու Մարշը ընդգծում են այն ուղիները, որոնցով սփյուռքի հաստատությունները նպաստում են համաշխարհային միգրացիայի կառավարման ապակենտրո-

⁶⁴ Dean 1999, էջ 167-168:

⁶⁵ Ferguson 2002, Gamlen 2006, Collyer 2006.

⁶⁶ Durand 2004, Larner 2007, Gamlen 2013, Pellerin և Mullings 2013:

⁶⁷ Fitzgerald 2009.

նացված, շուկայի վրա հիմնված մոտեցմանը⁶⁸: Ստիլայքը վերլուծում է «միգրացիայի և զարգացման դիսկուրսների կառավարականությունը»⁶⁹, իսկ Քունցն ու Մայզենբախերը ուշադրությունը կենտրոնացնում են «արդյունավետ ուժի վրա», որն անբաժան է միջազգային այն ջանքերից, որոնք փորձում են «գաղթականներին պատասխանատու դարձնել միգրացիայի կառավարման համար»՝ սահմանելով սփյուռքի խմբերին որպես «գործընկերներ», որոնք, ինչպես պետությունները, «շահում են» միջազգային միգրացիայից⁷⁰:

Այս հետազոտությունները մեծ ուշադրություն են դարձնում *գաղթականներին* որպես հավատարիմ սփյուռքի համայնքներ մտածելու և գործելու մղելուն ուղղված ծագման պետության ջանքերին, սակայն շատ քիչ են անդրադառնում համաշխարհային այն ջանքերին, որոնք *պեկորություններին* ստիպում են մտածել իրենց՝ որպես սեփական սահմաններից դուրս ապրող մարդկանց համար պատասխանատու միջազգային հանրության անդամների մասին: Այս սահմանափակումն արտացոլում է առկա հետազոտություններում նկատելի կողմնակալությունը դեպքի ուսումնասիրությունների նկատմամբ, սակայն համեմատական ուսումնասիրություններում կիրառվելու դեպքում նորազատական կառավարականության վրա ուշադրության կենտրոնացումը կարող է ցույց տալ, մի կողմից, թե ինչպես են սփյուռքի հաստատությունները ձևավորում գաղթական սուբյեկտներին, և, մյուս կողմից, թե ինչպես են միջազգային գաղափարները ձևավորում սփյուռքի հաստատություններ: Ճիշտ այնպես, ինչպես ծագման երկրները գործի են դնում գաղթականների համաշխարհային ցանցերը՝ առանց հարկադրանքի ընդգրկելով նրանց «իրավունքների ու պարտականությունների այնպիսի ցանցում, որի կենտրոնում ծագման պետությունն է»⁷¹, նույն կերպ էլ պետություններն իրենք են գործարկվում միջազգային հանրության մեջ, որի անդամները կիսում են միգրացիայի կառավարման պատասխանատվությունը՝ առանց կենտրոնացված Միգրացիայի համաշխարհային կազմակերպության կողմից վերևից ներքև համակարգման անհրաժեշտության: Միջազգային քաղաքականության խելամիտ նախաձեռնությունների միջոցով պետությունները հեռու են մնում միգրացիայի շուրջ զրոյական արդյունքով մրցակցությունից՝ հանուն բոլոր ներգրավված կողմերի համար փոխշահավետ համագործակցության: Հետևաբար համաշխարհ

⁶⁸ Gamlen և Marsh 2011:

⁶⁹ Stielike 2014.

⁷⁰ Kunz և Maisenbacher 2013, էջ 214:

⁷¹ Bhagwati 2003, էջ 101:

հային միգրացիայի կառավարման գործընթացում կառավարականության դերը արժանի է ավելի մեծ ուշադրության⁷²:

Կառավարականության տեսությունը, այսպիսով, բացահայտում է գերիշխող գաղափարների *բնույթը*, որոնք ձևավորում և ղեկավարում են սփյուռքային ինքնությունները, սակայն չի բացահայտում այդ գաղափարների *ստիքյունները*: Ընդգծելով համաձայնությունը և ինքնակարգապահությունը՝ կառավարականության տեսությունը հիմնվում է Մաքս Վեբերի «օրինական տիրապետություն» հասկացության⁷³ ու Անտոնիո Գրամշիի «գերիշխանություն»⁷⁴ գաղափարի վրա, որոնցից երկուսն էլ ցույց են տալիս, թե ինչպես են անհատները դառնում սեփական հպատակության մասնակիցը՝ յուրացնելով իրենց ավելի լայն սոցիալական ու մշակութային համատեքստում առկա ավանդական ենթադրություններն ու ռազմավարությունները: Կառավարականության ուսումնասիրությունները, սակայն, չեն կարողանում պարզել ինչպես գերիշխող գաղափարների աղբյուրը, այնպես էլ ցրված գործիչների շրջանակներում այդ գաղափարների ու ձևանմուշների տարածման եղանակը: Այս երկրորդ սահմանափակումը լրացնում է քաղաքականության տարածման մասին գրականությունը:

Քաղաքականության տարածման (policy diffusion) մասին գրականության երկու հասվածներ առնչվում են սփյուռքի հաստատությունների ձևավորմանը՝ որպես համաշխարհային երևույթ, այլ ոչ թե որպես պարզապես առանձին պետության ինքնության կամ շահերի հետևանք: Առաջինը քաղաքագիտության մեջ, միջազգային հարաբերություններում և քաղաքական սոցիոլոգիայում քաղաքականության փոխանցման (policy transfer) մասին կայացած գրականությունն է: Կազմակերպական բազմազանության վրա կենտրոնանալու փոխարեն այս գրականությունը փորձում է բացատրել «նմանաձևությունը» (կազմակերպական նմանությունը) ժամանակակից աշխարհում: Այն հետևում է քաղաքականության գաղափարներին՝ սկսած նրանց սկզբնավորումից «կանոնների ձեռներեցների» (norm entrepreneurs) նախագծերում, շարունակում «կանոնական սահանքներով» (norm cascades), որտեղ այդ գաղափարներն սկսում են կիրառություն ստանալ, մինչև «կանոնների սեփականացում» (norm internalization), երբ դրանց անքննարկելիորեն հետևում են⁷⁵: Այն վերլուծում է «տարածման ուղիները»⁷⁶, որոնցով շարժվում են քաղաքակա-

⁷² Gamlen 2010, Gamlen և Marsh 2011:

⁷³ Weber 1958.

⁷⁴ Gramsci 1971.

⁷⁵ Finnemore և Sikkink 1998:

⁷⁶ Checkel 1998, էջ 337:

նության ձևանմուշները՝ առանձնացնելով քաղաքականության փոխանցման «հարկադրական», «նմանակող» և «մրցակցային» գործընթացներ⁷⁷: «Համաշխարհային հասարակության տեսությունը», օրինակ, փորձում է բացատրել ազգային պետության և դրա հետ կապված հաստատությունների համաշխարհային տարածումը որպես կազմակերպչական ձևեր՝ կենտրոնանալով այն բանի վրա, թե ինչպես է «համաշխարհային մշակույթը» հորդորում ազգային պետություններին ներկայանալ որպես միատարր, բանական դերակատարներ այն դեպքում երբ նրանք այդպիսին չեն⁷⁸: Այսպիսի տեսությունները առաջարկում են սփյուռքի հաստատությունների վերելքը բացատրելու դեռևս չուսումնասիրված ուղի⁷⁹:

Տարածման գրականության մյուս հիմնական հատվածը բխում է տնտեսական և քաղաքական աշխարհագրության ոլորտներում քաղաքականության շարժունակության ուսումնասիրություններից: Այս գրականությունը քննադատում է քաղաքականության փոխանցման ուսումնասիրությունները հիմնականում այն բանի համար, որ դրանք քաղաքականությանը վերաբերում են որպես բանական դերակատարների միջև մրցակցության, իսկ քաղաքական փոխանցմանը՝ որպես լիովին ձևավորված ձևանմուշների փոխանակման, որոնք սկիզբ են առնում որոշակի տեղավայրերից, որոնցում արդյունավետորեն աշխատել են⁸⁰: Քաղաքականության շարժունակությունների վերաբերյալ գրականությունը պնդում է, որ քաղաքականության դերակատարները ավելի շուտ սոցիալապես ներգրավված գործողներ են, քան գործիքայնորեն բանական անհատներ. այն վերաբերում է քաղաքականության փոխանցմանը որպես «սոցիալ-տարածական գործընթացի»՝ շեշտելով, որ քաղաքականության գաղափարները չեն շարժվում որպես հաստատուն ձևանմուշներ, այլ փոխարենը շարժվելիս ու վերագործարկվելիս ձևափոխվում են⁸¹: Նրանք ընդգծում են միջնորդների դերը, որոնք «վարպետորեն էականացնում» և գաղտնագրում են քաղաքականությունները արագ տեղաշարժի համար, այնուհետև վերաբացում ու «վերաձևակերպում» են դրանք նոր համատեքստերում: Այս «արագ քաղաքականության փոխանցումը» հանգեցնում է և՛ մերձեցման, և՛ տարամիտման, քանի որ քաղաքականությունը «թարգմանվում» և «վերաներդրվում» է տարբեր համատեքստերում, որտեղ դրանց արդյունավետու-

⁷⁷ DiMaggio և Powell 1983, էջ 152:

⁷⁸ Meyer 2010, Meyer և Jepperson 2000, Meyer, Boli, Thomas և Ramirez 1997:

⁷⁹ Հիշատակման արժանի բացառության համար տե՛ս Déano 2014:

⁸⁰ Peck 2011, Clarke 2012, McCann և Ward 2013, էջ 3, 7:

⁸¹ Peck և Theodore 2010ա, էջ 169-170:

թյունը «համառորեն կախված է տեղային տնտեսական ու հաստատութենական պայմաններից»⁸²:

Քաղաքականության շարժունակության մոտեցումը նպատակահարմար է թվում՝ հաշվի առնելով աշխարհում սփյուռքի հաստատությունների արագ ծավալումը՝ մի երևույթից, որ 1970 թ. ներառում էր միայն մի քանի պետություններ, մեկ այլի, որը 2014 թ. ընդգրկում էր ՄԱԿ-ի անդամ երկրների կեսից ավելին: Սակայն քաղաքականության շարժունակության գրականությունը լայնորեն չի կիրառվել այս թեմայի նկատմամբ⁸³: Ավելին, ինչպես ընդգրկման մոտեցումը, այն չունի գործողության հստակ տեսություն. չնայած այն բացահայտում է քաղաքականության շարժունակությանն աջակցող պայմանները, այն նվազեցնում է քաղաքականության գաղափարներ առաջ քաշող առանձին դերակատարների դերը: Իմացական համայնքների (epistemic communities) դերի ուսումնասիրությունը կարող է օգնել լրացնել այս բացը:

Իմացական համայնքներ

Էռնստ Բ. Հասարը նկարագրում է իմացական համայնքները հետևյալ կերպ՝

«քաղաքականության մեջ գիտական գիտելիք ներմուծողներ: Իմացական համայնքներն առանձին ոլորտի արհեստավարժ փորձագետների միություններ են, որոնք իրենց գիտելիքների շնորհիվ արտասովոր ազդեցություն ունեն քաղաքական գործիչների ու պետական պաշտոնյաների վրա և այդպիսով կարող են թափանցել պետական գերատեսչություններ և, հետևաբար, իրենց գաղափարները դարձնել քաղաքականության մաս...»:⁸⁴

Այս եզրույթի ստեղծողը՝ Փիթեր Հասարը, ընդգծում է, որ իմացական համայնքներին միավորում են 1) ընդհանուր կանոնակարգային սկզբունքներն այն մասին, թե ինչպես պետք է նրանք գործեն, 2) պատճառահետևանքային կապի շուրջ ընդհանուր համոզմունքները, որոնք բխում են նրանց մասնագիտական փորձից, և որոնք առնչվում են առանձին քաղաքական խնդրի, 3) ընդհանուր պատկերացումն այն մասին, թե ինչպես պետք է ստուգել գիտելիքը, և 4) ընդհանուր քաղաքական ջանքը, որն աշխարհը բարելավելու նպատակով:

⁸² Peck և Theodore 2010թ, էջ 207, Peck և Theodore 2001, էջ 427, Peck և Theodore 2010ա, Peck 2011:

⁸³ Gamlen 2013, Gamlen և ուրիշներ 2013, Déano 2014, Déano և Gamlen 2014:

⁸⁴ Haas 2002.

տակով միավորում է այս համոզմունքները⁸⁵: Համաշխարհային հասարակության իմաստով իմացական համայնքները «գործորդական ուրիշների» խմբեր են՝ միջազգային կազմակերպություններ, վերլուծական կենտրոններ, գիտնականներ, խորհրդատուներ ու այլ մասնագետներ, որոնք նվազեցնում են իրենց՝ որպես դերակատարների կարգավիճակը և դիմում են փորձագիտական գիտելիքների ու կազմակերպական տեսությունների հեղինակությամբ՝ կողմնորոշվելով դեպի պետական դերակատարների ինքնությունների ու ռազմավարությունների ձևավորմանը և, անշուշտ, պետություններին *որպես* բանական դերակատարներ դարձնելուն: Այսպիսով, մույնիսկ եթե դա բացահայտորեն բանական է, պետության վարքագիծը սոցիալապես նախագրված է, որովհետև այդ արհեստավարժ մասնագետները խորհուրդ են տալիս, ճնշում ու ակնկալում, որ պետությունները վարվեն բանականորեն: «Բանական դերասանությունը» արդիականության նախագրությունն է⁸⁶:

Սփյուռքներին ներգրավելու ձևանմուշների, լավագույն փորձի և նշանդերի տարածումն առաջ մղողը իմացական համայնքն է, որի ներկայացուցիչների մասին կարելի է ստածել որպես «միգրացիոն լավատեսների»: Այս համայնքը պատվում է որպես ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղար՝ Քոֆի Անանի կողմից շարժման մեջ դրված բազմակողմանի նախաձեռնությունների շուրջ՝ միգրացիան միջազգային օրակարգում ավելի բարձրացնելու ջանքերի շրջանակներում⁸⁷: Այս նախաձեռնությունների առաջին սերունդը ներառում է «Միջազգային միգրացիայի համաշխարհային հանձնաժողովը» (Global Commission on International Migration)⁸⁸ և «Միգրացիայի և զարգացման համաշխարհային հանաժողովը» (Global Forum on Migration and Development), որը միգրացիայի և զարգացման հատուկ ներկայացուցչի միջոցով կապվում է ՄԱԿ-ին, ինչպես նաև ժամանակ առ ժամանակ կազմակերպվող ՄԱԿ-ի «Միգրացիայի և զարգացման բարձր մակարդակի երկխոսությանը» (United Nations High Level Dialogue on Migration and Development)⁸⁹: Միգրացիոն լավատեսների ներգրավմամբ վերջերս կազմավորված նախաձեռնությունները ներառում են «Միգրացիայի և զարգացման համատեղ նախաձեռնությունը» (Joint Migration and Development Initiative), որը ղեկավարում է ՄԱԿ-ի զարգացման

⁸⁵ St'u Haas 1992, էջ 3:

⁸⁶ Meyer և ուրիշներ 1997, Meyer և Jepperson 2000, Meyer 2010:

⁸⁷ Annan 2006, տե՛ս նաև Skeldon 2008, Gamlen 2010, Gamlen և Marsh 2011, Déllano և Gamlen 2014, Gamlen 2014:

⁸⁸ GCIM 2005.

⁸⁹ St'u Jenny 2008, Omelaniuk 2008:

ծրագիրը՝ «միգրացիա հանուն զարգացման»⁹⁰ կարգախոսի ներքո, և «Համաշխարհային միգրացիայի խումբը» (Global Migration Group)*, որը բաղկացած է 16 միջազգային գործակալություններից, որոնք միասնաբար աշխատում են՝ միջազգային կանոնների յուրացմանն ու միջազգային միգրացիայի ոլորտում ավելի համահունչ քաղաքականության ձևավորմանն օժանդակելու համար: Այս բոլորին միահյուսված են Միգրացիայի միջազգային կազմակերպության, «Միգրացիայի և դրամական փոխանցումների խմբի» (Migration and Remittances Group), ինչպես նաև Համաշխարհային բանկի՝ այլ ոլորտներում աշխատող պաշտոնյաների նկատելի ջանքերը⁹¹: Միգրացիոն լավատեսները ներշնչվում են, եթե բացառապես չեն սահմանվում, այս և սրանց առնչվող բազմակողմանի այլ հաստատությունների և միջազգային միգրացիայի գործընթացների հետ ունեցած սերտ կապերով. հարց, որին կանոնադառնամ ստորև:

Միգրացիոն լավատեսները հիմնականում սոցիալական գիտնականներ ու վերլուծական կենտրոնների հետազոտողներ են, բայց երբեմն նաև վերոնշյալ կազմակերպություններում աշխատող արհեստավարժ հետազոտողներ են, որոնք ուսումնասիրում են միգրացիայի և զարգացման միջև կապը: Այս փորձագետները ստեղծում են տեխնիկական գիտելիքներ, որոնք տալիս են միջազգային միգրացիոն քաղաքականության ու քաղաքականության մշակման ոլորտներ՝ գործելով որպես վերը նշված միջպետական գործընթացների կանոնավոր մասնակիցներ, կազմակերպիչներ, փորձագետ վկաներ, խորհրդականներ ու խորհրդատուներ: Նրանք հաճախ ձևավորում են ընկալումներ՝ հրատարակելով ներածական հոդվածներ և հաշվետվություններ, հարստացնելով նման նախաձեռնությունների օրակարգը: Նրանց ջանքերը, օրինակ, գերակշռում են «Միջազգային միգրացիայի համաշխարհային հանձնաժողովի կողմից» հրատարակված «Global Migration Perspectives» («Համաշխարհային միգրացիոն հեռանկարներ») շարքի 60-ից ավելի հոդվածներում, ինչպես նաև ՄԱԿ-ի զարգացման ծրագրի 2009 թ. «Մարդկային շարժունության և զարգացման մասին» զեկույցի հետ համատեղ հրատարակված «Occasional Papers» շարքի 50-ից ավելի հոդվածներում⁹²: Նրանք նաև կանգնած են լայնորեն գործածվող այնպիսի աղբյուրների ետևում, ինչպիսին,

⁹⁰ <http://www.migration4development.org/>.

* 2018 թ. ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղարի նախաձեռնությամբ այս խումբը փոխարինվել է նոր միջգերատեսչական համակարգող մարմնով՝ ՄԱԿ-ի միգրացիայի ցանցով (United Nations Network on Migration):

⁹¹ St' u de Haas 2006, Ionescu 2006, Kuznetsov 2006, Ratha 2013:

⁹² UNDP 2009.

օրինակ, «Սփյուռքի ներգրավման «Ճանապարհային քարտեզն»» է (Diaspora Engagement “Road Map”), որը կազմվել էր Վաշինգտոնում գտնվող «Migration Policy Institute»-ի (որն ազդեցիկ վերլուծական կենտրոն է) և ՄՄԿ-ի կողմից՝ 2013 թ. Սփյուռքի նախարարական առաջին համաժողովին նախապատրաստվելու համար⁹³:

Միգրացիոն լավատեսները կհստմ են այն համոզմունքը, որ միգրացիան շահեկան է բոլորի համար, եթե կա ճիշտ քաղաքականություն⁹⁴: Նրանք կարծում են, որ գաղթականները կարող են օգուտ քաղել՝ մեծացնելով իրենց անձնական ազատությունները և բարձրացնելով սեփական կենսամակարդակը, քանի դեռ համապատասխան քաղաքականությունը մեղմում է նրանց ծախսերն ու վտանգները, օրինակ՝ նվազեցնելով դրամական փոխանցումների գործարքների վճարները, կարգավորելով աշխատանքի ընդունման միջսահմանային գործընթացն ու կիսելով գաղթականների իրավունքների պաշտպանության պատասխանատվությունը: Միգրացիոն լավատեսները կարծում են, որ միգրացիան օգուտ է բերում նաև նպատակակետ երկրներին էժան, ճկուն աշխատուժի միջոցով, քանի դեռ աշխատաշուկայի կանոնները կանխում են աշխատավարձի մրցակցությունը բնիկ և ներգաղթյալ աշխատողների միջև, իսկ «շրջանառու միգրացիան» և համարկման (integration) քաղաքականությունը կանխում են երկարատև բնակեցումից բխող էթնիկ լարվածությունները⁹⁵: Շատ կարևոր է, որ միգրացիոն լավատեսները կարծում են, որ միգրացիան օգուտ է բերում ծագման երկրներին, քանի դեռ ուղեղների արտահոսքը, դրամական փոխանցումների անկումն ու «հեռահար ազգայնականությունը» կարող են մեղմվել սփյուռքի ներգրավման քաղաքականությունների միջոցով: Միգրացիոն լավատեսների համար սփյուռքի ներգրավման համաձայնեցված քաղաքականությունները, հետևաբար, կարևոր տեխնիկական լուծումներ են միգրացիոն զարգացմանը ծառայեցնելուն ուղղվելու միջազգային մարտահրավերներին⁹⁶:

Ցնցումները, ճգնաժամերն ու անորոշությունները կարող են կարևոր դեր ունենալ իմացական համայնքներին դիմելու համար: Ինչպես նշում է Փիթեր Հասսը, «որոշումներ ընդունողները միշտ չէ, որ գիտակցում են, որ բարդ հարցերի ու կապերի վերաբերյալ իրենց ընկալումը սահմանափակ է, և հաճախ անհրաժեշտ է ճգնաժամ կամ ցնցում, որպեսզի նրանք հաղթահարեն հաստա-

⁹³ Agunias և Newland 2012, տե՛ս նաև Agunias 2009:

⁹⁴ Gamlen 2010, 2014, de Haas 2010, 2012.

⁹⁵ Agunias 2006, շրջանառու միգրացիայի մասին քննարկման համար տե՛ս Skeldon 2012:

⁹⁶ Տե՛ս Carling 2005, էջ 292-293:

տութենական անշարժությունն ու սովորությունը և դիմեն իմացական համայն-
քի օգնությանը»⁹⁷: Հասար առանձնացնում է երկու տեսակի բացատրություն
առ այն, թե ինչպես են ցնցումներն ազդում որոշում ընդունողների վրա.
«Նրանք, ովքեր առաջնորդվում են կազմակերպության տեսությամբ, ենթա-
դրում են, որ որոշում ընդունողները տեղեկատվության կարիք պիտի ունենան
և պիտի ապավինեն նրանց, ովքեր կարող են հուսալի տեխնիկական
խորհրդատվություն տրամադրել: Քաղաքական գրականություն կիրառողնե-
րը ենթադրում են, որ առաջնորդներն ապավինում են միայն այնպիսի տեխնի-
կական խորհրդատվությանը, որը նրանց հնարավորություն է տալիս հետա-
մուտ լինելու նախապես գոյություն ունեցող նպատակներին և ընդլայնելու
քաղաքական դաշխնքները»: Ավելին, Հասար բացատրում է, թե ինչպես կարող
են անորոշության պայմաններում հատկապես ճգնաժամերից կամ ցնցումնե-
րից հետո իմացական համայնքները պարզաբանել պատճառահետևանքային
կապերը՝ բացատրելու, թե ինչպես առաջացավ ճգնաժամը, ինչպես են բարդ
խնդիրների կապերն աշխատում, և որոնք են տարբեր քաղաքականություննե-
րի հավանական հետևանքները, որ ներառում են այնպիսի հարցեր, ինչպիսիք
են՝ ով կարող է հաղթել կամ պարտվել տարբեր զարգացումների դեպքում,
որոնք կարող են լինել քաղաքականության առավել բանական արձագանքնե-
րը, և ինչպես կառուցել դաշխնքներ՝ դրանց աջակցելու համար:

9/11-ի ցնցումը օգնեց միգրացիոն լավատեսներին վերաշխուժանալ և
իրենց վրա հրավիրել ողջ աշխարհի բարձրագույն մակարդակներում որոշում-
ներ ընդունողների ուշադրությունը: Թեև 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ի տասնինը
առևանգիչներից տասնութը ԱՄՆ էին մուտք գործել զբոսաշրջային անցագրե-
րով (ուսանողական կամ այլ գաղթական անցագրեր չէին, ինչպես հաճախ
հաղորդվում է⁹⁸), այնուամենայնիվ այդ օրվա հետ կապված իրադարձություն-
ները ցնցեցին շատ բարձրաստիճան որոշումներ ընդունողների՝ մղելով
նրանց բնակչության միջազգային տեղաշարժերին ուղղված բազմակողմանի
գործողությունների նախաձեռնման: Մյուս կողմից, 9/11-ը խիստ ան-
հանգստություններ առաջացրեց ազգային կառավարությունների մոտ առ
այն, որ գաղթականական անդրազգայնականությունը կարող է անվտանգու-
թյան լուրջ սպառնալիքներ ներկայացնել⁹⁹: Եվ սա հրատապություն հաղոր-
դեց տարածվող այն հիմնավոր ըմբռնմանը, որ միգրացիան համաշխարհային
հիմնախնդիր է առանց համաշխարհային լուծման. այն հնարավոր չէր միա-
կողմանի կառավարել՝ առանց գաղթականների ծագման ու տարանցման

⁹⁷ Haas 1992, էջ 14-15:

⁹⁸ Hing 2006, էջ 213, Koslowski 2014:

⁹⁹ St' u Faist 2002, d'Appollonia 2012:

երկրների հետ համագործակցության, սակայն դրա համար պակասում էր համաձայնեցված կառավարման համաշխարհային շրջանակ¹⁰⁰: Մյուս կողմից, 9/11-ը մտահոգություն առաջացրեց միջազգայնագետների շրջանում առ այն, որ միգրացիայի աճող անվտանգայնացումը կայրի երկրների միջև կամուրջներն ու գաղթականներին ավելի խոցելի կդարձնի մարդու իրավունքների խախտումների առումով, ինչն ավելի սրեց միջազգային միգրացիոն վարչակարգ ստեղծելուն ուղղված նրանց շարունակական կոչերը¹⁰¹: Նրանք տեսնում էին, որ միգրացիային պակասում էր համաշխարհային այլ հոսքերը կառավարող Համաշխարհային առևտրի կազմակերպությանը կամ Արժույթի միջազգային հիմնադրամին համարժեք մի կառույց, սակայն հասկանում էին, որ մի շարք պետություններ երբեք չէին զիջի իրենց ինքնիշխանությունը այսպիսի հաստատության, եթե նույնիսկ միջազգային կազմակերպությունները համաձայնեին համապատասխան առաջնորդող գործակալության շուրջ¹⁰²:

Ճանաչելով միջազգային միգրացիան որպես խնդրահարույց ոլորտ, որը բնութագրվում է որևէ համագործակցության սկիզբը խափանող շահերի բազմաթիվ բախումներով¹⁰³, Միավորված ազգերի կազմակերպության և այլ բարձրաստիճան պաշտոնյաներ որոշեցին համագործակցություն սկսել՝ միգրացիան կապելով միջազգային զարգացման հաստատված օրակարգին: Վերջինս ազդեցիկ ու խիստ կազմակերպված խնդրահարույց ոլորտ է, որում լայն համաձայնություն կա, և այդպիսով, նրանց համար, ովքեր իրենց խնդիրը կարող են կապել այդ ոլորտին, առաջարկում է միջազգային հանրության համախմբման համար նախապես գոյություն ունեցող հզոր գործիք¹⁰⁴: Նրանց հույսն այն էր, որ այս համեմատաբար անվիճելի տարածքում համագործակցություն սկսելը կթափանցեր ավելի բարդ հարցերի մեջ, ինչպիսիք էին, օրինակ, անդրազգային անվտանգության սպառնալիքները¹⁰⁵: Միգրացիան զարգացման հետ այս կերպ կապակցելը կարող էր օգնել որոշ չափով վարից վեր, պետության կողմից ղեկավարվող համաշխարհային միգրացիոն կառավարման ձևավորմանը՝ առանց կենտրոնական համաշխարհային միգրացիոն կազմակերպության տեսքով համաշխարհային միգրացիոն կառավարություն ունենալու անհրաժեշտության: Այս կապակցման ամրապնդումը պահանջում էր միգրացիայի և զարգացման միջև հարաբերության տեխնիկական ու հա-

¹⁰⁰ Տե՛ս Newland 2010թ:

¹⁰¹ Տե՛ս Ghosh 2000, Bhagwati 2003, Annan 2006, Chander 2006:

¹⁰² Տե՛ս Newland 2010թ, Betts 2011:

¹⁰³ Annan 2006, էջ 964:

¹⁰⁴ Faist 2008, Jenny 2008, Skeldon 2008, Gamlen 2010.

¹⁰⁵ Jenny 2008.

սարակազմիտական գիտելիքներ: Այս գիտելիքը՝ հաճախ մինչև մանրամասնություններ, ստեղծվեց միգրացիայի հարցերի շուրջ աշխատող ակադեմիական, պաշտոնական, վերլուծական կենտրոնների ու հասարակական կազմակերպությունների հետազոտողների կողմից: Ինչպես Քոֆի Անանն էր նշում, «բավական երկար ժամանակ միգրացիոն քաղաքականությունը հիմնվում էր ենթադրությունների, պատումային պատկերումների և քաղաքական նպատակահարմարության վրա: Այժմ ժամանակն է դիմել փաստերին և օգտագործել դրանք՝ ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար այն մասին, թե ինչպես կարող է միջազգային միգրացիան օգտակար լինել բոլորին»¹⁰⁶: «Միգրացիայի և զարգացման կապի» շուրջ քաղաքականության առումով կարևոր հետազոտություններին ուղղված այս բարձր մակարդակի կոչը միգրացիոն լավատեսներին խրախուսեց թույլ ցանցից փոխակերպվելու կապակցված ու ազդեցիկ իմացական համայնքի:

Միգրացիոն լավատեսությունը հաջող ազդեցություն է ունեցել ինչպես միջազգային մակարդակում, այնպես էլ գաղթականների ծագման ու նպատակակետ երկրների քաղաքականությունների վրա: Ինչպես արդեն նշվեց, միգրացիոն լավատեսներն ուղղակիորեն ազդել են ՄԱԿ-ի միգրացիայի և զարգացման բարձր մակարդակի երկխոսության և պետությունների կողմից ղեկավարվող Միգրացիայի և համաշխարհային համաժողովի ստեղծման վրա: Նրանք ուղղակիորեն ազդել են այնպիսի կարևոր քաղաքական հայտարարությունների վրա, ինչպիսին է, օրինակ, ՄԱԿ-ի զարգացման ծրագրի ամենակարևոր՝ միգրացիայի և զարգացման վերաբերյալ «Մարդկային զարգացման զեկույցը»¹⁰⁷: Նրանք ձևավորել են ՄՄԿ հիմնական քաղաքական օրակարգը¹⁰⁸: Նրանք ներկայումս համախմբվում են այս հաստատությունների հետ ու դրանց միջոցով՝ 2015 թվականից հետո միջազգային զարգացման օրակարգում միգրացիան ավելի բարձրացնալու նպատակով¹⁰⁹: Սակայն նրանց ազդեցությունը թափանցում է նաև պետություններից ներս: Նպատակակետ երկրներում միգրացիոն լավատեսները ազդել են զարգացման աջակցության քաղաքականությունների ու ծրագրերի վրա, որոնց շարքում է Միացյալ Թագավորությունում Միջազգային զարգացման վարչության ընդհանուր նախաձեռնությունը, որն աջակցում է փոքր ու սփյուռքի խմբերի զարգացման ծրագրերին: Նրանք նաև ազդել են ԱՄՆ միջազգային զարգացման գործակալության (USAID) «Սփյուռքի ներգրավման ծրագրի» և ԱՄՆ պետքարտու-

¹⁰⁶ Annan 2006, էջ 965:

¹⁰⁷ UNDP 2009.

¹⁰⁸ Տե՛ս IOM 2005:

¹⁰⁹ Swing 2013.

դար Հիլարի Բլինթոնի «Սփյուռքի ներգրավման դաշինքի» (Diaspora Engagement Alliance) վրա:

Ուղղակիորեն և անուղղակիորեն ՄՄԿ և այլ միջազգային կազմակերպությունների կողմից իրականացվող ծրագրերի միջոցով միգրացիոն լավատեսները մղել են ծագման շատ երկրների հետապնդել միգրացիայի ու զարգացման ծրագրեր՝ ստեղծելով սփյուռքի հաստատություններ: Օրինակ՝ ՄԱԿ-ում Տոգոյի դեսպանն ինձ ասաց. «Մենք որոշ ծրագրեր ենք սկսել զարգացման ազգային քաղաքականություն մշակելու համար և կարծում ենք, որ համահունչ ենք ՄՄԿ-ի հետ: Մեր ուշադրությունը կենտրոնացած է հավաքագրման, սփյուռքի համար բարենպաստ պայմանների ստեղծման վրա. Սփյուռքի ծրագիրը, որը մեկնարկել է 2010 թ., նպատակ ունի օգտագործելու սփյուռքի հմտությունները»: Վրաստանի պետնախարարը ինձ բացատրեց, որ «ՄՄԿ-ն ծառայել է որպես վրացի արտագաղթյալների լավագույն պաշտպան ու խորհրդատուներից մեկը... այն մեծապես նպաստել է սփյուռքի քաղաքականության մշակմանը»¹¹⁰: Բուրունդիի մի պաշտոնյա ինձ ասաց. «Մենք ունենք նաև միգրացիոն քաղաքականություն, որը ֆինանսավորել են ՄՄԿ մասնագետները..., առանց միգրացիոն քաղաքականության մեզ համար անհնար է սփյուռքի ներգրավման քաղաքականություն ունենալ»¹¹¹: Եվ աֆղան մի բարձրաստիճան պաշտոնյա ինձ բացատրեց, որ սփյուռքի ներգրավման հարցերի շուրջ իր հետաքրքրությունը ձևավորվել է այն հանգամանքով, որ «ՄՄԿ-ն խիստ հետաքրքրված է դրանով: Այդ մասին տեղեկացա ՄՄԿ տարբեր գործընկերների հետ մեր հանդիպումներից»¹¹²: Մասնակիորեն արտացոլելով միգրացիայի լավատեսների ջանքերը՝ 2000-2008 թթ. զարգացող երկրների հրապարակած աղքատության հաղթահարման բոլոր ռազմավարությունների 20 %-ը կոչ էր անում ներգրավել «տարաբնակ համայնքներին»¹¹³:

Սփյուռքի հաստատությունները, այսպիսով, դառնում են և՛ կանոնական, և՛ կանոնավորող: Կրկնօրինակելով առաջին պետությունների սփյուռքի նախաձեռնությունները, ինչպիսիք են Իսրայելը, Ֆիլիպինները, Հնդկաստանը և Մեքսիկան, ընդօրինակելով միջազգային կազմակերպությունների ու վերլուծական կենտրոնների ձևանմուշները և պատասխանելով զարգացած երկրների նվիրատու կազմակերպությունների կողմից սփյուռքի խմբերի հզորացմանը՝ ծագման երկրները ողջ աշխարհում ձևավորում են միջազգային միգրացիայի ոլորտում համաշխարհային կառավարման ապակենտրոնացված հա-

¹¹⁰ Surguladze 2013.

¹¹¹ Buregeya 2013.

¹¹² Niru 2013.

¹¹³ United Nations Secretary-General 2010, էջ 10:

մակարգ: Այս համակարգը կախված է ծագման երկրներում սփյուռքի հաստատությունների առկայությունից, քանի որ դրանք հնարավորություն են տալիս ձևավորելու միգրացիոն խնդիրների շուրջ ուղղակի, գործընկերային միջազգային համագործակցություն միևնույն հոսքերի ազդեցությունը կրող պետությունների միջև, սակայն դրանք չեն պահանջում կենտրոնացված միգրացիոն համաշխարհային կազմակերպություն: Այս եղանակով սփյուռքի հաստատությունների ձևանմուշներն ու լավագույն փորձերը, որոնք ներմուծում են քաղաքականության մեջ միգրացիոն լավատեսները, շարժվում ու փոխակերպվում են միջազգային համակարգի միջոցով և ստանում են կանոնավորող կարողություն: Ես այս գործընթացն անվանում եմ «սփյուռքի կառավարում»:

Սփյուռքի կառավարման ուսումնասիրումը

Սփյուռքի կառավարումը պետք է ավելի համակարգայնորեն ուսումնասիրել ապագա փորձահեն հետազոտություններում: Ես առաջարկում եմ ուշադրությունը կենտրոնացնել հարկադրող, ընդօրինակող և կանոնավորող գործընթացների վրա, որոնց միջոցով սփյուռքի կառավարումը տարածվում է ողջ աշխարհով¹¹⁴:

Առաջին հերթին, ապագա հետազոտությունները պետք է ուշադրությունը կենտրոնացնեն պետությունների՝ սփյուռքի հաստատություններ ստեղծելու և պահպանելու գործում ընդօրինակման դերի վրա: Դի Մաջիոն և Փաուելը սահմանում են ընդօրինակումը (mimesis) որպես գործընթաց, որի միջոցով «հակասական պատճառներ կամ անհասկանալի լուծումներ ունեցող հիմնախնդիր» բխվող կազմակերպությունը կարող է հետևել իր մասն ընկալվող այլ կազմակերպությունների օրինակին¹¹⁵: Ըստ այս տրամաբանության՝ աշխարհագրական ու մշակութային առումով մասն պետությունները, ավելի հավանական է, որ նույն եզրույթներով ձևակերպեն խնդիրները և ի պատասխան դրան՝ հետապնդեն մասնատիպ ռազմավարություններ¹¹⁶: Այս ոլորտում հետազոտությունները կենտրոնանում են այնպիսի փոփոխականների վրա, ինչպիսիք են տարածական հեռավորությունը¹¹⁷, ընդհանուր սահմանները¹¹⁸, լե-

¹¹⁴ DiMaggio և Powell 1983:

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 151:

¹¹⁶ Gamlen և ուրիշներ 2013:

¹¹⁷ Agnew 1994, Levitt և de la Dehesa 2003, Mayer և Zignago 2011, Gamlen և ուրիշներ 2013:

¹¹⁸ Brubaker և Kim 2011:

գուները¹¹⁹, կրոնները¹²⁰, իրավական պատմությունները և գաղութային ժառանգությունները¹²¹՝ որպես քաղաքականության այլ ոլորտներում նմանաձևության հիմնական շարժիչ ուժեր: Սփյուռքի կառավարման վերաբերյալ հետազոտությունները պետք է հիմնվեն նման մոտեցումների վրա՝ բացահայտելու այն գործընթացները, որոնց միջոցով քաղաքական դերակատարները կիսում և հարմարեցնում են սփյուռքի հաստատությունների ձևանմուշները, նշածողերը և լավագույն փորձը:

Երկրորդ, հետազոտողները պետք է քննեն սփյուռքի կառավարման գործում «իմացական համայնքների» դերը: Ինչպես բացատրվեց վերևում, միջազգային կազմակերպություններն առանցքային դեր ունեն այս գործընթացում, օրինակ՝ փոխանցելով մասնագիտական չափանիշներ, որոնց պետությունները պետք է համապատասխանեն, կամ ձևանմուշներ, որոնց պետք է նմանակեն: Ինչպես նշում են Շոֆերը և ուրիշներ, մի շարք ուսումնասիրություններ գտնում են, որ պետության անդամակցությունը միջազգային կազմակերպություններին սերտորեն կապված է քաղաքականության տարածման հետ¹²²: Այս մոտեցումը մեծ մասամբ փորձված չէ սփյուռքի հաստատությունների վերաբերյալ հետազոտություններում և կարևոր ուղղություն է հետագա ուսումնասիրությունների համար: Մասնավորապես, հետազոտողները պետք է ուսումնասիրեն, թե ինչպես է պետության մասնակցությունը միգրացիայի թեմայով առանցքային միջազգային կազմակերպություններին և համաժողովներին առնչվում այդ պետության մեջ սփյուռքի հաստատությունների ստեղծմանն ու պահպանմանը:

Վերջապես, հետազոտությունները պետք է հաշվի առնեն սփյուռքի հաստատությունների տարածման գործում միջազգային ուժային անհամաչափությունների դերը: Ընդօրինակումն ու նմանակումը ենթադրում են կազմավորիչ իշխանության կիրառում, որն առանց անհրաժեշտաբար հարկադրանքի դիմելու պետական ինքնություններ և դրանով իսկ վարքագծեր ձևավորելու կարողությունն է: Բայց սա չի նշանակում, որ հարկադրանքը բացակայում է սփյուռքի հաստատությունների տարածման գործում: Հետազոտությունները պետք է ուսումնասիրեն, թե արդյոք ավելի հզոր պետությունները պարտադրում են սփյուռքի հաստատությունների ձևավորում իրենց թույլ գործընկերներին, օրինակ, այն հույսով, որ նման հաստատությունները կառաջացնեն դրամական փոխանցումների հոսքեր, որոնք կարող են նվազեցնել նվիրատու պե-

¹¹⁹ Brubaker 1992.

¹²⁰ Checkel 1998.

¹²¹ Klerman և ուրիշներ 2011:

¹²² Schofer և ուրիշներ 2012, էջ 63:

տության օժանդակության բեռը, կամ այն ցանկությամբ, որ անօրինական միգրացիայի մշտադիտարկման ու կառավարման պատասխանատվությունն այդպիսով կդնեն ծագման պետության վրա: Ապագա հետազոտությունները, այսպիսով, լավ կլինեն ուսումնասիրելին, թե ինչպես են զարգացմանն աջակցության ու օժանդակության հոսքերն առնչվում սփյուռքի կառավարման գործընթացներին:

Եզրակացություններ

Սփյուռքի հաստատությունների և սփյուռքի կառավարման ձևավորումն ու տարածումը խախտում են միգրացիոն քաղաքականության սովորական այն պատկերը, որը ձևավորվել է միջազգային միգրացիայի վերաբերյալ մի շարք գիտական ուսումնասիրությունների կողմից, որոնք հիմնականում ուշադրությունը կենտրոնացրել են ներգաղթի ու ներգաղթի քաղաքականությունների վրա՝ անտեսելով պետությունների պաշտոնական փոխազդեցություններն արտագաղթյալների ու նրանց սերունդների հետ: Այս ոլորտում աշխատող հետազոտողների միակ մարտահրավերը բացատրություն գտնելը չէ. սփյուռքի հաստատությունների կանոնական գնահատման խնդիրը նույնպես դառնում է առավել հրատապ¹²³: Չնայած սփյուռքը ներգրավելու լայն խանդավառությանը, որը ձևավորվել է միգրացիայի շուրջ ավելի բազմակողմանի համագործակցության մղելու ջանքերի շրջանակներում, սփյուռքի հաստատությունները և սփյուռքի կառավարումը դեռևս չեն ենթարկվել մանրակրկիտ գնահատման դրանց կողմից առաջ քաշվող արժեքների կամ իրենց ազդեցությունների առումով: Ընթացիկ հետազոտությունների հիման վրա չկան ընդհանուր եզրակացությունների ամուր հիմքեր այն պայմանների մասին (եթե այդպիսիք կան), որոնց դեպքում սփյուռքի հաստատություններն ու սփյուռքի կառավարումը կարող են խթանել զարգացումը, ինչի շուրջ հաճախ հույս է փայփայվում, կամ այն պայմանների մասին (եթե այդպիսիք կան), որոնց ներքո դրանք կարող են խթանել հեռահար ազգայնականությունը, ինչից հաճախ հավասարապես զգուշանում են: Եվ մենք միայն նոր ենք սկսել ավելի հիմնարար փիլիսոփայական բանավեճ այն հարցի շուրջ, թե արդյոք պետական իշխանության արտատարածքային ծավալումը համապատասխանում է օրինակարգության որևէ համաձայնեցված ըմբռնման: Այնուամենայնիվ, դրանք շարունակում են մնալ անհասանելի խնդիրներ, քանի դեռ հետազոտությունները չեն պարզել, թե նախևառաջ ինչու ձևավորվեցին սփյուռքի հաստատություններն ու սփյուռքի կառավարումը:

¹²³ Bauböck 2003.

Այս հողվածը վերաքննեց, համակարգեց և գնահատեց միջգիտակարգային այն գրականությունը, որը կարող է օգնել բացատրել սփյուռքի հաստատությունների ձևավորումն ու զարգացումը, որոնք սահմանվում են որպես արտագաղթյալներին ու նրանց սերունդներին նվիրված պետական պաշտոնական գրասենյակներ: Այն առանձնացնում է սփյուռքի հաստատությունների ձևավորման երկու պայմանական բացատրություններ, որոնք հիմնվում են առանձին երկրների դեպքերի աճող թվով ուսումնասիրությունների վրա: Առաջինը *օգրագործման* մոտեցումն է, որը կենտրոնանում է արտագաղթյալների փոխանցումների, ներդրումների, կապերի, հմտությունների ու ռազմավարական հնարավորությունների նկատմամբ ծագման երկրների նյութական շահերի՝ որպես սփյուռքի հարցերում ներգրավման շարժիչ ուժերի վրա: Եվ երկրորդը *ընդգրկման* մոտեցումն է, որն ընդգծում է ազգայնական ու անդրազգայնական գաղափարների դերը պետական ինքնության կազմավորման գործում, և այդպիսով ձևավորում պետության կողմնորոշումը դեպի արտագաղթյալներն ու նրանց ժառանգները՝ որպես ազգային հասարակության կորած կամ բացաված անդամներ: Այս մոտեցումներն արտացոլում են սփյուռքներին վերաբերող առանձին պետությունների նախաձեռնությունների հիմքում ընկած մի շարք կարևոր շարժիչ ուժեր: Սակայն այս առանձին ծառերի հետևում անտառ է: Ընդամենը քսանհինգ տարի առաջ միայն մի քանի պետություններում եղած անորոշ նախաձեռնությունից սփյուռքի պաշտոնական հաստատություններն այժմ դարձել են գոյություն ունեցող պետությունների կեսից ավելին բնորոշ հատկանիշ: Ո՛չ օգտագործման և ո՛չ էլ ընդգրկման մոտեցումները տեսականորեն չեն կարող բացատրել վերջին տասնամյակներում սփյուռքի հաստատությունների այս աննախադեպ համաշխարհային տարածումը:

Սփյուռքի հաստատությունների համաշխարհային տարածումը բացատրելու նպատակով հիմնվելով կառավարականության, քաղաքականության տարածման և իմացական համայնքների մասին գրականության վրա՝ այս հողվածն առաջարկում է հետագա ուշադրության այլընտրանքային սևեռում «սփյուռքի կառավարման» վրա: Մասամբ ի պատասխան միջազգային շարժունակության շուրջ 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ից սկիզբ առնող ցնցումներին ու անորոշությանը՝ համաշխարհային որոշումներ ընդունողներն ըմբռնել են միջազգային միգրացիայի շուրջ ավելի լայն, բազմակողմ համագործակցության անհրաժեշտությունը համաշխարհային միգրացիայի կենտրոնացված կառավարման համակարգի փոխարեն: Այս ընկալվող կարիքը հասցեագրելու համար նրանք իրենց շուրջ են համախմբել «միգրացիոն լավատեսների» իմացական համայնք (և իրենք էլ իրենց հերթին համախմբվել են դրա շուրջ), որոնք հավատում են, որ միգրացիան զարգացման օգուտներ է բերում առան-

ձին գաղթականներին, ինչպես նաև ծագման ու նպատակակետ պետությունների, քանի դեռ գործում են ճիշտ քաղաքականություններ: Նրանք հանդես են գալիս հոգուտ միջազգային միգրացիայի ավելի համաձայնեցված կառավարման, որը ենթադրում է ավելի ուղղակի համագործակցություն միմյանց գաղթականության հոսքերից ազդված պետությունների միջև, և որը ներառում է միջազգային պատասխանատվությունների ավելի մեծ բաշխում՝ արտագաղթյալների ու նրանց սերունդների համար ծագման երկրներում հաստատությունների ստեղծման միջոցով: Այդ ընթացքում օժանդակություն տրամադրող կազմակերպությունները ճնշում են գործադրում ծագման երկրների վրա, որպեսզի վերջիններս ստանձնեն ավելի մեծ պատասխանատվություն՝ միգրացիան կարգացմանը ծառայեցնելու համար, իսկ միջազգային կազմակերպություններն ու ուղեղային կենտրոնները ցուցադրում են դրան հասնելու ձևանմուշներ, նշաձողեր ու լավագույն փորձեր: Ծագման երկրներն ընդօրինակում են այնպիսի առաջամարտիկ պետությունների, ինչպիսիք են Իսրայելն ու Ֆիլիպինները, և այդպիսով սփյուռքի հաստատությունների ձևերը աշխարհում փոխվում, վերածնվում և ձեռք են բերում կանոնական ուժ: Սփյուռքի կառավարումը այդպիսով դառնում է կառավարչական (governmental):

Այս հոդվածը նաև ուրվագծում է, թե ինչպես կարող են օգտագործման, ներգրավման և կառավարման այս երեք տեսական մոտեցումները գործարկվել սփյուռքի հաստատությունների աճի հետագա փորձահեն աշխատանքներում՝ ձևավորելով յուրաքանչյուր հեռանկարի հետ կապված հարցեր ու վարկածներ¹²⁴: Հետևելով օգտագործման մոտեցմանը՝ ապագա հետազոտությունները պետք է ուսումնասիրեն, թե ինչպես է սփյուռքի հաստատությունների ձևավորումն առնչվում պետությունների՝ դրամական փոխանցումների հոսքեր, օտարերկրյա ուղղակի ներդրումներ, ուղեղների արտահոսքը չեզոքացնելու նպատակով գիտելիքների փոխանցում և դիվանագիտական կարողությունները լրացնելու կամ բռնի հակամարտություններին դիմակայելու համար արտաքին քաղաքական ազդեցություն ապահովելու շահերին: Ընդգրկման մոտեցմանը համահունչ փորձահեն հետազոտությունները պետք է ուսումնասիրեն, թե ինչպես է սփյուռքի հաստատությունների աճը առնչվում ծագման պետության քաղաքացիության ձևանմուշներին, ծագման պետության վարչակարգերին ու կառավարման գաղափարախոսությունների տեսակներին ու վերափոխումներին, ինչպես նաև ծագման պետության ընտրություններին և քա-

¹²⁴ Այս առումով նախնական փորձահեն աշխատանքի համար տե՛ս Gamlen և ուրիշներ 2013:

դաքսական այլ գործընթացներին սփյուռքի մասնակցության հնարավորությունների կառուցվածքին:

Առավել կարևոր է, որ ապագա համեմատական և տեսական հետազոտությունները կենտրոնանան սփյուռքի կառավարման՝ որպես բազմակողմանի գործընթացի վրա, որը ներառում է ոչ միայն ներքին մակարդակում պետական շահերի ձևավորումն ու գործարկումը, այլ նաև միգրացիայի կառավարման ոլորտում միջազգային ձևանմուշների և լավագույն փորձի տարածումը: Սահմանափակ կերպով առանձին պետության նախաձեռնությունների ու շարժառիթների վրա կենտրոնանալու փոխարեն հետազոտությունը պետք է նաև ձգտի բացատրել սփյուռքի կառավարման տարածման ավելի լայն գործընթացը: Այն պետք է ուսումնասիրի, թե ինչպես է սփյուռքի հաստատությունների աճը կապված միգրացիային առնչվող միջազգային կազմակերպություններում և իմացական համայնքներում պետության ներգրավման հետ միգրացիայի հարցերում բազմակողմ համագործակցության զարգացնելու ջանքերի շրջանակներում: Այն պետք է ուշադրությունը կենտրոնացնի այն հարցի վրա, թե ինչպես են այնպիսի գործոններ, ինչպիսիք են, օրինակ, պետությունների միջև աշխարհագրական հեռավորությունը, ընդհանուր լեզուները, կրոնները, գաղութային փորձառությունները և համաշխարհային տնտեսության մեջ ունեցած դիրքերը, միասնաբար ձևավորում սփյուռքի հաստատությունների ձևանմուշներ ու լավագույն փորձեր, երբ վերջիններս շարժվում են տարբեր վայրերով ու կառավարման մակարդակներով: Եվ հետազոտությունը պետք է կենտրոնանա նաև իշխանության դերի վրա այս գործընթացներում, օրինակ, գնահատելով, թե որքանով են ծագման պետության տնտեսական կախվածությունն ու իշխանության անհամաչափության այլ դրսևորումներ ազդում սփյուռքի հաստատությունների ձևավորման վրա: Նման հետազոտությունները մեզ թույլ կտան շարժվել առանձին պետությունների սփյուռքի հաստատությունների բացատրությունից անդին՝ դեպի սփյուռքի կառավարման համապարփակ ըմբռնում:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽԱՐԵՆ

Սփյուռքի ուսումնասիրություններ. անցյալը, ներկան և խոստումը*

Խաչիկ Թժոլժոլեան

Թարգմանությունը՝ Աննա Շահնազարյանի

Լուս Անջելեսի Կալիֆոռնիայի համալսարանի սոցիոլոգ Ռոջերս Բրուքեյքերը սփյուռքի ուսումնասիրությունների արագ աճի մասին իր քննադատությունը ուղղակիորեն վերնագրել է ««Սփյուռք» սփյուռքը»: Նա նշում է, որ 1970-ական թթ. «սփյուռքը» և նրան ազգակից բառերը հանդիպում էին աստեղախոսությունների համառոտագրերում որպես հիմնաբառեր տարին ընդամենը մեկ կամ երկու անգամ, 1980-ական թթ. վերջերին՝ միջինում 13 անգամ, իսկ միայն 2001 թ.՝ շուրջ 130 անգամ¹: Բրուքեյքերը զգուշացնում էր, որ այս եզրույթի այսքան արագ ցրումը գիտակարգային տարբեր դիսկուրսներում ընդլայնում ու տարրալուծում էր նրա իմաստը: Նա «Diaspora» պարբերաթերթն անվանում էր «սփյուռքի շուրջ ակադեմիական քննարկումների տարածման առանցքային միջոց», սակայն ավելացնում էր, որ նույնիսկ այդ պարբերաթերթի խմբագիրը (այսինքն՝ սույն հոդվածի հեղինակը) մտահոգվում էր, որ սփյուռքին «սպառնում է անխտրականորեն տարողունակ հասկացություն դառնալու վտանգը»:

«Diaspora» պարբերաթերթի առաջին համարը թողարկվեց 1991 թ. մայիսի վերջին: Այդ համարի իմ ներածական հոդվածում գրել եմ, որ «սփյուռք» եզրույթի «իմաստաբանական դաշտը» «իմաստային ընդհանրություն» ուներ այնպիսի եզրույթների հետ, ինչպիսիք են՝ «ներգաղթյալը», «տարաբնակը», «փախստականը», «արտագնա աշխատողը», «աքսորյալ համայնքը», «անդրծովյան համայնքը», «էթնիկ համայնքը», և որ սփյուռքները դարձել են «անդրազգային պահի օրինակելի համայնքները»: Հին սփյուռքները ազգերի համանմանությամբ վերաճեցին և իսկ նորերը՝ կազմավորվում մարդկանց, փողի ու մշակութային արտադրանքի, օրինակ՝ տեղեկատվության, գա-

* Khachig Tölölyan. 2019. “Diaspora Studies: Past, Present and Promise.” In *Routledge Handbook of Diaspora Studies*, edited by Robin Cohen and Carolin Fischer. 22-30. Oxon: Routledge, Taylor&Francis. Reproduced from Handbook of Diaspora Studies-Cohen & Fischer, 1st Edition by Robin, Cohen, Carolin, Fischer, published by Routledge. @ 2019 selection and editorial matter, Robin Cohen and Carolin Fischer, individual chapters, the contributors. Reproduced by arrangement with Taylor & Francis Group. Translated by Anna Shahnazaryan.

¹ Brubaker 2005.

դափարների, պատկերների, երաժշտության, պետական սահմանները հատող ավելի ու ավելի արագացող շարժունակության միջոցով: Ես նաև նկատի ունեի, որ միևնույն ժամանակ տարբեր գիտակարգերում առաջնային թեմաների լայն շարքի վրա աշխատող գիտնականներ «սփյուռք» հասկացությունը գրավիչ ու օգտակար էին համարում իրենց ուսումնասիրությունը կազմակերպելու համար: Այդ ժամանակներից ի վեր, ինչպես նշել են բազմաթիվ գիտնականներ՝ սկսած Շնափերից ու Բորդես-Բենայունից մինչև Օլիվեր Բեյքվելը², մենք ականատես ենք լինում սփյուռքի իմաստաբանական դաշտի էլ ավելի խտացմանը: Այսպիսի խտացումը զուտ հավելող չէ, այն նաև փոխակերպող է: Հետևաբար 1960-ական թթ. վերջերից «սփյուռքը» սկսել է կրել այնպիսի իմաստներ, որոնք այն ստանում է «անդրազգայնականություն», «համաշխարհայնացում», «գաղթականություն», «էթնիկություն», «աքսոր», «հետգաղութային» և «ազգ» եզրույթների հետ իր համընկնումներում: 1980-ական թվականներից ի վեր «պատկանելության» և «քաղաքացիության» փոփոխվող իմաստներն էլ ավելի են բարդացրել հասկացության իրավիճակը: Բարդացրել են նաև թվային միջոցները, որոնցում առաջանում են ցանցեր և իրենց առաջադրում իբրև սփյուռքներ, անշուշտ, ոչ առանց որևէ հիմքի՝ բացառությամբ թերևս այն ծրագրավորողների, որոնք, ընդդիմանալով Ֆեյսբուքի գործելակերպերին, 2010 թ. փետրվարին դուրս եկան այդ սոցիալական ցանցից և հիմնեցին նոր թվային ցանց՝ «Diaspora*» անվանումով: Այս հոդվածում հիմնականում անդրադառնալու են մի քանի եզրույթների ու հասկացությունների, որոնք կարևոր են եղել ու պահպանվել են, և որոնք, կարծում են, հավանաբար կշարունակեն կարևորություն ունենալ սփյուռքի ուսումնասիրությունների զարգացմանը համընթաց. որոշ դեպքերում այս եզրույթների զույգերը հանդես են եկել որպես կազմավորիչ երկյակներ, որ այստեղ կարող են օգտակար լինել՝ սփյուռքի ուսումնասիրությունների ժամանակակից դաշտը քարտեզագրելու համար:

² Schnapper և Bordes-Benayoun 2006, Bakewell 2008:

Սփյուռքի ուսումնասիրությունների քարտեզագրումը

Ցրոնք* և սփյուռք

Այս երկյակներից առաջինն ու պարզագույնը ցրոնք և սփյուռք գույզն է: Եթե «*Diaspora*» պարբերաթերթը ներկայումս հիմնադրելիս լինելի, ենթավերնագիրը թերևս կլիներ՝ «ցրոնքի ուսումնասիրությունների պարբերաթերթ»: «Ցրոնքն» ավելի ընդհանրական ու ընդգրկուն եզրույթն է, մինչդեռ «սփյուռքը» միայն ցրոնքի տարբեր տեսակներից մեկն է, որը տարօրինակ շրջադարձմամբ դարձել է համըմբռնում (*synecdoche*), երբ մասը՝ սփյուռքը, սկսել է նշանակել ամբողջը: Շարժունակության ու ցրոնքի այլ եղանակներ են կրթություն, աշխատանք, հողատարածք, մշտական բնակություն, նոր քաղաքացիություն ստանալու կամ դրանց այս կամ այն համակցությամբ որևէ նպատակով տեղի ունեցող գաղթերը: Կան նաև շրջիկ առևտրականներն ու ժամանակավոր արտագնա աշխատողները, որոնք պտտվում են հայրենիքի ու արտատարածքային հնարավորությունների միջև: Կան նաև զանգվածային տեղահանությունների զոհերը, փախստականներն ու ապաստան հայցողները: Ոմանք ընտրում են շարժունակությունը, մյուսներին այն պարտադրվում է, ոմանք արմատախիլ են արվում, մյուսներն իրենք են պոկվում իրենց արմատներից: Ոմանք, ի վերջո, վերադառնում են տուն, շատերն էլ ձուլվում են, իսկ մնացյալները կարող են ամրապնդվել սփյուռքային համայնքներում:

Մինչև 1930-ական թվականները «սփյուռքներ» անունով հայտնի սոցիալական կազմավորումները բաղկացած էին համայնքների ցանցից, որոնց մի մասը՝ նստակյաց, մյուսները՝ բավականին շարժունակ, որոնք հաճախ ապրում էին իրենց հայրենիքներից հարկադրված ցրոնքի մեջ, որոնք դիմադրում էին ամբողջական ձուլմանը, կամ ձուլվելու տարբերակը նրանց մերժվել էր, կամ էլ երկուսը միաժամանակ: Նրանցից շատերն իրենց գոյությունը պահպանում էին ողբալի ու թշվառ պայմաններում՝ որևէ մեկի կողմից չփառաբանվելով այնպիսի ժամանաշրջանում, երբ ազգային պետությունը քաղաքական կազմակերպման բարձրագույն ձևն էր, իսկ սփյուռքայնությունը կարող էր նշանակել երկրորդ կարգի քաղաքացիություն: Այս ավելի վաղ շրջանում գիտնականները «սփյուռք» եզրույթը վերապահում էին միայն երեք խմբերի հա-

* «Dispersion» բառի քարգմանության համար «ցրում» տարբերակին զուգահեռ այստեղ գործածում ենք նաև «ցրոնք» համարժեքը, մասնավորապես այն դեպքերում, երբ «սփյուռքի» հետ զուգադրելիս հեղինակը նկատի ունի ցրված լինելու վիճակը, ցրվածությունը, քան ցրման, սփռման բուն գործընթացը:

մար՝ հրեաների (հարացուցային դեպքը), հայերի (սկսած տասնմեկերորդ դարից) և հույների:

«Սփյուռք» եզրույթի վերելքը՝ որպես բոլոր տեսակի ցրոնքներից ազգակից բառ, բարդ գործընթաց է և մի քանի իրարից անկախ իրադարձությունների զուգադիպման արդյունքն է: Այլ աշխատություններում արդեն ներկայացրել են այս գործընթացի իմ վերլուծությունը³, ուստի այստեղ չեմ կրկնի՝ բացառությամբ նշելու, որ իմ կարծիքով այս զուգադիպմանը նպաստող նախապայմանները ԱՄՆ-ում ստեղծվել են 1964-1968 թթ. ընթացքում: Այս եզրույթի բուրյր գործածությունների մասին ամենահանրագիտարանային մեկնաբանությունը կարելի է գտնել Ստեֆան Դյուֆուայի 650-էջանոց ատենախոսության մեջ՝ հրապարակված «*La dispersion*» վերնագրով⁴, որը հիանալի համադրություն է, սակայն մանրամասնությունների լիությունը երբեմն սովորում է այն հարաբերական հանկարծակիությունը, որով այս եզրույթը հանրաձանոթ դարձավ գիտական շրջանակներում:

Հանրաձանոթ դառնալուն նպաստող առաջին իրադարձությունը սև ամերիկացիների քվեարկելու իրավունքի ամրապնդումն էր 1964-1965 թթ. քաղաքացիական իրավունքների մասին օրենքների ընդունմամբ: Դրան հաջորդեցին ԱՄՆ-ում «the Black Power» շարժման ձևավորումը, գունամաշկ անձանց (colored people) և նեգրերի վերանվանումը նախ սևերի, այնուհետև՝ աֆրոամերիկացիների, որը եզրաբանական էթնիկացում էր և տեղի էր ունենում Ջեյմի Ջեքսոնի՝ 1984 թ. որպես ժամանակավորապես հավանական նախագահի թեկնածուի վերելքի շրջանում, և զուգահեռաբար «աֆրիկյան սփյուռք» եզրույթի ձևավորումը, որն առաջինը հիշատակեց Ջորջ Շեփերսոնը 1964 թ.՝ Տանգանիկայի Դար էս Սալամ քաղաքում անցկացված համաֆրիկյան համաժողովի ընթացքում⁵: Թեև «աֆրիկյան սփյուռք» եզրույթը լայնորեն ընդունված չէ աֆրոամերիկացի ոչ մասնագետների կողմից, այն այժմ հաստատապես տեղավորված է ԱՄՆ համալսարաններում և լուրջ մտավորականների ու լրագրողների դիսկուրսում: Պատմաբանների և սոցիոլոգների, էթնոէրաժշտագետների, ինչպես նաև գրական ու մշակութային ուսումնասիրությունների գիտնականների համար ԱՄՆ-ից ու Ջամայկայից սերող աֆրիկյան նախնիները ստրուկների հետնորդների ցրոնքը Բրազիլիայում ու Հնդկական օվկիանոսի ավազանում, Բրիտանիայում ու Կոլումբիայում այժմ «սփյուռք» է: Մշակութային ուսումնասիրություններում, հատկապես Փոլ Գիլլոյի «*The Black*

³ Tölölyan 1996, 2007.

⁴ Dufoix 2012.

⁵ Shepperson 1966.

Atlantic» (Սև Ատլանտյանը) աշխատությունն ունեցավ արագացնող, շրթայական ազդեցություն, ինչը գիտական աշխարհում հազվադեպ երևույթ է⁶:

Տարբեր ցրոնքները սփյուռքներ վերանվանելուն նպաստող երկրորդ անկախ իրադարձությունը 1967 թ. հունիսյան պատերազմն էր, երբ Իսրայելը, որ սփյուռքում ծնվածների կողմից ստեղծված պետություն էր, տպավորիչ հաղթանակ տարավ իր արաբ հակառակորդների նկատմամբ և հրեա-ամերիկյան համայնքի արդեն իսկ զգալի աջակցությունն ուղղեց ոչ միայն քաղաքական ճնշման գործունեությանը, այլ նաև խթանեց շարժում մտավորական կյանքում: 1967 թ. հաջորդած հրեա-ամերիկյան դիսկուրսի ծաղկմանն ուղեկցող արդյունքն էր այն, ինչ ես անվանում եմ էթնիկության վերասփյուռքայնացում: Հին ու նոր էթնիկ խմբերի՝ հույն, հայ, սև, պուերտոռիկացի, կուբացի, իռլանդացի, հնդիկ ու չինացի առաջնորդները ոգեշնչվում էին նոր, մասնավորապես՝ սփյուռքային հանձնառություններով: Նախնիների հայրենիքների ու այլ երկրներում ապրող ազգակիցների համայնքների նկատմամբ անդրատեղային հանձնառություններ ձևավորելն ու դրանք պաշտպանելը դարձել էին հնարավոր, նույնիսկ՝ նորաձև: Ներհամայնքային էթնիկ հաստատություններն աշխատողներով ապահովելու ու ֆինանսավորելու հին առաջադրանքին համայնքների առաջնորդներն ավելացնում էին սահմաններից այն կողմ «ծավալվելու» աշխատանքը: Հաճախ բացահայտորեն հետևելով հրեա-իսրայելական օրինակին, նույնիսկ երբ դա նպատակահարմար չէր, էթնիկ համայնքների նշանավոր անձինք ներգրավվում էին սփյուռքային գործունեության մեջ նույնիսկ մինչ այդ եզրույթը որդեգրելը՝ ձգտելով հասնել այս նոր ինքնանույնականացումների ճանաչմանը համալսարաններում, զանգվածային լրատվամիջոցներում ու հանրային ճնշման խմբերում, մշակույթի և արվեստի մեջ. իսկապես, այն բոլոր վայրերում ու միջոցառումներում, որոնցում ձևակերպվում ու բաշխվում են սփյուռքային խմբերի ներկայացուցչությունները, կամ քննարկվում են այդ խմբերի իրավունքներն ու պարտականությունները:

Վերոնշյալ գործոնների հետ զուգադիպող երրորդ իրադարձությունը ԱՄՆ Կոնգրեսի կողմից 1965 թ. Հարթ-Սելլերի «Ներգաղթի և քաղաքացիության մասին» օրենքի ընդունումն էր՝ 76 կողմ և 18 դեմ ձայներով, որը խթանեց ոչ եվրոպական ներգաղթը դեպի ԱՄՆ համաշխարհային մակարդակով: Ամերիկացիները սկսեցին նորովի հաշվի առնել այն փաստը, որ իրենցը ներգաղթյալների երկիր էր. ներգաղթյալներ, որոնք լիիրավ քաղաքացիներ էին դառնում մինչև իրենց մշակութային ձուլման ավարտը: Այս գործընթացում առանցքային նշանակություն ունեցած երկու տեքստերից մեկը նախագահ

⁶ Gilroy 1993ա:

Չոն Ֆ. Քենեդու «*A nation of immigrants*» (Ներգաղթյալների ազգը) հոդվածն էր,⁷ իսկ մյուսը՝ Նեյթան Գլեյզերի ու Դանիել Մոյնիհանի՝ 1963 թ. հրատարակված «*Beyond the melting pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*» (Չուլակաթսայից անդին. Նյու Յորքի նեգրերը, պուերտոռիկացիները, իտալացիներն ու իռլանդացիները)⁸ ազդեցիկ աշխատությունը:

Այս միջավայրում էր, որ ամերիկյան լրատվամիջոցները և այնուհետև համալսարանների ուսումնական ծրագրերը սկսեցին հաշվի առնել ու կարևորել այն փաստը, որ Արևմտյան Եվրոպայի խոշոր արդյունաբերական երկրները նույնպես ընդունել էին նոր ներգաղթյալների՝ սկսած 1948 թ. կարիբյան ժողովուրդների ներգաղթից, որոնց թվին այնուհետև՝ 1950-ականների վերջերից, ավելացել էին Իտալիայից ու Հարավարևմտյան Գաղթականները, այնուհետև՝ Ազգերի բրիտանական համագործակցության երկրների, Ֆրանսիայի ու Պորտուգալիայի քաղաքացիները նախկին գաղութների տարածքներից, երբ վերջիններիս հայրենիքներն ստիպված եղան հրաժարվել իրենց գաղութներից (որը սկսեց 1954 թ. Վիետնամով, 1957 թ.՝ Գանայով, 1962 թ.՝ Ալժիրով և ավարտվեց 1974 թ. Պորտուգալական կայսրության քայքայմամբ): Դեպի Եվրոպա ներգաղթի այս հոսքերի ճանաչումը, որին նպաստեց Ինոք Փաուելի* 1968 թ. ելույթը, զուգակցվեց այն արդտ գիտակցմամբ, որ Կանադան ու Ավստրալիան նույնպես հեշտացնում էին ներգաղթը և դանդաղորեն ձևավորում էին հանդուրժողականությունն ու բարեհաճ վերաբերմունքը պաշտպանող օրենքներ ու մշակութային քաղաքականություններ, որոնք 1970-ական թթ. վերածակերպվեցին որպես «բազմամշակութայնություն»: Նոր ներգաղթի, էթնիկության ու բազմամշակութայնության նկատմամբ աճող ուշադրությունը հող նախապատրաստեց «սփյուռք» հասկացության ընդունման համար, ինչը հնարավորություն տվեց բազմատեղային համաձայնություններով, երկքաղաքացիություն ունեցող ու անդրազգային ցանցերին մասնակցող համաքաղաքացիների մասին մտածելու այլ կերպ, քան որպես բաժանված հա-

⁷ Kennedy 1964.

⁸ Glazer և Moynihan 1963:

* Enoch Powell (1912-1998) – բրիտանացի պահպանողական քաղաքական գործիչ, գիտնական, գրող, հրապարակախոս, որ հայտնի էր իր հռետորական հմտություններով: 1950-1974 թթ. Բրիտանական խորհրդարանի պատգամավոր էր: 1968 թ. ապրիլին նրա «*Rivers of Blood*» («Արյան գետեր») ելույթն այլ հարցերի շարքում անդրադառնում էր Ազգերի բրիտանական համագործակցության երկրների տարածքներից շարունակվող ներգաղթի հոսքերի վտանգներին:

վատարմություններ ունեցող վտանգավոր մարդկանց, որոնց դժգոհությունը մի օր կարող էր հանգեցնել «արյան գետերի»^{*} հեղման:

Եվ վերջապես, գիտնականների կողմից «սփյուռք» հասկացության ընդունման համար հող նախապատրաստող չորրորդ խոշոր զարգացումը, իմ կարծիքով, համալսարանական ուսումնական ծրագրերում ինքնության, տարբերության ու բազմազանության գաղափարների՝ որպես քննարկման առարկաների ձևավորումն ու ի վերջո արժևորումն էր: Կրկին որպես օրինակ վերցնելով ԱՄՆ-ն՝ սև ամերիկացիների քաղաքացիական իրավունքների շարժման համար մեծ գին արժեցած, բայց ուշագրավ հաջողությունից հետո պայքարների շարք ծնվեց հետագայում՝ Վիետնամի պատերազմի ժամանակ, կանանց, նույնասեռականների և այլոց իրավունքների համար: Տարբերությունների փառաբանումն ու դրանց առավելություն տալը հանգեցրին ակադեմիական միջավայրերում այս կամ այն խմբերի շահերը ներկայացնելու հավակնությունների և ազդեցության ոլորտների բաշխման պայքարների, որոնք ունեցան և դեռևս շարունակում են ունենալ խնդրահարույց հետևանքներ: Սակայն դրանք հանգեցրին նաև կրթված ամերիկյան վերնախավի լայն շրջանակներում տարբերության իրավունք ունենալու ընդունմանը, ինչն ի վերջո պիտի նպաստեր «սփյուռքի»՝ որպես հասկացության և որպես ինքնության նշանակիչի ընդունմանն ու բարձր գնահատմանը: Այս շարժումը, որն ուժգնորեն քննադատում էր բացառումն ու հանդես գալիս ներառում առանց միատարրեցման օգտին, տարածված էր ինչպես տեսական, այնպես էլ՝ փորձա-հեն աշխատանքներում: Ռ-ասիստ, արականապաշտ (masculinist) ու տարասեռախտրական (heterosexist) անհանդուրժող կանոնների մասն, որոնք լռեցնում ու բացառում էին մյուսներին, ազգային ինքնությունը միատարր դարձնող կանոնները նույնպես մերժվեցին: Պատմաբանները ձևակերպում էին հետազոտական օրակարգեր, որպեսզի լրացնեն թերություններն ու բացերը, հնարավորություն տան լռեցված ձայներին լսելի դառնալու, թույլ տան ենթադասին (subaltern) խոսել՝ առաջնորդվելով այն համոզմամբ, որ նա կարող էր լավել, պետք է լավեր և ի վերջո կարող է լավել: Այս ավելի լայն շարժման օգտվողներից մեկը սփյուռքի ուսումնասիրություններն էին:

Միասնաբար վերցրած՝ այս քայլերը առաջ բերեցին սոցիալական ու գիտական ընդհանուր ըմբռնում առ այն, որ ցրումը հետևանքային է. այն այլևս չէր դիտարկվում զուտ որպես առանձին սոցիալական կազմավորումների ու հավաքական ինքնությունների անհետացման նախնական փուլ, այլ ավելի շուտ ընկալվում էր որպես առաջին քայլ դեպի ամրապնդված սփյուռքների

^{*} Հղումն այստեղ նույնպես առնչվում է Փաուելի ելույթին:

ձևով արտահայտված ընդունելի շարունակականություն: Որպես գիտնական՝ ես իմ գործունեության մեջ «սփյուռք» եմ անվանում ցրվածների այն համայնքները, որոնք ձևավորում են բազմազան միություններ, որ շարունակում են գոյություն ունենալ առնվազն մինչև նրանց երրորդ սերունդը: Սակայն ես՝ որպես խմբագիր, բաց եմ անդրազգային ցանցերի ու սոցիալական դաշտերի վերաբերյալ այլ դիրքորոշումներ ունեցող իմ գործընկերների գաղափարների նկատմամբ. դիրքորոշումներ, որոնք կիսում են նաև «Diaspora» պարբերաթերթի գրախոսներից շատերը:

Օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ

Եթե ցրոնքը և սփյուռքը կազմավորիչ երկյակների մեկ համակցությունն են, որոնք ամփոփում են սփյուռքի ուսումնասիրություններում առկա հասկացության լարվածություններն ու եզրաքանական տարատեսակությունները, ապա «օբյեկտիվն» ու «սուբյեկտիվը» ներկայացնում են մեկ այլ շարունակական հակադրություն: Այս ծեծված եզրույթներին կյանք հաղորդելու համար քույլ տվեք մեջբերել չին-կանադացի գրականագետ Լիլի Չոյի ակնարկից մի հատված.

«Սփյուռքը պետք է ընկալվի որպես սուբյեկտիվության վիճակ, այլ ոչ թե վերլուծության առարկա: Ես առաջարկում եմ սփյուռքի այնպիսի ըմբռնում, համաձայն որի՝ այն առաջին հերթին սուբյեկտիվ վիճակ է, որը բնորոշվում է տեղահանումների երկարատև պատմությունների և ունեզրկման ծագումնաբանությունների հանգամանքներով: ... Սփյուռքային որոշ սուբյեկտներ անդրազգային են, բայց ոչ բոլորը: ...Սփյուռքը ծնվում է որպես համաշխարհայնացման ու գաղթի ազդեցությունների նկատմամբ զգայուն սուբյեկտիվություն, բայց նաև ընտելացած է գաղութատիրության ու կայսերապաշտության պատմություններին: Սփյուռքը սոցիալապատմական ու գիտակարգային երևույթների գործառույթ չէ, այլ ծագում է ռասայական հիշողության խորապես սուբյեկտիվ գործընթացներից, անդառնալի կորուստները սգալուց, որոնք միշտ չէ, որ հնարավոր է հստակորեն ձևակերպել ու արտահայտել, և կարոտագին ցանկություններից, որոնք գտնվում են հնարավորինի եզրաշերտին: Այն կազմավորվում է վշտի ցնորականության ու

«կապվածության դժվարըմբռնելի հրաշքների հաճույքների» մեջ»⁹:

Քանի որ քիչ առաջ պնդում էի, որ «սփյուռքը» հանրածանոթ դարձավ սոցիալ-պատմական ու գիտակարգային երևույթների զուգամիտման արդյունքում, դժվար թե կարողանամ Չոյի տեսակետներն ամբողջությամբ հավանության արժանացնել: Եվ, իսկապես, որևէ գիտնական չի կարող իրեն թույլ տալ համաձայնել այն մտքին, թե սփյուռքը չի կարող «վերլուծության առարկա» լինել, ինչպես նա է պնդում: Մենք շատ բան գիտենք սփյուռքների՝ որպես թաղամասերի ու ցանցերի, կապերի ու փոխանակման շղթաների, որպես հետապնդման թույլ զոհերի, սակայն, ինչպես ես եմ անվանում իմ աշխատանքներում՝ որպես «պետականագուրկ իշխանության» հարուստ գործադրողների մասին, որպեսզի լիովին համաձայնենք նրա բնորոշմանը: Այդուհանդերձ, նրա պնդումն առանցքային կարևորություն ունի: Իսկապես, չկա այդպիսի վայր, որը կոչվում է «սփյուռք», թեև կան բնակության ու հիշողության վայրեր: Չկա «սփյուռք» կոչվող օրինական, իրավաբանական, վարչարարական կատեգորիա, թեև կան անձնագրեր, անցագրեր ու բնակության արտոնագրեր, օրինական ու անօրինական օտարերկրացիներ, *les dépayés* և *les sans-papiers*^{*}, փաստաթղթավորված և առանց փաստաթղթերի օտարերկրացիներ, մշտական բնակության իրավունք ունեցողներ, փախստականներ, պետականագուրկ անձինք, բայց նաև երկքաղաքացիություն ունեցողներ ու նրանց նման այլ անձինք: Չոյի պնդումը, որ սփյուռքները կորուստ սզացողներ են, կապում է նրան այն գիտնականների հետ, որոնք հոգեվնասվածքային հիշողության համայնքներում միավորվող անձանց մեջ տեսնում են զոհերի, որոնց ինքնությունն ու իրավունքների համար պահանջները կապվում են իրենց ցավերի հետ: Ռոբին Քոհենը Չոյից մեկ տասնամյակ առաջ էր ներմուծել զոհ-սփյուռքի գաղափարը՝ ընդունելով, որ թեև որևէ տևական սփյուռք չի կարող շարունակվել զուտ այսպիսի հիշողության միջոցով, այդուհանդերձ նրա կյանքի մեծ մասը կարող է կազմակերպվել ոգեկոչման միջոցառումների, դիսկուրսների ու գործելակերպերի շուրջ, որոնք ցավն ընդունում են որպես մեկնակետ¹⁰:

Անշուշտ, ցեղասպանությունն ու էթնոսպանությունը (ethnocide), բռնաբարությունն ու ունեզրկումը ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ իրական: Բայց դրանք չեն կազմում հետագա սփյուռքյան սերունդների ապրված, օբյեկտիվ կենսափոր-

⁹ Cho 2007, էջ 4:

^{*} Ապակողմնորոշվածներ կամ փաստաթղթեր չունեցողներ (ֆր.):

¹⁰ Cohen 1997.

ձի մասը, որոնք հնարավոր է՝ առհասարակ չունենան արհավիրքի ուղղակի ու անմիջական հիշողություններ: Փոխարենը, ինչպես գրում է Մարիանն Հիրշը, հետագա սերունդները ժառանգում կամ կառուցակցում են այն, ինչ նա անվանում է «հետհիշողություն» (postmemory)¹¹ լուսանկարների ու պատումների, արվեստափաստերի (artefacts) ու ցուցանմուշների միջոցով, հավաքների ու գիտաժողովների ժամանակ և ներկայումս՝ առցանց¹¹: Սուբյեկտիվն իրական է, չնայած այլ չափման մեջ, քան օբյեկտիվի նյութականությունն է, և դա օգնում է կազմավորել սփյուռքային անհատ սուբյեկտին, որին գրավում են միևնույն ընդհանուր միջնորդավորված սուբյեկտիվությունն ունեցող այլ անձինք: Սա է պատճառներից մեկը, թե ինչու է անհրաժեշտ գրականության ու զանգվածային մշակույթի, ինչպես նաև նոր թվային միջոցների ուսումնասիրությունն ավելի մոտեցնել սոցիալական գիտնականների աշխատանքին:

Տուն և հայրենիք

Սփյուռքի ուսումնասիրությունների համար երրորդ կազմավորիչ երկյակը տուն և հայրենիք գույզն է: Գերիշխող տեսությունները պնդում են, որ դեպի հայրենիք կողմնորոշումը սփյուռքային ինքնության էական հատկանիշներից է: Այս դիրքորոշման վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել հրեաների պատմության վերաբերյալ այն հաստատված տեսակետը, որն ի վերջո դարձավ սիոնականության, այժմ էլ՝ հրեական պետության տեսակետը: Շատերն են պնդել, որ հրեական սփյուռքը միշտ ապրել է «հաջորդ տարին Երուսաղեմում» լինելու հույսով: Սա ծիսական արտահայտություն է, որ խորհրդանշում է աննկուն կողմնորոշում դեպի վերադարձի ծրագիրը, դեպի *Ալիյան*: Նույնիսկ այսօր, երբ ոչ բոլոր հրեաներն են ընտրում Իսրայել վերադառնալը, և երբ 400.000 իսրայելցի հրեա ապրում է նոր սփյուռքում, և նույնիսկ երբ հրեական սփյուռքն այլևս այդքան գերակա դիրք չի զբաղեցնում սփյուռքի ուսումնասիրություններում, ինչպես նախկինում էր, քանի որ դաշտ է ստեղծվել հետգաղութային, անդրազգային ցրոնքների այլ տեսակների համար, կողմնորոշումը դեպի հայրենիք շարունակում է սովորաբար ընդունվել որպես ի սկզբանե տրված: Միայն գնչուների (կամ ռոմաների) մասին է նշվել, որ նրանք սփյուռք են որպես բացարձակ ցրում՝ առանց դեպի հայրենիք ուղղված սևեռուն հայացքի, առանց դրա մասին որևէ հիշողության, առանց ձգտելու վերադառնալ այն տարածքը, որն այժմ Հնդկաստան-Պակիստան սահմանն է, որտեղից կարծես նրանք դուրս են եկել VIII դարում: Գնչուները գոյություն ունեն որպես սփյուռք տարբեր երկրների սահմաններից անդին, քանի որ նրանց առաջ-

¹¹ Hirsch 2008.

նորդներն իրենց համարում են որպես մեկ ժողովրդի ցրված ու ճնշված մասնիկներ, մասնիկներ, որոնք նրանք ջանասիրաբար փորձում են վերամիացնել:

Այս բացառությամբ մյուս բոլոր ցրոնքները դիտարկվում են որպես հայրենիք ունեցող և դեպի այն կողմնորոշված: Սա այնքան տարածված ըմբռնում է, որ դրան կարելի է հանդիպել հայրենիքների կառավարությունների պաշտոնյաների մոտ, որոնց հնարավոր է եղել համոզել իրենց սփյուռքների նկատմամբ պահանջներ վերահաստատելու կարևորության հարցում, և որոնք փութաջանորեն ստեղծում են սփյուռքի նախարարություններ ու վարչություններ Հայաստանում ու Իտալիայում, Հունաստանում, Դոմինիկյան Հանրապետությունում և նույնիսկ Իսպանիայի Բասկերի ինքնավար մարզում: Այսպիսի կառույցներից երկուսի համար աշխատելով որպես խորհրդատու՝ ես անհրաժեշտ համարեցի պնդել փոքր-ինչ տարբերվող ու ավելի արդյունավետ դիրքորոշման օգտին, ինչի հիմնավորումը լավագույնս կարող են նկարագրել երեք փոխկապակցված պատմություններով:

2002 թ. մասնակցում էի Ֆրանսիայի Պուատիե քաղաքում անցկացվող միջազգային գիտաժողովի, որի ժամանակ իսրայելցի հայտնի գիտնականներ շարունակ խոսում էին Իսրայելի՝ որպես աշխարհի հրեաների հայրենիքի դերի մասին: Ի վերջո, ամերիկացի մի պրոֆեսոր հարցրեց. «Ես հրեա եմ և ամերիկացի: Իմ տունն ու ծնողներիս տունը Միացյալ Նահանգներն են: Ծնողներիս ծնողների տունը Հունգարիան էր: Իսրայելն իմ նախնիների հայրենիքն է, այն իմ հայրենիքը չէ: ԱՄՆ-ից հետո այն աշխարհի երկրորդ կարևորագույն երկիրն է ինձ համար, և նրա բարեկեցությունն ու անվտանգությունն ինձ համար շատ կարևոր են»: Դրանից երկու ամիս առաջ՝ Մասաչուսեթսի Ուոթերթաուն քաղաքում ամերիկահայերի միջոցառման ժամանակ, համալսարանական մի ուսանող, որը ներկայացավ որպես ԱՄՆ-ում ծնված հայերի չորրորդ սերունդ, գրեթե նույն բանն ասաց միջոցառման բանախոսին, որը խանդավառ էր նրանով, ինչն ինքը համարում էր իր լսարանի «հայկական հայրենիքը»: «Ես ամերիկացի եմ»,– ասաց այդ ուսանողը,– «այս երկիրն իմ ընտանիքի տունն է եղել մի քանի սերունդ շարունակ: Ես հասկանում եմ, որ Հայաստանն իմ նախնիների հայրենիքն է, որ այնտեղ հեռու ազգականներ ունեն և կուզեի մի բանով օգնել, որ այն լինի սպառնալից, ու լինի տնտեսապես պակաս թշվառ, քան կա»: Նրա ասածների մի մասը գրեթե նույնությամբ կրկնում էր Պուատիեի պրոֆեսորի խոսքերը:

Այսպիսի զգացմունքները տարածված են երիտասարդ ուսանողների շրջանում, որոնց արդեն մի քանի տասնամյակ դասավանդում են: Մյուս

պատմությունը, որ նաև շարադրել են մեկ այլ հոդվածում¹², տեղի է ունեցել չորս տարի առաջ «Սփյուռքներ, անդրազգայնականություն և համաշխարհայնացում» առարկայի դասավանդման առաջին օրը: Այս քննարկման տասնվեց ուսանողներին առաջարկեցի մի բան ասել իրենց էթնոսփյուռքային հետաքրքրությունների մասին, եթե այսպիսիք կային: Երկար լռություն տիրեց: Ես դարձա ուսանողուհիներից մեկին, ում արդեն երկու առարկա դասավանդել էի ու երկար գրույցներից արդեն բավական գիտեի նրա մասին ու ասացի. «Ես քեզ գիտեմ, գիտեմ, որ հրեա ես, դրա մասին խոսել ես, ինչի՞^o համար է այս լռությունը»: Նա լռեց, լռեց ու վերջապես պատասխանեց: «Պրոֆեսոր, ես գիտեմ, որ հրեա եմ: Դուք գիտեք, որ հրեա եմ: Խնդիրն այն է, որ հենց այն պահին, երբ ես դա ընդունում եմ, մայրս ու տատս որոշում են, թե ինչպիսի հրեա պետք է լինեմ, ով պետք է լինի իմ ընկերը, ինչ է ինձ կարելի անել: Ես *պարբասար չեմ* լինել այդքան հրեա»: Նրա պատասխանը քննարկման սկիզբ դրեց: Կորեացի ամերիկացի մի ուսանող, որի ծնողները միլիթյալ ավետարանչական բողոքականներ են, ինչը հաճախ է հանդիպում վերջին շրջանում ԱՄՆ-ում հաստատված կորեացի ներգաղթյալների շրջանում, սփյուռքային ինքնություն ստանձնելու նկատմամբ համանման վերապահումներ արտահայտեց: Համալսարաններում և առցանց, երիտասարդներից շատ-շատերը, որոնք պիտի կազմեն ամերիկյան սփյուռքների հաջորդ սերունդը, նույնանման տեսակետներ են արտահայտում: Նրանք ընդունում են նախնիների հայրենիքն ու էթնոսփյուռքային ինքնությունը, և երկուսն էլ նրանց համար կարևոր են: Սակայն նրանք լիովին չեն ընդունի որևէ սփյուռքային ինքնություն, որն ընկալվում է հայրենիքին վերագրվող ազգային ու բարոյական հեղինակության հետ կապի մեջ և որպես դրան ենթակա, քանի որ նման բանին համաձայնելը կսահմանափակի իրենց և կկանխորոշի նրանց վարքագիծը: Հայրենիքի հետ կապված սփյուռքային որևէ ինքնության ընդունումից հետո նրանք անմիջապես փորձում են հեռու մնալ առաջինի հնարավոր հավակնություններից՝ մատնանշելով, որ իրենք էթնոսփյուռքայինի հետ միաժամանակ նաև բազմակի այլ՝ գենդերային, ռասայական, դասակարգային, սեռական կողմնորոշման ինքնությունների կրողներ են: Նրանք ցանկանում ու ձգտում են մի բանի, որ կցանկանայի Այիհուա Օնգի «*Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*» (Ճկուն քաղաքացիություն. անդրազգայնականության մշակութային տրամաբանությունը) գրքի վերնագրի համանմանությամբ¹³ անվանել բազմակի ու ճկուն ինքնություններ, որոնք նրանք կարող են

¹² Tölölyan 2010.

¹³ Ong 1999.

կազմաձևել ըստ անհրաժեշտության: Նրանք ցանկանում են ընտրել բոլոր այն տարրերից, որոնցով կարող են հպարտանալ, և որոնց պահանջներն ու պարտականությունները պատրաստ են հարգել: Նրանք Ամերիկայում իրենց տանն են՝ միևնույն ժամանակ պահպանելով իրենց նախնիների հայրենիքի և իրենց մեծերի կողմից ավելի խստորեն սահմանած ու դեպի հայրենիքը կողմնորոշված սփյուռքի հանդեպ իրենց զգացմունքը: Նրանք արդեն հրաժարվել են աքսորային ազգայնականությունից՝ որդեգրելով սփյուռքային անդրազգայնականություն:

Ամենևին էլ զարմանալի չէ, որ սփյուռքի հետազոտողները սկսել են գործածել այնպիսի եզրույթներ, ինչպիսին է՝ «պայմանական համայնքը» (contingent community) երկարատև սփյուռքների համար, որոնք արագորեն փոփոխվում են իրենց ուսյալ երիտասարդների դիրքորոշումներով: Չարմանալի չէ նաև, որ Արամ Սինրայքը երաժշտության մասին իր գիրքը վերնագրել է «*Mashed up: music, technology and the rise of configurable culture*» (Խառնուրդ. երաժշտությունը, տեխնոլոգիան ու կարգավորելի մշակույթի վերելքը)¹⁴: Նա պնդում է, որ երիտասարդները պահանջում ու գովաբանում են «համաշխարհային, ցանցային դարձած հաղորդակցությունների ենթակառուցվածքում արմատավորված երաժշտական «կարգավորելիությունը»»: Հիմնվելով հայտնի երաժշտավարների, երաժշտական արտադրության ղեկավարների և փաստաբանների հետ անցկացրած հարցազրույցների վրա՝ Սինրայքը շարունակում է պնդել, որ մնուշավորման (sampling), ֆայլերի փոխանակման ու «Mash-ups»-ի ու «techno»-ի մեծ ճանաչողության շուրջ այսօրվա պայքարները կանխորոշում են ավելի լայն սոցիալական փոփոխություններ: «Երաժշտությունը, որն ունի հավաքական զգացմունքներ հարուցելու, ինքնություն փոխանցելու և ամբողջական հասարակություններ միավորելու կամ բաժանելու եզակի ուժ», ներկայումս նաև ծառայում է որպես նույնականացումներ վերակարգավորելու հունք, պաշար, որոնք նույնքան բազմատեղային են, որքան հենց սփյուռքները: Գայատրի Գոպինաթը համաշխարհային բիանգրա երաժշտության մասին իր հոդվածում համանման կարծիք է առաջարկում¹⁵:

Մինչ այժմ պնդում էի, որ պետք է ուշադիր լինենք ու չափազանց հեշտությամբ չտեղակայենք սփյուռքու (diasporan) տունը նրա նախնիների հայրենիքում: Սա սովորություն է, որը մասամբ ձևավորվել է սփյուռքային քաղաքականության ուսումնասիրությունների շնորհիվ: Միշել Լագերի այն դիտարկու-

¹⁴ Sinnreich 2010.

¹⁵ Gopinath 1995.

մը, որ «ազգն աճելով անցել է պետության սամաններից իր սփյուռքային շոշափուկների պատճառով»¹⁶, այս հիմնախնդրի լավ օրինակ է. այն շփոթում է Հայիթիի առաջին սերնդի գաղթականներին արդեն կայացած սփյուռքի հետ և այդ սփյուռքին վերագրում է ազգի մասնիկը կամ շարունակությունը լինելու կարգավիճակ: Իմ կարծիքով անդրազգային գաղթականների խումբը սփյուռք է դառնում այն ժամանակ, երբ նրա անդամները ձևավորում են ընտանեկան, մշակութային ու սոցիալական որոշակի հեռավորություն իրենց ազգից, սակայն միևնույն ժամանակ շարունակում են խորապես հոգալ նրա մասին ոչ միայն ազգակցության ու ժառանգության հիման վրա, այլ նաև իրենց ընտրած պատկանելություններին նվիրվածությամբ: Գիտենք, որ հայրենիքի հետ հեշտությամբ կապ կարելի է հաստատել հեռախոսով, տեսազանգով կամ ինքնաթիռով, և որ անդրազգային սոցիալական տարածությունն այն տարածությունն է, որում նոր գաղթականները շարունակում են մեծ մասամբ իրենց տանն զգալ: Նրանք ցրոնքի այս նոր դրսևորումների բնորոշ գիծը վերագրում են սփյուռքներին: Հակառակ սրան՝ մի քանի սերունդներ անց սփյուռքի որևէ անդամ այլևս նվիրված չի մնում ազգակցական կապերի և անձնական հիշողությունների պատճառով (թեև երկուսն էլ կարող են կարևոր լինել այնքանով, որքանով դրանք հնարավոր լինի վերակենդանացնել ու աշխուժացնել ճամփորդությունների ու ներգրավվածության միջոցով): Ոչ էլ նրա նվիրումը պայմանավորված է պարզապես հյուրընկալող հասարակության մեջ համարկված (integrated) չլինելով, ինչպես որ հաճախ ցրոնքի առաջին կամ երկրորդ սերունդների դեպքում է: Այսպիսի կապերի միջոցով նվիրում չունեցող սփյուռքցին այժմ իր «նոր» հայրենիքի քաղաքացին է, ունի հիբրիդային մշակույթ ու ինքնություն կամ նվազագույնը զարգացրել է հարմարավետ երկմշակութային կարողություն: Նա սփյուռքցի է մի շարք կուտակված որոշումների պատճառով՝ շարունակել մնալ երկտեղային կամ բազմատեղային, հոգալ սփյուռքում ուրիշների մասին, ում հետ նա ունի ընդհանուր էթնոսփյուռքային ծագում, և որևէ կերպ հոգալ նաև նախնիների հայրենիքի բարօրության մասին:

Այլ երկյակներ

Ժամանակային սահմանափակումներն ինձ թույլ չեն տա նույն ծավալով անդրադառնալ սփյուռքի ուսումնասիրությունների այլ առանձնահատկություններին ու կազմավորիչ երկյակներին: Մասնավորապես, ավստոսում եմ, որ ժամանակ չկա քննարկելու սփյուռքների ու հայրենիքների քաղաքական դերերի շուրջ բանավեճը: Այլ երկյակներից, որոնք կարելի է հաշվի առնել, իրայ-

¹⁶ Laguerre 1999, էջ 641:

նացման (reification) ու էապաշտության (essentialism) վտանգի տակ գտնվող «ինքնություն» և շատ ավելի ճկուն ու շրջելի գործընթաց մատնանշող «նույնականացում» եզրույթների միջև լարվածությունն է: Մեկ այլ երկյակ է էմիկ և էթիկ մոտեցումների տարբերակումը, որն առաջին անգամ կատարել է լեզվաբանական մարդաբանությունը 1950-ական թթ.: Լեզվաբանների համար էմիկը, որը ստեղծվել է «phonemic*» բառի օրինակով, ցույց է տալիս մայրենի լեզվով խոսողի տեսանկյունը, լեզվակրի գիտելիքն ու հմտությունը, ով ո՛չ գիտի, ո՛չ էլ կարիք ունի իմանալու էթիկ դիսկուրսը, որով գիտնականները բնութագրում են լեզվի հնչյունաբանական, քերականական ու շարահյուսական առանձնահատկությունները: Էթիկի համարժեքը սփյուռքի ուսումնասիրությունների այն գիտական դիսկուրսն է, որը, իմ կարծիքով, շատ հաճախ անտեսում է, չի մեկնաբանում այն էմիկ բառապաշարը, հասկացությունները, ներկայացումները, տրամադրություններն ու վարքագծերը, որոնցով սփյուռքի անդամները խոսում են միմյանց հետ իրենց մասին և որոնցով ցուցադրում են իրենց նույնականացումները միմյանց, երբ ուսումնասիրում, քննարկում ու սնուցում են սեփական սոցիալական կազմավորումը:

Սփյուռքի էմիկ ու էթիկ ըմբռնումների միջև անջրպետն ավելի ակնհայտ է դարձել վերջին տարիներին, երբ հայրենիքների կառավարություններն ու միջազգային կազմակերպությունները, ինչպիսիք են, օրինակ, Համաշխարհային բանկը կամ Արժույթի միջազգային հիմնադրամը, բավականին անհաջող կերպով փորձել են միջոցներ մշակել, որպեսզի ավելի շատ ներդրումներ ու դրամական փոխանցումներ ներգրավեն. սփյուռքին պարտատոմսեր վաճառեն և ընդհանուր առմամբ ուղղորդեն սփյուռքների քաղաքական ու տնտեսական կապիտալը՝ սկսած հնդկականից մինչև ռուսադական, հայկական, հայիթյան ու աֆրիկյան սփյուռքներ:

Եզրակացություն. սփյուռքների քաղաքականացումը

Այս գլուխն սկսվեց՝ քննարկելով այն սոցիալական ու քաղաքական պայմանները, որոնք հանգեցրել էին սփյուռքների ուսումնասիրությունների պայթյունային աճին, ինչն անհանգստացնում էր Ռոջերս Բրուքեյքերին: Այնուհետև անդրադարձ կատարվեց հասկացութային երկյակների մասնակի տիպաբանությանը, որոնք շարունակաբար նպաստում են այդ տարածմանն ու կերտում այն, ինչը Բրուքեյքերը համարում է այդքան մտահոգիչ: Թեև եզրաբանական ու հասկացութային հատկության նկատմամբ աչալուրջ լինելը շարունակում է կարևոր լինել, կցանկանայի ավարտել՝ ուշադրությունը հրավիրե-

* Phoneme – հնչույթ:

լով սփյուռքների ներկայիս խնդրահարույց քաղաքականացման վրա և այն հարցին, թե այս միտումը բարելավելու գործում ինչ դեր կարող է խաղալ սփյուռքի ուսումնասիրությունների զարգացող, հարաբերականորեն ինքնավար ոլորտը:

Սփյուռքի ուսումնասիրությունների ոլորտը կանգնած է համաշխարհային քաղաքական ուժերի սպասարկուն դառնալու վտանգի առջև, ինչպես ժամանակին մարդաբանությունն էր կանգած կայսերապաշտությանը ծառայելու վտանգի առջև: Սփյուռքների բազմակողմանի քաղաքականացումը տեղի է ունենում մի քանի գործոնների պատճառով: Սփյուռքային սոցիալական կազմավորումների ամրապնդմանը զուգընթաց նրանց նոր վերնախավերն ու քաղաքական ձեռներեցները ձգտում են դառնալ առաջնորդներ, ազդեցության գործակալներ և միջնորդներ ինչպես բնակության նոր երկրների, այնպես էլ՝ հայրենիքների կառավարությունների հետ սփյուռքների հարաբերություններում: Ոգեշնչված Իսրայելի, Հնդկաստանի ու Չինաստանի՝ տարբեր եղանակներով սփյուռքի ներդրումներ գրավելու ու քաղաքական շահախամբերի օժանդակություն ստանալու հաջողություններով՝ հայրենիքների կառավարությունները՝ որպես իրենց սփյուռքներին ենթակայի կարգավիճակում արդյունավետորեն ներգրավված պահելու միջոցներ, գայթակիչ առաջարկներ են մշակում՝ սկսած երկքաղաքացության կամ հատուկ քաղաքացիության կարգավիճակից մինչև հայրենիքի օրենսդիր մարմիններում ընտրվելը: ՀԿ-ները, Համաշխարհային բանկը և Արժույթի միջազգային հիմնադրամը ներկայումս համանման ջանքեր են գործադրում, որոնց նպատակն է հայրենիքներին ու նրանց կառավարություններին ապահովել ավելի շատ ներդրումներով, դրամական ավելի շատ փոխանցումներով, ավելի շատ բարեգործությամբ ու սփյուռքի պարտատոմսերի (diaspora bonds) գնմամբ և այլն: Վերջապես, այն երկրների կառավարություններն ու անվտանգության կառույցը, որոնցում ձևավորվում են նոր սփյուռքներ, անհանգիստ լինելով ամեն ինչի համար, սկսած ահաբեկչությունից մինչև գործազրկություն, նույնպես հակված են նվազեցնելու սփյուռքների ապրված բարդությունը՝ վերածելով այն հավատարմության ու ներգրավվածության մասին մի քանի քաղաքական ծեծված արտահայտությունների:

Սփյուռքի ուսումնասիրությունների ոլորտը կարող է փորձել դառնալ սփյուռքների սոցիալական, մշակութային ու հուզական բարդությունը պարզեցնող գործիքայնացման հակամիջոցը: Որպես սփյուռքը ուսումնասիրող մասնագետներ՝ մենք պետք է ընդգծենք, հիշեցնենք ինքներս մեզ և ուրիշներին այն ապշեցուցիչ բարդության մասին, որն արդյունքն է տեղական սփյուռքյան համայնքների ամենօրյա կյանքը կառուցելու, ներկայացնելու ու քննար-

կելու սփյուռքային ջանքերի, որոնք միաժամանակ նաև արձագանքում են այլ սփյուռքյան համայնքների ու հայրենիքի հետ աշխատելու պահանջներին: Տեղայնության ու անդրազգայնականության հակասական համակցությունը, տնտեսական ու սոցիալական հաջողության հասնելու բուռն ձգտումը և հանուն համայնքի ու հայրենիքի զոհաբերության պատրաստականությունը, իրականում հավատարմության ու թերահավատ հեռացվածության միջև այս տատանումը, որը բնորոշ է սփյուռքյան կյանքերի ապրմանը, իմ կարծիքով, օրինական է այն բանի, թե ինչպես պիտի բոլորը, ներառյալ ազգայինները, ստիպված լինեն ապրել ավելի ու ավելի տարասեռ ու բազմազան դարձող աշխարհում: Սա մի աշխարհ է, որում սփյուռքներն արդեն որոշ ժամանակ ապրում են: Հուսով եմ, որ սփյուռքի ուսումնասիրությունները կհասնեն այն մակարդակին, որ համապատասխանեն սփյուռքների բարդությանը, որոնք այդ ոլորտի վերլուծության ինչպես օբյեկտները, այնպես էլ՝ համասուբյեկտներն են:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Абрамян, Рафик Л.

1968. *Армянские источники XVIII в. об Индии*, Ереван: Академия Наук Армянской ССР.

Арутюнян, А.Е. и другие, ред.

1965. *Исторические связи и дружба Украинского и Армянского народов: Сборник материалов второй украинско-армянской научной сессии*. Киев: Издательство «Наукова думка»

Байбуртян, Ваган А.

1969. *Армянская колония Новой Джульфы в XVII веке*. Ереван: Академия Наук Армянской ССР.

Полянский, Федор Я.

1957. “Промышленная политика русского абсолютизма в второй четверти XVIII в. (1725-1740 гг.)” *Вопросы истории народного хозяйства СССР*, Отв. ред. И. В. Маевский и Ф. Я. Полянский.

Тер-Мкртичян Лорэтта.

1965. *Армяне в странах Арабского востока*. Москва: Наука.

Abu-Lughod, Janet.

1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press.

Afshar, Haleh.

1994. “Women and the Politics of Fundamentalism in Iran”. *WAF Journal*, No. 5: 15-20.

Agnew, John.

1994. “The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory.” *Review of International Political Economy* 1, No. 1: 53-80.

2001. “Disputing the Nature of the International in Political Geography. The Hettner-Lecture in Human Geography.” *Geographische Zeitschrift* 89, No. 1: 1-16.

2003. *Geopolitics: Re-Visioning World Politics*, 2nd ed. London: Routledge.

Agunias, Dovelyn Rannveig, and Kathleen Newland.

2012. *Developing a Road Map for Engaging Diasporas in Development: A Handbook for Policymakers and Practitioners in Home and Host Countries*. Geneva: International Organization for Migration/Washington, DC: Migration Policy Institute.

Agunias, Dovelyn Rannveig.

2006. *From a Zero-Sum to a Win-Win Scenario: Literature Review on Circular Migration*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

2009. *Closing the Distance: How Governments Strengthen Ties with Their Diasporas*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Ahmad, Aijaz.

1992. *In Theory: Classes, Nations, literatures*. London: Verso.

Akenson, Donald Harman.

1997. "A Midrash on 'Galut', 'Exile' and 'Diaspora' Rhetoric," in *The Hungry Stream. Essays on Emigration and Famine*, edited by E. Margaret Crawford. Belfast: The Institute of Irish Studies, Queen's University of Belfast, pp. 5-15.

Alba, Richard, and Victor Nee.

1997. "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration." *International migration review* 31, No. 4: 826-74.

2003. *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Alcalay, Ammie.

1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ali-Ali, Nadje, Richard Black, and Khalid Koser.

2001. "The Limits to 'Transnationalism': Bosnian and Eritrean Refugees in Europe as Emerging Transnational Communities." *Ethnic and Racial Studies* 24, No. 4: 578-600.

Allworth, Edward.

1973. "Regeneration in Central Asia," in *The Nationality Question in Soviet Central Asia*. Edited by E. Allworth. New York: Praeger Publishers.

Alpers, Edward A.

2001. "Defining the African Diaspora". Paper presented at *Comparative Social Analysis Workshop*, UCLA.

Al-Shuaibi, Issa.

1979. "The Development of Palestinian Entity-Consciousness." *Journal of Palestinian Studies* 9: 67-84.

Altermatt, Urs.

1986. "Konfessionelle Minderheit in der Diaspora: Zwischen Isolation und Assimilation. Das Beispiel von Katholisch-Zürich 1850-1950," in *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, edited by Wolfgang Schieder, 185-204. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Amin, Samir.

1989. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.

Anderson, Benedict.

1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

1993. "The New World Disorder." *New Left Review*, (May/June): 2-13.

1994. "Exodus". *Critical Inquiry* 20: 314-27.

1995. "Ice Empire and Ice Hockey: Two fin de Siècle Dreams." *New Left Review*: 146-50.

1998. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London: Verso.

2002. "The New World Disorder." *New Left Review* 193.

Angoustures, Aline and Pascal, Valérie.

1996. "Diasporas et financement des conflits," in *Economie des guerres civiles*, edited by F. Jean and J. Rufin, Paris: Hachette, pp. 495-542.

Angrosino, Michael V.

1983. "Religion Among Overseas Indian Communities," in *Religion in Modern India*, edited by G. R. Gupta. New Delhi: Vikas, pp. 357-98.

Annan, Kofi.

2006. "Address of Mr. Kofi Annan, Secretary-General, to the High-Level Dialogue of the United Nations General Assembly on International Migration and Development, New York, 14 September." *International Migration Review* 40(4): 963-5.

Anthias, Floya, and Nira Yuval-Davis.

1989. "Introduction," in *Woman, Nation State*, edited by N. Y. Davis and F. Anthias. Basingstoke: Macmillan.

1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour, and Class and the Anti-racist Struggle*. London: Routledge.

Anthias, Floya.

n.d. "New British Cypriot identities". Unpublished paper.

1983. "Sexual Divisions and Ethnic Adaptation: the Case of Greek-Cypriot Women," in *One Way Ticket*, edited by A. Phizacklea. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 73-94.

1989. "Women and Nationalism in Cyprus," in *Woman, Nation State*, edited by N. Yuval-Davis and F. Anthias. Basingstoke: Macmillan, pp. 150-67.

1990. "Race and Class Revisited: Conceptualizing Race and Racisms." *Sociological Review* 38, No. 1: 19-42.

1992u. *Ethnicity, Class, Gender and Migration: Greek-Cypriots in Britain*. London: Routledge.

1992p. "Connecting Race and Ethnic Phenomena." *Sociology* 26, No. 3: 421-38.

1994. "Rethinking 'Race-Conscious' Policies in Britain." *Innovation: The European Journal of Social Science Research* 7, No. 3: 249-58.

1997. "Globalisation, Hybridity and Diaspora: Debates on Culture." Paper given to Conference on *Globalisation and Ethnicity: Challenges to the Nation State?* ASEN, LSE.

1998u. "Rethinking Social Divisions: Some Notes Towards a Theoretical Framework." *Sociological Review* 46, No. 3: 505-35.

1998p. "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?" *Sociology* 32, No. 3: 557-80.

Anzaldúa, Gloria.

1987. *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Aparicio, Francisco Javier, and Covadonga Meseguer.

2012. "Collective Remittances and the State: The 3× 1 Program in Mexican Municipalities." *World Development* 40, No. 1: 206-22.

Appadurai, Arjun, and Carol Breckenridge.

1988. "Why public culture?" *Public Culture* 1: 5-9.

1989. "On moving targets." *Public Culture* 2: i-iv.

Appadurai, Arjun.

1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." *Theory, Culture & Society* 7, No. 2-3: 295-310.

1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology," in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by R.G. Fox. Santa Fe: School of American Research, pp. 191-210.

1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appiah, Kwame Anthony.

1991. "Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonial?" *Critical Inquiry* 17, No. 7: 336-57.

1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

d'Appollonia, Ariane Chebel.

2012. *Frontiers of Fear: Immigration and Insecurity in the United States and Europe*. Ithaca: Cornell University Press.

Apter, David E.

1965. *The politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah

1973 [1959]. *The Origins of Totalitarianism*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

Arensberg, Conrad Maynadier.

1965. *Culture and Community*. New York: Harcourt.

Armstrong, John. A.

1961. *The Politics of Totalitarianism*. New York: Random House.

1968. "The Ethnic Scene in the Soviet Union," in *Ethnic Minorities in the Soviet Union*, edited by E. Goldhagen. New York: Praeger, pp. 3-49.

1969. "Soviet Foreign Policy and Anti-Semitism." *Soviet Jewry*: 65-9.

1971. "Communist Political Systems as Vehicles for Modernization," in *Political Development in Changing Societies*, edited by Monte Palmer and Larry Stern. Lexington: Heath, pp. 127-58.

1976. "Mobilized and Proletarian Diasporas." *American political science review* 70, No. 2: 393-408.

1978. "Mobilized Diaspora in Tsarist Russia: The Case of the Baltic Germans," in *Soviet Nationality Policies and Practices*, edited by Jeremy Azrael. New York: Praeger, pp. 63-104.

1982. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Arowele, Aiyenakun P.J.

1977. *Diaspora-concept in the New Testament. Studies on the Idea of Christian Sojourn, Pilgrimage and dispersion according to the New Testament.* Ph.D. diss., Theological Faculty, University of Würzburg.

Assad, Talal.

1993. *Genealogies of Religion.* Baltimore, MD: John Hopkins University.

Axel, Brian Keith.

2001. *The Nation's Tortured Body.* Durham, NC: Duke University Press.

Back, Les.

1996. *New Ethnicities and Urban Culture.* London: UCL Press.

Baer, Stephen.

1966. *A History of the Jews in Christian Spain*, Vol. 2. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Bakalian, Anny P.

1992. *Armenian-Americans: From Being to Feeling Armenian.* New Brunswick: Transaction Publishers.

Bakewell, Oliver.

2008. "In Search of the Diasporas within Africa." *African diaspora* 1, No. 1-2: 5-27.

Balibar, Etienne.

1991. "Is There a 'Neo-Racism?,'" in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, edited by E. Balibar and I. Wallerstein. London and New York: Verso, pp. 17-28.

Ballard, Roger.

1992. "New Clothes for the Emperor? The Conceptual Nakedness of the Race Relations Industry in Britain." *New Community* 18: 481-92.

1994. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain.* London: C. Hurst & Co. Publishers.

Barclay, John M.G.

1996. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE).* Edinburgh: T&T Clark.

Barker, Martin.

1982. *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe.* Frederick, Md: Aletheia Books.

Barnes, John A.

1954. "Class and Committees in a Norwegian Island Parish." *Human relations* 7, No. 1: 39-58.

1969. "Networks and Political Process," in *Social Networks in Urban Situations*, edited by J. C. Mitchell. Manchester: Manchester University Press, pp. 51-76.

Baron, Salo W.

1947. *Modern Nationalism and Religion.* New York: Harper.

1960. *Modern Nationalism and Religion.* New York: Meridian Books.

Barrett, Robert J.

1973. "Convergence and the Nationality Literature of Central Asia," in *The Nationality Question in Soviet Central Asia*. Edited by E. Allworth. New York: Praeger Publishers, pp. 19-34.

Barry, Kim.

2006. "Home and Away: The Construction of Citizenship in an Emigration Context." *New York University Law Review* 81: 11-59.

Barth, Fredrik.

1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen and Unwin.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller, and Cristina Szanton Blanc.

1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach.

Basch, Linda, Rosina Wiltshire-Brodber, Winston Wiltshire, and Joyce Toney.

1988. *Caribbean regional and international migration: transnational dimensions*. Ottawa, Canada: International Development Research Center.

Bauböck, Rainer, and Thomas Faist, eds.

2010. *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bauböck, Rainer.

2003. "Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism." *International Migration Review* 37, No. 3: 700-23.

2009. "The Rights and Duties of External Citizenship." *Citizenship studies* 13, No. 5: 475-99.

Baumann, Gerd, and T. Sunier.

1995. "De-essentializing Ethnicity," in *Post-migration Ethnicity: Cohesion, Commitments, Comparison*, edited by Gerd Baumann and T. Sunier. Amsterdam: Spinhuis, pp. 1-8.

Bauman, Zygrnunt.

1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Baumann, Gerd.

1996. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumann, Martin.

1995. "Conceptualizing Diaspora. The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, Exemplified by Hindu Communities Outside India." *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion*, No. 31: 19-35.

2000. *Der Begriff der Diaspora als analytische Kategorie. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung am Beispiel der globalen 'Zerstreuung' von Hindu Traditionen in der Moderne*. Marburg: diagonal (in press).

Beck, Ulrich.

2000. "The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity." *The British journal of sociology* 51, No. 1: 79-105.

2006. *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Beine, Michel, Frédéric Docquier, and Hillel Rapoport.**
2001. "Brain Drain and Economic Growth: Theory and Evidence." *Journal of Development Economics* 64, No. 1: 275-89.
- Benard, Cheryl.**
1978. "Migrant Workers and European Democracy." *Political Science Quarterly* 93, No. 2: 277-99.
- Benjamin, Walter.**
1968. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, edited by Hannah Arendt, translated by Harry Zorn. New York: Schocken Books, pp. 253-65.
- Bertelsen, Judy.**
1980. *Non State Nations in International Politics: Comparative System Analysis*. New York: Praeger.
- Bettelheim, Bruno and Morris, Janowitz.**
1950. *Dynamics of Prejudice*. New York: Harper.
- Betts, Alexander.**
- 2011 "Introduction: Global Migration Governance," in *Global Migration Governance*, edited by A. Betts. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-33.
- Bhabha, Homi K.**
1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.
1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhachu, Parminder.**
1988. "Apni Marzi Kardhi: Home and Work: Sikh Women in Britain," in *Enterprising Women: Ethnicity, Economy and Gender Relations*, edited by S. Westwood and P. Bhachu. London: Routledge, pp. 76-102.
- Bhagwati, Jagdish.**
2003. "Borders Beyond Control." *Foreign Affairs*. 82: 98-104.
- Bharati, Agehananda.**
1976. "Ritualistic Tolerance and Ideological Rigour: The Paradigm of the Expatriate Hindus in East Africa." *Contributions to Indian Sociology* 10: 317-39.
- Bhatt, Chetan, and Parita Mukta.**
2000. "Hindutva in the West: Mapping the Antinomies of Diaspora Nationalism." *Ethnic and Racial Studies* 23, No. 3: 407-41.
- Bhavnani, Kum-Kum, and Ann Phoenix.**
1994. *Shifting Identities Shifting Racisms*. London: Sage.
- Bhavnani, Kum-Kum.**
1991. *Talking Politics: A Psychological Framing of Views from Youth in Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blalock, Hubert H. Jr.**
1967. *Toward a Theory of Minority Group Relations*. New York: Wiley.
- Blau, Peter.**
1964. *Power and exchange in social life*. New York: Wiley.

Blyden, Edward Wilmot.

1898. *On the Jewish Question*. Liverpool: Lionel Hart and Co.

Boas, Franz.

1940. *Race, Language and Culture*. New York: Free Press.

Bodnar, John.

1985. *The Transplanted: A History of Immigrants in Urban America*. Bloomington: Indiana University Press.

Boli, John, and George M. Thomas.

1997. "World Culture in the World Polity: A Century of International Non-Governmental Organization." *American Sociological Review* 62, No. 2: 171-90.

Bonacich, Edna.

1973. "A theory of Middleman Minorities." *American sociological review*: 583-94.

Bottomley, Gillian.

1992. *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bouma, Gary D. ed.

1996. *Many Religions, All Australians. Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity*. Kew, Australia: The Christian Research Association.

Bourdieu, Pierre.

1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP.

Boyarin, Daniel, and Jonathan Boyarin.

1993. "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity." *Critical Inquiry* 19, No. 4: 693-725.

[1995] "Self-Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew," in *The Rhetoric of Self-Making*, edited by Deborah Battaglia, Berkeley, University of California Press, pp. 16-42.

Boyarin, Daniel.

1993w. "Paul and the Genealogy of Gender". *Representations* 41 (Winter): 1-33.

1993p. *Carnal Israel: Reading sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press.

Boyarin, Jonathan.

1992. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bradiotti, Rosi.

1994. *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press.

Brah, Avtar.

1979. *Inter-Generational and Inter-Ethnic Perceptions: Comparative Study of South Asian and English Adolescents and Their Parents in Southall*. PhD diss., University of Bristol.

1992. "Difference, Diversity and Differentiation," in *'Race', Culture and Difference*, edited by James Donald and Ali Rattansi. London: Sage, pp. 126-145.

1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.

Brand, Laurie A.

2002. *States and Their Expatriates: Explaining the Development of Tunisian and Moroccan Emigration-Related Institutions*. San Diego, CA: University of California-San Diego, The Center for Comparative Immigration Studies.

2010. "Authoritarian States and Voting from Abroad: North African Experiences." *Comparative Politics* 43, No. 1: 81-99.

2013. "Arab Uprisings and the Changing Frontiers of Transnational Citizenship: Voting from Abroad in Political Transitions." *Political Geography* 41: 54-63.

Braudel, Fernand.

1966. *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II*, 2nd ed. Paris: Colin.

1973. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Brecher, Jeremy, John Brown Childs, and Jill Cutler, eds.

1993. *Global Visions: Beyond the New World Order*. Boston: South End Press.

Breines, Wini.

1992. *Young, White, and Miserable: Growing up Female in the Fifties*. Boston: Beacon Press.

Breton, Raymond.

1964. "Institutional Completeness of Ethnic Communities and Personal Relations to Immigrants." *American Journal of Sociology* 70: 193-205.

Brown, Karen McCarthy.

1991. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.

Brown, Leo Carl.

1984. *International Politics and the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Brubaker, Rogers, and Frederick Cooper.

2000. "Beyond 'identity'." *Theory and Society* 29, No. 1: 1-47.

Brubaker, Rogers, and Jaeeun Kim.

2011. "Transborder Membership Politics in Germany and Korea." *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 52, No. 1: 21-75.

Brubaker, Rogers.

1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

1994. "Are Immigration Control Efforts Really Failing?," in *Controlling Immigration: A Global Perspective*, edited by Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin, and James F. Hollifield. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 227-31.

2000. "Accidental Diasporas and External 'Homelands' in Central and Eastern Europe: Past and Present." Institute for Advanced Studies, Vienna, *Political Science Series* No. 71.

2001. "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States." *Ethnic and Racial Studies* 24, No. 4: 531-48.
2002. "Ethnicity Without Groups." *Archives européennes de sociologie*, Vol. XLIII, No. 2, pp. 163-89.
2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge: Harvard university press.
2005. "The "Diaspora" Diaspora." *Ethnic and Racial Studies* 28, No. 1: 1-19.
- Bruneau, Michel.**
2010. "Diasporas, transnational spaces and communities," in *Diaspora and transnationalism. Concepts, theories and methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 35-50.
- Bryceson, Deborah, and Ulla Vuorela, eds.**
2002. *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg Publishers Limited.
- Buckley, Terry.**
1996. *Aspects of Greek History 750-323 BC. A Source-based Approach*. London, New York: Routledge.
- Burawoy, Michael.**
- 1991u. "Reconstructing Social Theories." in *Ethnography Unbound*, edited by M. Burawoy et al., Berkeley: University of California Press, pp. 8-27.
- 1991p. "The Extended Case Method," in *Ethnography Unbound*, edited by M. Burawoy et al., Berkeley: University of California Press, pp. 271-290.
1998. "The Extended case Method." *Sociological Theory* 16, No. 1:4-33.
- Buregeya, E. 2013. Interview with Alan Gamlen, 19 November 2013.**
- Burghart, Richard, ed.**
1987. *Hinduism in Great Britain*. London: Tavistock.
- Burlet, Stacey, and Helen Reid.**
1995. "Cooperation and Conflict: The South Asian Diaspora After Ayodhya." *New Community* 21: 587-97.
- Calderon, Hector, and Jose Saldivar, eds.**
1991. *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham, NC: Duke University Press.
- Calloway, Colin, G.**
1990. *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Canclini, Nestor Garcia.**
1992. "Museos, aeropuertos y ventas de garage." Paper presented at the Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, Borders/Diasporas Conference.
- Caplan, Jane and Torpey, John.**
2001. *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Carby, Hazel.

1982. "White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood," in *Empire Strikes Back*. London: Routledge, in association with the Centre for Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, pp. 211-34.

Carling, Jorgen.

2005. "Incorporating Insights from Migration Research into Policy on Remittances," in *Migration, Remittances and Development*, OECD. Paris: Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), pp. 289-96.

Carter, Donald Martin.

1997. *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Castells, Manuel.

1975. "Immigrant Workers and Class Struggle in Advanced Capitalism: The Western European experience." *Politics & Society* 5, No. 1: 33-66.

Castles, Stephen and Godula Kosack.

1973. *Migrant Workers and Class Structure in Western Europe*. London: Oxford University Press.

Castles, Stephen, and Mark J. Miller.

1993. *The Age of Migration: International Population Movements*. London: Macmillan.

1998. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: The Guilford Press.

Castro, Americo.

1971. *The Spaniards*. Berkeley: University of California Press.

Cator, Writser Jans.

1936. *The Economic Position of the Chinese in the Netherlands Indies*. Chicago: University of Chicago Press.

Chakrabarty, Dipesh.

2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chaliand, Gérard and Jean-Pierre Rageau.

1991. *Atlas des Diasporas*. Paris: O. Jacob.

Chamberlain, Mary.

2002. "Language, Identity and Caribbean Families: Transnational Perspectives," Paper presented at the conference *Caribbean Migration in Metropolitan Countries: Identity, Citizenship and Models of Integration*, Maison de Sciences de l'Homme, Paris.

Chan, Stephanie.

1990. "European and Asian Immigration into the United States in Comparative Perspective: 1820s to 1920s," in *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics*, edited by V. Yans-McLaughlin. New York: Oxford University Press.

Chander, Anupam.

2001. "Diaspora Bonds." *New York University Law Review* 76:1005-99.

2006. "Homeward Bound." *New York University Law Review* 81: 60-89.
- Chariandy, David.**
2006. "Postcolonial Diasporas", *Postcolonial Text* 2, No: 1.
- Chatterjee, Partha.**
1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Delhi: Oxford University Press.
- Checkel, Jeffrey T.**
1998. "The Constructive Turn in International Relations Theory." *World Politics* 50, No. 2: 324-48.
- Chevalier, Louis.**
1949. *La formation de la population parisienne au 19e siècle*. Paris: Presses Universitaires.
- Chevannes, Barry.**
2006. *Betwixt and Between: Explorations in an African-Caribbean Mindscape*. Kingston, Jamaica, Miami: Ian Randle Publishers.
- Chhachhi, Amrita.**
1991. "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India," in *Women, Islam and the State*, edited by D. Kandiyoti. London: Palgrave Macmillan, pp. 144-75.
- Cho, Lily.**
2007. "The Turn to Diaspora." *Topia: Canadian Journal of Cultural Studies*, No. 17: 11-30.
- Chow, Rey.**
1991. *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1992. "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 2, No. 2: 151-70.
- Chun, Allen J.**
1989. "Pariah Capitalism and the Overseas Chinese of Southeast Asia: Problems in the Definition of the Problem." *Ethnic and Racial Studies* 12, No. 2: 233-256.
- Cinel, Dino.**
1982. *From Italy to San Francisco: The Immigrant Experience*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Clarke, Colin, Ceri Peach, and Steven Vertovec, eds.**
1990. *South Asian Overseas: South Asian Ethnicities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, Nick.**
2012. "Urban Policy Mobility, Anti-Politics, and Histories of the Transnational Municipal Movement." *Progress in Human Geography* 36, No. 1: 25-43.
- Clifford James, and Vivek Dhareshwar, eds.**
1989. *Traveling Theories, Traveling Theorists*. Santa Cruz, CA: Center for Cultural Studies, Oakes College, University of California.

Clifford, James.

1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

1992. "Traveling Cultures," in *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge, pp. 96-116.

1994. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9, No. 3: 302-38.

Club de l'Horloge.

1985. *L'Identité de la France*. Paris: Albin Michel.

Cobban, Alfred.

1969. *The Nation State and National Self-Determination*. New York: Crowell.

Cochrane, Feargal, Bahar Baser, and Ashok Swain.

2009. "Home Thoughts from Abroad: Diasporas and Peace-Building in Northern Ireland and Sri Lanka." *Studies in Conflict & Terrorism* 32, No. 8: 681-704.

Cohen, Abner.

1971. "Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas," in *The Development of Indigenous Trade and Markets*. London: Oxford University Press, pp. 266-81.

Cohen, Arthur A.

1979. *The Natural and the Supernatural Jew*. 2nd rev. ed. New York: Behrman.

Cohen, Phil.

1998. "Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues?" *New Ethnicities*, No. 3: 3-10.

Cohen, Robin.

1987. *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour*. Aldershot, England: Gower.

1992. "A Diaspora of a Diaspora? The Case of the Caribbean," *Social Science Information* 31, No. 1: 193-203.

1993. "Notions of Diaspora: Classical, Modern and Global." Paper presented to International Seminar organised by UNESCO-CRER on "Emerging Trends and Major Issues in Migration and Ethnic Relations in Western and Eastern Europe", University of Warwick.

1994. *Frontiers of Identity: the British and the Others*. London: Longman.

1995. "Rethinking 'Babylon': Iconoclastic Conceptions of the Diasporic Experience." *New Community*, No. 21: 5-18.

1996. "Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers." *International Affairs* 72: 507-20.

1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: UCL Press.

2007. "Creolization and Cultural Globalization: The Soft Sounds of Fugitive Power." *Globalizations* 4, No. 3: 1-16.

2008. *Global Diasporas: An Introduction*, 2nd ed. London: UCL Press.

Cohen, Robin, ed.

[u.n.] "Diasporas and Transnational Communities: A Bibliographical and Study Guide," in collaboration with the Economic and Social Research Council (ESRC) Oxford.

Cohen, Shaye J.D. and Ernest S. Frerichs, eds.

1993. *Diasporas in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Collier, Paul, and Anke Hoeffler.

2004. "Greed and Grievance in Civil War." *Oxford Economic Papers* 56, No. 4: 563-95.

Collyer, Michael.

2006. "Transnational Political Participation of Algerians in France. Extra-Territorial Civil Society Versus Transnational Governmentality." *Political Geography* 25, No. 7: 836-49.

2013u. *Emigration Nations: Policies and Ideologies of Emigrant Engagement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

2013p. "A Geography of Extra-Territorial Citizenship: Explanations of External Voting." *Migration Studies* 2, No.1: 55-72.

2014. "Inside Out? Directly Elected 'Special Representation' of Emigrants in National Legislatures and the Role of Popular Sovereignty." *Political Geography* 41: 64-73.

Conner, Walker.

1984. *The National Question in Marxist- Leninist Theory and Strategy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

1986. "The impact of homelands upon diasporas." *Modern Diasporas in International Politics*, edited by Gabriel Sheffer. New York: St. Martin's Press, pp.16-46.

Connery, Christopher.

1994. "Pacific Rim Discourse: The U.S. Global Imaginary in the Late Cold War Years." *Boundary* 2/21, No. 1: 30-56.

Conway, Dennis, Adrian Bailey, Mark Ellis, Hector Cordero-Guzman, and Ramón Grosfoguel.

2001. "Gendered and Racialized Circulation-Migration: Implications for Poverty and Work Experience of New York's Puerto Rican Women," in *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*, edited by H. Cordero-Guzman, R. Smith, and R. Grosfoguel, Philadelphia: Temple University Press, pp. 146-63.

Coombes, Annie E.

1992. "Inventing the 'Postcolonial': Hybridity and Constituency in Contemporary Curating." *New Formations* 18: 39-52.

Coughlin, Richard J.

1960. *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Coulon, Christian.

1978. "French Political Science and Regional Diversity: a Strategy of Silence." *Ethnic and Racial Studies* 1, No. 1: 80-99.

Csergo, Zsuzsa, and James M. Goldgeier.

2004. "Nationalist Strategies and European Integration." *Perspectives on Politics* 2, NO. 1: 21-37.

Curry, Robert L., and Larry L. Wade.

1968. *A Theory of Political Exchange: Economic Reasoning in Political Analysis*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Curtin, Philip.

1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dahinden, Janine.

2010. "The dynamics of migrants' transnational formations: Between mobility and locality," in *Diaspora and transnationalism. Concepts, theories and methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 51-71.

Dasgupta, Sayantini.

1993 "Glass Shawls and Long Hair: South Asian Women Talk Sexual Politics". *Ms.* 3.5 (March-April): 76-7.

Davies, Brown and Rom Harré,

1990. "Positioning: The Discursive Production of Selves." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20, No. 1: 43-63.

Davies, William David.

1982. *The Territorial Dimension of Judaism*. Berkeley: University of California Press.

1992. *The Territorial Dimension of Judaism: With a Symposium and Further Reflections*. Minneapolis: Fortress Press.

Davis, Angela.

1990. *Angela Davis: An Autobiography*. London: The Woman's Press.

Dean, Mitchell.

1999. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage publications.

Délano, Alexandra.

2011. *Mexico and its Diaspora in the United States: Policies of Emigration Since 1848*. Cambridge: Cambridge University Press.

Délano Alonso, and Alan Gamlen.

2014. "Comparing and Theorizing State–Diaspora Relations." *Political Geography* 41: 54-63.

Délano Alonso.

2014. "The Diffusion of Diaspora Engagement Policies: A Latin American Agenda." *Political Geography* 41: 90-100.

Delany, Martin Robison.

1879. *Principia of Ethnology: the Origin of Races and Color, with an Archeological Compendium of Ethiopian and Egyptian Civilization, From Years of Careful Examination and Enquiry*. New York: Harper & brother.

Deleuze, Gilles, and Felix Guattari.

1986. *Kafka: Toward a minor literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Della Porta, Donatella, Massimiliano Andretta, Lorenzo Mosca, and Herbert Reiter.

2006. *Globalization from Below: Transnational Activists and Protest Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Delling, Gerhard.

1987. *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Demmers, Jolle.

2007. "New Wars and Diasporas: Suggestions for Research and Policy." *Journal of Peace, Conflict and Development* 11: 1-26.

Deutsch, Karl W.

1944. "Medieval Unity and its Economic Conditions for an International Civilization," *Canadian Journal of Economic and Political Science*, 10: 18-35.

1953. *Nationalism and Social Communication*. Cambridge: M.I.T. Press.

1966. "External Influences on the Internal Behavior of States," in *Approaches to Comparative and International Politics*, edited by R. Barry Farrell. Evanston: Northwestern University Press, pp. 5-26.

Deverdun, Gaston.

1959. *Marrakech*. Rabat: Editions Techniques Nordafricaines.

Dickinson, Jen, and Adrian J. Bailey.

2007. "(Re)membering Diaspora: Uneven Geographies of Indian Dual Citizenship." *Political Geography* 26, No. 7: 757-74.

DiMaggio, Paul J., and Walter W. Powell.

1983. "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields." *American Sociological Review* 48: 147-60.

Diminescu, D.

2002. "La marginalité bon marché: le cas des mobilités roumaines en Europe." Paper presented at the Colloquium économie de bazaar les métropoles euroméditerranéennes, Aix-en-Provence.

Dirlik, Arif.

1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry* 20, No. 2: 328-56.

Docquier, Frédéric, Olivier Lohest and Abdeslam Marfouk.

2007. "Brain Drain in Developing Countries." *The World Bank Economic Review* 21, No. 2: 193-218.

Drake, St. Clair.

1982 [1993]. "Diaspora Studies and Pan-Africanism," in *Global Dimensions of the African Diaspora*, edited by J. E. Harris, Washington, DC: Howard University Press, pp. 341-402.

Dressler-Holohan, Wanda.

1984. "Etre Corse en diaspora." *La France au pluriel?* Ed. Centre des Relations Internationales et de Sciences Politiques D'Amiens. Paris: L'Harmattan, pp. 81-9.

Drummond, Lee.

1980. "The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems." *Man* 15: 352-74.

Drury, Beatrice.

1991. "Sikh Girls and the Maintenance of an Ethnic Culture." *New Community* 17: 387-400.

Du Bois, W.E.B.

1989. *The souls of Black folk*. New York: Bantam.

Dubnow, Simon.

1931 "Diaspora." *Encyclopedia of the Social Sciences Vol. 4*, New York: Macmillan, pp. 126-30.

1958. *Nationalism and History: Essays in Old and New Judaism*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Dufoix, Stéphane.

2008. *Diasporas*. Berkley: University of California Press.

2012. *La Dispersion: Une histoire des usages du mot diaspora*. Paris: Editions Amsterdam.

Durand, Jorge.

2004. "From Traitors to Heroes: 100 Years of Mexican Migration Policies," in *Migration Information Source*. Washington, DC: Migration Policy Instituted.

During, Simon.

1987. "Postmodernism or Post-colonialism Today." *Textual Practice* 1, No. 1: 32-47.

Eades, Jeremy.

1987. "Anthropologists and Migrants: Changing Models and Realities," in *Migrants, Workers and the Social Order*, edited by J. Fades. London: Tavistock, pp. 1-16.

Eder, Klaus, and Hans-Jörg Trenz.

2004. "The Democratizing Dynamics of a European Public Sphere: Towards a Theory of Democratic Functionalism." *European Journal of Social Theory* 7, No. 1: 5-25.

Edwards, Brent Hayes.

2001. "The Uses of Diaspora." *Social Text* 19, No. 1: 45-73.

Eisenstadt, Shmuel N.

2006. *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. Leiden: Brill.

England, Sarah.

1999. "Negotiating Race and Place in the Garifuna Diaspora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and Honduras." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 6, No. 1: 5-53.

Enloe, Cynthia.

1973. *Ethnic Conflict and Political Development*. Boston: Little.

Epstein, Arnold Leonard.

1958. *Politics in an Urban African Community*. Manchester University Press.

1967. *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock.

1969. "The Network and Urban Social Organization," in *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, edited by J. C. Mitchell Manchester: Manchester University Press, pp. 77-116.

Esman, Milton J.

1986. "Diasporas and International Relations," in *Modern Diasporas in International Politics*, edited by Gabriel Sheffer. London: Croom Helm, pp. 333-49.

2009. *Diasporas in the Contemporary World*. Cambridge; Malden: Polity.

Faist, Thomas, and Peter Kivisto, eds.

2008. *Dual Citizenship in Global Perspective: From Unitary to Multiple Citizenship*. London: Palgrave Macmillan.

Faist, Thomas.

2000u. "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture." *Ethnic and Racial Studies* 23, No. 2: 189-222.

2000p. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.

2002. "Extension du Domaine de la Lutte: International Migration and Security Before and After September 11, 2001." *International Migration Review* 36, No. 1: 7-14.

2008. "Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration–Development Nexus." *Population, Space and Place* 14, No. 1: 21-42.

2009u. "The Transnational Social Question: Social Rights and Citizenship in a Global Context", *International Sociology* 24, No. 1: 7-35.

2009p. "Diversity – A New Mode of Incorporation?" *Ethnic and Racial Studies* 32, No. 1: 171-90.

2009q. "Making and Remaking the Transnational: Of Boundaries, Social Spaces and Social Mechanisms." *Spectrum: Journal of Global Studies* 1, No. 2: 66-88.

2010. "Towards Transnational Studies: World Theories, Transnationalisation and Changing Institutions." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36, No. 10: 1665-87.

Fallers, Lloyd A.

1962. "Comments on 'The Lebanese in West Africa'." *Comparative studies in society and history* 4, No. 3: 334-36.

Falzon, Mark-Anthony.

2003. "'Bombay, our Cultural Heart': Rethinking the Relation Between Homeland and Diaspora." *Ethnic and Racial Studies* 26, No. 4: 662-83.

Fanon, Frantz.

1963. "On National Culture," in *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, pp. 206-48.

1986. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.

Favell, Adrian.

2001. "Migration, Mobility and Globaloney: Metaphors and Rhetoric in the Sociology of Globalization." *Global networks* 1, No. 4: 389-98.

Featherstone, Mike, Scott Lash, and Roland Robertson, eds.

1995. *Global Modernities*. London: Sage.

Featherstone, Mike, ed.

1990. *Global Culture*. London: Sage.

Feldman-Bianco, Bela.

1992. "Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Ethnicity, and Nationalism Among Portuguese Immigrants," *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 145-74.

Ferguson, James.

2002. "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality." *American Ethnologist* 29, No. 4: 981-1002.

Finnemore, Martha, and Kathryn Sikkink.

1988. "International Norm Dynamics and Political Change." *International organization* 52, No. 4: 887-917.

Fischer, Michael M. J., and Mehdi Abedi.

1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.

Fishman, Joshua.

1970. *Sociolinguistics*. Rowley: Newbury House.

1972. *Language in Sociocultural Change: Essays*. Selected and introduced by Anwar S. Dil. Stanford, Calif: Stanford University Press.

Fitzgerald, David.

2009. *A Nation of Emigrants: How Mexico Manages its Migration*. Oakland: University of California Press.

Flores, Juan, and George Yudice.

1990. "Living borders/Buscando America". *Social Text* 24: 57-84.

Foner, Nancy.

1987. "West Indians in New York City and London: A Comparative Analysis," in *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, edited by Constance Sutton and Elsa Chaney. New York: Center for Migration Studies, pp. 117-30.

1997. "What's New About Transnationalism? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6, No. 3: 355-75.

2000. *From Ellis Island to JFK: New York's Two Great Waves of Immigration*. New Haven, Conn., and New York: Yale University Press and Russell Sage Foundation.

2001u. "Immigrant Commitment to America, Then and Now: Myths and Realities." *Citizenship Studies* 5: 27-40.

2001p. ed. *New Immigrants in New York*. Berkley: Columbia University Press.

2001q. "Transnationalism, Then and Now: New York Immigrants Today and at the Turn of the Twentieth Century." *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing*

- New York, edited by H. Cordero-Guzman, R. Smith, and R. Grosfoguel. Philadelphia: Temple University Press, pp. 35-57.
2002. "Response. Forum: Old and new immigrants. On Nancy Foner's from Elli's Island to JFK." *Journal of American Ethnic History* 21, No. 4: Response Forum: Old and new immigrants 85-119.
- Foucault, Michel.**
- 1991 [1978] "Governmentality," in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Burchell, C. Gordon, and P. Miller. Chicago: University of Chicago Press, pp. 87-104.
- Fouron, Georges E., and Nina Glick Schiller.**
1997. "Haitian Identities at the Juncture Between Diaspora and Homeland." *Center for Migration Studies Special Issues* 13, No. 4: 127-160.
- 2001u. "The Generation of Identity: Redefining the Second Generation Within a Transnational Social Field," in *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*, edited by H. Cordero-Guzman, R. Smith, and R. Grosfoguel. Philadelphia: Temple University Press, pp. 58-86.
- 2001p. "All in the Family: Gender, Transnational Migration, and the Nation-State." *Identities: Global Studies in Culture and Power* ("Gendering Transnational Spaces" special issue) 7, No. 4: 539-82.
- Fowler, Brigid.**
2002. "Fuzzing Citizenship, Nationalising Political Space: A Framework for Interpreting the Hungarian "Status Law" as a New Form of Kin-State Policy in Central and Eastern Europe." *Working Paper* 40, One Europe or Several?: One-Europe Programme.
- Franco, Moise.**
- 1973 [1897]. *Sur l'Histoire des Israelites de l'Empire Ottoman depuis les Origines jusqu'au Nos Jours*. Hildesheim: Olms.
- Frankenberg, Ruth, and Lata Mani.**
1993. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, "Postcoloniality," and the Politics of Location." *Cultural Studies* 7, No. 2: 292-310.
- Frankenberg, Ruth.**
1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, London: Routledge.
- Freeman, Gary.**
1994. "Can Liberal States Control Unwanted Migration?" *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 534, No. 1: 17-30.
- Fuglerud, Øivind.**
1999. *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long Distance*. London: Pluto Press.
- Furnivall, John S.**
1948. *Colonial Policy and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabaccia, Donna R.**

2000. *Italy's Many Diasporas*. London: UCL Press.

Gafni, Isaiah M.

1997. *Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Gamlen, Alan John, and Katharine Marsh.

2011. "Introduction: Modes of Governing Global Migration," in *Migration and Global Governance*, edited by A. Gamlen, and K. Marsh. Cheltenham, UK: Edward Elgar, pp. xiii-xxxiii.

Gamlen, Alan, Michael Cummings, Paul Vaaler, and Laura Rossouw.

2013. "Explaining the Rise of Diaspora Institutions." IMI Working Paper 78, University of Oxford.

Gamlen, Alan.

2006. "Diaspora Engagement Policies: What are They, and What Kinds of States Use Them?" *COMPAS Working Paper* 06-32, University of Oxford.

2008. "The Emigration State and the Modern Geopolitical Imagination." *Political Geography* 27, No. 8: 840-56.

2010. "The New Migration and Development Optimism: A Review of the 2009 Human Development Report." *Global Governance* 16, No. 3: 415-22.

2013. "Creating and Destroying Diaspora Strategies: New Zealand's Emigration Policies Re-Examined." *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, No. 2: 238-53.

2014. "The New Migration and Development Pessimism." *Progress in Human Geography* 38, No. 4: 581-97.

Ganguly, Keya.

1992. "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood." *Cultural Studies* 6, No. 1: 27-50.

Gans, Herbert J.

1979. "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America." *Ethnic and Racial Studies* 2, No. 1: 1-20.

Garza, Rodolfo de la.

1985. "As American as Tamale Pie: Mexican-American Political Mobilization and the Loyalty Question," in *Mexican-Americans in Comparative Perspective*, edited by W. Connor. Washington: Urban Institute, pp. 227-42.

GCIM.

2005. *Migration in an interconnected world: New directions for action*. Report of the Global Commission on International Migration. Geneva: GCIM.

Geertz, Clifford.

1968. *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

Georges, Eugenia.

1992. "Gender, Class, and Migration in the Dominican Republic: Women's Experiences in a Transnational Community," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 81-100:

Gerstle, Gary.

1999. "Liberty, Coercion and the Making of Americans," in *The Handbook of International Migration: The American Experience*, edited by C. Hirschman, P. Kasinitz, and J. DeWind. New York: Russell Sage Foundation, pp. 275-293.

Getty Center.

1991. *New Geographies of Performance: Cultural Representation and Intercultural Exchange on the Edge of the 21st Century: Summary Report*. Los Angeles: Getty Center for the History of Art and the Humanities.

Ghosh, Amitav.

1988. *The shadow lines*. London: Bloomsbury.

1989. "The Diaspora in Indian Culture". *Public Culture* 2, No. 1: 73-8.

1992. *In an Antique Land*. London: Granta Books.

Ghosh, Bimal. ed.

2000. *Managing Migration: Time for a New International Regime?* Oxford: Oxford University Press.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, and Harold Bowen.

1950. *Islamic Society and the West I*, Part 2. London: Oxford University Press.

Gillespie, Kate, and Anna Andriasova.

2008. "Supporting Business Development: Armenia's Experience," in *Diasporas and Development: Exploring the Potential*, edited by J. M. Brinkerhoff. Boulder: Lynne Rienner Publishers, pp. 113-32.

Gillespie, Marie.

1995. *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London: Routledge.

Gilpin, Robert G.

1984. "The Richness of the Tradition of Political Realism." *International Organization* 38, No. 2: 287-304.

Gilroy, Paul.

1987. *There Ain't no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.

1991. "Sounds Authentic: Black Music, Ethnicity, and the Challenge of the Changing Same". *Black Music Research Journal* 11, No. 2: 111-36.

1992u. "Cultural studies and ethnic absolutism," in *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. New York: Routledge, pp. 187-99.

1992p. "It's a Family Affair," in *Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace*, edited by G. Dent. Seattle, WA: Bay Press, pp. 303-16.

- 1993u. *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1993p. *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail.
1997. "Diaspora and the Detours of Identity," in *Identity and Difference*, edited by K. Woodward. London: Sage.
- Girard, Alain and Jean Stoezel, Jean.**
1953. "Français et immigrants," *Institut National d'Etudes Démographiques*. Cahier, No. 19.
- Gitelman, Zvi Y.**
1972. *Jewish Nationality and Soviet Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gladigow, Burkhard.**
1988. "Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religions-geschichte," in *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, edited by Hartmut Zinser. Berlin: Reimer, pp. 6-37.
- Glazer, Nathan, and Daniel Patrick Moynihan.**
1963. *Beyond the Melting Pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Boston: MIT Press.
1970. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. 2nd edition. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gleason, Philip.**
1983. "Identifying Identity: A Semantic History." *The Journal of American History* 69, No. 4: 910-31.
- Glick Schiller, Nina, and Georges E. Fouron.**
1990. "Everywhere We Go, We Are in Danger: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity." *American Ethnologist* 17, No. 2: 329-347.
1998. "Transnational Lives and National Identities: The Identity Politics of Haitian Immigrants," in *Transnationalism from Below*, edited by M. P. Smith and L. Guarnizo. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 130-61.
1999. "Terrains of Blood and Nation: Haitian Transnational Social Fields." *Ethnic and Racial Studies* 22, No. 2: 340-366.
2001. *Georges Woke up Laughing: Long Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham: Duke University Press.
- Glick Schiller, Nina, Josh DeWind, Mare Lucie Brutus, Carolle Charles, Georges Fouron, and Luis Thomas.**
1987. "All in the Same Boat? Unity and Diversity Among Haitian Immigrants." *Caribbean Life in New York City*. New York: Center for Migration Studies, pp. 167-84.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton.**
- 1992u. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences.
- 1992p. "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and*

- Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences: 1-24.
1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach.
1995. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration." *Anthropological Quarterly*: 48-63.
- Glick Schiller, Nina.**
- 1999u. "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience," in *The Handbook of International Migration: The American Experience*, edited by C. Hirschman, P. Kasinitz, and J. DeWind. New York: Russell Sage Foundation, pp. 94-119.
- 1999p. "Transnational Nation-States and Their Citizens: The Asian Experience," in *Globalisation and the Asia Pacific: Contested Territories*, edited by P. Dicken, P. Kelley, L. Kong, K. Olds, and H. W. Yeung. London: Routledge, pp. 202-18.
- 1999q. "Who are these guys?: A Transnational Perspective on National Identities," in *Identities on the Move: Transnational Processes in North America and the Caribbean Basin*, edited by L. Goldin. Houston: University of Texas Press, pp. 15-43.
2005. "Long-Distance Nationalism," in *Encyclopedia of Diasporas*, edited by M. Ember, C. R. Ember, and I. Skoggard. New York: Springer US. pp. 570-80.
- Gluckman, Max.**
1958. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Rhodes-Livingston, papers, No. 28. Manchester: Manchester University Press.
1967. "Introduction", in *The Craft of Social Anthropology*, edited by A. L. Epstein, London: Tavistock, pp. xi-xx.
- Goitein, Solomon Dob Fritz.**
- 1967-93. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Six volumes. Berkeley: University of California Press.
- Gökalp, Ziya.**
1959. "Nation and Fatherland," in *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gökalp*. London: Allen and Unwin, pp. 76-9.
- Gold, Steven J.**
2002. *The Israeli Diaspora*. London: Routledge.
- Goldberg, Barry.**
1992. "Historical Reflections on Transnationalism, Race, and the American Immigrant Saga," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 201-16.
- Goldberg, David, and John Raynor.**
1989. *The Jewish People: Their History and Their Religion*. London: Penguin UK.

Goldberg, David

1993. *Racist Culture*. Oxford: Blackwell.

Goldin, Ian, Geoffrey Cameron, and Meera Balarajan.

2011. *Exceptional People: How Migration Shaped Our World and Will Define our Future*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Goldring, Luin.

1998. "The Power of Status in Transnational Social Fields," in *Transnationalism from Below*, edited by M. P. Smith and L. Guarnizo, New Brunswick, NJ.: Transaction Publishers, pp. 165-95.

Gonzalez, Nancie.

1988. *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Ganfuna*. Urbana: University of Illinois Press.

1992. *Dollar, Dove, and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration in Honduras*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gopinath, Gayatri.

1995. "'Bombay, UK, Yuba City': Bhangra Music and the Engendering of Diaspora." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 4, No. 3: 303-21.

2005. *Impossible Desire: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham, NC: Duke University Press.

Gordon, Paul.

1985. *Policing Immigration: Britain's Internal Controls*. London: Pluto Press.

Goulven, Joseph.

1927. *Les Mellahs de Rabat-Salé*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Graham, Pamela.

2001. "Political Incorporation and Re-Incorporation: Simultaneity in the Dominican Migrant Experience," in *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*, edited by H. Cordero Guzman, R Grosfoguel, and R. Smith. Philadelphia: Temple University Press, pp. 87-108.

Gramsci, Antonio.

1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Grandjeat, Pierre.

1966. "Les migrations de travailleurs en Europe". *Cahiers de l'Institut International d'Etudes Sociales* 1, Paris: Librairie Sociale et Economique.

Grasmuck Sherri, and Pessar Patricia R.

1991. *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley, CA: University of California Press.

Green, Nancy L., and François Weil.

2007. *Citizenship and Those Who Leave: The Politics of Emigration and Expatriation*. Champaign, IL: University of Illinois Press.

Greenfeld, Liah.

1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.

Grillo, Ralph, Bruno Riccio, and Ruba Salih.

2000. *Here or There? Contrasting Experiences of Transnationalism: Moroccans and Senegalese in Italy*. Centre for the Comparative Study of Culture, Development and the Environment, University of Sussex.

Grunwald, Max.

1936. *History of the Jews in Vienna*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Guarnizo, Luis Eduardo, Alejandro Portes, and William Haller.

2002. "From Assimilation to Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants." *Working Paper Series*. Center for Migration and Development, Princeton University, Princeton, N.J.

Guarnizo, Luis Eduardo.

1997. "The Emergence of a Transnational Social Formation and the Mirage of Return Migration Among Dominican Transmigrants." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 4, No. 2: 281-322.

Gupta, Rahila.

1988. "Women and Communalism, A Tentative Inquiry," in *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, edited by Sh. Grewal. London: Sheba Feminist, pp. 23-29.

Haas, Ernst.

2002. "Science and Progress in International Relations." Interviewed by Harry Kreisler in *Conversations with History*. Berkeley: University of California.

de Haas, Hein, and Roald Plug.

2006. "Cherishing the Goose with the Golden Eggs: Trends in Migrant Remittances from Europe to Morocco 1970-2004." *International Migration Review* 40, No. 3: 603-34.

de Haas, Hein.

2006 *Engaging Diasporas: How Governments and Development Agencies Can Support Diaspora Involvement in the Development of Origin Countries*. Oxford: International Migration Institute, University of Oxford.

2010 "Migration and Development: A Theoretical Perspective." *International Migration Review* 44, No.1: 227-264.

2012. "The Migration and Development Pendulum: A Critical View on Research and Policy." *International Migration* 50, No. 3: 8-25.

Haas, Peter M.

1992. "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination." *International Organization* 46, No. 1: 1-35.

Hajnal, Istvan.

1924. "Role social de l'écriture et l'évolution Européenne." *Revue de l'Institut de Sociologie* IV: 32.

Hall, Catherine.

1992. *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*. London: Verso.

Hall, Stuart, David Held, and Anthony G. McGrew, eds.

1992. *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press.

Hall, Stuart.

1976. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, London: Hutchinson.

1988. "New Ethnicities," in *Black Film, British Cinema*, edited by K. Mercer. London: Institute of Contemporary Arts, pp. 27-30.

1990. "Cultural Identity and Diaspora," in *Identity. Community, Culture, Difference*, edited by J. Rutherford. London: Lawrence & Wishart, pp. 222-37.

1991. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in *Culture, Globalization and the World-System*, edited by A.D. King. Houndmills: Macmillan, pp. 41-68.

Hannerz, Ulf.

1992. *Cultural complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.

Harris, Marvin.

1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Social Science of Culture*. New York: Vintage Books.

Harrison, Faye V.

1997. "The Gendered Politics and Violence of Structural Adjustment: A View From Jamaica," in *Situated lives: Gender and Culture in Everyday Life*, edited by Louise Lamphere, Helena Ragoné, Patricia Zavella, New York: Routledge, pp. 451-68.

Harvey, David.

1989. *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Hau'ofa, Epeli, Vijay Naidu, and Eric Waddell, eds.

1993. *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*. Suva, Fiji: School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific.

Hayes, Carleton J. H.

1931. *The historical evolution of modern nationalism*. New York: Smith.

Hechter, Michael.

1986. "Rational Choice Theory and the Study of Race and Ethnic Relations," *Theories of Race and Ethnic Relations*, edited by J. Rex and D. Mason. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264-79.

Heckmann, Friedrich.

2001. *Effectiveness of National Integration Strategies Toward Second-Generation Migrant Youth in a Comparative European Perspective*. Final Report, Targeted socio-economic research programme, ERB-S0E2-CT97-3055, Directorate General Science, Research, and Development, European Commission, Brussels.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton.

1999. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Helmreich, Stefan.

1992. "Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of diaspora". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 2, No. 2: 243- 249.

Helweg, Arthur W.

1986. "The Indian Diaspora: Influence on International Relations." *Modern Diasporas in International Politics*, edited by Gabriel Sheffer. New York: St. Martin's Press, pp. 103-29.

Hettlage, Robert.

1991. "Diaspora: Umrisse einer soziologischen Theorie." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16, No. 3: 4-24.

Heyd, Uriel.

1950. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac.

1952. "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century," *Oriens* 6, No. 2.

Hicks, Emily.

1991. *Border Writing: The Multidimensional Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hily, Marie-Antoinette, and Michel Poinard.

1986. "Les jeunes et la dynamique associative portugaise." *Généralisations issues de l'immigration*, edited by G. Abou-Sada and H. Milet. Paris: Arcantère, pp. 155-67.

Hing, Bill Ong.

2006. "Misusing Immigration Policies in the Name of Homeland Security." *CR: The New Centennial Review* 6, No. 1: 195-224.

Hinnells, John.

1994. "South Asian Diaspora Communities and Their Religion: A Comparative Study of Parsi Experiences." *South Asia Research* 14, No. 1: 62-104.

1997u. "The Study of Diaspora Religion," in *A New Handbook of Living Religions*, edited by J. Hinnells. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 682-89.

1997p. "Comparative Reflections on South Asian Religion in International Migration," in *A New Handbook of Living Religions*, edited by J. Hinnells. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 819-47.

Hirsch, Marianne.

2008. "The Generation of Postmemory." *Poetics Today* 29, No. 1: 103-28.

Hirschberg, Haim Z.

1968. "The Jewish Quarter in Muslim and Berber Areas." *Judaism* 17, No. 4: 405-21.

Hirst, Paul Q. Hirst, and Grahame Thompson.

1999. *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press.

Hodgson, Marshall.

1993. *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollinger, David A.

1995. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books.

1998. "Nationalism, Cosmopolitanism, and the United States," in *Immigration and Citizenship in the Twenty-First Century*, edited by N. M. J. Pickus. Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 85-99.

Holy, Ladislav.

1987. "Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms." *Comparative Anthropology*: 1-21.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette.

1999. "Introduction: Gender and Contemporary US Immigration." *American Behavioral Scientist* 42, No. 4: 565-76.

hooks, bell.

1981. *A'int I a Woman*. Boston, MA: South End Press.

1989. "Critical Interrogation: Talking Race, Resisting Racism," in *Traveling Theories, Traveling Theorists*, edited by James Clifford and Vivek Dhareshwar. *Inscriptions* 5: 159-64.

1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.

1992. *Black Looks: Race and Representation*. Boston, MA: South End Press.

Hulme, Peter.

1987. "Islands of Enchantment." *New Formations*, No. 3: 81-95

Hunter, Guy.

1966. *South-East Asia-Race, Culture, and Nation*. London: Oxford University Press.

Ibrahim, Youssef M.

1988. "For Palestinians, P.L.O. is a Homeland of the Mind." *The New York Times*, 20 March, sec. 4: 4.

Ieda, Osamu.

2004. "Post-Communist Nation Building and the Status Law Syndrome in Hungary," in *The Hungarian Status Law: Nation Building and/or Minority Protection*, edited by Z. Kantor, B. Majtenyi, O. Ieda, B. Vizi, and I. Halasz. Sapporo: Slavic Research Centre, Hokkaido University, pp. 3-57.

Ikonomu, Theodor.

1991. "Europas griechische Diaspora: Dimensionen einer interdisziplinären Bestandsaufnahme." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 16, No. 3: 94-113.

Inalcik, Halil.

1973. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. London: Weidenfeld and Nicolson.

International Organization for Migration (IOM).

2005. *Mainstreaming Migration into Development Policy Agendas*. Vol. 8, *International Dialogue on Migration*. Geneva: International Organization for Migration.

Ionescu, Dina.

2006. *Engaging Diasporas as Development Partners for Home and Destination Countries: Challenges for Policymakers*. IOM Migration Research Series. Geneva: International Organization for Migration.

Iskander, Natasha.

2010. *Creative State: Forty Years of Migration and Development Policy in Morocco and Mexico*. Ithaca: ILR Press.

Itzigsohn, José, and Daniela Villacrés.

2008. "Migrant Political Transnationalism and the Practice of Democracy: Dominican External Voting Rights and Salvadoran Home Town Associations." *Ethnic and Racial Studies* 31, No. 4: 664-86.

Itzigsohn, José, Esther Hernandez.

2002. "Incorporation and Transnationalism among Dominican Immigrants." Paper Presented at the conference *Caribbean Migrations toward Metropolitan Countries: Identity, Citizenship, Models of Integration*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, June 20-2.

Itzigsohn, José, Carlos Dore Cabral, Esther Hernandez Medina & Obed Vazquez.

1999. "Mapping Dominican Transnationalism: Narrow and Broad Transnational Practices," *Ethnic and Racial Studies* 22, No. 2: 316-39.

Itzigsohn, José.

2000. "Immigration and the Boundaries of Citizenship: The Institutions of Immigrants' Political Transnationalism." *International Migration Review* 34, No. 4: 1126-54.

2002. "Incorporation and Transnationalism among Dominican Immigrants." *Caribbean Studies* 32, No. 1: 43-72.

Jackson, John A.

1963. *The Irish in Britain*. London: Routledge and Paul.

Jackson, Robert, and Eleanor Nesbitt.

1993. *Hindu Children in Britain*. Stoke-on-Trent: Trentham.

JanMohamed, Abdul, and David Lloyd, eds.

1990. *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York: Oxford University Press.

Jayawardena, Chandra.

1968. "Migration and Social Change: A Survey of Indian Communities Overseas." *Geographical Review* 58: 426-49.

1980. "Culture and Ethnicity in Guyana and Fiji." *Man* 15: 430-50.

Jayawardena, Kumari.

1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. New Delhi: Kali for Women.

Jazouli, Adil.

1984. "Les Maghrébins de France à la croisée des chemins." *Combat pour la Diaspora* 15 (3e trimestre): 31-8.

Jenny, Rolf.

2008. "Towards a Multilateral Framework for International Migration," in *Making Globalization Work for Developing Countries*, Research Seminar of the Global Economic Governance Programme, University of Oxford.

Jones, LeRoi.

1967. *Black Music*. New York: Quill.

Jonkers, Koen.

2010. "Transnational Research Collaboration: An Approach to the Study of Co-Publications Between Overseas Chinese Scientists and Their Mainland Colleagues," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 227-44.

Joppke, Christian.

2005. *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State*. Cambridge: Harvard University Press.

Joyce, James.

1961. *Ulysses*. New York: Random.

Kalicki, Konrad.

2009. "Ethnic Nationalism and Political Community: The Overseas Suffrage Debates in Japan and South Korea." *Asian Studies Review* 33, No. 2: 175-95.

Kalka, Iris.

1991. "The Politics of the 'Community' Among Gujarati Hindus in London." *New Community* 17: 377-85.

Kann, Robert A.

1945. "Hungarian Jewry During Austria-Hungary's Constitutional Period (1867-1918)." *Jewish Social Studies*: 357-86.

Kapur, Devesh.

2001. "Diasporas and Technology Transfer." *Journal of Human Development* 2, No. 2: 265-86.

2007. "The Janus Face of Diasporas," in *Diasporas and Development*, edited by J. Merz, L. C. Chen, and P. F. Geithner. Cambridge; London: Harvard University Press, pp. 89-118.

Kastoryano, Riva.

1999. "Muslim Diaspora(s) in Western Europe." *The South Atlantic Quarterly* 98, No. 1/2: 191-202.

Kearney, Michael.

1986. "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development." *Annual Review of Anthropology* 15, No. 1: 331-61.

1991. "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire." *Journal of Historical sociology* 4, No. 1: 52-74.

1995. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." *Annual Review of Anthropology* 24, No. 1: 547-65.

2000. "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 7, No. 2:173-95.

Keck, Margaret E., and Kathryn Sikkink.

1998. "Transnational Advocacy Networks in International and Regional Politics." *International Social Science Journal* 51, No. 159: 89-101.

Keesing's Contemporary Archives. 1979, 1980. London: Keesing's Ltd.

Kelherer, William.

2000. "Making Home in the Irish/British Borderlands: The Global and the Local in a Conflicted Social Space." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 7, No. 2: 139-72.

Kennedy, John F.

1964. *A Nation of Immigrants*. New York: Popular Library.

Keohane, Robert O. and Joseph S. Nye, eds.

1971. *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge; London: Harvard University Press.

Kerlin, Janelle.

2008. "Organizational Responses to Homeland Crisis: The US Afghan Diaspora," in *Diasporas and Development: Exploring the Potential*, edited by J. M. Brinkerhoff. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 29-44.

Khagram, Sanjeev, and Peggy Levitt.

2008. *The Transnational Studies Reader: Intersections and Innovations*. London: Routledge.

Kindleberger, Charles.

1967. *Europe's Postwar Growth: The Role of Labor Supply*. Cambridge: Harvard University Press.

Kinealy, Christine.

1995. *The Great Calamity: The Irish Famine*. London: Gill & Macmillan, pp. 1845-1852.

King, Charles, and Neil J. Melvin.

1998. *Nations Abroad: Diaspora Politics and International Relations in the Former Soviet Union*, Boulder: Westview Press.

1999. "Diaspora Politics: Ethnic Linkages, Foreign Policy, and Security in Eurasia." *International security* 24, No. 3: 108-38.

King, Russell, and Anastasia Christou.

2010. "Diaspora, Migration and Transnationalism: Insights from the Study of Second-Generation 'Returnees'," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 167-84.

Kingston, Maxine Hong.

1976. *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood Among Ghosts*. New York: Knopf.

Kirkland, James M.

1981. "Maintenance of Armenian Identity and Ethnicity in Australia." *Ethnic Groups* 4, No. 4: 255-94.

Kisch, Guido.

1935. *Die Prager Universitat Und Die Juden 1348-1848: Mit Beiträgen Zur Geschichte Des Medizinstudiums*. Mährisch-Ostrau: Julius Kittls Nachfolger.

Kishwar, Madhu.

1990. "Why I do not Call Myself a Feminist." *Manushi* 62: 2-8.

Kissau, Kathrin, and Uwe Hunger.

2010. "The Internet as a Means of Studying Transnationalism and Diaspora?" in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 245-66.

Kivisto, Peter, and Thomas Faist.

2010. *Beyond a Border: The Causes and Consequences of Contemporary Immigration*. Los Angeles: Pine Forge Press and SAGE Publications.

Kivisto, Peter.

2001. "Theorizing Transnational Immigration: A Critical Review of Current Efforts." *Ethnic and Racial Studies* 24, No. 4: 549-77.

Klerman, Daniel M., Paul G. Mahoney, Holger Spamann, and Mark I. Weinstein.

2011. "Legal Origin or Colonial History?" *Journal of Legal Analysis* 3, No. 2: 379-409.

Klimpt, Andrea.

2000. "Enacting National Selves: Authenticity, Adventure, and Disaffection in the Portuguese Diaspora." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 6: No. 4: 513-50.

Knott, Kim, and Sadja Khokher.

1993. "Religious and Ethnic Identity Among Young Muslim Women in Bradford." *New Community* 19: 593-610.

Knott, Kim.

1986u. *Hinduism in Leeds: A Study of Religious Practice in the Indian Hindu Community and Hindu-Related Groups*. Leeds: Community Religions Project, University of Leeds.

1986p. "Religion and Identity and the Study of Ethnic Minority Religions in Britain," in *Identity Issues and World Religions*, edited by V. Hayes. Sydney: Australian Assn. for the Study of Religions, pp. 167-76.

1991. "Bound to Change? The Religions of South Asians in Britain," in *Aspects of South Asian Diaspora*, edited by S. Vertovec. Delhi: Oxford University Press, pp. 86-111.

Kohn, Hans.

1944. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.

Koinova, Maria.

2010. "Diasporas and International Politics: Utilising the Universalistic Creed of Liberalism for Particularistic and Nationalist Purposes," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 149-66.

Kolodziej, Edward.

1988. *Emigracja z ziem polskich i Polonia 1865-1939*. Cracow: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kolstoe, Paul.

1995. *Russians in the Former Soviet Republics*, London: Hurst and Company/Indiana University Press.

Kondapi, C.

1951. *Indians Overseas 1838-1949*. Bombay: Oxford UP.

Kontos, Maria.

1995. "The Greeks Abroad Policy of the Greek State Since 1974," Paper given to International Conference on 'Nation and Migration in Southern Europe, University of Greenwich.

Korom, Frank J., ed.

1997. *Tibetan culture in the Diaspora*. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Graz 1995. Vienna: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Koser, Khalid.

2003. *New African Diasporas*. London: Routledge.

Koslowski Rey.

2014. "The American Way of Border Control and Immigration Reform Politics." Paper presented at the Oxford Martin School, University of Oxford, 11 June.

Kotkin, Joel.

1992. *Tribes: How Race, Religion and Identity Determine Success in the new Global Economy*. New York: Random.

Kramer, Michael. 24 Dec. 1990: 28. 'Towards a New Kuwait.' *Time*.

Krane, Ronald E., ed.

1979. *International Labor Migration in Europe*. New York: Praeger Publishers.

Kroeber, Alfred Louis.

1944. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Krüger, René.

1994. "Das biblische Paradigma der Diaspora. Die solidarische und missionarische Gemeinschaft der Gläubigen." *Die evangelische Diaspora* 63: 87-109.

Kubat, Daniel, Ursula Mehrländer; Ernst Gehmacher, eds.

1979. *The Politics of Migration Policies: The First World in the 1970s*. New York: Center for Migration Studies.

Kundu, Apurba.

1994. "The Ayodhya Aftermath: Hindu Versus Muslim Violence in Britain." *Immigrants and Minorities* 13: 26-47.

Kunz, Rahel, and Julia Maisenbacher.

2013. "Beyond Conditionality Versus Cooperation: Power and Resistance in the Case of EU Mobility Partnerships and Swiss Migration Partnerships." *Migration Studies* 1, No. 2: 196-220.

Kuper, Adam and Jessica, Kuper eds.

1999. *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.

Kuznetsov, Yevgeny, ed.

2006. *Diaspora Networks and the International Migration of Skills: How Countries Can Draw on Their Talent Abroad*. Washington, DC: The World Bank.

Kwong, Peter.

1987. *The New Chinatown*. New York: Hill and Wang.

Kynge, J. 27 June 1996. "India Seeks to Reverse its Brain Drain." *Financial Times* [London].

Laffey, Mark, and Suthaharan Nadarajah.

2012. "The Hybridity of Liberal Peace: States, Diasporas and Insecurity." *Security Dialogue* 43, No. 5: 403-20.

Laguerre, Michel S.

1999. "State, Diasporas and Transnational Politics: Haiti Reconceptualized." *Millennium: Journal of International Studies* 28, No. 3: 633-51.

Laitin, David D.

1995. "Marginality: a Microperspective." *Rationality and Society* 7, No. 1: 31-57.

Lamphere, Louise.

1987. *From Working Daughters to Working Mothers: Immigrant Women in a New England Industrial Community*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Landolt, Patricia.

2001. "Salvadoran Economic Transnationalism: Embedded Strategies for Household Maintenance, Immigrant Incorporation, and Entrepreneurial Expansion." *Global Networks* 1, No. 3: 217-42.

Lang, David Marshall, and Christopher Walker.

1981. *The Armenians*. 5th ed. London: Minority Rights Group.

Larner, Wendy.

2007. "Expatriate Experts and Globalising Governmentalities: the New Zealand Diaspora Strategy." *Transactions of the Institute of British Geographers* 32, No. 3: 331-45.

Lavie, Smadar.

1992. "Blow-ups in the Borderlands: Third World Israeli Authors' Gropings for Home." *New Formations* 18: 84-106.

Le Tourneau, Roger.

1949. *Fès avant le Protectorat*. Casablanca: Société Marocaine de Librairie et d'Éditions.

Lemelle, Sidney J., and Robin Kelly, eds.

1994. *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*. London: Verso.

Lesser, Jeffrey.

1999. *Negotiating National Identity*. Durham, NC: Duke University Press.

Lessinger, Johanna.

1992u. "Investing or Going Home: A Transnational Strategy among Indian Immigrants in the United States," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 53-80.

- 1992p. "Nonresident-Indian Investment and India's Drive for Industrial Modernization," in *Anthropology and the Global Factory*, edited by F. A. Rothstein and M. L. Blim. New York: Bergin, pp. 62-82.
2003. "'Religious' Violence in India: Ayodhya and the Hindu Right," in *The State, Identity, and Violence: Political Disintegration in the Post-Cold War World*, edited by R. B. Ferguson, London: Routledge, pp. 149-76.
- Levine, S.** 16 Sept. 1994. "Revenge of the Armenian Diaspora." *Financial Times* [London].
- Levitt, Peggy, and Mary C. Waters, eds.**
2002. *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation.
- Levitt, Peggy, and Rafael De la Dehesa.**
2003. "Transnational Migration and the Redefinition of the State: Variations and Explanations." *Ethnic and Racial Studies* 26, No. 4: 587-611.
- Levitt, Peggy, Josh DeWind, and Steven Vertovec.**
2003. "International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction." *International Migration Review* 37, No. 3: 565-75.
- Levitt, Peggy.**
1998. "Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion." *International Migration Review* 32, No. 4: 926-48.
2001u. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California press.
2001p. *Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion*. University of Oxford. Transnational Communities Programme.
- Lewis, Bernard.**
1961. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
1973. *Islam in History*. London: Alcove Press.
- Lewis, E. Glyn.**
1972. *Multilingualism in the Soviet Union*. The Hague: Mouton.
- Lewis, James.**
1981. "Strangers at Home: Koreans in Japan". *East-West Perspectives* 2 (Winter): 23-30.
- Lewis, Oscar.**
1966. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*, San Juan and New York. New York: Random House.
- Lie, John.**
1995. "From International Migration to Transnational Diaspora." *Contemporary Sociology* 24, No. 4: 303-06.
- Liégeois, Jean-Pierre.**
1984. "Une minorité entre l'image et la réalité: l'expérience tzigane." *Actes du colloque Diversité culturelle, société industrielle, état national*. Ed. Gilles Verbunt. Paris: L'Harmattan, pp. 135-45.
- Linebaugh, Peter, and Marcus Rediker.**
1990. "The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in the 18th Century." *Journal of Historical Sociology* 3, No. 3: 225-52.

Lloyd, David.

1990. "Genet's Genealogy: European Minorities and the Ends of the Canon", in *The Nature and Context of Minority Discourse*, edited by A. JanMohammed and D. Lloyd. New York: Oxford University Press, pp. 161-185.

Lorde, Audre.

1982. *Zami, A New spelling of my name*. Trumansburg, NY: Crossing Press.

Lowie, Robert H.

1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Farrar & Rinehart.

Lubkemann, Stephen.

2008. "Remittance Relief and Not-Just-For-Profit Entrepreneurship: The Case of Liberia," in *Diasporas and Development: Exploring the Potential*, edited by J. M. Brinkerhoff. Boulder: Lynne Rienner Publishers, pp. 45-66.

Lyons, Terrence.

2006. "Diasporas and Homeland Conflict," in *Territoriality and Conflict in an Era of Globalization*, edited by M. Kahler and B. Walter. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-32.

Mahler, Sarah J., and Patricia R. Pessar.

2001. "Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 7, No. 4: 441-459.

Mahler, Sarah J.

1998. "Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism," in *Transnationalism from Below*, edited by M. P. Smith and L. Guarnizo. New Brunswick, NJ.: Transaction Publishers, pp. 64-100.

2001. "Transnational Relationships: The Struggle to Communicate Across Borders." *Identities: Global Studies in Culture and Power* ("Gendering Transnational Spaces" special issue) 7, No. 4: 583-620.

Maimbo, Samuel Munzele.

2005. *Remittances: Development Impact and Future Prospects*. World Bank Publications.

Malet, Emile.

1987. *Adresse sur l'immigration aux bonnes âmes de droite et aux belles consciences de gauche*. Paris: Joseph Clims.

Mandelbaum, Michael.

2000. *he New European Diasporas: National Minorities and Conflict in Eastern Europe*. New York: Council on Foreign Relations Press.

Mandelbrot, Benoit B.

1986. "Fractals and the Rebirth of Iteration Theory," in *The Beauty of Fractals*. Springer, Berlin, Heidelberg, pp. 151-60.

Mann, Michael.

1997. "Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-state?" *Review of International Political Economy* 4, No. 3: 472-96.

Mantran, Robert.

1962. *Istanbul dans la Second Moitie du XVIIe Siecle*. Paris: Maisonneuve.

Marcus, George, and Michael M. J. Fischer.

1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marcus, George E.

1986. "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and G. E. Marcus. Berkeley: University of California Press, pp. 165-94.

1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24, No. 1: 95-117.

Margheritis, Ana.

2007. "State-led Transnationalism and Migration: Reaching Out to the Argentine Community in Spain." *Global Networks* 7, No. 1: 87-106.

Marienstrass, Richard.

1985. "Sur la notion de la diaspora." *Les minorités à l'âge de l'état-nation*, edited by G. Chaliand. Paris: Fayard, pp. 215-26.

1989. "On the Notion of Diaspora," in *Minority Peoples in the Age of Nation-States*, edited by G. Chaliand. London: Pluto Press, pp. 119-125.

Markovits, Andrei and Samantha Kazasinov.

1978. "Class Conflict, Capitalism and Social Democracy: The Case of Migrant Workers in the Federal Republic of Germany". *Comparative Politics* 10, No. 3: 373-91.

Marshall, Paule.

1981. *Brown Girl, Brownstones*. New York: Feminist Press.

Martin, Biddy, and Chandra Talpade Mohanty.

1986. "Feminist Politics: What's Home Got to Do With It?," in *Feminist Studies/Critical Studies*, edited by Teresa De Lauretis. Palgrave Macmillan, London, pp. 191-212.

Martínez-Saldaña, Jesús.

2003. "Los Olvidados Become Heroes: The Evolution of Mexico's Policies Towards Citizens Abroad," in *International Migration and Sending Countries: Perceptions, Policies and Transnational Relations*, edited by E. Østergaard-Nielsen. Basingstoke: Palgrave Macmillan. pp. 33-56.

Martins, Herminio.

1974. "Time and Theory in Sociology," in *Approaches to Sociology: An Introduction to Major Trends in British Sociology*, edited by J. Rex. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 246-94.

Marx, Karl.

1959. "The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon," in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, edited by Lewis S. Feuer. New York: Anchor Books.

Mason, David.

1994. "On the Dangers of Disconnecting Race and Racism." *Sociology* 28, No. 4: 845-58.

Massey, Douglas S., and Emilio Parrado.

1994. "Migradollars: The Remittances and Savings of Mexican Migrants to the USA." *Population Research and Policy Review* 13, No. 1: 3-30.

Massey, Douglas S.

1999. "Why does Immigration Occur? A Theoretical Synthesis," in *The Handbook of International Migration: The American Experience*, edited by C. Hirschman, P. Kasinitz, and J. DeWind. New York: Russell Sage Foundation, pp. 34-52.

Mato, Daniel.

1997. "On Global and Local Agents and the Social Making of Transnational Identities and Related Agendas in "Latin" America." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 4, No. 2: 167-212.

1968. "Communist Rule and the Changing Armenian Cultural Pattern." *Ethnic Minorities in the Soviet Union*, edited by E. Goldhagen. New York: Praeger, pp. 185-97.

Matsuoka, Atsuko Karin, and John Sorenson.

2000. *Ghosts and Shadows: Construction of Identity and Community in an African Diaspora*. University of Toronto Press.

Maurer, Bill.

1995. "Orderly Families for the New Economic Order: Belonging and Citizenship in the British Virgin Islands." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 2, No. 1-2: 149-71.

Mavroudi, Elizabeth.

2007. "Diaspora as Process: (De)constructing Boundaries." *Geography Compass* 1, No. 3: 467-79.

Mayer, Philip.

1961. *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. London: Oxford University Press.

Mayer, Thierry, and Soledad Zignago.

2011. "Notes on CEPPI's Distances Measures: The GeoDist Database." Paris, Centre d'Études Prospectives et d'Information Internationales, CEPPI Working Paper, No. 2011-25.

Mazrui, Ali A.

1990. *Cultural Forces in World Politics*. London: James Currey.

Mazzucato, Valentina.

2010. "Operationalising Transnational Migrant Networks Through a Simultaneous Matched Sample Methodology." in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 205-26.

McCann, Eugene, and Kevin Ward.

2013. "A Multi-Disciplinary Approach to Policy Transfer Research: Geographies, Assemblages, Mobilities and Mutations." *Policy Studies* 34, No. 1: 2-18.

McKeown, Adam.

1999. "Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842 to 1949." *The Journal of Asian Studies* 58, No. 2: 306-37.

Meinecke, Friedrich.

1911. *Weltburgertum und Nationalstaat*. Munich: Oldenbourg.

Mendelsohn, Ezra.

1970. *Class Struggle in the Pale*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mercer, Kobena.

1988. "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination," in *Blackframes: Celebration of Black Cinema*, edited by M. Cham and C. Andrade-Watkins. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 50-61.

1990. "Black Art and the Burden of Representation." *Third Text* 4, No. 10: 61-78.

Merton, Robert King.

1968. *Social Theory and Social Structure*. Reprint, New York: Free Press.

Merz, Barbara J., Lincoln C. Chen, and Peter F. Geithner.

2007. *Diasporas and Development: Studies in Global Equity*. Cambridge; London: Global Equity Initiative Asia Center, Harvard University.

Meyer, Jean.Baptiste.

2001. "Network Approach Versus Brain Drain: Lessons from the Diaspora." *International Migration* 39, No. 5: 91-110.

2010. "World Society, Institutional Theories, and the Actor." *Annual Review of Sociology* 36: 1-20.

Meyer, John W., and Ronald L. Jepperson.

2000. "The 'Actors' of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency." *Sociological Theory* 18, No. 1: 100-20.

Meyer, John W., John Boli, George M. Thomas, and Francisco O. Ramirez.

1997. "World Society and the Nation-State." *American Journal of Sociology* 103, No. 1: 144-81.

Mises, Matthias.

1919. *Die Gesetze der Schriftgeschichte: Konfession und Schrift im Leben der Völker*. W. Braumüller.

Miles, Robert.

1989. *Racism*. London: Routledge.

1993. *Racism After 'Race Relations'*. London: Routledge.

Miller, Mark J.

1981. *Foreign Workers in Western Europe: An Emerging Political Force*. New York: Praeger Publishers.

Mishra, Vijay.

1983. "The Girit ideology Reconsidered," in *Language and literature*, edited by Satendra Nandan. Suva, Fiji: University of the South Pacific, pp. 240-53.

1994. "'The Familiar Temporariness' (V.S. Naipaul): Theorizing the Literature of the Indian Diaspora." Paper presented at the Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, February 2.

Mitchell, James Clyde.

1956. *The Kalela Dance; Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.

1969. ed. *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press.
1987. *Cities, Society and Social Perception: A Central African Perspective*. Oxford: Clarendon.
- Mittleman, James H., ed.**
1996. *Globalization: Critical Reflections*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Mitter, Swasti.**
1986. *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*. London: Pluto Press.
- Miyoshi, Masao.**
1993. "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State." *Critical Inquiry* 19 (Summer): 726-51.
- Moch, Leslie Page.**
1992. *Moving Europeans: Migration in Western Europe Since 1650*. Bloomington: Indiana University Press.
- Modood, Tariq, Richard Berthoud, Jane Lakey, James Nazroo, Patten Smith, Satnam Virdee, and Sharon Beishon.**
1997. *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute.
- Modrzejewski, Joseph Meleze.**
1993. "How to be a Jew in Hellenistic Egypt?" in *Diasporas in Antiquity*, edited by Sh. Cohen and E. Frerichs. Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 65-92.
- Mohanty, Chandra, Ann Russo and Lourdes Torres.**
1992. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra.**
1987. "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience." *Copyright* 1 (Fall): 30-44.
- 1989-90. "On Race and Voice: Challenges for Liberal Education in the 1990s." *Cultural Critique* 14: 179-208.
- Mols, Roger.**
1955. *Introduction d la Demographie Historique des Villes d'Europe du XIV au XVIIIe Siècle*. Louvain: Duculat.
- Morales, Laura, and Laia Jorba.**
2010. "Transnational Links and Practices of Migrants' Organisations in Spain," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 267-93.
- Morawska, Ewa.**
1987. "Sociological Ambivalence: The Case of East European Peasant-Immigrant Workers in America, 1880s-1930s." *Qualitative Sociology* 10, No. 3: 225-50.

1989. "Labor Migrations of Poles in the Atlantic World Economy, 1880–1914." *Comparative Studies in Society and History* 31, No. 2: 237-72.
- 2001u. "Immigrants, Transnationalism, and Ethnicization: A Comparison of This Great Wave and the Last," in *E Pluribus Unum? Contemporary and Historical Perspectives on Immigrant Political Incorporation*, edited by G. Gerstle and J. Mollenkopf. New York: Russell Sage, pp. 175-212.
- 2001p. "Disciplinary Agendas, Analytic Strategies, and Objectivity of (Im)Migration Research: Advantages of Interdisciplinary Knowledge. Paper presented at Social Science Research Council Workshop *Transnational Migration: Comparative Perspectives*. Princeton University, Princeton, NJ.
- 2001q. "Structuring Migration: the Case of Polish Income-Seeking Travelers to the West." *Theory and society* 30, No. 1: 47-80.
- 2003u. "Disciplinary agendas and analytic strategies of research on immigrant transnationalism: Challenges of interdisciplinary knowledge." *International migration review* 37, No. 3: 611-40.
- 2003p. "Immigrant transnationalism and Assimilation: A Variety of Combinations and the Analytic Strategy it Suggests," in *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, edited by E. Morawska and C. Joppke. Palgrave Macmillan, pp. 133-76.
- Morokvasic, Mirjana.**
1996. "Entre L'Est et L'Ouest, des migrations pendulaires. In *Migrants: Les Nouvelle Mobilit*, edited by M. Morokvasic and H. Rudolph. Paris: L'Harmattan, pp. 119-57.
- Morris, Harold S.**
1968. *The Indians of Uganda*. London: Weidenfeld.
- Morrison, Toni, ed.**
1992. *Race-ing, Justice, En-gendering Power*. New York: Pantheon.
- Morsy, Magali.**
1984. *Les Nord-Africains en France*. Paris: Centre des Hautes Etudes sur L'Afrique et l'Asie Modernes.
- Mufti, Aamir and John McClure, eds.**
1992. Special Issue on Postcoloniality. *Social Text*: 31-32.
- Murrell, Nathaniel Samuel.**
1998. "Introduction: The Rastafari Phenomenon," in *Chanting down Babylon: the Rastafari Reader*, edited by William David Spencer and Adrian Anthony McFarlane. Philadelphia: Temple University Press, pp. 1-19.
- Mutman, Mahmut, and Meyda Yegenoglu, eds.**
1992. *Orientalism and cultural differences. Inscriptions* 6. Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz.
- Mylonas, Harris.**
2012. *The Politics of Nation-Building: Making Co-Nationals, Refugees, and Minorities*. Cambridge, London: Cambridge University Press.

Naficy, Hamid.

1991. "Exile Discourse and Televisual Fetishization." *Quarterly Review of Film & Video* 13, No. 1-3: 85-116.

Nakoum, Haim.

1924. "Jews," in *Modern Turkey*, ed. Elliot Mears. New York: Macmillan.

Nalbandian, Louise.

1963. *The Armenian Revolutionary Movement*. Berkeley: University of California Press.

Nandy, Ashis.

1998. ed. *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

1990. "Dialogue and the Diaspora." *Third Text* 11: 99-108.

Nash, June C., and María Patricia Fernández-Kelly, eds.

1983. *Women, Men, and the International Division of Labor*. Albany: State University of New York Press.

Naujoks, Daniel.

2013. *Migration, Citizenship, and Development: Diasporic Membership Policies and Overseas Indians in the United States*. Delhi: Oxford University Press.

Needham, Rodney.

1975. "Polythetic classification." *Man* 10: 349-69.

Neuman, Abraham A.

1942. *The Jews in Spain*, Vol. 1. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Neusner, Jacob.

1985. *Israel in America: a Too-comfortable Exile?* Boston: Beacon.

Newland, Kathleen, and Carylanna Taylor.

2010. *Heritage Tourism and Nostalgia Trade: A Diaspora Niche in the Development Landscape*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Newland, Kathleen, and Erin Patrick.

2004. *Beyond Remittances: The Role of Diaspora in Poverty Reduction in Their Countries of Origin*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Newland, Kathleen.

2007. "A New Surge of Interest in Migration and Development," in *Migration Information Source*. Washington, DC: Migration Policy.

2010u. *Diasporas: New Partners in Global Development Policy*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

2010p. "The Governance of International Migration: Mechanisms, Processes and Institutions." *Global Governance* 16: 331-43.

Nielsen, Jörgen.

1992. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Niru, K. M. 2013. Interview with Alan Gamlen, 21 October 2013.

Nolte, Ernst.

1966. *Three Faces of Fascism*. New York: Reinhart.

Norris, Christopher.

1982. *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen.

1987. *Derrida*, London: Fontana Press.

Nyíri, Pál.

1999. *New Chinese Migrants in Europe: The Case of the Chinese Community in Hungary*. Aldershot, UK: Ashgate.

O'Grady, Ingrid.

1981. "Shared Meaning and Choice as Components of Armenian Immigration Adaptation." *Anthropological Quarterly* 54: 76-81.

Olwig, Karen Fog.

1997. "Cultural Sites: Sustaining a Home in a Deterritorialized World," in *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, edited by R F. Olwig, and K. Hastrup. London: Routledge, pp. 17-38.

Omelaniuk, Irena.

2008. "A Global Dialogue on Migration and Development." *The Center for Migration Studies Special Issues* 21, No. 1: 79-85.

Omi, Michael, and Howard Winant.

1986. *Racial Formation in the United States*. London: Routledge.

Ong, Aihwa.

1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.

1992. "Limits to Cultural Accumulation: Chinese Capitalists on the American Pacific Rim." *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 125-143.

1993. "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora". *Positions* 1, No. 3: 745-78.

1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Duke University Press.

Orjuela, Camilla.

2008. *The Identity Politics of Peacebuilding: Civil Society in War-Torn Sri Lanka*. New Delhi: SAGE Publications.

Orozco, Manuel.

2007. "Central American Diasporas and Hometown Associations," in *Diasporas and Development*, edited by J. Merz, L. C. Chen, and P. F. Geithner. Cambridge: Global Equity Initiative, pp. 215-54.

Østergaard-Nielsen, Eva.

2003u. "Continuities and Changes in Sending Country Perceptions, Policies and Transnational Relations with Nationals Abroad," in *International Migration and Sending Countries: Perceptions, Policies and Transnational Relations*, edited by E. Østergaard-Nielsen. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, pp. 209-24.

2003p. *International Migration and Sending Countries: Perceptions, Policies and Transnational Relations*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.

2003q. *Transnational Politics: Turks and Kurds in Germany*. London: Routledge.

Padilla, Elena.

1958. *Up from Puerto Rico*. New York: Columbia University Press.

Paerregaard, Karsten.

2010. "Interrogating Diaspora: Power and Conflict in Peruvian Migration," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, 91-108.

Pan, Lynn.

1990. *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*. Boston: Little Brown.

Parekh, Bhikhu.

1993. "Some Reflections on the Indian Diaspora." *Journal of Contemporary Thought* 3: 105-51.

1994. "Some Reflections on the Hindu Diaspora." *New Community* 20: 603-20.

Patel, Narsi.

1976. "Hinduism Outside India: Selective Retention in Gujarati Families," in *Family and Social Change in Modern India*, edited by G.R. Gupta. New Delhi: Vikas, pp. 233-56.

Patterson, Tiffany Ruby, and Robin D. G. Kelley.

2000. "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World." *African Studies Review* 43, No. 1: 11-45.

Peck, Jamie, and Nik Theodore.

2001. "Exporting Workfare/Importing Welfare-to-Work: Exploring the Politics of Third Way Policy Transfer." *Political Geography* 20: 427-60.

2010u. "Mobilizing Policy: Models, Methods, and Mutations." *Geoforum* 41, No. 2: 169-74.

2010p. "Recombinant Workfare, Across the Americas: Transnationalizing "Fast" Social Policy." *Geoforum* 41, No. 2: 195-208.

Peck, Jamie.

2011. "Geographies of Policy from Transfer-Diffusion to Mobility-Mutation." *Progress in Human Geography* 35, No. 6: 773-97.

Pedraza-Bailey, Silvia.

1985. "Cuba's Exiles: Portrait of a Refugee Migration." *International Migration Review* 19: 4-34.

Peel, John David Y.

1987. "History, Culture and the Comparative Method: A West African Puzzle." *Comparative anthropology*: 88-118.

Pellerin, H el ene, and Beverley Mullings.

2013. "The 'Diaspora Option', Migration and the Changing Political Economy of Development." *Review of International Political Economy* 20, No. 1: 89-120.

Perry, William James.

1923. *The Children of the Sun*. London: Methuen.

Philip, Marlene Nourbese.

1993. "Black Jewish Relations." *Border/Lines* 29/30: 64-69.

Phizacklea, Annie, ed.

1983. *One Way Ticket: Migration and Female Labour*. London: Routledge & Kegan Paul.

Pierre Flamand.

1952. *Un mellah en pays berbère*: Demnaté. Paris: Librairie Generale de Droit.

Pieterse, Jan Nederveen.

1995. "Globalisation as Hybridisation." *International Sociology*, 9: 161-184.

Pocock, David.

1976. "Preservation of the Religious Life: Hindu Immigrants in England." *Contributions to Indian Sociology* 10: 341-65.

Pollard, Velma.

2000. *The Language of the Rastafari*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Portal, Roger.

1950. *L'Oural au XVIIIe Siecle*. Paris: Institut d'Etudes Slaves.

Portes, Alejandro, and Rafael Mozo.

1985. "The Political Adaptation Process of Cubans and Other Ethnic Minorities in the United States." *International Migration Review* 19: 35-63.

Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo, and Patricia Landolt.

1999. "Introduction: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field." *Ethnic and Racial studies* 22, No. 2: 217-37.

Portes, Alejandro.

1996. "Global Villagers: The Rise of Transnational Communities." *American Prospect*: 74-8.

1997. "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities." *International Migration Review* 31, No. 4: 799-825.

2001. "Introduction: The Debates and Significance of Immigrant Transnationalism." *Global Networks* 1, No. 3: 181-94.

2003. "Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism." *International Migration Review* 37, No. 3: 874-92.

2008. "Migration and Development: Reconciling Opposite Views." *Ethnic and Racial Studies* 32, No. 1: 5-22.

Potts, Lydia.

1990. *The World Labour Market: A History of Migration*. London: Zed Books.

Pratt, Mary Louise.

1984. "Identity: Skin, Blood, Heart," in *Yours in Struggle: Feminist Perspective on Racism and Anti-Semitism*, edited by E. Bulkin, M.B. Pratt and B. Smith. New York: Long Haul, pp. 11-63.

1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

Purcell, Victor.

1951. *The Chinese in Southeast Asia*. London: Oxford University Press

Puxon, Gratton.

1980. *Roma: Europe's Gypsies*. Rept. 14, 3rd ed. London: Minority Rights Group.

Radhakrishnan, R.

1987. "Culture as Common Ground: Ethnicity and Beyond." *MELUS*, 14, No. 2: 5-19.

1991. "Ethnicity in an age of diaspora." *Transition* 54: 104-15.

1993. "Postcoloniality and the Boundaries of Identity." *Callaloo* 16, No. 4: 750-71.

Ragazzi, Francesco.

2006. "'Diaspora' as a State Category: Transnational Governmental Strategies. The Case of Croatia and Croats Abroad." COMPAS Seminar Series: States and Emigrants, Oxford University.

2009. "Governing Diasporas." *International Political Sociology* 3, No. 4: 378-97.

2014. "A comparative Analysis of Diaspora Policies." *Political Geography* 41: 74-89.

Rai, Amit S.

1995. "India On-line: Electronic Bulletin Boards and the Construction of a Diasporic Hindu Identity." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 4: 31-57.

Rajagopal, Arvind.

2000. "Hindu Nationalism in the US: Changing Configurations of Political Practice." *Ethnic and Racial Studies* 23, No. 3: 467-96.

Ratha, Dilip.

2013. "Diaspora Engagement: The Newest Development Mantra?" *Diasporas, Development and Governance in the Global South* Conference, Waterloo, Ontario, May 27-28.

Rattansi, Ali.

1994. "Modern Racisms, Racialised Identities," in *Racism, Modernity and Identity*, edited by A. Rattansi and S. Westwood. Cambridge: Polity.

Rauch, James E.

2001. "Business and Social Networks in International Trade." *Journal of Economic Literature* 39, No. 4: 1177-203.

Redfield, Robert.

1955. *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago, University of Chicago Press.

1967. *The Primitive World and Its Transformations*. Cornell University Press.

Rex, John, Danièle Joly, and Czarina Wilpert.

1987. *Immigrant Associations in Europe*. Aldershot: Gower.

Rex, John.

1973. *Race, Colonialism and the City*. London: Weidenfeld and Nicolson.

1991. *Ethnic Identity and Political Mobilisation in Britain*. Monograph No. 5, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.

Reyna, Stephen P.

1994. "Literary Anthropology and the Case Against Science." *Man*: 555-81.

2002. *Connections: Brain, Mind, and Culture in a Social Anthropology*. London: Routledge.

Rhodes, Sybil, and Arus Harutyunyan.

2010. "Extending Citizenship to Emigrants: Democratic Contestation and a New Global Norm." *International Political Science Review* 31, No. 4: 470-93.

Richman, Karen.

1992. "'A Lavalas at Home/A Lavalas for Home': 'Inflections of Transnationalism in the Discourse of Haitian President Aristide,'" in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 189-200.

Riddle, Liesl, and Valentina Marano.

2008. "Harnessing Investment Potential Through Homeland Export and Investment Promotion Agencies: The Case of Afghanistan," in *Diasporas and Development: Exploring the potential*, edited by J.M. Brinkerhoff. Boulder: Lynne Rienner Publishers, pp. 91-112.

Rist, Ray.

1979. "The European Economic Community and Manpower Migrations: Policies and Prospects." *Journal of International Affairs* 33, No. 2: 201-18.

Robbins, Bruce.

1998. "Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism," in *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, edited by Pheng Cheah and Bruce Robbins. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp: 1-19.

Roberts, Bryan.

1978. *Cities of Peasants: The Political Economy of Urbanization in the Third World*. London: Arnold.

Robertson, Roland.

1992. *Globalisation*. London: Sage.

1995. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." *Global Modernities* 2, No. 1: 25-44

Rogers, A.

1998. "India Seeks Financial Help from Overseas Indians." *Traces World News Digest* 3 (July-Sept.)

Röhrig, Hermann-Josef.

1991. *Diaspora-Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift "Die Evangelische Diaspora"*. Leipzig: Benno Verlag.

Rosaldo, Renato.

1989. *Culture and truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Rose, Arnold M.

1969. *Migrants in Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rosenau, James N.

1971. *The Scientific Study of Foreign Policy*. New York: Free Press.

Rostow, Walt Whitman.

1960. *The Stages of Economic Growth, A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rothfels, Hans.

1930. *Reich, Staat und Nation im deutsch-baltischen Denken: Vortr. bei d. öffentl. Sitzg d. Gelehrten Gesellschaft zu Königsberg am 12. Jan.* Niemeyer.

Rothschild, Joseph.

1981. *Ethnopolitics*. New York: Columbia University Press.

Rothstein, Frances and Michael, Blim, eds.

1992. *Anthropology and the Global Factory: Studies of the New Industrialization in the Late Twentieth Century*. New York: Bergin and Garvey.

Rouse, Roger.

1991. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism." *Diaspora: a Journal of Transnational Studies* 1, No. 1: 8-23.

1992. "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 25-52.

Rudolph, Susanne Hoeber and James Piscatori.

1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder, CO: Westview Press.

Runciman, Steven.

1968. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rushdie, Salman.

1989. *The Satanic Verses*. New York: Viking.

1992. *Imaginary Homelands*. New York: Penguin Books.

Safran, William.

1985. "The Mitterrand Regime and Its Policies of Ethnocultural Accommodation." *Comparative Politics* 18: 41-63.

1986. "Islamization in Western Europe: Political Consequences and Historical Parallels." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 485: 98-112.

1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A journal of transnational studies* 1, No. 1: 83-99.

2005u. "The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective." *Israel Studies* 10, No. 10: 1-37.

2005p. "The Tenuous Link Between Hostlands and Homeland: The Progressive De-Zionization of Western Diasporas," in *Les Diasporas: 2000 ans d'histoire*, edited by Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière, and Gabriel Sheffer. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 193-208.

Saghal, Gita and Yaval-Davis Nira.

1992. *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Virago.

Said, Abdul A. and Luis, R. Simmons.

1976. *Ethnicity in an International Context*. New Jersey: Transaction.

Said, Edward.

1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

1984. "Reflections of Exile." *Granta* 13: 159-72.

1985. *Orientalism*. London: Peregrine.

1990. "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture." *Raritan* 9, No. 3: 27-50.

1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

Saint-Blancat, Chantal.

1995. "Une diaspora Musulmanen Europe?" *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No. 92: 9-24.

2002. "Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality." *International Journal of Urban and Regional Research* 26, No. 1: 138-151.

Salazar-Parreñas, Rhacel.

2001. *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*. Stanford, California: Stanford University Press.

Saldívar, José David.

1991. *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham, NC: Duke University Press.

Saler, Benson.

1993. *Conceptualising Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden: Brill.

Salt, John.

1985. "West German Dilemma: Little Turks or Young Germans?" *Geography* 70: 162-68.

Sangari, Kumkum and Sudesh Vaid, eds.

1990. *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Sanjian, Avedis K.

1965. *The Armenian Communities in Syria Under Ottoman Dominion*. Cambridge: Harvard University Press.

Sartori, Giovanni.

1970. "Concept Misformation in Comparative Politics." *American political science review* 64, No. 4: 1033-53.

Sassen, Saskia.

1982. "Recomposition and Peripheralization at the Core." *Contemporary Marxism* 5: 88-100.

1988. *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge: Cambridge University Press.

Satzewich, Vic.

2002. *The Ukrainian Diaspora*. London: Routledge.

Saxenian, Anna Lee.

2005. "From Brain Drain to Brain Circulation: Transnational Communities and Regional Upgrading in India and China." *Studies in Comparative International Development* 40, No. 2: 35-61.

Schapera, Isaac.

1947. *Migrant Labour and Tribal Life: A Study of Conditions in the Bechuana Protectorate*. Oxford: Oxford University Press.

Schellenberg, Peter.

1995. "Diaspora - Ein theologischer Begriff," in *Kirche in der Schule Luthers*, edited by Heubach, Joachim, and Bengt Häggglund. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 423-36.

Schensul, Stephen L., Jean J. Schensul, and Margaret Diane LeCompte.

1999. *Essential Ethnographic Methods: Observations, Interviews, and Questionnaires*. Walnut Creek, CA: Altamira.

Schermerhorn, Richard Alonzo.

1970. *Comparative ethnic relations: A framework for theory and research*. New York: Random House.

Schnackenburg, Rudolf.

1971. "Gottes Volk in der Zerstreung. Diaspora im Zeugnis der Bibel," in his *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*. München: Kösel, pp. 321-37.

Schnapper, Dominique and Chantal, Bordes-Benayoun.

2006. *Diasporas et Nations*. Paris: Odile Jacob.

Schofer, Evan, Ann Hironaka, David John Frank, and Wesley Longhofer.

2012. "Sociological Institutionalism and World Society," in *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, edited by K. Nash, and A. Scott. Chichester: Blackwell Publishing, pp. 57-68.

Schultz, Helena Lindholm.

2003. *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*. London: Routledge.

Schwartz, Barton M., ed.

1967. *Caste in Overseas Indian Communities*. Chandler Publishing Company.

Segal, Aaron.

1993. *An Atlas of International Migration*. London: Zell Publ.

Segal, Ronald.

1995. *The Black Diaspora*. London: Faber and Faber.

Seiwert, Hubert.

1981. "'Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie." *Annual Review for the Social Sciences of Religion*, No. 5: 57-99.

Shafer, Boyd C.

1955. *Nationalism: Myth and Reality*. New York: Harcourt.

Shain, Yossi, and Aharon Barth.

2003. "Diasporas and International Relations Theory." *International organization* 57, No. 3: 449-79.

Shain, Yossi.

1999. *Marketing the American creed abroad: Diasporas in the U.S. and Their Homelands*. Cambridge: Cambridge University Press.

2002. "The Role of Diasporas in Conflict Perpetuation or Resolution." *SAIS Review* 22, No. 2: 115-44.

2007. *Kinship & Diasporas in International Affairs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sharot, Stephen.

1974. "Minority Situation and Religious Acculturation; A Comparative Analysis of Jewish Communities," *Comparative Studies in Society and History*, 16: 340-47.

Sheehan, Edward R. F.

1973. "Europe's Hired Poor." *The New York Times Magazine*, December 9.

Sheffer, Gabriel.

1986. "A new field of study: Modern diasporas in international politics," in *Modern diasporas in international politics*, edited by Gabriel Sheffer. New York: St. Martin's Press, pp. 1-15.

1995. "The Emergence of New Ethno-National Diasporas." *Migration* 28: 5-28.

2003. *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press.

2006. "Transnationalism and Ethnonational Diasporism." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 15, No. 1: 121-45.

Sheller, Mimi, and John Urry.

2006. "Mobile Transformations of 'Public' and 'Private' life." *Theory, culture and society* 20, No. 3: 107-25.

Shepperson, George.

1966. "The African Abroad or the African Diaspora." *African Forum: A Quarterly Journal of Contemporary Affairs*, No. 2: 76-93.

1993. "African Diaspora: Concept and Context." *Global Dimensions of the African Diaspora*, edited by J. E. Harris. Washington, DC: Howard University Press, pp. 41-9.

Shiva, Vandana.

1988. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. Delhi: Kali for Women.

Shohat, Ella.

1988. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims." *Social Text* 19/20: 3-45.

1989. *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*. Austin: University of Texas Press.

1992. "Notes on the 'Post-Colonial'". *Social Text* 41/42: 99-113.

Syllon, Folarin.

1982. "Blacks in Britain: A historical and analytical overview," in *Global Dimensions of the African Diaspora*, edited by J. E. Harris. Washington, DC: Howard University Press, pp. 170-94.

Sider, Gerald.

1992. "The Contradictions of Transnational Migration: A Discussion," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 231-40.

Silverman, Sydel.

2002. "The American tradition: Bringing anthropology into the modern world (1925-1975)." Paper presented at the conference *Four Traditions in Anthropology*, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, Germany.

Sinnreich, Aram.

2010. *Mashed Up: Music, Technology, and the Rise of Configurable Culture*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Skeldon, Ronald.

2008. "International Migration as a Tool in Development Policy: A Passing Phase?" *Population and Development Review* 34, No. 1: 1-18.

2012. "Going Round in Circles: Circular Migration, Poverty Alleviation and Marginality." *International Migration* 50, No. 3: 43-60.

Skinner, Elliott P.

1982. "The Dialectic Between Diasporas and Homelands." *Global Dimensions of the African Diaspora*, edited by J. E. Harris. Washington: Howard University Press, pp. 17-45.

Skinner, William G.

1957. *Chinese Society in Thailand*. Ithaca: Cornell University Press.

Skrbiš, Zlatko.

1999. *Long-Distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Aldershot: Ashgate.

Smart, Alan and J. Smart.

1998. "Transnational social networks and negotiated identities in interactions between Hong Kong and China," in *Transnationalism from Below*, edited by M. P. Smith and L. Guarnizo. New Brunswick, NJ.: Transaction Publishers, pp. 103-28.

Smart, Ninian.

1987. "The Importance of Diasporas," in *Gilgul: Essays on Transformation Revolution and Permanence in the History of Religions*, edited by S. Shaked, D., Shulman and G. G. Stroumsa. Leiden: E. J. Brill, pp. 288-97.

Smith, Anthony. D.

1971. *Theories of Nationalism*. New York: Harper.

1979. *Nationalism in the Twentieth Century*. Australian National University Press.

1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Brian K.

1987. "Exorcising the Transcendent: Strategies for Defining Hinduism and Religion." *History of Religions* 27, No. 1: 32-55.

Smith, Colin.

1982. *The Palestinians*. Rept. 24, 4th ed. London: Minority Rights Group.

Smith Glenn E.

1933. *The Diffusion of Culture*. London: Watts.

Smith, Michael Garfield.

1965. *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press.

Smith, Michael Peter, and Luis Eduardo Guarnizo, eds.

1998. *Transnationalism from Below*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Smith, Robert C.

1998. "Transnational Localities: Community, Technology, and the Politics of Membership Within the Context of Mexico-U.S. Migration," in *Transnationalism From Below*, edited by M. P. Smith and I. Guarnizo. New Brunswick, NJ.: Transaction Publishers, pp. 196-240.

2003u. "Diasporic Memberships in Historical Perspective: Comparative Insights from the Mexican, Italian and Polish Cases." *International Migration Review* 37, No. 3: 724-59.

2003p. "Migrant Membership as an Instituted Process: Transnationalization, the State and the Extra-Territorial Conduct of Mexican Politics." *International Migration Review* 37, No. 3: 297-343.

Smith, Steve.

2000. "The Discipline of International Relations: Still an American Social Science?" *The British Journal of Politics & International Relations* 2, No. 3: 374-402.

Snyder, Louis L.

1975. "Nationalism and the Territorial Imperative". *Canadian Review of Studies in Nationalism* 3, No. 1: 1-22.

Sökefeld, Martin.

2006. "Mobilizing in Transnational Space: a Social Movement Approach to the Formation of Diaspora." *Global Networks* 6, No 3: 265-84.

Solomos, John, and Les Back.

1996. *Racism and Society*. Basingstoke: Macmillan.

Solomos, John.

1993. *Race and Racism in Britain*. Basingstoke: Macmillan International Higher Education.

Sourdel, Dominique, and Janine Sourdel.

1968. *La Civilisation de l'Islam Classique*. Paris, Arthaud.

Soysal, Yasemin Nuhoglu.

1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

2000. "Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-war Europe." *Ethnic and Racial Studies* 23, No. 1: 1-15.

Spaan, Ernst, Ton van Naerssen, and Felicitas Hillmann.

2005. "Shifts in the European Discourses on Migration and Development." *Asian and Pacific Migration Journal* 14, No. 1-2: 35-69.

Spivak, Gayatri Chakravorty.

1989. "Who Claims Alterity?" in *Remaking History*, edited by B. Kruger and Ph. Mariani. Seattle: Bay Press, pp. 269-92.

Stack, John. F.

1979. *International Conflict in an American City*. Westport: Greenwood Press.

Stark, Oded, and David E. Bloom.

1985. "The New Economics of Labor Migration." *The American Economic Review* 75, No. 2: 173-78.

Stielike, Laura.

2014. "The Governmentalities of the Migration and Development Discourse." Paper presented at IMI Brown Bag Seminar Series, University of Oxford, 4 June.

Strizower, Schifra.

1971. *The Children of Israel: the Bene Israel of Bombay*. Oxford: Basil Blackwell.

Suhrke, Astri.

1977. *Ethnic Conflict in International Relations*. New York: Praeger.

Sunder Rajan, Rajeswari ed.

1992. *The Lie of the land: English Literary Studies in India*. Oxford: Oxford University Press.

Surguladze, Kote. 2013. Written interview with Alan Gamlen, 19 January 2014.

Sutton, Constance, and Elsa Chaney, eds.

1987. *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies.

Sutton, Constance R.

1992. "Some Thoughts on Gendering and Internationalizing Our Thinking about Transnational Migrations," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 241-49.

Swing, William Lacy.

2013. "Opening Remarks." Diaspora Ministerial Conference Geneva, 18-19 June.

Szaz, Z. Michael.

1983. "Armenian Terrorists and the East-West Conflict." *Journal of Social, Political, and Economic Studies* 8: 387-94.

Tambiah, Stanley J.

2000. "Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities." *Daedalus* 129, No. 1: 163-94.

Tatla, D. Singh.

1993. *The Politics of Homeland: A Study of Ethnic Linkages and Political Mobilisation Amongst Sikhs in Britain and North America.* Ph.D. diss. Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.

Taussig, Michael.

1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Edward J.

1999. "The New Economics of Labour Migration and the Role of Remittances in the Migration Process." *International Migration* 37, No. 1: 63-88.

Teaiwa, Teresia.

1993. "Between Traveler and Native: The Traveling Native as Performative/Informative Figure". Paper presented at the University of California Humanities Research Institute, Minority Discourse II Conference, Santa Cruz, June.

Thistlewaite, Frank.

1964. "Migration from Europe Overseas in the Nineteenth and Twentieth Centuries," in *Population Movements in Modern European History*, edited by H. Moeller. New York: Macmillan, pp. 73-92.

Thompson, Edward P.

1963. *The Making of the English Working Class.* New York: Pantheon Books.

Tilly, Charles.

2004. "Observations of social processes and their formal representations." *Sociological Theory* 22, No. 4: 595-602.

Tinker, Hugh.

1974. *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1830-1920.* London: Oxford University Press.

1976. *Separate and Unequal: India and the Indians in the British Commonwealth 1920-1950.* London: Hurst, 1976.

1977. *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan and Bangladesh.* Oxford: Oxford University Press.

Tizzard, Barbara, and Ann Phoenix, eds.

1993. *Black, white or mixed race?: Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage.* London: Routledge.

Tölölyan, Khachig.

1991. "The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1, No. 1: 3-7.

1996. "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 5, No. 1: 3-36.

2001. "Elites and Institutions in the Armenian Transnation." Paper presented at Social Science Research Council workshop *Transnational Migration: Comparative Perspectives*, Princeton University, Princeton, NJ.
2005. "Restoring the Logic of the Sedentary to Diaspora Studies", in *Les diasporas: 2000 ans d'histoire*, edited by L. Anteby-Yemini, W. Berthomière and G. Sheffer. Rennes: Presse Universitaires de Rennes, pp. 137-48.
2007. "The Contemporary Discourse of Diaspora Studies." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, No. 3: 647-55.
2010. "Beyond the Homeland: From Exilic Nationalism to Diasporic Transnationalism," in *The call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*, edited by A. S. Leoussi, A. Gal and A. D. Smith. Amsterdam: Brill, pp. 27-46.

Torpey, John C.

2000. *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tritton, Arthur Stanley.

1970. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, 2nd ed. London: Cass.

Tromp, Johannes.

1998. "The Ancient Jewish Diaspora: Some Linguistic and Sociological Observations," in *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*, edited by G. ter Haar. Leuven: Uitgeverij Peeters, pp.13-35.

Turner, Victor W.

1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.

U.S. Agency for International Development (USAID). 2014. "Diaspora." USAID.

United Nations Development Programme (UNDP).

2009. *Overcoming Barriers: Human Mobility and Development. The 2009 Human Development Report*. New York: United Nations Development Programme.

United Nations Secretary-General.

2010. "International Migration and Development: Report of the Secretary-General, Sixty-Fifth Session, Item 22 (C) of the Provisional Agenda, Globalization and Interdependence." United Nations General Assembly. New York, NY: United Nations.

Van den Berghe, Pierre L.

1970. *Race and ethnicity*. New York: Basic Books.

Van der Veer, Peter.

1995. (ed). *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
1996. "Authenticity and Authority in Surinamese Hindu Ritual," in *Across the Dark Waters: Indo-Caribbean History and Culture*, edited by D. Dabydeen and B. Samaroo. Basingstoke: Macmillan, 131-46.

Van Dijk, Rijk.

2002. "Religion, Reciprocity, and Restructuring Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora," in *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, edited by D. Bryceson and U. Vuorela. Oxford: Berg Publishers Limited, pp. 173-96.

Van Hear, Nicholas.

1998. *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*. London: UCL Press.

Van Unnik, Willem Cornelis.

1993. *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora der hellenistisch-römischen Zeit*. Pieter Willem van der Horst, Leiden: Brill.

Van Velsen, Jaap.

1967. "The Extended-Case Method and Situational Analysis," in *The Craft of Social Anthropology*, edited by A. L. Epstein, London: Tavistock, pp. 129-49.

Varadarajan, Latha.

2010. *The Domestic Abroad: Diasporas in International Relations*. Oxford University Press.

Vega, Ana Lydia.

1987. "Encancaranublado," in *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*. [Puerto Rico]: Editorial Antillana, pp. 73-9:

Velez, Diana L. (սպազորության փուլում) "Caribbean Counterpoint: The Stories of Ana Lydia Vega."

Vertovec, Steven, and A. Rogers, eds.

1998. *Muslim European Youth: Re-producing Religion, Ethnicity, Culture*. Aldershot: Ashgate.

Vertovec, Steven, and Ceri Peach.

1997. "Introduction: Islam in Europe and the Politics of Religion and Community," in *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, edited by S. Vertovec and C. Peach. Basingstoke: Macmillan, 3-47.

Vertovec, Steven.

1989. "Hinduism in Diaspora: The Transformation of Tradition in Trinidad," in *Hinduism Reconsidered*, edited by H. Kulke and GD. Sontheimer. New Delhi: Manohar. 152-79.

1991. "Inventing Religious Tradition: Yagnas and Hindu Renewal in Trinidad." In *Religion, Tradition and Renewal*, edited by A. Geertz and J.S. Jensen. Aarhus: Universitetsforlag, pp. 77-95.

1992u. "Community and Congregation in London Hindu Temples: Divergent Trends." *New Community* 18: 251-64.

1992p. *Hindu Trinidad: Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*. Basingstoke: Macmillan.

1994. "'Official' and 'Popular' Hinduism in the Caribbean: Historical and Contemporary Trends in Surinam, Trinidad and Guyana." *Contributions to Indian Sociology* 28: 123-47.
1995. "Hindus in Trinidad and Britain: Ethnic Religion, Reification and the Politics of Public Space," in *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, edited by P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 132-56.
- 1996u. "Comparative Issues in, and Multiple Meanings of, the South Asian Religious Diaspora." Paper given to Conference on *The Comparative Study of the South Asian Diaspora: Religious Experience in Britain, Canada and USA*. School of Oriental and African Studies, London.
- 1996p. "Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation." *Ethnic and Racial Studies* 19: 49-69.
- 1996q. "Muslims, the State and the Public Sphere in Britain," in *Muslim Communities in the New Europe*, edited by G. Nonneman, T. Niblock, and B. Sjazkowski. London: Ithaca, pp. 167-86.
- 1996n. "On the Reproduction and Representation of Hinduism in Britain," in *Culture, Identity and Politics: Asians and Afro-Caribbeans in Britain*, edited by T. Ranger, Y. Samad, and O. Stewart. Aldershot: Avebury, pp. 77-89.
1997. "Three Meanings of 'Diaspora:' Exemplified Among South Asian Religions." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6, No. 3: 277-99.
1999. "Conceiving and Researching Transnationalism." *Ethnic and Racial Studies* 22, No. 2: 447-62.
2000. *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. Comparative Patterns, London: Routledge
2005. "The Political Importance of Diasporas," in *Migration Information Source*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Vingadassamy-Engel, Lotus.

1992. "The Hindu Diaspora in the French West-Indies." *India International Centre Quarterly* 19, No: 3: 6-20.

Voice of Russia.

2014. "Russia will protect compatriots in Ukraine – Foreign Ministry." *Voice Of Russia*, March 14 (http://voiceofrussia.com/news/2014_03_14/Russia-will-protect-compatriots-in-eastern-Ukraine-Foreign-Ministry-1120. Accessed on August 28, 2014).

von Petersdorff, Herman,

1913. *Friedrich von Motz*. Berlin: Hoffing.

Vryonis, Speros.

1971. *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century: Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies*. Berkeley, CA: University of California Press.

Walby, Sylvia.

1994. "Is Citizenship Gendered?" *Sociology* 28, No. 2: 379-95.

Waldinger, Roger, and David Fitzgerald.

2004. "Transnationalism in Question." *American Journal of Sociology* 109, No. 5: 1177-95.

Waldinger, Roger.

2008. "Foreword," in *Diasporas*, edited by S. Dufoix. London: University of California Press, pp. xi-xvii.

Waldmann, Peter.

1982. "Kulturkonflikt und Anpassungszwang. Ausgangslage und Entwicklung der deutschen Einwandererkolonien in Südchile," in *Aspekte der Kulturosoziologie*, edited by Justin Stagl, Berlin: Reimer, pp. 239-51.

Wallace, Walter L.

1971. *Logic of Science in Sociology*. New York: Aldine de Gruyter.

Wallerstein, Immanuel Maurice.

1983. *Historical capitalism*. London: Verso.

Wallman, Sandra.

1979. *Ethnicity at Work*. London: Macmillan.

Wang, Gungwu.

1993. "Greater China and the Chinese Overseas." *The China Quarterly* 136: 926-948.

2000. *The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Waterbury, Myra A.

2010u. *Between State and Nation: Diaspora Politics and Kin-State Nationalism in Hungary*. Basingstoke: Palgrave Macmillan

2010p. "Bridging the Divide: Towards a Comparative Framework for Understanding Kin State and Migrant-Sending State Diaspora Politics," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 131-48.

Waters, Malcolm.

1995. *Globalisation*. London: Routledge.

Waters, Mary C.

1999. *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Watson, James L.

1977. *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*. Oxford: Blackwell.

Watt, Montgomery H.

1961. *Islam and the Integration of Society*. Evanston: Northwestern University Press.

Weber, Max.

1947/1975. *The theory of social and economic organization*. New York: Free Press.

1958. "The Three Types of Legitimate Rule." *Berkeley Publications in Society and Institutions* 4, No. 1: 1-11.

Weinar, Agnieszka.

2010. "Instrumentalising Diasporas for Development: International and European Policy Discourses," in *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 73-90.

Weiner, Myron.

1971. "The Macedonian Syndrome an Historical Model of International Relations and Political Development." *World Politics* 23, No. 4: 665-83.

1978. *Sons of the Oil: Migration and Ethnic Conflict in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Weinreich, Max.

1967. "The Reality of Jewishness Versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish," in *To Honor Roman Jakobson*, pp. 2199-2211. The Hague: Mouton.

Weinryb, Bernard Dov.

1934. *Neueste Wirtschaftsgeschichte der Juden in Russland und Polen*. Breslau: M. and H. Marcus.

Werbner, Pnina.

1990. *The Migration Process: Capital, Gifts and Offerings Among British Pakistanis*. Oxford: Berg.

1991u. "The Fiction of Unity in Ethnic Politics: Aspects of Representation and the State Among British Pakistanis," in *Black and Ethnic Leaderships in Britain: The Cultural Dimensions of Political Action*, edited by P. Werbner and M. Anwar. London: Routledge, pp. 113-45.

1991p. "Shattered Bridges: The Dialectics of Progress and Alienation Among British Muslims." *New Community* 17: 331-46.

2002. *Imagined Diasporas Among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. James Currey Publishers.

West, Cornel.

1993. *Race Matters*. Boston: Beacon Press.

Westwood, Sallie and Parminde, Bhachu, eds.

1988. *Enterprising Women*. London: Routledge.

Ware, Vron.

1992. *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History*, London: Verso.

Williams, Duane.

2017. *Language and Being: Heidegger's Linguistics*. [New York]: Bloomsbury Academic.

Williams, Raymond Brady.

1984. *A New Face of Hinduism: The Swaminarayan Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiltshire, Rosina.

1992. "Implications of Transnational Migration for Nationalism: The Caribbean Example," in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, edited by Nina Glick Schiller, Basch, and C. Blanc-Szanton. New York: New York Academy of Sciences, pp. 175-87.

Wimmer, Andreas, and Nina Glick Schiller.

2002u. "Methodological Nationalism and Beyond: Nation–State Building, Migration and the Social Sciences." *Global networks* 2, No. 4: 301-34.

2002p. "Methodological Nationalism and the Study of Migration." *Archives of European Sociology* XLIII (2): 217-40.

2003. "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology." *International Migration Review* 37, No. 3: 576-610.

Winder, R. Bayly.

1962. "The Lebanese in West Africa." *Comparative Studies in Society and History* 4, No. 3: 296-333.

Wirth, Eugen.

1966. "Damaskus–Aleppo–Beirut. Ein geographischer Vergleich dreier nächstlicher Städte im Spiegel ihrer sozial und wirtschaftlich tonangebenden Schichten." *Die Erde* 96, No. 196 (6): 96-137.

Wittgenstein, Ludwig.

2009 [1953]. *Philosophical investigations*. New York: Wiley-Blackwell.

Wittschewsky, Valenti.

1905. *Russlands Handels-, Zollund Industriepolitik von Peter dem Grossen bis auf die Gegenwart*. Berlin: Mittler.

Wolf, G. Von.

1864. "Zur Geschichte jüdischer Aerzte in Oesterreich." *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* H. 5: 194-198.

Wolff, Janet.

1993. "On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism." *Cultural Studies* 7, No. 2: 224-39.

World Bank.

2005. *Global Economic Prospects 2006: Economic Implications of Remittances and Migration*. Washington DC: World Bank.

Wyman, Mark.

1993. *Round-Trip to America: The Immigrants Return to Europe, 1880-1930*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Xavier, Constantino.

2011. "Experimenting with Diasporic Incorporation: The Overseas Citizenship of India." *Nationalism and Ethnic Politics* 17, No. 1: 34-53.

Xiaoping Li.

1993. "New Chinese Art in Exile." *Border/Lines* 29/ 30: 40-4.

Yalçın-Heckmann, Lale.

1997. "The Perils of Ethnic Associational Life in Europe: Turkish Migrants in Germany and France," in *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, edited by T. Modood and P. Werbner. London: Zed, pp. 95-110.

Zborowski, Mark, and Elizabeth Herzog.

1952. *Life is with People: The Jewish Little Town of Eastern Europe*. New York: International Universities Press, Inc.

Zenner, Walter P.

1986. "The Jewish Diaspora and the Middleman Adaptation," in *Diaspora: Exile and the Contemporary Jewish Condition*, edited by E. Levine. New York: Steimatzky, pp. 117-23.

Zolberg, Aristide.

1999. "Matters of State. Theorizing Immigration Policy," in *The Handbook of International Migration: the American Experience*, edited by J. Dewind, P. Kasinitz, C. Hirschman New York: Russell Sage foundation, pp. 71-93.

**Թարգմանություններում ու խմբագրման փուլում օգտագործված
բառարաններ և եզրաբանության թարգմանությունների այլ աղբյուրներ**

Աղայան Էդուարդ

1976. *Արդի հայերենի բացատրական բառարան*, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն (nayiri.com առցանց):

Ասիկյան Սուսաննա

2015. *Սոցիոլոգիա. Անգլերեն-հայերեն բացատրական բառարան*, Երևան, «Ջանգալ»:

Ամանգուլյան Համիկ, Հովհաննիսյան Մարիամ

1984. *Անգլերեն-հայերեն բառարան*, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն (nayiri.com առցանց):

Բաղիու, Ալան

2021. *Դարը*, թարգմանությունը ֆրանսերենից՝ Նազենի Ղարիբյանի, Երևան, «New Mag»:

Գույումճեան Մեսրոպ

1981. *Ընդարշակ բառարան անգլիերեն հայերեն*, ՊԵՅՄՈՒՔ, Կ. Տօնիկեան եւ եղբայրք, (nayiri.com առցանց):

Էլոյան Սեդա

2002. *Արդի հայերենի նորաբանությունների բառարան*, Երևան, «Նաիրի» հրատարակչություն (nayiri.com առցանց):

Հաբերմաս, Յուրգեն

2021. *Հանրայնության կառուցվածքային փոփոխությունը. Հերագոյություններ բորժուական հասարակության կարեգործիայի շուրջ*, գերմաներենից թարգմանեց և ծանոթագրեց՝ Հրաչյա Ստեփանյանը, Երևան, «Անկյունաքար»:

Հայրապետյան Աշոտ

2011. *Օլբար բառերի բառարան*, Երևան, հեղինակային հրատարակություն (nayiri.com առցանց):

Ղարիբյան Արարատ

1977. *Ռուս-հայերեն բառարան*, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն (nayiri.com առցանց):

Մուրադյան Ամալյա, Խաչատրյան Սուսաննա

2010. *Ֆրանսերեն-հայերեն բառարան*, Երևան, «Փրինսիփո», 2010 (nayiri.com առցանց):

Պերպերեան, Շահան

1977. *Պարունորին իմաստասիրութեան*, Անթիլիաս, Տպարան Կաթողիկոսութեան Մեծի Տանն Կիլիկիոյ:

1992. *Հոգեբանութիւն*, Անթիլիաս, Տպարան Կաթողիկոսութեան Մեծի Տանն Կիլիկիոյ:

Սուրիսյան Աշոտ

1967. *Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան*, Երևան, Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչություն (nayiri.com առցանց):

2009. *Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան*, Երևան, Երևանի պետական համալսարան (nayiri.com առցանց):

Lindberg, Christine A.

1954. 1999. *The Oxford American Thesaurus of Current English*. New York: Oxford University Press.

Merriam-Webster Dictionary (Merriam-Webster.com առցանց)

Stevenson, Angus, and Christine A. Lindberg, eds.

2010. *New Oxford American Dictionary*, edited by Stevenson, Angus, and Christine A. Lindberg: Oxford University Press, 2010 (www.oxfordreference.com, առցանց).

Թարգմանությունների համար օգտագործված համացանցային կայքեր

glosbe.com (անգլերեն – հայերեն)

nayiri.com (անգլերեն – հայերեն)

en.opentran.net (անգլերեն – հայերեն)

context.reverso.net (անգլերեն – ռուսերեն)

ԵԶՐԱԲԱՆԱԿԱՆ ԲԱՌԱՐԱՆ

acculturation	մշակույթի յուրացում
agency	գործողություն
agent	գործող
affiliation	կապեր, կապվածություն
ambivalent	երկակի, հակասական
anti-essentialism	հակաէսասենցիալություն
articulate	արտաբերել, արտահայտել
articulation	արտաբերում, արտահայտություն, արտահայտում, ձևակերպում, հողավորում, հողակապում
association	զուգորդում
assimilation	ձուլում, ուծացում
autochthonous	բնիկ
black	սև (գոյական), սևական (ածական)
binary	երկյակ
bounded	սահմանազատված
cataclysmic	աղետալի, աղետաբեր
circular migration	շրջանառու միգրացիա
circuit	ցանց, շրջույթ
claim	պնդում, պահանջ, հավակնություն
co-ethnic	համաէթնիկ, նույնէթնիկ
collectivity	հավաքականություն, հանրություն, հանրույթ
concept	հասկացություն, ըմբռնում, գաղափար, հղացք
conception	ըմբռնում
conceptual	հասկացութային, ըմբռնողական
connotation	նրբիմաստ
container	պարունակ
constructivist	կառուցակցական
constructionism	կառուցակցականություն
continuum	շարունակականություն
contextualize	համատեքստի մեջ դնել / դիտարկել
creolized	կրեոլացված, միախառնված (հատկապես լեզուների մասին)
cross-border	անդրսահմանային
deconstruct	տարրալուծելով վերլուծել
destination	նպատակետ երկիր

deterritorialized	ապատարածքայնացված
deterritorialization	ապատարածքայնացում
dezionization	ապասիոնականացում
diasporist	սփյուռքական (այնպես, ինչպես՝ nationalist – ազգայնական)
differential	տարբերակիչ
dimensionality	չափականություն
disadvantaged	արտոնագուրկ, ընչագուրկ, աղքատ, թշվառ
dislocation	տեղահանում, տեղափոխություն, տեղափոխում
dispersion	ցրում, սփռում, ցրոնք
displacement	տեղափոխում
dispersed	ցրված, ցիրուցան, սփռված
empiric	փորձահեն
empiricist	փորձառապաշտ
emigrant	արտագաղթյալ
endogamy	ներամուսնություն
enclave	ներգավառ
entity	գոյացություն
essential	էական, խիստ անհրաժեշտ
essentialize	էականացնել
essentialism	էսպաշտություն, էսպաշտական մոտեցում
essentialist	էսպաշտ, էսպաշտական մոտեցման կողմնակից, ջատագով
ethnicity	էթնիկություն
ethnoscape	էթնոտարածություն
existential	գոյութենաբանական
existentialist	գոյութենապաշտ
exogamy	արտամուսնություն
expatriate	տարաբնակ, հայրենաթող
expellee	արտաքսված, արտաքսյալ
fundamentalist	հիմնապաշտ
fundamentalism	հիմնապաշտություն
gender	գենդեր (գոյական), գենդերացնել, գենդեր վերագրել, գենդերով արտահայտել (բայ)
genderize	գենդերայնացնել, գենդերային դարձնել, արական կամ իգական հատկանիշներ վերագրել
ghetto	առանձնաբաղ

glocal	համաշխարհատեղային
glocalization	համաշխարհատեղայնացում
governmentality	կառավարականություն
grassroots	զանգվածային, հանրություններին բնորոշ, ժողովրդային
groupism	խմբապաշտություն
guestworker	հյուր աշխատող
hegemonic	գերիշխող
heuristic	էվրիստիկ
hispanic	իսպանախոս
immigrant	ներգաղթյալ, ներգաղթող
indigineous	տեղաբնիկ
integration	համարկում
interactive	փոխներգործում
intersubjectivity	միջսուբյեկտիվություն
intersections	փոխհատումներ, միջհատումներ, հատման, փոխ- հատման կետեր, տիրույթներ
intersectionality	փոխհատվողականություն
interculturality	միջմշակութայնություն
juxtaposition	համադրում հակադրում, զուգադրում
liminal	շեմային
lobby	շահախումբ
locality	տեղավայր, տեղայնություն
location	տեղակայում, տեղավայր
locationality	տեղակայվածություն
manipulate	հմտորեն, վարպետորեն ծառայեցնել
marginalized	լուսանցքայնացված
matrix	դրոշմամայր
melting pot	ձուլակաթսա
metaphysics	բնագանցություն
model	ձևանմուշ, օրինակ, նախատիպ, նախօրինակ
multilocal	բազմատեղային
multilocality	բազմատեղայնություն
multi-locality	բազմատեղակայվածություն
narrative	պատում, պատումային (meta-narrative – մեծ պատում)
native	բնիկ, տեղաբնիկ

Native Americans	Ամերիկայի տեղաբնիկներ
nativist	բնիկապաշտ
nativism	բնիկապաշտություն
normative	կանոնավորող, կանոնակարգող
ontological	գոյաբանական
paradox	հարակարծություն
paradoxically	հարակարծորեն
phenomenology	երևութաբանություն
pluralistic	բազմակարծական
pluralism	բազմակարծություն
positioning	դիրքավորում
practice(s)	սովորություն(ներ), սովորույթ(ներ), գործելակերպ(եր)
predicament	դժվարին կացություն/իրավիճակ
projection	արտապատկերում
project	արտապատկերել
rationalism	բանապաշտություն
realist	իրապաշտ
reflexivity	ինքնահայեցողականություն
reification	իրայնացում
relational	հարաբերակցական
relationality	հարաբերակցականության
representation	ներկայացում
settler	վերաբնակ, նորաբնակ
secularist	աշխարհիկ, աշխարհիկության ջատագով/կողմնակից
semitized	մասնատված, բաժանված, հատվածավորված
sexist	սեռախտրական
signifier	նշանակիչ
signified	նշանակյալ
structuralist	կառուցապաշտ, կառուցապաշտական
subjectivity	սուբյեկտիվություն
substantialist	նախահիմնական
syncretic	համաձույլ
syncretize	համաձուլել, միաձուլել
syncretism	համաձուլականություն
teleology	նպատակաբանություն
transcend	անդրանցնել
transcultural	անդրմշակութային

transethnic	անդրէթնիկ
translocal	անդրտեղային
translocality	անդրտեղայնություն
transmigrant	անդրգաղթական
transnational	անդրազգային
transnationalism	անդրազգայնականություն
transgressive	սահմանազանց, օրինազանց
trauma	հոգեվնասվածք, հոգեցնցում
traumatic	հոգեվնասվածքային, հոգեցնցումային, հոգեկան վնասվածք պատճառով
universalisation	համընդհանրացում
victimization	զոհականացում

Սփյուռքագիտություն. Քննական անթոլոգիա

Diaspora Studies: A Critical Anthology

Compiled and Edited by Vahe E. Sahakyan

Կազմող և խմբագիր՝

Վահե Էմինի Սահակյան

Խմբագրական կազմ՝

Սյուզաննա Բարսեղյան

Նարե Գալստյան

Հակոբ Մաթևոսյան

Սոնա Ներսիսյան

Լուսինե Տանաջյան

Հրատ. խմբագիր՝ **Մերի Հովհաննիսյան**

Համակարգչային էջադրող՝ **Կարինե Չալաբյան**

Շապիկի հեղինակ՝ **Նաիրա Թումանյան**

Տպագրված է «ԶՈՓԻ ՓՐԻՆԹ» ՍՊԸ-ում:

Ք. Երևան, Խորենացի 4-րդ նրբ., 69 տուն

Ստորագրված է տպագրության՝ 28.08.2022:

Չափսը՝ 70x100 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 36.625:

Տպաքանակը՝ 300:

ԵՊՀ հրատարակչություն

ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1

www.publishing.ysu.am