

انسان‌شناسی و فرهنگ

گذری بر تاریخ و فرهنگ افق‌های دور



انسان و فرهنگ
سال سوم، شماره ۱
بهمن ۱۳۹۵





انسان و فرهنگ

سال سوم، شماره ۱

بهمن ۱۳۹۵

ویژه نامه «گذری بر تاریخ و فرهنگ افقهای دور»

به نام خدا



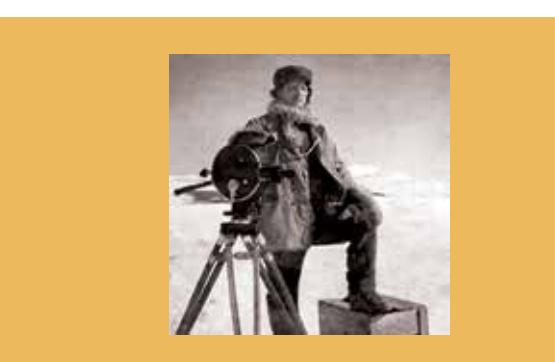
انسان و فرهنگ
سال سوم، شماره ۱
بهمن ۱۳۹۵
ویژه نامه «گذری بر تاریخ و فرهنگ افقهای دور»

سردبیر: محسن حافظیان

ویراستار: خدیجه نادری بنی

صفحه آرایی: منیره سادات برهانی

فهرست:



یادداشت مدیر انسان‌شناسی و فرهنگ
دکتر ناصر فکوهی

یادداشت سردبیر
دکتر محسن حافظیان

یادداشت ویراستار
خدیجه نادری‌بنی

بومیان و مدارس شبانه روزی
گزارش کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا
بینتا یعقوبی
۱

استعمار اروپایی و بومیان / گزارش موسسه زبان‌های رسمی
و دوزبانه (ILOB)
شیوا قربانیان
۱۷

اعتیاد به الكل در میان بومیان از دیدگاه پزشکی
معصومه خطیبی‌بایگی
۲۸

بافت اجتماعی فرهنگی اسطوره‌ها و آئین‌های مونتانی
دکتر هادی دولت‌آبادی
۳۷

نکاتی چند درباره مسایل مربوط به بومیان آمریکای شمالی
سعیده بوغیری
۴۵

مسایل مربوط به تاریخ بازنمود اینوویت‌ها، حکایت نخستین
کاووشگران در آثار سینمایی / گزارش مجله بین‌المللی
مطالعات کانادا
سعیده بوغیری
۵۳

اینوویت‌های استان کِیک
خدیجه نادری‌بنی
۸۴

درهم آمیختن ریاضیات و فرهنگ‌های بومی
آذر اصغریان دهکردی
۸۹

ریاضیات، زبان و فرهنگ در میان اینوویت‌ها
سعیده بوغیری
۹۳

خبرها و گزارش‌های حقوقی
حسین منصوری
۹۶

كتابنامه
۹۸



پیشگفتار

سال ۱۴۹۲، سال شگفت و سرنوشت سازی برای تمدن‌های دو سوی اقیانوس آتلانتیک شمالی بوده است. در این تاریخ آخرین دژ حکومتِ مسلمانانِ اسپانیا، با سقوط غرناطه (Granada) به دست پادشاهان کاتولیک، فرو ریخت و در همین تاریخ است که کریستف کلمب پا به جزیره‌ای از باهاماس گذاشت و راه ورود به سرزمینی بهشت گونه بازگشود؛ سرزمینی که بعدها آن را «آمریکا» نامیدند. از این زمان تا چهار قرن پس از آن، ده ها میلیون از بومیان قارهٔ «جدید» در جنگهای پی در پی با مهاجمان اروپایی و در مواجهه با سرایت بیماری‌هایی که دربرابر مصوبیت طبیعی نداشتند و از تازه واردان به ایشان رسیده بود از پای درآمدند. در این تلاطم‌ها چند تمدن درخشان از جمله تمدن اینکاها، آزتکها و تمدن‌های مایاها دیگر از میان رفتند و شمار سرخپوستان در کل آمریکاها شمالی، به چیزی در حدود یک میلیون سقوط کرد. این امر را شاید بتوان بزرگترین «نسل کشی» تاریخ قلمداد کرد.

فاجعه حضور فاتحان در سرزمین جدید البته به این دو مورد ختم نشد و با یک تراژدی بزرگ دیگر که قارهٔ دیگری را هم در نور دید ابعاد جدیدی یافت و این تراژدی، تجارت گسترشده برگان به سوی آمریکا بود، برگانی که از سرزمین‌های خود کنده می‌شدند تا برای تأمین نیروی کار مورد نیاز در تولید کشاورزی (نیشکر) و استخراج معادن طلا و نقره به کار پردازند که این خود عاملی موثر برای انباشت سرمایه ضروری برای انقلاب صنعتی اروپا بود.

بدین ترتیب تمدن فاتحان در سرزمین‌های فتح شده نصیح گرفت و قوام یافت و در ذیل همین تمدن است که فرزندان صاحبان پیشین سرزمین‌ها - که امروزه «اقلیت‌های بومی» نام گرفته‌اند، به زندگی خود ادامه می‌دهند. این بومیان سرنوشتی اندوه باری داشته‌اند. این سرنوشت، بارها و بارها به وسیلهٔ پژوهشگران آمریکایی شمالی و به ویژه به وسیلهٔ نویسنده‌گان بزرگ آمریکای لاتین همچون اوکتاویو پاز و گابریل گارسیا مارکز و بسیاری دیگر روایت شده است، سرنوشتی که خود آشخور سبکی ادبی و قدرمند با نام «واقع گرایی جادوی» شد که تا کنون تاثیری قدرمند و پایدار بر ادبیات و اندیشه در جهان داشته است. امروز در شرایطی که اندیشمندانی همچون نوام چامسکی با صراحةً از بنیان گذاشته شدن تمدن آمریکای شمالی بر بزرگترین نسل-کشی تاریخ و خشونت‌های باور نکردنی آن سخن می‌گویند، همه جا تلاش بر آن است که در حد توان بتوان آن بی‌رحمی‌ها و بی‌عدالتی‌ها را با احترام گذاشتن به میراث فرهنگی عظیم تمدن‌های پیش‌کلمبیایی جبران کرد؛ این ویژه‌نامه نیز در همین راستا گام برداشته است.

زمانی که دوست عزیز، و همکار گرامی انسان‌شناسی و فرهنگ، آقای دکتر محسن حافظیان پیشنهاد انجام ویژه‌نامه‌ای را در این حوزه مطرح کردند با آغوش باز به استقبال این پیشنهاد رفتیم، به خصوص که از ایشان و همکارانشان پیشتر ویژه‌نامه ارزشمند «زبان و متن» را نیز منتشر کرده بودیم. ناگفتهٔ نهاد که به پایان رسانیدن کار ویژه‌نامه کنوی به دلیل مشکلات ما اندکی به تاخیر افتاد. اما امروز سرانجام این ویژه‌نامه در دست ما است و قطعاً می‌تواند نقشی مهم در شناخت و شناساندن فرهنگ غنی بومیان آمریکای شمالی در کشور ما، داشته باشد. تا امروز، تولید و ارایهٔ مطالب در این حوزه بسیار اندک بوده است و امید ما آن است که بتوانیم در سال‌های آینده باز هم در این باره کارهای بیشتری را عرضه کنیم. در اینجا بار دیگر از دکتر حافظیان عزیز و همکاران ایشان برای این کار ارزشمند و برای صبوری‌شان در تاکیر انتشار این مجموعه که ناشی از مشکلات پایان ناپذیر موسسات مستقل و مردم محور است، تشکر می‌کنیم و اطمینان داریم این ویژه‌نامه سال منعی مناسب و مفید برای مطالعهٔ دربارهٔ فرهنگ بومیان آمریکای شمالی خواهد بود.

ناصر فکوهی

استاد انسان‌شناسی دانشگاه تهران

مدیر موسسه انسان‌شناسی و فرهنگ

یکشنبه ۱۷ بهمن، ۱۳۹۵، تهران

یادداشت سردبیر

در جستجوی شناخت دیگران، به پرسش از زمان-جای خود راه می بریم و رهرو این راه که باشیم با هر گام زدنی روزنی می کنیم در پردهٔ تیرهٔ پنداری که بر خود تنیده‌ایم و راه را بر دیدار از جان و جهانمان گشوده‌تر می‌کنیم که به فرموده مولانا:

دوزخست آن خانه کان بی روزن است
اصل دین ای بنده روزن کردن است

چند سال پیش، بخت یاری کرد و در کنار گروهی از پژوهشگران دانشگاه مونترال مجال خجسته‌ای برای شناخت زبان مردمان اینوویت، چونان بخشی از ملل نخستین کتابهای اقیانوس منجمد شمالی، یافتم. این دوران آشنایی با این مردمان و زبان و فرهنگشان همان روزنه ای بود که تجلی «خلاف آمدِ عادت» از بُوش مردمانی را نشان می‌داد که همگی ما با آن سخت بیگانه بوده‌ایم.

در همان گیر و دار آشنایی با ایشان و زبانشان، به این فکر بودم که مجموعه‌ای در شناساندن این مردمان به زبان مادری‌ام فراهم کنم چرا که شناخت چندانی از آنان، نسبت به دیگر مردمان افق‌های نزدیک، نداشته‌ایم. اما این کار بدون شناختن و شناساندن متن تاریخی و اجتماعی این مردمان در کنار دیگر ملل نخستین سرزمینی که با مزهای سیاسی‌اش امروزه کانادا نامیده می‌شود، ممکن نبود. نتیجه این گستردگردن حوزهٔ بررسی‌ها لاجرم از ژرفای آشنایی با زبان و فرهنگ گروهی ویژه، اینوویت‌ها، کاست و نتیجه همان شد که همهٔ این مجموعه «گذری» باشد بر آن افق‌های دور. البته و صد البته در این مورد، به مانند موارد پرشمار همسانش، نقصن اصلی این است که بیشترینه واکاوی‌ها و بررسی‌ها به دست و نگاه مهمانان ناخوانده‌ای نوشته‌شده‌است که سده‌های پیشتر از اروپا به سوی این سرزمین‌ها سرازیر شده‌اند و در آن ماندگار شده‌اند. ظاهرا هم گزیر و گریزی از این معضل، فعلاً، در پیش رو نداریم.

این کار گروهی با همکاری پی‌گیر و داوطلبانه همگی دوستان فرهیخته‌ام که در کار ترجمهٔ متون پیشنهادی سنگ تمام گذاشتند، و شکیابی و دقت و همدلی ویراستار مجموعه خانم خدیجه نادری‌بنی و تشویق و پشتیبانی دوست بزرگوارم دکتر ناصر فکوهی، آغاز شد و در قالب متونی که اکنون در پیش رو دارید به انجام رسید. از همگی این دوستان صمیمانه سپاسگزارم و آرزوی آن دارم که گام و اندیشه‌شان بر صراط خدمت به فرهنگ استوار بمانند.

یادداشت ویراستار

کاری که بیش رو دارید چنگی است از متون ترجمه شده مرتبط با تاریخ، فرهنگ و زبان بومیان کانادا که با همکاری صبورانه جمعی از دوستداران فرهنگ و ترجمه در داخل و خارج کشور تهیه شده و تقدیم می‌گردد. این مجموعه در گروه متون علمی حوزه علوم انسانی جای دارد و در هر مقاله به یکی از ابعاد زندگی و فرهنگ اصیل بومیان کانادا پرداخته می‌شود.

طبق دستی ترین تبیین، ویرایش تمام تغییراتی را شامل می‌شود که لازم است روى متن انجام شود تا نظری روان و منطبق با توانایی زبانی خوانندگان به دست آید. ویراستاری امری خطیر اما اجتناب ناپذیر است که متن را احیا می‌کند و به آن هویت می‌بخشد. هیچ متنی بینای از ویراستاری نیست. حوزه ویراستاری حوزه‌ای بسیار گسترده است و از تصحیح صوری زبان نوشتار، اعم از املاء و فواصل حروف و کلمات و نیز تصحیح اشتباهات دستوری و یکدست کردن اسلوب نگارش، تا تطبیق محتوایی را شامل می‌شود. پُر بیراه نیست اگر بگوییم کار ویرایش در مواردی هم ذات کار ترجمه است. هر دو واسطه‌اند؛ ترجمه وساطت بینزبانی می‌کند و ویرایش افزون بر آن، وساطت بین‌الاذهانی را هم بر دوش می‌کشد. هر دو باید جانب وفا را نگاه دارند؛ هر دو، اگر خوب باشند، متن را در زبانی دیگر احیا می‌کنند و ضامن سلامت آنند. وانگهی، ویراستار و مترجم هر دو باید به زبان (مبداء و مقصد) تسلط داشته و مجهز به آگاهی‌های فرامتنی باشند.

سخن از ترجمه و ویرایش که باشد توریهای ترجمه هم پشتندش مطرح می‌شود. از میان تمام نظرات و نظریاتی که راجع به ترجمه نوشته‌اند و خوانده‌ایم همگان بر این نکته اتفاق نظر دارند که در هر اثر ترجمه‌ای محتوای مطرح شده در متن اصلی باید بی کم و کاست به دست خواننده برسد. اما بر سر اینکه قالب متن مبدأ باید حفظ یا نقض شود اختلاف نظر وجود دارد و همین، مبنای ظهور توریهای زنگارنگ ترجمه و در معنای کلیتر «علم ترجمه‌شناسی» شده است. به نظرم می‌رسد از میان رویکردهای موجود، یعنی تعدیل، انتقال، لفظ به لفظ، گرته برداری، وامگیری، معادل‌سازی و همانگ سازی، تعدیل مهمترین راهکار باشد اما بدیهی است که یک مترجم در طول فرایند ترجمه یک متن و به فراخور بافت جملات ممکن است به یک یا چند راهکار، و گاه همگی‌شان، متول شود. با اینحال، به نظر می‌رسد که ترجمه در ذات خود بیشتر یک انتقال تعدیل شده محسوب می‌شود و رسالت‌ش ایجاد تعادل است میان دو زبان مبدأ و مقصد. تعدیل چه واژگانی باشد و چه گفتمانی، لازمه یک ترجمه خوب و همچنین یک ویراستاری تواناست. متون این مجموعه بر مبنای همین گرایش ویرایش شده‌اند.

فراوانی و نیز معادل‌گذاری‌های فارسی اسامی خاص و آعلام از قبیل نام‌های اشخاص، مکانها، قومها و آئین‌ها از سویی و واژگان ویژه مرتبط با مبحث بومیان کانادا از دیگر سو، مهمترین مسایلی بودند که در روند کار ویرایش به آنها بخوردند. نخست، در مواجهه با این کثر و پراکندگی تا حدی طبیعی، معمول‌ترین راه حل را برگزیدم: آوردن نگارش فارسی هر اسم در متن و ارجاع آن به نگارش لاتین در پانویس. با این حال، در جاهایی که مجاز بودم، ترجمه اسم خاص را در متن آوردم. یادآوری کنم که ارجاعات هر متن به این دست اسامی، مستقل از متن دیگر است و از این‌رو ممکن است این ارجاعات در متون مختلف تکرار شده باشند. دوم، برای برخی اصطلاحات و تعبیرات برآمده از فرهنگ سنتی بومیان کانادا که مصادق فرهنگی/معنایی در زبان فارسی و فرهنگ ایرانی نداشتند، روش اقتباس را پیش‌گرفته‌ایم و بنا به آن، مترجم تبیینی کوتاه را از واژه مورد نظر در پانویس آورده است.

جهت پاسداشت زبان فارسی، نکات دستوری تا حد امکان رعایت و مناسب‌ترین واژگان انتخاب شده‌اند. در جایی که امکان استفاده از معادلهای فارسی وجود داشته از کاربرد واژگان فرانسوی و یا انگلیسی پرهیز کرده‌ایم تا متن کمتر رنگ و بوی ترجمه داشته باشد. تمام تلاش من و همکارانم این بوده که متون مختلف این مجموعه از لحاظ فرم و صورت و گزینش معادلهای یکدست شوند و اسلوب نگارش نیز همگون باشد.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از راهنمایی‌های ارزشمند آقای دکتر حافظیان صمیمانه سپاسگزاری کنم. همچنین از تک‌تک دوستان که در تهیه و تدوین این کار، با انگیزه و لای خدمت علمی و فرهنگی، همکاری داشته‌اند تقدیر و تشکر می‌کنم.

بومیان و مدارس شبانه‌روزی^۱

برگردان: بیتا یعقوبی

یکی از رویدادهای شرم آور تاریخ کانادا با تأسیس مدارس شبانه‌روزی بومیان، دولت کانادا مسئولیت سنگین آنها را عهده‌دار شد. این عقیده پیوسته تأیید می‌شد که تحصیل به «متمندن کردن» بومیان می‌انجامد. بنای دولت بر این بود که فرزندان بومیان خوارک و سرپناهی داشته باشند و مهارت‌ها و آموزش‌های درخوری بدست بیاورند تا بتوانند نیازهای خود و خانواده‌هایشان را تأمین نمایند. از زمان تأسیس مدارس یاد شده، سیاستمداران دریافتند که هزینه‌های در نظر گرفته شده برای اجرای چنین برنامه انسانی و مؤثری، بسیار اندرک بوده است. آنان از همان روزهای نخست دریافتند که در این مدارس، فرزندان بومیان از آموزش مورد نیاز و توجه بایسته برخوردار نخواهند شد. به رغم این امر ثابت شده، دولت‌های بعدی نه توانایی تأمین بودجه مالی مدارس و نه ابتکار عمل را در جهت انحلالشان داشتند. در نتیجه، انحراف، رخوت و سستی در اداره این مراکز آشکار شد.

پیشگفتار

«کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا»^۲ در چارچوب اختیاراتش مبنی بر آگاه‌سازی مردم کانادا در مورد تاریخ مدارس شبانه‌روزی بومیان و جایگاه این اقوام در تاریخ این کشور، گزارش زیر را منتشر کرده است.

پیرو «منشور» مربوط به بومیان کانادا، یک «کمیسیون» تأسیس شد. براساس این منشور، کمیسیون نامبرده موظف شد به اعتراضات دسته جمعی دانش آموزان سابق مدارس شبانه‌روزی رسیدگی نماید. در حقیقت این اعتراض‌ها خطاب به دولت فدرال و کلیسا است که بیش از صد سال کارگزاران این شبانه‌روزی‌ها بوده اند. این کمیسیون موظف شد هر آنچه را که در این مدارس رخ داده بود، به اطلاع مردم کانادا رسانده و برنامه آشتی ملی را رهبری نماید. برای کودکان آواره شده از سرزمینشان، برای پدران و مادران فراموش شده و همچنین برای آگاهی از تأثیرات شبانه‌روزی‌ها و همکاری برای ایجاد آشتی ملی، مردان و زنان کانادایی را به خواندن این حقایق تاریخی دعوت می‌کنیم.

دیباچه

این گفتار پیشینه‌ای غمبار را روایت می‌کند

در طول بیش از یک سده فرزندان بومیان کانادا از پدران و مادرانشان جدا شده و در مدارس شبانه‌روزی پرجمعیت، کم بودجه و غالباً آلوده پرروش یافته‌اند. اینان که از یک سوی کانادا به سوی دیگر اعزام می‌شدند، از تکلم به زبان مادری منع شدند و به آنها گفته شد که آداب فرهنگی شان غیر اخلاقی است. برخی از این دانش آموزان، سال‌ها از دیدن والدینشان محروم بودند و گروهی دیگر، قربانی مرگ‌هایی دلخراش و فجیع شدند و هرگز به خانه و کاشانه‌شان باز نگشته‌ند. حتی براساس سنجه‌های آن روزگار، مقررات تحمیل شده بر این دانش آموزان به غایت سختگیرانه بوده است. در این گونه مؤسسات، نبود نظارت و سرپرستی [مؤثر] زمینه را برای بهره‌برداری شکارچیان جنسی فراهم می‌کرده است. خلاصه در سراسر دوره یاد شده، نیازهای دهها هزار فرزندان بومیان، بطور برنامه ریزی شده نایدیده گرفته شد و شمار زیادشان غالباً دستخوش آزار و اذیت شدند.

این قصه تنها به آزار رساندن و منزوی کردن بومیان خلاصه نمی‌شود. باید بدانیم که این واقعیت، که به درستی جزو اصلی عنوانین مهم خبرها شده در این کتاب جای دارد. با این حال، همچنان واقعیت‌های دیگری برای گفتن باقی می‌ماند.

سرگذشت زیان‌ها

مدارس شبانه‌روزی یادشده موجب از هم پاشیدگی خانواده‌ها و جمعیت‌ها شدند. آنان نه تنها مانع از آن شدند که سالم‌دان، سنت‌ها و آداب فرهنگی و معنوی صدساله قوم را به فرزندانشان انتقال دهند، بلکه موجب از بین رفت زبانشان نیز گردیدند. این ضرر و زیان‌ها بازتاب سیاستی کاملاً هدفمند و مغرضانه بوده است. شبکه مدارس شبانه‌روزی، دستاويزی بوده است برای بیرون کشیدن این دانش آموزان از نفوذ و سرپرستی والدین و جامعه شان که منجر به گسیختن پیوند فرهنگی و نهایتاً نابودی فرهنگ بومیان می‌گردد. از پیامدهای ویرانگر این مدارس می‌توان از اعتیاد به مواد مخدر و الکل و یا رفتارهای خشونت آمیز یاد کرد که در میان خیل بی شمار دانش آموزان فارغ التحصیل قابل مشاهده است. علاوه بر این موارد، افسردگی از عوامل مرگ زودرس این دانش آموزان است. اگرچه آخرین مدارس شبانه‌روزی تحت مدیریت دولت فدرال هم که شمار آنها دست کم به صد و پنجاه مدرسه می‌رسد، در سال‌های ۱۹۹۰ تعطیل شدند، ولی پیامدهای ناگوارشان در هر یک از جوامع بومی کشور هنوز مشهود است.^۳



داشتند که به فرهنگ‌شان ارج نهاده شود. در سال‌های ۱۹۸۰ دانش آموزان سابق این مدارس که خود را در زمرة «بازماندگان» شبانه‌روزی‌ها می‌خواندند، بر آن شدند تا توجه همگان را به پیشینه شبانه‌روزی‌های بومی معطوف نمایند. با اینحال آنان امکانات اندکی در اختیار داشتند. برخی با تشکیل گروه‌های مختلف از جمله گروه‌های پشتیبانی، گروه پیگیری‌های قانونی و افرادی که در جلسات «کمیسیون سلطنتی درخصوص بومیان کانادا» از تجربه هایشان در این مدارس سخن می‌گفتند، حرکت خود را آغاز کردند. تصویب منشور مربوط به شبانه‌روزی‌ها در سال ۲۰۰۷ دستاور این تلاش‌ها بود. این منشور در تاریخ کانادا از مهمترین قوانینی است که در پی یک اقدام جمعی به تصویب رسیده است. بر این اساس، علاوه بر اعطای حق دریافت خساره به دانش آموزان سابق شبانه‌روزی‌ها، بر به راه انداختن کمیسیون حقیقت و آشتی نیز تأکید شده است. این بازماندگان با همت و غیرت خود توانسته اند این بخش از تاریخ کانادا را علنی کنند.

شکست رسالت بین‌الدین نظام شبانه‌روزی‌ها

در بخش اعظم تاریخ کانادا به کودکان کانادایی- اعم از بومی و غیر بومی- آموخته‌اند که بومیان این سرزمین مردمانی پست، وحشی و غیرمتمند بوده و زیان، باورها و سبک زندگی‌شان نیز عقب‌مانده است. اینان به عنوان نژادی در معرض نابودی قلمداد شده‌اند که به لطف میانجی‌گری انسان دوستانه اروپاییان نجات یافته‌اند. از آنجا که هیچ نکته مثبتی درباره بومیان به کودکان آموزش داده نشده، این نظام به سمت ثبیت برتری غیر بومیان بر بومیان سوق یافته است.

تلاشی برای نابود سازی به نام تمدن

شبانه‌روزی‌ها می‌باشد شرایط جوش بومیان کانادا به سوی متمند شدن را فراهم می‌نمودند. برخی هنوز هم مدعی‌اند که این مدارس علیرغم بُعد نفرت انگیزشان اقداماتی را در راستای متمند شدن بومیان انجام داده‌اند. بومیان بهای این شکوفایی را پرداخته اند و این امر پذیرفتنی نیست. گرداندگان این نظام معتقد به طبقه‌بندی گروه‌های مختلف جامعه بودند. بدین معنی که ارزش‌های هر جامعه را با ارزش‌های خود محک می‌زنند و بر این اساس بومیان را به عنوان مردمانی بدوى و وحشی قلمداد می‌کردند. جوامع اروپایی، خود را متمند می‌دانستند و به زعم خودشان به اوج قله تمدن دست یافته بودند. آنان برای تعیین متمند بودن یا نبودن یک جامعه سنجه‌هایی را در نظر می‌گرفتند که سطح سازماندهی اجتماعی، پیشرفت معنوی، اخلاقی و نژادی و همچنین سطح فنی از آن جمله‌اند. در واقع این قضاوت شدیداً مغرضانه و رایج از سوی یک جامعه قوی در قبال جامعه‌ای ضعیف است. سلطه‌گران در حالی که آرزوی دستیابی به زمین و ذخایر جامعه ضعیف‌تر را دارند، شناختی از ویژگی‌های فرهنگی و قومی جوامع ضعیف‌تر ندارند و در نتیجه از آن می‌هراستند.

کنترل نبوده است. واژه «استعمارگری» بهترین تعبیری است که می‌تواند این سیاست را توصیف کند. مدارس شبانه‌روزی بخش اصلی سیاست استعماری در قبال اقوام کانادا بوده است.

پیچیدگی سرگذشت بومیان

گفتن اینکه هیچ یک از اقوام بومی سودی از مدارس شبانه‌روزی عایدش نشده سخنی ناپردازه است. شمار زیادی از مردم برای قدرشناصی از مردان و زنانی که در این مدارس کار می‌کردند در برابر کمیسون حقیقت و آشتی گرد هم آمدند. اگرچه مدارس شبانه‌روزی به نتایج یکدستی در بحث آموزش نمی‌رسیدند اما این نظام چندان هم عاری از فضیلت نبود. در این مدارس پیوندهایی در چارچوب انسانی برقرار شد، افق‌ها و فرستادهای جدید خلق شد. چه بسا جوانانی که در این مدارس پشتکار به خرج دادند، از سدهای بزرگ عبور کردند و مهارت‌هایی کسب کردند که در آینده‌شان به کار آمد.

حکایتی از فروتنی و میل به تغییر

در سال ۱۹۸۶ برخی کلیساها کانادا در پی اقداماتشان برای تحمیل فرهنگ و ارزش‌های اروپایی از بومیان پوزش خواستند. مدتی بعد نیز از مشارکت‌شان در اداره مدارس شبانه‌روزی عذرخواهی کردند. در ۱۱ ژوئن سال ۲۰۰۸ نخست وزیر کانادا از سوی همه کانادایی‌ها از دانش آموزان قدیمی مدارس شبانه‌روزی پوزش خواست. او در بیانات خود اقرار کرد که هدف اصلی این مدارس بیرون کشیدن این کودکان از نفوذ والدین و جامعه شان و همچنین همگون کردن آنان با فرهنگ حاکم بوده است. بنا بر اظهارات وی، همگون‌سازی سیاستی اشتباہ بوده است و در کانادا هیچ جایگاهی ندارد.

تاریخ ابطال بومیان و اراده راسخ آنان برای ادامه حیات و شکوفایی

هدف تشکیل شبانه‌روزی‌ها از بین بردن جوامع بومیان بود بعنوان گروه‌های مستقل در جامعه کانادایی. تلاشی که ناکام ماند. والدین و فرزندان بومی همواره با این نظام مقابله می‌کردند. اقوام بومی همواره در پی یافتن امکان سوادآموزی برای خودشان بودند. ساخت مدارس در درون اجتماعات بومی و ثبت این خواسته در پیمان نامه‌ها نیز از خواسته‌های مؤکد آنان بود و نیز انتظار

روند نابودسازی و دگرگونی جامعه بومیان کانادا، به نام متمدن سازی، پیشرفتی برای اعضای این جامعه به دنبال نداشته است. این مردم از دیرباز محیط زیست خود را بسیار خوب می‌شناختند. آنان شیوه‌ها و فنون خود را برای برطرف کردن نیازهای زندگی‌شان به شکل کارآمد و دوام پذیر، بهبود بخشیده بودند. پاییندی آنان به مجموعه‌ای از باورهای روحانی و فرا طبیعی سرجشمه همچوئی و همبستگی شان بوده است. اجتماع آنان بر اصول و ارزش‌هایی روشن و صریح بنا شده است. زندگی آنان خالی از خشونت و مشکلات اجتماعی نبود، اما جامعه ای که در پی متمدن کردن آنان بود نیز فارغ از مشکل نبوده است. می‌توان گفت که فرآیند متمدن سازی در حقیقت فرآیند نابودسازی قاره‌ای با یک تقدیم غنی بوده است.

نکاتی چند درباره تاریخ کانادا

زمانی که از شبانه‌روزی‌های بومیان و میراث آنان گفتگو می‌کنیم، موضوع نه فقط به بومیان بلکه به قام کانادا مربوط است. مدارس شبانه‌روزی نه تنها فصل تاریکی از تاریخ کانادا بلکه بخش کاملی از پویایی آن را هم دربر می‌گیرند که ساختار کانادا در آن شکل گرفته است. اگر چه این مدارس همگی تعطیل شدند اما تعدادی از آنان تا سال‌های ۱۹۹۰ همچنان به فعالیت خود ادامه دادند در حالی که استعماری آنها همچنان پا بر جا بود. همه جنیه‌های زندگی روزمره بومیان شامل مشکلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی روابطشان با غیربومیان در چارچوب استعماری قرار داشت.

سرگذشتی ناتمام

داستان روایت شده در این جستار نگرش بسیاری از کانادایی‌ها را نسبت به کشورشان دگرگون می‌سازد. وقتی به این حقیقت پی‌می‌بریم که به عنوان یک ملت، هیچگاه تصویر و عقاید واقعی‌مان با آنچه در صحنه بین المللی از خود نشان داده‌ایم یکسان نیست، متأثر می‌شویم. این بدان معنا نیست که باید عقاید گذشته مان را تغییر دهیم. جبران خطاهای گذشته در توان ما نیست اما آینده در دستان ماست. رسالت ما برقراری صلح و آشتی و برقراری روابط دوباره میان بومیان و غیربومیان کانادا در بستره سالم است و این امر کار سهل و آسانی نیست. ما باید زندگی نوینی مبتتنی بر باورهای متعالی بیافرینیم تا امکان همزیستی این جوامع را در فضای مشارکت و تبادل اندیشه فراهم سازد. کمیسیون حقیقت و آشتی از هم اکنون تا زمان پایان مأموریتش متولی تحقق همین فرایند است. اینک، کانادایی‌ها را به خواندن این حکایات و مشارکت در رویدادهای سازماندهی شده توسط کمیسیون دعوت و آنان را به پذیرفتن مسئولیت تصحیح اشتباهات گذشته و ساختن آینده تشویق می‌کنیم، آینده ای که بشود به آن باید.

نهیه کنندگان گزارش:

ژوژ موری سن کلر^۱

رئیس کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا

شف ویلت لیتل چایلد^۲

کمیسر کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا

ماری ویلسن^۳

کمیسر کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا

مسیحی و متمدن کردن: شبانه‌روزی‌های کانادا

در سال ۱۸۸۳ آقای جان. ا. مک دونالد^۴، نخست وزیر و وزیر امور بومیان، لایحه‌ای را به تصویب هیأت دولت رساند که به احداث سه شبانه‌روزی در غرب کانادا و با هدف پذیرش فرزندان بومیان انجامید. بر مبنای این برنامه، دو تا از این شبانه‌روزی‌ها می‌باشد توسعه «کلیسای کاتالولیک» اداره می‌شد. یکی از این مدارس در «کاپل^۵» (در سسکچوآن^۶ کنونی) و دیگری در «های ریور»^۷ (در آلبرتای^۸ کنونی) قرار داشتند. شبانه‌روزی سوم را که اداره آن به «کلیسای انگلستان» واگذار شده بود در «باتلفورد»^۹ (در سسکچوآن کنونی) بنا کردند.^{۱۰} هنگامی که آقای نخست وزیر این طرح را به مجلس عوام ارایه نمود، وزیر امور عمومی، هکتور لانجوین^{۱۱} اعلام کرد: «برای آموزش بچه‌ها براساس اصول از پیش تعیین شده، جداسازی آنان از خانواده‌هایشان الامری است. این روش ممکن است از نظر برخی، روشن سخت‌گیرانه قلمداد شود، اما انتها

نوناوت^{۴۲} در این محدوده قرار دارد. از دید دولت کانادا این مناطق دشت‌های نواحی غربی (موسوم به پره‌ری) کشورند و چونان نگین طلا بر تاج امپراطوری کانادا. بومیان این نواحی به دولت اجازه دادند بازار داخلی مهمی برای تولیدات صنعتی شرق کشور ایجاد کنند، به کشت حبوبات صادراتی پردازد و خط را آهن را تا اقیانوس آرام بسط دهد. به دنبال قرارداد ساخت خط آهن، کانادا حلقة اتصال بین دو اقیانوس شد و استان کلمبیا بریتانیک^{۴۳} در سال ۱۸۷۱ به «کنفراسیون»^{۴۴} پیوست.

اکثر ساکنین سرزمین‌های شمال‌غربی کانادا، بومیان هستند. پیش از تصویب قانون تبدیل این سرزمین‌ها به مناطق مهاجرنشین، «حکومت سلطنتی کانادا» موظف شد راجع به اطلاق عنوان «بومی» به این زمین‌ها تعیین تکلیف کند. این امر پس از مذاکره با ملل نخستین^{۴۵} تحقق پیدا کرد. پیش از تشکیل کنفراسیون در سال ۱۸۶۷، دولت انگلیس پیمان‌نامه‌های بسیاری را با بومیان شرق کانادا امضا کرده بود. نخستین قراردادها منحصراً به پرداخت‌های مقطوع معطوف می‌شدند، اما قراردادهای بعدی در حوزه ساخت مناطق ویژه بومیان (زمین‌های دورافتاده ای که برای بهره‌برداری گروهی از بومیان در نظر گرفته شدن) و همچنین مقرری سالانه تدوین شدند.

در همین دوره بود که دولت کانادا امضا پیمان‌نامه‌های گوناگون را با بومیان پره‌ری ضروری تشخیص داد چرا که اینان به حضور پر رنگ کانادایی‌ها در قلمرو خود بدین بودند. همچنین قوم اوگیبی^{۴۶} که در شمال‌غربی اونتاریو کوئنی ساکن بود با تردد بوقفة نظامیان مقابله می‌کردند. قوم سُلتُو^{۴۷} هم راه منتهی به غرب پُرتر- ل- پره‌ری^{۴۸} و کری- د- پلن^{۴۹} را بسته بودند و بدین ترتیب از ساخت خطوط تلگراف^{۵۰} جلوگیری کردند. در سال ۱۸۷۰ در حالی که آمریکا بیست میلیون دلار صرف جنگ با بومیان کرد بودجه کانادا از نوزده میلیون دلار تجاوز نکرد. از آنجا که کانادا توان پرداخت این هزینه‌های کلان را نداشت مأموران عالی رتبه خود را به همراه سربازان و پس از چند وقت، مأموران پلیس را به این نواحی فرستاد.^{۵۱}

در اصله سالهای ۱۸۷۱-۱۸۷۷ اقوام بومی کانادا که بین شمال‌غربی اونتاریو و جنوب غربی آبرتا زندگی می‌کردند، دست کم هفت پیمان‌نامه با اروپایی‌ها امضا کردند. در این سالهای پرآشوب و بحران زا هدف بومیان کانادا از مذاکره، دستیابی به امنیت اقتصادی بود. در این پیمان‌نامه‌ها آنان موفق شدند قوانینی را مرسیوط به درمان پژوهشی، پرورش حیوانات اهلی، مدرسه و مُدرس، آموزش کشاورزی، وسائل حمل و نقل، پوشاش و مددکار در موارد نیاز به تصویب برسانند. مذاکرات انجام شده بومیان را به ادامه زندگی در زمین‌های خود و بهره‌وری از منابع طبیعی آن امیدوار کرد. در سال ۱۸۸۴ سرکردگان کری- د- پلن در گردنه‌ی ایشان در داک لک^{۵۲} واقع در سسکچوان کوئنی، به این نتیجه رسیدند که این پیمان‌نامه‌ها فریبکاری و نشان دادن «در باغ سبز» بوده تا آنان را به واگذاری زمین‌هایشان متفادع کند. این حقیقت با بی‌رحمی پرده از ادعاهای دروغین دولت برمی‌داشت. قبایل کری- د- پلن در اقامتگاه‌های کوچک دورافتاده محصور شدند. آنها نمی‌توانستند آزادانه و با میل خود در هر نقطه‌ای تردد کنند. اینان تجهیزات کشاورزی مصوب در قراردادها را با دیرکرد طولانی و با کیفیت نامناسب دریافت می‌کردند. مریبان کشاورزی غالباً همارت کافی نداشتند. جیره شان، الیت‌های اگر دریافت می‌کردند، کافی نبود.^{۵۳} همهٔ پیمان‌نامه‌های ثبت شده و امضاء شده تا پیش از تشکیل کنفراسیون و میان حکومت سلطنتی و بومیان با پیمان‌نامه‌های بین المللی برابری می‌کردند. اهمیت ندادن این قراردادها افساکنندهٔ تگرش استعمارگرانه دولت کانادا و قایل شدن حداقل اهمیت به خواسته‌های مذاکره کنندگان بومی بود. رهبران بومی که مسئول عقد قرارداد بودند برای ایجاد روابط مبتنی بر احترام ناچار به پذیرفتن تعهدات مقابل گردیدند که از آن جمله می‌توان به تقسیم زمین براساس توافق‌نامه‌ها و همکاری مشترک اشاره نمود. از دید دولت کانادا پیمان‌نامه‌ها، تفاوقات ساده‌ای بودند که براساس آن زمین‌های بومیان به کانادا واگذار می‌شد. سیاست دولت مبتنی بود بر سلب منافع قانونی ملل نخستین در سرزمین خودشان حتی به قیمت نقض تعهداتی که در پیمان‌نامه‌ها ثبت کرده بودند. برای دست‌یابی به این هدف، سوادآموزی در بطن سیاست مذکور قرار داشت.

بومیان کانادا و آموزش

بنا بر گواهی تاریخ، همهٔ بومیان آمریکای شمالی جوامعی پویا و مرphe بوده اند. این اقوام از لحاظ زبان، تاریخ، فرهنگ، باورهای روحانی، فناوری و ارزش‌هاییشان متمایز بودند. امنیت و

آموزان بزرگ‌سال‌تر را برای همگون شدن با جامعه اروپایی- کانادایی آماده می‌ساخت. آموزش‌های ویژه‌ای به این دانش آموزان ارایه می‌شد که از آن جمله‌اند: اداره چاپخانه، کفاسی، فنون مرتبط با تجارت پوشک، آموزش‌های پایه و ساده در حوزه کشاورزی، درودگری، آشپزی و نظافت منزل.

مدارس صنعتی به عمد دور از مناطق ویژه قرار داشتند و تکمیل کنندهٔ شبانه‌روزی‌های کوچک‌تر بشمار می‌آمدند که بوسیلهٔ کلیساها اداره می‌شدند. این مراکز که ارایه دهنده آموزش‌هایی در سطح بسیار ابتدایی بودند، بطور معمول با فاصله‌ای مشخص از محل اسکان بومیان بنا شده بودند.^{۵۴} درس‌های ارایه شده در مدارس صنعتی و شبانه‌روزی در سطح دانش آموزان دیبرستانی نبود. دولت فدرال و کلیساها علاوه بر این مدارس، مدارس روزانه را هم در مناطق ویژه و سراسر کانادا اداره می‌کردند. شمار این مدارس در قیاس با شبانه‌روزی‌ها به مراتب بیشتر و آمار دانش آموزانشان هم بالاتر بود.

مدارس یادشده از بدو تأسیس با مشکل مالی دست به گریبان بودند. در همان سالی که مک دانلد مبلغ چهل و چهار هزار دلار برای ساخت سه شبانه‌روزی ویژه بومیان اختصاص داد، صد و چهل هزار دلار از بودجه وزارت آموزش عالی کسر کرد. در پی این تنگنای مالی، وزیر امور بومیان ناچار شد مستمری بومیان غرب کانادا را کاهش دهد و این در شرایطی بود که مستمری آنان از چندی پیش هم کاهش یافته بود. اعمال این سیاست همزمان شد با قحطی و گرسنگی این مردم به دنبال نابودی گاویمش‌ها.^{۵۵}

شبانه‌روزی‌های زنجیره‌ای بومیان از سال ۱۸۸۳ به مدت پنجاه سال رشد چشمگیری داشتند، چنان‌که در سال ۱۹۲۱ دولت کانادا به بیش از هشتاد مدرسه بودجه اختصاص داد. این افزایش، محور اصلی سیاست پیشروی به سمت غرب و شمال کانادا بوده است برای استعمار قلمروهای جدید بومیان.

شبانه‌روزی‌ها و اشغال غرب

در سال ۱۸۷۰ با انتقال مالکیت زمین‌های روپر^{۵۶} کانادا به شرکت خلیج هادسون^{۵۷} گسترش قلمرو کانادا به سوی غرب و شمال کلید خورد. براساس جغرافیای جدید بخش چشمگیری از شمال کبک^{۵۸} و اونتاریو، قام استان مانیتوبا،^{۵۹} بخش جنوبی آبرتا و بخشی از سرزمین‌های شمال غرب و سرزمین

بودند.^۳
کودکان از سنین بسیار پایین برای حفظ قبیله خود مشارکت می‌کردند. در ابتدای سده بیست، میری جون^۴ زن کارگر اهل کلمبیا بریتانیک در کودکی علیرغم سن کمش، از برادر و خواهر کوچکترش نگهداری می‌کرد تا خواهر بزرگترش خشک و دودی کردن ماهی و همچنین شکار را بیاموزد.^۵ ماساک دختر جوان اینوویت از مادربرزگش پاک کردن پوست، برش زدن و دوختن موکلوکس^۶ را آموخت. راپائل ایرونستاند^۷ متولد ۱۹۴۲ از اقوام ساکن غرب مانیتوبا، بخش قابل ملاحظه‌ای از سالهای اولیه زندگی اش را به سفر با مادر و پدرش در ناحیه داک مانتین^۸ گذراند و از این سفر تجاربی به دست آورد. روز پیش از شکار، پدرش هم‌مان با نواختن تبور، با صدای آرام و دلنشیں آواز سنتی سر می‌داد. او می‌گوید پدرش «از بازمادگان بومیان بوده است که برای ریدابی و شکار حیوانات وحشی جنگل همه‌هوش و زکوت خود را به کار می‌گرفته و هم‌مان با زمزمه کردن این آواز، شکارش را دنبال می‌کرده است».^۹

کشف و شهود از جمله آدابی است که جوان بوسیله آن پس از گذراندن مناسک گذر، به قدرت روحی و بینش خوبی دست می‌یابد که او را در جنگ شکست‌ناپذیر کرده و زندگی اش را دوام می‌بخشد.^{۱۰}
از آنجا که آزادی عمل اجر و قرب فراوانی داشت، کودکان بندرت مورد سرزنش و تنبیه قرار می‌گرفتند. براساس گفتۀ نظامیان فرانسوی سده هفده، پدر و مادران بومیان آنقدر کودکانشان را دوست می‌داشتند که دلشان نمی‌آمد در هیچ موردی به خواسته آنها نه بگویند.^{۱۱} موضوع از این هم پیچیده تر است. این کودکان نازپرورده نبودند بلکه مسئولیت هر کودک در قبال قومش و نیز استقلال و احترام به سایرین به آنان آموزش داده می‌شد.^{۱۲} بزرگترها کودکی را که نیاز به توجه بیشتری داشت مورد محبت قرار می‌دادند اما به گریه‌های کودکی که لجاجت می‌کرده، توجه نمی‌کردند.^{۱۳}

با آگاهی به اینکه نظام آموزشی بومیان معطوف بر اختلاط میان عالم ارواح و زندگی رزومره بود، جای شگفتی نیست که آنان تمايلی نداشتند آموزش فرزندانشان را به دیگران بسپارند. در ابتدای سده نوزده، قوم اوچیبوی واقع در اونتاریو کنونی، بسیار تلاش کردنده تا آموزش مدرسه‌ای را در بطن

بقای آنها درگرو انتقال ویژگی‌های فرهنگی شان از نسلی به نسل بعدی بوده است. بومیان به لطف آموزش‌ها، مراسم و تمرین‌های روزمره منسجم ضامن انتقال این میراث بودند.^{۱۴} با وجود برخی تفاوت‌ها میان این اقوام، آموزش‌های مرسوم بومی توصیف کننده مبانی کاملاً بیکارچه و منسجم بودند. این آموزش‌ها نه تنها به آفرینش بشر، حیوانات و جمادات (دینی‌ای فیزیکی) بلکه به نقش موجودات ماوراء زمینی در امور زمینی دخلالت کنند و کارهای خوب یا بد انجام دهند.^{۱۵} هیچ مرزی میان دنیای مادی و غیرمادی وجود نداشت. برخی فرهنگ‌ها بر این باور بوده‌اند که حیوانات جان خود را به شکارچی هدیه می‌کنند و او برای اینکه لایق دریافت این پیشکش شود باید قبل و بعد از شکار مراسم ویژه‌ای به جای آورد.^{۱۶}

مراسمات مربوط به جمعیت‌ها به منظور به نمایش گذاردن رویدادهای گوناگونی از جنس رویدادهای روحانی، فرهنگی و اقتصادی تدارک دیده می‌شد و بستر مناسب فراهم می‌کرد تا شرکت‌کنندگان به انجام واجبات روحانی، داد و ستد کالاهای اطلاعات و همچنین انتقال آموزه‌های سنتی پپردازند.^{۱۷} کهنسالان که پاسداران آموزه‌های یادشده بودند و در برخی موارد هم کاهنان، در برقراری رابطه با عالم ارواح و همچنین درمان بیماران نقش مؤثری ایفا می‌کردند.^{۱۸} همچنان که زندگی روحانی با زندگی روزمره بومیان آمیخته شده بود، آموزش هم فقط در چاره‌یاری کلیسا محدود نمی‌ماند و بخش لاینفک زندگی روزانه آنان بود. به بیان دیگر، آموزش در زندگی بومیان جای خود را باز کرده بود. کودکان از راه آموزه‌هایی که در قالب داستان و یا مثال برایشان بیان می‌شد، همچنین با شرکت در مراسم مذهبی، جشن‌ها و مناسک گذر^{۱۹} با راه و رسم زندگی آشنا می‌شدند. افراد در برخی اجتماعات روحانی می‌توانستند پس از گذراندن آموزش‌های لازم به مقامات ویژه‌ای نایل آیند.^{۲۰} این روش آموزش برای تضمین بقای هویت، تاریخ، سنت‌ها و باورهای آنان بسیار مفید بود.

قصه گویی فرصتی مناسب بود تا به کودکان شیوهٔ زندگی صحیح زندگی، اجتناب از توهین به ارواح و مشارکت در حفظ قبیله را بیاموزند. آنجل‌سیدنی^{۲۱} از قبیلهٔ تلینگی^{۲۲} که در اوایل سده بیست در یوکون^{۲۳} ساکن بود چنین می‌گوید: «مرسوم بود که برایمان قصه نقل کنند تا به ما بیاموزند چه چیزی خوب و چه چیزی بد است... این داستان‌ها سینه به سینه روایت می‌شد و اینگونه آنان فرزندانشان را تربیت می‌کردند». آلبرت گاندین^{۲۴} که پنجاه سال بعد در قوم ینه^{۲۵} در مجاورت رودخانه مکنزی می‌زیسته، می‌گوید که به همین شیوه تربیت شده‌است: «من داستان‌های بسیاری شنیدم که ضمن روایت آن، چرایی انجام برخی کارها و همچنین دانستن ماهیت هرچیزی به ما آموخته می‌شد. برای جوانان فرآگیری در ساختار داستان بر اطاعت از امر و نهی بزرگان ترجیح داده می‌شد. کودکان میل و توجه بیشتری به شنیدن داستان داشتند تا یادگیری قوانین». ایزابل ناکوود^{۲۶} که در طی سالهای ۱۹۳۰ در قبیلهٔ میکمک^{۲۷} در نوول اکوس پرورش یافته، ارج نهادن سالمندان و دانسته هایشان را آموخته است. او می‌گوید: «سلمندان چرخهٔ فصول گیاهان خوارکی و دارویی، چرخهٔ مهاجرت حیوانات، پرندگان و ماهی‌ها را می‌دانستند. همچنین روش‌های شکار و تله‌گذاری متناسب با شرایط ویژه آب و هوایی را بلد



آموزشی در اماکن مسکونی بومیان جزو تعهدات است و آموزش فرزندان آنان از وظایف بشمار می‌آید. این توافق مهمی است که نباید در اجرای آن سهل‌انگاری شود.^{۹۰}

گزارش داوین^{۹۱}

در سال ۱۸۷۹ دولت فدرال نیکلاس فلورود داوین^{۹۲}، روزنامه نگار ایرلندي تبار اهل تورنتو و وکیل و نامزد مدافع حزب محافظه کار را مأمور بررسی نظام شبانه‌روزی‌های ایالات متحده کرد. هدف از این کار، الگوبرداری از نظام یادشده و ایجاد مدارس مشابه در سرزمین‌های شمال غرب بود. در همان زمانی که داوین به این کار گمارده شد آمریکایی‌ها در صدد اجرای ابتکاری مبنی بر احداث مدارس فنی (یا صنعتی) در بیرون از مناطق ویژه بودند. این مدارس که توسط دولت اداره می‌شد فرزندان بومیان ساکن مناطق ویژه را پذیرش می‌کرد. این کودکان چندین سال از قبیله شان دور می‌مانند و در این مدت مهارت‌های لازم برای اداره زندگی را کسب می‌کردند. با این روش انتظار می‌رفت پیوند بومیان دانش آموزان بومی با قبیله مادری شان سست و کمنگ گردد و پس از پایان تحصیل به دامان خانواده‌های خود بازنگردند که این امر در نهایت باعث از هم گسیختگی پیوند بین اعضای قبایل می‌شد.^{۹۳}

داوین خیلی زود تحقیقاتش را به سرانجام رساند. وی در چهارده مارس ۱۸۷۹ یعنی چهل و پنج روز پس از آغاز مأموریت، گزارش را به دولت ارایه داد. در این مدت، او به واشنگتن سفرکرد و با کارگزاران آمریکایی و همچنین نایندگان بومیان آمریکا دیدار کرد.^{۹۴} سپس بازدید کوتاهی داشت از مدرسه مینسوتا^{۹۵} که توسط مبلغین مذهبی اداره می‌شد. او در ادامه سفرش با نایندگان کلیسا، دولت مانیتوبا و شمار زیادی از بومیان این استان نیز دیدار کرد و در هنگام ترک محل از آنان بعنوان «کهنه کاران ایرادگیر» یاد کرد.^{۹۶} وقتی او از مفاد پیمان‌نامه‌های حقوقی مربوط به این مدارس آگاه شد بسیار تحت تأثیر قرار گرفت زیرا متوجه شد که مدیر کل و سایر رؤسا «سلیقه شخصی خودشان را در ماهیت و اداره این مدارس اعمال کرده بودند». داوین تصریح کرد که ادامه این وضع اشتباہی بیش نیست و بهتر است که این مدارس از چنگ «ترجیحات یک مدیر» خلاص شوند.^{۹۷}

داوین به پشتونه همین بررسی محدود شرایط، به دولت پیشنهاد داد که با کلیساها کانادایی به منظور احداث چهار مدرسه فنی وابسته به شبانه‌روزی‌ها در غرب کانادا مشارکت نماید. با جاگردان فرزندان بومیان از پدران و مادرانشان و آموزش و تربیت آنان در شبانه‌روزی‌ها، «اینان باید اندک خود را برای مقابله با الزامات آینده‌ای نه چندان دور آماده می‌کردند. مجریان این طرح امیدوار بودند که این دانش آموزان در آینده بتوانند از مردم این سرزمین حمایت کنند». براساس برآوردهای انجام شده، بیست و هشت هزار خانواده بومی و هزار و دویست خانواده دورگه^{۹۸} مشمول اجرای این پیمان نامه می‌شدند. از این‌رو داوین هشدار داد که تأخیر در اجرای این طرح، خطناک و پرهزینه خواهد بود.^{۹۹}

داوین به دو دلیل مشارکت با کلیساها را پیشنهاد داده بود. در وهله نخست، جنبه اخلاقی طرح بوده است. روش آموزش که وی ترویج می‌کرد ریشه باورهای روحانی و فرهنگی اقوام بومی را ساخت می‌کرد. وی می‌گفت خیلی بد است که باورهای آنان را تایید نمی‌کنیم «و باورهای بهتری را جایگزینشان نکنیم»، یعنی دین مسیحیت.^{۱۰۰} دلیل دوم، جنبه اقتصادی طرح بوده است. او یادآور شده است که آموزگاران حقوق کافی دریافت می‌کنند. با به کارگیری مبلغین مذهبی، دولت می‌تواند از «نیوهای مشتاق بهره‌مند شود و بدین ترتیب این طرح به دست کسانی اجرا می‌شود که در مقایسه با آموزگاران حقوق بگیر، انگیزه بیشتری دارند». به بیان دیگر، با این سیاست می‌توان مؤمنانی را که خود را وقف شبانه‌روزی‌های بومی می‌کنند، با کمترین دستمزد به کار گرفت. در نتیجه دولت فدرال به فراهم آوردن تمهیدات یادشده برخاست تا طرح آموزشی یادشده را در سال‌های آینده به اجرا گذارد.

تمدن سازی و مسیحی کردن

نایندگان دولت و «کلیساها» همواره بیان می‌کردند که رسالت شبانه‌روزی‌ها متمدن کردن و مسیحی کردن فرزندان بومیان کاناداست. اما این آرزوی به ظاهر شریف، تجاوز به حریم فرهنگ، زبان، باورها و آداب معنوی بومیان بوده است. چنین گمان می‌شد که شبانه‌روزی‌ها شرایط بهتری نسبت به مدارس روزانه مستقر در مناطق ویژه داشته باشند چرا که در مدارس روزانه دانش آموزان از پدران و مادرانشان، که در مقابل هرگونه تغییر فرهنگی متعصبانه و

قبیله‌شان نهادینه کنند. در سال‌های ۱۸۳۰ پیش‌زی^{۹۵} که اصلیت اروپایی و اوجیب داشت، نقش مهمی در تأسیس مدارس روزانه در درون اقوام جنوب اونتاریو ایفا کرد. در سال ۱۸۴۶ رؤسای اقوام اوجیب در جنوب اونتاریو پشتیبانی مالی یک شبانه‌روزی محلی را به عهده گرفتند.^{۹۶} در ادامه، ناخستینی از آموزش رایگان موجب کناره‌گیری بسیاری از این حامیان گردید.^{۹۷}

سایر اقوام نیز همچنان به احداث یک مدرسه در قبیله شان راغب بودند. در سال ۱۸۷۱ آگوستین شینگووک^{۹۸} رئیس قوم اوجیبی در گاردن ریور^{۹۹} در اونتاریو، به سارنیا،^{۱۰۰} لاندن^{۱۰۱} و تورنتو^{۱۰۲} رفت تا از سران مذهبی برای ساخت یک «خیمه بزرگ کلاس درس»^{۱۰۳} برای قومش درخواست کمک مالی نماید. بنا به گفته او، در چنین محلی «فرزندان نواحی دریاچه بزرگ شی‌پوا^{۱۰۴} پذیرش می‌شند و ضمن تأمین لباس و خوراک، خواندن و نوشتن، کشاورزی، ساخت خانه و همچنین تولید لباس می‌آموختند. به این ترتیب آنان می‌توانستند به میان اقوام خویش بازگردند و آموخته‌های خود را به سایرین نیز بیاموزند.^{۱۰۵} این ابتکارها احتمالاً به تشکیل شبانه‌روزی‌های بومیان شینگووک در سال ۱۸۷۳ منجر شد.

بومیان سسکچوآن و مانیتوبا از سال‌های ۱۸۲۰ نظام شبانه‌روزی‌های تحت مدیریت مبلغین مذهبی را می‌شناختند. آنان می‌دانستند که برای هماهنگی با ارتباطات اقتصادی و اجتماعی‌ای که رشد مستمر دارد، آموزش امری ضروری است و آنان در پیمان‌نامه‌های مورد توافق در طی سال‌های ۱۸۷۰ بر حق داشتن مدرسه، آموزگار و دستمزد تأکید کرده بودند. الکساندر موری^{۱۰۶} مأمور مذاکره کننده دولت کانادا به آنان اطمینان داده بود که: «ملکه مصمم است که فرزندان سرخپوستان مانند فرزندان سفیدپوست زیرک و باهوش شوند. او آموزگاران را به مدرسه‌های مستقر در اماکن مسکونی بومیان خواهد فرستاد و دستمزدشان را نیز پرداخت خواهد کرد». در پیمان‌نامه‌های اولیه ساخت مدارس در محله‌ای اسکان پیش‌بینی شده بود و از ۱۸۷۷ یعنی زمان تصویب پیمان نامه هفت سیت)^{۱۰۷} پرداخت حقوق آموزگاران به دولت واگذار شد.^{۱۰۸} نه در پیمان‌نامه‌ها و نه در گفتگوهای میان سران بومیان و اروپایی‌ها، اشاره‌ای به شبانه‌روزی‌ها نشده بود. بر این اساس، موری در یکی از گزارش‌های خود می‌نویسد: «در این پیمان‌نامه‌ها ساخت مراکز

مستحکم مقابله می کردند، جدا می شدند.

به تلاش خود ادامه می دهد «تا زمانی که قمam بومیان با جامعه کانادا همگون شوند و تازمانی که مسایل بومیان حل و فصل شود و دیگر نیازی به فعالیت وزارت امور بومیان نباشد». هدف از بنیان نهادن شباهه روزی‌ها، ملزم کردن دولت به ساخت مدارس در مناطق ویژه (بنا بر آنچه که در پیمان نامه‌ها به تصویب رسیده بود) نبوده بلکه هدفش دستیابی به اهداف دراز مدت از پیش تعیین شده بود. بدین معنی که به بهانه همگون کردن جمعیت بومی، از زیر بار مسئولیت مصوب در پیمان نامه‌ها در قبال بومیان شانه خالی کند.

با گذشت زمان، کارگزاران شباهه روزی‌ها دیدگاه‌های متفاوتی را در مورد اهداف آموزشی این مدارس ارایه دادند. در سال ۱۸۸۹ هایتر رید،^{۱۱۹} بازرس امور بومیان در پره‌ری بیان کرد که هدف ایجاد شباهه روزی‌ها آماده‌سازی دانش آموزان برای ورود به بازار کار است. او همچنین اعلام کرد که «بومیان باید با جامعه سفیدپوستان همگون شوند تا منبع سودآوری برای کشور شوند».^{۱۲۰} اگرچه در برخی مدارس فنی، چاپ و چگونگی تولید کفش آموزش داده می‌شد اما آموزش‌های ویژه شغلی برای پسران در این مدارس بیشتر معطوف به حوزه کشاورزی و فنون مرتبط با آن مانند آهنگری (یا نعلبندی) و درودگری و برای دختران، معطوف به مشاغل خانگی بود. به هر حال این شباهه روزی‌ها بیشتر اوقات با کمپود آموزگار و ابزار آموزشی مواجه بودند. در سال ۱۸۹۸ جیمز اسمارت^{۱۲۱} معاون وزیر امور بومیان گفت: «ارایه آموزش نامتناسب با نیازهای اجتماعی به بومیان و انتظار کاربردی بودن آنان در جامعه تنها موجب هدررفت بودجه دولت است و بیشتر از آنکه برایشان سودمند باشد به آنان آسیب می‌رساند».^{۱۲۲} در همین دوره فرانک اولیور^{۱۲۳} وزیر آینده امور بومیان می‌گوید که سیاست دولت، بر اساس ارایه آموزش به بومیان تنظیم شده است که در راستای آن می‌توانیم «فضای رفاقتی در بازار صنعتی فراهم نماییم. بنظرم این فضا فرصت مناسبی فراهم می‌کند تا سرمایه‌های ملی را به چریان بیندازیم. اگر ما این حس رفاقتی را در آنها بوجود نیاوریم درواقع سرمایه‌مان را دور ریخته‌ایم».^{۱۲۴} در سال ۱۹۵۴ هنکام ساخت شباهه روزی در شمال کانادا کیمیه مربوط به امور آموزش اسکیموها^{۱۲۵} که توسط دولت

انگیزه دولت مبنی بر از بین بردن پیوند خانوادگی بومیان کانادا از همان ابتدا روشن و آشکار بود. چند سال بعد یعنی در سال ۱۸۷۷ لورانس ون کوگت،^{۱۲۶} معاون وزیر امور بومیان، دلیل سرمایه‌گذاری انجام شده در شباهه روزی‌ها را اینگونه توجیه کرد که کودکان بومی مدارس روزانه از والدینشان که «الگوهای بسیار نامناسبی برای آنان بوده اند»^{۱۲۷} پیروی می‌کردند. اسقف اعظم سن بُنیَّقس^{۱۲۸} در سال ۱۹۱۲ متنی با موضوع ضرورت نگاهداری فرزندان بومیان در شباهه روزی‌ها نگاشت. او در این متن آورده است که این کودکان باید از شش سالگی به شباهه روزی‌ها بروند چرا که «برای بیرون کشیدن اینان از شرایط نامناسب خانوادگی باید سپرستی شان را به دست گرفت».^{۱۲۹}

در حقیقت این مدارس خانواده را هدف می‌گرفتند و سیاست کلی دولت را دنبال می‌کردند، یعنی کاهش مسئولیت اقتصادی و اجتماعی بومیان که در پیمان نامه‌ها به آنها محول شده بود. این سیاست حول قانون مربوط به بومیان^{۱۳۰} در سال ۱۸۷۶ می‌گشته که تمام قوانین بازبینی شده در مورد بومیان کانادا را شامل می‌شد. این قانون براساس تعریفی که در قانون کانادا آمده موقعیت اجتماعی بومیان را مشخص و آنان را وارد به دوری جستن و فراموش کردن هویتشان می‌کرد. بدین ترتیب، دولت کانادا دراداره امور اقتصادی، زندگی و آیین مذهبی، مالکیت خاک، آموزش و حتی زندگی شخصی بومیان مختار بود. براساس این قانون، اختیار تعیین رهبران بومیان و همچنین پس و پیش کردن تصمیمات آنان به کابینه فدرال محول می‌شد و به این وسیله دولت بر حکومت‌های قبایل سیطره کامل پیدا می‌کرد. کشاورزان بومی بدون اجازه کارگزار امور بومیان که مسئول اجرای آخرین تغییرات قانون بود، اختیار فروش محصولشان را نداشتند. بر طبق برخی مواد این قانون، بومیان اجازه شرکت در آیین‌های ویژه مقدس را، از جمله آیین جشن هدیه (پُتلچ)^{۱۳۱} در سواحل غربی کانادا و نیز مراسم رقص خورشید^{۱۳۲} در پره‌ری، نداشتند. بومیان نه حق مالکیت فردی بر زمین در مناطق ویژه را داشتند و نه مانند سایر کانادایی‌ها از زمین‌های واگذار شده تحت عنوان سهم مستعمره‌سازی، حقی داشتند. قانون یاد شده محدودیت‌های جدیدی هم در حقوق مربوط به شکار به بومیان تحمیل می‌کرد. اگر برای تعزیض گستره شهری لازم می‌شد به مناطق ویژه بومیان دست درازی شود، دولت این حق را داشت که قبایل را از سرزمینشان بیرون کند. دولت همچنین اختیاراتش را مبنی بر اجاره یا واگذاری زمین‌های مناطق ویژه بدون جلب رضایت بومیان، گسترش داد. این قانون همچنین به بومیان اجازه دسترسی به الکل یا سالن‌های بیلیارد را نمی‌داد.

از بین بردن وضعیت اجتماعی شهروند بومی از آخرین مفاد این قانون است. این سیاست در ابتدای یعنی در سال ۱۸۵۷، تحت عنوان قانون متمدن سازی تدریجی قبایل بومی کانادا^{۱۳۳} به وسیله دولت حاکم تصویب شد. براساس این قانون، یک مرد بومی (به تعییر دولت) اهل اونتاریو یا کبک که معمولاً به زبان انگلیسی یا فرانسوی گفتگو می‌کند، در صورتی که بدھکار نباشد و حسن اعتبار هم داشته باشد، شهروند کانادایی به شمار می‌آید. او مجاز است تا مساحت پنجاه آکر^{۱۳۴} زمین در محدوده مناطق ویژه را به نام خود ثبت کند و نیز می‌تواند صاحب بخشی از سرمایه قبیله‌اش باشد. اگرچه نام این جریان را آزادی^{۱۳۵} گذاشتند اما این عنوان، حق رأی را برای آنان قایل نمی‌شد. پیامد اصلی این قانون از بین بردن هرگونه مایزی میان حقوق و الزامات قانونی بومیان و انگلیسی‌ها بوده است. با چشم پوشی هر فرد آزاد شده از هویت بومی‌اش، دولت یک کام به نتیجه سیاستش نزدیکتر می‌شد یعنی کاهش شمار بومیان و تقلیل گستره مناطق ویژه.

دو سال پس از تشکیل کنفرانسیون دولت کانادا قانون اعطای آزادی تدریجی به بومیان^{۱۳۶} را تصویب کرد که سنگ بنای سیاست کانادا در مورد آزادی بومیان را گذاشت. اصل آزادی بعدها در قانون مربوط به بومیان^{۱۳۷} نیز اعمال شد. سیاست آزادی خیلی زود به شکست انجامید. بین سال‌های ۱۸۵۹ تا ۱۸۷۶، تنها یک بومی به صورت داوطلبانه نفی هویت کرد.^{۱۳۸} به دلیل عدم قبایل مردان بزرگ‌سال به نفی حقوقشان، کارگزاران این طرح بر آموزش متمرکز شدند. پیوند میان سیاست آزادی و شباهه روزی‌های بومیان در سال ۱۹۲۰ آشکارا شکل گرفت. در این سال دولت کانادا در قانون مربوط به بومیان بازنگری کرد تا بومیان حتی در صورت عدم رضایت، از وضعیت شهروند بومی خارج شوند و فرزندانشان را هم مجبور کنند که به مدرسه بروند. دونکان کامبل اسکات،^{۱۳۹} وزیر امور بومیان، اظهار کرد که دولت کانادا

شبانه‌روزی‌های بومیان بر اساس الگوی شبانه‌روزی‌های خصوصی که در آن نخبگان ملت جدید آموزش می‌دیدند، کار نمی‌کردند بلکه با الگوی دارالتأدیب‌ها و زندان‌های ویژه کودکان خانواده‌های فقیر، همگون‌تر بودند. در ابتدای سده بیست زمانی که ناکارامدی این تشکیلات آشکار شد بسیاری‌شان منحل شدند اما شبانه‌روزی‌های بومیان همچنان به کار خود ادامه دادند.^{۱۲۸}

نقش کلیساها

چنانکه داوین پیشنهاد داده بود دولت کانادا از سال ۱۸۸۳ در شبانه‌روزی‌های بومیان نقشی محوری را به عهده گرفت. با توجه به اینکه این شبانه‌روزی‌ها به دست مبلغین مذهبی بنا شده بودند کلیساها از این گروه که شرکایشان بشمار می‌آمدند به گرمی استقبال کردند. با گذری در تاریخ شبانه‌روزی‌ها درمی‌یابیم که بیشتر اوقات کلیساها کارگزار امور آنها بوده‌اند. مبلغین مذهبی سده نوزده بر این باور بودند که همه تلاش‌شان برای مسیحی کردن بومیان بر هدف جهانی آنان استوار است، یعنی رستگاری نوع بشر. آنان با این دستاوریز اقتدار رهبران روحانی سنتی بومیان را از بین برداشتند چرا که از دید مبلغین، اینان عناصر شیطان تلقی می‌شدند. آنان همچنین بومیان را از انجام مناسک فرهنگی مقدس منع کردند و تلاش کردند ضوابط اخلاقی جدیدی را به مردمان بومی تحمیل و ساختار سنتی خانواده‌ها را ریشه کن کنند. معمولاً مبلغین به تهایی و در شرایط سخت کار می‌کردند. شمار زیادی از نایندگان مؤسسه‌های دینی جهان از پشتیبانی نخبگان بانفوذ کشورهای مقتدر دنیا مانند کانادا سود می‌بردند.^{۱۲۹} در سده نوزده، ابلای مریم پاک،^{۱۳۰} وفاداران به کاتولیک روم و مؤسسه مبلغین کلیسای آنگلیکن انگلستان^{۱۳۱} مهمترین جمعیت‌های مبلغین بودند که در شبانه‌روزی‌های کانادا حضور داشتند. فرقه هواداران مذهب (اوپلا)^{۱۳۲} در سال ۱۸۱۶ در جنوب فرانسه و در چارچوب استراتژی عمومی تر کلیسای کاتولیک جهت کمک به انقلاب فرانسه تشکیل شد. اتحاد، نظام و اقتدار پاپ، برای این فرقه از اولویت‌ها بشمار می‌آمد و آینین اخلاقی سختگیرانه‌ای داشتند.^{۱۳۳} در سال‌های ۱۸۴۰ اُسفه مونترال، ایناس بورژه،^{۱۳۴} از اوپلا برای فرستادن مبلغین خود به کبک دعوت کرد. این مبلغین خیلی زود حوزه فعالیتشان را گسترش دادند و تا مرازهای کبک و پره‌ری، شمال کانادا و همچنین سواحل اقیانوس آرام پیش رفتند.^{۱۳۵} آنان پس از چیره شدن بر غرب و شمال کانادا متولی اداره و سرپرستی اکثر شبانه‌روزی‌ها شدند که توسط کلیسا احداث شده بودند. با اینحال آنان بدون مساعدت شماری از اعضای مجمع روحانیون مذهبی خواهاران توان اجرای این پروژه آموزشی را نداشتند. خواهاران کارته،^{۱۳۶} خواهاران گری،^{۱۳۷} خواهاران پژویدانس،^{۱۳۸} خواهاران سنت-آن و در سده بیست، خواهاران ابولای مریم پاک از مهمترین این جمیعت‌ها بودند. خدمات ارایه شده بوسیله این گروه‌ها آموزش و پرستاری در شبکه‌های شبانه‌روزی بود. به رغم اینکه مبلغین مذهبی فرقه ژزوئیت^{۱۳۹} که از وفاداران کاتولیک روم بودند در بین بومیان نوول فرانس فعالیتی دیرینه داشتند اما در سده نوزده فعالیتشان را به دو مدرسه در جزیره مانیتون محدود کردند. در سده بیست، این شبانه‌روزی‌ها در محدوده اسپانیش در اونتاریو جای گرفتند.

جمعیت مبلغین کلیسای انگلستان نخستین گروه وابسته به کلیسا بودند که فعالیت خود را تمام‌آبر مسیحی نمودن «کافران»^{۱۴۰} مستعمرات خود معطوف کردند. در سال ۱۸۰۲ اینان نخستین گروه مبلغین خود را به این منظور اعزام کردند. در سال ۱۸۲۰ پدر جان وست^{۱۴۱} به فایندگی از این گروه به روپیر-روز^{۱۴۲} سفرکرد و همانجا نخستین شبانه‌روزی را برای فرزندان بومیان بنانهاد.^{۱۴۳} در سال ۱۹۰۱ این کلیسا صاحب ۵۰ مبلغ مرد، ۳۶۵ مبلغ زن مجرد و ۳۶۵ پدر روحانی بومی در سراسر دنیا بود.^{۱۴۴} آموزش مهارت‌های کار یدی از جمله بخش‌های بنیادین برنامه آموزشی مبلغین بود. از سال ۱۸۵۳ مدیر جمیعت مبلغین کلیسای انگلستان اعلام کرد که: «مدارس ما در هند، زلاند نو و در تمامی حوزه‌های مأموریتمن دارای یک دپارتمان صنعتی هستند».^{۱۴۵}

در سده نوزده جمیعت مبلغین مذهبی روش‌گر^{۱۴۶} و کلیسا مشایخی پروتستان^{۱۴۷} انگلستان و آمریکا در اداره شبکه‌های شبانه‌روزی بومیان کانادا نیز فعال بودند. در مأموریت‌های فرقه پروتستان، زبان نقش بسزایی ایفا می‌کردند. در برخی قبایل، شبانه‌روزی‌ها در مدارس و نخستین شکل‌گیری شبکه شبانه‌روزی‌ها، زنان جوان کانادایی و انگلیسی بعنوان پرستار و آموزگار در مدارس دور افتاده شمالي استفاده می‌شدند.^{۱۴۸}

فدرال تشکیل شده بود، چنین بیان کرد: «نظام شبانه‌روزی‌ها شاید مفیدترین ابزاری است که به وسیله آن کودکان برخاسته از جامعه‌ای بدیع را می‌توان متمند کرد. بر اساس این نظام آموزشی به آنان حرفه‌هایی آموخته می‌شود که به یاری توسعه اقتصادی سفیدپوستان می‌آید».^{۱۴۹}

«قبایلی که فرزندانشان زیر دست دولت تربیت می‌شوند کمتر برای حکومت خطرناک‌ند» بازرس مدارس در وزارت امور بومیان، جی. ای. مکرا، ۱۸۸۶

امنیت

شبانه‌روزی‌های بومیان در حوزه امنیت نیز نقش آفرین بوده‌اند. یک سال پس از «شورش»^{۱۵۰} بومیان شمال غرب کانادا (۱۸۸۵) بازرس تحصیلی وزارت امور بومیان، جی. ای. مکرا،^{۱۵۱} گفت: «احتمال خطر از سوی قبیله‌ای که فرزندانش در کتل دولتند، بسیار پایین است».^{۱۵۲} در سال ۱۹۱۰ دونکان کامیل اسکات^{۱۵۳} نگرانی خود را چنین آشکار کرد: «بود آموزش و نادیده انگاشتن بومیان از آنان عناصری نامطلوب و اغلب خطرناک برای جامعه می‌سازد».^{۱۵۴}

از دیگر سو، کانادا از سال ۱۸۷۰ اقدام به پذیرش برخی «عناصر خطرناک» در مدارس صنعتی کرد، یعنی فرزندان خانواده‌های فقیر شهرها. در سال ۱۸۷۴ اونتاریو سند مدارس صنعتی^{۱۵۵} را تصویب کرد و به موجب آن به قاضی اختیار داده شد تا بچه‌های ولگرد بازیگوش را در مدارس صنعتی پذیرش کند.^{۱۵۶} در سال ۱۹۰۰ اونتاریو کمتر از چهار مدرسه صنعتی برای غیربومیان داشت، دو مدرسه برای دختران و دو مدرسه برای پسران و در مجموع دویست و بیست و پنج دانش آموز. ۵۰ سال بعد در نوول اکوس، کبک، مانیتوبا و کلمبیا بریتانیک مدارسی از این دست ساخته شد.^{۱۵۷} اُسفه کاتولیک روم ویتال گراندین^{۱۵۸} از دارالتأدیب سیتو^{۱۵۹} در فرانسه بازدید کرد. هدف از این بازدید طراحی برای احداث یک شبانه‌روزی در شمال غرب کانادا بود. به نظر وی گروه سازماندهی شده و هماهنگ سیتو با آموزش مواد درسی و موسیقی موجب دگرگونی فرهنگی جوانان زندانی می‌شد و تأثیری مشابه بر فرزندان بومی نیز می‌گذاشت. صنعت، اقتصاد، پاکیزگی و میانه‌روی از مواردی بودند که می‌بایست در اینان اصلاح می‌شد.^{۱۶۰}

گسترش شبکه
از سال ۱۸۸۳ دولت فدرال تأمین مالی مدارس صنعتی غرب کانادا را که روز به روز بر شمار آنها افزوده می‌شد به دست گرفت و همچنان به پشتیبانی مالی از شبانه‌روزی‌های تحت سپرپستی کلیسا ادامه داد. به دنبال استعمار کشور، شبکه شبانه‌روزی‌ها هم گسترش می‌یافتد. همزمان با سکنی گزیدن کانادایی‌های اروپایی تبار در پربری، کلمبیا بریتانیک و شمال کانادا، شمار فزاینده کودکان بومی جذب شبانه‌روزی‌ها می‌شدن.

در پی گسترش این شبکه، کنترل منابع مالی مربوط به آن خیلی سریع تبدیل به یکی از دغدغه‌های جدی دولت فدرال شد. برای نمونه، در سال ۱۸۸۸ دستمزدها کاهش یافت. در سال ۱۸۹۲ نگرانی حاصل از افزایش هزینه‌های مدارس فنی، اُتاوا را بر آن داشت تا نظام مالی سرانه‌ای را بنا سازد که براساس آن به هر کلیسا برابر شمار کودکان تحت پوشش، بودجه‌ای اختصاص داده می‌شد. کارگزاران آموزشی کلیسا هزینه‌های نگهداری، دستمزدها و کلیه مخارج را از این مبلغ تأمین می‌کردند. با تصویب نظام جدید، مدارس فنی با کاهش بودجه مواجه شدند. برای نمونه، مدرسه‌های ریور در آلبرتا، شاهد کاهش بودجه از ۱۸۵,۵۵۰ دلار به ۱۳۰ دلار شد.^{۱۶۴} به دنبال این تغییر، کلیساها برای جذب شمار بیشتر دانش آموز به رقابت پرداختند تا جایی که از پذیرش کودکان مبتلا به بیماری‌های مسری نیز ابایی نداشتند.

کلیساها [برای جیران کاهش بودجه] بیش از پیش به نیروی کار دانش آموزان در چارچوب نظام «نیمه وقت»^{۱۶۵} وابسته شدند: دانش آموزان بزرگسال‌تر نصف روز را به کار کردن سپری می‌کردند. نظر به اینکه این دانش آموزان فقط نصف روز را در کلاس حاضر می‌شدند، عملًا شمار زیادی‌شان از آموزش با کیفیت مناسب بی بهره می‌مانندند.^{۱۶۶}

در ابتدای سده بیست دولت فدرال اعلام کرد که سرمایه‌گذاری در مدارس شبانه‌روزی ناچیز بوده است. ساخت برخی از آنها با شتابزدگی همراه بوده و برخی دیگر آلوهه و غیربهداشتی بوده‌اند و تعدادی هم برای جذب و نگهداری دانش آموزان با مشکل مواجه بودند. وزیر امور بومیان کالیفرنید سیفتون،^{۱۶۷} اتحال این مدارس و انتقال دانش آموزان به شبانه‌روزی‌های کوچک‌تر را در پیش گرفت.^{۱۶۸} نگرانی برخاسته از میزان مرگ و میر ثبت شده در مدارس صنعتی، کلیسا را

در ابتدای راه، پشتیبانی مالی این امر از منابع مالی خارج از کانادا تأمین می‌شد. در سال ۱۸۶۰ بنیان‌گذاران فرانسوی مؤسسه نشر باورهای دینی^{۱۶۹} و مؤسسه سنت آنفانس^{۱۷۰} از چهل و دو تن از فرزندان بومیان حمایت مالی می‌کردند. این کودکان در دو مدرسه و دو یتیم خانه در غرب کانادا زندگی می‌کردند که توسط فرقه اُبلا اداره می‌شدند.^{۱۷۱} در سال ۱۹۰۷ بودجه ساخت شبانه‌روزی شاپلو^{۱۷۲} در اونتاریو به وسیله انگلستان تأمین شد.^{۱۷۳}

از نظر مبلغین کاتولیک و پرتوستان باورهای معنوی بومیان جز جادو و خرافه نبودند.^{۱۷۴} ویلیام دونکان^{۱۷۵} از مبلغین مؤسسه کلیسا‌ای مبلغین در کلمبیا بریتانیک چنین می‌گوید: «برای شرح وضعیت زندگی بومیان چاره‌ای جز کافر و وحشی خواندن شان ندارم». این مبلغین همانانی بودند که بجا آوردن برخی مناسک مذهبی را بر بومیان منوع کردند. از آن جمله می‌توان مناسک معنوی نظیر جشن هدیه، ویژه سواحل غربی کانادا و همچنین رقص خورشید، ویژه پربری را نام برد.^{۱۷۶} همچنین در سال ۱۸۸۴ در کلمبیا بریتانیک مبلغین کاتولیک روم به بهانه منوع کردن برگزاری مراسم جشن هدیه گفتند شمار خانواده‌هایی که در این مراسم شرکت می‌کردند به اندازه‌ای کاهش یافته بود که برخی‌ها فرزندان خود را از مدرسه بیرون می‌کشیدند تا در سرمای زمستان در پیداکردن غذا والدین را یاری کنند.^{۱۷۷}

مبلغین از سویی با فرهنگ بومیان مبارزه می‌کردند و از سوی دیگر در مراودات و معاملاتشان با دولت و نظامیان، از بومیان و منافعشان پشتیبانی می‌کردند. شمار زیادی از آنان زبان این اقوام را یاد گرفتند و با همان زبان مراسم مذهبی‌شان را در شبانه‌روزی‌ها برگزار کردند. دستاورد این تلاش، با رجوع به آمار سال ۱۸۹۹ گروش هفتاد هزار تن از جمعیت صد هزار نفری بومیان کانادا به دین مسیحیت بود.^{۱۷۸}

در سده بیست کلیسا پرتوستان جمعیت مبلغین کانادایی مستقل و ساختار آن را بنا کرد و به دنبال آن به استخدام مبلغین و نیروی انسانی مورد نیاز مدارسش در کانادا پرداخت. در سال ۱۹۲۵ کلیسا مُندیست و بیشتر جمعیت‌های کلیسا مشایخی پرتوستان با اتفاق خود کلیسا واحدهای را تشکیل دادند که سپرستی همه مدارس روشنگرا و شمار زیادی از شبانه‌روزی وابسته به کلیسا مشایخی پرتوستان را به عهده گرفت.

اگرچه شمار شبانه‌روزی‌ها از بدرو تاریخ تشكیلشان متغیر بوده ولی بیشتر آنان (تا ۶۰ درصد) زیرنظر کلیسا کاتولیک روم اداره می‌شدند. این در حالیست که کلیسا انگلیسی تقریباً ۲۵ درصد، کلیسا یونیون^{۱۷۹} تقریباً ۱۵ درصد، کلیسا مشایخی پرتوستان فقط دو تا سه درصد، کلیسا باپتیست^{۱۸۰} آمریکا یک شبانه‌روزی در یوکون و جمعیت انگلی منویت^{۱۸۱} هم تنها سه مدرسه واقع در شمال غرب اونتاریو را اداره می‌کردند.

اگرچه نایندگان کلیساها و دولت هریک شیوه خاص خود را داشتند اما هر دو، هدفی مشترک را دنبال می‌کردند، یعنی متمدن و مسیحی کردن فرزندان بومیان. ابزار آنان برای رسیدن به این



هدف، نظام آموزشی بوده است که به کمک آن، کودکان بومی از فرهنگشان جدا و با ارزش‌ها و باورهای جدید تربیت می‌شدند. آنان از آموزش‌های پایه مقدماتی برخوردار می‌شدند که نظام نوین کار صنعتی مرسوم در اروپا را ترویج می‌داد.

مدرسه بفرستند.^{۱۸۸} با گذشت زمان و به یمن اجرای سختگیرانه این قانون، مأموران بومیان در فصل پاییز در محله‌ای ویژه‌ای حاضر می‌شدند و دانش آموزان را نیز با خود به این مکان‌ها می‌کشانند.^{۱۸۹} کلیسا نیز موفق به دریافت حکمی از دادگاه گردید که بر مبنای آن والدین را که از فرستادن فرزندانشان به مدرسه سربازی می‌زندند، به بازداشت تهدید می‌کرد.^{۱۹۰} گاه پیش می‌آمد که پدر و مادری به دلیل عدم اجرای این قانون زندانی می‌شد.^{۱۹۱} در سراسر تاریخ شبانه‌روزی‌ها، خط مشی دولت به سمتی سوق یافت که بچه‌های یتیم و کودکان بزهکار و لکرده را به شبانه‌روزی‌ها بکشاند.

همچنین شاهد پدران و مادرانی بوده‌ایم که فرزندانشان را به شبانه‌روزی‌ها می‌سپرندند برای اینکه توان تأمین نیازهایشان را نداشته‌اند.^{۱۹۲} در برخی اقوام، والدینی که روزی خود دانش آموز شبانه‌روزی‌ها بوده‌اند کودکانشان را به این مدارس می‌فرستادند چرا که تنها گزینهٔ پیش رو برای آموزش آنان بود.^{۱۹۳}

در طی سال‌های ۱۹۲۰ هزینه‌های اداره این مدارس از منابع مالی مربوط به آن پیشی گرفت. در حقیقت این شبکه قربانی بی‌مسئولیتی دولت شد. کارگزاران گزارش‌های انتقادی فراوانی در خصوص کیفیت بسیار نامطلوب غذا، تنبیه‌های بسیار سخت و حجم کار بسیار زیاد تحمیل شده به دانش آموزان، چاپ کردند. کلیساها به این گزارش‌ها، پاسخی از پیش تعیین شده داشتند: افزایش منابع مالی راه حلی است که می‌تواند به مشکلاتی از این دست پایان دهد. وزارت امور بومیان بطور مستمر سیاست‌های گوناگونی برای بهداشت، تربیت و آموزش تصویب می‌کرد اما این سیاست‌ها به شکل نظام‌مند اجرا نمی‌شد چرا که در گام نخست این وزارتخانه شمار اندکی بازرس تحصیلی به این شبانه‌روزی‌ها اختصاص داده بود که آموزش کافی هم ندیده بودند. در سال‌های بعد نیز بازرسی مدارس به عهده بازرسان تحصیلی شهرستانی نهاده شد که قدرت اجرایی نداشتند. با سبک سنگین کردن این واقعیات می‌توان به صراحت مشاهده کرد که سیاست اصلی دولت در این راستا، مهاره‌زینه‌ها بوده است. دولت پس از آنکه در سال‌های ۱۸۸۰ تصمیم گرفت مدیریت و تأمین امور مالی شبکه مدارس متعلق به کلیسا را عهده‌دار شود، به گسترش این شبکه پرداخت بدون آنکه جنبه مالی و مدیریت حرفة‌ای آنها را تضمین نماید. در نتیجه این شبانه‌روزی‌ها توان ارایه آموزش مناسب به کودکان و حمایت‌های لازم از آنان را نداشتند.

بنا بر آمار سال ۱۹۲۷، ۶۶۴۱ دانش آموز^{۱۹۴} در هفتاد و هفت شبانه‌روزی پذیرفته شدند. سال ۱۹۳۰ در نوول اکوس شبانه‌روزی شوابانگدی^{۱۹۵} تشکیل شد و تنها شبانه‌روزی در ناحیهٔ مریتیم بود که دولت فدرال آن را اداره می‌کرد و هدف از تشکیل آن سپرستی کودکان یتیم، فرزندان نامشروع و نیز کودکان ولگرد بود.^{۱۹۶} شبانه‌روزی‌های فورت جورج^{۱۹۷} در سواحل خلیج جیمز^{۱۹۸} (یکی انگلیسی و دیگری واپسیت به کاتالولیک‌ها) نخستین شبانه‌روزی‌های بودند که در ابتدای سال ۱۹۳۰ در کبک گشوده شدند. در سال ۱۹۳۱ شمار شبانه‌روزی‌ها به بالاترین میزان یعنی ۸۰ مدرسه رسید.^{۱۹۹} با اینحال اگر چه در طی سال‌های بعدی تعداد شبانه‌روزی‌ها رفته کاهش یافت ولی شمار دانش آموزان همواره روندی صعودی داشت.

ركود قابل توجه اقتصادی در سال ۱۹۳۰ دولت فدرال را وارد کرد که در چندین نوبت بودجه شبانه‌روزی‌ها را کاهش بدهد. در این دوران افراد آسیب‌پذیر رنج بیشتری کشیدند؛ دانش آموزان شبانه‌روزی‌های بومیان نیز کم و بیش تحت تأثیر قرار گرفتند. در سال ۱۹۳۸ اگرچه دولت فدرال مبلغ ۱۸۰ دلار برای هر دانش آموز در شبانه‌روزی بومیان مانیتورا واریز می‌کرد اما مدرسه ناشنوايان مانیتورا^{۲۰۰} مبلغ ۶۴۲ دلار و مدرسه پسران^{۲۰۱} مبلغ ۵۵۰ دلار به ازای هر دانش آموز از حکومت استانی دریافت می‌کردند.^{۲۰۲} در همین سال، بنا بر اعلام مؤسسه امداد کودکان در آلبرتا^{۲۰۳} کمک مالی روزانه برای هر دانش آموز نادیده گرفته شده دست کم یک دلار بوده است و این دو برابر مبلغی بود که دولت فدرال به هر دانش آموز در شبانه‌روزی‌های بومیان مانیتورا اختصاص می‌داد.^{۲۰۴}

افول بزرگ

واضح است که شبکه شبانه‌روزی‌های بومیان طی سال‌های ۱۹۴۰ به ناکامی منتهی شد. در این سال شاهد اُفت سطح علمی دانش آموزان بوده‌ایم. در سال ۱۹۳۰ تنها سه درصد از این دانش آموزان موفق شدند به مدارج بالاتر از ششم دست یابند و این رقم در مورد دانش آموزان کانادایی ۳۳ درصد بود. در پایان جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۵، دولت فدرال هزینهٔ تحصیل

برانگیخت تا شعب شبانه‌روزی را رسماً تعطیل کند. در سال ۱۹۰۸ ساموئل بلاک^{۱۹۵} که یکی از گردانندگان این جنبش بود گفت شرایط بهداشتی در این مدارس به اندازه‌ای نامطلوب بوده که دولت در آستانه مواجهه با اتهام قتل غیرعمد است.^{۱۹۶} در سال ۱۹۰۸ فرانک اولیور،^{۱۹۷} وزیر امور بومیان در دولت فدرال به این نتیجه می‌رسد که: «تلاش برای تربیت بومیان وحشی، با جداسازی کودکانشان از والدین و آموزش آنان همانند سفیدپوستان، اشتباہی تأسف بار است».^{۱۹۸}

با وجود پشتیبانی از جانب مقامات عالی‌رتبه، خواسته جنبش مبنی بر پایان دادن به نظام شبانه‌روزی‌ها به دلیل مخالفت صریح کلیسای کاتولیک و برخی سران کلیسای پروتستان ناکام ماند.^{۱۹۹} در نهایت در سال ۱۹۱۰ یک نظام قراردادی تنظیم گردید که به موجب آن، بودجه سرانه افزایش داده شد و همچنین برخی دستورالعمل‌های بهداشتی تنظیم گردید. در مجموع ۳۸۴۱ دانش آموز بومی در ۷۴ شبانه‌روزی ویژه بومیان (واژه‌ای که مجموع مدارس صنعتی و شبانه‌روزی‌ها را شامل می‌شد) و ۶۷۸۴ دانش آموز در ۲۴۱ مدرسه روزانه پذیرفته شدند؛ این مراکز آموزشی همه از پشتیبانی مالی دولت فدرال بخوردar بودند. بر اساس برآوردها تقریباً ۴۵ درصد کودکان بومی در هیچ مدرسه‌ای ثبت نام نشدند.^{۲۰۰} اگرچه براساس قانون مربوط به بومیان، مبنای کار این مدارس پذیرش بومیان بود اما در سراسر دوره فعالیت این مدارس شاهد حضور کودکان دورگه هم هستیم. نظام مالی جدید درست چهار سال پیش از آغاز جنگ جهانی اول به مرحله اجرا درآمد. به دنبال فشار مالی وارده از جنگ، دولت به ناچار از قام برنامه‌هاییش در خصوص بهبود و بازسازی شبانه‌روزی‌ها چشم پوشی کرد.^{۲۰۱} در سال ۱۹۲۰ دولت قانون مربوط به بومیان را اصلاح کرد و بر اساس آن کودکان هفت تا پانزده سال به اجبار در مدارس روزانه یا شبانه‌روزی ثبت نام می‌کردند. بنابراین، تنها دو مدرسه روزانه و دو مدرسه شبانه‌روزی گنجایش پذیرش بیشتر از نصف بچه مدرسه‌هایها را داشتند.^{۲۰۲}

با وجود تصویب قانون اجباری شدن تحصیل، مدارس همچنان در جذب دانش آموزان مشکل داشتند. مدیر شبانه‌روزی لُر^{۲۰۳} علیرغم میل باطنی تمام ماه سپتامبر را به چاپلوسوی و مجیزگویی و جلب رضایت بومیانی می‌پرداخت که نمی‌خواستند فرزندانشان را به

کمتر از هشتاد بومی دیرستانی را تأمین می‌کرد.^{۲۰۶} اگرچه بیش از بیست سال بود که وزارت امور بومیان داشت مدرک آموزش استانی را برای همه مدرسین اجباری کرده بود ولی مطالعه انجام شده دولت در سال ۱۹۴۸ روشنگر این است که بیش از چهل درصد این افراد تعلیم حرفه‌ای ندیده بودند.^{۲۰۷} این شرایط تا اندازه زیادی پیوندی تنگاتنگ با ضعف مالی داشت. به دلیل ناچیزبودن دستمزد مدرسین و کارکنان شبانه‌روزی‌ها، استخدام آموزگاران متخصص بسیار دشوار بود چرا که آنها با اشتغال در حوزهٔ تخصصی خودشان درآمد بسیار بیشتری در مقایسه با دستمزد تدریس در شبانه‌روزی‌ها کسب می‌کردند.^{۲۰۸}

دولت فدرال به جای اینکه با همکاری والدین نظام آموزشی مناسبی را به اجرا بگذارد تصمیم گرفت شبانه‌روزی‌ها را بتدریج منحل کند و مسئولیت آموزش اعضا ملل نخستین را به مسئولین استان‌ها انتقال داد. نخستین مرحله این فرایند طولانی در سال ۱۹۴۹ به اجرا درآمد و دولت فدرال پذیرفت که هزینهٔ انجمن مدارس کلمبیا بریتانیک را با هدف آموزش کودکان ملل نخستین تأمین کند. در سال ۱۹۶۰ دولتهای استانی قراردادهای مشابه به همین منظور منعقد کردند. اگرچه دولت بیشتر از فرایند «نظام هماهنگ» سخن می‌گفت تا «همگون‌سازی»، ولی موضوع آزادی همچنان مسألهٔ روز بود. در گزارش هاوژن^{۲۰۹} که در سال ۱۹۶۷ به سفارش دولت و برای بررسی وضعیت بومیان ملل نخستین تهیه شده بود، می‌خواهیم: «نظام هماهنگ آموزش، نخستین مرحلهٔ فروپاشی اکثر مناطق ویژه است چرا که بومیان به لطف باسواند شدن با سبک زندگی سفید پوستان کانادا هماهنگ می‌شوند».^{۲۱۰}

«... نظام هماهنگ آموزش نخستین مرحلهٔ فروپاشی اکثر مناطق ویژه است...»

گزارش هاوژن، ۱۹۶۷

در سال ۱۹۵۱ در حالی که هنوز شمار زیادی از شبانه‌روزی‌ها وابسته به نیروی کار دانش آموزان^{۲۱۱} بودند نظام نیمه وقت رسمی برگیده شد. نظام تأمین بودجه سرانه‌ای که مایهٔ دلگرمی شبانه‌روزی‌های پرجمعیت بود تا سال ۱۹۵۷ به قوت خود باقی ماند.^{۲۱۲} در سال ۱۹۵۴ دولت فدرال اقدام به استخدام آموزگار کرد و در سال ۱۹۶۲، ۹۰ درصد این نیروها واجد شرایط لازم بودند.^{۲۱۳} در سال ۱۹۵۳ شمار دانش آموزانی که در شبانه‌روزی‌های بومیان ثبت نام کرده بودند بالغ بر ۱۰۰۰۰ نفر بود.^{۲۱۴} دو سال بعد در حالی که دولت فدرال در پی انحلال شبانه‌روزی‌ها در جنوب کانادا بود وزارت‌خانهٔ شمال کانادا و منابع ملی، شبکهٔ شبانه‌روزی‌ها را بطور قابل ملاحظه‌ای در شمال بسط داد و چندین مدرسه و خوابگاه دانش آموزی و حتی چندین شبانه‌روزی احداث کرد، این در حالی بود که دولت به دنبال انحلال شبانه‌روزی‌ها در جنوب بود.

در طی سال‌های ۱۹۵۰ شبانه‌روزی‌های نواحی جنوبی کانادا در طیفی گسترده در قالب مراکز حمایت از کودکان مورد استفاده قرار گرفتند. در سال ۱۹۵۳ تقریباً ۴۰ درصد دانش آموزان شبانه‌روزی‌ها، زیرپوشش این مراکز در آمدند چرا که دولت تشخیص داده بود این کودکان مورد بی‌توجهی والدین قرار داشتند.^{۲۱۵} براساس یکی از مطالعات انجام شده توسط دولت فدرال در سال ۱۹۶۶ و در آستانهٔ جشن صدمین سالگرد کانادا اعلام شد که ۷۵ درصد دانش آموزان شبانه‌روزی‌ها از خانواده‌هایی بودند که «صلاحیت تربیت فرزندانشان را نداشتند».^{۲۱۶} مسئولین تصمیم‌گیرنده شناخت درستی از خانواده‌ها و فرهنگ بومیان نداشتند. وقتی کودکان آنان در معرض خطر قرار می‌گرفتند دولت فدرال هیچگونه اقدامی برای منجم نگاهداشت خانواده‌ها نمی‌کرد و به راحتی مالک این کودکان می‌شد. در این دوره شاهد افزایش چشمگیر ضبط [کودکان توسط دولت] هستیم که به «مالکیت سال‌های ۱۹۶۰» شناخته می‌شود و این شرایط تا سال‌های ۱۹۷۰ ادامه یافت.^{۲۱۷}

اگرچه شبانه‌روزی‌ها شاهد پیوستن طیف گسترده دانش آموزان با فهرست بلند بالایی از نیازمندی‌ها بودند، بودجهٔ مالی تخصیص یافته به این امر رشد چشمگیری نداشت. بر اساس مطالعه‌ای که در سال ۱۹۶۷ در سسکچوان انجام گرفت این مراکز پرجمعیت، نامناسب و بسیار سختگیر تشخیص داده شدند. نویسنده‌گان این گزارش می‌گویند: «نگران کننده ترین دغدغه در مورد این شبکه‌ها نبود توجه کافی به پیشرفت تک‌تک دانش آموزان است».^{۲۱۸}

در سال ۱۹۶۹ در پی تصمیم دولت فدرال مبنی بر به دست گرفتن اداره اکثر شبانه‌روزی‌های جنوب، شاهد کاهش چشمگیر مشارکت کلیسا در امور شبانه‌روزی‌ها هستیم. در همین مدت دولت مسئولیت اغلب مدارس و خوابگاه‌های دانش آموزان نواحی شمال را به دولت یوکون و سرزمین‌های شمال‌غربی^{۲۱۹} واگذار کرد. در دهه‌های بعد دولت باز هم بدون رایزنی با

- 44 Cris
- 45 Duck Lake
- 46 Carter,1990,p.50-78;Friesn,1999,p.207-212;Taylor,1999,p.5-6;Tobias,1991,p.211-232.
- 47 McMillan et Yellowhorn,2004 . P. 33.
- 48 *Ibid.*, p.23; p.152;
- 49 *Ibid.*, p.118; p.152.
- 50 *Ibid.*, p.58-62;p.153.
- 51 *Ibid.*, p.56-62;p.278.
- 52 Rites de passage
- 53 McMillan et Yellowhorn, 2004, p.112-114.
- 54 Anjela Sydney
- 55 Tlingit
- 56 Yukon
- 57 Cruikshank, 1991, p.73 .
- 58 Albert Canadien
- 59 Déné
- 60 Canadien,2010,p.25
- 61 Isabelle Knokwood
- 62 Micmaque
- 63 Knockwood, 2001, p.17
- 64 Mary John
- 65 Moran, 1997, p35-36 .
- 66 Masak
- 67 (نوعی چکمه بلند و نرم که مردم قطب شمال می پوشند و آن را به روشنی از پوست خوک آبی تهیه می نمایند.)
- 68 Raphael Ironstand
- 69 Duck Mountain
- 70 Dickson,1993,p.32
- 71 McMillan et Yellowhorn, 2004, p.82; p.112-114; Smith, 1987, p.15
- 72 Miller, 1996, p44 .
- 73 Barman, Hébert et McCaskill, 1986, p.3 ;Jaenen, 1973, p.88 .
- 74 Brody, 1987,p.141 .
- 75 Peter Jones
- 76 MacLean, ,2005 p107.
- 77 Miller, 1996, p.85 .
- 78 Augustine Shingwauk
- 79 Garden River
- 80 Sarnia
- 81 London
- 82 Toronto
- 83 Grand wigwam d'enseignement
- 84 Grand lac Chippewa
- 85 Shingwauk, ,1872 p.14
- 86 Alexandre Morris
- 87 Morris,1880, p.96
- 88 Sept
- 89 Henderson,1995,9.247-249
- 90 Morris, ,1880 p.292
- 91 Le Raport Davin
- 92 Nicholas Flood Davin
- 93 Adams,1995; Fear-Segal,2007
- 94 Davin, ,1879 p5-7 .
- 95 Minnesota
- 96 Davin,1879 ,p9.
- 97 *Ibid.*, p11.
- 98 *Ibid.*, p.11 .
- 99 *Ibid.*, p.10
- 100 Métis

- ۱ این مقاله بخشی از گزارش رسمی دولت است که توسط «کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا» تهیه و در سال ۲۰۱۲ منتشر شده است.
- 2 Commission de vérité et réconciliation du Canada
- ۳ «منشور» مربوط به مدارس شبانه روزی بومیان، مسوبه سال ۱۳۴، ۲۰۰۷ مدرسه و شبانه روزی را زیر پوشش می دارد بر طبق این منشور، ساکنین پیشین این مؤسسه ها از حق دادخواهی و درخواست غرامت برخوردار می شدند. از زمان امضای این «منشور»، دانش آموzan قدیمی خواستار افزوده شدن بیش از ۱۳۰۰ مدرسه به لیست مدارس شدند. هشت مورد از این درخواست ها تاریخ ۳۱ آگوست ۲۰۱۱ پذیرفته شد اما موارد بسیار زیادی پذیرفته نشدند. در ماه آگوست ۲۰۱۱، «دادگاه عالی اونتاریو» فرمان افزوده شدن دو مدرسه شبانه روزی دیگر را به لیست یادشده صادر کرد. دست کم نه مدرسه شبانه روزی دیگر وجود دارند که در پوشش منشور نیامده اند زیرا در ابتدای سده بیست تعطیل شده اند. افزون بر این، بسیاری از دانش آموzan بطور موقت در این مدارس حضور می یافتنند. دانش آموzan روزانه برای جبران زیان هایی که در دوران تحصیلشان دیده بودند، دست به اقدامات قانونی نزدند. دانش آموzan قدیمی شبانه روزی لبرادر، منطقه ای در شمال کانادا، همین شیوه را پیش گرفتند. شرح حال دانش آموzan لبرادر هنوز روایت نشده است.
- 4 Juge Murray Sinclair
- 5 Chef Wilton Littlechild
- 6 Marie Wilson
- 7 Sir John A.Macdonald
- 8 Qu'Appelle
- 9 Saskatchewan
- 10 High River
- 11 Alberta
- 12 Battleford
- 13 Miller, 1996, p.103
- 14 Hector Langevin
- 15 Débats,22 mai 1883, p.1377
- 16 Jaenen,1986
- 17 Institut Mohawk
- 18 Brantford
- 19 Nouvelle-Angleterre
- 20 Les missionnaires méthodistes ;
- 21 Mount Elgin
- 22 Munceytown
- 23 Wikwemikong
- 24 Manitoulin
- 25 Sault Ste.Marie
- ۲۶ دشت های کانادا شامل سسکچوآن و مانی توبا.
- 27 Miller, ,1996 p.125-126 .
- 28 Milloy, ,1999 p.30
- 29 Miller, 1996,9.125;Tobias, 1991, p. 221-223
- 30 Terre de Rupert
- 31 Baie d'Hudson
- 32 Québec
- 33 Manitoba
- 34 Nunavut
- 35 Colombie-Britannique
- ۳۶ :Confédération کنفرادسیون کانادا با تلاش مک دونالد، اولین نخست وزیر کانادا و با تصویب قانون بریتانیای شمال آمریکا در تاریخ اول ژوئیه ۱۸۶۷ ایجاد شد. از این تاریخ، کانادا از بریتانیا مستقل شد. (م)
- 37 Premières Nations
- 38 Ojibway
- 39 Saulteux
- 40 Portage-la-Prairie
- 41 Cris-des-Plaines
- 42 Carter, 1999, p.113; Friesen, 1999, p.207-212; Tobias, 1991, p.213-225
- 43 Miller, 2009, 9.156

- 141 Church Missionary Society de l'Église anglicane d'Angleterre
و زبان فرانسوی به کودکی اطلاق می‌شود که پدر
و مادر به خانقاہ می‌سپارندش تا آموزش دینی ببیند و در راه خدا خدمت
کرد. (م)
- 143 Choquette, 1995 p.1-20 .
- 144 Ignace Bourget
- 145 Choquette, 2004. p.192-194
- 146 Les Sœurs de la Charité
- 147 Les Sœurs grises
- 148 Les sœurs de la Providence
- 149 Les sœurs de Sainte-Anne
- 150 Jésuites
- 151 Paëns
- 152 Le révérend John West
- 153 Rivière-Rouge
- 154 Stevenson, 1988, p. 133-136
- 155 Moorhouse, 1973, p. 274
- 156 Henry Venna à James Quaker, 29 novembre 1853, cité dans W.Knight, The missionary Seretary of Henry Venn, B.D., London: Longmans, Green, 1880, p. 53, cite dans Usher, 1974, p. 22
- 157 Les sociétés missionnaires méthodistes d'Angleterre et des États-Unis
- 158 Les sociétés missionnaires presbytériennes d'Angleterre et des États-Unis
- 159 Hare et Barman, 2006; McPherson, 1995; Rutherford, 2002.
- 160 La Société de la propagation d la foi
- 161 La Société de la Sainte-Enfance
- 162 Huel, 1996, p. 69-71
- 163 Chapleau
- 164 Morantz, 2002, p. 213
- 165 Choquette, 2004, p.56
- 166 William Duncan.
- 167 William Duncan, Journal numéro2, ,1857 bobine 2154, William Duncan Papers, Collections specials, University of British Columbia, cite dans Higham, 2000, p.56
- 168 Pettipas, 1994, p.87-125 .
- 169 La Violette, 1961, p.41
- 170 Grant, 1985, p.242
- 171 Union
- 172 Baptiste
- 173 Congrégation évangélique mennonite
- 174 Miller, 1996, p.126 .
- 175 De demi-journées
- 176 Miller, 1996, p.157
- 177 Clifford Sifton
- 178 Milloy, 1999, p.72
- 179 Samuel Blake
- 180 Milloy, 1999, p.77
- 181 Frank Oliver
- 182 Archives du Synode general de l'Église Anglican du Canada, M75-103, séries 2-14, Missionary Society of the Church in Canada, Frank Oliver à l'Église Anglican du Canada, 28 janvier 1908, dans Coates, 1991, p.146
- 183 Grant, 1985, p.192-195
- 184 Miller, 1996, p.141
- 185 Milloy, 1999, p.94-95
- 186 *Ibid.*, p.70-71
- 187 Lejac
- 188 Cocola, 1988, p.175
- 189 Johnston, 1988, p.19-20
- 101 Davin, 1879, p.10
- 102 *Ibid.*, p.14
- 103 *Ibid.*, p.15
- 104 Lawrence Vankoughnet
- 105 Affaires indiennes et du Nord Canada, dossier1/25-1,vol.15,L.
Vankoughnet à Sir John A.Macdonald, 26 août 1887, cité dans Milloy, 1999, p.26 .
- 106 Saint-Boniface
- 107 Bibliothèque et Archives Canada, RG10, ovl.6039, dossier160-1
MR8152, novembre 1912, lettre de l'archevêque de Saint-Boniface à Sir Richard Rogers, cité dans Milloy, 1999, p.27
- 108 La Loi sur les Indiens
- 109 Cérémonie de potlatch
- 110 La danse du soleil
- 111 Act of the Gradual Civilization of the Indian Tribes in the Canada
١١٢ واحد قديمي سطح برابر با ٤٠٤٧ متر مربع
- 113 Émancipation
- 114 Loi pourvoyant à l'émancipation graduelle des Indiens
- 115 Loi pourvoyant à l'émancipation graduelle des Indiens, à la meilleure administration des affaires des Indiens et à l'extension des dispositions de la loi31 , Virtoria, chapitre 42, S.C.1869.
- 116 Milloy, 1983, p.61 .
- 117 Duncan Campbell Scott
- 118 Bibliothèque et Archives Canada,RG 10, vol.6810,dossier 470-2-3, vol.7, Déposition de D.C.Scotte devant le Comité spécial de la Chambre des communes chargé d'enquêter sur les amendements apportés à la Loi sur les Indiens en 1920,p.63,N-3, cité dans Moore, Leslie, et Maguire, 1978,p.114.
- 119 Hayter Reed
- 120 Rapport du ministère des Affaires indiennes pour l'année se terminant le 31 décembre 1889, p. ,165 cité dans Ttley, 1993, p.119-120 .
- 121 James Smarth
- 122 Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes pour l'année 1897, Canada, Sessional Papers(14) 1898, xxvii, cité dans Miller, 1996, p. 158
- 123 Frank Oliver
- 124 Débats, 1897, colonne 4076, 14juin 1897, cité dans Hall, 1977, p134 .
- 125 Eskimos
- 126 Bibliothèque et Atchives Canada, RG 85, vol.1507, dossier 600-1-1, partie 7, Report on Education in Canada's Northland, 12décembre 1954, cité dans King, 1998, p.66
- 127 Rébellion
- 128 J.A.Macrae
- 129 Bibliothèque et Archives Canada, RG 10, vol, 3647, dossier 8128, MRC 10113, J.A.Macrae au commissaire au Indiens, Regina, 18 décembre 1886, cité dans Milloy, 1999, p.32
- 130 Duncan Campbell Scotte
- 131 D.C.Scotte, «Report of the superintendent of Inidan Education, 1910», dans Rapport du ministère des Affaires indiennes pour l'année se terminant le 31 mars1910, p.273 .
- 132 L'Industrial School Act
- 133 Peikoff et Brickey, 1991, p.40
- 134 Sutherland, ,2000 p.107 .
- 135 Vital Grandin
- 136 Citeaux
- 137 Huel, 1996, p.119-120 .
- 138 Bullen, ,1991 p.139-140 .
- 139 Choquette, 1995;Huel, ;1996 Usher,1974 .
- 140 Oblats de Marie Immaculée

190 Persson, 1986, p.157	211 Milloy, ,1999 p.226
191 Kelm, 2003, p.98	212 <i>Ibid.</i> , p.393
192 Whitehead, 1988, p.62	213 <i>Ibid.</i> , p.227
193 Goodwill et Sluman, 1984, p.190	214 <i>Ibid.</i> , p.214
194 Miller, 1996, p.142	215 Milloy, ,1996 p.214
195 Shubenacadie	216 Affaires indiennes et du Nord Canada, dossier 40-2-185, ol.1, Relationships between Church and State in Indian Education, 26 september 1966, cite dans Milloy, 1999, p.214
196 Maritimes	217 Johnston, 1983, p.57
197 Miller, 1996, p.313	218 Milloy, ,1999 p.215
198 Fort George	219 Candadian Welfare Concil, 1967 p.151
199 Rive de la baie James	220 Territoires du Nord-Ouest
200 Milloy, ,1999 p.102	221 Blue Quills
201 La Manitoba School for the Deaf	222 St.Paul
202 La Manitoba School for the Boys	223 Persson, 1986, p.164-167
203 Milloy, 1999, p.103-105	224 Gordon
204 Children's Aide Society de l'Alberta	225 Prince Albert
205 Milloy, 1999, p.332	226 Yellowknif
206 Miller, 1996, p.390	227 Inuvik de Cambrige Bay
207 Milloy, 1999, p.176	228 Inuvik d'Iqaluit
208 Miller, 1996, p.389	229 Dyck, 1997, p.120
209 Rapport Hawthorn	
210 Hawthorn, 1967, p.88	

Références:

- Adams, David Wallace. *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875–1928*, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1995.
- Baker, Simon. *Khot-La-Cha: The Autobiography of Chief Simon Baker*, compilé et publié sous la direction de Verna J. Kirkness, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1994.
- Barman, Jean. « Schooled for Inequality: The Education of British Columbia Aboriginal Children », dans *Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia*, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises, 2003.
- Bird, Madeline, avec la aide de soeur Agnes Sutherland. *Living Kindness: The Dream of My Life, The Memoirs of Metis Elder, Madeline Bird*, Yellowknife, Outcrop, 1991.
- Blondin-Andrew, Ethel. « New Ways of Looking for Leadership », dans *Leading in an Upside-Down World: New Canadian Perspectives on Leadership*, publié sous la direction de J. Patrick Boyer, Toronto, Dundurn Press, 2003.
- Brass, Eleanor. *I Walk in Two Worlds*, Calgary, Glenbow Museum, 1987.
- Bullen, John. « J.J. Kelso and the 'New' Child-Savers: The Genesis of the Children's Aid Movement in Ontario », dans *Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada*, publié sous la direction de Russell Smandych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research.
- Callahan, Ann B. *On Our Way to Healing: Stories from the Oldest Living Generation of the File Hills Indian Residential School*, mémoire de maîtrise, University of Manitoba, 2002.
- Campbell, Maria. *Halfbreed*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1973.
- Canadien, Albert. *From Lishamie*, Penticton, Theytus Books, 2010.
- Carter, Sarah. *Aboriginal People and Colonizers of Western Canada to 1900*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- Charland, Elise. « The Courage to Change », dans *Residential Schools: The Stolen Years*, publié sous la direction de Linda Jaine, Saskatoon, University of Saskatchewan, University Extension Press, 1995.
- Choquette, Robert. *Canada's Religions: An Historical Introduction*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2004.
- _____. *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1995.
- Cocola, Nicolas. *They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Cocola*, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988.
- Cruikshank, Julie, en collaboration avec Angela Sidney, Kitty Smith, et Annie Ned. *Life Lived Like a story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1991.
- Davin, Nicholas Flood. *Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds*, Ottawa, 14 mars 1879.
- Deiter, Constance. *From Our Mother's Arms: The Intergenerational Impact of Residential Schools in Saskatchewan*, Etobicoke, United Church Publishing House, 1999.
- Dickson, Stewart. *Hey, Monias! The Story of Raphael Ironstand*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1993.

- Driben, Paul, et Robert S. Trudeau. *When Freedom Is Lost: The Dark Side of the Relationship between the Government and the Fort Hope Band*, Toronto, University of Toronto Press, 1983.
- Duncan, Cedric. « Cedric Duncan », dans *Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School*, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society, 2006.
- Dyck, Noel. *Differing Visions: Administering Indian Residential Schooling in Prince Albert 1867–1995*, Halifax, Fernwood Press, 1997.
- Elias, Lillian. « Lillian Elias », dans *Nous étions si loin : l'expérience des Inuits dans les pensionnats*, publié sous la direction de la Fondation autochtone de l'espoir, Ottawa, Fondation autochtone de l'espoir, 2010.
- Fear-Segal, Jacqueline. *White Man's Club: Schools, Race, and the Struggle of Indian Acculturation*, Lincoln and London, University of Nebraska, 2007.
- Fiske, Jo-Anne. « Gender and the Paradox of Residential Education Carrier Society », dans *Women of the First Nations: Power, Wisdom and Strength*, publié sous la direction de Christine Miller et Patricia Chuchryk, avec Marie Smallface Marule, Brenda Many Fingers et Cheryl Deering, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1996.
- _____. « Life At Lejac », dans *Sa Ts'e: Historical Perspectives on Northern British Columbia*, publié sous la direction de Thomas Thorner, Prince George, College of New Caledonia Press, 1989.
- Ford, Clellan S. *Smoke From Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief*, Hamden, CT, Archon Books, 1971.
- French, Alice. *My Name Is Masak*, Winnipeg, Peguis Publishers, 1976.
- Friesen, Gerald. *The Canadian Prairies: A History*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- Goodwill, Jean, et Norma Sluman, John Tootoosis, Winnipeg, Pemmican Publications, 1984.
- Grant, John Webster. *Moon of wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounters since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- Gresko, Jacqueline. « Creating Little Dominions Within the Dominion: Early Catholic Indian Schools in Saskatchewan and British Columbia », dans *Indian Education in Canada*, vol. 1, *The Legacy*, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Hall, D.J. « Clifford Sifton and Canadian Indian Administration, 1896–1905 », dans *Prairie Forum* 2, 1977.
- Hare, Jan, et Jean Barman. « Good Intentions Gone Awry: From Protection to Confinement in Emma Crosby's Home for Aboriginal Girls », dans *Good Intentions: EuroCanadians and Aboriginal Relations in Colonial Canada*, publié sous la direction de D. Nock et C. Haig Brown, Vancouver, University of British Columbia Press, 2006.
- Henderson, James [sákéh] Youngblood. « Treaties and Indian Education », dans *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*, publié sous la direction de Marie Battiste et Jean Barman, Vancouver, University of British Columbia Press, 1995.
- Huel, Raymond J.A. *Proclaiming the Gospel to the Indians and Métis*, Edmonton, University of Alberta Press et Western Canadian Publishers, 1996.
- Jaenen, Cornelius J. « Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century », dans *Indian Education in Canada*, vol. 1, *The Legacy*, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Jamplosky, L. « Advancement in Indian Education », dans *The Education of Indian Children in Canada: A Symposium*, publié sous la direction de L.G.P. Waller, Toronto, The Ryerson Press, 1965.
- Janvier, Alphonse. « Alphonse Janvier », dans *Métis Memories of Residential Schools: A Testament to the Strength of the Métis*, Edmonton, Métis Nation of Alberta, 2004.
- Joe, Rita, avec l'aide de Lynn Henry. *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq Poet*, Charlottetown, Ragweed Press, 1996.
- Johnston, Basil H. *Indian School Days*, Toronto, Key Porter Books, 1988.
- Kelm, Mary-Ellen. « A Scandalous Procession: Residential Schooling and the Reformation of Aboriginal Bodies, 1900–1950 », dans *Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia*, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises, 2003.
- Knockwood, Isabelle. *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie*, Roseway, N.-É., Fernwood, 2001.
- LaViolette, Forrest. *The Struggle for Survival: Indian Cultures and the Protestant Ethic in British Columbia*, Toronto, University of Toronto Press, 1961.
- Marguerite. « Marguerite », dans *Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec*, publié sous la direction de Richard Gray et Martine Gros Louis Monier, Wendlake, Québec, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2010.
- MacLean, Hope. « Ojibwa Participation in Methodist Residential Schools in Upper Canada, 1828–1860 », dans *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. 25, no 1, 2005.
- McMillan, Alan D., et Eldon Yellowhorn. *First Peoples in Canada*, Vancouver et Toronto, Douglas & McIntyre, 2004.
- McPherson, Margaret E. « Head, Heart, and Purse: The Presbyterian Women's Missionary Society in Canada, 1876–1925 », dans *Prairie Spirit: Perspectives on the Heritage of the United Church of Canada in the West*, publié sous la direction de Dennis L. Butcher, Catherine MacDonald, Margaret E. McPherson, Raymond R. Smith et A. McKibbin Watts, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1995.
- Miller, J.R. *Compact, Contract, Covenant: Aboriginal Treaty Making in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- _____. *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- Milloy, John S. « The Early Indian Acts: Developmental Strategy and Constitutional Change », dans *As Long as the Sun Shines and Water Flows*, publié sous la direction de Ian L. Getty et Antoine S. Lussier, Vancouver, University of British Columbia Press, 1983.

- _____. A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1999.
- Moorhouse, Geoffrey. The Missionaries, Philadelphie et New York, J.B. Lippincott Company, 1973.
- Moran, Bridget. Stoney Creek Woman: The Story of Mary John, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1997.
- Morantz, Toby. The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002.
- Morris, Alexander. The Treaties of Canada with the Indians of Manitoba and the North-West Territories, Including the Negotiations on Which They Were Based, 1880, réimpression, Saskatoon, Fifth House, 1991.
- Mountain Horse. Mike, My People, The Bloods, Calgary, Glenbow Museum, 1979.
- Peikoff, Tannis, et Stephen Brickey. « Creating Precious Children and Glorified Mothers: A Theoretical Assessment of the Transformation of Childhood in Canada », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smandych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research Institute of the University of Manitoba, 1991.
- Pettipas, Katherine. Severing the Ties that Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1994.
- Persson, Diane. « The Changing Experience of Indian Residential Schooling: Blue Quills, 1931–1970 », dans Indian Education in Canada, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Rutherford, Myra. « Mothers of the Empire: Maternal Metaphors in the Northern Canadian Mission Field », dans Canadian Missionaries, Indigenous Peoples: Representing Religion at Home and Abroad, publié sous la direction de Alvyn Austin et Jamie S. Scott, Toronto, University of Toronto Press, 2005.
- Sandy, Ralph. « Ralph Sandy », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society, 2006.
- Schmalz, Peter S. The Ojibwa of Southern Ontario, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- Shingwauk, Augustine. Little Pine's Journal: The Appeal of a Christian Chippeway Chief on Behalf of his People, Toronto, Copp, Clark, 1872.
- Smith, Donald. « F.O. Loft », dans Dictionnaire biographique du Canada, http://www.biographi.ca/009004-119.01-e.php?id_nbr=8419&&PHPSES-SID=vzofxpjx (consulté le 21 août 2011).
- Smith, Donald. « Fred Loft », dans Encyclopedia of North American Indians, publié sous la direction de Frederick E. Hoxie, Boston, Houghton Mifflin, 1996.
- _____. Sacred Feathers: The Reverend Peter Jones (Kahkewaquonaby) and the Mississauga Indians, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- Speare, Jean E., éd. The Days of Augusta, Vancouver, J.J. Douglas, 1973.
- Stevenson, Winona. « The Red River Indian Mission School and John West's 'Little Charges' 1820–1833 », dans Native Studies Review 4, no 1 et 2, 1988.
- Sutherland, Neil. Children in English-Canadian Society: Framing the Twentieth-Century Consensus, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2000.
- Tobias, John L. « Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879–1885 », dans Sweet Promises: A Reader on Indian White Relations in Canada, publié sous la direction de J.R. Miller, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- Thrasher, Anthony Apakark. Thrasher: Skid Row Eskimo, Toronto, Griffin House, 1976.
- Whitehead, Margaret. « Introduction », dans They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Cocola, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988.
- Willis, Jane. Geniesh: An Indian Girlhood, Toronto, New Press, 1973.

استعمار اروپایی و بومیان^۱

برگردان: شیوا قربانیان

جمله اسکاندیناوها، بروتن‌ها، باسک‌ها، نژادهای... ماهی‌گیری را در اقیانوس اطلس شمالی آغاز کردند. بومیان معمولاً ماهی‌گیران خارجی را در کنار خود تحمل می‌کردند به شرطی که صرفاً اهداف تجاری داشته باشند و اقدامی جهت اقامت در آن سرزمین‌ها نکنند.

در طی همین دوران، بسیاری از ماهی‌گیران فرانسوی، اسپانیایی و پرتغالی، همه ساله در فصل بهار برای ماهی‌گیری به پنهان نیوفاندلند می‌آمدند و با فرارسیدن پاییز با محموله‌های شامل ماهی مورو^۲ نمک‌سوده بازمی‌گشتند. درست پیش از آنکه ژاک کارتیه^۳ این قلمرو را به نام پادشاه فرانسه تصرف کند، این جزیره و جنوب لابردار، آن جایی که باسک‌ها نهنگ شکار می‌کردند، تنها مکان ماهی‌گیری به شمار می‌آمد. گمان می‌رود که هجوم قطعی اروپاییان در اوایل سده هفدهم آغاز شده، زمانی که حدود ۱۰۰۰ کشتی هر ساله برای ماهی‌گیری می‌آمدند و با پوست فروشان خلیج سن‌لوران^۴ و امتداد ساحل اقیانوس اطلس معامله می‌کردند. به این ترتیب منطقه نیوفاندلند به گونه‌ای تبدیل به «منطقه الحاقی اروپا» برای ماهی‌گیران شد.

با این حال در میان سایر اروپاییان، فرانسوی‌ها و بریتانیایی‌ها بیش از دیگران روابط خود را با بومیان کانادا حفظ کردند. در ابتدا فرانسوی‌ها در جزیره نیوفاندلند، آکادی و در کناره رودخانه سن‌لوران و سپس در اطراف دریاچه‌های بزرگ تا حد فاصل دره اوهایو^۵ و کمی پس از آن تا جنوب، گردهم آمدند. بریتانیایی‌ها درابتدا خلیج‌های هادسون و جیمز^۶ و سپس جزیره نیوفاندلند، آکادی و پس از آن تمام سواحل شرقی قاره را برای اقامت برگزیدند. همچنین می‌دانیم که هلندی‌ها و اسپانیایی‌ها در جنوب و روس‌ها در شمال‌غربی، این سرزمین‌ها را اشغال کردند اما هنوز کسی از «کانادا» گفتگو نمی‌کند.

قارگاه بازرگانی و تبلیغات مذهبی
فرانسوی‌ای اول^۷ پادشاه فرانسه، ژاک کارتیه را برای سرپرستی یک سفر اکتشافی جهت جست‌وجوی «طلاء و اشیاء قیمتی دیگر» و همچنین یافتن گذری به سوی غرب (آسیا) برگزید. این کاشف بندر سنت مالو را با دو کشتی عظیم و به همراه ۶۱ نفر در ماه آوریل سال ۱۵۳۴ ترک کرد. پس از بیست روز وی به جزیره نیوفاندلند رسید و با عبور از تنگه بل-ایل^۸ (میان نیوفاندلند و لابردار) مسیرش را در امتداد کرانه غربی جزیره ادامه داد تا

در سده دهم در قطب شمال و در زمانی که وایکینگ‌ها در سرزمین بافن^۹ و در امتداد کرانه اقیانوس اطلس لنگر انداختند، نخستین روابط شناخته شده میان اروپا و بومیان کانادا در گرینلند^{۱۰} و لابردار برقرار شد. حکایت اریک لوروز^{۱۱} شرح مفصلی از سفرهای خود او، لیف هاپنی اریکسون^{۱۲} بی‌جارنی هرجولفسون^{۱۳} و چند تن دیگر از وایکینگ‌های مشهور را نقل می‌کند. پسر اریک لوروز سفرهای دیگری به نیوفاندلند^{۱۴} داشت (که در آن زمان وینلاند^{۱۵} نامیده می‌شد). اطلاعات زیادی از آن دوران در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که بومیان در مقابل اروپاییان ایستادگی نمودند زیرا دشمنی‌های روزافزون میان وایکینگ‌ها و بومی‌ها - قبیله بتوتوک^{۱۶} در جزیره نیوفاندلند - پایانی بود بر تمام تلاش‌های تشکیلات اروپایی مبنی بر ایجاد «قلمرو کانادا». سفرهای واکینگ‌ها به کانادا چندان ادامه نیافت، حتی با این احتمال که تلاش اسکاندیناوهای برای تصاحب شمال نیوفاندلند به مدت شش دهه، از سال‌های ۹۹۰ تا ۱۰۵۰ به طول انجامید.

در شرق کانادا کمابیش روابط دیگری برقرار شد که بسیار زود گذر بودند. در سال ۱۴۹۷ جیوانی کابوتو^{۱۷} (این نام در زبان انگلیسی جان کابوت و در زبان فرانسوی ژان کابو^{۱۸} تلفظ می‌شود) که یک کاشف ایتالیایی و جیره‌خوار انگلستان بود، به نیوفاندلند و سپس کپ-بروتون^{۱۹} (که امروزه در نوول اکوس^{۲۰} قرار دارد) سفر کرد، درحالی که فکر می‌کرد آمریکا را کشف کرده است. چنانچه پیش از او و در سال ۱۴۹۲ کریستف کلمب با رسیدن به جزایر آنتیل چنین تصویری کرده بود. کابوتو انسان‌هایی را که در آنجا ملاقات کرده بود «بومی»^{۲۱} نامید. جیوانی کابوتو سرزمین نیوفاندلند را تصرف کرد و آن را به نام، و به افتخار قیس وقت یعنی پادشاه انگلستان هانری هفتم، جان مقدس^{۲۲} نامید. برخی مورخان او را نخستین کاشف کانادا می‌دانند اما هیچ نشانی از استعمار در این دوره وجود ندارد.

در سال ۱۵۲۴ جیوانی دا ورازانو^{۲۳}، به نام پادشاه فرانسه، سفر شناسایی آمریکای شمالی را آغاز کرد. او پس از رسیدن به ساحل کارولین شمالی، کرانه ساحلی را تا دهانه رودخانه هادسون^{۲۴} ادامه داد و سپس به جزیره کپ-بروتون رسید. به سبب زیبایی درختان و مناظری که در سرزمین‌های ماری‌لند کوئی و ویرجینی تحسین او را برانگیخته بود، ورازانو این منطقه شرقی کانادا را آرکادیا (آکادی)^{۲۵} نامید. برخی مورخان بر این عقیده‌اند که آکادی برگرفته از واژه الگاتیگ^{۲۶} است، که در زبان میکمک^{۲۷} به معنای « محلی برای اردو زدن» است. برخی دیگر معتقدند که این واژه شکلی متفاوت از واژه کودی^{۲۸} در زبان مالسیت^{۲۹} است به معنای « محل حاصل خیز ». سال‌ها بعد یعنی در سال ۱۶۰۳، ساموئل دو شامپلن^{۳۰} بار دیگر واژه آرکادی را، که گاهی « آرکادی » و گاه « آکادی » می‌نوشت، مطرح کرد. به هر حال، ورازانو می‌دانست که این کلمه نه آسیایی است و نه آفریقایی، بلکه به قاره‌ای ناشناخته مربوط است.

چند دهه بعد در سال‌های ۱۵۷۶ و ۱۵۷۸، مارتین فروبیشر^{۳۱} سه سفر اکتشافی را با عبور از لابردار در شمال کانادا انجام داد. او نیز بر این باور بود که گذرگاه افسانه‌ای شمال‌غربی را یافته و تصور می‌کرد که جزیره بافن دارای منابع غنی طلاست. با این حال به تدریج که کاووشگران وارد سرزمین‌های پهناور يخ زده شمالی شدند به منابع در خور توجهی دست پیدا نکردند. روابط با اینوویت‌ها^{۳۲} بسیار اندک بود. در سال ۱۵۸۳ سرهامفری گلبرت^{۳۳} جزیره نیوفاندلند را به نام انگلستان تصرف کرد و در آنجا با شمار فراوان کشتی‌های ماهی‌گیری اسپانیایی، پرتغالی و فرانسوی مواجه شد. در هنگام بازگشت، کشتی او اسکیلر^{۳۴}، در طوفان غرق شد و تمام خدمه به همراه خود گلبرت جان سپردند و مهاجرانی هم که با خود به جزیره آورده بود به سرنوشت سپرده شدند. به گفته مورخان این مهاجران زندگی سختی را در میان بئوتونگها^{۳۵} که به داخل زمین‌ها رانده شده بودند، می‌گذرانند.

آغاز هجوم اروپا
روابط به مراتب متداوم‌تر در حدود اواخر سده شانزدهم اتفاق افتاد زمانی که اروپاییان (از

کنونی) ملاقات می‌کند. وی این منطقه را «قلمره کانادا» می‌نامد که از واژه کاناتا^{۷۷} گرفته شده و در زبان ایروکوآ به معنی «دهکده» است، در حالی که منطقه مونترال نامش را از سرزمین اوشلاگا گرفته است.

در اواخر سده شانزدهم ایروکواهای اهل لوران کرانه های سن لوران را ترک می‌کنند و میکمکهای اهل مارنیم جایگزینشان می‌شوند. اینان در گذشته و از مدت‌ها پیش از طریق جاده باربری و در امتداد رودخانه‌های رستیگوش، ماتاپیدیا و ماتان^{۷۸} و پیش از آن در جنوب از طریق حوضچه رودخانه‌های اشمن و شودیر^{۷۹} به آنجا می‌آمدند. بنابراین فرانسوی‌ها در اواخر سده شانزده و ابتدای سده هفده اسامی مکان‌ها به زبان میکمک را می‌پذیرند و به کار می‌برند. به این ترتیب گاسپه که از واژه میکمک «ژسپیگ»^{۸۰} به معنای «انتها» گرفته شده، جایگزین واژه هونگدو^{۸۱} می‌شود که اصلتاً ایروکوای است و کارته آن را به کار می‌برد. به همین ترتیب بک هم که از ریشه میکمک ژپگ^{۸۲} به معنی «تنگه» می‌باشد، جایگزین واژه «استاداکونای» ایروکوای می‌شود. و اما آتنی کوستی^{۸۳} که از ناتیگوستگ^{۸۴} (در زبان میکمک به معنی «زمین گستره») وارد شده، جایگزین نام جزیره اسومپسیون^{۸۵} می‌شود که کارته آن را مطرح کرده بود. و بالاخره، نام تادوساک^{۸۶} از واژه ڈاتوزوگ^{۸۷} گرفته شده به معنای «میان صخره‌ها»، نامی که در حدود سال ۱۶۰۰ فرانسوی‌ها برایش برگزیدند.

اغلب دهکده‌های ایروکوای که کارته نامشان را در سال ۱۵۳۶ ذکر کرده بود، در سال ۱۶۰۸ سال برپایی کبک توسط ساموئل دو شامپلن، دیگر وجود نداشتند. می‌دانیم که بومی‌ها سنت پایداری در جنگاوری داشتند. هدف اینگونه درگیری‌ها به ندرت توسعه سرزمین و بیشتر برای بازگرداندن اسیران جنگیشان بود. شامپلن به محض رسیدن به کانادا ناچار شد موضع خود را در قبال سلسه جنگ‌های آلگونکن‌ها^{۸۸} علیه ایروکواها مشخص کند. چرا که با ادامه جنگ، ایروکواها تقریباً موفق می‌شدند تمام قبیله هوروون^{۸۹} را که وفادارترین شریک فرانسه در معامله پوست بودند، از بین ببرند. اینوویت‌ها، مونتانی‌ها^{۹۰} (اینو)، ناسکاپی‌ها^{۹۱} میکمک‌ها و مالسیت‌ها نیز روابط پایداری را با فرانسویان برقرار کردند، اما اینان همواره دست کم تا زمان صلح مونترال در سال ۱۷۰۱، برای حفظ روابط صلح‌آمیز با مردم ایروکوا با مشکل رو به رو بودند.

ایجاد جایگاه‌های بازرگانی و آغاز تبلیغات مذهبی، روابط میان آمریکایی‌های بومی و اروپاییان (به ویژه فرانسویان) را تغییر داد، به خصوص در شرق قاره و در منطقه‌ای که بعدها «سرزمین مرتفع» یا منطقه دریاچه‌های بزرگ نام‌گذاری شد. نتیجه این امر رشد سریع تبادلات اقتصادی و گسترش جمعیت دورگه بود. دورگه‌ها از آن جهت که هم به زبان محلی و هم به زبان فرانسوی مسلط بودند مورد توجه اروپاییان و بومی‌ها قرار گرفتند. آمدن مبلغان مذهبی فرست تبادلات فرهنگی و زبانی را فراهم کرد. این افراد قصد داشتند فرهنگ بومیان را به نوع دیگری تبدیل کنند که به نسخه مسیحی اروپا شباهت داشت. مبلغان نه تنها در صدد حذف زبان‌ها نبودند بلکه بر عکس، زبان‌های بومیان را نیز فراگرفتند. در واقع، حضور مبلغان نشانه آغاز حمله‌ای بود که بر علیه مذهب، اعتقادات و سنت‌های مرسوم جوامع بومی برنامه‌ریزی شده بود. در این رفت و آمدّها بتنه شیوع بیماری‌های واگیردار را هم نباید از یاد برد. این کشمکش‌ها ادامه یافت تا جایی که خود دولت‌های استعماری، چه فرانسوی چه بریتانیایی، امور مربوط به بومیان^{۹۲} را به دست گرفتند.

تأثیر فرانسه

تسلط قطعی فرانسه در سال ۱۶۰۸ با برپایی کبک توسط ساموئل دو شامپلن آغاز شد. اما موقوفیت‌های اندکی حاصل شد، زیرا در سال ۱۶۲۷ در نوول فرانس^{۹۳} شمار ساکنین تنها حدود صد نفر بود که در دو گروه پراکنده بودند، گروهی در کبک و سایرین در جزیره روایال^{۹۴}. منطقه‌ای در آکادی که امروزه نوول اکوس^{۹۵} گفته می‌شود. «کانادا» به لحاظ جمعیتی هنوز کشوری بسیار کوچک بود که بخش عظیمی از قلمرو شمال آمریکا را در بر می‌گرفت. کانادا در مقابل هلند نو (نیویورک هلند) که شمار ساکنانش تا آن زمان به ۱۰۰۰۰ نفر می‌رسید و همچنین مستعمره‌های انگلیسی با ۸۰۰۰۰ سکنه، اهمیت چندانی نداشت. علاوه بر این، تا سال ۱۶۶۰ فرانسه چشم‌پوشی از کرانه‌های رودخانه سن لوران را در نظر داشت.

در فاصله سال‌های ۱۶۲۷ و ۱۶۶۳ جمعیت از ۱۰۰ نفر به حدود ۲۵۰۰ نفر رسید. در عرض ۳۵

خلیج سن لوران را کاملاً دور زده باشد. کارته در سفر نخستش به جزیره پنس ادوارد و ساحل نیوبرانزویک^{۹۶} رسید، سپس وارد خلیج کوچک شد و آن را «خلیج گرما»^{۹۷} نامید. پس از آن در شبه جزیره گاسپزی^{۹۸} لنگر انداخت و در تاریخ ۲۴ زوییه ۱۵۳۴ صلیبی را در آنجا نصب کرد به همراه نوشته: «زنده باد شاه فرانسه». اما بومی‌ها معارض شدند و ریس دوناکونا^{۹۹} (که کارته او را «کاپیتان» نامیده بود) این مسئله را به او متذکر شد. روایت کارته تصویر آشکاری را از واکنش محلی‌ها^{۱۰۰} (واژه‌ای که در آن زمان مرسوم بود) در مقابل صلیب عالم شده در گسپه ترسیم می‌کند: «هنگامی که با کشتی‌ها بازگشتیم، کاپیتان با پوششی از پوست قدیمی خرس سیاه به همراه سه پسر و برادرش با قایقی آمد و نطقی طولانی برایمان ایراد کرد در حالی که صلیب را نشان می‌داد و با دو انگشتش علامت صلیب را ترسیم می‌کرد. سپس به زمین‌های دور تادورمان اشاره کرد چنان که گویی قصد داشت به ما بگوید که قام این زمین‌ها متعلق به اوست و ما نباید بدون اجازه او صلیب را در زمین نصب می‌کردیم.»

این ارتباطات اولیه با بومیان همچنان شکننده باقی ماند، حتی با وجود اینکه کارته اجازه گرفت که دو بومی (دوماگویا و تتوانی) را همراه خودش ببرد.^{۱۰۱} ژاک کارته در طی سفر دومش به کانادا (۱۵۳۵ - ۱۵۳۶) چندین روزتا را یافت که متعلق به ماهی‌گیران و کشاورزان بومیان آمریکای شمالی^{۱۰۲} بودند و در امتداد کرانه شمالی سن لوران و خلیج در اوشلاگا^{۱۰۳} (در مونترال)، که از استاداکونا^{۱۰۴} (در کبک) می‌گذرد، پراکنده بودند. قبایل میکمک و ایروکوا^{۱۰۵} نسبت به اهداف واقعی این کاشف خارجی که در جست و جوی راهی به سوی آسیا و اندوخته‌های طلا، نقره و مس بود، بدگمان بودند.

سفرهای کارته به لحاظ زبان‌شناسانه سهم بسزایی در تسریع روند مکان‌شناسی شرق کانادا داشت و باید یادآور شد که ژاک کارته نام مکان‌های کانادا را به اروپا معرفی کرد. در ادامه شرحی از مارت فریبل^{۱۰۶} زبان‌شناس راجع به کارته می‌آید که بسیار تحت تأثیر نام‌گذاری‌های محلی وی بود: «ژاک کارته در دومین سفرش (۱۵۳۶ - ۱۵۳۵) برای نخستین بار وارد سن لوران می‌شود. مردمان ایروکوا را در استاداکونا (در زبان آنان به معنی «صخره ساحلی بزرگ») است، کبک

خطر سرکوبی از سوی سرزمین‌های انگلیسی قرار داشت: در شمال، خلیج هادسون از سال ۱۷۱۳ و در جنوب، انگلستان جدید.^{۶۷} جمعیت کلی این گروه یک میلیون نفر بود به اضافه نیروی کاری ۳۰۰۰۰ برده‌ای که در اختیار داشتند.

سازش با بومیان

فرانسه برای حفظ امپراتوری خود در آمریکای شمالی ناگزیر شد به سازش با بومیان تن دهد. در حقیقت شمار با بومیان متعدد با فرانسه شگفت‌انگیز بود. فرانسوی‌ها تقریباً قام آلگونکن‌های کانادا، آکادی و جنوب دریاچه‌های عظیم را در شمار متعددان خود داشتند یعنی آبناکی‌ها، میکمک‌ها، مونتانی‌ها، مالسیت‌ها، آلگونکن‌ها، هورون‌ها، اوتوآی‌ها، سلتواها (اجیوه)، کری‌ها، اریه‌ها، پیه نواه‌ها، ایلینوی‌ها، میامی‌ها، پوته اوآتامی‌ها^{۶۸} و دیگران. در لویزیان نیز فرانسوی‌ها با تعداد زیادی از اقوام از جمله شاکتاها، کریک‌ها، ناج‌ها، اوماه‌ها، ناکوتاها، لاکوتاها^{۶۹} و دیگران پیمان‌های اتحاد بستند. تحکیم این پیمان‌ها با بومیان، موجب شد که فرانسوی‌ها نه تنها بر آکادی و دره سن‌لوران، بلکه بر دره اووهایو^{۷۰} استیلا یابند که از دز دترووا تا لویزیان و دهانه میسی‌سی‌بی گسترش داشت. اسناد گویای آنند که فرانسوی‌ها با حدود ۲۳ قوم و انگلیسی‌ها با هفت قوم پیمان اتحاد بسته بودند و پانزده قوم دیگر بی‌طرف ماندند. از آنجا که انگلیسی‌ها به لحاظ جمعیت نسبت به فرانسویان بتری داشتند، سهم متعددان بومی کم اهمیت‌تر به نظر می‌رسید. در مجموع می‌توان گفت که فرانسویان روابط نسبتاً صمیمانه‌ای هر چند از موضع هدایت‌گری) با جمعیت بومیان برقرار کردند به جز با ایروکوآها که لااقل تا زمان صلح مونترال در سال ۱۷۰۱، اغلب با آنان در نزاع بودند.

تاریخ‌نگاری این وقایع نظریه «هوش استعماری» را مطرح می‌کند، مشخصه‌ای که فرانسویان در آمریکای شمالی بدان مشهور شدند. رفتار آنها با بومیان بیش از رقبیان اروپایی‌شان مساملت‌آمیز و آزاداندیشانه بود. فرانسیس پارکمن^{۷۱} (۱۸۹۳-۱۸۲۲) مورخ اهل بوستون، در اثر خود با عنوان فرانسه و انگلستان در آمریکای شمالی^{۷۲} به خوبی این نظریه را بیان می‌کند: «مقدم اسپانیایی مدن بومی را لگدمال کرد، بریتانیا آن را تحکیر



سال تقریباً ۱۲۵۰ مهاجر فرانسوی بر جمعیت مستعمرة اصلی کوچک اضافه شدند. شمار جمعیت به دنبال زاد و ولد دو برابر شد. مستعمرة فرانسه در آن زمان در کرانه سن‌لوران، در آکادی و نیوفونلند، جای گرفته بود؛ سال ۱۶۸۲ لویزیان^{۷۳} هم به این قلمرو اضافه شد. تا زمان انعقاد معاهده اوترخت^{۷۴} (۱۷۱۳) نوول فرانس شامل پنج قلمرو بود که هر کدام دولت خاص خود را داشتند: کانادا، آکادی، نیوفونلند، خلیج هادسون و لویزیان. به علاوه مرز غربی کانادا و لویزیان به روی دیگر بخش‌های قاره باز بود. به این ترتیب در پایان سده هجدهم، سرزمینی که نوول فرانس نamideh می‌شد مساحت قابل توجهی را اشغال کرده بود که از شمال تا جنوب از منطقه بافن تا مکزیک گستره بود و عملأً نیمی از سرزمین کانادا و ایالتات متحدة امروزی را در بر می‌گرفت. نوول فرانس، به خودی خود، بین سال‌های ۱۶۶۳ و ۱۷۵۴ پیشرفت چشم‌گیری داشت: جمعیت در آکادی فرانسه به ۱۰۰۰ نفر، در کانادا به ۵۰۰۰ و در لویزیان دور دست به ۴۰۰۰ نفر رسید. برخلاف آنها شمار بومیان به علت بیماری‌های مهلكی که از طریق اروپاییان منتقل شده بود، به طرز متأثر کننده‌ای کاهش یافت و از ۳۰۰۰۰ جمعیت کمتر از ۲۰۰۰۰ نفر باقی ماند. نوول فرانس، در مقایسه با مستعمره‌های انگلیسی، در موقعیت بسیار آسیب‌پذیرتری قرار داشت. زیرا اگرچه فرانسه قلمرو وسیعی در اختیار داشت اما انگلیس، به نوبه خود، دارای جمعیت در خور توجهی بود. نوول فرانس همواره در معرض

این دستورالعمل به خوبی برخورد پدرانه فرانسویان را در قبال بومیان نشان می‌دهد. لزوم جذب مطلوب آنها امری غیر قابل اجتناب بود اما به نظرمی‌رسید که پیش از هر چیز لازم بود با آنها سازش کرد، زیرا اتحادشان ضروری بود. توافقات آنچنان افراط گونه پیش می‌رفت که مقامات استعماری، فرانسویان مجرمی را که علیه بومیان جنایاتی مرتکب شده بودند، مجازات می‌کردند اما در عوض، بومیان می‌توانستند یک فرانسوی را بکشند بدون آنکه احتمال یک توبیخ ساده برایشان وجود داشته باشد. در انگلستان جدید یک بومی به اتهام قتل یک انگلیسی به مرگ محکوم شد، درحالی که یک انگلیسی هیچگاه برای کشتن یک بومی مجازات نمی‌شد. این وقایع ثابت می‌کند که فرانسویان برای دوام آوردن در نوول فرانس، تا چه حد به پیمان‌های نظامی‌شان با بومیان پاییند بودند.

وازگان سیاسی توافق نامه‌ها

در توافق نامه‌های میان فرانسویان و کانادایی‌ها وازگان سیاسی خاصی وجود داشت. به این ترتیب بومیان هم پیمان با فرانسویان، «فرزندان» فرماندار و پادشاه فرانسه بودند. رابطه فرانسویان با بومیان بر پایه لفظ استعاری «پدر» و «فرزنده» بنا شده بود. بومیان در کانادا فرماندار را اوتونویو^{۶۷} (به معنی کوه بزرگ) می‌نامیدند. واژه‌ای در زبان هوروں^{۶۸} که احتمالاً مشابه نام نخستین فرماندار، شارل ژاک دو اوالت دو مونتمنی^{۶۹} (۱۶۴۸-۱۶۳۶) و به معنی «مونس مانگوس» (منطقه‌ای در ایتالیا) می‌باشد. قام فرمانداران کانادا با این نام رسمی خوانده می‌شدند و این سنت از نسلی به نسلی دیگر منتقل شد. هرگاه فرمانداری از دنیا می‌رفت یا دیگری جانشین او می‌شد، سفرای ملل گوناگون از همین آینین پیروی می‌کردند: با تشریفات رهسپار مونتزال می‌شدند تا اوتونویو جدید را ملاقات کنند. هم چنین پادشاه فرانسه که ساکن آن سوی «دریاچه عظیم» (اقیانوس اطلس) بود، اوتونویو بزرگ یا اوتونویوگوا (مرتفع‌ترین کوهستان زمین) خوانده می‌شد. دیدار رهبران بومی با دربار فرانسه بسیار متداول بود، زیرا این امر اتحاد میانشان را محکم‌ترمی کرد. از سوی دیگر فرنزدان اوتونویو، «وحشیان هم‌پیمان»، «ملت‌های هم‌پیمان» یا «ملت‌های بدوى» نامیده می‌شدند. آن‌ها تحت «حمایت» پادشاه فرانسه بودند که به عنوان «مالک کشور» به رسمیت شناخته بودند، اما فرمانبردار قوانینش نبودند. از آنجا که بومیان تابع شاه فرانسه نبودند از عدالت فرانسوی و نیز مالیات‌های اربابی و نام‌نویسی در ارتش می‌گیریختند. با گذشت زمان فرانسویان آموختند با بومیان آمریکا به همان روش مذاکره با قدرت‌های اروپایی معاشرت کنند و رهبرانشان را مانند «سفرا» به حضور پیزند. با این همه اگر فرانسویان فرصت‌ش را داشتند، بسیار مایل بودند که بومیان را «تابع فرانسه» کنند، به این معنی که همه را به اطاعت وادارند و در ازایش جایگاهی در امپراتوری به آنها بدهند.

اعتبار هر اوتونویو در کانادا، به توانایی وی در سازگاری با قوانین رهبران بومی یا به عبارتی «اصول وحشیان» بستگی داشت. اوهمواره ملزم بود هم پیمانان بومی خود را از برنامه‌هایش آگاه سازد و بطور مرتباً با آنها مشورت کند. در حقیقت دستوراتش بیشتر به مانند «پیشنهاد» بود یعنی، فرماندار اوتونویو پیشنهاد می‌داد اما قدرت اجرایی نداشت! به علاوه برای حفظ تفاهم در توافق نامه، او می‌باشد «ابرهای کدورت را از بین برد»، به این معنی که با توجه به اوضاع و شرایط سخنرانی می‌کرد و هدیه می‌بخشید. فرانسویان و بومیان بر مبنای سیاست «اززان» آیینی را جهت اهدای هدیه گسترش داده بودند که بر بخشیدن کالاهای بیشتر به بومیان مبتنی بود، حتی اگر پوست حیوان کمرتی در برابر هدایا می‌آوردند. فرانسویان فهمیده بودند که بومیان نسبت به پاداش‌ها حساس هستند از این رو به فراوانی به آنها هدیه می‌دادند. به خاطر داشته باشیم که علاوه بر عرصه نظامی، بومیان آمریکا در سطح اقتصادی نیز حضور خود را ضروری نشان دادند، زیرا آنان فرانسویان را با تجارت پوست، اعم از پوست سگ آبی در کانادا و پوست آهو در لویزیان، مطیع کرده بودند.

ناتمام توافق نامه‌ها

اتحاد با فرانسویان زوال بومیان را نیز به همراه داشت. ساموئل دو شامپلن سال‌های ۱۶۱۰-۱۶۱۶ را برای رشد تجارت پوست و آسان‌سازی روند تبلیغات مذهبی در میان بومیان آمریکا، در «سرزمین مرفوع» (دریاچه‌های عظیم) گذراند. مبلغان مذهبی در ابتدا فرقه رکوله‌ها بودند (۱۶۱۵) سپس یسوعیان (۱۶۲۶) و بعد سولپیسین‌ها^{۷۰} (۱۶۲۹). اگرچه مبلغان زبان بومیان را فرا

کرد و نادیده گرفت، مقدن فرانسه اما آن را پذیرفت و از آن مراقبت کرد. در حقیقت فرانسویان برتری اخلاقی خاصی بر سایر استعمارگران اروپایی نداشتند، بلکه کل سیاست سلطنتی فرانسه بر پیمان‌هایش با بومیان استوار بود. برای فرمانداران نوول فرانس «سیاست بومیان آمریکای شمالی» نسبت به سایر سیاست‌ها در اولویت قرار داشت، زیرا مستعمره‌های نوول فرانس بدون هم‌پیمانان بومی احتمالاً پوسته‌های تو خالی بودند که خیلی زود نابود می‌شدند. به علاوه فرمانداران بر اثر فشار بومیان ناراضی، حتی در برکناری افسرانی که منشأ نارضایتی‌ها بودند لحظه‌ای تردید نمی‌کردند. شوالیه ریمون دو نراس،^{۷۱} افسر جوانی که با ایروکوآها مبارزه می‌کرد، در اثر خود به نام خاطراتی از منصب‌ها در کانادا^{۷۲} در مورد قیمت پرداخت شده برای هم پیمان شدن با بومیان می‌نویسد:

«سیاست و ملاحظاتی که باید در قبال وحشیان^{۷۳} داشت برای اینکه آنها را نسبت به خود وفادار نگه داریم در باور نمی‌گجد. [...] به همین دلیل قام توجه یک فرمانده باید بر جلب اعتماد وحشیانی معطوف باشد که تحت فرمان او هستند. برای نیل به این هدف، او باید خوش اخلاق باشد، به ظاهر در احساساتشان شیک شود، بخشنده و از اسراف به دور باشد و همواره به آنان چیزی بیخشد».

به عبارت دیگر به عقیده فرانسویان سیاست اتحاد فرانسوی- بومی، مستلزم مهارت زیادی بود که این امر تا اندازه‌ای موجب سرخوردگی نیز شده بود. لوی-آنتون دو بوگن ویل،^{۷۴} آجودان مون‌کام، تأسف می‌خورد از اینکه «محبوب بودند برده این بدیوان باشند» تسلیم «قام هوشیان» شوند، «اهانت‌هایشان» را تحمل کنند و دیگر مسایل از این دست. در واقع بومیان در عین سازش با اروپاییان، از منافع خود دفاع می‌کردند. در سال ۱۶۸۱ لویی چهاردهم آنچه را که در ادامه می‌خوانیم، به پیشکار خود ژاک دوشنو^{۷۵} (۱۶۷۵) نوشتند بود:

«بسیار مهم است که با این وحشیان با ملایم رفتار شود [...] فرمانداران را از توقع هر گونه هدیه‌ای از جانب آنان باز دارید، نظارت داشته باشید که قضات ساکنان را که احتمالاً خشونتی علیه آنها مرتکب شده‌اند، به شدت مجازات کنند. تنها با این طرز رفتار موفق خواهیم شد آنان را مطیع خود سازیم».



گرفته بودند اما سعی داشتند آنان را پیرو آئین مسیحیت و در عین حال، فرانسوی بار آورند. اما پیش از هر چیز بیماری‌هایی را به آنان انتقال دادند که بومیان بخت برگشته در مقابلشان چندان ایمن نبودند. به عنوان مثال هورون‌ها با گذشت زمان به این درک رسیدند که برخلاف هشدارهای مبلغان، خشم خداوند برای مجازات آنها به دلیل بی‌دینی‌شان آنان را نابود نمی‌کند، بلکه خود این «مشکی‌پوشان» مسیبان اصلی مصیبت در کشورشان هستند. در طی سال‌های ۱۶۳۰ آبله و سرخک مردم هورون را از پای در آورد و هزاران نفر از بومیان این منطقه مردند. در سال ۱۶۴۰ نیمی از جمعیت بومیان از بین رفته بود. با وجود تلاش‌های مبلغان مذهبی که مصمم بودند از آنها مراقبت کنند، بسیاری از قبایل هم‌پیمان به همین سرنوشت دچار شدند. علاوه بر این، ایروکوآهای مسیحی شده ساکن آکوساسن، کاناواک، کانزاتاک و اووسوکاجی^{۸۴} به همراه فرانسوی‌ها با نیروهای بریتانیایی مستقر در امتداد کرانه اطلس مبارزه می‌کردند. در سال ۱۶۶۷ ایروکوآهایی که از سوی یسوعیان فرانسوی به دین مسیح گرویده بودند، از اتحاد ایروکوآیی دست کشیدند و در امتداد رودخانه سن‌لوران در اطراف مونترال مستقر شدند. در سال ۱۶۹۰ موهاک‌ها، اونوندگاه‌ها و سنکاها^{۸۵} معهد شدند که از بریتانیایی‌ها در مقابل فرانسویان حمایت کنند، اما اونه‌ایدها و کایوگاهای^{۸۶} از این امر سریازدند. در سال ۱۷۱۰ چهار رهبر ایروکوآیی، که از سوی بریتانیایی‌ها به «چهار پادشاه بومی» ملقب شده بودند، به دیدار آن^{۸۷}، ملکه انگلیس، رفتند و سوگند وفاداری یاد کردند.

منطقه تحت سلطه تغنوف (سرزمین جدید)^{۸۸}

گفته می‌شود که تقریباً ۲۰۰ سال پیش، بئوتوك‌ها ساکن جزیره نیوفاندلند بودند و جمعیتشان پیش از هجوم اروپاییان حدود ۲۰۰۰ نفر بوده که در سراسر ناحیه ساحلی جزیره بجز جنوب شبه جزیره آوالون^{۸۹} زندگی می‌کرده اند. این بومیان خیلی زود نسبت به اروپاییان اعم از اسپانیایی‌ها، باسک‌ها، فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها، بی‌اعتماد شدند. دولت فرانسه در سال ۱۶۱۲ مستعمرة سلطنتی را در پلزانس^{۹۰} در تغنوف پایه‌گذاری کرده بود. از مدت‌ها قبل در امتداد کرانه غربی، ساحل شمالی تا دماغه بناویستا و در جنوب تا مجمعالجزایر سنت پیر و میکلون^{۹۱} دهکده‌های فرانسوی متعددی وجود داشت. در ابتدا روابط فرانسویان با بئوتوك‌ها نسبتاً دوستانه بود اما از سال ۱۶۱۳، هنگامی که یک ماهی‌گیر فرانسوی یک بئوتوك را که سعی داشت سرقت کند کشت، شرایط به سرعت رو به خامت گذاشت. بئوتوك‌ها شورش کردند و ۳۷ ماهی‌گیر فرانسوی را کشتن. پس از آن فرانسویان، میکمک‌های هم‌پیمان خود را تغیب کردند که این بئوتوك‌ها را که به آن سرزمین پناهنه شده بودند، تعقیب کنند.

تنه شبه جزیره آوالون در شرق، شمار زیادی انگلیسی را در خود جای داده بود که به سبب فراوانی بی‌نظیر ماهی جذب آنچا شده بودند. سرشماری سال ۱۶۸۰ حاکی از آن بود که ۱۷۰۰ نفر در ساحل انگلیسی، میان بناویستا و تره‌پاسی^{۹۲} زندگی می‌کردند. اما بیشترین حضور فرانسویان در جزیره، بین سال‌های ۱۶۷۸ تا ۱۶۸۸ بود که حدود ۲۰۰۰ فرانسوی در طول تابستان مشغول ماهی‌گیری بودند. در آن زمان انگلستان پایتخت خود را در سنت جان (شبه جزیره آوالون) مستقر کرده بود.

تمام این افراد در مناطق ساحلی جای گرفته بودند، جایی که در اصل محل زندگی بئوتوك‌ها بود. به همین علت آنها مجبور شدند به داخل، یعنی در مناطقی که از امکانات کمتری برخوردار بود، پناهنه شوند. از آن پس در روابط با تاجران و ماهی‌گیران اروپایی، نشانه‌هایی از خصوصت به جا مانده است.

با این حال ماهی‌گیران فرانسوی و انگلیسی بیشتر سرگرم فعالیت‌های تجاری و کمتر در گیر جنگ و نزاع بودند، از این رو در طول مدت زمانی مشخص به روشنی صلح آمیز در کنار هم زندگی کردند. تا اینکه نظامیان فرانسوی مستقر در پلزانس، با کمک میکمک‌های هم‌پیمانشان، حملاتی را به روستاهای انگلیسی آغاز کردند. آنها حتی شهر کوچک سنت جان را ویران کردند. اگر بخواهیم بطور خلاصه از وضعیت بومیان در این منطقه سخن بگوییم، می‌توان گفت ورود اروپاییان موجب نابودی کامل ساکنان جزیره شد.

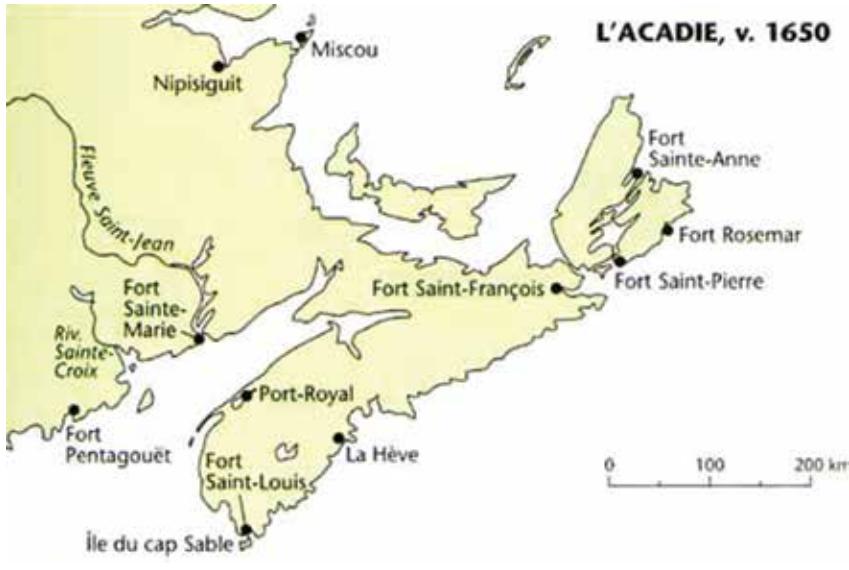
آکادی

آکادی در سال ۱۶۰۴ یعنی چهار سال قبل از کبک همانند پایتخت جزیره روایال در حوضچه

آنپولیس^{۹۳} پایه‌گذاری شد. آکادی فرانسه کمایش در محدوده استان کونی نوول اکوس قرار داشت. در سال ۱۶۳۱ این منطقه به عنوان مستعمرة خودگردان نوول فرانس با نام آکادی به این قلمرو ملحق شد. آکادی در وسیع‌ترین گستره، گسپری (درکبک)، خلیج گرم، نیوبرانزویک کونی و بخشی از ایالت مین، جزیره سنت جان (جزیره پرنس ادوارد)، نوول اکوس، جزیره روایال (کپ برتون) را در برگرفته بود. در ابتدای سده هجدهم، بیشتر مهاجران فرانسوی که در آکادی سکونت داشتند در امتداد ناحیه ساحلی نوول اکوس مستقر شده بودند.

آکادی فرانسه خیلی زود بی‌اعتمادی بریتانیایی‌ها را برانگیخت. از سال ۱۶۱۳ انگلیسی‌های ویرجینی، اقامتگاه های فرانسویان را در منطقه جزیره روایال نابود کردند. در سال ۱۶۲۱ انگلستان مدعی مالکیت آکادی شد که دوباره با نام «نوول اکوس» شناخته می‌شد. اما معاهده سن ژمن آن لی^{۹۴} (۱۶۳۲) حاکمیت فرانسه را در آکادی به رسمیت شناخت. با این حال سایه تهدید انگلیسی‌های جا گستردۀ بود، زیرا تا زمان معاهده برد^{۹۵} در سال ۱۶۶۷، که این سرزمین را به فرانسه باز گرداند، آکادی به مدت ۳۲ سال در تسلط فرانسه و ۳۱ سال در حاکمیت انگلیس باقی ماند. به لحاظ نظامی، بومیان برای فرانسویان رکن دفاعی مهمی در مقابل تهدید بریتانیایی‌ها محسوب می‌شدند. این نکته بیش از هر چیز توضیح می‌دهد که چرا روابط رسمی میان فرانسویان و بومیان گستردۀ تر از هرجای دیگری در نوول فرانس (کانادا، آکادی و لویزیان) بود.

آکادی در ابتدا محل زندگی دو قبیله بزرگ



داده بود. در واقع میکمکها کاتولیک شده بودند و نامهای فرانسوی داشتند، به خصوص تعداد زیادی از رهبران قبایل و رهبران گروه‌ها. خاطرنشان می‌کنیم که کشیش‌ها و مبلغان کاتولیک بر آکادین‌ها و بومیان آمریکا تأثیر زیادی گذاشته بودند. نتیجه عملکرد مشابه کشیشان پروتستان با سایر بومیان این شد که برخی بومیان فرانسوی شدند و سایرین انگلیسی و انگلیسی‌ماهی. با این وجود میکمکها و مالسیت‌ها به تدریج مجبور شدند به سرزمین‌های داخلی پناهنده شوند زیرا مهاجران فرانسوی و انگلیسی مناطق ساحلی را به انحصار خود درآورده بودند.

امروزه آکادی نام بسیاری از مکان‌های اصلی میکمک یا مالسیت را همچنان بر خود دارد. حتی می‌توان گفت که نووبرانزویک استانی در اقیانوس اطلس است که بیشترین میزان اسامی بومی را برای نام‌گذاری رودخانه‌ها، شهرها و سایر مکان‌ها حفظ کرده است. نام مکان‌ها در زبان بومیان آمریکا معمولاً یک ویژگی جغرافیایی از آن سرزمین را توصیف می‌کند و مانند زبان فرانسه یا انگلیسی، برگرفته از نام یک شخص نیستند: کوبسکوک «سقوط‌ها»، کیس پامسیس «دریاچه کوچک»، اوکپاک «جایی که جزر و مد متوقف می‌شود»، والستوک «رودخانه زیبا»، ماک تاکاک «جایی که رودخانه قرمز جریان دارد»، گاسپه «انتهای زمین»، شوبان آکادی «سرزمین بادام زمینی‌ها»، رستیگوش «رودخانه با جریان مطلوب»، واگ مات کوک «جایی که آب تمیز است»^{۱۰۰} و دیگر نامها. به طور خلاصه، آکادی منطقه‌ای بود که در آن روابط میان آکادین‌ها، میکمک‌ها و مالسیت‌ها بسیار صمیمی بود و نتیجه آن برقراری اتحادهای پایدار میانشان بوده است.

کرانه سن لوران

در دره سن لوران شرایط متفاوتی دیده می‌شد زیرا شمار اروپاییان بیش از بومیان بود. فرانسویان به محض ورودشان به این منطقه (کانادای آن زمان) در صدد برآمدند از طریق ازدواج، فرهنگ و زبان، سیاستی را در جهت «ادغام» و همگونی با بومیان آمریکا به کار گیرند. آمیدها و تلاش‌ها بسیار بود، چنان‌که در نام‌های مربوط به سال ۱۶۶۸ از مادر ماری دو لانکارناسیون،^{۱۰۱} مسئول آموزش و پروش کودکان و بنیان‌گذار مجتمع روحانیون کبک، می‌خوانیم:

«ما شمار زیادی از دختران بدوي را، از قبایل هورون گرفته تا آگونک‌ها، فرانسوی کردیم. سپس آنها را به ازدواج فرانسویان در آوردیم که به خوبی با هم کنار می‌آیند. در میانشان دختری وجود دارد که در حد کمال قادر به خواندن و نوشتن است، چه به زبان هورون و چه به زبان فرانسه‌ما. هیچ کس نمی‌تواند تشخیص دهد و یا یقین پیدا کند که او بومی بوده باشد. [...] اعلیٰ حضرت [...] قبایل دارد که به تدریج و به همین شکل تمام بومیان را فرانسوی کنیم تا از آنان ملتی باشد بسازیم. ما از کودکان آغاز می‌کنیم. اُسف اعظم ما تعداد زیادی از آنها را برای این منظور در نظر گرفته است و پدران روحانی نیز تعدادی از آنان را

از خاندان آگونکن بود: میکمک‌ها (که فرانسویان آنان را سورکوا^{۹۷} نیز می‌نامیدند) و مالسیت‌ها یا اچین‌ها^{۹۸}. مالسیت‌ها جنوب و غرب نووبرانزویک کنوئی و بخشی از انگلستان نوظهور (ایالت مین) را اشغال کرده بودند و میکمک‌ها بخش‌های دیگر نووبرانزویک، نوول اکس و جزیره سنت جان (جزیره پرنس ادوارد) را در دست داشتند. جمعیت بومیان آمریکا احتمالاً بین ۵۰۰۰ تا ۸۰۰۰ نفر متغیر بود، اما در سال ۱۶۱۱ یک مبلغ مذهبی یسوعی جمعیت میکمک‌ها را حدود ۳۵۰۰ نفر تخمین زده بود.

در سال ۱۶۰۷ بخش زیادی از مستعمرة کوچک فرانسه به این کشور باز گردانده شد، اما برخی از فرانسویان تصمیم گرفتند در آکادی چاند. برخی نزد میکمک‌ها پناه گرفتند، بسیاری از آکادین‌ها نیز در موقعیت‌های مختلف دست به چینن کاری زدند و تا حدودی فرهنگ بومیان آمریکا را پذیرفتند. به یاد داشته باشیم که آکادی همانقدر که فرانسوی بود (۳۲ سال) به انگلیس هم تعلق داشت (۳۱ سال). به دنبال برخی پیروزی‌های بریتانیا، بیشتر مردم آکادی نزد هم پیمانان میکمک یا مالسیت خود پناهنده شدند. این موضوع منجر به برقراری نوعی زندگی مشترک غیر قابل اجتناب شد و وحدت میان دو ملت را تثبیت کرد. برخلاف کانادا (کرانه سن لوران)، ازدواج‌های میان قومی نه تنها با شکارچیان بلکه با شبه نظامیان و حتی طبقه اشرافی فرانسه رواج یافت؛ از جمله در میان خانواده‌های شارل دو مندولنی و شارل دو سنت‌اتین دولاتور^{۹۹}، دو فرماندار رقیب که با هم در جنگ بودند.

یکی از مشهورترین نمونه‌های همگونی با فرهنگ بومیان، به بارون ژان ونسان آبادی دوستنت کاستن^{۱۰۰} مربوط می‌شود. یک سرباز فرانسوی که در ایالت مین در کنار میکمک‌ها زندگی می‌کرد و با پیدیانسک^{۱۰۱} (با نام فرانسوی ماری-مالتیلد) دختر مادوکاواندو^{۱۰۲}، رهبر میکمک‌ها، ازدواج کرد. او فرهنگ بومیان آمریکا را کاملاً پذیرفته بود تا جایی که به زبان آنان صحبت می‌کرده و بعدها رئیس قبیله هم شد. به نظر می‌رسد که این روابط میان فرانسویان و بومیان آمریکا از سوی دولت فرانسه مورد تأیید بود چرا که «بومیان مسیحی» را به اندازه «شهروندان فرانسوی» به رسمیت می‌شناخت. در آکادی، برخلاف کرانه سن لوران، موارد زیادی از ازدواج میان فرانسویان و بومیان رخ

برای مجمع خود در کبک جذب کرده‌اند. پوشش همه آن‌ها مانند فرانسویان است و به آنها آموژش خواندن و نوشتن به سبک کشور فرانسه ارایه می‌شود. ما بر اساس عقیده‌مان مسئول دختران هستیم [...].

برنامه «تمدن سازی» برآموزش و پرورش کودکان کم سن وسال، در چارچوب مدرسه شبانه‌روزی مبتنی بود. با این حال فرانسویان خیلی زود به ماهیت خیالی اقدامات خود در جهت فرانسوی کردن بومیان پی بردنند. در واقع اینان که «وحشیان» خوانده می‌شوند، خود را در برایر این همگونی‌سازی مقاوم نشان دادند. در «روابط یسوعیان» می‌خوانیم که: «آنها چندان دغدغه‌یاد گرفتن زبان ما را نداشتند». مدارس شبانه‌روزی مهاجران به سرعت از شاگردان بومی خالی شد، زیرا آنان نمی‌توانستند خود را با چنین برنامه زمانی دشوار وفق دهنند. وزیر قدرمندی به نام کولبر^{۱۲} در سال ۱۶۶۸ بسیار تلاش کرد تا «برنامه فرانسوی کردن» را از نو راه اندازد. اما کولبر نیز رؤیا پردازی می‌کرد. مادر ماری دولانکارناسیون (۱۶۷۲-۱۵۹۹) در نهایت این امر غیر قابل انکار را تأیید کرد: «با این حال فرانسوی و متمدن کردن اینان، اگر نگوییم امری غیرممکن اما لاقل بسیار دشوار بود». مقامات فرانسوی دریافتند که اندیشه فرانسوی کردن بومیان آمریکا، حتی از بد و شیرخوارگی در گهواره سراب بوده است. طبق ارزیابی مباشر ژاک رودو^{۱۳} (از ۱۷۰۵ تا ۱۷۱۱) در سال ۱۷۱۰ این «کار چندین سده» بود. چنین بود که فرانسویان از تلاش‌های خود در این زمینه دست کشیدند و مجبور شدند «تن به روش وحشیان» دهند و زبان آنان را فرا گیرند. به عنوان مثال هنوز سه سال و نیم از ورود مبلغ ژان دو بربوف^{۱۴} نگذشته بود که به راحتی به زبان هوروون صحبت می‌کرد. متجمان شفاهی که موفق شده بودند زبان بومیان را یاد بگیرند، نزد بازرگانان و شرکت‌های نوول فرانس بسیار مورد توجه و پرطرفدار بودند. در آن زمان بسیاری از جوانان فرانسوی برای ماندن در میان بومیان و مترجم شدن تلاش می‌کردند، چون شغلی بود با درآمد خوب و پاداش و مزایای بسیار.

طبق گفته‌های مادر ماری دولانکارناسیون «از یک فرانسوی راحت‌تر می‌شود یک بومی تربیت کرد تا از بومی، یک فرانسوی». بنابراین فرانسویان زبان خود را به بومیان تحمیل نکردن چون قادر به این کار نبودند و بومیان از جمعیت اروپایی و در نتیجه از زبانشان دوری گزینند. به جز برخی استثناهای استعمارگران به زبان مستعمرة خود صحبت می‌کردند. از همان شروع استعمار لازم بود متجمان شفاهی تربیت شوند و دوستی با بومیان ریشه‌دار شود. بسیاری از افسران گاه به یک یا چند زبان بومی صحبت می‌کردند. بیشتر فرمانداران دوست داشتند در کنار خود افسران دوزبانه یا چند زبانه داشته باشند و علت‌ش هم بی‌اعتمادی نسبت به شکارچیان که متهم بودند به خیانت در ترجمة «سختان» رسیدند. به عنوان مثال شارل لوموین^{۱۵}،

بارون لونگوی^{۱۶}، متجم شخصی فرماندار فروتنتاک^{۱۷} برای زبان‌های هوروون و ایروکوآ بود.

بر خلاف باور عموم، در آغاز استعمار ازدواج میان بومیان آمریکا و فرانسویان به ندرت پیش می‌آمد. تا سال ۱۶۶۵ تنها چهار مورد ازدواج با بومیان اتفاق افتاد. با توجه به اطلاعات تدوین شده مربوط به سال‌های ۱۶۲۱ تا ۱۷۶۵، تقریباً هفتاد و هشت ازدواج میان مردان بومی و زنان فرانسوی، چهل و پنج ازدواج میان مردان فرانسوی و زنان بومی و پانصد و چهل ازدواج میان دو بومی و در کل بیش از ۴۵۰۰ ازدواج ثبت شد. علاوه بر این، تخمین ازدواج‌های صورت گرفته میان سفیدپوستان (به عنوان مثال شکارچیان) با بومیان (بنا به سنت‌های محلی) غیرممکن است، زیرا عموماً نشان رسمی از این پیوندهای زناشویی موقعت در دست نیست. مورخان بر این باورند که زیاد بودن تعداد مردان مجرد، به ویژه در آغاز استعمار، منجر به پخش ژن سفیدپوست در میان بومیان شد در حالی که مهاجران سفیدپوست خیلی از «خون بومی» بهره‌مند نشدند.

از سوی دیگر این را نیز می‌دانیم که بومیان هم‌بومیان با فرانسویان، زندانیان مهاجر انگلیسی-آمریکایی فراوانی را در اسارت خود داشتند و آنها را به همسری ساکنان روستاهای خودشان در می‌آوردند. پانصد نفر از آنها در کانادا ماندند و برخی دیگر در میان مهاجران فرانسوی جای گرفتند. آنها که عموماً تابعیت فرانسوی داشتند، با اعتقادات کاتولیک آشنا شدند و نام‌های انگلیسی خود را به نام فرانسوی تغییر دادند. در نهایت طبق گزارشات مبلغان بک، مونتال و تادوسک، اگرچه بومیان با نام‌های بومی خود غسل تعیید می‌شدند اما نام‌های اروپایی به تدریج جایگزین اسمی بومی شد. برخلاف آکادی که در آن جا نام‌های بومی به سرعت جایگزین نام‌های اروپایی شد. فرانسویان کرانه سن‌لوران در شیوه برقارای اتحاد با ملت‌های نخستین استثنای بودند. برخلاف اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها که امپراطوری‌شان را بر مبنای

هم چنین باید در نظر داشت که شمار این واژگان احتمالاً در سده‌های گذشته به ویژه در میان شکارچیان و مسافران، بسیار بیشتر و مهم‌تر از سده بیستم بوده است. پیوند میان بومیان و فرانسویان کرانه‌سن لوران پس از سده هفدهم به طرز محسوسی کاهش یافت اما به طور کامل قطع نشد. به این ترتیب اقتباس واژگان از زبان بومیان نیز باید به تدریج کاهش یافته باشد. بنابراین کسانی که به تجارت پوست و اکتشاف قاره مشغول بودند، تا سده بیستم بطور مداوم به رفت و آمد با بومیان ادامه دادند. اما کشاورزان زودتر روابط خود را با بومیان قطع کردند و اقتباس‌های زبانی هم الزاماً کمتر شد. چندین کلمه مربوط به جانوران (آشیگان، کاریبو، ماسکینونژه، واپیتی) و گیاهان (پکوس) هنوز در زبان فرانسه باقی مانده‌اند. در مجموع، تعداد واژگان قرضی از زبان بومیان و دخیل در زبان فرانسه معیار از ۳۰ کلمه فراتر نی‌رود.

واژگان نامه لوروبر^{۱۲} فهرستی از واژگان زیر را ارایه می‌دهد: آشیگان (ماهی باس)، آلگونکن، کاکاوی (اردک)، کاریبو (گوزن شمالی)، ایروکوآ، مانیتو (ریس)، ماسکینونژه (نوعی ماهی)، موکاسن (کفش پوست)، اوپیوسوم (نوعی جانور کیسه دار)، پاکان (گردو)، پکان (نوعی گردو)، پمینا، پمیکان (گوشتش خشک)، پلاک مین (خرمالو)، بکوا، اسکونس (پوست نوعی پستاندار)، اسکونکر، اسکوا (خانم)، تباکو (فروشی)، تباگان (نوعی سورمه)، تماهاک (تبر)، توتم، واپیتی (گوزن)، ویگوام (خیمه).^{۱۳} علاوه بر این، اکثر این واژگان به میانجی‌گری زبان انگلیسی-آمریکایی وارد زبان فرانسه معیار شده‌اند.

زبان‌های بومیان آمریکا، به ویژه زبان‌های آلگونکن‌ها، واژگان اندکی را وارد زبان فرانسه-کانادایی (انورک) کت، مانیتو، موکاسن، اسواد، تباگان، تماهاک، توتم، ویگوام) و انگلیسی-کانادایی (انورک، کانوو، توتم، ساشم، موکاسن، پاپوس وغیره) کرده است، به استثنای کلمات مشخصی که مربوط به جانوران (آشیگان، کاریبو، ماسکینونژه، واپیتی) و گیاهان (پکان) هستند. اما در مقابل، این زبان‌ها سهم بسیاری در وارد کردن واژگان جغرافیایی کانادا دارند که همچنان که می‌دانیم واژه‌های فرانسه معیار و انگلیسی-آمریکایی از آن ساخته شده‌اند.

بطور کلی اقتباس از زبان بومیان چه واژه‌ها و چه جای‌نامها، به تمامی از زبان آلگونکن‌ها صورت گرفته و حوزه معنایی یکسانی را اعم از جانوران، گیاهان و رسوم محلی دربرمی‌گیرند. اقتباس از نام مکان‌های بومی آمریکایی همچنان در سده‌های بعدی گسترش‌تر می‌شود تا حدی که بخش مهمی از نام مکان‌های کانادایی را، نه فقط در کیک، انتاریو و آکادی، بلکه تمام استان‌های غربی شامل می‌شود. در واقع هزاران نام مکان در اصل بومی هستند مانند کانادا، مانیتوبا، نوناووت، اونتاریو، کیک، ساسکاشووان^{۱۴}، نام بسیاری از شهرها مانند اوتاوا، تورنتو، کیک، شدیاک، شیپاگان، ریموسکی، کلوانا، ایکالویت، ساس کاتون، تادوساک،^{۱۵} دریاچه‌ها و رودخانه‌ها (آتاباسکا، ساسکاشووان، مانیتوبا، مانی کوآگان، میس تاسینی، اونتاریو، اریه، نیپی سینگ، مانی گوتاگان^{۱۶} وغیره). تمام این نامها متعلق به میراث بومی هستند و در نام‌های جغرافیایی ویژه کانادا سهم بسیاری دارند. با این حال در پایان حکومت فرانسویان در نوول‌فرانس، بومیان آمریکا تنها حدود ۵ درصد جمعیت این قلمرو (کیک کونوی) را به خود اختصاص می‌دادند. چندین جامعه بومی هم که در نزدیکی مناطق شهری مستقر شده بودند، به زبان فرانسه صحبت می‌کردند.

نفوذ انگلیس

در سال ۱۶۰۷ نخستین مستعمرة بریتانیا یعنی «کشتزار»، در آن سوی دریا در ویرجینی پایه‌گذاری شد. دومین دوره تسلط بر این مناطق در سال ۱۶۱۰ با استقرار بنگاه جان‌گی^{۱۷} در کوپیدز واقع در خلیج کونسپسیون^{۱۸} (در جزیره نیوفاندلند) آغاز شد. پس از آن، تلاش‌ها در جهت گسترش سرزمین‌های تحت سلطه در قاره آمریکای شمالی در همه جا ادامه یافت؛ نه فقط در تغنوون بلکه در آکادی و به ویژه در ساحل شرقی، منطقه‌ای که بالاصله «انگلستان جدید» خوانده شد. تمايل بریتانیاها به استعمار مناطق شمالی انگلستان جدید در سال ۱۶۱۰ آغاز شد. اما مهاجران انگلستان چندان علاقه‌ای به منطقه تغنوون نداشتند، به ویژه به این دلیل که باید این سرمیون را با فرانسویان تقسیم می‌کردند. در طول چندین دهه، جمعیت بریتانیاها ضعیف و آسیب پذیر باقی ماند. با توجه به این که ماهی‌گیری تنها چهار یا پنج ماه از سال امکان‌پذیر بود، درنهایت سرمایه گذاران کنار کشیدند. انگلیسی‌ها نیز مانند فرانسویان، به راحتی موفق شدند بتوکوها را وادار کنند که به سرمیون‌های داخلی پناهند شوند.

در سال ۱۶۰۹ پادشاه انگلیس ژاک اول^{۱۹}، برای اکتشاف دریاهای قطب شمال هانری هادسون^{۲۰} را

جمعیت متفاوتی را به نام دورگه‌ها به وجود آورد که اجتماع خود را در امتداد آب های دریاچه‌های عظیم بنا کردند. بیشتر شکارچیان زبان بومیان را فراگرفته بودند اما زبان فرانسه را نیز تاحدودی به بومیان یاد می‌دادند. به طوری که در بخش وسیعی از آمریکای شمالی زبان فرانسه به سرعت به زبان واسطه میان اروپاییان و بومیان تبدیل شد. از این رو «سرزمین بالایی» مجموعه‌ای از متجمان شفاها را پرورش داده بود که در سراسر قاره، از جمله لوییزیان و انگلستان جدید در جستجویشان بودند. در کل، شکارچیان کانادا روش‌های مؤثری را جهت رواج زبان فرانسه نزد بومیان به کار می‌برند.

سهم زبان بومیان

بومیان آمریکا از دیدگاه زبانی تأثیرات چندان مهمی بر روی زبان فرانسه نخستین اقوام کانادایی اعمال نکرده‌اند، جز نام مکان‌ها که در آن نشانی از زبان بومیان آمریکا مشهود است. در میان قدیمی‌ترین واژگان زبان بومیان آمریکا که وارد زبان فرانسه شده‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد: آشیگان (ماهی ۱۶۰۶)، آتوکا (آمیخته به هم ۱۶۱۶)، بابیش (بند چرم خام ۱۶۱۹)، کاکاوی (اردک ۱۶۷۲)، کارکاژو (نوعی گوزن ۱۶۸۵)^{۱۹} و چندی دیگر، بسیاری از این وام‌واژه‌ها که در سده‌های گذشته به کار می‌رفتند در زمان ما دیگر کاربرد ندارند چرا که واقعیتی که به آن با این واژگان ارجاع داده می‌شده دیگر وجود ندارد. می‌توان چند مورد از آنها را ذکر کرد: میکوین (قاشق بزرگ چوبی)، اوراگان (گلدن بزرگ چوبی یا ماسه ای و یا دیسی از پوست درخت غان)، ماکاک (نوعی سبد از پوست درخت غان)، ماشیکوته (دامن نوزاد بر روی پشت)، ساکاکوآ یا ساساکوآ (فریاد جنگ، زوزه، سر و صدا)^{۲۰} و دیگر واژه‌هایی از این گونه. اقتباس واژگان از زبان بومیان در طول سده هجدهم ادامه داشت اما شمار نسبتاً اندکی باقی مانده بود و از بیست واژه هرگز فراتر نرفت. اما در سده نوزده و ابتدای سده بیستم تعدادشان اندکی افزایش می‌یابد. تعداد خاصی از این وام‌واژگان زبان بومیان آمریکا، اکنون جزیی از زبان «فرانسه کانادایی» است، به عنوان مثال: آشیگان، آتوکا، بابیش، کارکاژو، کاریبو، ماسکینونژه، اوآوارون و پلامون.^{۲۱}

قوم، توافق نامه هایی را منعقد کرده بودند و چهارده قوم دیگر بی طرف ماندند. نخستین جنگ ایروکوآها نزدیک به یک سده به طول انجامید و پس از «صلح مونترال» در سال ۱۷۰۱ به پایان رسید. این صلح به جنگی شانزده ساله پایان داد و اتحاد انگلیسی-ایروکوآیی را در هم شکست. ایروکوآها در آن زمان اعلام کردند که: «نه توماهاک^{۱۴} (تبر به زبان انگلیسی) را قبول نارند و نه آش^{۱۵} (تبر به زبان فرانسه)». نبرد دوم در طی جنگ های هفت ساله رخ داد (غلب انگلیسی ها این جنگ را جنگ فرانسه با بومیان و یا جنگ هفت ساله انگلیس-فرانسه می نامند) و تا هنگام شکست نهایی نوول فرانس در سال ۱۷۶۰ ادامه داشت. سرانجام، آخرین جنگ استعماری بین سال های ۱۸۱۴-۱۸۱۲، به دنبال جنگ استقلال آمریکا، اتفاق افتاد.

در طول رقابت انگلیس و فرانسه، بومیان گاهی هوشمندانه عمل می کردند و فرانسویان را تهدید می کردند که اگر رضایتشان را جلب نکنند با انگلیسی ها تجارت می کنند. بدیهی است که بریتانیایی ها و فرانسویان متحдан بومی خود را تشویق می کردند که یا با رقیانشان مبارزه کنند و یا بی طرف مانند. بومیان در زمینه نظامی نیز همانند تجارت، تنها زمانی از خواسته های استعمارگران تبعیت می کردند که منافع خودشان تأمین می شد؛ در حالی که هر بار برای منفعت خودشان از بریتانیایی ها علیه فرانسویان و برعکس، استفاده می کردند. اما پایان جنگ های استعماری به آنچه که امروزه «شراكت فعال» بومیان و اروپاییان گفته می شود، خاتمه داد.

پس از معاهده اوترخت

در سال ۱۷۱۳ معاهده اوترخت به جنگ جانشینی اسپانیا پایان داد و منجر به تغییر نقشه سیاسی آمریکای شمالی شد. انگلستان موفق شد نیوفاندلند، خلیج هادسون، بخشی از آکادی و یک بخش تحت الحمایه از ایروکوآ را به چنگ آورد. از نوول فرانس کانادا، بخشی از آکادی یعنی جزیره سنت جان، جزیره رویال (که امروزه به ترتیب جزیره پرنس ادوارد و جزیره کپ برتوون نام دارد) و لویزیان بزرگ باقی ماند.

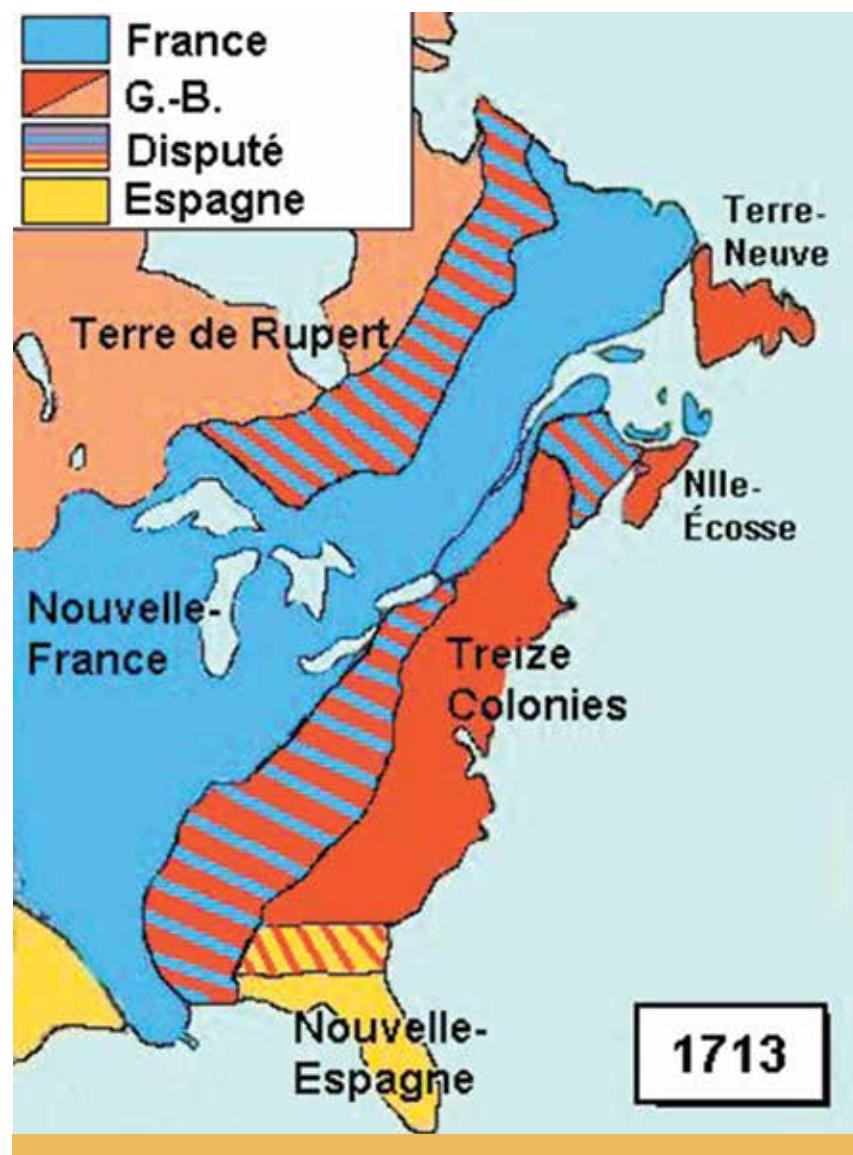
سرزمین کنونی نووبرانزویک به «سرزمین مورد مناقشه» بریتانیا و فرانسه تبدیل شده بود. در واقع انگلستان با توجه به ماده دوازده معاهده اوترخت مدعی بود که این سرزمین «طبق مرزهای قدیمی آکادی» جزئی

استخدام کرد. اولین حضور انگلیسی ها در این مناطق از خلیج هادسون و خلیج جیمز آغاز شد. هادسون سفرهای اکتشافی خود را از طریق دریاهای قطب شمال و گذرگاه معروف شمال شرقی انجام داد. او در سال ۱۶۰۹ رودخانه ای را کشف کرد که بعدها به اسم او نام گذاری شد و منطقه نیویورک را به دریاچه شامپن و کرانه سن لوران متصل می کرد. او در سال ۱۶۱۱ در حالی که خدمه اش او را بر روی یخ های خلیج هادسون رها کرده بودند، بدون بر جا گذاشت نشانه ای ناپدید شد. نام مکان ها با اسمی انگلیسی مانند هادسون، فرایشر، شوتامتون، کوتز، مانسل، بلشر، جیمز^{۱۶} و... خاطره این کاشف را پاس می دارند. در آن زمان ارتباط میان انگلیسی ها و بومیان آمریکا و اینوویتها ارتباطی بسیار پراکنده بود.

از لحاظ زبانی، انگلیسی ها در سراسر سده هفدهم تأثیر کمی به جا گذاشته بودند، به استثنای نام گذاری مکان ها در مناطق هادسون (هادسون، فرایشر، شوتامتون، کوتز، مانسل، بلشر، جیمز و...)، تغ نووف (سنت جان، کوپیدز، گوزبی، کورنر بروک و...)^{۱۷} و آکادی (کامبلتون، باتورست، مونکتون، فردیکتون، یارمتوت، آمهرست و...).^{۱۸} اما از سده هجدهم به بعد اوضاع دگرگون شد.

درگیری های مناطق تحت سلطه

بومیان آمریکا نقشی اساسی در درگیری های استعماری میان انگلیس و فرانسه بازی می کردند. متحдан اصلی فرانسویان هورون ها بودند و سپس آبه ناکی ها، میک مکه ها، مالسیت ها و همچنین تعداد زیادی از آلگونکن ها. بریتانیایی ها بیش از همه با پنج تیره ایروکوآها متحد بودند. همان طور که پیش از این نیز دیدیم، فرانسویان با ۲۳ قوم و انگلیسی ها با هفت



فرانسویان» جزیی از آن بود. اما بومیان بطور کلی دریافته بودند که بریتانیایی‌ها محصولات بهتری به آنان می‌دهند و در معاملات تجاری نیز پول بیشتری برای پوست می‌پردازند.

پس از فتح

پس از شکست فرانسه در دشت آبراهام^{۱۲۷} در کبک (سال ۱۷۵۹) و پیمان صلح مونترال (سال ۱۷۶۰)، استیلای انگلیس بر کانادا موجب قطع رابطه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شد. فرانسه طبق معاهده پاریس در سال ۱۷۶۳ علاوه بر کانادا، تمام سرزمین آکادی (که شامل جزیره رویال و جزیره سنت جان نیز بود) و کرانه چپ رود می‌سی‌سی‌پی را به بریتانیای کبیر واگذار کرد. به این ترتیب قابل درک است که وضعیت سیاسی جدید، اتحاد میان فرانسویان و بومیان را بطور کامل منسوخ کرد.

در طول نخستین دوره ارتباط مداوم با بومیان، مشکلات زبانی قابل اغماض بودند. بطوری که سفیدپوستان، اعم از فرانسویان و انگلیسی‌ها، تلاش می‌کردند -هرچند که می‌توانستند- جمعیت بومی و یا حتی زبانشان را از بین ببرند. کاشفان و مبلغان مذهبی فرانسه و یا کانادایی برای برقراری ارتباط با بومیان زبان آنان را فراگرفته بودند. بدیهی است که بومیان و سفیدپوستان می‌بايست به تبادل واژه‌ها پردازند و بطور متقابل واژه‌هایی را از زبان یکدیگر قرض بگیرند.

اما پس از شکست فرانسه شرایط به طرز چشم‌گیری به زبان بومیان تغییر کرد. ■

از آن بوده است. از آن پس ارتباط جمعیت بومیان سرزمین‌های به تصرف درآمده، به خصوص در «آکادی انگلستان» با بریتانیایی‌ها صورت می‌گرفت. برخی از پیمان‌های اتحاد با بومیان آمریکا تغییر کرد، اما فرانسه موفق شد وفاداری میکمک‌ها را در بخش عظیمی از آکادی انگلستان، یعنی نواحی اسکوشیا (نوول اکوس)^{۱۲۸}، حفظ کند.

با این حال بریتانیا نسبت به توافق مطلوب میان آکادی‌ها و بومیان آمریکا بدین بود. مقامات استعماری ملاقات آکادین‌ها و میکمک‌ها را منوع کرده بودند و همچنین آکادین‌ها را به برانگیختن میکمک‌ها برای حمله به مهاجران انگلیسی متهم می‌کردند. علاوه بر این، بریتانیایی‌ها که تصویر می‌کردند فتح آکادی مستلزم تابعیت بومیان محلی است، معاهده‌های امضا شده میان فرانسویان و بومیان را به نفع آنها می‌دانستند. اما بومیان هرگز زمین‌هایشان را به فرانسویان واگذار نکردند و می‌خواستند

که آنها را تحت نظام انگلیس نگه دارند.

در طول جنگ فرانسه-بریتانیا بومیان متحد با فرانسه در کرانه سن لوران، منطقه دریاچه‌های عظیم و کرانه اوهایو، از پیش تفاهم‌نامه‌هایی را با اونتونیوی بزرگ (در زبان هوروون به معنی «پدر») یعنی فرماندار نوول فرانس و «ریس جنگ» فرانسویان، امضا کرده بودند. به موجب این تفاهم‌نامه‌ها، هزینه حمل و نقل کالاهای بومیان پرداخت می‌شد و هنگامی که مسئول رام کردن حیوانات شکاری بودند، ماهانه مالیاتی را دریافت می‌کردند. اما آوردن پوست سر و دستگیر کردن زندانیان انگلیسی هنوز هم برایشان پر درآمدتر بود. آنها برای «پوست سر هر انگلیسی» ۳۳ پوند و ۱۲۰ تا ۱۴۰ پوند برای «هر زندانی انگلیسی» پاداش می‌گرفتند؛ به عنوان مثال یک سیاه‌پوست از ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ پوند ارزش داشت، چرا که یک «سرمایه دائمی» محسوب می‌شد. به علاوه، مشارکت آنها در حمله به مستعمرات انگلیسی در جنوب این امکان را برایشان فراهم می‌کرد که «غنايم جنگی» را در مناطق غارت شده تصاحب کنند.

فرانسویان نیز پرداخت غرامت به بومیان را جهت استفاده از سرزمینشان برای ساخت قلعه تضمین و حتی حق عبور از زمینشان را به آنان پرداخت می‌کردند. تفاهم نامه‌هایی مشابهی هم میان بریتانیایی‌ها و متحدان سرخپوستان امضا شده بود که «پوست سر

۱ موسسه زبان‌های رسمی و دوزبانه - (ILOB) دانشگاه اوتاوا

- 2 Baffin
- 3 Groenland
- 4 La saga d'Eric le Rouge (Erik Thorvaldsson)
- 5 Leifr Heppni Eriksson
- 6 Bijaarni Herjolfsson
- 7 Terre-Neuve
- 8 Vinland
- 9 Les Béothuks
- 10 Giovanni Caboto
- 11 John Cabot, Jean Cabot
- 12 Cap-Breton
- 13 Nouvelle-Ecosse
- 14 Indiens
- 15 Saint John's
- 16 Giovanni da Verrazano
- 17 Hudson
- 18 Arcadia (Acadie)
- 19 Algatig
- 20 میکمک (Micmac) یکی از شاخه‌های زبان آگونکی است که در فیله میکمک در آمریکای شمالی تکلم می‌شود (م).
- 21 Quoddy
- 22 مالسیت (Malécit-passamaquoddy) یکی از شاخه‌های زبان آگونکی شرقی است که در مناطقی از آمریکا و کانادا تکلم می‌شود (م).
- 23 Samuel de Champlain
- 24 Martin Frobisher
- 25 Les Inuits
- 26 Humphrey Gilbert
- 27 Squirrel
- 28 Les Béothuks
- 29 Morue
- 30 Jacques Cartier
- 31 Saint-laurent
- 32 L'Ohio
- 33 Hudson et James
- 34 François I^{er}

- 91 Annapolis
 92 Saint-Germain-en-laye
 93 Breda
 94 Sourquois
 95 Etchemins
 96 Charles de Menou d'Aulney et Charles de Saint-Étienne de La Tour
 97 Jean-Vincent d'Abbadie de Saint-castin
 98 Pidianske (ou Marie-Malthilde)
 99 Madokawando
 100 Cobscook, Quispamsis, Aukpaque, Wolastook, Mactaquac, Gaspé,
 Shubenacadie, Restigouche, Wagmatcook
 101 Mère Marie de l'Incarnation
 102 Colbert
 103 Jacques Raudot
 104 Jean de Brébeuf
 105 Charles le Moyne
 106 Longueuil
 107 Frontenac
 108 Le Pays d'en haut (Ontario)
 109 Achigan, atoca, babiche, cacaoui, carcajou
 110 Micoine, ouragan, macak, machicoté, nagane, sacacoua ou sassa-
 quoi
 111 Achigan, atoca, babiche, carcajou, caribou, maskinongé, ouaouaron
 et poulamon
 112 Le Robert
 113 Achigan, algonkin, cacaoui, caribou, iroquois, manitou, maski-
 nongé, mocassin, opossum, pacane, pécan, pembina, pemmican,
 plaquemine, québécois, sconse, skunks, squaw, tabagie, tobaggan,
 tomahawk, totem, wapiti, wigwam
 114 Canada, Manitoba, Nunavut, Ontario, Québec, Saskatchewan
 115 Ottawa, Toronto, Québec, Shédiac, Shippagan, Rimouski, Kelowna,
 Iqaluit, Saskatoon, Tadoussac
 116 Athabasca, Saskatchewan, Manitoba, Manicouagan, Mistassini,
 Ontario, Érié, Nipissing, Manigotagan
 117 John Guy
 118 Cupids. Conception
 119 Jacques I^{er}
 120 Henry Hudson
 121 Hudson, Frobisher, Shouthampton, Coats, Mansel, Belcher, James
 122 St John's, Cupids, Goose Bay, Corner Brook
 123 Cambellton, Bathurst, Moncton, Fredericton, Yarmouth, Amherst
 124 Tomahawk
 125 Hache
 126 Nova Scotia
 127 Plaines d'Abraham
- 35 Belle-Isle
 36 Prince-Edouard et Nouveau-Brunswick
 37 Baie des Chaleurs
 38 Gaspésie
 39 Donnacona
 40 Indigènes
 41 Domagoya et Taignoagny
 42 Amerindiens
 43 Hochelaga
 44 Stadaconé
 45 Iroquois
 46 Marthe Faribault
 47 Kanata
 48 Restigouche, Matapedia et Matane
 49 Etchemin et Chaudière
 50 Gespeg
 51 Honguedo
 52 Gepèg
 53 Anticosti
 54 Natigosteg
 55 Assomption
 56 Tadoussac
 57 Giatosog
 58 Algonquins
 59 Hurons
 60 Montagnais (Innu)
 61 Naskapis
 62 Nouvelle France
 63 Port-Royal
 64 Nouvelle-Écosse
 65 Louisiane
 66 Utrecht
 67 Nouvelle Angleterre
 68 Les Abénaquis, les Micmacs, les Montagnais, les Malécites, les Al-
 gonquins, les Hurons, les Outaouais, les Saulteux (Ojibwés), les Cris, les
 Ériés, les Pieds-Noirs, les Illinois, les Miamis, les Poutéouatamis
 69 Les Chactas, les Crics, les Natchez, les Oumas, les Nakotas, les
 Lakotas
 70 Ohio
 71 Francis Parkman
 72 France and England in North America
 73 Raymond de Nérac
 74 Mémoire sur les postes du Canada
 75 Sauvages
 76 Louis-Antoin de Bougainville
 77 Jacques Duchesneau
 78 Ontario
 79 Huron
 80 Charles Jacques du Huault de Montmagny
 81 Récollets, Jésuites, Sulpiciens
 82 Akwesasne, Kahnawake, Kanesatake et Oswegatchie
 83 Les Mohawks, les Onondagas et les Sénécas
 84 Les Oneidas et les Cayugas
 85 Anne
 86 Terre-Neuve
 87 Avalon
 88 Plaisance
 89 Bonavista, Saint-Pierre, Miquelon
 90 Trepassey

اعتیاد به الکل در میان بومیان و دیدگاه پزشکی راجع به آن^۱

برگردان: مقصومه خطیبی بایگی

رویکرد کیفری مبارزه با اعتیاد به الکل ارایه داد^۲ و به این طریق، ترک اعتیاد و جایگزینی داروهای شیمیایی را تسهیل کرد. امروزه تأثیر گفتمان پزشکی بر درک مسایل مرتبط با مصرف الکل و نیز بر روی رویکردهای پیشگیرانه و درمانی، بسیار مهم و اجتناب ناپذیر است.

اعتیاد به الکل و مدل توجیهی پزشکی

اعتیاد به الکل که در محافل علمی به عنوان یک بیماری ابتدایی در نظر گرفته می‌شود در میان بومیان اغلب با عنوان نوعی اختلال ژنتیکی تعبیر می‌شود. طرفداران این مدل توجیهی چند عامل به ظاهر علمی از جمله: جیرگایی، زمینه قبلى، وراشت، آسیب‌پذیری یا حساسیت را عامل اعتیاد می‌دانند و آنها را با شکل غالب بیماری مرتبط می‌دانند.^۳ از چند دهه پیش مصرف بیش از حد الکل و اثرات مخرب آن از دیدگاه ژنتیکی بررسی می‌شد. برای نمونه، شرایط جسمی بومیان از جمله اینوها به گونه‌ای است که این افراد نسبت به اعضای «نژادها» یا اقوام دیگر، الکل را با سرعت کمتری در بدن جذب می‌کنند. چندین پژوهش علمی سعی کرده‌اند اثبات کنند که بومیان استرالیا و مأثوری همانند بومیان آمریکا و اینوها در مقایسه با افرادی که اصلتاً اروپایی هستند، نمی‌توانند در مقابل الکل مقاومت کنند.^۴

بطوری که این عقیده به سرعت ساخته و در افکار عمومی منتشر شد: «برخی مشخصه‌های ارثی بومیان باعث می‌شود که نوشیدن الکل بطور حتم پیامدهای مخربی را برایشان داشته باشد».^۵

ذهنیت «بومی مست تنپرور» یکی از کلیشه‌های بسیار منفی است که همچنان به آمریکایی‌های بومی در جامعه ایالت متحده آمریکا آسیب می‌زند. جمله «بومیان حتی نمی‌توانند مشروبشان را در دست نگه دارند» یکی از عقاید قدیمی است که از طریق تصاویر رسانه‌های نژادپرست و رفتارهای اجتماعی وارد تفکر جمعی مان شده است.^۶

این گفتمان در افکار بسیاری از بومیان هم تأثیر زیادی گذاشته است. در پژوهشی که در میان اهالی قبیله آئیکامک ایپیسیوان^۷ انجام شد^۸ نیمی از افراد مورد مصاحبه اذعان کردند که اعتیاد به الکل یک بیماری است.

به نظرمن زیاده‌روی در مصرف الکل یک بیماری است؛ مثل دیابت است. آدم گرفتارش می‌شود. من خیلی این بیماری را نمی‌شناسم، اما شکلی از یک بیماری است... (گروهی از افراد ۳۶ و ۴۵ ساله مورد مصاحبه)

سوئیسا به نوبه خود می‌گوید که اغلب بومیان عقيدة بیماری بودن اعتیاد به الکل را که مدل پیشنهادی زیست‌پژشکی است، می‌پذیرند. وی همچنین اشاره می‌کند که فرهنگ فرگیر اعتیاد به الکل، به واسطه نزدیکی فراینده تفکر افراد الکلی، هم در «مناطق ویژه» و هم در مناطق شهری قابل توجیه است.^۹

در جستجوی معضلات بومیان خطاكار

در سال ۲۰۰۳ مقاله‌ای در مجله ژنتیک انسانی^{۱۰} منتشرشد که اعلام کرد آسیب‌پذیری بومیان در مقابل الکل به شدت به ژن ADHIC مرتبط است. «در مجموع، نتایج به دست آمده فرضیه وجود ژن ADHIC را به عنوان ژن داولطلب آسیب زننده به فرد الکلی، تقویت می‌کند.^{۱۱} تقریباً در همان زمان، روزنامه آمریکایی روانپژشکی^{۱۲} مقاله‌ای منتشر کرد که در آن تأکید شده بود: «شیوع بالای وابستگی به الکل و تغییرپذیری وسیع در رفتارهای نوشیدن الکل در این قبیله بومی آمریکایی باعث می‌شود که به وجود روابط معناداری بین این ژن چندشکلی^{۱۳} و رفتار فرد الکلی پی برد».^{۱۴}

انتشار چنین دست آوردهایی، بطورحتم، تأثیر بسزایی روی افکار عمومی و همچنین روی بومیان گذاشت و سهم عمدahای در گسترش این تصور داشت که اعضای جوامع بومی نوعاً به «نژادی» تعلق دارند که در تعبیر امروزین، از لحاظ ژنتیکی ناسازگار است، با این حال این استدلال

صرف الکل در میان بومیان یکی از دغدغه‌هایی است که از بدو ارتباطشان با اروپایان وجود داشته است. به این ترتیب فرانسوی‌ها در همان اولین فتوحات، با توزیع الکل در میان بومیان توسط تاجران پوست به شدت مخالفت می‌کردند. در سال ۱۶۳۳ شامپلن^{۱۵} (بنیانگذار ایالت کبک کانادا و پدر نوول فرانس) فروش الکل به بومیان آمریکا و داد و ستد این محصول را در بین آنان منوع اعلام کرد و کلیسا نیز با قرار دادن تجارت الکل با بومیان در فهرست گناهان سنگین، بر این ممنوعیت تأکید کرد.^{۱۶}

در سال ۱۸۷۴ دولت کانادا قانونی تصویب کرد که صرف الکل را در میان بومیان، چه در داخل و چه در خارج از مناطق ویژه منوع می‌کرد. براساس این قانون، مجازات هر بومی که این جرم را مرتکب می‌شد، یک ماه زندان بود. چنانچه این فرد از فاش کردن نام کسی که به او الکل فروخته است خودداری می‌کرد، چهارده روز جلس دیگر به مجازات او افزوده می‌شد. در سال ۱۸۷۶ این مواد قانونی در معاهده قبایل وحشی^{۱۷} وارد شد و به همراه داشتن الکل نیز جرم به شمار می‌آمد. در سال ۱۹۵۱ و به دنبال بازنگری قانون صرف الکل در میان بومیان، استثنایی به وجود آمد که از آن پس مطابق با قانون ایالتی، یک بومی تا زمانی که در مکانی عمومی حضور داشت مجاز به حمل الکل بود. اما افراط در مصرف آن و یا مست، نقض قانون به شمار می‌آمد و محاکمه در پی داشت. امروزه در نسخه جدید قانون مربوط به بومیان آمریکا و مطابق با بیانیه قوانین کانادا، مست شدن یک بومی نقض قانون به حساب نمی‌آید و نظارت بر مشروبات قوی بطور کامل در چارچوب اختیارات قبیله و شورای قبیله است.^{۱۸}

در سده بیستم گفتمان پزشکی جایگزین رویکردهای اخلاقی و قانونی صرف افراطی الکل در میان بومیان شده است. از آن پس علم پزشکی با ورود به حوزه کنترل انحرافات اجتماعی، جایگاه کلیسا را از آن خود کرد. این علم بلافصله، به کمک مجموعه‌ای از محصولات دارویی، راه حلی جایگزین برای

اثرات انکارنایزیر و قابل توجهی روی بورس داردند.^{۲۰} سوئیسا در این خصوص اشاره می کند که انتشار کشفیات ژنهای خاص اعتیاد به الکل، در ابتدا نوعی خوشبینی علمی را بوجود آورد که با مشخص شدن کاربردی نبودشان، به سرعت از بین رفت.^{۲۱}

اگر مطالعاتی را که مربوط به بروز مشکلات اجتماعی یا سلامتی می شوند، صرفآ به تفاوت های فیزیکی از جمله تفاوت های ژنتیکی بین گره های قومی مختلف محدود کنیم، حوزه پژوهش را محدود کردایم. استدلال های خانم کورن کاملاً برای تحقیق هشداری علیه این گرایش محدودگرا مناسب است، گرایشی که شرایط بروز مشکلاتی مثل اعتیاد به الکل در جوامع بومی را تحت الشاعع قرار می دهد. به عقیده کورن، استفاده از معیارهای مبتنی بر گروه قومی از جمله مکان تولد یا ظاهر جسمی بی فایده است و یک خطر بالقوه. وی تأکید می کند که این مشخصه های قومی:

گروه هایی را به وجود می آورد که ظاهراً شبیه به هم هستند ولی در واقعیت وجود ندارند. (...) شاخص واحدی چون قومیت نمی تواند بطور مناسب، شاید هم اصلاً نتواند، جایگاه پیچیده ای را که افراد در حوزه اجتماعی و فرهنگی دارند، نمایان کند.^{۲۲}

این روش قومیتی کردن مسئله اعتیاد در جامعه بومی، احتمالاً پیامدهای ناگواری در ذهنیت فرد بومی و نیز غیربومی دارد. این تأثیر آنقدر زیاد است که بر مبنای ادبیات پژوهشکی، بومی آمریکایی بودن از «رفتار» و «عامل خطرپذیری» مشخص است.

الکل و هویت

هویت در وهله نخست، مسئله نادها و حتی ظواهر است. Amin Maalouf, *Les identités* (meurtrières)

اظهارات اینوها که در چارچوب پژوهشی در مورد دیابت در بین بومیان گردآوری شد، ما را بر آن داشت که نگاهمان به رفتار غذایی^{۲۳} با دیدگاه محافل حوزه سلامت در این باب متفاوت باشد.^{۲۴} این محافل در اغلب موارد این امر را به «عادت غذایی» محدود کرده اند. یک رفتار، سازنده چهارراههای کوچک است.^{۲۵} که می تواند ارزش های یک جامعه، رویدادهای مختلف تاریخی و همچنین نحوه ارتباط فعلان اجتماعی را در سطح محلی و جهانی آشکار سازد.

اگر حقیقت دارد که انسان از پروتئین،

چندین سال زیر سوال رفت و مورد انتقاد قرار گرفت. به همین منظور، تحقیقی که بنیون و لی^{۲۶} انجام دادند آشکار ساخت که اگرچه بعضی از قبایل بومی در آمریکای شمالی به میزان زیادی به مصرف الکل اعتیاد دارند اما هیچگونه دخالت ژنتیکی نمی تواند وابستگی آنها را به الکل توجیه کند.

قصد ما این نیست که از گفتمان ژنتیکی که در برگریندۀ پیش زمینه ژنتیکی بومیان در قبال الکل است، انتقاد کنیم. هرچند، در نظر داریم تا سلطه گفتمان پژوهشی و ژنتیکی را زیرسوال ببریم تا همانند سوئیسا این نکته را مطرح کیم که این گفتمان بازتابی از اشاعه دارودرمانی بعنوان مدل کنترل اجتماعی رفتارها در فعالیت های مختلف زندگی است. حضور همه جانبی این گفتمان و سلطه روزافزون آن شاید بیش از آن که گویای شناسایی دقیق ویژگی های ارشی خاص بومیان و یا کشف محصولات دارویی معجره آسا باشد، روشن کننده منافع اقتصادی زیاد است.

ژیل بیبوی^{۲۷} انسان شناس در اثر جدیدش (۲۰۰۴) زنگ هشدار را برای پژوهش هایی به صدا درآورد که سعی دارند تفاوت های ارشی بین گروه های قومی مختلف را اثبات کنند، تفاوت هایی که برخی به «نژاد» مرتبط شان می دانند. بیبو تأکید می کند که مفهوم «نژاد» را نمی توان بطور قطعی به تفاوت های موجود بین گروه های انسانی تعیین داد. امروزه، زنجیره ژنوم انسان این امکان را فراهم می آورد تا به جای تمايز گروه های مختلف انسانی، «همسانی خارق العادة» نوع بشر را آشکار ساخت. اگرچه پژوهش های متعدد نشان داده اند که مفهوم «نژاد» قابل تحقق نیست، ما شاهد بازگشت نژاد پرستی در علوم هستیم. این نژاد پرستی خطربناک است تا حدی که گاه گروه ها را بر مبنای نشانه های زیستی تبیین می کند و گاه بر مبنای میراث ژنتیکی، محیط زندگی افراد و ارزش های فرهنگی گروهی که به آن متعلقند.^{۲۸}

برتراند ژورдан^{۲۹} زیست شناس مولکولی و مدیر تحقیقات در مرکز ملی پژوهش های علمی فرانسه (CNRS) به نوبه خود به محافل تحقیقاتی به دلیل وجود افرادی که او آنان را شیادان ژنتیک می نامد، هشدار داد. ژوردان اظهار داشت که:

تقرباً تمام اطلاعاتی (معضل اعتیاد به الکل، هم جنس گرایی، اسکیزوفرنی) که گاه با سروصدای فراوان منتشر می شوند، مطالبی هستند که نه در گذر زمان و نه در مقابل تحقیقات دیگر گروه ها ثباتی ندارند و چون مربوط به محدوده ای مشخص هستند، کام ابتدا برای در اثبات پژوهش های علمی محسوب می شوند. به علاوه، اکثر آنها بر نتایجی تکیه دارند که ناپایداری آنها به محض خواندن مقاله مربوط آشکار می شود. بنابراین، چرا چنین مطالبی منتشر می شوند؟^{۳۰} این پژوهشگر اذعان داشت که با پیروزی روش تولید سرمایه داری، جوامع تجاری و فردگرا سعی در خدشه دار کردن همبستگی و شانه خالی کردن از زیر بار تمام مسئولیت هایی دارند که در آینده افراد وجود دارد.

به علاوه، خصوصی بودن پژوهش ها و افزایش سود و جستجوی سود و افزایش نرخ های بورس، ب ارتباط با گسترش این گفتمان نیست، گفتمانی که می خواهد تمام مشکلات اجتماعی و سلامت را که انسان درگیر آن است به ژنتیک نسبت دهد. بدین ترتیب، شرکت های زیست-فناوری که دوست دارند شاهد افزایش نرخ سهام شرکت شان باشند، بی درنگ با انتشار اطلاعات مهیج، «کشفیات» خود را در بوق و کرنا می کنند. این اطلاعات نمایشی به سرعت در نشريات تکرار می شوند و



که آنچه به عنوان ماده غذایی اصالتاً ملی معرفی می‌شود نشان دهنده فرایند طولانی اما اجتناب ناپذیر تولید آن است. البته این مفهوم با در نظر گرفتن بافت کنونی و نیز بافت تاریخی بهتر آشکار می‌شود. بنابراین ویلک پیشنهاد می‌کند که «مشاجرات گذشته سرزمین بليز را به خاطر آوریم، ما نیاز داریم تا از رژیم استعماری مصرف‌گرا شروع کنیم و به توصیف نحوه زمینه‌سازی آن پردازیم و چشم‌اندازی برای ترکیب محلی و جهانی ترسیم کنیم».^{۳۰}

صرف الکل و هویت

گفتمان بومی این امکان را فراهم می‌آورد تا تغییرات عمیقی را که فرهنگ غذایی اینو در طول دهه‌های اخیر در خوردن و آشامیدن به خود دیده است، مشخص کرد. این بازه زمانی زمینه مساعدی را ایجاد کرد تا تعداد قابل ملاحظه‌ای از مواد غذایی مرتبط با نوگایی در ساختار هویتی اینوها وارد شود. در مقابل، مواد غذایی دیگری در پیوند با نوگایی هم وجود دارد که نتوانستند وارد مرزهای جوامع بومی شوند.

ما در پژوهشی که در شهر پسامی^{۳۱} و در میان منابع آگاه انجام دادیم^{۳۲} به دنبال مشخص کردن تعدادی از معیارهای پذیرش و طرد در جامعه اینو بودیم. آیا این امکان وجود داشت که در سطح محلی، نشانه‌های مهم و اجتناب ناپذیر هویت اینو را باز شناخت؟ رفتار غذایی بعنوان یکی از منابع مهم کسب آگاهی راجع به هویت اینو خودش را نشان داد. یک اینو با رفتار غذایی خودش می‌تواند این حق را داشته باشد که از طریق همترازان خود یک «بومی واقعی» شناخته شود، یا این حق را از دست بدهد. در بطن رفتارهای غذایی، الکل و رفتارهای مربوط به مصرف آن از جمله عناصر مهم‌ند. ما با تکیه بر اطلاعات جمع‌آوری شده در چارچوب این پژوهش، بطور مختصر نشان می‌دهیم که چگونه الکل و رفتارهای مرتبط با آن، در طول دهه‌های اخیر تغییر کرده‌اند تا عهده‌دار یک نقش نمادین و هویتی شوند.

تدابیر و مقاومت اینوها

قانون مربوط به بومیان درخصوص منع مصرف الکل، نقش بسیار مهمی در لایه‌بندی اجتماعی نوشیدنی‌های الکلی در نیمه اول سده بیستم ایفا کرد. الکل در تبلیغات و بطور کلی در گفتمان جامعه آمریکای شمالی ارزش بالایی بافت؛ همان الکلی که «سفیدپوستان» هر روز بدون ترس از مزاحمت‌های مأموران دولتی مصرف می‌کردد، بطور کلی برای بومیان، لااقل از مجرای قانونی، غیر قابل دسترس بود. اینوی که می‌خواست الکل مصرف کند، آرزوی خود را با قام مخاطرش عملی می‌کرد.

دیگران («سفیدپوستانی» که در محدوده *NDLR* کار می‌کردند) در خفا مشروب خوران قهاری بودند. آنان پنهانی مشروب می‌نوشیدند. (خنده) سفیدپوستان وارسی می‌شدند زیرا پرستار بودند. سفیدپوستان هرگز آنها را وارسی نمی‌کردند، تاجران را هم همین طور. (مردی از ملت اینو، ۵۷ ساله)

زمانی که مردان چهل سال به بالا حوادث مربوط به مصرف الکل را که در سال‌های ۱۹۵۰ اتفاق افتاده بود تعریف می‌کردند، لحنشان شاد و حتی پیروزمندانه بود. چیزهایی که راویان به خاطر شنیدگی خود را به خطر انداخته بودند همگی ماهیت یکسانی داشتند. همه این افراد در مقابل منع مصرف الکل، یعنی قانون مربوط به بومیان و مرجع فدرال که نماد آن بود، قرار می‌گرفتند. آنان در مقام یک «قهeman» قرار می‌گیرند که به نبرد با متجاوز می‌پردازد. این متجاوز که در پوشش مأمور پلیس سلطنتی کانادا (GRC) قرار داشت، فاینده سلطه دولت و قانون آن بود. این قانون با تعیین مجازات، مصرف الکل را برای فرد بومی منع می‌کرد. این کالای منوعه اما در دسترس همواره مورد جستجوی قهeman بود. همان کالایی که در خارج از اقامتگاه‌های بومیان، در سرزمین «سفیدپوستان» کاملاً دست‌یافتنی و آزاد بود. قهeman این روايتها همیشه موفق می‌شدند نگهبانان قانون را فریب دهند، به منطقه دشمن نفوذ کنند، کالای مورد جستجو را به چنگ آورند و پیروزمندانه به اقامتگاه‌های خود بازگردند تا در نهایت، ضیافتی برپا کنند.

داستان‌های متعددی که بیشتر از زبان مردان اینوی ۵۰ سال به بالا نقل شده است، همگی از مقاومت آنان در مقابل خشونت‌های روزانه دولت حکایت دارند. همگی این خشونت‌ها با پوشش قانونی، در منزوی کردن فرد بومی، جدا کردن او از زندگی و محروم کردنش از کالاهای مصرفی، که از لحاظ اجتماعی پر معنا و در دسترس تمامی اعضای جامعه غالب قرار داشتند،



کربوهیدرات‌ها، ویتامین‌ها و چربیها تغذیه می‌کند، پس در عین حال مجموعه‌ای از نمادها، افسانه‌ها و رؤیاها را هم تجربه می‌کند. آیا در مراسم عشاء ربانی (نان و شراب)، شراب به «خون» تغییر شکل می‌یابد؟ آیا همان طور که رولان بارت^{۳۳} در کتاب اسطوره شناسی^{۳۴} اشاره می‌کند، شراب برای فرانسوی‌ها یک نوشیدنی تووقی^{۳۵} نیست؟

رفتار غذایی که رفتار نوشیدن جریی از آن است، یک عمل انسانی جمعی است که انسان را در مجموعه خودش نشان می‌دهد.^{۳۶} رفتار غذایی در بطن تعاملات اجتماعی، خلق روابط، ایجاد همبستگی و بویژه در شناخت، تمایز و هویتیابی گروهی از «افراد» در مقابل «دیگران» قرار دارد. پژوهش‌های پژوهشماری به کشف پیوند عمیق میان تغذیه و هویت اختصاص دارند.^{۳۷} مطالعات گریچن چسلی لانگ^{۳۸} انسان‌شناس به کشف روابط موجود بین فرهنگ غذایی مردم داکوتا^{۳۹} و هویت جمعی‌شان می‌پردازد. نشان دادن عناصر اصلی رفتار غذایی داکوتاها سهم عمده‌ای در تعیین مرزهای هویتیابی آنان و «دیگران» یعنی «سفیدپوستان» دارد.

در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۹ منتشر شد ریچارد ر. ویلک^{۴۰} انسان‌شناس به مسئله آشپزی ملی در جزایر کارائیب و بطور خاص، تحلیل فرهنگ آشپزی کشور بیلز^{۴۱} (هندوراس قدیم) پرداخت. در این مقاله مؤلف نشان داد که در سطح محلی، انتخاب مواد غذایی مصرفی بیش از آن که حاصل دیدگاه اجتماعی و سیاسی باشد، برخاسته از یک دیدگاه شخصی است تا تعلق فرد را به یک گروه و یک ملت نشان دهد و یا را از دیگران متمایز کند. به علاوه، ویلک ثابت کرد

بحثهای سیاسی فزاینده بومیگرایی و نیز منطق مقاومت، مطالبه و تأکید بر تمایز خود با دیگران می شدند. در این فضای افرادی که موفق می شدند این محصول کاملاً ممنوعه را برای خود فراهم کنند، از دید سایر افراد جامعه، «قهرمان»، «مردان واقعی» و «مبارز» تلقی می شدند.

داستانهای شنیده شده حاکی از آنند که در دهه های ۱۹۵۰-۱۹۶۰ به لحاظ اجتماعی دارای ارزش بودند، نشان می دهد که میزان قابل توجهی از محصولاتی که امروزه، محافل حوزه سلامت آنها را مردود اعلام می کنند، در آن زمان بسیار ارزشمند بوده و در موقعیت اجتماعی نقش داشتند. یقیناً الكل در این گروه از محصولات جای داشت.

داستانهای شنیده شده حاکی از آنند که در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ سده نوزدهم، حوادث مهمی در حول و حوش موضوع الكل رخ داده است. این حوادث باعث شده اند که الكل به یک کالای مورد تقاضای مهم و دائمی تبدیل شود. مصرف این کالا برای بومیان از سوی نمایندگان جامعه غالب ممنوع شده بود و تصاحب آن توسط شخصیت یا شخصیتهای داستان، از این بومیان قهرمان ساخته بود.

در رگنو^{۳۰} می شد چیزی پیدا کرد. آنجا الكل فروخته می شد. نیروی پلیس چندبار در سال آنجا را زیر نظر می گرفت. با این وجود می شد در آنجا آبجو تهیه کرد. این کار را با دردرس و زحمت انجام می دادیم. بارها پیش می آمد وقتی که نیروی پلیس آنجا را می پایید، چیزهایی پیدا می کردیم، چند جعبه ای مشروب بود که بتوان با آن به اقامتگاه برگشت. شهر خواهrem، گاهی اوقات، صندوق هایی را پیدا می کرد، و دیروقت، آنها را پر از مشروب برمی گرداند. افرادی بودند که با قایق می رفتد، آنها را پر از مشروب می کردند و بعد می فروختند. وقتی چیزی ممنوع باشد، آدم آن را بیشتر انجام می دهد و وقتی ممنوع نباشد انجامش می دهد. به جوانان اینجا می شد تا راضی شود به او مشروب بفروشد. فروشنده هم با قبول فروش مشروب به یک بومی خطر بزرگی می کرد و با او رفیق می شد تا راضی شود به او مشروب بفروشد. که پول هنگفتی به جیب بزند، این خطر را می پذیرفت. به موجب مواد قانون مربوط به بومیان، کسی که مشروب در اختیار یک بومی قرار می داد با مجازات کیفری رو به رو می شد. دادن پول بیشتر بابت خرید، اکثر اوقات کفایت می کرد تا فروشنده به نقض قانون متقادع شود و الكل مورد تقاضا را در اختیار بومی قرار دهد.

اینوه هم بعد از تصاحب مشروب، باید موفق می شد آن را مصرف و با میهمانانش تقسیم کند، بی آن که خود را گرفتار قانون کند و غنیمت ارزشمندش را از دست بدهد. خطر کار خیلی بالا بود. مبالغه هنگفتی بابت مشروبات پرداخت می شد. به دام مأمور افتادن مساوی با ازدست دادن سرمایه ای بود که به بهای گزاف به دست آمده بود. علاوه بر این خطر زندانی شدن هم وجود داشت. در این موقع، شناخت اینوها از مناطق اطراف اقامتگاه بومیان، برگ برندۀ ارزشمندی به شمار می آمد اما عزم راسخ آنان برای بردن این کالای مطلوب به منطقه خودشان شاید غایانگر انگیزه و توفیقی بسیار مهم بود.

راههایی که دارندگان این غنیمت ارزشمند از آن عبور می کردند، زیاد بودند. گاهی اوقات، راه بازگشت از جنگل و کوره راههایی بود که فقط خود اینوها می شناختند. بعضی وقتها هم راه آبی بهتر بود. الكل با قایق و از طریق رودخانه ای گاها خروشان به اقامتگاه بومیان می رسید. برای این کار می باشد احتمالی دیگر بود. برخوبی در ماشین جاسازی می شد. یک امکان دیگر هم این بود که به یک راننده

سهیم بودند. فهرست مختصری از محصولات مصرفی که در نیمة اول قرن بیستم و نیز در سالهای ۱۹۶۰-۱۹۵۰ به لحاظ اجتماعی دارای ارزش بودند، نشان می دهد که میزان قابل توجهی از محصولاتی که امروزه، محافل حوزه سلامت آنها را مردود اعلام می کنند، در آن زمان بسیار ارزشمند بوده و در موقعیت اجتماعی نقش داشتند. یقیناً الكل در این گروه از محصولات جای داشت.

در رگنو^{۳۱} می شد چیزی پیدا کرد. آنجا الكل فروخته می شد. نیروی پلیس چندبار در سال آنجا را زیر نظر می گرفت. با این وجود می شد در آنجا آبجو تهیه کرد. این کار را با دردرس و زحمت انجام می دادیم. بارها پیش می آمد وقتی که نیروی پلیس آنجا را می پایید، چیزهایی پیدا می کردیم، چند جعبه ای مشروب بود که بتوان با آن به اقامتگاه برگشت. شهر خواهrem، گاهی اوقات، صندوق هایی را پیدا می کرد، و دیروقت، آنها را پر از مشروب برمی گرداند. افرادی بودند که با قایق می رفتدند، آنها را پر از مشروب می کردند و بعد می فروختند. وقتی چیزی ممنوع باشد، آدم آن را بیشتر انجام می دهد و وقتی ممنوع نباشد انجامش می دهد. به جوانان اینجا می شد چیزی پیدا کرد، به آنها گفته می شود مشروب نخورید اما آنها بیشتر می خورند. وقتی مشروب می خورند، می دانیم کجا هستند و چه بر سرشان می آید. همگی با هم مشروب می خورند و نیمه شب به خانه برمی گردند. پیش از این، در سالهای ۱۹۵۰-۶۰ قبل از برگشتن به اقامتگاه ها می نوشیدند. امروزه، وقتی کارناوالی برگزار می شود آنها مشروب می خورند، در حضور بچه هایشان. بچه ها، می بینند که بزرگترها این کار را می کنند. (مردی ۴۹ ساله)

در تمام داستانهای مربوط به مصرف الكل مردان پسami در طول سالهای ۱۹۵۰، این افراد متحمل مقاومت و سطیزه جویی در مقابل سلطه شده اند. نیروهای پلیس سلطنتی اغلب اوقات به اقامتگاه پسami می رفتدند و حضور این نمایندگان قانون، این تفکر را تقویت می کند که دولت با مخالفت های زیادی روبرو بوده و ملزم به اتخاذ اقدامات تنبیه می شده است. با توجه به داستانهای شنیده شده از پسami به نظر مرسد که اینوها سلطه فدرال را که دسترسی آنها را به این محصول مصرفی ممنوع می کرد، بدون مخالفت نمی پذیرفتند.

اینجا مصرف الكل در خفا انجام می شد. نیروی پلیس (GRC) آن را ممنوع کرده بود. اگر دهان کسی بوی مشروب می داد، او را توقیف می کردند. اما اگر آنها مرا بازخواست می کردند، به نفعشان بود که خوب رفتار کنند! اگر مثل آدم ب Roxor می کردند، من هم رفتار خوبی نداشتمن. اغلب اوقات کنکاری می کردم. دو تا بومی در اداره پلیس بودند، اما آنها... یک بار، یک شب نشینی داشتم. در یک چشم به هم زدن، پلیس ها را بیختند سرم. من مست نبودم ولی شنگول می زدم، آنها از پشت به ما حمله کردند. یک مشت به من زندند. من گفتمن: «بس کنید، بس کنید! اگرچه شما دو یا سه نفر هستید، من هم از خودم دفاع می کنم». آنها دست از کنک زدن برداشتند، و بله! من از زد و خورد با پلیس لذت می بردم.

یک بار هم داشتم راه می رفتم، کار خاصی نمی کردم ولی مست بودم. مأمور پلیس بازوی من را گرفت و گفت: «هی تو، برگرد». من گفتمن: «ووم کن، و گزنه بد می بینی». ولی او قبول نکرد. پلیس ها را که می شناسی. خوب، من هم کنک کاری کردم. من اغلب اوقات در زندان بودم. آنجا می ماندم. پلیس ها با من بدرفتاری نمی کردند چون می ترسیدند کنک بخورند. یک بار گفتمن: «شما سه تا بیایید جلو» آنها نیامندند. من آماده [دعوا] بودم. (مردی ۵۷ ساله)

توسعه سریع شهر به کومو^{۳۲} در اواخر سالهای ۱۹۵۰، سهم مهمی در طرد اینوها از اقتصاد تجاری داشت. ورود شمار زیاد افرادی که از مراکز شهری از جمله مونترال و کبک به این شهر می آمدند و به دنبال کار می گشتند، بافت جمعیتی ساحل شمال^{۳۳} را به شدت تغییر داد. اگر اینوها پسami و ساکنان سواحل شمال^{۳۴} تا آن روز با هم روابط نسبتاً صمیمانه ای داشتند، این موهبت عمیقاً و به سرعت تغییر کرد. اینوها که در میان فعالان جامعه غالب، البته به جز در بخش تولید، به حاشیه رانده شده و در تهیه برخی محصولات مصرفی ناتوان بودند جذب

دوازده دلار جریمه پرداخت می‌کردند. اما آن موقع، واقعاً دوران محدودیت بود و سپس، حوالی سال ۱۹۷۰ این اوضاع شروع به تغییر کرد. ما برای فسخ قانون مربوط به بومیان و برداشتن مادهٔ قانونی مربوط به الكل همه‌پرسی برگزار کردیم. در آن زمان، همهٔ مردم می‌ترسیدند. امروزه جهشی صورت گرفته است. پیش از این، اگر کسی جعبهٔ ۲۴ تایی الكل را در خارج از منطقه، چه در رگنو و چه در سنت-ترز^{۳۷} در اختیار داشت، باید قمام آن را قبل از بازگشت به اینجا مصرف می‌کرد. خوب طبیعتاً همهٔ مست می‌شدند و حوادث زیادی هم اتفاق می‌افتد. بعد از آن، ماحق داشتن مشروب را در اقامتگاه‌هایمان به دست آوردیم. در طول سه یا چهارماه اول، مردم به مقدار تقریباً زیادی می‌نوشیدند. بعد از مدتی همهٔ چیز روال عادی به خود گرفت. سپس مردم همانند دورهٔ ممنوعیت، شروع به مصرف الكل کردند یعنی وقتی جعبهٔ دوازده‌تایی از مشروبات به دستشان می‌رسید، می‌ایست همهٔ آن را می‌خوردند و مست می‌شدند. (مرد، ۵۵ ساله)

اینوى واقعى بودن يا نبودن و نشانه‌های هویتى مرگبار در تحقیقى که در فرانسه انجام شد، کستلون^{۳۸} نشان داد که رفتارهای مرتبط با الكل در کارگران بارانداز جزیرهٔ آور^{۳۹} قبل از هر چیز، برگرفته از معیارهای هویتی است که عمیقاً در تاریخ آنها ریشه دارد و نقش مهمی در پیوند فرد با گروه ایفا می‌کند. این نویسنده توضیح می‌دهد آن چه که «اعتماد به الكل» می‌نامند ریشه در ناآگاهی، طردشگی و حقارت دارد: «ما فقیران، وجود نداریم، ما هیچ چیز نیستیم، و برای همین است که مشروب می‌خوریم، تا با همیاری یکدیگر برای خود کسی باشیم». مصاحبه‌هایی که در میان اینوهای پسامی انجام شد، سعی در آشکار کردن فضای ناآگاهی، طردشگی و حقارت داشت که میتواند به توصیف کستلون از کارگران بارانداز شباهت داشته باشد.

با نقض قانون مربوط به بومیان، یعنی با ایجاد هزار و یک روش برای دستیابی به الكل، این کالای مصرفی ممنوعه در میان بومیان بار مادین گرفت. اینو با دستیابی به این محصول، ایستادگی خود را در برابر طرد و محروم شدن توسط جامعهٔ غالب نشان می‌داد. افرادی که موفق می‌شدند قانون را دور بزنند و گاه با نیروهای پلیس درگیر شوند، در جمع خودشان وجههٔ قهرمان می‌یافتند.

وقتی به دنبال مشخص کردن برخی معیارهای جذب یا طرد شدن در گروه اینوهای پسامی بودیم منابع آگاه توجه ما را به دورانی جلب کردند که این جماعت در طول حیاتشان مزء طرد شدن را حتی در بطن جامعهٔ خود چشیده بودند. صحبت‌های جمآوری شده بویژه در میان جوانان یک نوع پویایی هویتی درونی قدرتمند را برابر ما آشکار کرد. به نظر می‌رسد که در پسامی، سرباز زدن از مصرف الكل (یا از هر گونه تلاش برای دستیابی به آن) اهانت بزرگی به یک معیار رفاه اجتماعی است. به این ترتیب، فرد یا گروهی که به مخالفت با عادات مصرف الكل به پا می‌خاست، در واقع حکم کسی را داشت که مظاهر محرومیت از حقوق اجتماعی و ملی^{۴۰} را، حتی در بطن جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، به خطر انداخته باشد. در همین



تاكسى پول هنگفتى مى دادند تا بېزىردى كە چىند جعبە آبجو را مخفيانە بە اردوگاھ بوميان بىرىد.

بايد خود را پنهان مى كردند. مردمى كە در آن زمان مى خواستىند مشروب بىوشىند، مى رفتند و خود را در جنگل پنهان مى كردند. آنها مشروباتشان را در جنگل مخفى مى كردند. عصر ياشب مى رفتند دنبال مشروبات و آنها را با خود بە اقامتكاھ شان مى بىردى. اگر کسى از طریق جاده برمى گشت، حتما بازرسى مى شد. همهٔ چیز حساب شده بود. درست از زمانى كە نیروی‌های پلیس از آن جا مى رفتند، ما فرصت برگرداندن الكل به اقامتكاھ‌ها را داشتیم. بە خاطر مى آورم. افرادی بودند كە خانە پىدرم را توقیف مى كردند. آنها ماھى يكبار وبغض اوقات هم، دو ماھ يك بار آنجا مى ریختند. تابستان‌ها خىلى گير مى دادند. در اين موقع، فقط به اقامتكاھ ما مى آمدند و يك ساک دستى داشتند كە چىند بطرى آبجو در آن مى گذاشتند. مى توانم بگويم كە تا سال‌های ۵۹-۵۵ هنوز مأموران پلیس سلطنتي (GRC) اينجا بودند. يك مأمور پلیس بود كە گاهى اوقات با ما ورق بازى مى كرد. در اردوگاھ افرادی بودند كە آبجو درست مى كردند و مأمور پلیس با آنها ورق بازى مى كرد اما آنها را دستتىگر مى كرد.

(مردی ۶۲ ساله)

مردی حدوداً پنجاه ساله تعريف مى كرد كە در جوانى اش يك بار به همراه دىگر مردها با يك يا چىند بطرى آبجو جشن مى گرفتند. بطور مخفيانە، در جنگل مشروب مى خوردىند و مسٹ مى كردند. باید تمام مشروب‌ها را به سرعت مينوشيدند. اغلب اوقات، جعبه‌های آبجو بە اقامتكاھ‌ها نمى رسيد. مردها مشروبات را در مکان امنى كە مطمئن بودند نیروی‌های پلیس هرگز به آن جا نمى آيند، به سرعت مصرف مى كردند.

حدود سال‌های ۱۹۶۵ بود... بله، ۶۵ چون دارم از ممنوعیت‌ها حرف مى زنم. در آن زمان استفاده از شراب، الكل، آبجو و حتى عطر قدغن بود، حتى عطر. فکر مى كنم كە سلطنة ۋاندارمرى بر جامعه همچنان پا برجا بود. بعنوان مثال، اگر رايحة عطر يا بوي محلول اصلاح صورت از کسى به مشام نیروی‌های پلیس مىرسيد او را مى گرفتند و به زندان مى انداختند. چون در تركيات عطر الكل وجود داشت. و بدتر از آن، افرادی هم كە دهانشان بوي مشروب مى داد، به زندان مى رفتند و براي خروج از زندان، باید مبلغ

خصوص، زن جوان سی ساله‌ای تعریف می‌کرد که در دوران نوجوانی اش صراحتاً اعلام کرده که مایل نیست چیزی بنوشد. این تصمیم که او را از دوستانش منزوی کرد، به قیمت تنها شدن و شنیدن نیش و کنایه‌های بسیار تمام شد، از جمله: «تو دیگر عضو گروه ما نیستی»، «تو یک مونتانا^{۵۰} واقعی نیستی» و یا بدتر از آن این که «تو دلت می‌خواهد مثل یک سفیدپوست، مغرور باشی».

یکی از افرادی که در مرکز سلامت پسامی با ما وارد صحبت شد می‌گفت فردی که می‌خواست از مصرف الكل دست بردارد مهمترين مشکلش اين بود که مورد هجمة انتقادات رنجش آور و فشارهایی قرار می‌گرفت که اطرافیان به او تحمیل می‌کردند: آنها تحت فشار دوستان مشروب خوار خود قرار می‌گرفتند. این افراد به آنها می‌گفتند: «تو شبیه کشیش شده‌ای.» «تو دیگر دوست ما نیستی»، «تو دیگر جزو گروه نیستی»، «تو یک اینوی واقعی نیستی»، «تو از ما نیستی»...

اینها همه حرفهایی بود که گفته‌می‌شد و شنیدن آن برای کسانی که مصرف کننده الكل نبودند، خیلی سخت بود. آنها احسان می‌کردند که مورد قضایت دوستانشان قرار گرفته‌اند ... آنها از عوض کردن دوستانشان هراس داشتند. چون اگر تو دوست الكل ای اینها را عوض کنی در واقع این فرصت را به او می‌دهی که یک دوست غیرالکلی دیگر بگیرد. در اینجا افراد خیلی با هم حرف نمی‌زنند. اگر می‌خواستی دوست دیگری پیدا کنی، طول می‌کشید. به خصوص افرادی که سالهای سال مصرف کننده الكل بودند. (یک اینو)

امروزه مصرف الكل در جامعه‌ای مثل پسامی و در میان برخی اشاره جمعیت، بعنوان معیار نسبتاً مهمی جهت الحق به گروه تلقی می‌شود. برخی خواهند گفت که این‌گونه اشکال همبستگی در جوامع غیر بومی نیز مشاهده می‌شود، مونه کارگران بارانداز کاستان یکی از آنهاست. اما این مشخصه در جوامع بومی در کنار ابعاد سنگین سیاسی مطرح می‌شود. این بعد سیاسی از جمله در پدیده‌های محرومیتزا و متعصبانه از جمله نژادپرستی ریشه دارد که چندین دهه بر بومیان تحمیل شده است.

از دست دادن دوست یا گروهی از دوستان و منزوی شدن در میان جامعه‌ای که به آن تعلق داری، یک مسئله است. اما برچسب «سفیدپوست» یا «بومی غیر واقعی» خوردن از جانب دوستان و نیز خائن تلقی شدن در جامعه خود، قربانی را به ناکجا آباد پرتاپ می‌کند. معاشرت با دنیای «سفید پوستان» بومی را به حاشیه‌نشینی سوق می‌داد. بومی که در خارج از مناطق ویژه قربانی نژادپرستی بود، حال که خود را از این قاعده تفاهم اجتماعی جدا می‌کرد در بطن جامعه‌ای که به آن تعلق داشت با گونه دیگری از تعصب مواجه بود. اما این بار این تعصب از جانب نزدیکان خودش به او تحمیل می‌شد و گاه اشکال بسیار بیرحمانه‌ای می‌یافت. این تعصب فرد را به طور مضاعف به حاشیه‌نشینی می‌کشاند و او را از محیط زندگی خودش، از به قول خیلی‌ها «سرزمینش»، به خارج از منطقه ویژه طرد می‌کرد.

سخنان کستولن مبنی بر این که برای کارگران اور «نوشیدن الكل منطبق بر هنجارهای جمعی یکی از نشانه‌های هویت گروهی است و هیچ کارگر باراندازی که شایسته این نام است از آن سر باز نمی‌زند، حتی اگر به قیمت محکومیت او قام شود»^{۵۱} در مورد یک جامعه بومی نظر پسامی نیز صدق می‌کند.

می‌بینی از وقتی که از مصرف الكل دست کشیده‌ام، کاملاً تنها شده‌ام. دیگر دوستی ندارم. دوستانی که قبلًا داشتم. به این دلیل می‌گویم دوستان من چونکه به صورت دانگی پول مشروب را با هم حساب می‌کردیم. این روزها به آن جا می‌روم. می‌روم تا دوستانم را بینم. اما آنها با من حرف نمی‌زنند چون من مشروب نمی‌خورم. این است که دم کمی تنگ شده است برای دوستانی که قبلًا آنچا داشتم. میدانی، ما آن زمان، موقع مشروب خواری خیلی با هم حرف می‌زدیم. اما حالا، آنها نمی‌آینند. با من حرف نمی‌زنند. می‌گویند که با من راحت نیستند. ولی من از این که آنها جلوی من مشروب بنوشنند، اصلاً ناراحت نمی‌شوم. این کار اذیتم نمی‌کند. آنها دیگر به من نمی‌گویند که مشروب بخورم. یک بار به من گفتند: «آهان! تو می‌خواهی خودت را فهمیده جلوه بدی برای همین است که مشروب نمی‌خوری، آن وقت ما مشروب می‌خوریم و...» من گفتمن: «نه، دم نمی‌خواهد مشروب بخورم. شما بخورید و راحت باشید، ولی من مثل قبل پولی نمی‌دهم. من پوشش را حساب نمی‌کنم...» (خنده) (مرد اینو، ۴۶ ساله)

کستولن تصدیق می‌کند که از نظر بومیان پرهیز از مصرف الكل یا قطع کامل آن واکنش‌های

طرد شدن را در پی دارد. این واکنش‌ها فردی را که رفته‌های ناسازگارانه دارد به انزواهی کشاند. بدین ترتیب، فردی که از مصرف الكل دوری کند به منزله دیوانه آن منطقه، مطرود محله و یک حاشیه‌نشین است.^{۵۲} در برخی جوامع بومی فردی که از سازگار شدن با این عنصر هویت محلی سر باز زند، در معرض اتهاماتی چون «سفید پوست بودن»، «بومی واقعی بودن» و «ترسو بودن» قرار می‌گیرد.

با در نظر گرفتن این موضوع، چندان تعجب‌آور نیست که در مرکز بازتوانی و ترک اعتیاد می‌یام اوپوکوم^{۵۳} واقع در مالیوتونام^{۵۴}، شاهد میزان بالای بازگشت به اعتیاد در میان مردان و زنان هستیم که بعد از چند هفته درمان، موفق به ترک اعتیاد به الكل یا مواد مخدر شده بودند. یکی از افراد این مرکز طی مصاحبه‌ای با ما مخاطر نشان کرد که علت رشد روزافزون بازگشت به مصرف الكل مستقیماً در پیوند با این نکته است که: «بومیان وقتی به محیط زندگی خود باز می‌گردند، بابت رفتار جدیدشان در قبال الكل از جانب خانواده حمایت نمی‌شوند». بر عکس در محیطی قرار می‌گیرند که به مقوله مصرف الكل بها می‌دهند. به همین دلیل اثرات مثبت به دست آمده در افرادی که با نیت ترک مصرف الكل در مرکز بازپروری می‌یام اوپوکوم بستری می‌شوند، بلافصله بعد از بازگشت به محل اقامتشان از بین می‌رود و بعضی از آنها دوباره مبتلا می‌شوند.

نقش همیاری در میان بومیان کجاست؟
وقتی از بومیان می‌خواهیم که اساسی‌ترین ارزش‌هایی را که به آنها نشاط می‌بخشد نام ببرند، همیاری تقریباً همیشه در جایگاه نخست قرار می‌گیرد. در جدیدترین مطلب منتشر شده توسط کانون پرستاران کبک^{۵۵} (OIIQ) می‌خوانیم: «ارزش‌های متداول جوامع بومی (ملل بومی NDLR) عبارتند از همیاری، روحیه جمعی و اهمیت به خانواده». اگر پیزدیریم که همیاری نزد همه بومیان عملاً بعنوان یک ارزش بومی و پایه‌های مطرح است، پس این امر هم حقیقت دارد که فردی که از مصرف الكل دست بکشد هم محکوم است در انزوا زندگی کند. او از «شبکه همیاری» اخراج می‌شود. زنان آلگونکین جوامع کپیاو^{۵۶}، تیمیسکامینگ^{۵۷}، لونگ پوئن^{۵۸} گزارش‌هایی در این زمینه تنظیم کرده‌اند. براساس این گزارش‌ها در واقع همیاری در محیط هایی

را دیدم که دراز به دراز روی زمین افتاده بود. پلیس داشت به سمت او می‌رفت. رفتم که بینمش، رفتم بینم زنده هست یا نه. مست لایعقل بود. می‌دانی، چیزهایی هست که ... من ... دیدیشان آزار می‌دهد. به خانه برگشتیم و به مادرم گفتیم ... مادرم در را برایم باز کرد و گفت: «چی شده که این قدر زود برگشتی؟» به مادرم گفتیم: «دیگه بسه، تأسف‌باره، دیگه این زندگی نکتبار الک و مواد مخدر کافیه، من این زندگی را دوست ندارم. دیگه دست می‌کشم»، و از آنجا بود که من واقعاً از مصرف الک دست کشیدم ...

دستانم، در ابتداء... برخیشان تشویق می‌کردند. مطمئنی. بعضی از دستانم در ابتداء تشویق می‌کردند. ولی بعضی دیگر واقعاً بیرونی می‌انداختند. بعد از ترک الک، یک دفعه دیگر به بار برگشتیم. شاید یک یا دو سال بعد رفتم تا به دستانم سر بزنم و با آنها حرف بزنم. بعضیشان، فقط بعضیشان گفتند: «تو این جا چی کار می‌کنی؟ تو این جا در بار، کاری نداری». اصلاً آنجا احساس راحتی نکردم، دیگر پاییم را آنجا نگذاشتیم. دیگر اصلاً پاییم را در بار نگذاشتیم. آنها هرچه دلشان می‌خواست می‌گفتند. من می‌گفتیم: «هرچه آنها بگویند من در تصمیم مصتری می‌شوم». اما به این راحتی‌ها نبود. اصلاً آسان نبود. چون برایم پیش می‌آمد. خیلی کم از خانه بیرون می‌رفتم. از شبنشینی‌های اجتماعی بیزار بودم. تنها بودم ... بله به یک معنا تنها بودم. (مرد، ۳۳ ساله)

دست کشیدن از مصرف الک پیامدهایی چون از دست دادن دستان، تنها و محرومیت از شبکه همیاری را برای مردان در پی دارد. این پدیده در مورد زنانی که تصمیم به ترک عادت الکی دارند، نیز صدق می‌کند. بنابراین همان طور که قبلًا اشاره شد جوانی که تصمیم می‌گیرد مصرف الک را ترک کند یا کلاً الک مصرف نکند، این خطر برایش وجود دارد که از جمع دیگر جوانان جامعه خودش طرد شود. این پدیده محرومیت در بین زنان مسن بومی نیز تجربه شده است. در پسامی یکی از زنان بومی برایمان تعریف کرد که به دلیل فعالیت‌هایش برای همراه کردن زنانی که مایل به تغییر زندگی خود هستند، تهدیدهایی دریافت کرده که امنیتش را به خطر می‌انداخته است. بسیاری از این زنان خودشان به تنها و تنها یا در کانون خانوادگی شان با مشکلاتی مختلفی درخصوص مصرف الک درگیر بوده‌اند.

گویی مرا کمتر از قبل دوست دارند. نه، مطمئن که دستان واقعی ام را از دست نداده‌ام. اما خیلی از روابط را از دست داده‌ام. چون هنگام خودن مشروب با افراد زیادی در ارتباط بودم. اما اینها لزوماً دوست نبودند. اغلب ملاحظه می‌کردم. اطرافیانم تغییر کردند. بعضی افراد در قبال ما ساكت بودند. حالا که قرار بود دیگر مشروب نخوریم، آنها حتی می‌خواستند ما را بینند. اما من متاثر نمی‌شدم چون اینها دستان واقعی نبودند. انتقاداتی که بیش از همه متأثر می‌کرد از جانب کسانی بود که با هم کار می‌کردیم و من به کسانی که مشکل داشتند متأثر می‌کردند. اما حالا آنها بازنیشته شده‌اند، آنها دیگر به من اعتماد ندارند چون من دیگر مشروب نمی‌خورم. چون دیگر مشکلاتشان را نمی‌فهمم. چون دیگر مشروب نمی‌خورم. والدین بچه‌هایی که من با آنها کار می‌کرم هم همین بروخورد را داشتند. این موضوع مرا ناراحت می‌کرد ولی نه تا آن حدی که آزار دهد. من همیشه معتقد بودم که آدم باید تعادل ذهنی داشته باشد. به همین دلیل است که من اکثرًا با اطرافیانم این گونه مشکلات را داشته‌ام و اکنون در قبالشان منفی نبوده است. با خودم می‌گفتیم. نمی‌شود مردم را مجبور کرد. (زن، ۴۶ ساله)

در سده بیست تغییرات اساسی به وجود آمد. در زمان «حکومت سفیدپوستان»، تاریخ ساحل شمال و اینو با حضور بومیان تأثیرات مهمی روی روابط بین خود اینوها در جوامع شان، روی روابط اینوها با غیربومیان، بین اینوها و «سفیدپوستانی» که در اطراف اقامت‌گاه‌ها زندگی می‌کردند، بین نهادها و محصولات مرتبط گذاشت. در این فرایند، گفتمان هویتی همانند مطالبات سیاسی در سطح خرد و کلان اجتماعی دچار تغییر اساسی شد.

گفتمان اینوهای پسامی همانند سایر جوامع نشان می‌دهد که رفтарهای مشاهده شده مرتبه با الک در این جوامع، به صورت انکارناپذیری وارد ساختار هویتی قدرتمندی شده و روزانه شمار قابل توجهی از بومیان به آن می‌پیوندد و با آن سازگار می‌شوند. فرد خائن، کسی که از الک از این نشانه هویتساز دوری می‌کند، با گوشنهشینی رنج آوری رویرو می‌شود. او به حاشیه جامعه‌ای رانده می‌شود که خود قبلًا گوشنهشین شده است. او به ناکجا آباد طرد می‌شود. این فرد خائن دو انتخاب رنج آور در مقابل خود دارد: زندگی کردن زیر نگاه‌های «سفیدپوستانی» که او را با اوصاف «وحشی‌گری»، «تنپروری»، «مشروب خواری» تحقیر می‌کنند یا زندگی

که رفтарهای مرتبط با الک مهم باشند بسیار قوی است. با این حال، این همیاری در مورد کسانی که تصمیم به ترک مصرف افراطی یا مداوم الک می‌گرفتند، بسیار اندک و غیر قابل دسترسی بود. بر عکس، این گونه افراد معمولاً تنها و منزوی به حال خود رها می‌شند. مگر در مواردی که این افراد به خانواده‌ای تعلق داشتند که برای این رفتار جدید ارزش قابل بودند.

همین روحیات و رفثارها در پسامی نیز، همانند کارگران بازانداز آور، در قبال افرادی از جامعه که در امور مرتبط با مصرف الک مشارکت نمی‌کردند اعمال و منجر به اخراج آنان از گروه و از شبکه همیاری می‌شد. گزینه مصاحبه قبلی و نیز سخنان آن بومی که در مرکز سلامت با ما وارد صحبت شد روشن کننده این شباهتند. مرد ۲۳ ساله دیگری نیز با ما از تجربه‌اش گفت زمانی که تصمیم می‌گیرد مصرف الک را کنار بگذارد. بله، گروه ما مراسم جشن شکارچی^{۲۳} برپا کرده بود. ما در مرحله آخر بازی باختیم، ولی به هر حال، دستانم آبجو خردند. حدود نه نفر آنجا بودیم. برای همدمیگر داستان تعریف می‌کردیم. حدود پانزده قمارباز در گروه داشتیم. ما نه نفر بودیم و همین نه نفر با هم بازی می‌کردیم چون بقیه با زنهایشان بودند. نه، هد نفری که می‌شدیم، مشروب می‌خوردیم، حدود بیست بطری آبجو، جعبه‌های «دوازده» تایی، هر کداممان تقریباً یک جعبه «دوازده» تایی می‌خودیم. من هم آبجو می‌خوردم. یکشنبه بود، در بازی آخر، ما باختیم. اما من قبلًا روزهای جمعه، شنبه و همان یکشنبه در بازی آخر، چند جرعه‌ای خورده بودم. همان طور که نگاه می‌کردم، می‌دیدم در اطرافم چه می‌گذرد. به مردم نگاه می‌کردم، من مست بودم. واقعاً من اطرافم را نگاه می‌کردم و این تأسیب‌بار بود، چون مردم داشتند رنج میکشیدند. همه دراز به دراز روی زمین افتاده بودند. افرادی هم بودند که در آن گوشه به نزد خود همدمیگر مشغول بودند. بعد از آن، در هر حال، من از آن جا رفتیم ... در هر حال، من در پایان آن نمایش مسخره، تصمیم گرفتم از آن جا بروم، برای من دیگر آخوش بود ... پایان الک بود، دیگر قام شده بود! بعد از میهمانی، وقتی داشتم به خانه بر می‌گشتم مأموران پلیس را در خیابان، در خیابان اصلی دیدم. کسی در خیابان نبود. مردم همه در آن شبنشینی بودند. بعد آنجا، من یکی

کردن زیر نگاه بعضی از بومیان که او را پیش از این «خائن»، «اینوی غیرواقعی»، «بی غیرت» و حتی صریح‌آ «سفیدپوست» می‌خوانند.³⁰

اگرچه این جنبه‌های ساختار هویتی اینوی به هیچ وجه با گفتمان سیاسی رسمی سازگار نیست، ولی این امر بطور حتم به معنای بی‌فایده بودن آن نیست. این نشانه هویتی بومی که در سطح محلی (سطح خرد اجتماعی) ساخته شده است، به وضوح در چارچوب تعاملات رسمی و غیررسمی آشکار می‌شود. رفتارهای مرتبط با مصرف الکل بطور عمیقی در روش زندگی و کارکردن افراد در بخش‌های مختلف این مکان که ما آن را اقامتگاه می‌نامیم، ولی از دید یک بومی ابعاد «سرزمین درون سرزمین» به خود گرفته، رسخ کرده است.

الینسکی³¹ به وضوح نشان داد افرادی که به اقسام محروم (افراد ضعیف) جامعه تعلق دارند، بافت هویتی محیط خود را در مخالفت یا در نزاع با گروهی می‌سازند که موقعیت اجتماعی بهتری نسبت به آنها دارند. عناصر پویای هویتی که محیط‌های بومی را حیات می‌بخشند، از طریق نزاع موجود و رو به رشد میان دنیای بومی و دنیای «سفید پوستان» عمیقاً تقویت می‌شوند. از سوی دیگر این بستر برای ظهور و گسترش سریع بنیادگرایی³² بومی مناسب است. پژوهش‌های متعددی که درباره هویت گروه‌های مختلف اجتماعی انجام شده نشان می‌دهد که بافت هویتی مستلزم تعیین مبنای احالی به یک گروه یا اخراج از آن است. چه کسانی عضو آند؟ چه کسانی خارج از آن قرار می‌گیرند؟³³ در این بافت، مصرف الکل در منطقه ویژه فضای مهمی است که در آن بومیان از غیربومیان تمایز می‌شوند و در آنجا مشخص می‌شود که فرد بومی با چه کسی می‌تواند یا نمی‌تواند ارتباط داشته باشد. بته نباید از نظر دور داشت که حتی امروزه هم «منطقه ویژه» مکانی است که فرد بومی در آن به دور از هر نگاه غیر بومی، بیشتر احساس می‌کند در خانه خودش قرار دارد. در این منطقه ویژه هر کاربر باید خود را با فرایند عمومی شناسایی وفق دهد. او باید از دیدگاه دیگر اعضاً آن محیط «شایسته» باشد و این دیدگاه از این جهت تعیین کننده است که به فرد حق یک زندگی با آرامش نسبی را در آن محیط اعطای کند. برای توضیح عقیده دوستو³⁴ میتوان گفت که هر کاربر باید

30 Giard, 1994

31 Roland Barthes

32 Mythologies, 1957.

۳۳ توتم (Totem) اصطلاحی است که اروپاییان برای نمادهای مقدس بومیان به کار می‌برند. بومیان معتقدند که این توتم‌ها یا نمادها، ارواحی هستند که از انسان محافظت می‌کنند. بسیاری از این نمادها به شکل جانوران هستند و برخی نیز کدنه کارهایی اند که با تنہ درختان ساخته می‌شوند. در میان قبایل مختلف بومیان آمریکای شمالی، هر فرد باید توتمی را که در زندگی از او محافظت می‌کند بشناسد. این شناختن هم معمولاً به این شکل است که شخص خود را چندین روز گرسنه نگه می‌دارد، آنقدر که قدرت بینایی اش به شدت رو به تحلیل می‌رود، سپس توتم‌های قبیله را که در اشکال گوناگون هستند، از راهی دور نشانش می‌دهند. هر کدام را که فرد روزه دار از فاصله ای دور به خوبی و بهتر از دیگر توتم‌ها شناخت و تشخیص داد، می‌شود توتم یا روح نگاهبانش و از آن به بعد، در قام زندگی اش به آن توتم امید می‌بندد و با او راز و نیاز می‌کند. (م)

34 Fishier, 2001

35 Giard, 1994; Garine, 1995; Counihan & Van Sterik, 1997; Beardsworth & Keil, 1997

36 Gretchen Chesley Lang, 1989.

37 Dakota

38 Richard R. Wilk, 1999

39 Belize

40 Wilk, 1999 : 249

41 Pessamit

42 Roy, 2002

43 Ragueuneau

44 Baie- comeau

45 Côte- Nord

46 Nord- Côtiers

47 Sainte-Thérèse

48 Castelain, 1989

1 Drogue, santé et société, vol. 4, n° 1, 2005, p. 85-125, Bernard Roy,

Université Laval, Faculté des sciences infirmières, Université Laval.

2 Champlain

3 Fouquet & De Borde, 1990

4 Acte des Sauvages

5 Déclaration canadienne des droits

۶ دولت کانادا، ۱۹۹۶:۳۱۶

7 Suissa. 1998 : 96

8 Ibid., p. 68

9 Leland, 1979; fishier, 1987

10 Leland, 1976: 2

11 Garret et carrol, 2000 : 379

12 Opitciwan

13 Roy, 1996

14 Suissa, 1998: 112

15 Human Genetics

16 Mulligan & al., 2003: 334

17 American Journal of Psychiatry

۱۸ پیوند دو ژن ADH۲ و ADH۳

19 Wall, Carr & Ehlers, 2003 : 46

20 Bennion et Li, 1976.

21 Gilles Bibeau

22 Bibeau, 2004 : 71

23 Bertrand Jourdan

24 Jourdan, 2000 : 64

25 Ibid., p. 69.

26 Suissa, 1998: 189

27 Corin, 1996: 134-135

28 acte alimentaire

29 Fishier, 2001

57 L'Ordre des infirmières et infirmiers	49 Havre
58 Paré , 204 : 6	50 Castelain, 1989: 67
59 Kipawa	51 Ostracisme
60 Timiskaming	52 Montagnais (e)
61 Long point	53 Castelain, 1989: 61
62 Powwow	54 Ibid., p. 72.
63 Alinsky, 1971	در زبان اینو به معنای «مثل یک گل» است. مرکز «Miam Uapukum» اصطلاح بازتوانی و ترک اعتیاد میام اوپوکون، واقع در مالیوتینام، جزء برنامه ملی مقابله با اعتیاد به الکل و مواد مخدر در میان بومیان کانادا است.
64 Intégrisme	http://www.hc-sc.gc.ca/fnihb-dgspni/pc/pnlaada/centres_de_traitement/miam_uapukun.htm
65 Abramas et Hogg, 1990	56 Maliotenam
66 De Certeau	
67 Mavol, 1994 : 26	

Références:

- Abrams, D., Hogg, M. (EDS). (1990). *Social Identity Theory*: Constructive And Critical Advances. New York: Springer-Verlag.
- Alinsky. (1971). *Rules for Radicals*. New York: Random House.
- Barthes, R. (1957). *Mythologie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bennion L., Li, T. (1976). « Alcohol Metabolism In American Indians And Whites », *New England Journal of Medicine*, 294: 9-13.
- Bibeau, G. (2004). *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*. Montréal : Boréal.
- Beardsworth, A & Keil, T. (1997). *Sociology On The Menu: An Invitation to The Study and Society*. London: Routledge.
- Carlsson, S. et al.(2003). « Alcohol Consumption and The Incidence of Type 2 Diabetes. A 20-Year Follow-Up of the Finnish Twin Cohort Study». *Diabete Care*. 26 (10) : 2785-2790.
- Castelain, J.P. (1989). *Manières de vivre, manières de boire. Alcool et Sociabilité sur le port*. Paris : Imago.
- Certeau, M. De. (1990). *L'invention du quotidien I*. Arts de faire. Paris : Gallimard.
- Corin, E. (1996). « La matrice sociale et culturelle de la santé et de la maladie » : 103-141, In : R.G. Barer & T.R. Marmor (Dir.). *Être ou Ne pas être en bonne santé. Biologie et déterminants sociaux de la maladie*. Paris: Presses universitaires de Montréal.
- Counihan & Van Esterik. (1997). *Food And Culture: A Reader*. New York : Routledge.
- Fisher, A. (1987). « Alcoholism and Race: The Misapplication of Both Concepts to North American Indians ». *Revue canadienne de Sociologie et d'anthropologie*. 24, 1 : 81-98.
- Fischler, C. (2001). *L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps*. Paris: O. Jacob.

سنت‌های مقدس، ریشه در تو در توی عوام گذشته دارند که دیگر در دسترس نیستند. برای به بیواهه نکشاندن چشم انداز اسطوره‌های مورد بررسی، نخست به صورت خلاصه دنیای اسطوره‌ای مونتانی را معرفی می‌کنیم.

الف. نگاهی کلی به دنیای اسطوره‌ای مونتانی

پرهیز از بررسی زندگی مذهبی مونتانی از خلال صافی باورهای مذهبی و فلسفی‌مان ضروری است. فرد بومی به باورهای فلسفی ما کاری ندارد و دین او اساساً بر سنت استوار است. مفاهیم الوهیت متعالی، ثنویت در مذهب و غیره در ذهن نویسنده این متن بیش از ذهن یک مونتانی روشن هستند. انسان مونتانی بیشتر در دل مشغول نیروهایی است که در محیط زندگی‌اش حس می‌کند تا خدایانی دوردست و دست نیافتی. برای وی ابداً دشوار نیست که همزمان هم به عقاید مسیحیت و هم به میراث فرهنگی خود معتقد باشد. وی به روح‌الفلس و کلیساً مقدس کاتولیک و در عین حال به قیام ارواحی که در گیاهان، صخره‌ها، آبها و در حیوانات زندگی می‌کند، باورمند است. ارواحی که به نظر می‌رسد گاه می‌میرند تا به حیاتی دوباره با جهش‌هایی جدید تحت متون‌ترین اشکال ممکن دست یابند. در این دنیای خیالی، به نظر می‌رسد حیوانات جایگاه مهمی داشته باشند.

انسان مونتانی می‌پذیرد که در عصر قهرمانی، تکلم آزادانه با حیوانات محتمل است چرا که بسیاری از آنها هم‌زمان ماهیتی انسانی، حیوانی و الهی داشته‌اند. بنابراین ناممکن نیود که حیوانی به شکل انسان ظاهر شود و اندیشه‌ها و احساساتی همسان انسان داشته باشد. قدرتی که مونتانی‌ها برای حیوانات، مخصوصاً برای چارپایان عصر اسطوره‌ای قابل هستند ما را شگفت زده می‌کند. این پدیده منحصر به این قبیله نیست. بعنوان مثال استرالیایی‌ها (...) «مانند تقریباً تمام بدیوان معتقدند که حیوانات آگاهند و از انسان نیز توانانندند. دانستن و توانستن که باید از دید آنها تعریف شود. دانستن مورد نظر است که آنها برای خود در آن اغراق می‌ورزند، یعنی نه اینکه به ماهیت چیزها نفوذ کنند و قوانین آنها را تعیین کنند، بلکه دانست پیشینه آنچه به خوبی و یا به شومی اتفاق می‌افتد، آیا کاری موفق خواهد بود یا با شکست

بافت اجتماعی فرهنگی اسطوره‌ها و آیین‌های مونتانی^۱ دنیای اسطوره‌ای مونتانی^۲

برگردان: هادی دولت آبادی

مونتانی‌ها دارای دو نوع اسطوره هستند: اسطوره‌های سُنت‌های مقدس و اسطوره‌های در پیوند با سنت‌های محلی.^۳ در این دو گروه، اسطوره‌هایی یافت می‌شوند که به آنها اسطوره‌های «قهرمانی» می‌گوییم و اتفاقات عصر را بیان می‌کنند؛ «عصر قهرمانی» حکایت دوره‌ای است که قهرمانان فرهنگی یا تمدن‌ساز در آن می‌زیسته‌اند. اسطوره‌های محلی تغییر ماهیت داده و مطابق با دغدغه‌های جدید غنی شده‌اند و تغییر دادنشان آسان‌تر است. اسطوره‌های سنت مقدس به گونه‌ای بنیادین از نسلی به نسل دیگر یکسان می‌مانند.

تمامیت اسطوره‌های سنت مقدس با دستوراتی که هیچ فرد مونتانی قادر به سریچی از آن نیست تضمین می‌شود. در درجه‌اول، مادر بومی می‌بایست هر شب این اسطوره‌ها را برای فرزندانی که هنوز به سن بلوغ نرسیده‌اند حکایت کند. چنین است که هر فرد مونتانی که با این روش اسطوره‌ها را شناخته است می‌تواند آنها را در اجتماع نیز حکایت کند، چرا که این میراث به وی رسیده است. حکایت معمولاً شب هنگام با صدایی آهسته و در کار آتش نقل می‌شود و قمام افراد قبیله به این مناسبت گردhem فرا خوانده می‌شوند. این فرآخوانی زمانی اجباری می‌شود که مراسم مذکور به مناسبت مرگ اولین خرس در بهار انجام پذیرد. حاضرین در همام مدتی که نقل حکایت به طول می‌انجامد، در سکوت به آن گوش می‌دهند و اگر نقال دچار فراموشی یا اشتباه در نقل حکایت شد به سرعت آن را تصحیح می‌کنند. اسطوره‌ای هم وجود دارد که استثناست و می‌توان بعد از ظهر آن را حکایت کرد، مخصوصاً برای پذیرایی از سفید پوستی که مورد احترام قبیله است.

éstorه‌های سنت مقدس به منشاً اشیاء و رویدادها و سپس به مجموعه شرایط بشر می‌پردازند. نه آنکه این اسطوره‌ها شرحی علمی بر نظم جهان باشند بلکه بیانگر یک فهم شهودی و تقریباً مأموره طبیعی از جهان و سرنوشت آنند. به نظر می‌رسد در این اسطوره‌ها، یک قهرمان تمدن‌ساز مسئولیت انسان فانی را بر عهده می‌گیرد و بعنوان سرمشق مورد استفاده قرار می‌گیرد. برعکس، اسطوره‌های محلی زمان را پشت سر می‌گذارند و با این وجود به روان بومیان این امکان را می‌دهند که با افزوده‌هایی، که گاه به سادگی قابل شناسایی‌اند، به صورتی ادامه‌دار به حکایت پردازد. قهرمان اسطوره‌منوعیت‌ها را برای برآوردن نیازها و مایلات گروهش زیر پا می‌گذارد. این زیر پا گذاشتن به نظر می‌رسد به طرز معجزه آسایی امکان تسلط بر شرایط زندگی انسانی را فراهم می‌کند. بعنوان مثال می‌توان شخصیت ولورین^۴ را نام برد که با ادرار خود انسان‌ها را می‌کشد و مانند آن، به همراه اسطوره‌های گونه‌های متعدد اسطوره‌های محلی به روشنی نشان می‌دهند که، به همراه اسطوره‌های



زمین را از یک دانه شن که از ژرفای اقیانوس برداشته بود و انسان‌ها را از پیکرهای مرده حیوانات پیدی آورد. در طول تلاشمان در راه کشف سرزمین خرگوش بزرگ، به تدریج مهمترین حیوانات اسطوره‌های مونتانی را باز می‌یابیم. دوویل^{۱۳} با بازخوانی یک اسطوره آگونکی درباره تکوین، خرگوش بزرگ را بعنوان رئیس معرفی می‌کند. وی بر نقش سگ آبی، سمور و موش آبی تأکید می‌ورزد، موش آبی با دانه شنی که زمین را خلق کرد، می‌آید. انسان‌ها برخی از خرس و برخی از یک جنبش آنی زاییده می‌شوند.^{۱۴} اعضای شورای خرگوش بزرگ دقیقاً شخصیت‌های مهم اسطوره‌شناسی مونتانی هستند.

- خرگوش

به نظر می‌رسد خرگوش در آستانه حذف کامل از دنیای مذهبی انسان مونتانی- ناسکاپی^{۱۵} است. او می‌پذیرد که اجدادش «خرگوش بزرگ» را بعنوان نخستین «روح»^{۱۶} می‌شناخته‌اند، اما امروزه دیگر به موجوداتی چنین دور از دسترس علاقه نشان می‌دهد. وی اسطوره‌هایی را ترجیح می‌دهد که از محیط پیرامون و کارهای عینی موجودات فراتریعی سخن بگویند. حال دیگر خرگوش بعنوان حیوانی مطرح است که یک مونتانی به آن احترام می‌گذارد و گوشت خوبیش را تحسین می‌کند. اما نه در اسطوره‌ها و نه در آینه‌های خود، دیگر از ویژگی‌هاییش بعنوان خالق یاد نمی‌کند. اهمیت تقلیل یافته خرگوش در اسطوره‌شناسی مونتانی این‌داد را در شک فرو برد. اما با مراجعته به کتاب آک هولتکرانتز^{۱۷} با عنوان مذاهب بومیان بدیهی آمریکا^{۱۸} مشاهده کردیم که این موضوع در مجموعه اسطوره‌های بومیان تکرارشده است: «همچین بسیار کم پیش می‌آید که موجود برتر به صورت حقیقت اسطوره شناسانه قابل درک ظاهر شود. اگر برخی حکایات درباره پیدایش و چند اسطوره دیگر در مورد منشأ زمان را کنار بگذاریم، موجود برتر معمولاً در خارج از دنیای اسطوره‌ای قرار می‌گیرد. آن که جایش را می‌گیرد، قهرمان مقدم ساز است که اغلب مانند عنصری «فربکار»^{۱۹} و یا دوقلوهای مقدس^{۲۰} طراحی شده است.^{۲۱} میرسا الیاد^{۲۲} با گستردن پژوهش به انسان‌های بدیهی از نیروهای جادوی مذهبی یا شخصیت‌های رأس زندگی مذهبی تأکید می‌کند که جای خود را به نیروهای جادوی مذهبی یا شخصیت‌های الهی فعال تر، مؤثرتر و یا بطور کلی به موجوداتی می‌سپزند که در ارتباط مستقیم تر با «زندگی» قرار دارند.^{۲۳}

- سگ آبی

در اسطوره‌های مونتانی، سگ آبی جایگاهی فراتر از یک حیوان دارد. او به شکل یک نماد الحق شده به کل نظام نمادین است. موجودی است که بر روی صخره‌ای بزرگ یعنی در دنیایی برتر زندگی می‌کند. او بسیار بزرگ است اما همواره از عقابی هراس دارد که ظاهراً نماد مرگ است. جادوگرانی که ما آنها را نماد وسوسه و ترس از مرگ می‌دانیم، پوستش را خراش می‌دهند. [بنا به برخی اسطوره‌ها] این موجود در آب زندگی می‌کند و از مجموعه اسطوره‌ها بر می‌آید که او در نقطه کمال حیات قرار دارد. هر کسی بخوابد در معرض از دست دادن آن قرار می‌گیرد. او خطرناک است و اگر برای کاربردی نادرست استفاده شود، می‌تواند انسان‌ها را نابود کند. سگ آبی پدیدآورنده زمین نیست ولی زمین را بازسازی کرده است. موجودی خطرناک ولی قابل کنترل است. وی قادر است زندگی ایجاد کند و یک نر و ماده است. او رهایی بخش خورشید است.

تمام این عناصر نشان می‌دهند که وی نیرویی قدرتمند، بازسازنده و رهایی بخش است که در دل جهان است و باید برای برقراری وحدت «ازلی» فعالیت کند. در بسیاری از اسطوره‌های سرخپوستی به نظر می‌رسد سگ آبی به منظمه شمسی نمادین می‌پیوندد. وی [فرآیند] تکوین را کامل می‌کند و زمین را با آوردن آتش و نور ترمیم می‌کند.

سرخپوستان تامپسون^{۲۴} می‌گویند که بشر در ابتدا آتش نداشت و برای پختن خوارکی می‌باشد. به خورشید تکیه کند. در آن زمان خورشید بسیار بیشتر از امروز گرم بود و انسان‌ها برای پخت غذا آن را در معرض خورشید و یا مقابله اشده هایش می‌گذاشتند و می‌پختند. با این همه [خورشید] به اندازه آتش گرما نداشت، از اینزو سگ آبی و عقاب تصمیم گرفتند به جستجوی آتش در جهان بروند و اگر امکان دارد آن را برای انسان‌ها به ارمغان بیاورند. آنها کوهستان‌ها را پیمودند تا جایی که «سرشار از رموز» شدند و توانستند به کمک سحرشان کل دنیا و مژهایش را پیاپیند. آنها پی برندند که در کلبه‌ای کوچک در لیتوون^{۲۵} آتش وجود دارد و بنابراین مهیاً سفر شدند. آنها محل سکونتشان را در دهانه رود فراز^{۲۶} ترک کردند و در امتداد این رود بالا

روبورو خواهد شد و مخصوصاً «جای گیری‌های» مساعد و یا نامساعد موجودات آشکار و پنهان که آنها را احاطه کده‌اند. به این دلیل است که برخی حیوانات «می‌دانند» و در بسیاری از جوامع با اشتیاق فراوان از آنها مشourt خواسته می‌شود و توقع دریافت فال و اقبال از آنها می‌رود.^{۲۷}

مونتانی‌های قدیمی می‌گفتند که حیوانات در گذشته در هیچ زمینه‌ای مغلوب انسان‌ها نمی‌شوند. حیوان استدلال می‌کرد و با انسان و همانند وی سخن می‌گفت. او اکنون تمام توانایی‌های گذشته‌اش را از دست نداده است. هنوز چند مونتانی می‌توانند با ارواح حیوانات، خواه به کمک طبل، خواه به وسیله خیمه‌ای لرزان سخن بگویند. مراسم خیمه لرزان تا همین چند سال پیش در هفت جزیره^{۲۸} بر گزار می‌شد. اما مونتانی‌های منگان^{۲۹} همان نتایج را با طبل به دست می‌آورند.

چنین است که همواره برای مونتانی‌ها حیوانات به صورت موجوداتی واقعاً برتر و گاه دارای صفات مقدس و ویژگی‌های روانی خاص ظاهر شده‌اند. همه این موجودات در اسطوره مونتانی دارای اهمیتند، با این وجود، به نظر می‌رسد دو نوع از آنها به صورتی و پژوه نقش مهمی بردوش دارند: خرس و دله.^{۳۰} در جریان تحقیقات، خرس نه تنها بعنوان دوست مونتانی‌ها در نظرمان جلوه‌گر شد، بلکه متوجه شدیم این حیوان چونان قدرتی برخاسته از سرمنشأ زندگی و ایفا کننده نقشی بسیار مهم است. به این دلیل، خرس نه تنها در نقطه محوری قرار دارد بلکه گاه به محل تلاقي تقریباً تمام اسطوره‌ها و مراسم مونتانی تبدیل می‌شود. دله نیز جایگاه بزرگی در اسطوره‌شناسی مونتانی به خود اختصاص می‌دهد که برای حییم نشدن بیش از اندازه این پژوهش مجبور شدیم آن را از تحلیل‌ها حذف کنیم. در ادامه، پیش از پرداختن به شخصیت بلامنازع دنیای حیوانی مونتانی یعنی خرس، مایلیم چند حیوان از دنیای اسطوره‌ای مونتانی را معرفی کنیم.

ب. حیوانات دنیای اسطوره‌ای مونتانی
تقریباً تمام قبیله‌های آگونکی^{۳۱} نام خرگوش بزرگ^{۳۲} را به روحی که به نظرشان برتر می‌آمد نسبت داده‌اند. برخی شان آن را می‌شابو^{۳۳} و برخی دیگر، اتوه‌وکان^{۳۴} نامیده‌اند. بیشتر آنها می‌گویند این روح قدرتمند که مانند تمام ساکنان سرزمینش شامل حیوانات چهار دست و پا، بر روی آبها می‌زیسته^{۳۵}،

برای خرس انجام می‌شود. در اسطوره‌های مونتانی، موش آبی در دو موقعیت خاص ظاهر می‌شود: او دانه شنی را پیدا می‌کند که زمین را شکل می‌دهد و زمانی که انسان‌ها رفتار بدی دارند سگ آبی را آگاه می‌سازد. آیا این نمایانگر خردی نیست که سرچشم‌های باروری را می‌یابد و از خطرات می‌پرهیزد؟

- خرس
ما تمام نمادپردازی‌های خرس در اسطوره‌شناسی مونتانی را مورد بررسی قرار نخواهیم داد و ترجیح می‌دهیم وظیفه معرفی این حیوان را، که در تحلیل نهایی بعنوان قدرت مسئول زندگی در «دنیای زیرین» شناسایی می‌شود، به خود اسطوره‌ها بسپاریم، جهانی که با گستی «ازلی» از هم پاشیده است. خرس حقیقتاً پادشاه جنگل سرخ‌پوستی است. پیکر زخت و تونمند و زندگی انفرادی‌اش به او اُبهرت می‌دهد. این حیوان ماهر، زیرک و محظوظ با قدرتی خارق‌العاده دارای قدر و منزلت بالایی نزد مونتانی‌هاست که سعی می‌کند با او ارتباطات خویشاوندی پیدید آورند، مثلًاً آن را «پدر بزرگ» یا «مادر بزرگ» می‌نامند. این خویشاوندی که انسان مونتانی عیقاً به آن وابسته است به نتیجه گیری نهایی ما می‌رسد که بنا به آن، خرس برخاسته از سرچشمه اولیه زندگی و در جای جای همین زندگی جهان زیرین پراکنده است. انسان مونتانی در خلال آینه‌های گوناگون می‌خواهد الطاف این حیوان را به خود جذب کند، حیوانی که همیشه آن را با هراس می‌گشند و اگر موقعیت پیش آید مونتانی خرس را زنده نمی‌گذارد. با وجود قام خطراتی که این حیوان دارد پوست این حیوان ارزشمند و گوشتش خوشمزه است و چربی آن برای درمان استفاده می‌شود، چنگال‌هایش هم کاربرد جادویی دارند. برای مونتانی ساحل شمالی، خرس واقعاً یک حیوان است، اما باید در باره معنی این واژه به تفاهم برسیم. نخست اینکه، حیوانی است که نمی‌میرد:^{۳۰} مونتانی‌ها بدون اینکه به تناسخ روح خرس معتقد باشند به بقای این حیوان ایمان دارند. به علاوه، خرس که به گونه‌ای خاص خدمدند است، بهوضوح از انسان برتر به نظر می‌رسد. آیا مونتانی‌ها آن را قادر مطلق می‌دانند؟ به نظر جان مکلین،^{۳۱} قادر مطلق برای یک سرخ‌پوست وجودی است که قادر به انجام کارهای خوب و بد است و هم‌زمان در همه چیز قادر به پاسخگویی به نیازهای

رفتند تا به لیتون رسیدند. عقاب با افراشتن بالهایش از سگ آبی دور شد و توانست پوسته صدفی را از آبهای شیرین به دست آورد. سگ آبی به خلیج کوچکی رفت که انسان‌ها از آنجا آب می‌کشیدند و در کلبه‌ای زیر زمینی زندگی می‌کردند. دختران جوانی که صبح برای آوردن آب به خلیج کوچک می‌رفتند، دوان دوان خبر آورده که یک سگ آبی در محل برکشیدن آب وجود دارد. جوانان با تیر و کمان شتابان به آن سو رفتند، آن را شکار کردند و به محل زندگی خود برند و با دقت بررسی‌اش کردند. در این مدت، سگ آبی با خود فکر می‌کرد: «آه، براذر بزرگم دیر کرد، دیگر دارم می‌میرم». در همان موقع عقاب بر قله سخره قرار گرفت و توجه انسان‌ها را به خود جلب کرد. پس به هوس شکار عقاب، سگ آبی را از یاد برند، اما با وجود پرتاپ تیرهای فراوان به سویش، نتوانستند آن را بکشند. در آن مدت، سگ آبی خانه را در آب غرق ساخت. عقاب در آن بلبشو صدف را در آتش افکند. سگ آبی با شتاب آن را از آتش پر کرد، بر کولش گذاشت و به سرعت در آب خزید. او آتش را در قمام سرزمین پراکند. از آن پس سرخ‌پوستان توانستند با چوب درختان آتش بسازند. برخی می‌گویند که سگ آبی آتش را در قمام انواع چوب‌ها و درختانی که در نزدیکی قلمرو سکونتش می‌رویند قرار داده است، درحالی‌که عقاب آن را در درختانی قرار داده که در مناطق متدفع و دوردست سرمیم، دور از جریان‌های آب و دریاچه‌ها می‌رویند.^{۳۲} جالب است به ارتباط و نزدیکی سگ آبی، خورشید، آتش و عقاب توجه کنیم که در بسیاری از اسطوره‌های سرخ‌پوستی یافت می‌شوند. سگ آبی عمل خورشید را کامل می‌کند و به نوعی تأثیراتش را پیوسته اعمال می‌کند تا برخی از موقعیت‌های سخت را از بین برده و یا ترمیم کند.^{۳۳}

- سمور

به نظر می‌رسد در اسطوره‌شناسی آلگونکی، سمور با آب ارتباط دارد و تقدم آب بر آتش را نشان می‌دهد.^{۳۴} با این وجود، این حیوان از اسطوره‌شناسی مونتانی ناپدید شده است. درک دلایل این گم شدگی مستلزم پرداختن به مطالبی است که از گستره این پژوهش فراتر می‌رود.

- موش آبی

مونتانی‌ها احترام و عزت فراوانی را برای موش آبی قایلند. مونتانی‌های قدیمی پس از کشتن آن غمگین می‌شوند.^{۳۵} کشتن این حیوان، که برای سرخ‌پوستان بسیار مفید بود، با تأسف انجام می‌یافتد. می‌دانیم که اسطوره‌های آلگونکی می‌گویند این موش آبی بود که دانه شنی را پیدا کرد و زمین از آن سر بر آورد. پس از کشتن این حیوان معمولاً مانند خرس، در سوراخ‌های بینی‌اش دود تباکو می‌دمند. بدین سان می‌خواهند از موش آبی بخشش در برابر این قتل تأسف‌بار اما غیر قابل اجتناب را به دست آورند. [به ذائقه مونتانی‌ها] موش آبی گوشتش معطر دارد. «دُم جوشیده آن خوراک‌لذیذی است که با بیکنی و چاشنی ادویه قابل مقایسه است».^{۳۶} نگهداری گوشت لطیف این حیوان که خوراک‌هایی این چنین خوشمزه فراهم می‌کند، لازم به نظر می‌رسد. مونتانی‌ها گاه به افتخار موش آبی، برخی آینه‌ها را برپا می‌سازند که معمولاً



مادر بنا بر وضعیتش تغییر نام می دهد :

no : shétuk	اگر به فرزندش غذا دهد
iskwétuk	اگر آبستن باشد
now : shétukus	اگر مادر جوانی باشد

اما دوازده واژه برای نامیدن گوزن قطبی یافت:

هر چه حیوانی برای گروهی خاص دارای اهمیت بیشتری باشد، نامهایش متعددتر می شوند. روسو نونه ای در اینباره ارایه می دهد: آن چیزی که انسان شهربه سادگی «اسپ» می نامد، در روستا «اسپ تخم کشی»، «مادیان»، «کره اسپ» و یا «کره مادیان» نامیده می شود. مونتانی ساحل شمالی مدتی از سال را با گوزن قطبی گذران زندگی می کند. بنابراین آین خاصی وقفس می کند و آن را بر طبق رسومی خاص می خورد. این حیوان به نظر می رسد پیوند عمیقی با زندگی اقتصادی، اجتماعی و مذهبی مونتانی دارد.

- سنجاب

کودکان کانادایی به ندرت روزی را بدون دنبال کردن سنجاب می گذارند. این کار ورزش مورد علاقه کودکان مونتانی نیز است. تقریباً هر بخش از اسطوره پایه ای با شکار سنجاب آغاز می شود که نمادی عالی است. قهرمان دوست دارد بتواند به همان راحتی که سنجاب را شکار می کند خرس را نیز شکار کند. در یک اسطوره [قهرمان] در واقع خرس را به سنجاب تبدیل می کند. اما در اسطوره ای دیگر می بینیم که سنجاب یک هیولا است. قهرمان تساکاپیش^{۳۶} باید دست به آفرینشی بزند تا آن را شکست دهد.

اکنون ما حیوانات دنیای اسطوره ای مونتانی را می شناسیم اما عناصر دیگری نیز، به دلیل اهمیتی که در اسطوره های حاضر دارند، می توانند مورد توجه قرار گیرند.

ج. عناصر مهم دنیای اسطوره ای مونتانی

در حال حاضر فی خواهیم به موشکافی آن چیزهایی پیردازیم که اسطوره ها با بلاغت رسالت توصیف شان را برای ما دارند. ما می خواهیم تنها بر اهمیت برخی عناصر تأکید کنیم که امکان درگ سریع ساختار اسطوره های مونتانی را برای ما فراهم می کند. این عناصر را می توان در پنج دسته طبقه بندی کرد: روابط بین دو دنیا، قدرت های زندگی، اشباح و سوسه گر، مشکل غامض برادر - خواهر و بالاخره نمادپردازی ماه - خورشید.

- روابط میان دو دنیا

چهار عنصر مسئول نمادپردازی روابط دو دنیا هستند: کوهستان ها، درختان، رؤیاها و دُم ها. سگ آبی (روح رهایی بخش) بر روی کوهستانی بلند زندگی می کند. قام قطعات اسطوره تساکاپیش در دل جنگل اتفاق می افتد. گشايش آگاهانه به دنیای واقعی (مرحله دوم) و ورود به زندگی بی پایان (مرحله هشتم) از طریق رؤیا انجام می پذیرد و بالاخره عروج قطعی با کمک یک دُم بلند انجام می شود.

استوره ای که توسط دانشجویان دانشکده ادبیات دانشگاه مونترال ارایه شده است، کوهستان را چونان محل کاملی برای زندگی که فتح آن دشوار است معرفی می کند. در اینجا می خوانیم که در مکانی اسطوره ای در شمال شبه جزیره لبرادر^{۳۷}، کوهستانی وجود دارد که سپیدی اش را از پشم گوزن قطبی به عاریه می گیرد و دارای حفره بزرگی است که در طی تابستان هزاران هزار گوزن قطبی در آن جمع می شوند. اسطوره به این حفره اشاره می کند: «زمستان گذشته حفره ای در زمین دیدم [...] آنها در حفره پنهان شدند». در این کوهستان تمام گوزن های قطبی تحت سلطه رهبرشان زندگی می کنند. هنگامی که برای مهاجرت پاییزی قلمرو تابستانی شان را ترک می کنند، این مرد / گوزن قطبی (ایک ناپئو)^{۳۸} تعدادی از رعایايش را به شکارچیان تسلیم می کند. ارواح گوزن های قطبی کشته شده توسط شکارچیان، احتمالاً به دنیایی بهشتی باز می گردند که گوزن های قطبی دیگر نیز در آن حلول می کنند. اطراف خانه گوزن های قطبی بعنوان منطقه ای در نظر گرفته می شود که در آن همه چیز خطرناک است: مگس ها در آن جا به بزرگی پرندگان، روباه ها به بزرگی گرگ و گرگ ها به بزرگی گوزن هستند. ورود به تمام منطقه اطراف رسماً منوع است و کسانی که خطر ماجراجویی در آنجا را به جان بخربند،

بشر است و یا حتی قادر است ماجراهای بامزه ای بیافریند که بومیان را، زمانی که از فتوحاتشان می گویند، به خنده و دارد.^{۳۹} در اسطوره های بسیاری از قبایل، خرس آشکارا بعنوان یک قادر مطلق ظاهر می شود.

بعنوان نمونه، بومیان رود کلامات^{۴۰} حکایت می کنند که از دیرباز خرس حاکم این قسمت از رود کلامات بود، بسیار پیشتر از آنکه اجازه مشاهده زیبایی های شگفت جهان و دیدن شاهکار روح بزرگ صادر شود که پرندگان و گل ها، رودخانه ها و دریاچه ها، کوهستان ها و دره ها و هر چیز زنده ای را آفریده است. در واقع انسان ها و تمام حیوانات آن ناحیه از او هراس داشتند.^{۴۱}

مطالعه ایروینگ هالوول^{۴۲} که آین مریبوط به خرس را خصوصاً در آمریکا، اروپا و آسیا روایت کرده است، بر اهمیت این حیوان در کرۀ زمین صحه می گذارد.^{۴۳} اسطوره های مونتانی ساحل شمالی خود بیانگر تمام چیزی هستند که خرس برای مردمان این قبیله نمایان کرده است. با این وجود امروزه به نظر می رسد حیوان دیگری با وی رقابت کند: گوزن قطبی. راوی اسطوره ها اغلب می گویند: «خرس یا گوزن قطبی، یکی است». به دلیل اینکه جمعیت خرس در منطقه تقليل یافته است، گوزن قطبی جایش را در زندگی اقتصادی، اجتماعی و حتی اسطوره شناسی مونتانی گرفته است.

- گوزن کانادایی

زیبان مونتانی خود نشانگر اهمیتی است که گوزن قطبی در حال حاضر دارد. ما سه واژه را برای نامیدن خرس پیدا کردیم: ناپسک،^{۴۴} خرس نر، او سکوئسک^{۴۵} خرس ماده، ناپسکوس^{۴۶} بچه خرس کوچک. ژاک روسو

attik	نام عمومی
na : pétekush	گوزن قلبی نوزاد
attikus	بچه
so : tshoteshish	حیوان نر یک یا دو ساله
so : ishoteow	حیوان نر سه تا شش ساله

برای نرهای هفت تا سی ساله، نامشان چهار مرتبه در طول سال تغییر می کند:

ôpènoé	در طی زمستان
ya : pétuk	در ابتدای تابستان
Wishak	در تابستان
minawsnéo	در پاییز

توسط گرگی که نگهبان منطقه ممنوعه است مورد تعقیب قرار می‌گیرند.^{۷۴}

این گرگ‌ها که کوهستان اسطوره‌ای را احاطه می‌کنند، آیا نیمه مرده‌های نیستند که به زندگی کامل هنومان می‌سازند؟ در طی این پژوهش، هر حیات محاکوم به مرگ‌های سلسله وار نیمه‌زندگی^(۷) نام دارد و در مقابل با زندگی کامل^(۷) قرار می‌گیرد که غلبۀ قطعی بر مرگ است. نیمه‌مرگ^(m)، به مرگی اطلاق می‌شود که به زندگی منجر شود^{(۷) یا (۷)} و مرگ کامل^(M) مجموعه‌ای از مرگ‌های جزیی^(m) است، مرگ‌هایی که بر روی خود بسته شده و دیگر قادر نیستند به کمال گشوده شوند. این نوع تفکر نوعاً تفکری مونتانی است. سرخپوست مونتانی معمولاً در برابر اعلام آن چیزی که سفیدها «مرگ» می‌نامند، بسیار آرام است. مرگ برای وی تنها آخرین مرحله از تسلسل بی‌وقفه نیمه مرگ‌ها و نیمه زندگی‌هاست. او زندگی را در خود جذب می‌کند و هر روز آن را با پذیرش شرایط بشری خود «می‌خورد». بعنوان مثال، به نظر می‌رسد که خوردن چربی خرس، تا حد بیمار شدن، نماد آن است. عبارت «خوردن» یعنی زندگی را از آن خود کردن، مرتباً در اسطوره شناسی مونتانی تکرار می‌شود.

درخت بعنوان رابط میان نیمه زندگی^(۷) و زندگی کامل^(V)، از ابتدا تا انتهای اسطوره بنیادین حضور دارد و به نظر می‌رسد همواره کسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد که به دشواری رمز «زندگی-مرگ» را درک می‌کنند: کودکی که از مرگ زاییده می‌شود، قهرمانی که با شجاعت و پذیرش نیمه مرگ‌های پرشمار می‌جنگد و بالاخره تساکاپیش که به سختی به خورشید و ماه می‌رسد. به نظر می‌رسد دُم همان نقش درخت را ایفا می‌کند و امکان دستیابی به خوشید را پس از مشکلات فراوان ایجاد می‌کند.

رؤیا نیز بعنوان عامل ارتباط میان نیمه زندگی و زندگی کامل ظاهر می‌شود. فرصت این را داریم که به تفصیل نماید: رؤیا را مورو کنیم، امری که هنوز با نگاهی زیاد با روح مونتانی ارتباط دارد. «فرد به واسطه رؤیا از روح-ذهن^(۸) خود الهاماتی دریافت می‌کند مربوط به محلی که شکار قرار دارد؛ روشی که برای شکار باید پیش گرفت، روشی که با آن روح حیوان شکار شده را اغنا کند و غیره. حتی زایش اندیشه‌ها در واقعیت به صورت الام در روح-ذهن تفسیر می‌شود. شمار بیشتر رؤیاها و یا الهامات پیوند عمیق‌تری میان فرد و روح-ذهنش برقرار می‌سازد». در نگاهی کلی تر به نظر می‌رسد که رؤیا، کوهستان، دُم و درخت نماد گشودگی موقعیتی بسته و ناقص هستند برای عروج به سوی شیوه دیگری از زندگی، به سمت کمال. مثلاً از نظر روانشناسانه، هر کدام از این عروج‌ها ترجمان تجربه‌ای از بازی‌ای هستند و هنگامی که وارد دنیا اسطوره‌ای به معنای واقعی آن شویم، این داده‌ها دقیق‌تر می‌شوند.

جالب می‌شد که نمادهای عمودیت مونتانی‌ها را با نمادهای مردم دیگر مقایسه می‌کردیم. به نظر سbastین استرکس^(۹) هر گروهی از مردمان کوهستان مقدس مخصوص خود را دارد و در همه جا درخت «همزمان رمز عمودی شدن، رشد شگفت انگیز به سوی آسمان، بازی‌ای مداوم و نه تنها پیشوای زندگی، بلکه پیروزی همیشگی بر مرگ است. درخت بیان کامل رمز زندگی می‌باشد که حقیقت مقدس جهان است. طرحی گستره تر از طرح یک جهان زنده که درخت نماد آن باشد، وجود ندارد».^{۱۰}

رؤیا نیز نقش بزرگی در دنیا اینی بسیاری از مردمان ایفا می‌کند.^{۱۱} برای نمونه، در قبیله اوتاواها^(۱۲) سرخپوستان حیوان عجیبی را تکریم می‌کنند که تنها در رؤیا به آن دست می‌پانند. مونتانی‌ها هم برای دست یافتن به برخی حیوانات بویژه قدرمند از رؤیا مدد می‌جوینند. آنها می‌گویند یک سگ آبی غول پیکر مسئول سگ آبی‌های دیگر است و فقط با رؤیا می‌توان به آن دست یافت.

- قدرت‌های زندگی

آب، مو، ماهی، سر، چربی و استخوان‌ها برای ما به سان قدرت‌هایی ظاهر شدند که پیوندی نزدیک با زندگی و مرگ و یا بهتر بگوییم با فتح زندگی داشتند. اسطوره‌ها نگاهی کلی به این نمادها را به دست می‌دهند. آب که توسط تمام نطفه‌های زندگی قابل دریافت است در اسطوره‌های مونتانی گاه نماد عالم شب یا مرگ بازی‌اند و گاه نماد جوانی بی‌پایان و یا شکوفایی زندگی است. دانه‌شنبی که زمین را تشکیل خواهد داد از آب سر بر می‌آورد. قهرمان در آب به شرایط بشری خود آگاهی می‌باشد که به مرگ محکوم است و نیروی سرشار از جوانی بی‌پایان از آب بیرون می‌آید. آب صرحتاً حیات‌بخش و زاینده زندگی است، اما قبل از اینکه



از آن بخورد تا حدی که از خوردن آن بیمار شود. می‌باشد زندگی جدیدی تولید شود. اما این زندگی توسط موجودی پیشکش می‌شود که مرگ را عرضه می‌کند؛ آیا گفته نمی‌شود که برای رسیدن به آن می‌باشد سرنوشت خود را به عهده بگیریم؟ هر دو جنس باشد با هم این سرنوشت سخت را پذیرند و به این دلیل است که در اسطوره‌ها، تساکاپیش و خواهش به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر متحد هستند.

- مشکل غامض برادر/خواهر

دو قدرت که ظاهراً رقیب هستند در طول اسطوره‌های موجود نقش اصلی را دارند. پیش از همه قدرتی پذیر آور است که در دل کل هستی گسترده شده و در اسطوره‌ها توسط قهرمان تساکاپیش شخصیت پردازی شده است. خواهر، سرچشمۀ باروری، سعی می‌کند عمل قدرت پذیر آورنده زندگی را حفظ کند، از ترس اینکه وی زندگی را از بین نبرد. در مرحله آخر، این دو قدرت با هم سازش می‌کنند تا تولید کننده حیات باشند؛ در این زمان می‌بینیم که آنها عناصری از یک حقیقت واحد بوده‌اند، ورود به خورشید و ماه نماد این سازش است.

- نمادپردازی ماه- خورشید

خورشیدی کردن موجود برتر، به نظر نمی‌رسد بخواهد بر حضور قوی او در زندگی دینی تأکید کند، بلکه بیشتر می‌خواهد آن را «چیز دیگری» معرفی کند. خواهر (سرچشمۀ باروری) می‌رود تا در خورشید زندگی کند، او با برادر شوهرش می‌رود؛ این زوج زندگی را پذیر می‌آورد. این گذر از خالق به بارورکننده اهمیت غلبه گر ارزش‌های حیاتی را نشان می‌دهد و قیام اینها زمانی که تساکاپیش (پذیرآورنده) برای بارور کردن با دختران به ماه (باروری) می‌رود، شدیدتر می‌شود. بدین ترتیب ماه و خورشید همزمان اعتبار باروری و قدر و منزلت خورشید را دارند.

- اسطوره اینوویت: سرچشمۀ خورشید و ماه

در زمان‌های قدمی در بک دهکده ساحلی مرد و زنی زندگی می‌کردند. آنها دو کودک داشتند، یک دختر و یک پسر. زمانی که کودکان بزرگ شدند، پسر دلباخته خواهش شد. به دلیل اینکه پسر مرتب با تلاش فراوان در پی او بود، دختر بالآخره به آسمان پناه برد و ماه شد. از آن به بعد پسر به شکل خورشید همواره دنبالش دویده است. گاه به او می‌رسد و موفق می‌شود او را در بر بگیرد و بدین ترتیب ماه گرفتگی ایجاد می‌کند. پس از آن که فرزندان پدر را ترک کردن، وی تاریک و سرشار از نفرت در برابر بشیریت شد. او به همه جای دنیا رفت و بیماری‌ها و مرگ را پراکند و قربانیان بیماری‌ها خواراک وی شدند؛ با این همه حرص و لعله به حدی رسید که دیگر نمی‌توانست اغنا شود، بنابراین شروع کرد به کشت و خوردن انسان‌های سالم.^{۵۷} از خلال اسطوره‌های مورد مطالعه، می‌توانیم مشاهده کنیم که مرگ، بیماری و شکست در غیبیت خواهر پیش می‌آیند. حضور وی همیشه شکل جدیدی از زندگی می‌آورد و در جلسه آخر، تمام عناصر مجموعه نمادین «برادر- خواهر- ماه - خورشید» برای تولید زندگی متحد خواهند شد. اکنون ما عناصر اصلی دنیای اسطوره‌ای مونتانی را می‌شناسیم. این دنیا ارتباطات نزدیکی با دنیای کری‌ها،^{۵۸} اوژیوهاها،^{۵۹} آلگونکی‌های تمیسکامینگ^{۶۰} و نسکاپی‌ها حفظ کرده است.

د. اقوام وابسته به دنیای اسطوره‌ای مونتانی

اگر اقوام وابسته به دنیای اسطوره‌ای مونتانی را به ترتیب اهمیت، یعنی بر حسب درجه نزدیکی اسطوره‌هاشان به اسطوره‌های مونتانی گروه‌بندی کنیم، این فهرست به دست می‌آید:

اوژیوهاها، آلگونکی‌های تمیسکامینگ، کری‌ها و اینوویت‌ها.

- اوژیوهاهای تمیاگامی

ما برای ارایه تکاهی کلی به این گروه، اساساً بر اطلاعاتی که اسپک^{۶۱} به دست داده تکیه می‌کنیم. اوژیوهاهای تمیاگامی شمار نسبتاً قلیلی را شامل می‌شوند. در سال ۱۹۱۳ اسپک از ۹۵ نفر صحبت می‌کند. می‌دانیم که این گروه هنوز وجود دارد و لااقل در تابستان در جزیره خرس^{۶۲} واقع در دریاچه تمیاگامی^{۶۳} در شمال اونتاریو سکونت دارند. این گروه بهوضوح بخشی از اوژیوهاهای دریاچه‌های بزرگ^{۶۴} و مردمانش شکارچی هستند. خرس، سگ آبی، گوزن قطبی و راسو از شکارهای مورد علاقه آنهاست. توتم‌باوری نزد آنها افتخار است. پیوندهای زناشویی

کوچکترین جزئیات زندگی روزمره از حیات حفاظت می‌کند. همچنین با خوردن چربی خرس است که به صورت دوره‌ای داستان پیشامدهایی را به خاطر می‌آورند که در دوران ازلی به موقع پیوسته‌اند. بنابراین چربی همزمان نماد زندگی بی‌پایان و خاطره جاودان است. استخوان نشان‌دهنده سرچشمۀ زندگی است و عصارة زندگی در استخوان متمنکز می‌شود. هم حیوان و هم انسان از استخوان دوباره زاییده می‌شوند. معمولاً به استخوان باید نفَس را اضافه کرد تا زندگی ایجاد شود. می‌دانیم که این نمادها منحصر مونتانی نیستند. ایروینگ هالوول^{۶۵} با مطالعه آین خرس در سراسر دنیا به همین عناصر استخوان، سر و چربی، به مثابة قدرت‌های حیاتی نزد مردمان سیری، انوهای^{۶۶} ژاپن، نزد اینوویت‌ها و دیگران رسیده است. ما می‌خواستیم در این پژوهش بر نمادهای خاص یعنی نمادهای مونتانی متمنکز باقی بمانیم.

- اشباح و سوسه گر

سه شبح و سوسه گر از ابتدا مانع شکوفایی زندگی می‌شوند: جادوگران، همجنیس خواران و غولها. با این وجود نقش آنها چنان شبیه هم به نظر می‌رسد که از خود می‌پرسیم آیا همه آنها یک واقعیت واحد نیستند. این آدمخواران، جادوگران و غول‌ها هر یک در جایگاهی دختران و پسران را می‌دزدند، انسان‌ها را می‌کشند و آنها را می‌خورند، پوست را خراش می‌دهند، کودکان را می‌ربانند و انسان‌ها را گمراه می‌کنند. به نظر ما جادوگران، غول‌ها و آدمخواران بسان موجوداتی هستند که بیش از دیگران عمیقاً رمز «مرگ» را تجربه می‌کنند. نقش آنها یادآور پیشامدهای رخ داده در دوران بدوي برای انسان است. انسان از مرگ برای حیاتی زاده شده است که نتیجه تسلسل نامعلوم مرگ و بقاست. انسان برای تضمین ادامه زندگی و برای بر عهده گرفتن مسئولیت‌های خود در دنیا باید بکشد و کشته شود. این یک رفتار بدوي نیست، بلکه فرمانی دیکته شده از سوی خود خالق زندگی است. کشن، یعنی تسلط بر اشخاص، چیزها، کل هستی؛ کشته شدن عبارتست از پذیرفتن مرگ برای ورود به یک زندگی عمیقت‌تر.

به علاوه انسان باید مسئولیت تمایلات جنسی خود را تا حد آخر آن، یعنی هوسرانی، به عهده بگیرد. جادوگران و آدمخواران، چربی (جاودانگی) را پیشکش می‌کنند، مونتانی باید

و آک هولتکراتز^{۷۶} اشاره کنیم. اما در جریان این پژوهش آن چیزی که ما را شگفت زده کرد این بود که قهرمان اسطوره‌ای نزد مونتانی‌ها عامل مستقلی به نظر نمی‌آید و حرکات و رفتارش پیوسته به خرس ارجاع دارد. در هر مرحله خرس شخصیت اصلی است و موضوع پایه‌ای برخی آینین‌ها قرار می‌گیرد. اسطوره تساکاپیش فقط وسیله‌ای بوده است تا ما را وارد خود ساختار قدسی کند، چرا که خرس در جهانی در حال تغییر، اسطوره ارباب زندگی و مرگ می‌شود.

مونتانی نسل آسیاپی-اروپایی در محیطی بسیار متفاوت از اجداد دیرینش، متحول شده است. آب و هوای سخت، شرایط زندگی دشوار و فقدان ارتباط بین قاره‌ای از او انسانی قوی و آرام ساخته که در دنیاپی بسیار ویژه زندگی می‌کند. مونتانی که به جنگل‌های بومی آمریکای شمالی پیوند دارد ارتباطات بسیار نزدیکی با آنها دارد. در حال حاضر مونتانی سرخ پوست که هویتش را در تهدید دست اندازی فنون مختلف می‌بیند، باشد فرایندهای به میراث فرهنگی خود علاقه‌مند است. هرچند این میراث ویژه باشد، اما نزدیکی‌هایی با برخی قبایل بومیان آمریکا دارد. ■

با افراد قبایل دیگر منجر به افزایش شمار آنها شده است. کودک از همان بدو تولد اهمیت دارد. در سن یک سالگی او را نام‌گذاری می‌کنند؛ اسمی که بسیار شاعرانه باشد و بیانگر صفت غالبی منسوب به کودک. این نام‌گذاری در یک جشن رسمی به انجام می‌رسد. فعالیت اصلی مردمان این قبیله شکار است و در این حوزه ممنوعه های فراوانی دارند. آینین‌های فراوانی نیز در ارتباط با حیوانات برگزار می‌شود. رقص که یک فعالیت اجتماعی بزرگ است به ویژه به افتخار خرس و اردک انجام می‌شود. این گروه بسیار مدیون همسایه مهربانش، آگونکی‌های تمیسکامینگ است.

- آگونکی‌های تمیسکامینگ

این گروه شمال اونتاریو، در انتهای دریاچه تمیسکامینگ در مرز اونتاریو و کبک، را بعنوان محل سکونت برگزیده است. جمعیت آنها تقریباً ۲۵۰ نفر است. پیوندهای زناشویی میان اوژیوها و آگونکی‌های تمیسکامینگ بسیار متداول است. از اینجا متوجه می‌شونم که این دو قبیله چگونه از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند. اینجا هنوز توم‌باوری از اهمیت بالایی برخوردار است. این سرخ‌پوستان به «تریتی» حیوانات شهرت دارند. سگ‌های آبی چزیره به دقت شمارش می‌شوند و سن هر کدام از آنها مشخص می‌شود. در برخی مناطق، گوزن‌های قطبی به مدت یک سال محافظت می‌شوند و سال بعد به حیوانات یک منطقه دیگر رسیدگی می‌شود. فرزندان میراث دار شکار پدرانشان هستند، زیرا آنها در واقع دارای های پدر هستند. زن در منزل همسرش می‌ماند و فقط زمانی که زمین شکار حاصلی ندارد به دیدن پدر همسر می‌رودند. سالخورد ها مسئول تمامی مسائل زناشویی هستند.

- کری‌های شرق کانادا

اسطوره‌های کری‌های شمال کانادا مشابه اسطوره‌های مونتانی‌هاست. کری‌ها در شرق خلیج هادسون، لبرادرور و شمال اونتاریو زندگی می‌کنند. زبان آنها مورد فهم اوژیوها و به معنای واقعی کلمه آگونکی‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد شکار سگ آبی کار مورد علاقه افراد این قبیله است. آینین خرس آنها نسبتاً نزدیک به آینین مونتانی‌هاست.^{۶۵} اسپیک معتقد است اسطوره‌های مونتانی بیشتر با اسطوره‌های وابانک‌ها^{۶۶} در جنوب سن‌لوران^{۶۷} تفاوت دارد تا اسطوره‌های کری‌ها. این سه قبیله، یعنی کری‌ها، اوژیوها و آگونکی‌های تمیسکامینگ به خانواده آگونکی متعلق هستند. اما راجع به اینوویت‌ها باید گفت که مونتانی‌ها ظاهراً با آنها هیچ دوستی و قرابتی ندارند.

- اینوویت‌ها

بنا بر پژوهش‌های قوم‌شناسخی کنونی، اینوویت‌ها آخرین قومی هستند که به آمریکا آمدند. در سال‌های ۹۸۲-۹۸۳ اریک لوروز^{۶۸} ایسلندی در هنگام کاوش‌های باستان‌شناسی، به آثار سکونت و بقایای فرهنگ اینوویت‌ها در گروئنلند دست یافت.^{۶۹} نحوة زندگی اینوویت‌ها شbahat‌هایی با زندگی اجداد پارینه‌سنگی دارد. به نظر کازنو^{۷۰} امکان دارد نزد شانسلا^{۷۱} که در اروپا زندگی می‌کرده است در دوران ماقبل تاریخ با گله‌های گوزن به سمت شمال مهاجرت کرده و در کناره اقیانوس منجمد مستقر شده باشد و بدین ترتیب اینوویت‌ها از نسل آنها و میراث داران فرهنگ سرزمین‌های اینوویت‌های گروئنلند^{۷۲} می‌باشند.^{۷۳} وجود اینوویت‌ها تابع روند فصلی است. در زمستان در کله‌های برفی کنار ساحل مستقر می‌شوند تا شیرماهی و پستانداران دریایی دیگر را شکار کنند. در تابستان نیز در پناه چادرهایی کنار رودها زندگی می‌کنند تا ماهی آزاد صید کنند و به شکار گوزن نیز بپردازند. اینوویت‌ها به سان مونتانی‌ها، مراسم شکار و ماهی‌گیری و اعتقادات شمن‌باوری^{۷۴} دارند. به نظر می‌رسد چند اسطوره مونتانی از اینوویت‌ها تأثیر گرفته باشند و به نظر اسپیک، احتمال دارد روابط میان اینوویت‌ها و مونتانی‌ها در سده هفدهم قطع شده باشد؛ مونتانی‌های آن دوره احتمالاً از شمال بزرگ کنده و به سمت ساحل رانده شده‌اند.^{۷۵} در مجموع، مونتانی‌ها و اینوویت‌ها عناصر مشترک اندکی در اسطوره‌هایشان دارند، درحالی که شباهت میان اسطوره‌های مونتانی، آگونکی، اوژیوا و کری شگفت آور است. تقریباً هر جزیی از اسطوره‌های مونتانی در اسطوره شناسی یکی از این قبایل وجود دارد.

تا کنون قوم‌شناسان^{۷۶} تلاش کرده‌اند شباهت تعجب آور پیروزی‌های به دست آمده توسط قهرمانان فرهنگی این مردم را نشان دهند. بویژه می‌توانیم به پژوهش‌های مارگارت و فیشر^{۷۷}

- ۱ نوشتۀ پیش رو ترجمۀ فصل دوم از بخش اول کتابی است به نام « اسطوره‌ها و مناسک بومیان مونتانا » که مشخصات کتاب شناسی آن بدین شرح است. در این متن که چونان فصلی مستقل ترجمه شده است، موارد ارجاعی به دیگر فصل‌ها و محتوای آنها را حذف کرده‌ایم. خوانندگان علاقمند می‌توانند کتاب کامل را در پیوند <http://classiques.uqac.ca> ببینند. برای آگاهی بیشتر درباره مونتانا ها به مقاله « نخستین اقوام و زبان‌ها » در همین ویژه‌نامه مراجعه کنید.
- Mythes et rites chez les Indiens Montagnais, ۱۹۷۱, Yvette BARRIAULT s.c.q. (Innu-Québec-Labrador) Hauteville, Québec : La Société historique de la Côte-Nord
- 2 Folkloriques
- ۳ ولورین (wolverine) بآ کارکاژو (Carcajou) جانوری از خانواده راسویان و بومی آمریکای شمالی است که با نام « دله » می‌شناسیم. (م)
- 4 Lucien Lévy Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, ۱۹۳۵, p. ۵۵.
- 5 Sept-Îles
- ۶ خانم گرگوار ژوردن (Grégoire Jourdain) - مادر خانم آنتوان ژوردن - در گذشته مراسم خیمه لرزان را برگزار کرده است.
- 7 Mingan
- 8 Carcajou
- 9 Algonkien
- 10 R. W. Harris, op. cit., p. 128 & Åke Hultkrantz, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1963, p. 39.
- 11 Michabou
- 12 Atochocan
- 13 François-Xavier Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, vol. 6, Paris, Rollin, 1744, p. 173.
- 14 Douville
- 15 R. Douville et J.-D. Casanova, *La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française*, Paris, Hachette, 1967, p. 95-96.
- 16 Naskapis
- 17 Manitou
- 18 Åke Hultkrantz
- 19 *Les Religions des Indiens primitives de l'Amérique*
- 20 Trickster
- 21 Jumeaux divins
- 22 Åke Hultkrantz, op. cit. p. 32.
- 23 Mircea Elyade
- 24 Mircea Eliade, Bibliothèque scientifique, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 117.
- 25 Thompson
- 26 Lytton
- 27 Fraser
- 28 James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Bibliothèque scientifique, Paris, Payot, ۱۹۳۱, p. ۲۰۹-۲۰۸.
- 29 James George Frazer, *Op. cit.*, p. 213-214.
- 30 *Idem, Ibid.*, p. 217 et ss.
- 31 Madame Antoine Jourdain, *op. cit.*
- 32 Jacques Rousseau, *Essai sur la gastronomie amérindienne*, Les Cahiers des Dix, no 22 Montréal, Les Dix, 1957, p. ۲۰۱.
- ۳۳ خانم آنتوان ژوردن از هفت جزیره (ست ایل) این را برایمان تأیید کرد: خرس غمیزید. بدنش به نظر مرده می‌رسد ولی به زندگی ادامه می‌دهد.
- ۳۴ John Maclean
- 35 John Maclean, *Canadian Savage Folk*, Toronto, William Briggs, 1896, p.433.

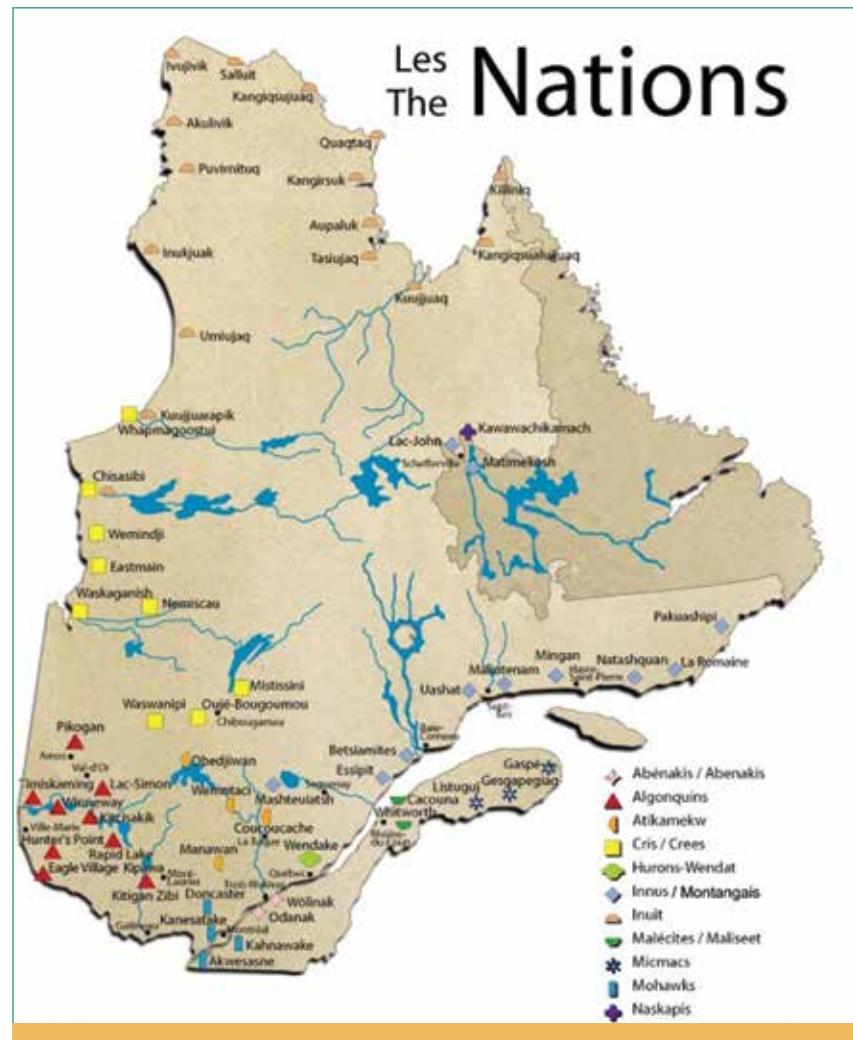
نکاتی چند درباره مسایل مربوط به بومیان آمریکای شمالی^۱

برگردان: سعیده بوغیری

پیش درآمد

جمعیت بومی کانادا قشری جوان و به سرعت در حال افزایش است. در روزگار ما ملل نخستین،^۲ اینوویت‌ها^۳ و دورگه‌ها^۴ به دنبال بازآفرینی فرهنگی، بازسازی و تحکیم اجتماعات خود و شرکت در شکوفایی کشور کانادا هستند. با اینهمه، گذشته استعماری و سیاست‌های دولتی گذشته هنوز در اجتماعات بومی احساس می‌شود. اجتماعاتی که تلاش می‌کنند دست آوردهای ایشان در زمینه بهداشت و تندرست، آموزش و امور اجتماعی-اقتصادی را، در مقایسه با کانادایی‌های غیربومی، بهبود دهند. علیرغم بهبود قابل توجه اوضاع در این زمینه برای بومیان و نیز برای کانادایی‌ها، بسیاری معتقدند که برای رساندن زندگی بومیان به سطحی قابل قیاس با دیگر شهروندان کانادایی کارهای زیادی باید انجام شود. چارچوب حقوقی، قضایی، قانونی و سیاسی حاکم بر روابط بین دولت و بومیان پیچیده است و در تاریخی غنی ریشه دارد. در این چارچوب مسئولان سیاست‌گذاری و اعضای قبایل بومی به دنبال اهدافی مشترک و درک دوجانبه‌اند تا بتوانند مصالحه کنند و به نتایج مساعدی برای بومیان و کانادایی‌ها دست یابند.

موضوع جستار حاضر، ارایه اطلاعات پایه‌ای درباره مسایل مربوط به بومیان است، از جمله شرایط اجتماعی-اقتصادی و نیز جنبه‌های مربوط به مالیات، هزینه‌های فدرال، حقوق قضایی و حوزه‌های متنوع حقوقی و سیاسی.



ثبت شده تا اندازه زیادی به جمعیت هایی محدود می شود که در این مناطق ویژه زندگی می کنند. هیچ منطقه ویژه ای برای گروه های اینوویت و دورگه مشخص نشده است.

سیمای اجتماعی- اقتصادی جمعیت بومی کانادا

بر اساس سرشماری سال ۲۰۰۶، جمعیت بومی کانادا تقریباً به ۱,۷۲,۷۹۰ نفر یعنی معادل تقریباً ۳٪ جمعیت کل این کشور رسید. در مقیاس بین‌المللی، جمعیت بومی کانادا فقط از نرخ جمعیت بومی نیوزیلند در جایگاه پایینتر قرار گرفت، جایی که مأثور ها^{۳۳} کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. در استرالیا و ایالات متحده، جمعیت بومی تقریباً ۲٪ کل جمعیت را تشکیل می‌دهند.

اعضای ملت‌های نخستین (سرخپوستان فاقد یا دارای رسمیت اجتماعی)، بیشترین نسبت جمعیت بومی کانادا را تشکیل می‌دهند که به حدود ۶۶۰، معادل ۶۹۸۰۲۵ نفر می‌رسد. برآورد می‌شود ۴۰٪ اعضای ملت‌های نخستین در مناطق ویژه و بقیه بیرون از آن زندگی می‌کنند. دورگه ها حدود ۳۰٪ از جمعیت بومی معادل ۳۸۹,۷۸۵ نفر هستند و بر اینوویت‌ها که ۴٪ جمعیت بومی، معادل با ۵۰۴۸۵ نفر را تشکیل می‌دهند، پیشی می‌گیرد. در میان گروه های مختلف بومی کانادا، دورگه ها سریع‌ترین رشد جمعیتی را، یعنی ۶٪ در طی دهه گذشته، دارند. افزایش سریع آنها را می‌توان به این واقعیت نسبت داد که اشخاص بسیار بیشتری خود را دورگه معرفی می‌کنند. روی هم رفته جمعیت بومی کانادا جوان‌تر و افزایش آن سریع‌تر از جمعیت غیر بومی است، نرخ این افزایش بین سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۶ به ۴۵٪ رسید یعنی شش برابر افزایش جمعیت غیر بومی در همین دوره. افزون بر آن، این جمعیت رفته شهری تر می‌شود و حضور آن بویژه در استان‌های غربی کانادا بسیار قابل توجه است.

با وجود برخی دستاوردهای مهم در زمینه طرح درآمد، اشتغال و آموزش در جریان دهه اخیر، جمعیت بومی کانادا در شاخص‌های اجتماعی و اقتصادی هنوز یک گام بزرگ از جمعیت غیر بومی عقب‌تر است. اعضای ملت‌های نخستین ساکن مناطق ویژه و نیز اینوویت‌ها هنوز در زمینه‌های گوناگون، در قیاس با دورگه ها و جمعیت‌های خارج از این مناطق، با مشکلات بیشتری دست و پنجه نرم می‌کنند. این واقعیت را از افزایش نرخ بیکاری، کاهش سطح درآمد و آموزش و شیوه مشکلات بهداشتی می‌توان دریافت. نکات برجسته این سرشماری عبارتند از:

الف. جمعیت نگاری

- جمعیت بومی با میانگین سن ۲۷ سال، بسیار جوان‌تر از جمعیت غیربومی (با میانگین ۴۰ سال) است.

- تقریباً نیمی از جمعیت بومی (۴۸٪) را کودکان و جوانان ۲۴ سال و کوچک‌تر تشکیل می‌دهند که این میزان در جمعیت غیر بومی به ۳۱٪ است.

- اکثر بومیان در اونتاریو^{۳۴} و استان‌های غربی کانادا زندگی می‌کنند.

- اونتاریو بیشترین تعداد بومیان را در خود جای داده که این معادل ۲۴۲,۴۹۵ نفر یعنی ۲٪ جمعیت این استان است.

- بیش از نیمی از جمعیت بومی (۵۶٪) در نواحی شهری زندگی می‌کنند که این میزان در مورد جمعیت غیر بومی به ۸۱٪ می‌رسد.

- وینیپچ^{۳۵} دارای بیشترین جمعیت بومی شهری (۴۸,۳۸۰ نفر) است که پس از آن، ادمونتون^{۳۶} با ۵۲,۱۰۰ نفر قرار می‌گیرد. ونکوور^{۳۷} با ۴۰,۳۱۰ نفر در رده سوم است. تورنتو^{۳۸} (با ۲۶,۵۷۵ نفر)، کالگاری^{۳۹} (با ۲۶,۵۷۵ نفر) ساسکاتون^{۴۰} (با ۲۱,۵۳۵ نفر) و رجینا^{۴۱} (با ۱۷,۱۰۵ نفر) نیز از شهرهایی به شمار می‌روند که شمار نسبتاً چشمگیری از بومیان شهری شده را در خود جای داده اند.

ب. آموزش

- با وجود برخی دستاوردهای مهم، سطح آموزش بومیان نسبت به سطح آموزش اعضای جمعیت غیر بومی هنوز پایین است. در سال ۲۰۰۶، ۵۰٪ اعضای ملت‌های نخستین ساکن مناطق ویژه که میان ۲۵ تا ۶۴ سال سن داشتند، دیبلم تحصیلات دبیرستانی خود را نگرفته بودند که این میزان برای سایر کانادایی‌های همان رده سنی، ۱۵٪ بود.

در کل ۳۴٪ اعضای جمعیت بومی میان ۲۵ تا ۶۴ سال دیبلم دبیرستانی نداشتند که این میزان برای جمعیت غیربومی ۱۵٪ بود.

کبک، نونات زیاووت^{۴۲} در شمال لابرادور^{۴۳} و ناحیه اینویالویتز^{۴۴} (در یوکون^{۴۵} و قلمروهای شمال غربی).

ملت‌های نخستین چه کسانی هستند؟ عبارت «ملت نخستین» و اجتماع «ملت‌های نخستین»، از این پس به کرات به جای عبارت «گروه»^{۴۶} که در قانون مربوط به بومیان درج شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد. شماری از گروه ها ترجیح می‌دهند خود را «ملت نخستین» بنامند و نام خود را بر حسب این اولویت تغییر دهند. کانادا تقریباً ۶۳۰ اجتماع از ملت‌های نخستین (یا بر اساس قانون مربوط به بومیان، گروه) در قام این کشور است. اکثر سرخپوستان ثبت شده، عضو یکی از اجتماعات ملت‌های نخستین نیز هستند. کمیسیون سلطنتی مربوط به اقوام بومی (۱۹۹۶) تخمین می‌زند که بین ۶۰ تا ۸۰ ملت بومی در کانادا وجود داشته است. برخلاف عبارت «اجتماع ملت‌های نخستین»، ملت بومی را باید به مثابه گروهی گستردۀ از بومیان در نظر گرفت که دارای یک هویت ملی و فرهنگی هستند، برای نمونه کری‌ها^{۴۷}، آگونکن‌ها^{۴۸} یا اینوها.^{۴۹}

مناطق ویژه سرخپوستان به چه معناست؟ مناطق ویژه،^{۵۰} به مناطقی گفته می‌شود که در اختیار گروهی از سرخپوستان (ملت نخستین) قرار گرفته باشد. با اینهمه، عنوان حقوقی زمین هنوز به دولت تعلق دارد. همانطور که بعداً توضیح خواهیم داد، مسئولیت دولت فدرال در برابر سرخپوستان





باید افزود ۸٪ بومیان دارای دپلم دبیرستان یا یک مدرک تحصیلات عالی هستند که این میزان در غیر بومیان کانادا ۲۲٪ است.

در سال ۲۰۰۴ اداره کل ارزشیابی اذعان داشت که با آهنگ کنونی پیشرفت، باید ۲۸ سال منتظر ماند تا اعضای ملت‌های نخستین ساکن مناطق ویژه به سطح آموزشی برابر با مجموعه جمعیت کانادا دست یابند.

ج. بازار کار

- از سال ۲۰۰۱ نرخ اشتغال در میان بومیان میان ۲۵ تا ۶۴ سال افزایش یافته است (از ۵۸٪ به ۶۳٪ رسیده)، اما این نرخ اشتغال به نسبت جمعیت غیربومی (۷۶٪) بسیار پایین‌تر است.

- بیکاری در میان اعضای ملت‌های نخستین به خصوص افراد ساکن مناطق ویژه و اینوویت‌ها در بالاترین رده قرار دارد و در میان جمعیت دورگه، در پایینترین رده.

با وجود کاهش فراوان میزان بیکاری از سال ۲۰۰۱، این رقم در سال ۲۰۰۶ در میان بومیان بین ۲۵ تا ۶۴ سال هنوز تقریباً سه برابر غیر بومیان بود (۱۳٪ در برابر ۵٪). این میزان در قام نواحی از میانگین ملی فراتر می‌رود.

بین سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۶، بیش از ۶۰۰,۰۰۰ جوان بومی به سن ورود به بازار کار پا می‌گذارد. به خصوص در گروه سنی پانزده تا ۲۹ سال، یک افزایش ۳۷ درصدی (در میان بومیان) به نسبت رشد شش درصدی در کل جمعیت کانادا پیش‌بینی می‌شود.

در سال ۲۰۲۶ ۳۶٪ جمعیت بین پانزده تا ۲۹ سال ساسکاچوان را بومیان تشکیل می‌دهند. بر اساس پیش‌بینی‌ها در مانیتوبا^۳ این نسبت احتمالاً به ۲۸٪ برسد.

د. درآمد

- در سال ۲۰۰۶ درآمد متوسط بومیان ۱۸۹۶۲ دلار بود یعنی ۳۰٪ کمتر از درآمد متوسط سایر کانادایی‌ها (۲۷۰۹۷ دلار).

- تفاوت درآمد بین بومیان و سایر کانادایی‌ها که دارای مدرک دانشگاهی هستند، بین سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۶ کاهش یافته و از ۳۳۸۲ دلار به ۶۴۸ دلار رسیده است.

- طبق نظر مرکز سیاست‌های جایگزین کانادا، فاصله درآمد میان بومیان و غیر بومیان در محیط شهری و روستایی به ترتیب، ۷۰,۸۳٪ ۴۴۹۲ دلار افزایش یافته است. غیر بومیانی که در مناطق ویژه شهری کار می‌کنند ۳۶٪ بیش از کارگران ملت‌های نخستین درآمد دارند. کانادایی‌های غیر بومی مناطق ویژه روستایی ۸۸٪ در مقایسه با همکارانشان در جوامع ملت‌های نخستین، درآمد بیشتری دارند.

۵. مسکن

- در دهه اخیر نسبت خانوارهای بومی پر جمعیت کاهش یافته و از ۴۳٪ به ۴۷,۶٪ رسیده است. با وجود این بهبود، تعداد خانوارهای پر جمعیت بومی به نسبت سایر خانوارها در مقیاس ملی چهار برابر بیشتر است.

- تعداد خانواده‌های پر جمعیت بومی در نوناوت با ۸٪ و سپس در ساسکاچوان با ۲۳٪ از همه بالاتر بود. این رقم در خانواده‌های غیر بومی همین دو ناحیه ۱,۴٪ و ۰,۵٪ بود. شیوع خانوارهای پر جمعیت در میان اینوویت‌ها و اینوویت‌های نوئات با ۲۲,۸٪ در سال ۲۰۰۶ نیز تصدیق شد.

- احتمال زندگی اعضای ملت‌های نخستین در خانه‌های پر جمعیت، پنج برابر و در خانه‌هایی که می‌بایست تعمیر اساسی می‌شد، چهار برابر بیش از غیر بومیان بود.

و. بهداشت و تندرستی

- در مطالعه‌ای که در چارچوب تحقیق درباره سلامت در جوامع کانادا انجام شد آمده است بومیانی که در محیط شهری بیرون از مناطق ویژه زندگی می‌کنند، معمولاً وضعیت نامطلوبی در مقایسه با همتایان غیر بومی خود دارند.

پس از لحاظ کردن عوامل اجتماعی- اقتصادی، بومیان بیرون از مناطق ویژه یک و نیم برابر بیش از غیر بومیان در معرض ابتلا به دست کم یک بیماری مزمن قرار دارند از جمله دیابت، فشار خون یا آرتیت.

میزان خودکشی در میان جمعیت‌های ملل نخستین و اینوویت‌ها بسیار بالاتر از میانگین کل

جمعیت است، این میزان در اعضای ملل نخستین پنج برابر و در میان اینوویت‌ها یازده برابر بیشتر است.

امید به زندگی در میان شهروندان ملل نخستین پنج تا هفت بار کمتر از غیر بومیان کاناداست و میزان مرگ و میر کودکان یک و نیم برابر بیشتر است.

میزان ابتلا به سل در میان شهروندان ملل نخستین ساکن مناطق ویژه ۳۱ برابر بالاتر از میانگین ملی این بیماریست.

امید به زندگی در میان اینوویت‌ها نزدیک به پانزده بار کمتر از میانگین ملی است. میزان مرگ و میر کودکان نوناوت نیز نزدیک چهار برابر بالاتر است و یکی از مهمترین ناهنجاری‌ها در میان اینوویت‌ها و کل جمعیت به شمار می‌رود.

میزان ابتلا به سل در میان اینوویت‌ها ۲۳ برابر بیش از میانگین جمعیت ملی کاناداست. میزان خودکشی نیز بین شش تا یازده بار بالاتر بوده و ظاهراً رو به افزایش است. در کانادا میزان ابتلا به سلطان ریه در میان اینوویت‌ها از همه دنیا بیشتر و رو به افزایاد است و می‌تواند به میزان بالای گرایش به دخانیات مربوط باشد.

بر اساس مطالعات حوزه سلامت، خانوارهای اینوویت به میزان نگران کننده‌ای از عدم امنیت غذایی رنج می‌برند. بر اساس یک مطالعه نوآورانه که بین سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۰۸ انجام و در مجله انجمن پژوهشی کانادا چاپ شد، نزدیک به ۷۰٪ کودکان اینوویت زیر سن مدرسه، در خانوارهایی با برچسب مبتلا به «نا امنی غذایی» زندگی می‌کردند.

استانی و ایجاد برنامه‌های خاص برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی- اقتصادی بومیان بیرون از مناطق ویژه به وضوح دید.

هزینه‌های دولت فدرال در برنامه‌ها و خدمات برای بومیان

پارلمان در جریان تخصیص بودجه در سالهای ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۲ میلیارد دلار را برای وزارت امور بومیان و گسترش شمال کانادا (AADNC) تصویب کرد تا بدین ترتیب از تدارک خدمات پایه از نوع استانی پشتیبانی کرده باشد. خدماتی که بویژه به اعضا گروه های ملل نخستین ساکن در مناطق ویژه و در مقیاسی پایین‌تر، به اینوویت‌های ساکن قلمروهای سنتی خودشان تعلق می‌یافتد.

تدارک بودجه فدرال برای خدمات همسان، که معمولاً توسط دولتهای استانی و ادارات شهرداری صورت می‌گیرد، تا اندازه زیادی هزینه‌ها را پوشش می‌دهد. آموزش، بهداشت و تدرستی، مسکن، بیمه اجتماعی و تأسیسات زیربنایی و نگهداری آنها (مثلاً، مدارس، کارخانجات تصفیه آب) از جمله خدمات بینایی مورد نظر این کمک مالی هستند. اگر چه وزارت امور بومیان و گسترش شمال کانادا (AADNC) و وزارت فدرال پیش از همه، مسئول هماهنگی و به کارگیری الزامات دولتی کانادا در برابر ملل نخستین، اینوویت‌ها و دورگه‌ها هستند، ۳۴ وزارت‌خانه و ساز و کار دیگر نیز مجموعه‌ای از برنامه‌ها و خدمات را برای بومیان کانادا تدارک می‌بینند. مجموع هزینه‌های فدرال در این خصوص، به نزدیک ده میلیارد دلار می‌رسد.

جنبه‌های حقوقی و سیاسی

الف. قانون مربوط به بومیان (۱۸۷۶)

قانون مربوط به بومیان متن اصلی قانونی است که به موجب آن، اختیارات دولت فدرال در امور سرخپوستان و مناطق ویژه آنها اعمال می‌شود. این قانون جامع، تقریباً در مورد تمام جنبه های زندگی اعضای ملل نخستین در مناطق ویژه را در برمی‌گیرد. مفاد قانون فوق، سرخپوستان ثبت شده، تعلق به دسته‌ها، سازماندهی و راهبری دسته مورد نظر، انتخابات، تنظیم مقررات، امور مالیاتی، زمین‌های سرخپوستان و منابع موجود در آنها، مدیریت پول، مسایل مربوط به وصیت‌نامه و جانشینی سرخپوستان و نیز آموزش را در بر می‌گیرد. تها سرخپوستان ثبت شده، بر اساس قانون مربوط به بومیان به عنوان سرخپوست به رسمیت شناخته می‌شوند و برخی حقوق و مزایای پیش‌بینی شده در این قانون شامل حال آنان می‌شود. سرخپوستان ثبت نشده، دورگه‌ها و اینوویت‌ها شامل این قانون می‌شوند.

قانون مربوط به بومیان در ابتدا شامل مجموعه‌ای از تمهیدات قانونی بود که به صورت موقت به کار گرفته می‌شد تا زمانی که مردم ملل نخستین به تمامی در جامعه غالب ادغام شوند. با وجود تغییرات پر شمار انجام شده در این قانون در طول چند سال، به خصوص در سال‌های ۱۹۵۱ و ۱۹۸۵، اساس آن هنوز پا بر جاست. از آن پس برخی اختیارات تعییض آمیز این قانون لغو شد، از جمله رد حق رأی برای سرخپوستان، ممنوعیت ترک مناطق ویژه یا مصرف الكل بدون مجوز مأمور بومی‌ها. همچین قانونی که بر بنای آن، اگر زنی سرخپوست با یک سرخپوست ثبت نشده و یا با یک غیرسرخپوست ازدواج می‌کرد جایگاه قانونی خود را بعنوان سرخپوست از دست می‌داد، لغو شده است.

ضعف‌های قانون مربوط به بومیان به گونه‌ای مستند آشکار است. بومیان در برابر تحکم آشکار این قانون مقاومت می‌کنند. غایندگان دولت نیز ضعف‌های این قانون را، که بعنوان چارچوب روابط با ملل نخستین به کار می‌رود، به رسمیت می‌شناسند. با اینهمه این قانون با استفاده از ابزار ادغام کردن بومیان، برخی حمایت‌ها را شامل حال اعضا ملل نخستین کرده است. این نقش‌های متعارض و تفاوت دیدگاه های مقامات فدرال و ملل نخستین در زمینه استقلال دولتی بومیان، در قانون اساسی جدید، اصلاح قانون مربوط به بومیان را همچنان پیچیده‌تر می‌کند.

ب. حقوق نیاکانی و حقوق قراردادی

در بند (۱) قانون اساسی ۱۹۸۲ تصریح شده است که «حقوق موجود - نیاکانی یا قراردادی- مردم بومی کانادا به رسمیت شناخته شده و تصدیق می‌شود». گنجاندن حقوق نیاکانی و حقوق قراردادی در قانون اساسی و موارد حمایتی متوجه آن به این معناست که این حقوق ممکن است توسط قانون پارلمان به صورت یکجانبه لغو شوند. با اینهمه، دولت با وجود حمایت‌های

حوزه قانونی دولتهای فدرال و استانی

بر اساس سیاست کنونی دولت فدرال، مسئولیت این دولت به جز در چند مورد، تنها سرخپوستان ساکن مناطق ویژه و اینوویت‌های ساکن قلمروهای سنتی خودشان را شامل می‌شود، در حالی که دولتهای استانی بطور کلی مسئول بومیان ساکن بیرون از مناطق ویژه نیز هستند. دولت فدرال و دولتهای استانی هیچ مسئولیت خاصی را درباره دورگه‌ها و سرخپوستان بدون جایگاه اجتماعی نپذیرفته‌اند.

احراز شرایط قانونی درباره «سرخپوستان و زمین‌های ویژه سرخپوستان» به موجب بند ۹۱ (۲۴) قانون اساسی سال ۱۸۶۷ به دولت فدرال واگذار شده است. قدرت انحصاری قانون‌گذاری دولت فدرال درباره سرخپوستان ابتدا درباره جمعیت سرخپوست ثبت شده (دارای جایگاه اجتماعی و شناخته شده به عنوان سرخپوست) ساکن مناطق ویژه اعمال می‌شود. در نتیجه، سرخپوستان ثبت شده بطور کامل از برنامه‌ها و خدمات فدرال که توسط وزارت‌خانه‌ها و ساز و کارهای فدرال ارایه می‌شود، برخوردارند. دادگاه عالی در سال ۱۹۳۹ (در پرونده «اسکیمو») و به موجب بند ۹۱ (۲۴) از اطلاق عنوان «بومی» به اینوویت‌ها جلوگیری کرد و به این ترتیب نقش فدرالی آنان را به رسمیت شناخت. دولت فدرال جوامع اینوویت را نیز، مانند بومیان ثبت شده و ساکن مناطق ویژه، از برنامه‌ها و خدماتش بهره مند کرد.

وضعيت دورگه‌ها و سرخپوستان ثبت نشده بر اساس بند ۹۱ (۲۴) قانون اساسی ۱۸۶۷ نامشخص باقی مانده است. استدلال دولت فدرال این است که مسئولیت خاصی را درباره این گروه‌ها به عهده ندارد و در نتیجه، تعهداتی مالی اش نیز در قبال آنها محدود است. اغلب استان‌ها پشتیبان این استدلال هستند که دولت فدرال باید مرجع اصلی باشد و مسئولیت مالی ناشی از آن درباره تمام جوامع بومی کانادا بر دوش بکشد، اعم از سرخپوستان ثبت شده یا نشده، ساکنان خارج از مناطق ویژه و نیز دورگه‌ها. با این همه در عمل، این گروه‌ها مانند شهروندان مقیم استان‌ها به برنامه‌ها و خدمات دسترسی دارند. در این سال‌های اخیر برخی دولتهای استانی نقشی بیش از پیش فعال برای بهبود روابط با اجتماعات بومی ایفا کرده‌اند. این واقعیت را می‌توان در ظهور چارچوب سیاست‌های

قید شده در بند ۳۵ (۱)، قدرت محدود کردن حقوق نیاکانی و قراردادی یا دست اندازی به این حقوق را با انگیزه های قابل توجیه دارد، بالاخص اگر دولت بتواند نشان دهد که این اقدامات علیه حقوق آنان به یک هدف قانونی معتبر مثلاً حفظ منابع طبیعی کمک می کنند و یا با ارتباط معتمدانه دولت به اقوام بومی همخوان هستند.

رویه ها، سنتها و رسوم نیز بخش لاینفک فرهنگ ویژه اقوام بومی هستند و بر اساس حقوق نیاکانی باید مد نظر قرار گیرند. حقوق شکار، تله گذاری و ماهی گیری برخی اقوام بومی، مونه هایی از حقوق نیاکانی هستند. این حقوق نیاکانی بر اساس رسوم، رویه ها و سنت هایی که در چارچوب فرهنگی خاص آنان شکل گرفته اند، از گروهی به گروه دیگر تغییر می کنند.

حقوق قراردادی، برخلاف حقوق نیاکانی برآمده از بهره برداری تاریخی بومیان از خاک نیست، بلکه آن دسته از حقوق نیاکانی را شامل می شود که در معاهدات تاریخی یا مذاکرات، در توافقات جدید بر سر مطالبات کلی زمین بین یک قوم بومی و دولت برقرار شده است. با وجود آنکه هیچ معاهده ای مشابه دیگری نیست مونه هایی از قوانین منتج از حقوق قراردادی در کل کشور کانادا را می نویسیم: مناطق ویژه، لوازم کشاورزی و حیوانات، پرداخت های سالانه، تجهیزات جنگی، پوشاک و برخی حقوق شکار و ماهی گیری.

از سال ۱۹۸۲ مجموعه ای از رویه های قضایی قابل تحسین برای مدیریت، شناسایی و تعریف حقوق نیاکانی و قراردادی و شیوه ادغام آنها با کلیت جامعه کانادا تعیین شده است. این حقوق، خاص یک مکان و یک مورد مشخص هستند. با اینهمه، در نبود واژگانی برای تعریف آنها، تفسیر دامنه قانون پیش بینی شده در ماده ۳۵ به حیطه قضایی سپرده شده است.

ج. مطالبات سرمیانی

از سال ۱۹۷۳ مطالبات سرمیانی بومیان در نتیجه سیاست های فدرال، وارد دو دسته بزرگ شده اند:

مطالبات کلی و مطالبات خاص.

- مطالبات کلی (یا معاهدات جدید) که بر تأیید حقوق و عنوان های نیاکانی متوالی که با معاهده یا ابزار حقوقی دیگری حل نشده است، مبتنی است. تفاهم های مربوط به مطالبات کلی سرمیان دامنه وسیعی از مسایل را دربر می گیرند: اختیارات مربوط به زمین ها و منابع، حق برداشت کشاورزی، حقوق مربوط به منابع زیرزمینی، سهمیه بندی منابع و یا درآمد ها، اداره زمین ها و منابع، اداره محیط زیست و از سال ۱۹۸۶، حق بهره برداری از مناطق ساحلی دور دست.

از سال ۱۹۹۵، مذاکره بر سر توافقات مربوط به استقلال دولتی که در قانون اساسی از قلم افتاده، توانسته است در متن مذاکرات مربوط به مطالبات زمین قرار گیرد. از اعلان نخستین سیاست فدرال درباره مطالبات سرمیانی در سال ۲۲، ۱۹۷۳ توافق در این مورد به امضا رسیده و تصویب شده است. مذاکره برای معاهدات جدید و نیز به کارگیری آنها به معنای خاص، همچنان مبحثی چالش برانگیز است.

- مطالبات خاص که احتمالاً درباره عدم اجرای الزامات حقوقی ناشی از معاهدات، یا درباره مدیریت مناسب زمین ها و دیگر اموال تعریف شده در قانون مربوط به بومیان یا دیگر تفاهمات رسمی بروز می کنند.

در ژوئن ۲۰۰۷ و در واکنش به نارضایت های فزاینده ناشی از معوق ماندن مطالبات سرمیانی



نشده و ساکن در بیرون از مناطق ویژه در سراسر کاناداست. این کنگره با مجمع ملل نخستین (APN) توافقی ندارد و اعلام کرده است که نماینده اعضاي ملل نخستین بیرون از مناطق ویژه نيز هست. رهبر ملی این کنگره بتی آن لاواله^۱ است.

- اينوويت تاپيريت کاناتامي:^۲ يك سازمان ملي اينوويت است (كه پيش تر اينوويت تاپيريزات کانادا نام داشت) و تقربياً ۵۵۰۰۰ اينوويت ساكن در ۵۳ جامعه در چهار ناحيه را نمایندگی می کند: لبراور، نوناویک (شمال بک)، نوناووت و ناحيه غرب شمالگان در سرزمین هاي شمال غرب. ريس اين نهاد، ماري سايمون^۳ است.

- اتحاد ملی دورگه ها:^۴ اين نهاد که در سال ۱۹۸۳ ايجاد شد، نماینده دورگه ها است و جهت کيري گرداندگان برگزبيده پنج دولت ملی دورگه، از اوانتاريو تا غرب را دنبال می کند. ريس کنونی آن كلمان شاري^۵ است.

- مجمع زنان بومي کانادا:^۶ اين مجمع نماینده زنان ملل نخستين، مستقل از جايگاه قانوني آنان در قانون مربوط به بوميان است و به دسته گسترده ای امور ملی می پردازد که بوميان باید با آنها روبرو شوند. در اين سالهای اخير، اين مجمع به خصوص در حوزه خشونت عليه زنان بومي و مالكيت مادرسالارانه در حوزه مناطق ویژه فعالیت می کند. ريس اين مجمع رئانت کوريير لاول^۷ است.

سازان ملی زير نيز نقش مهم داراست، اما نماینده هيچ قشر خاصی از جمعيت بومي نیست. از سالها پيش، مجمع ملی مراكز دوستي^۸ به بوميان ساكن اجتماعات شهری در زمينه هاي مختلفي چون سلامت، مسكن، اشتغال، سرگرمي، ارتقاي منابع انساني و فرهنگ، خدمات راهبردي و حمايتي اريبه می دهدند. اين مراكز ساز و کاري غير انتفاعي دارند که در سطح فدرال، ۱۱۷ مرکز دوستي و هفت مجمع استانی/ کشوری را نمایندگی می کنند و مدیريت و اداره کمکهای مالی فدرال به مراكز دوستي تمام اين کشور را بر عهده دارند. ريس اين مجمع، ورا پاويز تابوبوندونگ^۹ است.

آب آشاميدني در اجتماعات ملل نخستين

دسترسی به آب آشاميدنی، مسئله ای مربوط به سلامت و امنیت است که برای تمام اهالی کانادا اهمیتی قطعی دارد. به عکس، در مورد شماري از اجتماعات ملل نخستين، بهداشتی نبودن آب آشاميدنی، يك واقعيت ديرپا در زندگي روزمره آنهاست. در تاريخ ۳۱ ژوئيه ۲۰۱۱، ۱۲۶ اجتماع ملل نخستين، اطلاعیه ای درباره جوشاندن آب آشاميدنی پيش از مصرف منتشر کرد و برخی از آنها چندين سال مشمول چنین اطلاعیه ای بوده اند.

در ماه آوريل ۲۰۱۱ در چارچوب يك ارزياي ملی از سوي شبکه هاي آب و فاضلاب ملل نخستين اظهار شد که ۳۹٪ کل شبکه هاي آب و فاضلاب ملل نخستين، با خطر بالا، ۳۴٪ با خطر متوسط و ۲۷٪ با خطر پاين مسئله بهداشتی نبودن روبرو هستند.

آيا بوميان ماليات می پردازند؟



حکومتی را به رسمیت شناخت اما گروه ها و دولت های بومی دیدگاه های مختلفی را درباره توافقی و ماهیت استقلال حکومتی دارند. رویکرد کنونی دولت فدرال، همزمان مذکوره برای تفاهem کلی بر سر استقلال دولتی با ملل نخستین یا گروه هایی از آنهاست و مراحل پیشرونده به سوی استقلال دولتی از راه تفویض قدرت یا ایجاد تفاهماتی انعطاف پذیرتر را در برخی بخش ها مانند آموزش و تدارک مالی ملل نخستین در بر می گیرد. وزارت امور بوميان و توسعه شمال کانادا معتقد است که هفده تفاهم نامه استقلال دولتی به صورت بالقوه در تمام استان ها و قلمروهای این کشور به سرانجام رسیده اند. اين رقم شامل پانزده تفاهم نامه استقلال دولتی در چارچوب تفاهم بر سر مطالبات کلی زمين، و نيز دو تفاهم نامه مستقل با ملل نخستين سشنلت^{۱۰} و وست بانک^{۱۱} در بریتیش کلمبیا^{۱۲} است.

۵. نمایندگی سیاسي

قانون مربوط به بوميان تا پایان سال ۱۹۲۷ ايجاد سازمان های سیاسي برای پی گیری منافع آنان را قدغون کرده بود. اما از آن زمان، بوميان خود را به سازمان های دفاعي که آنان را نمایندگی می کرد در سطوح ملي، استانی، ناحيه ای و محلی مجهز کردند. در مقیاس محلی، يك ريس و يك مشاور نمایندگی هر اجتماع را بر عهده می گیرند. وظيفة آنها اجرای مجموعه ای از برنامه ها و خدمات برای شهروندان است در حوزه هایی چون آموزش، مسكن، سلامت، آب آشاميدنی و خدمات اجتماعي. افزون بر آن، پنج سازمان ملی مأمور دفاع از منافع بوميان در محافل ملی و استانی هستند که عبارتند از:

- مجمع ملل نخستين^{۱۳} در مقیاس ملي، نماینده ملل نخستين کاناداست و به خصوص پيوند نزدیکی با اجتماعات ساكن مناطق ویژه دارد که شمارشان در کانادا به بیش از ۶۰۰ گروه می رسد. اين مجمع به عنوان نماینده سرخپوستان ثبت شده که وزارت امور سرخپوستان برای آنها نقش های اولویتی در نظر گرفته، يك نهاد ملي- بومي^{۱۴} است که اغلب اوقات با اين وزارت خانه همکاري دارد. مدیر ملی مجمع، شوان آ-این-شوت آتلئو^{۱۵} است.

- کنگره اقوام بومي:^{۱۶} کنگره اقوام بومي (که پيش تر شورای ملي بوميان کانادا^{۱۷} نام داشت) نماینده دورگه ها، سرخپوستان ثبت

بومیان نیز مانند همه اهالی کانادا باید مالیات و خراج پردازند. اعضای ملل نخستین (سرخپوستان ثبت شده) تنها بومیانی هستند که از برخی معافیت‌های مالیاتی برخوردارند. این معافیت‌ها تحت شرایطی و به صورت محدود اعمال می‌شوند که در اینجا به آن می‌پردازیم. به موجب مواد ۸۷ و ۹۰ از قانون مربوط به بومیان، سرخپوستان و دسته‌های سرخپوست برای دارایی‌های شخصی و موجود در مناطق ویژه مالیات فدرال و استانی نمی‌پردازند. دارایی‌های شخصی شامل کالاهای و درآمد و برخی خدمات در محدوده مناطق ویژه است. برخی دارایی‌ها مانند بورس‌های تحصیلی که توسط وزارت امور بومیان و توسعه شمال کانادا به حساب سرخپوستان ثبت شده واریز می‌شود، همواره به عنوان این خدمات «واقع در مناطق ویژه» تلقی شده و بنابراین مالیات به آنها تعلق نمی‌گیرد. ناید فراموش کرد که این چارچوب قانونی مربوط به بومیان و مالیات، همواره تغییر می‌کند. اگرچه مواد ۸۷ و ۹۰ معافیت‌هایی برای سرخپوستان قابل است اما بُرد این معافیت‌ها هنوز روشن نیست.

سرخپوستان ثبت شده می‌تواند مشمول پرداخت مالیات باشند، مگر آنکه دارای آنها حاصل درآمد به دست آمده در منطقه ویژه باشد. از آنجا که درآمد، یک دارایی شخصی محسوب می‌شود، سرخپوستان ثبت شده که در مناطق ویژه کار می‌کند، مالیات استانی و فدرالی بر درآمد حاصل از کار خود نمی‌پردازند. با اینهمه سرخپوستان ثبت شده که بیرون از مناطق ویژه زندگی و/یا کار می‌کند، باید مالیات بر درآمد پردازند. به عکس، در حکم قانونی شیلینگ سی. کانادا^{۱۹۹۹} آمده است که بر اساس تصمیم دادگاه فدرال کانادا و به موجب ماده ۸۷ قانون مربوط به بومیان، درآمد سرخپوستان ثبت شده که بیرون از مناطق ویژه برای یک کارفرمای ساکن مناطق ویژه کار می‌کند می‌تواند مشمول معافیت مالیات بر درآمد شود.

استان‌ها نمی‌توانند مالیاتی بر دارایی خریداری شده در مناطق ویژه، به سرخپوستان ثبت شده تحمیل کنند. برخی استان‌ها دارایی‌های خریداری شده در بیرون از مناطق ویژه را که در این مناطق تحويل، استفاده یا مصرف می‌شوند، از مالیات معاف می‌دانند (مانند اتمبیل). مالیات دولت فدرال بر محصولات و خدمات (TPS)^۱ نیز از خطمشی‌های مشابه پیروی می‌کند. این مالیات در مورد «دارایی‌های خریداری شده در مناطق ویژه، توسط سرخپوستان یا دسته‌های سرخپوست، یا دارایی‌های بیرونی که توسط فروشنده‌گان یا مأموران آنها در مناطق ویژه تحويل می‌شود» و نیز «خدمات خریداری شده در مناطق ویژه توسط سرخپوستان، به ویژه زمانی که بهره آن به این مناطق برسد»، اعمال نمی‌شود.

مدارس شبانه‌روزی

در فاصله پایان سال‌های ۱۸۰ و آغاز ۱۹۹۰، دولت فدرال در اقدامی هماهنگ با چندین کلیسای مسیحی شبکه‌ای نزدیک به ۱۳۰ مرکز شبانه‌روزی برای کودکان بومی در سراسر این کشور افتتاح کرد. در طرح یاد شده بیش از ۱۵۰ هزار کودک بومی به مراکز شبانه‌روزی که چندین مایل از خانواده‌هایشان دور بود آورده شدند تا «متمند» و باسواند شده و به دین مسیحی درآیند. اگر چه این مدارس به خصوص کودکان سرخپوست و اینوویت را پذیرفتند، اما شماری از دورگه‌ها نیز در آنجا تحصیل کرده‌اند. با اینکه نظام شبانه‌روزی به صورت رسمی در سال ۱۹۶۹ پایان گرفت چندین مدرسه تحت اداره دولت تا پایان سال‌های دهه ۱۹۹۰ همچنان پابرجا ماند. برآورد می‌شود که ۷۰ تا ۸۰ هزار عضو ملل نخستین، اعم از اینوویت و دورگه، که به این مراکز شبانه‌روزی رفته‌اند، امروزه هنوز زنده باشند.

در سال ۲۰۰۶ آین نامه حقوقی مدارس شبانه‌روزی تصویب شد که حاصل مذاکرات میان دولت فدرال، نمایندگان دانش آموزان قدمی شبانه‌روزی‌ها، مجمع ملل نخستین، نمایندگان اینوویت‌ها و چندین سازمان کلیسایی بود. کنوانسیون فوق به خصوص شامل ایجاد یک کمیسیون حقیقت‌یاب و آشتی بود و جبران خسارت دانش آموزان قدمی را که در یک مرکز شبانه‌روزی شناخته شده سرخپوستی زنگی کرده بودند، تخمین می‌زد (۵ هزار دلار برای نخستین سال مدرسه و سه هزار دلار برای سال بعد).

روز یازده ژوئن ۲۰۰۸، نخست وزیر کانادا^{۲۰} به نام دولت کانادا از دانش آموزان قدمی مراکز شبانه‌روزی سرخپوستان رسماً عذرخواهی کرد. او گفت که هر گونه سیاست مشابه، آن طور که در نظام شبانه‌روزی‌های سرخپوستی باب بوده، «نادرست است، آسیب‌های زیادی ایجاد کرده و در کشور ما هیچ جایگاهی ندارد».

حمایت از تحصیلات عالی برای بومیان

دولت فدرال سالانه نزدیک به ۳۰۰ میلیون دلار برای حمایت از تحصیلات عالی برای دانش آموزان اینوویت و دانشجویان ملل نخستین ساکن یا غیر ساکن مناطق ویژه هزینه می‌کند. بخش اعظم سرمایه این برنامه حمایتی برای دانشجویان سطح عالی توسط ادارات سرخپوستان و اینوویت‌ها مدیریت می‌شود. برنامه فوق به دانش آموزان دورگه و سرخپوستان غیر شامل، ارایه نمی‌شود. در دهه‌های اخیر نرخ ثبت‌نام در مراکز تحصیلات عالی در میان دانش آموزان بومی جهشی «انفارجاری» داشته است و نوعی رشد ثابت در سطوح آموزشی در تمام گروه‌های بومی مشاهده می‌شود. با اینهمه، بر اساس آمار اداره امور بومیان و توسعه شمال کانادا، در این سال‌های اخیر شمار دانشجویان بهره‌مند از کمک‌های مالی کاهش یافته است. در سال ۱۹۹۶ تعداد ۲۷ هزار دانشجو کمک مالی دریافت کرده‌اند که این رقم در سال ۲۰۰۵ ۲۳،۲۰۰ هزار نفر بود. این کاهش را می‌توان این گونه توضیح داد که هزینه‌های آموزش افزایش قابل توجهی داشته در حالی که سقف افزایش بودجه حمایتی دانشجویان سطح عالی از سال ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۲ بوده است. بازرس کل در گزارش سال ۲۰۰۴ خود به یکی از گزارش‌های مجموع ملل نخستین اشاره کرد که بر اساس آن در سال ۲۰۰۰ نزدیک به ۹۵۰۰ نفر از افراد ملی نخستین به دلیل کمبود کمک مالی دولت فدرال تنواع‌ستند به تحصیلات عالی خود ادامه دهند.

بیانیه سازمان ملل متحده درباره حقوق اقوام بومی

روز سیزده سپتامبر ۲۰۰۷ مجمع عمومی ملل متحده به موجب یک رأی تاریخی، بیانیه حقوق اقوام بومی را تصویب کرد. بسیاری بر این گماند که بیانیه فوق گامی بلند در جهت حل و فصل موارد پرشمار و شدید نقض حقوق انسانی اقوام بومی در سراسر دنیاست. این شاید کامل ترین ابزار بین‌المللی در زمینه حقوق اشخاص باشد برای حل و فصل مسائل مربوط به حقوق اقوام بومی. هدف بیانیه فوق، ایجاد یک ابزار جهانی و یک چارچوب حقوقی برای ۳۷۰ میلیون بومی در بیش از ۷۰ کشور دنیاست که منجر به تأیید حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست محیطی جمعی به خصوص حق استقلال دولتی آنان می‌شود و نیز امکان به رسمیت شناخت و اجرای تعهدات، حفظ و تقویت

مدیر کل مجمع ملل نخستین، شاون آتلئو^{۳۰} از یک طرح کنش مشترک برای بهبود شرایط زندگی و بهره بری اعضای ملل نخستین کانادا خبر دادند. چهار مبحث در اولویت دخالت راهبردی، از این طرح استخراج شد:

- آموزش. در میان تعهدات موجود در این زمینه، به چارچوبی برای تقویت و بهبود کارکرد آموزش ابتدایی و دبیرستانی برای کودکان ملل نخستین ساکن مناطق ویژه اشاره می‌کنیم. این امر وعده لغو تمہیدات قانون مربوط به بومیان درباره مراکز شبانه‌روزی را نیز شامل می‌شود.
- بازبینی دوباره درآمدها و مخارج، شفافیت، قابلیت و حکومت سام. در میان تعهدات موجود در این زمینه می‌شود از رشد برخی ابتکارات در مناطق ویژه نام بردا هدف برقراری حکومت‌های کارآمد برای ملل نخستین و افزایش شفافیت و بازبینی درآمدها و مخارج این حکومت‌ها در قبال موکلان خود. طرح فوق به خصوص روندهای انتخاباتی ملل نخستین، چارچوب مدیریت ضروریات و توسعه اجتماعات و نیز گفتمان مربوط به مسایل شهروندی را بهبود می‌بخشد.
- توسعه اقتصادی. این طرح مشترک، ایجاد یک گروه کاری را در جهت فعالسازی اقتصاد ملل نخستین در دستور کار قرار می‌دهد که برای حذف موانع توسعه اقتصادی در مناطق ویژه و رفع موانع شکوفایی اقتصاد ملل نخستین تلاش می‌کند.
- ما ذکر و اجرا (پیمان‌ها و مطالبات سرمیانی). در میان تعهدات موجود در این زمینه، باید به ایجاد مکانیسمی برای احیای روابط تعریف شده در تعهدات تاریخی، بهبود مذاکرات و به راهنمایی مطالبات کلی سرمیانی و اجرای راهکارهای مشترک برای پیشرفت آینین نامه مطالبات خاص اشاره کرد. ■

نهادهای متمایز و سنت‌ها و رسوم و مالکیت فکری و میراث مشترک آنان را فراهم می‌آورد. کانادا ابتدا یکی از چهار کشوری بود که علیه این بیانیه رأی دادند (به همراه ایالات متحده آمریکا، نیوزیلند و استرالیا). آنان دغدغه‌هایی را پیش کشیدند از جمله این که این بیانیه با چارچوب قانون اساسی کشورشان سازگار نبود و باید تعادلی بین حقوق بومیان و حقوق سایرین درباره زمین و منابع برقرار باشد. با اینهمه، به دلیل رویارویی با انتقادات جهانی ناشی از این موضع گیری و با توجه به اینکه استرالیا، نیوزیلند و ایالات متحده اظهار کردند که موضع خود را مورد بازنگری قرار خواهند داد، کانادا رسماً بیانیه ۱۲ نوامبر ۲۰۱۰ تصویب کرد. البته از آن زمان این چهار کشور بر سر موضع اولیه خود باز گشته اند.

طرح کنش مشترک کانادا- ملل نخستین
در روز نهم ژوئن ۲۰۱۱ وزیر امور بومیان
و توسعه شمال کانادا، جان دونکان^{۳۱} و نیز

- 31 Manitoba
32 Phil Fontaine
33 Sechelt
34 Westbank
35 British Columbia
36 Assemblée des Premières Nations (APN)
37 Organisme autochtone national (OAN)
38 Shawn A-in-chutAtleo
39 Congrès des Peuples Autochtones (CPA)
40 Conseil National des autochtones du Canada
41 Betty Ann Lavallée
42 Inuit TapiriitKanatami (ITK)
43 Marie Simon
44 Ralliement national des Métis (RNM)
45 Clément Chartier
46 Association des femmes autochtones du Canada (AFAC)
47 Jeannette Corbiere Lavelle
48 Association nationale des centres d'amitié (ANCA)
49 Vera PawisTabobondung
50 Shilling c. Canada
51 La Taxe fédérale pour les Produits et Services
52 Stephen Harper
53 John Dunken
54 Shawn Athleo

1 تونینا سیمئون، بخش امور اجتماعی، فرهنگی و سلامت، سرویس اطلاعات و پژوهش‌های پارلمانی

- Tonina Simeone, Section des affaires sociales, culturelles et de santé,
Service d'information et de recherche parlementaires.
2 Premières nations
3 Les Inuits
4 Les Métis
5 *Loi sur les Indiens*
6 Descendants de la nation historique des Métis.
7 Groenland
8 Sibérie
9 Alaska
10 Inuit Nunaat
11 Nunavut
12 Nunavik
13 Nunatsiavut
14 Labrador
15 Inuvialuit
16 Yukon
17 Bande
18 Les Cris
19 Les Algonquins
20 Les Innus
21 Réserves
22 Les Maoris
23 Ontario
24 Winnipeg
25 Edmonton
26 Vancouver
27 Toronto
28 Calgary
29 Saskatoon
30 Regina

مسایل مربوط به تاریخ بازگشایی اینوویت‌ها، حکایت نخستین کاوشگران در آثار سینمایی^۱ در آنسوی دیگر هیچ نیست، هیچ جز بیکرانی ویران»

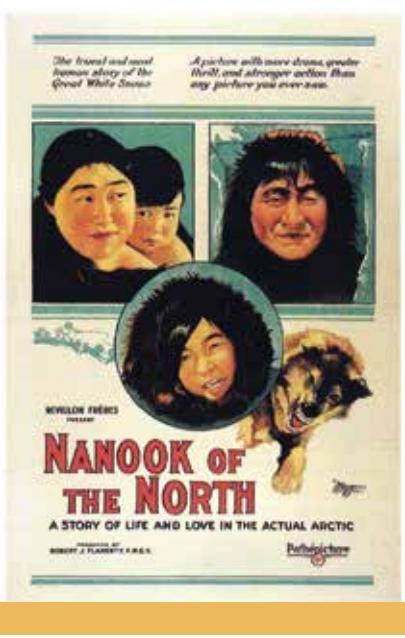
برگردان: سعیده بوغیری

چکیده

نویسنده در این مقاله به ترسیم سیر تاریخی بازگشایی اینوویت‌ها به مدد حکایت نخستین کاوشگران شمالگان (اقیانوس منجمد شمالی) در آغاز سده نوزدهم تا آثار سینمایی مستند، مردم‌نگاری و تخیلی می‌پردازد که تبلور و دگرگونی بازگشایی اینوویت‌ها را در پایان سده بیستم در پی دارد. نویسنده اثبات می‌کند که نگرش ما به اینوویت‌ها برخاسته از نگاه و عقایدی است که از سده‌ها پیش درباره این مردم وجود داشته و تنها بخشی از این برداشت‌ها همان بخشی که اخیراً به دنیا غرب منتقل شده- توسط خود اینوویت‌ها بوجود آمده است. نخستین اندیشه‌ای اروپایی در مورد اینوویت‌ها، بُعدی اسطوره‌ای به آنان می‌بخشد که ریشه‌اش به ساکنان دیرین قطب شمال باز می‌گردد. این نگرش ما درباره اینوویت‌ها که حاصل عدم شناخت کافی درباره اقیانوس منجمد شمالی- تا حدود سال ۱۹۱۰ هنوز کسی به قطب شمال نرسیده بود- و یکپارچگی متون برخاسته از فرهنگ‌های مختلف است، در سده‌های نوزدهم و بیستم راه خود را پیمود، راهی که با نخستین روایت‌های کاوشگران آغاز شد و رفته رفته بر اساس کارهای دانش‌نامه‌ای، پژوهش‌های مردم‌نگارانه و نیز آثار سینمایی، هنرهای تصویری و تبلیغاتی سده نوزدهم گسترش یافت. اندک اندک و با پشتیبانی گفتار دوران پس از استعمار، چهره اینوویت از این بازگشایی رها می‌شود تا بتواند به شخصیت موضوع [اثر هنری] امکان دهد تا چونان واضح در این آثار ارتقاء یابد.

تمام شمالگان بزرگ که توسط جغرافی دانان، مردم‌شناسان و دانشمندان توصیف شده، همین که از دیدگاه بازگشایی فرهنگی مورد توجه قرار گیرد، به دامنه این بحث تعلق پیدا می‌کند. این چنین، شمالگان مرکب است از متون، تصاویر و نقوشی که می‌توان تاریخ‌شان را در آثار مختلف، که خود برآمده از سنت‌های روش و متایزند، دوباره ترسیم کرد. بطور کلی، این شمالگان (یا به بیان شریل ای. گریس^۲ «پندار شمالگان») فضایی در عین حال خیالی اما تصورشدنی به دست می‌دهد که از ساختار قالبی ملهم از اسطوره و تخیل تشکیل شده است. یک داستان نویس یا نمایشنامه نویس تا آنجا که محدودیت‌های ناشی از دوری جغرافیایی و سختی فیزیکی و رایج نبودن [موضوع] اجازه دهد، می‌تواند داستان‌هایش را مطرح کند. داستان‌هایی که از دوران تاریخی، مرجع‌های جغرافیایی و تاحدوی از واقعیت کسانی که در آنجا زندگی می‌کنند نشأت می‌گیرد. در عوض، آزادی برخاسته از تصاویر و عناصر شمالگان (مثلاً سپیدی، وسعت و حزن آن) منجر به کاهش بروز ژانرهای تخيیلی می‌شود که امکان ظهورشان وجود دارد. بنابراین ما کمتر شاهد داستان‌های روان‌شناسانه، تئاتر، تعالی اجتماعی و بیشتر شاهد داستان‌های ماجراجویانه، علمی-تخیلی، شرح حال‌های مردم‌شناسانه و علمی و نیز حکایات مردمی هستیم. به همین نحو، سنت‌های ادبی و سینمایی به شتاب، ویژگی‌های تعداد کمی از چهره‌های شاخص این مکان را شناسانده است که در این میان، شمار زنان ناچیز است.

در آثار سینمایی، پنج چهره غالب دنیا تخيیلی قطب به چشم می‌خورد: پلیس سواره بر اسب، هیولا، پاپا نوئل و اینوویت. تمامی این شخصیت‌ها خیلی زود در تاریخ سینما ظهره یافته و در تمامی سال‌های سده بیستم تداوم می‌یابند. اگر تصویر تخيیلی «بازرس» به کلوندیک،^۳ آلاسکا و یوکون ارجاع دارد، همین شخصیت در چهره چارلی چاپلین^۴ در فیلم جویندگان طلاق در سال ۱۹۲۵ تبلوری طنزآمیز دارد. چهره ساده‌دل و نیکخواه «پلیس سواره» که از سینمای وسترن آمریکا و همزاد کانادایی-انگلیسی اش گرفته شده، نواده سخت‌کوش خود را در سریال تلویزیونی به سوی جنوب^۵ باز می‌آفریند. و اما «پاپا نوئل» متکی بر سنت دیربای اروپایی تعریف و مشخصه‌های بازگشایی آن، هم با اصل کاسب کارانه آمریکایی و هم با رعایت آهنگ رنگها در پیوند با فضاهای شمالگان- بین آبی سرد بیرون و رنگ سرخ گرم درون خانه مرفهین- تعریف شده‌اند. «هیولای قطبی» که اقباسی است از کشف پیکر سالم ماموت‌های منجمد در میان پیخها در پایان سده نوزدهم، از همان آغاز سینما به خصوص در فتح قطب^۶ ثرث ملیس^۷ در





فلسفه غربی است.^{۱۵}

اگرچه حتی پیوندهای میان گرینلندها و اسکاندیناوها در طول هزاره حفظ شده و چندین سفر اکتشافی منجر به برقراری نخستین روابط شده است، اما اینوویت‌ها از دیدگاه فرهنگ اروپایی وضعیت خود را به عنوان مردمی دست نیافتنی و اسرارآمیز حفظ کرده‌اند. در سال ۱۸۱۸ نیز، وقتی جان راس^{۱۶} به عنوان اولین نفر در مسیری که به سمت قطب می‌رفت کسانی را کشف کرد که در آن زمان «اسکیموهای قطب»^{۱۷} نامیده می‌شدند کنجکاوی علمی و فرهنگی او برانگیخته شد. همین گونه کنجکاوی بود که در تمام طول سده رشد کرد و با کوش قطب شمال- که بیش از یک سده به طول انجامید- تغذیه شد؛ این کنجکاوی همچینین با دانشنامه نویسی و رویکرد ماحصل‌گرایی^{۱۸} که اقوام اینوویت را به بهترین گزینه پژوهش‌های قوم‌نگارانه تبدیل می‌کند، تقویت شد.

تصاویری که راس بازگو می‌کند، برای مستند کردن تخیل مربوط به چهره‌هایی به کار می‌آید که در گفتارهای علمی، ادبی و بصری نیز حضور دارند. راس به همراه راهنمای خود جان ساکچس^{۱۹} که اهل گرینلنند جنوبی بود به دیدن اینوویت‌های انتهای قطب شمال رفت. سنگ‌نوشته‌ها و نقاشی‌های آبرنگ که همه جا پخش شده‌است و تعدادی از آنها که کار ساکچس و راس است به این موضوعات پرداخته اند: صحنۀ نخستین ملاقات که به طرزی شکوهمند کشته‌های استوار در میان توده‌های بزرگ یخ قطبی و شخصیت‌هایی نیک‌خواه را در خود دارد؛ پرتره ارویک،^{۲۰} نخستین اینوویت که راس با او دیدار کرد و به عنوان مدل نقاشی نقاشی آبرنگ، نانوک،^{۲۱} به مدل عکاسی دوربین نیز تبدیل شد و در آخر تصویر دهکده اینوویت که تجمعی از کلبه‌های برفی^{۲۲} است و در نظر غیربیومی در قالب مجموعه‌ای شبیه به حومه‌ای در شهر لندن گرد هم آمدند. این مجموعه در یک کوهپایه واقع است که می‌توان وجود پرچم حفاظت‌گر انگلیس را حدس زد، پرچمی که اثرات سودمند آن با بازوan بازی‌شخصیت کاوشگر نشان داده است.

كاوش‌ها برای فتح قطب شمال و سپس قطب جنوب^{۲۳} در سده نوزدهم شدت می‌گیرد و علاوه‌ای بوقه را در میان مردم و بعد، دولتها ایجاد می‌کند. قام این کاوش‌ها در تاریخ‌پروردی روایی و حزن‌انگیز جای می‌گیرند که در آن، انسان‌ها با سرما، نامیدی، قحطی و گاه سرخوردگی دست و پنجه نرم می‌کنند. از میان مشهورترین ماجراجویی‌ها می‌توان به ماجراجویی سرچان فرانکلین^{۲۴} در سال‌های دهۀ ۱۸۴۰ اشاره کرد که به شکست سخت قام گروه می‌انجامد. در این سال‌ها و بعد در دهه های پس از مرگ او، دهها کاوش به امید یافتن بازماندگان یا بقایایی از آنها در شمالگان دور کانادا انجام می‌گیرد. این کاوش‌ها اسطوره شمالگان دور و در عین حال، سختی فایق نیامدند آن را تقویت می‌کنند. یک سده و نیم بعد، در سال ۱۹۸۴ پیکرهای منجمد و تقریباً دست نخورده دریانوردان فرانکلین کشف می‌شود. یخ و سرمایی که بی‌محابا می‌گشند و گویی قدرت متوقف کردن زمان را دارند، با مومیایی کردن طبیعی انسان‌محصور در میان تجهیزاتش، هراس انگیز می‌شوند.

شمار قلیلی از زنان در سفرهای قطبی و کمتر از این هم در تاریخ‌پرورد روایی دنیای قطب

و اخیراً به دنیای غرب منتقل شده است. نخستین خوانش اروپایی از این تصویر رنگ و بویی اسطوره شناسانه می‌یابد که ساکنان عهد باستان در سرچشمۀ آن قرار دارند. چهره اینوویت‌ها که در نبود شناخت کافی از قلمروهای شمال دور (می‌دانیم که تا حالی سال ۱۹۱۰ هنوز به قطب دست نیافته بودند) و همپوشانی متون برآمده از فرهنگ‌های مختلف، ابتدا در نخستین سرگذشت‌های کاوشگران و بعد در آثار دانش‌نامه‌ای سده نوزدهم مود می‌یابد و در قالب پژوهش‌های مردم‌نگارانه و آثار سینمایی و نیز با گذر از تبلیغات و هنرهای تصویری، سده نوزدهم و بیستم را در می‌نوردد.

از نظر نویسندهان و خوانندگان جنوب اقیانوس منجمد شمالی، سختی اقلیم از اینوویت‌ها شخصیتی می‌سازد که به ارزش‌های ریاضت مبانه می‌پیوندد. به توصیف یک نویسنده سده نوزدهم، «این بیننده ساده دل با شکیابی غریزی»، به صورت طبیعی و صریح می‌تواند به درجه‌ای از معنویت دست یابد که اروپایی برای رسیدن به آن از لحاظ فرهنگی تلاش می‌کند. تضاد بین طبیعت و فرهنگ، شاخص قام این استنباط از [زندگی مردمان] در قطب شمال است، قلمرویی که هرقدرت به قطب نزدیک‌تر می‌شود، به اندوهی تدریجی گرایش پیدا می‌کند که نزد جنوب گرایان^{۲۵} هرگونه پندار فرهنگی [در این منطقه] را به کاری می‌نهاد. همچین تعبیه ندارد اگر شکیابی اینوویت‌ها، که به غلط تصور می‌شود طبیعی است، امروز نیز دوباره مطرح شود. برای نمونه، فیلسوفی به نام میشل اونفره، در سال ۲۰۰۲ در مقاله‌ای درباره زیبایی‌شناسی قطب شمال می‌نویسد که از دیدگاه فلسفی، سختی اقلیم شمالگان دور، لزوم زندگی بدون غم فردا و بدون شرود اندوختن و به خصوص، سبک زندگی دشوار اینوویت‌ها آنان را به نوعی ایده‌آل غربی نزدیک می‌کند:

«هدف فلسفی هستی همواره نیل به تحقق چیزی است که در قطب از بدیهیات است: تمرکز بر ضرورت صرف، پس زدن مازاد، کاهش نیاز به رضایت قابل حصول، تبدیل تایل واقعیت مستبد به چشم انداز آتش، مدل ایده‌آل ریاضتی، شوق امساك و رضایت به اندک، اخلاقیاتی که از طبیعت درس می‌گیرد. اینوویت بطور طبیعی لذت‌های اخلاقی ارایه شده در فرهنگش را می‌شناسد و در مقابل انواع منطق و فور^{۲۶} ارایه شده از طریق

گرفتار و منزوی شدند. رفته رابطه با اینوویت‌ها به یک عمل ممنوع تبدیل می‌شود و گفتگوهای متقابل که توسط راس به تصویر کشیده شده بود، از میان می‌روند. یکی از این میسیونرها به نام پدر لاکتور که در ابتدای این سده در آلاسکا ساکن بوده است، تصمیم می‌گیرد این ممنوعیت را بشکند و به دیدار آنان برود. بالین وجود، به سرعت به عقیده خود بازمی‌گردد که اینوویت‌هی تواند در کنار سفیدها جای بگیرد. او ماجرا این دیدار را در دفتر خاطرات خود چنین می‌نویسد:

«آنچه بطور خاصی علاقهٔ مرا بر می‌انگیرد، رفتن به دیدن آنان در منطقهٔ مخصوص خودشان است. [...] اقرار می‌کنم آنان احساس خوبی در من بوجود آورده‌اند: دریافت‌های آنان هم مانند دیگران جزیی از این دنیایند و اگرچه بی‌سواد اما دارای فهم هستند. از دوست داشتن آنها [هنوز] واهمه دارم». ^{۳۷}

با اینهمه، در طی سدهٔ بیست تصویر دیگری از اینوویت‌ها به این بی‌مهری در تصور ادبی و بصیری دامن می‌زنند، تصویری که بیشترین نقش را در گسترش این سیما، از عرصهٔ گفتار تبلیغاتی گرفته تا نخستین آثار سینمایی، دارد. تبلیغ‌گران، سینماگران و موزه‌شناسان آمریکایی در آغاز سده به بازسازی چهرهٔ اینوویت می‌پردازند. آنان با گسترش استعمار تبییج می‌شوند. که بحث دربارهٔ سرگذشت فتح قطب توسط پی‌یری^{۳۸} آمریکایی، شوکی حقیقی به آن می‌دهد. و از یک مدل نوظهور قهرمان مرد آمریکایی الهام می‌گیرند. در این زمان، اینوویت به انسانی جسور و باذکارت، البته ساده‌دل، نزدیک به طبیعت و طفل‌گونه تبدیل می‌شود که برخلاف مردمانی که با هم در نزاعند و نیز بومیانی که پی‌گیر اعادهٔ سرزمین‌هایشان هستند، تابع محض و مطیع سفیدپوست‌ها نمی‌شوند. در این هنگام اینوویت‌ها یا «اسکیموها» کم کم و

شمال حضور دارند. با اینهمه، تنها چند سال پس از سفر راس، دیوان شعری به نام «نگاهی پنهانی به اسکیمو»^{۳۹} و به دنبال آن یک اثر «شعر شبانی قطبی»^{۴۰} با امضای «یک بانو»^{۴۱} در لندن به چاپ می‌رسد که با نقاشی‌های رنگی بسیار زیبا همراه است که خیلی زود، جنبه‌ای زیباشناسانه به تصاویر ارایه شده توسط راس می‌بخشد و به قیافه‌های اینوویت جسمیت می‌دهد. در این تصاویر، پاکی صورت شخصیت‌ها و نوعی رنگ‌مایه دیده می‌شود که به نحوی تغییرناپذیر در کارهای بعدی تکرار می‌شود: آرایه‌ای با رنگ‌مایه‌های ملائم که بر آبی، بنفش و سفید و شخصیت‌هایی با رنگ‌های گرم قهوه‌ای و سرخ تکیه دارد. به این ترتیب، نشان سرمای شمالگانی و متضاد آن، گرمای آسایش‌بخش، تجلی ثابت خود را می‌یابند و پس از آن در واژگان کفتار در مورد شمال به کار می‌روند.

این تصاویر تجسمی به همراه مباحث نوشتاری در قالب علمی ارایه می‌شوند، گفتاری که البته نافی پیش‌داوری‌ها، نژادپرستی و کاربردهای استعمارگرایانه نیست. به موازات روایت کاوشگران که اغلب غنی از تصاویر نیز هست، در پایان سدهٔ نوزدهم چندین تحلیل دانش‌نامه ای از دنیای قطبی پدیدار می‌شود که در این روایت‌های گاه به گاه دل‌انگیز، اشتیاق مردم‌شناسانه و چغرافیایی را اغنا می‌کند. این مجموعه‌ها روی‌هم‌رفته گفتمان مربوط به قطب شمال و به ویژه اینوویت‌ها را تلخیص می‌کنند. در میان آنها، به اثر لبازی^{۴۲} به نام شگفتی‌های دنیا قطبی^{۴۳} متعلق به «کتابخانهٔ شگفتی‌ها» در مجموعهٔ آشت^{۴۴} می‌پردازیم که در سال ۱۸۸۱ و پیش از کشف قطب، منتشر شد.

او هنگام توصیف اینوویت‌ها، این «ساکنان شمالی ترین نقطهٔ زمین»،^{۴۵} خاطرنشان می‌کند که با توجه به خشونت اقلیم، «ممکن است منتظر باشیم در آنها موجوداتی [...] عاری از هرگونه حُسن بیابیم» و حال آنکه به عکس، «در این مردم بینوا خلق و خو و استعدادهای اخلاقی می‌بینیم که همواره موجب افتخار بشریت است». با این‌همه، پرتره‌ای که لبازی از اینوویت‌ها ترسیم می‌کند آنقدرها به سود آنان نیست؛ او ابتدا ویژگی اکراه آمیزی از آنها را آشکار می‌سازد: «برای ورود به خانهٔ یک اینوویت باید مصمم بود و بر نوعی احساس قوی نفرت فایق آمد. کثیفی بی‌اندازه در آنجا خاطر چشم و شامه را مکدر می‌کند». نویسنده، به بیان واکنش ستونان بلو^{۴۶} در نخستین ورودش به یک کلبهٔ برفی می‌پردازد:

«یکی از هموهانش روزنمه‌ای را به او نشان داد که بلندی آن به سختی به دوبا می‌رسید و با یک پوست حیوان پوشیده شده بود: این در بود. همانطور که به آن نزدیک می‌شد، تصاعدات گرم و متعفن به مشامش رسید، احساس دلسزی کرد، اما سرانجام تسلیم شد و پس از خزینه در مسیری دوستی وارد فاضلابی با دیوارهای مربوط شد: پاهاش در گل خیس از آب، خون، روغن و پیه فرو می‌رفت. گمان می‌کرد برای هر چیزی آماده است، زیرا دربارهٔ این سکونت‌گاه‌های کثیف چیزهایی خوانده و شنیده بود. اما اشتباه می‌کرد، فرضیات او ابدآ شبیه آنچه می‌دید نبود. توصیف او از اینوویت‌ها به توصیفی از یک هیولا می‌ماند همچنان که تصاویر همراه متن به خوبی گواه این نکته‌اند. از جمله تصویر «یک اینوویت جوان» که در هیأت یک کوتولهٔ ترسناک نشان داده شده است.^{۴۷}

نویسنده می‌نویسد: «او سری بزرگ، چهره‌ای فراخ، صاف و حتی فوزک بینی فورفته، گونه‌های بر جسته، چشمان سیاه کوچک دارد. دهان بزرگی دارد و دندان‌هایش دیده می‌شود که از تداوم تراشیدن و بريدن پوست حیوانات و کشیده شدن بر روی تسمه‌ها همگی فرسوده شده‌اند. موهای مردان، خشک، کمپیست و آویزان و موهای زنان، جمع و بسته شده‌اند. آنان بدون ریش یا کم ریش هستند.^{۴۸}

میسیونرها دیگر چهرهٔ اصلی دنیای قطبی هستند که در پایان سده، ادامهٔ کاوش در میان اینوویت‌ها را پی می‌گیرند و این نگرش نامطلوب را تشیدید می‌کنند. نگرش مرتبط با تمایل آنان برای کاری توان فرسا و رسالتی مقدس در میان این محروم‌ان از نعمت. سهم منفی آنان در به تصویر کشیدن اینوویت‌ها از نوعی راهبرد استدلالی برمی‌آید که به آنان امکان توجیه طرح کلیسا‌ی را می‌دهد. لویی-فردريك روكت در رمان تبلیغی خود با نام «حماسهٔ سپید» می‌نویسد: «اینان تیره روزترین، فقیرترین و حقیرترین مردمانند. آنها در شاخ آلاسکا در لبرادر، جزایر هرشنل در تخ دو بافن^{۴۹} سرگردانند. قلمرو آنها اندوه است. [...] به این خاطر، خادمان کلیسا باید برای رستگاری روح آنان بکوشند».^{۵۰} با این‌همه، این اینوویت‌ها که میسیونرها آنان را با عباراتی چون خرافاتی، متکبر، دروغگو، کثیف، غیراخلاقی، حریص و ستمگر توصیف کرده‌اند، به مراقبت از شر سفیدپوست‌ها نیاز داشتند و در محله‌هایی دورافتاده به بند تعیین نژادی



«وحشی‌ها کودکانی بزرگ‌سال هستند». همین شخصیت دوست‌داشتمنی که با وجود دشواری‌ها همواره احساس خوشبختی می‌کند، در سینمای نوبنیاد^{۵۰} ظهور می‌کند و در سال ۱۹۲۲ در «مستند» رابرت فلاهرتی^{۵۱} با نام نانوک شمالگان حضور دارد، اثری که در ساحل خلیج هادسن در شمال کبک فیلمبرداری شد. موقفیت جهانی این فیلم به قدیست که نانوک به سرعت به چهرهٔ مُونهٔ اینوویت در سینما و فرهنگ مردمی تبدیل می‌شود. شری هوندورف در تحلیل خود دربارهٔ سریال نانوک در فرهنگ آمریکا تصدیق می‌کند که «نانوک شمالگان به نوعی حوزهٔ تبدیل شد، نقطه‌ای که پس از آن هیچ تصویری از شمالگان دور بدون تجهیزات کامل گونه‌وارهای متولد شده در اوآخر سدهٔ نوزده وجود نداشت که در سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۱۰ کشترش یافت و هُر آن در کار فلاهرتی ظهور یافت. این فیلم همچنین بذر چیزی را افسانه‌د که یک مشاهده‌گر بر جسته برچسب «شیدایی نسبت به نانوک» به آن می‌زند، نوعی جنون بازاریابی که یک دوجین نشانهٔ تجاری از جملهٔ بستنی چوبی اسکیمو ایجاد کرد. چند سال بعد، دو استودیوی عمدهٔ هالیوود بر روی محبوبیت اسکیموها سرمایه‌گذاری و دو فیلم شاخص با موضوع شمالگان دور را تولید کردند: کلبهٔ برفی (۱۹۳۲) توسط استودیو یونیورسال و اسکیمو^{۵۲} (۱۹۳۴) توسط ام جی ام.^{۵۳}

در تبلیغ فیلم نانوک شمالگان، شخصیت‌ها همانند کودکانی توصیف می‌شوند که سُرخوردن بر روی کوه یخ، بازی با توله‌سگ‌ها و حمام کردن به سبک اینوویت را دوست دارند. آن‌ بالیکی^{۵۴} انسان‌شناس خاطرنشان می‌کند این فیلم ویژگی‌های بارز اینوویت‌ها منتج از ادبیات دورهٔ ویکتوریایی را شدت می‌بخشد.

چنان‌که متدال است، این فیلم با نقشهٔ جغرافیایی شمال کانادا آغاز می‌شود. این ابزار بصری بنا ندارد موقعیت مکانی عمل را مشخص کند، بلکه بر عکس امکان این را فراهم می‌کند که نقشهٔ جایگزین صحنه‌های فیلمبرداری شود و [در نتیجه] از هرگونه مرجع نام‌شناسانه صرف نظر شود. این رویهٔ شاخص فیلم‌های شمالگان دور است: همین که این حقیقت بیان شود که ماجرا در سرزمینی دور و نامساعد روی می‌دهد، سینماگر از قید و بند تاریخ یا وضعیت مکانی رهاست و می‌تواند به زمانی جهانی و دوره‌ای زیر فرمان گذر فصل‌ها وارد شود. در مورد نانوک شمالگان، عنوان فرعی آغازین به بیان ویژگی‌های مکان و چهرهٔ اینوویت می‌پردازد: «هیچ مردم دیگری نمی‌تواند در حزن این سرزمین‌ها و خشونت اقلیم آن دوام بیاورند، با اینهمه، با وجود وابستگی به حیوانات، که تنها منبع تغذیهٔ آنان است، در این مکان مردمی زندگی می‌کنند که خوشبخت‌ترین مردم دنیا هستند. قوم اینوویت جسور، دوست داشتنی و بی‌قید است». در این راستا، با وجود رغبت آشکار فلاهرتی، واقعیت اینوویت برتری نمایش موفق را که تصور عامه راجع به آنان را بازگو می‌کند، می‌پذیرد.

در دهه‌های بعدی، چند محصول سینمایی البته با موقوفیتی نسبی تلاش می‌کنند از نگاه غیربومی به اینوویت‌ها دور باشند. مصدق آن فیلم یکی از نخستین مستندهای شمالگان دور است که در سال ۱۹۴۴ ساخته می‌شود. این فیلم یکی از نخستین مستندهای شمالگان دور است که توسط لورا بولتون^{۵۵} ساخته شد. تفسیر فیلم، بی‌آنکه رشتهٔ سخن را به اینوویت‌ها و اگذاره به جز در مورد مردم اوازه‌ایشان، فهم‌های قabilی‌ای^{۵۶} را به نمایش در می‌آورد که چهرهٔ فیلم را بنیان می‌نهند. این مستند این بار نیز با نمایش یک نقشهٔ آغاز می‌شود و تفسیر آن بر فاصله‌ای دلالت دارد که تماشاگر را از اینوویت‌ها جدا می‌کند. با این حال پس از این پیش درآمد، سمت و سوی کلام بی‌درنگ به چرخهٔ فصل‌ها کشیده می‌شود امری که بررسی هرگونه جنبهٔ ممکن تاریخی در مورد مردم اینوویت را نادیده می‌گیرد. در اینجا بومی‌کردن سبک زندگی اینوویت‌ها از طریق مقایساتی به نمایش در می‌آید که هدفشان بی‌اثر کردن تفاوت‌هast؛ یکی از آنها، خودن گوشت خام است که، به خاطر ماهیتِ عمیقاً فاقد فرهنگ آن، بارها در گفتمان قیاسی در مورد اینوویت‌ها مطرح شده و متدال است: «بی‌شک اینوویت‌ها گوشت خام خوارند، همانطور که خود شما هم صدف را خام می‌خورید».

در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ ادارهٔ ملی فیلم کانادا بسیاری فیلم مستند دربارهٔ سبک زندگی اینوویت‌های شمالگان دور می‌سازد. هدف این کار تا اندازه‌ای سیاسی است: کانادا در طول جنگ سرد، حاکمیت خود را به دلیل حضور پرشمار سربازان آمریکایی در شمالگان در معرض تهدید می‌بیند حال آنکه خود این کشور این قلمرو را تحت اختیار ندارد. راهکار توصیه شده، راهکاری ریشه‌ای در مورد مردم اینوویت بود: جایجایی اجرای اقوام به سمت شمالگان دور در سال ۱۹۵۳ و اسکان خشونت‌بار آنها در چند دهکده از سال ۱۹۶۲ به بعد آثار این اقدامات

بویژه در موزه‌ها، سیرک‌ها و آثار کودکان حضوری پرنگ می‌یابند و دیری می‌پاید که به سینمای صامت نیز وارد می‌شوند. یکی از رخدادهای نمادین این دوره، انتقال یک گروه از اینوویت‌ها به نیویورک در سال ۱۸۹۷ توسط رابرت پیری است. با اینهمه، این افراد که با کمک دانشمندان موزهٔ تاریخ طبیعی آمریکا برای انبوه مردم به نمایش گذاشته می‌شوند، به سرعت با بیماری‌هایی که برای آنان ناشناخته بود، در برابر چشمان غمزدهٔ هزاران تماشاگر از پای در می‌آیند. در حالی که آنان یکی پس از دیگری می‌میرند، مغزشان کالبدشکافی شده و استخوان‌هایشان در سال‌های مجاور برای بازماندگان به نمایش در می‌آید. با این وجود، یکی از آنان به نام مینیک^{۵۷} زنده می‌ماند و تا سال ۱۹۹۳ بر درخواست انتقال بدن پدرش از ویترین‌های موزه به مقبره اصرار می‌کند. او در دفتر خاطرات خود در سخن راجع به مردم‌شناسان و موزه‌شناسان می‌نویسد: «شما نژادی از جنایت‌کاران علمی هستید. در آغاز سدهٔ نیز چند مورد از نقل و انتقالات دیگر اینوویت‌ها سازماندهی می‌شود و نمایشگاه‌هایی از [مجسمه‌های] ساخته شده از خمیر کاغذ در معرض دید عموم قرار می‌گیرد. در یکی از عکس‌های سال ۱۹۰۹ یک «دهکدهٔ اسکیمو» دیده می‌شود که برای نشان دادن اینوویت‌ها در محیط خود ساخته شده‌است. اینوویت‌ها در درون این دهکده متناسب با قالب کلیشه‌ای خود «نقشی را بازی می‌کنند» که فرهنگ بومی به آن معنا می‌دهد. در بایکانی کتابخانهٔ کنگرهٔ آمریکا سه تصویر سینمایی از توماس آ. ادیسون^{۵۸} وجود دارد که در سال ۱۹۱۰ در نمایشگاه پان آمریکن بوفالو^{۵۹} ساخته شد و انجگاه‌ای از این بازی‌ها به دست می‌دهد. این فیلم‌های کوتاه^{۶۰} از اینوویت‌ها جماعتی را به تصویر می‌کشد که در صحنهٔ یچچالی مصنوعی قرار دارند و مانند کودکان سرگرم بازی خُرُشُتک^{۶۱} هستند.

اینوویت رفتارقه در نصور عموم به شخصیتی دوست‌داشتمنی برای کودکان تبدیل می‌شود، به خصوص از آن رو که چهرهٔ پالوده او از ویژگی‌های اصلی آمریکایی آمرانی برخوردار است: شجاع، پرکار، بادکاوی، آزاد، صلح طلب، درستکار و دارای حس مسئولیت خانوادگی. همانطور که الکساندر هووت^{۶۲} در سال ۱۹۷۷ در مانی در باب آرمان شهر سیاسی و آشتی سفیدها و بومیان دربارهٔ آنها می‌نویسد:

زندگی اینوویت‌ها را عمیقاً زیرورو کرد. چنان‌که آزن بالیکی^{۵۱} می‌گوید، در این دوره، فیلم‌ها سال‌های ۱۹۴۶ و ۱۹۴۵ به نمایش در می‌آورد. تنها اشاره‌ای به این دوره در ابتدای سریال، امکان جای دادن سبک زندگی اینوویت‌ها را در تاریخ‌پود تاریخی فراهم می‌کند.

اولین فیلم بلند تخلیق اینوویت به نام آتاناریوات^{۵۲} در سال ۲۰۰۱ به دست زاکاریاس کونوک^{۵۳} ساخته و توسط ایزووما عرضه شد. این فیلم یک دگرگونی بینایی‌دان درطرز نکرش به اینوویت‌ها به دنبال داشت و افق‌های تولید فیلم را گسترش داد. در واقع این فیلم به دنبال اشاعه میث اینوویت در سینماست. در عین حال این پروژه از یک اثر سینمایی پا فراتر می‌گذارد و هدفش احیای شیوه تولید فیلم بومی، حفظ و تقویت فرهنگ اینوویت، دفاع از طرحی اجتماعی، به دست گرفتن رشتہ سخن در دنیای بیرون از ارتباطات و نقد روش‌های بازگشود اینوویت‌ها در سینماست. این فیلم بازنویسی حکایتی را هم که برای نخستین بار می‌خواهد به واقعیت تاریخی قوم اینوویت پردازد، در دستور کار دارد. این زمان‌مندی امکان ارجاع به حد و مرزهای تاریخی را فراهم می‌آورد.

این مرزها برهه‌هایی خاص از سیر دنی را شامل می‌شوند، دنیایی که از طریق فرهنگ و تاریخ اینوویت‌ها ارزش پیدا می‌کند.

منتقادان خاطرنشان کرده‌اند که یکی از خصوصیات نوآورانه این فیلم آن است که به دنبال ارایه فرهنگ اینوویت از درون است. با این حال همانطور که تییری روش^{۵۴} اشاره می‌کند، یکی از مشکلات «فیلم‌های تولیدی معمول سرخپوستی» اینست که «به جز ماهیت گتمانشان که بیشتر سنتی‌جهانه است و برخی از موضوعات از درون مورد پردازش قرار می‌گیرند» این فیلم‌ها «از بعد ساختاری [...]، به محصولات غربی»^{۵۵} تعلق دارند. با این‌همه، آتاناریوات بنا به ماهیت پروژه که زیبایی شناسانه است، به سمت کاربردهای اجتماعی، تاریخی و رسانه‌ای سوق دارد و اثری متفاوت است. این فیلم از جهتی دیگر نیز بنا به سنت‌های سینمایی، فیلمی متمایز است که کارگردان از آن بهره گرفته است: درحالی‌که منابع تاریخی سینمای آمریکا بیشتر برخاسته از نمایش مردمی است و تاریخ سینمای اروپا، دست کم اروپای شمالی، برخاسته از عکاسی، کونوک در صدد آنست که سینمای اینوویت به اجداد به تدبیس درآمده خود وفادار بماند. قصه اینست که کونوک که خود ابتدا تدبیس تراش

گویای واقعیتند و قصد دارند واقعیت اینوویت را آنچنان که هست به نمایش درآورند. با این حال تمام مشکلات مربوط به شیوه استعماری [و نتایج] آن، مثلاً نرخ بسیار بالای مرگ و میر کودکان، انواع اپیدمی و خشونت را مسکوت می‌گذارند. بالینکی، مردم‌شناس تعليم و تربیت، در سال‌های ۱۹۶۰ به ساخت یک مجموعه مستند متاثر از فن «بازسازی فرهنگی» پرداخت

که در آن، وضعیت اینوویت‌ها در اوضاع و احوال دوران پیش از ورود تفنگ در سال ۱۹۱۹ نمایش داده می‌شود. سریال او با نام اینوویت‌های نتسیلیک^{۵۶} (۱۹۶۳-۱۹۶۵) بازتعریفی از چهره اینوویت‌ها از دیدگاه فرهنگی را به دست می‌دهد. او همین روند را بار دیگر در سال ۱۹۷۲ و در فیلمی با نام اینوویت نتسیلیک امروز^{۵۷} از سر می‌گیرد و در آن به زندگی معاصر اینوویت‌ها می‌پردازد.

در سال‌های اخیر تولیدات سینماگران جوان به سمت مستندسازی و تفسیر ارتباط اینوویت‌ها با تاریخ سوق یافته‌اند. با این وجود، این فیلم‌ها که هم‌زمان مردم‌نگارانه و سیاسی هستند، مقبولیت مردمی تولیدات غیربومی را نیافته‌اند. فیلم تبعیدی‌های بک جدید^{۵۸} که در سال ۱۹۹۵ توسط پاتریشیا تاسیناری^{۵۹} ساخته شد، رشتۀ سخن را به دست بازماندگان جاچایی ۱۹۵۳ می‌دهد که در آن، هفت خانواده نوناووت مجبور می‌شوند وطنشان را ترک کنند و ۱۵۰۰ کیلومتر دور از خانه در مکانی غمبار که برایشان غریب بود، ساکن شوند. در این فیلم، این اقدام استعماری نابهنجام دولت فدرال به عنوان یک بی‌عدالتی ژرف ارزیابی می‌شود. سینما با دادن سرشناسه کلام به اینوویت‌ها در یک چشم‌انداز تاریخی، امکان تخریب چهره منفعل مردی خی را فراهم آورده و امکان موضع‌گیری سیاسی به آن می‌دهد. میشل اونفره فیلسوف می‌نویسد: «[تصاویر] سرزمین بافن انسان را به جایی می‌رساند که آن را با کشورهای فقیر اشتباہ می‌گیرد، کشورهایی که پیشتر توسط غربی‌ها ویران، غارت، اشغال، استثمار و محو شد».^{۶۰}

رفته رفته سینماگران اینوویت فیلم‌های مستندی از جمله دهکده من در نوناویک^{۶۱} و اگر زمان بگذارد^{۶۲} تولید می‌کنند که در آنها بیشتر به زندگی اجتماعی یک دهکده می‌پردازند تا به ارتباط جوانان با میراث قبل از میلاد نیمه نخست سده بیست. به موازات آن در همین زمان، نخستین رمان اینوویت نوناویک با نام سناک^{۶۳} نوشته میتاریوک ناپالوک^{۶۴} از سوی یک ناشر بزرگ در سال ۲۰۰۲ چاپ می‌شود. در برخی آثار نویسندهان کیکی نیز شاهد تمجید اینوویت‌ها هستیم که گاه تداعی‌گر ارزش‌گذاری‌های اسطوره‌ای است. در راستای وارد کردن مجدد جنبه تاریخی در دنیای اینوویت‌ها، فیلم‌های تولیدشده توسط یک کمپانی تولیدات بومی به نام ایزووما^{۶۵} به سرعت به یک مرجع و مدل تبدیل می‌شوند. سریال نوناووت، سرزمین ما^{۶۶}



سینمایی محلی را بنا نهاد و در عین حال، مشاغلی را در روستاهای ایجاد کرد. روستاهایی که با نرخ بیکاری بسیار بالا و بطالت زیباییاری دست و پنجه نرم می‌کردند. این فیلم همچنین منجر به احیای دانسته‌های سنتی شد که برای بازتولید تاریخی لباس‌ها، ابزارها و عملکرد شخصیت‌ها ضروری بود. این دانسته‌ها در عین حال در یک اثر امروزی‌زن به تصویر کشیده می‌شد تا برای نسل‌های آینده نیز مفید باشد. فیلم مذکور همچنین رویکردی نو را درباره شمنیسم^{۷۳} و باورهای مقدس اینوویت به دست داد که در دهکده‌ها تابو هستند چرا که ردپای مبلغان کاتولیک و پرووتستان هنوز در آنها پرنگ است. کونوک به این ترتیب تصدیق می‌کند: «من هرگز در جلسات برگزاری شمنیسم شرکت نکرده‌ام. تنها حرف‌هایی درباره آن شنیده‌ام. به فیلم در آوردن این پدیده شیوه‌ای برای مایان کردن آن است».^{۷۴}

این فیلم برخی بازغوهای ساکنان [سفیدپوست] جنوب را در مورد اینوویت‌ها دگرگون می‌کند و در جهتی معکوس بر این اقوام تکیه می‌کند تا بتواند گذشته‌شان را بازابد. گذشته‌ای که تا کنون مکتوب نشده اما دارای فرهنگ غنی شفاهی است. هنمندان برای بازیابی پوشش‌های قدیمی به مطالعه طرح‌های موجود در دفتر خاطرات ویلیام پری^{۷۵}، دریادار بریتانیایی، پرداختند که در سال ۱۸۲۲ در جریان کاوش دریایی خود در ایگلولیک یادداشت کرده بود. هنمندان همچنین ارتباطی مبهم با مستندات تولید شده در آغاز سده بیستم از جمله نانوک شمالگان داشتند چرا که این تولیدات مستند از سویی تصویری کلیشه‌ای از نیاکانشان را ارایه می‌دهند و از دیگر سو، تنها منبع موجود برای بازسازی گذشته‌این اقوام است.

گروه فرهنگی زاکاریاس کونوک که الیاپی ایزاك^{۷۶} خوانده و سینماگر، میتاریوک ناپالوک^{۷۷} نویسنده و بابی کنوایواک سینماگر^{۷۸} نیز عضو آن هستند، نخستین نسل یکجانشین و باساد اینوویت را در خود دارد. پرش نسل از نیاکان کوچرو و شکارچی به نوادگان شهرنشین و سینماگر، امری قابل ملاحظه است اما صدماتی هم در پی دارد. از سوی دیگر، کونوک چندین بار به بیان مشکلات اداری و سازوکارهایی پرداخت که در حوزه تولید آثار سینمایی در کانادا سرمایه‌گذاری می‌کند.

تحسین جهانی فیلم آتاناریوات در جشنواره گن^{۷۹} ۲۰۰۱ اندیشه‌پسا استعماری نوین را وارد نظام بازمود شمالگان کرد که امکان مشاهده اینوویت‌ها را فراهم کرد بی‌آنکه بتوان صدایشان را شنید. عدم شناخت قلمروهای شمالگان دور و مردمان آن مدت‌ها فاصله‌ذهنی‌ای ایجاد کرد که اگر چه منجر به ایجاد چهره‌هایی خیالی شد- از هیولاها از یخ بیرون آمده و بابانوئل گرفته تا اینوویت خندان در کلبه یخی‌اش- اما در عوض کلیشه‌هایی ماندگار نیز آفرید. کونوک می‌گوید که «حتی در جنوب کانادا هم کمتر کسی این بخش دنیا را می‌شناسد». موفقیت مردمی فیلم، چه در جامعه اینوویت و چه در دنیا، ارزشی دیگر بار به چهره اینوویت می‌بخشد که البته ناید افشاری سیاست استعمار فرهنگی و اقتصادی (این جامعه را) نایدیه گرفت. در این راستا، بازمود اینوویت‌ها در جریان دو سده اخیر شاهدی گویاست بر پیشرفت‌ها، پسرفت‌ها و سکون‌های تاریخ فرهنگی غرب. چهره اینوویت که ابتدا از فرهنگ اروپایی برآمد و در بُعدی اسطوره‌ای جای گرفت، تابع دگرگونی‌های سبک‌شناسانه در مردم‌نگاری و نیز تحول گفتمان‌های سیاسی درباره بومیان آمریکاست. همچنین تعجبی ندارد که باید منتظر یک وارونگی پسااستعماری بود تا بتوان تصور را از واقعیت سوا کرد و این در حالی است که چهره فرهنگی اینوویت به آرامی از خود اینوویت که دست آخر به یک موضوع تبدیل شده‌است، دور می‌شود. ■

بوده، تندیس‌های خود را در گالری‌های مونتزال به فروش رساند تا نخستین دوربین ویدیویی اش را خریداری کند و این، نوعی حالت استحاله- از مجسمه به سینما است و حکایت آن در افسانه‌هایی که تار و پود فیلم‌هایش را تشکیل می‌دهد، نمود می‌یابد. ورای این موضوع، فیلم او بر فنون ویدیویی دیجیتال تکیه دارد تا «حس حضور در محل را، با وجود غیر بومی بودن محیط، در مردم»^{۸۰} تقویت کند. مدیر عکاسی فیلم، نورمن کان^{۸۱} توضیح می‌دهد که «دوربین دیجیتال این امکان را برای افراد ایجاد می‌کند که فاصله‌ها را فراموش کند و با داستان و شخصیت‌های ما مأنسوس شوند، گویی آنان نیز به سادگی مانند ما بودند».^{۸۲}

زاکاریاس کونوک می‌گفت: «مانند پیکرتراشی که تصاویر را با سنجگ‌ها می‌سازد، من خواستم با یک دوربین تصاویر را بسازم». در یک صحنه کلیدی در آتاناریوت، یکی از زنان به قهرمان داستان خیانت می‌کند و از دیگران می‌خواهد او را در میوه چینی همراهی کند تا به این ترتیب، قهرمان را در برایر دشمنانش تنها بگذارد. در وهله نخست سادگی و طنزگونه بودن دیالوگ‌ها جلب توجه می‌کند و سپس نقش دوربین که شخصیت‌ها را به کسوت تندیس هایی از انسان‌ها در می‌آورد که به چشم تماشگران آشناست.

پروژه اجتماعی و زیبایی‌شناسانه ایزوما که اساساً سررشنط سخن را به دست اینوویت‌ها می‌سپارد، جدای از دیگر گفتمان‌های پسااستعماری نیست. این پروژه به یک جامعه اینوویت معطوف است- جامعه ایگلولیک- که افسانه آن در تکاپوی تبدیل شدن به تاریخ، روش ادامه حیات و تاثیرگذاری است. تولید کنندگان با اقتباس از فرهنگ سنتی اصرار داشتند که افراد بومی در کار فیلم دخیل باشند. به گفته تیبه کننده: «هنمندان این فیلم در مکان‌های فیلمبرداری، نوعی «فرهنگ تولید» اینوویت را آفرینند که مشخصه آن خوش‌خلقی، جسارت، صبوری و انعطاف‌پذیری است. در سال ۱۹۹۹ در طول شش ماه فیلمبرداری خارج از محدوده اینوویت، بازیگران و گروه فنی در اردوگاه و در شرایطی شبیه به شرایط شخصیت‌های فیلم زندگی کردند. آنان، مانند نیاکانشان در چند صد سال پیش، در توپنده زندگی می‌کردند».^{۸۳} گروه تولید و پخش که تقریباً همگی اینوویت بودند، پایه‌های یک صنعت

- 40 *Trois vignettes cinématographiques* de Thomas A. Edison
 41 Pan American Buffalo
 42 هر فیلم حدوداً ۳۰ ثانیه است. توماس آ. ادیسون: اینوویت‌ها، بازی-*snap-the-whip* (ایالات متحده، ۱۹۰۱)، اینوویت‌ها، بازی خرپُشک (ایالات متحده، ۱۹۰۱)، روستای اینوویت‌ها (ایالات متحده، ۱۹۰۱).
- 43 Jeux de mouton.
 44 A. Huot
 45 Le cinéma naissant
 46 Robert Flaherty
 47 Shari Huhndorf, « Nanook and his contemporaries, imagining Eskimos in American culture, 1897-1922 ». *Critical Inquiry*, vol. 27, n° 1, automne 2000, p. 124-125.
 48 Asen Balikci
 49 Laura Boulton
 50 Stéréotypes
 51 Asen Balikci
 52 Netsilik Eskimos
 53 *The Netsilik Eskimo Today*
 54 *Les Exilés du nouveau Québec*
 55 P. Tassinari
 56 Michel Onfray, 2002, p. 128.
 57 *Mon village au Nunavik*
 58 *Si le temps le permet*
 59 Sanaaq
 60 Mitiarjuk Napaluk
 61 Isuma
 62 *Nunavut, our land*
 63 Igloolik
 64 Atanarjuat
 65 Zacharias Kunuk
 66 Thierry Roche
 67 Thierry Roche, « Le cinéma des Indiens d'Amérique. Réflexions II. Temps, espace et langage », *Journal des anthropologues*, n° 57-58, 1994, p. 149.
 68 [Igloolik Isuma productions], [Dossier de presse], Igloolik Isuma productins, 2001, p. 6.
 69 Norman Cohn
 70 Norman Cohn cité dans [Igloolik Isuma productions], 2001, p. 6.
 71 Dimitri Katadotis, « Northern exposure », *Hour*, 18 octobre 2001.
 72 [Igloolik Isuma productions], 2001, p. 6.
 73: مذهب شمنی بر این اعتقاد مبنی است که نیروها یا نفوس نامیری در جهان مادی ساری و در زندگی موجودات مؤثرند.
- 74 [Igloolik Isuma productions], 2001, p. 4.
 75 William Parry
 76 Elisapie Isaac
 77 Mitiarjuk Nappaaluk
 78 Bobby Kenuajuak
 79 Cannes
- 1 *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, n° 31, 2005.
 2 Représentation
 3 Sherille E. Grace, *Canada and the Idea of North*, Montréal et Kigston, McGill-Queen's University Press, 2002, p.341.
 4 Klondike
 5 Charlie Chaplin
 6 The Gold rush
 7 Due South
 8 *A la Conquête du Pôle de Georges Mélières*
 9 Georges Méliès
 10 B
 11 *Nanook of the North*
 12 Atanarjuat
- ۱۲: Sudistes: این مردمان را که لوروی ادموند هاملین در مقابل « شمال گرایان » منداد، به کسانی اطلاق می کند که عموماً در جنوب سرزمین های سرد و در جنوب قطب شمال زندگی می کنند و توجهی به شمال ندارند. نک.
- Hamelin Louis-Edmond (1988), *Le Nord canadien et ses références conceptuels*, Ottawa, Secrétariat d'État, Coll. « Réalités canadiennes », p. 42.
- 14 Logique d'abondance
 15 Michel Onfray, *Esthétique du pôle nord*, Paris, Grasset, 2002, p. 73-74.
 16 John Ross
 17 *Esquimaux polaires*
 18 Positivisme
 19 John Saccheus
 20 Ervick
 21 Nanook
 22 igloos
 23 Antractique
 24 Sir John Franklin
 25 [A Lady]; *A Peek at the Esquimaux, or Scenes on the Ice*, Londres, H. R. Thomas, 1825, p.58
 26 Pastorale polaire
 27 A Lady
 28 Lesbazeills
 29 *Les merveilles du monde polaire*
 30 Hachette
 31 Hyperboréens
 32 Bellot
 33 Eugène Lesbazilles, 1881, p. 158-160.
 34 Eugène Lesbazilles, 1881, p. 149-150.
 35 Terre de Baffin
 36 Louis Frédéric Roquette, *L'épopée blanche*, 1926, p. 165.
 37 Père Onésime Lacouture, 1978, p. 65.
 38 Peary
 39 Minik

دوره مبلغان مذهبی

در طول دوره مبلغان مذهبی، نظام مدارس شبانه روزی به یوکون و دره مکنزی^{۱۶} در سرزمین‌های شمال‌غربی، ساحل خلیج جیمز^{۱۷} در بک و لابرادرور محدود بود. در این دوره که در سال ۱۹۵۰ به پایان رسید، هیچ مدرسه‌ای در شرق که امروزه نوانووت خوانده می‌شود، تأسیس نشد. مدرسه شبانه روزی قلب مقدس^{۱۸} در فورت پراویدنس^{۱۹} (در ساحل رودخانه مکنزی، نزدیک دریاچه گریت اسلیو)^{۲۰} اولین مدرسه شبانه روزی در منطقه کنونی سرزمین‌های شمال‌غربی بود. این مدرسه اولین شاگردانش را با سرپرستی هواداران مبلغان مذهبی در سال ۱۸۶۷ پذیرفت. این سال، سال تأسیس کنفراداسیون کانادا بود. خواهران روحانی فعالیت روزانه این کلیسا را انجام می‌دادند؛ بدین صورت که در آنچه تدریس می‌کردند و یا وظیفه پرستارها را انجام می‌دادند. این مدرسه که در اصل برای فرزندان مدیران شرکت خلیج هادسون^{۲۱} و کارمندان آنها که اکثرآ دورگه^{۲۲} بودند، در نظر گرفته شده بود، کانونی هم برای خدمت به کودکان بومی یتیم به شمار می‌آمد. در سال ۱۸۸۹ تعداد کودکان بومی یتیم بیشتر از فرزندان کارمندان شرکت بود. زندگی در مدرسه شبانه روزی «قلب مقدس» آسان نبود. این مدرسه در سال دوم تأسیس با کمبود گوشت، آرد، سیبازمینی، کره و روغن مواجه بود، تا حدی که بسیاری از پدر و مادران دورگه نگران اوضاع کودکانشان در مدرسه بودند. در سال ۱۸۸۱، ابلاهای^{۲۳} به دلیل بودجه اندک، اگر از مؤسسه ترویج باورهای کاتولیک^{۲۴} کمک هزینه ۱۵۰۰۰ فرانکی را دریافت نمی‌کردند، مجبور به بستن مدرسه می‌شدند. وضعیت مالی مؤسسه در سال ۱۸۹۶ زمانی که دولت فدرال بودجه‌ای را به آن اختصاص داد، کمی بهتر شد.

آموزش برای بومیان تغییر مذهب داده سرزمین‌های شمال‌غربی در تعارضی که میان مبلغان کلیسای آنگلیکان^{۲۵} و کلیسای کاتولیک وجود داشت، بسیار مهم بود. در حالی که کاتولیک‌ها در دره مکنزی نفوذ پیدا کردند، آنگلیکان‌ها در شرق و مرکز شمال‌گان و همچنین در یوکون توفیق بیشتری کسب کردند. بجز مدرسه شبانه روزی کلیسای متحده شمالی^{۲۶} هیچ مدرسه روش‌گرا^{۲۷} یا واپسنه به کلیسای مشایخی اسکاتلندي^{۲۸} دیگری وجود نداشت. نخستین مدرسه آنگلیکان که با موقیت در شمال تأسیس شد، در شهر فورت مایل^{۲۹} در یوکون قرار داشت و همان زمان بود که اسقف ویلیام کارتنت بومیس^{۳۰} کودکان بومی شهر خود را در مدرسه شبانه روزی پذیرفت. در سال ۱۸۹۶ این مدرسه شش دانش آموز داشت که چهار نفرشان دورگه بودند. در سال ۱۹۰۳ بومیس دانش آموزانش را به مکان جدید مأموریت خود در کارکروس^{۳۱} منتقل کرد. در آنچه بود که او تلاشی گروهی را با هدف تأسیس یک مدرسه شبانه روزی دولتی به راه انداخت که یک دهه به طول انجامید. این تلاش‌ها با گشايش مدرسه شوتلا^{۳۲} در سال ۱۹۱۱ به سرانجام رسید. مدرسه شوتلا خلیلی سریع شهرت خود را از دست داد، دلیل آن هم آلودگی و بهداشت نامطلوب مدرسه بود که باعث شد در سال ۱۹۲۰ چهار نفر از شاگردان به خاطر بیماری آنفلوانزا فوت شوند و تعداد بیشتری هم در سال‌های بعد به خاطر بیماری سل و سایر بیماری‌ها از پای در آیند. دلیل دیگر، قوانین سخت‌گیرانه، کمبود مواد غذایی و شرابیط نامساعد محل سکونت بود. در سال ۱۹۲۳ اسقف آنگلیکان، اسحاق استرینگر^{۳۳} نوشت: «برخی از بهترين و بانفوذترین سخپوستان ما از فرستادن کودکان خود به مدرسه امتناع می‌کنند». جای تعجب ندارد که در اکثر سال‌ها، یتیمان و کودکان خانواده‌های بی‌بضاعت نزدیک به یک سوم تعداد نفرات مدرسه را تشکیل می‌دادند.

نظام مدارس شبانه روزی که کلیسا آن را اداره می‌کرد در شمال با آهنگ کندي توسعه یافت، زیرا دولت فدرال از تأمین بودجه مدارس در این منطقه به خاطر عدم وجود معاهده‌ای که آموزش را به مدارس تحمیل کند، خودداری کرد. در سال ۱۹۲۷ سه مدرسه کاتولیک و تنها یک مدرسه آنگلیکان در مناطق شمال‌غربی وجود داشت، آماری که تا پیش از سال‌های ۱۹۵۰ معتبر بود. در یوکون، آنگلیکان‌ها علاوه بر مدرسه کارکروس، یک مدرسه شبانه روزی را در سال ۱۹۲۰ برای کودکان دورگه در داوسون سیتی^{۳۴} دایر کردند و از سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۶ اداره یک مدرسه را برای فرزندان اینوویت در شنگل پوینت، به عهده گرفتند. با انحلال این مدرسه، دانش آموزان به مدرسه شبانه روزی آنگلیکان در مناطق شمال‌غربی فرستاده شدند.

کاتولیک‌ها نزد قبایل دنه^{۳۵} موقوفیت بیشتری داشتند و آنگلیکان‌ها نلاش خود را بر روی اینوویت‌ها متمنکز کردند. درگیری‌های مذهبی و قومی در خود مدارس و نیز بین آنها وجود داشت. آنونی تراشر^{۳۶} دانش آموز مدرسه کاتولیک در شهر اکلاویک^{۳۷} اغلب با دانش آموزان

مدارس شبانه روزی در شمال

و شمال‌گان^۱

برگردان: آریا نوری، فرزانه یاوریان منفرد،

سروش قرابی

شمال کانادا تبدیل به مفهومی شده که پیوسته در حال تغییر است. مناطق شمال‌غربی در سال ۱۸۷۶ تمام منطقه کنونی آلبرتا،^۲ ساسکاچوان،^۳ یوکون^۴ و سرزمین‌های شمال‌غربی وهمچنین بخش اعظم مانیتوبا،^۵ اونتاریو،^۶ بک و نوناووت^۷ کنونی را در بر می‌گرفته است. با گسترش استعمار، استان‌های جدیدی از درون این سرزمین‌ها سر بر آوردن، بخش‌هایی از این سرزمین‌ها تقسیم و به استان‌ها اضافه شدند. امروزه شمال کانادا دارای سه منطقه است، یوکون (ایجاد شده در سال ۱۸۹۸)، سرزمین‌های شمال‌غربی (نام انگلیسی آن در سال ۱۹۱۲ به سرزمین‌های شمال‌غربی^۸ تغییر یافتد)، نوناووت (ایجاد شده در سال ۱۹۹۹) و بخش‌هایی از بک، سرزمین جدید^۹ و لابرادرور^{۱۰} که شبه جزیره اونگاوا^{۱۱} را پوشش می‌دهند. بخش مریوط به بک کانادای شمالی «نوناویک»^{۱۲} و بخش نیوفاندلند^{۱۳} و لابرادرور «نوناتسیاواوت»^{۱۴} نام دارد. مدارس شبانه روزی در سراسر سرزمین شمالی فعالیت می‌کردند.

سیاست دولت کانادا در جذب مردم بومی به شیوه‌ای واحد اعمال نمی‌شد. در شمال، از آن‌جا که امکان مطالبه یک زمین بومی وجود نداشت، سیاست فدرال بر آن بود که قبل از پذیرفتن تعهدات مالی ناشی از معاهدات، اندکی صبر کند تا بومیان به ادامه تله گذاری و شکار پیداگزیند، تجارت کنند و با استفاده از منابع طبیعی زندگی کنند. در سال ۱۹۰۹ فرانک اولیور،^{۱۵} وزیر امور بومیان در پاسخ به درخواست تأسیس مدرسه شبانه روزی در یوکون گفت: «در مجموع، من متعهد نمی‌شم که آموزش سخپوستان در یوکون دایر شود. به نظر من اگر اجازه دهیم که آنها هم مثل بقیه بومیان زندگی کنند، خودشان بهتر می‌توانند گلیمیشان را از آب بیرون بکشند». سیستم مدارس در شمال در دو دوره متبايز توسعه یافت: «دوره مبلغان مذهبی» که در میانه سال‌های ۱۹۵۰ به پایان رسید و در ادامه،

می کردند. در مدارس آنگلیکان و یا کاتولیک پسرها نیمی از روز را به باغبانی، ماهی گیری و یا نجاری و دخترها به آماده سازی غذا، تمیز کردن و شست و شوی مدرسه و نیز به تعمیر لباس می پرداختند. همچنین آنها بطور مداوم برای گرم کردن مدارس در زمستان های سرد و طولانی به چوب احتیاج داشتند و فعالیت و کاری که دانش آموزان در این زمینه انجام می دادند، بسیاری از آنها را خسته می کرد. هر پاییز، یک قایق بارج با بار هیزم برای «کوره» مدرسه به اکلادیک می آمد. دانش آموزان فاصله قایق تا سالن کوره را یک صف طولانی تشکیل می دادند و با کمک کارکنان مدرسه بار را خالی می کردند. آنجلاء سیدنی، دانش آموز سابق : «اگر کار نمی کردیم، ما را تنبیه می کردند و بنا نبود به زبان خود یعنی تیلنگی صحبت کنیم.»

مدارس شبانه روزی شمال طی دوره آموزش تبلیغات مذهبی دانش آموزان کمی را پذیرفتند. در سال ۱۹۱۸ تنها پنجاه و نه دانش آموز در مدرسه شبانه قلب مقدس فورت پراویدنس بود که منطقه ای را با ۲۰۰۰ کودک مدرسه ای تحت پوشش قرار می داد. در سال ۱۹۳۹ دولت فدرال تحصیل حدود ۳۰ درصد دانش آموزان در مدرسه ملل نخستین^۴ منطقه مکنی در سرزمین های شمال غربی را حمایت مالی کرد. اکثر این دانش آموزان به مدرسه شبانه روزی فرستاده شدند، زیرا یا یتیم بودند و یا خانواده هایشان بضاعت مالی نداشتند. بطور کلی دخترها بیشتر از پسرها در مدارس می ماندند اما در مجموع حضور هیچ دانش آموزی در مدارس بیشتر از چهار یا پنج سال تحصیلی به طول نمی انجامید. در سال ۱۹۴۸ چهار شبانه روزی در منطقه شمال غربی و سه شبانه روزی در یوکون وجود داشت. با این وجود اکثر دانش آموزان بومی به شبانه روزی ها نمی رفتد. نفر ۲۰۰ از ۳۰۰ دانش آموز منطقه شمال غربی سال اول یا دوم تحصیل خود را می گذراندند. در منطقه کبک شبه جزیره اونگاوا هیچ مدرسه شبانه روزی ساخته نشده بود. با این حال مبلغان مذهبی موارو^۵ که از سال ۱۹۵۲ در نوناتسیا ووت در ناحیه لا برادرور حضور داشتند، در سال ۱۹۰۱ شبانه روزی مخصوص دانش آموزان اینوویت را تأسیس کردند. در سال ۱۹۲۰ نهاد بین المللی گرنفل،^۶ نهاد مذهبی پروتستان، اولین شبانه روزی خود را برای تمام بچه ها - از هر نژادی - که به

مدرسه آنگلیکان محلی دعوا می کرد. «آنها مرا به خاطر دو چیز مقصرا می دانستند، یکی به خاطر اینکه کاتولیک بودم و دوم اینکه یک اینوویت نفرین شده بودم.» ممکن بود سفر تا یک مدرسه شبانه روزی شمال، برای مدت طولانی و به تهایی صورت بگیرد. در سال ۱۹۲۸ سه دانش آموز بین جزیره هرشل^۷ و مدرسه آنگلیکان در شهر های ریور^۸ در مناطق شمال غربی در رفت و آمد بودند. اتل کات^۹ مبلغی که آنها را در قسمتی از راه در امتداد رودخانه مکنزی همراهی می کرد، از این تجربه اش متأثر شده بود. زمانی که وی می خواست سوار قایقی بشود که با آن از رودخانه بگذرند یکی از پسرها فرار کرد و دیگری هم سوار نشد. بعد از اینکه همه آنها را جمع کرد و سر تختشان برد، آنها اشک می ریختند. کات علی رغم تمام تلاش، نتوانست آنها را آرام کند. «من سعی کردم با آنها صحبت کنم، آواز بخوانم و آنها را بخندانم ولی فایده ای نداشت؛ مسلمان^{۱۰} آنها یک کلمه از روحهایم را نمی فهمیدند.» از آنجا که این سفر بسیار دشوار و طاقت فرسا بود، گاه پیش می آمد که والدین و قبایل دورافتاده که فرزندانشان را به مدرسه شبانه روزی کارکروس می فرستادند، یک دهه آنها را نبینند. آنجلاء سیدنی^{۱۱} یکی از اولین شاگردان مدرسه شوتلا بود. وی می گوید: «وقتی برای اولین بار به شوتلا رفتم، تمام بچه ها از کالسکه ها پایین پریدند و بلاfaciale به سمت مدرسه دویدیم. چون لذت می بردیم و به یکدیگر می گفتیم که اینجا اقامت خوبی خواهیم داشت. اما این درست قبل از زمانی بود که بفهمیم حتی می توانستیم با برادران خود صحبت کیم! اگر این کار را انجام می دادیم تبیه می شدیم و گویا نباید به زبان خود یعنی تیلنگی^{۱۲} صحبت می کردیم.»

کلیسا برنامه آموزشی را تا حد زیادی تنظیم می کرد؛ برنامه های که اغلب محدود به آموزش سواد مذهبی و سواد خواندن و حساب بود. در سال ۱۹۱۳ بازرس فدرال اج بی بوری^{۱۳} نگران این بود که دانش آموزان، مدارسی را که ابزار و امکانات کمی دارند، ترک کنند تا در کنار سفید پوستان زندگی کنند و یا به جوامع خود بازگردند. پدر و مادرها و پدربرزگ ها و مادربرزگ ها هم به نوبه خود شاکی بودند. چرا که اختیار کمی در قبال کودکانشان داشتند و تقریباً هیچ چیز از راه و رسم زندگی بومی را به آنان نیامخته بودند. تعداد زیادی از شاگردان مدرسه از قبیله خود خجالت می کشیدند. ممکن بود که مدیران مدرسه نظم و اضباط بسیار سختگیرانه ای را به دانش آموزان تحمیل کنند. در سال ۱۹۴۰ مدیر مدرسه شوتلا، اچ.سی.ام گرفت،^{۱۴} یکی از دانش آموزان را که مواد غذایی دزدیده بود تنبیه کرد و کنک زد تا درس عربتی برای سایرین باشد. سرپرست و یا مربی پسر را با پیشامه مقابله همه دانش آموزان به صورت خمیده روی میز نگه می داشت. گرفت می گوید که او بلاfaciale با یک شلاق چرمی دانش آموز را به مدت طولانی تنبیه می کرد. بیست سال بعد در اوایل سال ۱۹۶۰ همه پسرهای مدرسه شوتلا تا یک ماه، بلاfaciale بعد از شام به رختخواب می رفتند، زیرا هیچگس نمی خواست کسی را که بعد از خاموشی چراغ ها برایشان داستان هایی را تعریف کرده بود، لو دهد.

دانش آموزان برای راه اندازی مدارس باید کمک می کردند. در سال ۱۸۸۲ راهبه ها نگران مسئولیتی بودند که هواداران مذهبی در مناطق شمال غربی به دانش آموزان تحمیل



دبیال شیوع آنفلوانزا در سال ۱۹۱۹ والدین خود را از دست داده بودند، تأسیس کرد.

شمال جدید

تشکیل وزارت شمالگان کانادا و تخصیص منابع ملی زنگ خطری بود برای آغاز اضمحلال تسلط مستقیم مبلغان مذهبی بر حوزه آموزش در شمال. در آن زمان هشت نهاد مختلف در آنجا دایر بود که با مجموعه امکاناتی بسیار متفاوت، تنها در سرزمین‌های شمال‌غربی مشغول آموزش بودند. بعضی از مدارس فقط در بعضی از ساعات روز باز بودند و بک سوم معلمان، گواهی تدریس نداشتند. مسئول پیشین فدرال وزارت امور شمال، آر.دی.جی.فیلیپ^{۶۴} «عدم وجود سیاست مشخص برای برنامه‌های آموزشی و عدم پیش بینی برای تعلیم نیروهای آموزشی شمال» را تأیید می‌کند. تعلیم و تربیت داشت به اولویت جدید وزارت‌خانه بدل می‌شد. این نگرانی هم وجود داشت که افزایش ساکنین بومی در شمال منجر به افت شدید درآمد حاصل از تجارت پوست شود و این امر، نسل بعدی ساکنین شمال را نیز به کمک‌های دولتی وابسته کند. آموزشی که از آن حمایت می‌شد به بچه‌ها اجازه می‌داد که مهارت‌های لازم برای موقیت در شمال جدید را به دست بیاورند. مهارت‌هایی که برای ساخت شمال نیاز بود. دریافت مستمری خانواده‌ها در طول جنگ جهانی دوم تنها به این خاطر بوده است که والدین بچه‌ها انگیزه بیشتری برای فرستادن بچه‌ای خود به مدرسه داشته باشند. از سال ۱۹۶۸ هدف دولت فدرال این بود که به هر کودک ساکن شمال، که سنش برای مدرسه مناسب باشد، امکان رفاقت به مدرسه را ایجاد کند. برای این کار، دولت بطور گستردگی در حوزه نظام مدارس شبانه‌روزی سرمایه‌گذاری کرد. تصمیم امور شمالگان مبنی بر گسترش مدارس شبانه‌روزی در سطح گستردگی، یک دهه پس از آن اتخاذ شد که مسئولین امور بومیان آمریکایی اقدام به تخریب همین نظام در جنوب کشور کردند. درست مثل پره‌ری^{۶۵} گسترش مدارس شبانه‌روزی در شمال با استفاده از استخراج منابع طبیعی و سوداگری‌ها و نیز با حضور نیروی‌های نظامی، افزایش یافت. نه تنها پرروزه گسترش سامانه مدارس شبانه‌روزی در شمال تقریباً بدون نظرخواهی از افراد محلی دچار نوسان شده بود، بلکه بر طبق گفته جی.جی.

رأیت^۵، بازرسین گشتِ شرق شمالگان، آن دسته از ساکنین شمال که دولت با آنها صحبت کرده بود همه بر این نکته اتفاق نظر داشتند که «دور کردن فرزندان بومیان به منظور تعلیم و تربیت و برداشتن به جایی بسیار دور از خانه، کار اشتباهی است». در ابتدا مسئولین دولتی قصد نداشتند نظام مدارس شبانه‌روزی را که مراکز مذهبی در شمال اداره می‌کردند، بازسازی کنند. با این حال، مخالفت افراد مذهبی که با ارزان‌تر بودن مدارس شبانه‌روزی ترکیب شده بود این مسئولین را واداشت تا از پرروزه اولیه خود به نفع مدارس شرکتی که توسط دولت مدیریت می‌شد، چشم پوشی کنند.

در طول دوره فعالیت مبلغان مذهبی، دولت فدرال پیشنهادهای کلیسا‌ای کاتولیک را مبنی بر تأسیس یک مدرسه شبانه‌روزی در یوکون رد کرد. با این حال، در سال ۱۹۵۰ دولت تأمین منابع مالی برای تأسیس یک مدرسه در لوور پست^{۶۶} را پذیرفت و در این منطقه مدرسه‌ای ساخته شد که به مرزهای یوکون کاملاً نزدیک بود. مدرسه‌ای که اکثر دانش آموزان آن از یوکون می‌آمدند. در سال ۱۹۵۳ مدرسه آنگلیکان در کارکروس بازسازی و توسعه داده شد. در سال ۱۹۶۰ دولت فدرال برای دانش آموزانی که از مدارس روزانه وايت هروس،^{۶۷} که در سال ۱۹۵۳ مرکز ایالت یوکون شده بود، می‌آمدند اقامتگاه‌های ویژه برای آنگلیکان‌ها و کاتولیک‌ها ساخت. گذشته از این، از اواخر دهه ۱۹۴۰ تا سال‌های نخست دهه ۱۹۶۰، یک اقیت مبلغ پایتیست^{۶۸} که متعلق به آلاسکا بود، مدرسه شبانه‌روزی کوچکی را در شهر وايت هروس اداره می‌کرد. بین سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۴ امور شمالگان (و نه امور بومیان، که بخشی از یک وزارت‌خانه دیگر را تشکیل می‌دادند) چهار مدرسه شبانه‌روزی بزرگ در مناطق شمال‌غربی، در چسترفیلد اینلت^{۶۹} (۱۹۵۴)، یلوانایف^{۷۰} (۱۹۵۸)، اینوویک^{۷۱} (۱۹۵۹) و فورت سمپسون^{۷۲} (۱۹۶۰)، افتتاح و در سال ۱۹۶۴ یک مدرسه تعليمات حرفه‌ای برای اینوویت‌ها در چرچیل^{۷۳} در ایالت مانیتوبا تأسیس کرد. اکثر دانش آموزانی که در این مدرسه ها بودند، در اقامتگاه‌های جدیدی (معمولًا به آنها «سالن» می‌گفتند) که دولت ساخته بود، اقامت می‌کردند. این اقامتگاه‌ها می‌باشد توسط کلیسا‌های آنگلیکان و کاتولیک که مدارس شبانه‌روزی قدیمی و تقریباً مخروبه خود را بسته بودند، اداره می‌شد. به همین جهت معمولاً در هر مدرسه دو اقامتگاه بود، یکی برای آنگلیکان‌ها و دیگری برای کاتولیک‌ها. گاهی مدرسه دو جناح داشت: یکی برای کاتولیک‌ها و دیگری برای پرووتستان‌ها. تنها استثناهای این قضیه، آکایچو هال^{۷۴} و مدرسه سر جان فرانکلین^{۷۵} در یلوانایف و چرچیل و وکسیونال سنتر^{۷۶} (یک مدرسه تعليمات حرفه‌ای) بودند که دولت عملکردی بر پایه رفتار غیر مذهبی را تضمین کرده بود. تمامی مدارس می‌باشد غیرفرقه‌ای و به دور از رفتارهای مذهبی می‌بودند. با این وجود تصمیم بر آن شد که به کاتولیک‌ها اجازه بدهند تا مدارس سر جوزف برنیر^{۷۷} و اقامتگاه تورکتیل هال^{۷۸} را در چسترفیلد اینلت در خلیج هادسن اداره کنند.

پس از یک دوره کوتاه تلاش کانون‌ها در سال ۱۹۵۱ برای دانش آموزانی که در چادرهای اقامتی زندگی می‌کردند، در سال ۱۹۵۵ یک مدرسه در کوپرمن^{۷۹} و در خاک نوناوت کنونی، دایر شد. کانون که به دولت فدرال وابسته بود و بخش مالی آن را هم تأمین می‌کرد، توسط کلیسا‌ای آنگلیکان اداره می‌شد. دانش آموزان در چادرهایی با اسکلت و بدنه‌های چوبی زندگی می‌کردند و در مدرسه‌ای روزانه، که دولت فدرال در کوپرمن دایر کرده بود، تحصیل می‌کردند. این خیمه‌ها به سادگی برپا می‌شدند اما هوا به راحتی از آنها عبور می‌کرد و در برابر بادهای شدید شکننده بودند و به سختی گرم می‌شدند. پنج ماه از سال از آنها استفاده می‌شد و بین بیست تا سی دانش آموز، که اکثراً از مناطق کوپرمن بودند، در آن زندگی می‌کردند. کانون در سال ۱۹۵۹ بسته شد و اکثر دانش آموزان به اینوویک انتقال داده شدند.

تعداد بسیار اندکی از اقامتگاه‌ها، که عموماً به آنها «کانون» می‌گفتند، در نزدیکی مناطق مسکونی در سرزمین‌های شمال‌غربی و شمال کبک ساخته شده بودند. در کانون، بچه‌ها با اینوویت‌های بزرگ‌سال زندگی می‌کردند که معمولاً از اعضای یک خانواده بودند. این کانون‌ها می‌توانستند پذیرای هشت تا بیست و چهار نفر از دانش آموزانی باشند که به مدارس شبانه‌روزی فدرال و محلی، در تمام اقلیم شمالی می‌رفتند. بعضی از این مدارس در بعضی از سال‌ها باز نبودند و اکتشاف در پایان دهه ۱۹۶۰ بسته شدند. کارولین نیویاکسی^{۸۰} اینوویتی از اهالی سانیکیوآک^{۸۱} واقع در ناحیه نوناوت کنونی در کبک، در یکی از همین مراکز کوچک در منطقه رودخانه گریت‌وال^{۸۲} که امروزه کوجوآراییک^{۸۳} نامیده می‌شود، اقامت داشته است. به گفته‌ی مادری که مسئول اداره شبانه‌روزی بوده است از ساکنین آن خوب نگهداری نمی‌کردد

می‌شناختیم سخن بگوییم. در آن صورت به روش‌هایی غیر قابل تصور برای اینوویت‌ها، ما را مجازات می‌کردند. آنها پیوسته از سبک زندگی ما، اعتقادات و ارزش‌هایمان انتقاد می‌کردند و معنویتمن را زیر سؤال می‌بردند و پیشنهاد می‌کردند آن را با شخصیت‌های دینی خودشان جایگزین کنیم و در این راه از خود چنان انحراف و خشونتی نشان می‌دادند که تصویرش برای کانادایی های دیگر ناممکن است». اغلب دانش آموزان برای رسیدن به مدرسه خود باید هزاران کیلومتر را سپری می‌کردند. سفر کودکان اینوویت شمال کانادا باقطار و هواپیما رایج بود. این سفرها که بیش از یک هفته به طول می‌انجامید برای رسیدن به مدرسه ای در یلوانایی در نواحی شمال‌غربی بود. در اغلب موارد، نه والدین مقصد سفر را می‌دانستند و نه دانش آموزان. در نتیجه نه والدین می‌توانستند به دیدن فرزندان خود بروند و نه دانش آموزان می‌توانستند در زمان تعطیلات به خانه بازگردند. دو نفر از پسران آپیا سیپاکی آوا^{۷۵} از اقوام اینوویت‌های ساکن شرق اوت آرکتیک،^{۷۶} به مدرسه چرچیل فرستاده شدند. آنها می‌گویند: «ما به دلیل نبود تلفن می‌توانستیم با آنها صحبت کنیم و از آن جهت که در کمب اقامت داشتند از آنها نام‌های دریافت می‌کردیم. در نتیجه برای مدت بسیار طولانی از آنها بخبر بودیم. ما می‌دانستیم چگونه به آنها می‌روند. من به یاد دارم که تا چه اندازه نگران می‌شدم». این شرایط بر روی بومیان اثر مخرب دراز مدت داشت. در سال ۱۹۷۲ ناشوک^{۷۷} اینوویت اهل پون اتلت^{۷۸} می‌گفت کودکانی که از این مدارس باز می‌گشتند از فرهنگ‌شان متنفر شده بودند و روش‌های سنتی والدینشان را تحقیر می‌کردند.

اغلب اقامتگاه‌های جدید بیش از سطح ظرفیت‌شان را اسکان داده بودند. اقامتگاه چسترفیلد مدت کوتاهی پس از گشایش، در شرایطی که تنها برای ۸۰ دانش آموز ظرفیت داشت، از ۱۰۰ نفر ثبت‌نام به عمل آورد. تلاش برای کاهش شمار دانش آموزان با فرستادن‌شان به جاهای دیگر، با اصرار مدیر مرکز و برای اینکه دانش آموزان کاتولیک با پرووتستان‌ها در یک جا اقامت نداشته باشند، با شکست مواجه شد. مسئولین فدرال پس از بررسی افزایش ظرفیت این اقامتگاه سرانجام توانستند مسئله اقامتگاه یلوانایی را با سخت کردن شرایط پذیرش بطرف

و لباس‌ها و غذای مخصوص بچه‌ها را برای خانواده خودش استفاده می‌کرده است. «آخر هر هفته ما باه خانه یکی از این والدین می‌رفتیم تا در مرتبا کردن خانه و تهیه آب برای پر کردن مخازن نزدیک خانه‌ایشان به آنها کمک کنیم. ما یک روز را صرف پر کردن یک مخزن آب می‌کردیم. کارها بین اینوویت‌ها در خانه‌های مختلف و برای والدین مختلف تقسیم شده بود: یکی خانه را مرتبا می‌کرد، یکی آب می‌آورد». اکثر دانش آموزانی که در این مراکز اقامت داشتند بومی بودند در صورتی که مدارس و اقامتگاه‌های شمالی به دانش آموزان بومی اختصاص نداشت. آلبرت کانادین^{۷۹} که به مدارس مذهبی در فورت پراویدانس و فورت رزلوویون^{۸۰} رفت و آمد می‌کرد تنوع دانش آموزان مستقر در آکاتیچوهال را ستوده است. «من در آنجا زندگی می‌کردم و با دانش آموزان اینوویت، دورگه، سفیدپوست و حتی چینی به یک مدرسه می‌رفتم. برای من که از شبانه‌روزی می‌آمدم این مسئله تغییر بزرگی محسوب می‌شد. این تجربه برای من بعدها در زندگی سودمند واقع شد، به من آموخت که با افراد دیگری با فرهنگ‌های گوناگون ارتباط برقرار کنم، به آنها احترام بگذارم و با همه آنها رفتار یکسانی داشته باشم».

بین سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۶۳ تعداد جوانان اینوویت به قدری در شبانه‌روزی‌ها زیاد شد که بر شمار مدارس روزانه افزودند. برای نمونه در شرق شمال‌گان، تعداد آنها از ۲۰۱ به ۱۱۷۳ نفر و در غرب از ۱۷۵ به ۳۳۴۱ نفر رسید. در منطقه اونگاوا در شمال کبک هم تعدادشان از ۳۶ به ۶۵۶ نفر افزایش پیدا کرد. یک چنین افزایشی با دلالتی بیش از پیش در زندگی بومیان همراه شد. در بسیاری از نواحی، ورود سرویس حمل و نقل هوایی توسط دولت ایجاد هرج و مرج کرد چرا که والدین از اینکه فرزندانشان با هواپیما به سمت مدارسی دور از خانه شان پرواز می‌کردند، وحشت داشتند.

بر خلاف مبلغان مذهبی که زبان بومیان را بخوبی فراگرفته بودند آموزگاران جدیدی که از جنوب می‌آمدند به هیچ کدام از این زبان‌ها آشنایی نداشتند و اغلب، تلاش آنها برای زندگی در شمال تنها یک یا دو روز به طول می‌انجامید. تعداد اندکی از آنها بیش از دو سال در شمال اقامت کردند. ۱۷ نفر از سی و چهار آموزگاری که در مناطق اینوویت حضور داشتند در سال ۱۹۶۰ استعفا دادند. سال بعد ۱۵ نفر و در سال ۱۹۶۲ هم ۱۶ نفر دیگر استعفا دادند. آی . جی . فیلیپس، مدیر مرکز اداره شمال، می‌گوید هیأت دولت که خود را مؤثثین محافظه فرهنگ اینوویت‌ها می‌دانست با تدریس به زبان محلی در سال‌های اول موفق بود. گرچه آموزش فرهنگ عمومی تنها در چارچوب زبان‌های اصلی میسر بود اما وی انگلیسی را به عنوان زبان آموزش انتخاب کرد بنابراین از آنجا که اکثر آموزگاران فقط انگلیسی صحبت می‌کردند، انتخاب زبان دیگر کار سختی بود.

با این حال تنها خطری که زبان‌های بومی را تهدید می‌کرد ممنوعیت کاربرد آنها نبود. در سال ۱۹۵۹ پدر یکی از بچه‌های مدرسه اینوویت به مدیر مدرسه نامه نوشت و به وی گفت که فرزندش، که تا قبل از شروع مدرسه به زبان بومی خود تسلط کامل داشته است، در نام‌های که اخیراً فرستاده نوشته است که هر روز مشکلات بیشتری برای نوشتن به زبان بومی خود دارد چرا که قام کلاس‌های مدرسه به زبان انگلیسی برگزار می‌شود. این اعتراض قلب مادر او را که تنها به زبان بومی سخن می‌گوید، شکسته است. مدیر مدرسه به او پاسخ می‌دهد که در واقع انگلیسی تنها زبان تدریس است اما او دانش آموزان مدرسه خود را برای گفتگو کردن به زبان بومی مواجه نمی‌کند. از نظر او بهتر بود که مادر این دانش آموز انگلیسی یاد بگیرد. دو کمک مدرس اینوویت در سال ۱۹۵۸ استخدام و تا سال ۱۹۶۸ در کل نظام آموزشی ۳۷ نفر از آنها مشغول به کار شدند.

سرانجام در سال ۱۹۷۰ برنامه ای برای تدریس به دانش آموزان بومی به زبان خودشان از سال سوم مدرسه اجرا شد. برنامه‌های درسی هم مثل آموزگاران از جنوب می‌آمدند. اکثر مدارس از برنامه‌های آلبرتا، مانیتوبا یا اونتاریو استفاده می‌کردند، در نتیجه دوره آموزشی برای دانش آموزان، دشوار، خسته کننده و بی‌ربط بود. لیلیان الیاس^{۷۸} دانش آموز مدرسه کاتولیک اکلاویک^{۷۹} نمی‌توانسته خود را در چارچوب متونی که می‌خوانده است بشناسد «زمانی که من دیک و جین^{۸۰} را نگاه می‌کردم با این همه رنگ سبزی که وجود داشت فکر می‌کردم در بهشت هستند و این کم و بیش تنها چیزی بود که من در موردهای دانستم». جک آناواک^{۸۱} که در چسترفیلد اینلت درس خوانده و بعداً نماینده شده بود می‌گوید: «آنها با ما مثل یک گله برخورد می‌کردند تا انسان‌هایی متفاوت. ما هیچوقت اجازه نداشتیم به تنها زبانی که



۱۹۸۷ در اداره گرولیرهال^۸ شرکت کردند. این مرکز پس از آن هم نه سال تحت مدیریت وزارت خانه منطقه‌ای اداره شد. مدیریت لاپوینت‌هال^۹ در فورت سمپسون که در سال ۱۹۷۲ به دولت واگذار شده بود، به گروه بومی کوگوچو^{۱۰} سپرده شد. اندکی بعد شورای کوگوچو اداره امور را به عهده گرفت. برینت‌هال^{۱۱} در فورت اسمیت در سال ۱۹۷۵ پس از یک آتش‌سوزی تعطیل شد. آکاچوهال هم که وابسته گروه های مذهبی نبود، در سال ۱۹۹۴ تعطیل شد. اکثر اقامتگاه‌ها در شرق شمالگان، به جز کامبریج‌بی^{۱۲} و ایکالویت^{۱۳} در اواخر سال ۱۹۶۰ بسته شدند. در سال ۱۹۶۱ اولین پیشنهاد ساخت یک اقامتگاه و یک مدرسه در ایکالویت ارایه شد اما این پژوهش در سال ۱۹۶۱ رها و در سال ۱۹۶۷ بدون مشورت با جامعه بومیان از سر گرفته شد. زمانی کارهای ساخت و ساز این مجموعه در سال ۱۹۶۸ آغاز شد که آموزگاران جامعه شمال دادخواستی را علیه این پژوهش به امضا می‌رساندند. به هر صورت، ساخت مدرسه و اقامتگاه - با ظرفیت ۲۰۰ نفر - تا زمان گشایش آنها در سال ۱۹۷۱ ادامه پیدا کرد. در سال‌های نخست، جذب دانش آموزان و نگهداری آنها در مدارس و خوابگاه‌ها کار سختی بود. در سال ۱۹۷۳ از ۱۰۰ دانش آموزی که به مدرسه می‌آمدند تنها ۶۰ نفر در اقامتگاه‌ها اسکان یافته بودند. این اقامتگاه تا سال ۱۹۹۶ به فعالیت خود ادامه داد و در آن سال آن را هم مثل اقامتگاه کمبریج‌بی تعطیل کردند.

دانش آموزان پیشین در سال ۱۹۹۰ سکوت خود را برای اعتراض به بدرفتاری برخی شبانه‌روزی‌ها شکستند. کارمندان سابق کودرت‌هال در یوکون، مدرسه لاورپست در شمال بریتیش کلمبیا و گرولیرهال در نواحی شمال‌غرب به خاطر موارد گوناگون رفتار غیرقانونی از جمله هتك حرمت، گناهکار شناخته شدند. در سال ۱۹۹۴ در گزارش ارایه شده توسط یک نهاد منطقه‌ای عنوان شد که دانش آموزان تورکتیل‌هال‌در چسترفیلد قربانی خشونت‌های جنسی و فیزیکی سنگینی شده بودند. چون این اتهامات مربوط به گذشته‌ای دور می‌شد، هیچ کس متهم نشد. هرچند که در مورد برخی از مدارس مثل کالج گراندین^{۱۴} تجربه‌ای موفق به دست آمده بود اما آمار دولت فدرال در زمینه اداره شبانه‌روزی‌ها در شمال کانادا نشان داد که از شکست‌های تجربه شده در ناحیه جنوی آنچنان درس نگرفته‌اند. دانش آموزان از حضور در کنار والدین و جامعه خود و همچنین حق خود در استفاده از زبان و اجرای سنن خود محروم شده بودند. اقامتگاه‌های موجود خالی از ظرفیت بودند، محتوای درس‌ها مناسب نبود، آموزگاران مهارت نداشتند و اهداف آموزشی گنج بود.

طبق شهادت سالمیو و تالوکتوک^{۱۵} وی که میراثی سنگین از آن زمان به ارث برده است می‌گوید: «هیچ کس با دیگری ارتباطی برقرار نمی‌کند. سرخپوستان بد، اینوویت‌های بد، اینوویت‌های مست. اینوویت‌های مست. این همه چیزیست که آنها می‌دیدند. اما اگر ما در زمان کوکی قربانی بدرفتاری، خشونت و حرکاتی اینچنین می‌شیم نه به سرخپوستان مست تبدیل می‌شیم و نه به اینوویت‌های مست». هرچند که نظام شبانه‌روزی بعدها در ناحیه شمالی به اجرا در آمد اما پیامدهایی سنگینی داشت که امروزه هم قابل مشاهده است. نسبت جمعیت بومی شمال کانادا که به شبانه‌روزی‌ها رفتنه اند بسیار بیشتر از سایر نواحی آن است. بنابر نتایج تحقیقی که در سال ۲۰۰۱ از بومیان توسط مرکز آمار کانادا به عمل

کنند. در سال ۱۹۶۲ در اینوویک، ۸۵۰ نفر در اقامتگاهی که برای ۶۰۰ دانش آموز ساخته شده بود، اقامت داشتند. دانش آموزان در خوابگاه‌های مشترک زندگی می‌کردند و دیگر هیچ حریم خصوصی نداشتند. والدین به اُتاوا شکایت کردند. نهادهای اداری اطلاع دادند که تعداد ثبت‌نام‌ها در سال ۱۹۶۵ به ۹۶۰ نفر خواهد رسید اما دولت فدرال تنها به اضافه کردن چند کلاس نیمه‌مجهز بسندۀ کرد. افزایش تعداد دانش آموزان سبب ایجاد فشار بر روی کارکنان و افزایش کار آنها شده بود. در سال ۱۹۶۴ کارکنان چرچیل که تعدادشان کافی نبود و اغلب هم از تعطیلات محروم بودند، تهدید به استعفای دسته‌جمعی کردند. تدریس دانسته‌های خانوادگی به دانش آموزان ۷۸۰ چندانی نداشت، چرا که تهیه غذاهایی که به آنها آموزش داده بودند با توجه به قیمتشان در شمال غیرممکن بود. به همین منوال، در دوره‌ای که تمامی خانه‌ها با آتش‌غذا تهیه می‌کردند، به دانش آموزان آشپزی با اجاق‌های الکتریکی آموزش داده می‌شد. در کل، نظام فدرال هیچ‌گاه نتوانست به اهداف خود دست پیدا کند. در سال ۱۹۶۷ بیست درصد بومیان امکان دست‌یابی به آموزش را نداشتند.

دولت فدرال در اوخر سال ۱۹۶۰ اکثر دانش آموزان، اقامتگاه‌ها و مسئولیت‌ها را به نهادهای منطقه‌ای واگذار کرد. تا سال ۱۹۶۰ یوکون و سایر نواحی شمال‌غرب توسط مسئولانی اداره می‌شدند که اکثرشان در اُتاوا زندگی می‌کردند. تا سال ۱۹۶۷ زمان لازم بود تا دفاتر اداری نواحی شمال‌غرب از اُتاوا به یلوتايف منتقل شوند و زمان بیشتری هم نیاز بود تا مجمعی انتخابی توسط مردم تشکیل شود. به میزانی که مردمان شمال کنترل نهادهایشان را به دست می‌گرفتند، سرمایه‌گذاری در شبانه‌روزی‌ها کاهش پیدا کرد و همزمان سرمایه‌گذاری در مدارس افزایش یافت. در یوکون مدرسه کارکروس در سال ۱۹۶۹ تعطیل شد. کودرت‌هال^{۱۶} که توسط کاتولیک‌ها اداره می‌شد و در وايت‌هاؤس واقع بود با یوکون هال که توسط انگلیسی‌ها اداره می‌شد ادغام شد. یوکون هال تا دو سال بعد یعنی سال ۱۹۸۵ هم به کار خود ادامه داد. مدرسه لاورپست در ناحیه بریتیش کلمبیا هم در سال ۱۹۷۵ تعطیل شد. در مناطق شمال‌غربی، در اواسط سال ۱۹۷۰ سه اقامتگاه روحانیون انگلیسی تعطیل شد. در اینوویک، کاتولیک‌ها تا سال

آمده است بیش از نیمی از بومیان که بیش از ۴۵ سال سن دارند و بیشتر در منطقه یوکون شمال کانادا را تشکیل می‌دهند، عاقب این سال و نیمی از بومیان که بین ۴۵ تا ۵۴ سال سن دارند هم به شبانه‌روزی رفته‌اند. از آنجا مسئله وخیم‌تر هم می‌شود.

- ۱ نوشتۀ پیش رو ترجمۀ فصل سوم از گزارش مفصل کمیسیون حقیقت و آشتی کانادا (Commission de vérité et réconciliation du Canada) است که در سال ۲۰۱۲ و تحت عنوان «کانادا، اقوام بومی و مدارس شبانه‌روزی» منتشر شده و عنوان فرانسوی آن بدین شرح است:
- «Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats³,»e chapitre : « Les Pensionnats dans le Nord et l'Arctique» pp. 55-64, in *Ils sont venus pour les enfants*, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2012.
- 2 Alberta
3 Saskatchewan
4 Yukon
5 Manitoba
6 Ontario
7 Nunavut
8 Northwest Territories
9 Terre-Neuve
10 Labrador
11 Ungava
12 Nunavik
13 Terre-Neuve
14 Nunatsiavut
15 Frank Oliver
16 Mackenzie
17 James
18 Sacred Heart
19 Fort Providence
20 Grand lac des esclaves
21 La Baie d'Hudson
22 Métis
- ۲۳ از قرون وسطی بدین سو به گروهی از مؤمنان مسیحی گفته می‌شود که بدون آن که به سلک روحانی مسیحی درآیند به خدمت به کلیسا می‌پردازند، چه در درون صومعه‌ها و چه در بیرون. برخی از آنان از کودکی به کلیسا سپرده می‌شندند (م).
- La Société catholique de la propagation de la foi ۲۴
کلیسای پروتستان انگلستان ۲۵
Église Unie ۲۶
- ۲۷ متدیست‌ها (در معنی واژگانی «روش گرایان») به گروهی از مسیحیان پروتستان گفته می‌شود که از کلیسای آنکلیکان جدا شدند و فرقه‌ویژه خودشان را تشکیل دادند. این فرقه مذهبی در سدة هجده میلادی توسعه فردی به نام John Wesley یا به گذاری شد. (م)
- ۲۸ به گروهی از مسیحیان پروتستان گفته می‌شود که سلسۀ مراتب کلیسای کاتولیک و کلیسای آنکلیکان را نمی‌پذیرفتند و باور داشتند که هر مؤمن مسیحی خودش یک کشیش است. این کلیسا در اسکاتلند توسعه فردی به نام John Knox در سده شانزده میلادی بنیان گذاری شد. (م)
- 29 Forty Mile
30 William Carpenter Bompas
31 Caercross
32 Choutla
33 Isaac Stringer
34 Dawson City
35 Dénés
36 Anthony Thrasher
37 Aklavik
38 l'île Herschel
- ۷۳ دو شخصیت داستانی کتاب‌های درسی (م)
- 74 Jack Anawak
75 Apphia siqpaapik Awa
76 Haut archtic
77 Nashook
78 Pond Inlet
79 Coudert hall
80 Grollier Hall
81 Lapoint hall
82 Koe Go cho
83 Le Breynat hall
84 Cambrige bay
85 Iqaluit
86 College Grandin
87 Salamiva Weetaluktuk

مفاهیم و مصداق‌های معنویت در میان سرخپوستان آمریکا^۱

برگردان: مجتبی ترکاشوند

حلقه‌ای چیده می‌شدند و حلقة ملی ما را به وجود آوردند، لانه لانه ها، ما فرزاندانمان را به خواست روح اعلی بزرگ می‌کردیم.^۵

الف. آداب و رسوم

فرهنگ سرخپوستان سنتی آمریکا روندی خاص و پویا دارد و حامی شکوفایی خارق العاده و آهانگی فرد است. سرخپوستان در فرهنگ معنوی غنی خود بر مفاهیمی همچون تعالیٰ شخصیت و بالندگی و عزت نفس تکیه می‌کنند. حیات معنوی آنان بر پایه این باور است که پیوند عمیقی میان داده‌های طبیعت و قوامی گونه‌های بنیادی زندگی با زمین مادر وجود دارد.

۱. حلقة شفابخش^۶

نماد دایره در اعتقادات و باور سرخپوستان آمریکا جایگاهی ویژه دارد و بیشتر در قالب گفتار شفاهی، دهان به دهان و نسل به نسل منتقل شده تا به صورت کتبی و نوشتاری. این مفهوم همچنین در صنایع دستی و هنری آنان و نیز در آیین‌هایشان نمود یافته است. در این فرهنگ، زنان و مردان جامعه، چونان تجلی‌های فردی قدرت‌های جهان، توسط جنبشی دور یا جنبشی مارپیچ و بی‌پایان در زندگی به جنبش در می‌آیند و تغذیه می‌شوند. این مسیر دور به عنوان حلقة شفابخش شناخته می‌شود. انسان‌ها با زندگی کردن، نفس کشیدن و جابجا شدن و به جنبش درآوردن شدید این جنبش دور به این امیدند که با لرزش این دایره هماهنگ شوند. هر شخص می‌تواند زمانی با درک راهبردهای این حلقة چگونه زیستن و تفاهم با محیط خود را کشف کند.

۲. چهار جهت اصلی

هر یک از جهت‌های چهارگانه نمود فهمی متفاوت [از جهان] اند و هیچ یک برتر یا معنادارتر از دیگری نیست. همواره تأکید بر آن است که فرد با تلاش و واکاوی این چهار جهت اصلی، طبیعت خودش را در پیوند با جهان پیرامونش درک کند.



تصویر ۱: چپق مقدس، کیسه دار و بسته تباکو

اعتقادات مذهبی، آداب و رسوم و اشیاء مقدس که در این متن معرفی می‌شوند، نزد اقوام مختلف کانادا گوناگون و متفاوت است. به خوانندگان پیشنهاد می‌شود برای جمع آوری اطلاعات تکمیلی در مورد آداب و رسوم و مفهوم اشیاء آیینی هر قوم به پیشکسوتان^۷ قبایل و اقوام هر منطقه مراجعه کنند.

دایره زندگانی^۸

«شاید دیده باشید که سرخپوستان کارهایشان را با طی مسیری دور انجام می‌دهند و باوردارند که قدرت جهان از طریق دایره‌ها اعمال می‌شود و هر چیزی گرایشی به این حرکت دورانی دارد. در گذشته که مامالتی قوی و خوشبخت بودیم، قمام از رژیمان را از حلقة مقدس^۹ می‌گرفتیم. این حلقة مدامی که بخوبی حفظ شود، شکوفایی و خوشبختی ما را تضمین می‌کند.

درخت سرسبز در مرکزش از یک دایره چهار قسمتی تغذیه می‌کند. شرق نوید بخش صلح و دوستی و روشنایی است؛ جنوب گرما را به ذهن می‌آورد و غرب باران را. شمال هم با خودش سرما و بادهای قدرتمند و نیز قدرت و سخت‌کوشی را به همراه دارد. این دانش از جهان ببرونی و از طریق دین به ما رسیده است. نیروهای عالم همیشه در مسیری دور اعمل می‌کنند. برای نمونه آسمان گرد و دایره‌ای شکل است و شنیده ام که زمین نیز مثل یک گوی کروی است. باد نیز وقتی با قدرت حرکت می‌کند به شکل گردباد ظاهر می‌شود. پرندهای لانه‌های خود را به شکل مدور می‌سازند زیرا آنها نیز فطرتی شبیه ما دارند. خورشید نیز در آسمان شکل و حجمی کروی دارند. حتی فصل‌های هم در مسیر دور بزرگ حرکت می‌کنند و به تناوب روی یک دایره بسته، جایگزین یکدیگر می‌شوند. زندگی بشر نیز در مسیری حلقاتی یا دایره‌ای از کودکی آغاز و به کودکی ختم می‌شود. سایر مخلوقات حیات نیز به همین شکل عمل می‌کنند. خیمه‌های قبایل ما مانند لانه پرندهای گرد بودند و در شکلی



تصویر ۲ : از بالا به پایین: توتون طبیعی، ریشه کالاموس، گیاهان معطر و تباکو، بذر تباکو. (سمت چپ) مریم گلی.
سمت راست (است) پوست درخت سدر، رنگ پارچه های زیر اقلام به طور مادیان برگزیده شده اند: آبی در بالا ماد آسمان است، چهار رنگ دیگر نمایندۀ رنگ نژادهای مختلف بشیریت، یعنی سفید، زرد، سرخ و سیاه می باشند.

متعلق به همه اعضای قibile است. نگهدارنده چپق در عین حال امانتدار آن هم است. اگر به سرخپوستی حق نگهداری چپق داده می شود، این لیاقت به صورت عملی و طی مراسمی مذهبی به وی اعطای شود. طبق قانون، چپق بر طبق آینه های دقیق روزه داری و پاکسازی به نگهبان دیگری سپرده می شود. بعضی چپق ها مختص مردان و بعضی دیگر ویژه زنان است و هر کدام از آنها در صورتی که با فردی از جنس مخالف تماس یابد، ناپاک می شود.

۶. مراسم چپق

مراسم چپق یک آیین مهم است که با ریاست پیشکسوت ها برگزار می شود. شرکت کنندگان به شکل دایره می نشینند. یک دسته از گیاهان خوش بو (یکی از چهار گیاه مقدس) را آتش می زنند و مانند عود و کندر دود آن را در فضا پراکنده می کنند و با این کار، پیروان را پیش از روشن کردن چپق، پاک می کنند. همچنین سوزاندن گیاه خوشبو، غاد اتحاد است تا به تعییری، دلها و ارواح همه در یک جسم گرد آیند.

پیشکسوت کبریت را روشن می کند و آن را به نزدیک ترین نقطه به دسته گیاه خوشبو می برد، با یک پر عقاب آتش گیاه را شعلهور می کند و دود به راه می اندازد. سپس آن را به نزد تک تک شرکت کنندگان می برد. هر شرکت کننده با چهار حرکت دست دود را به سمت سر و بدن خود هدایت می کند. در این فاصله، پیشکسوت گیاه را با همان آتش اویله روشن نگاه می دارد تا همچنان بسوزد.

پیشکسوت سپس سر چپق را با تباکو پر می کند و آن را به سوی چهار جهت اصلی

چهار نقطه مشخص روی دایره قطب نمایند و تجسس چهار نیروی بزرگ متفاوت طبیعت است که با چهار قصل و چهار صفت مشخص می شود. به شمال حکمت نسبت داده می شود، رنگ سفید به آن تعلق دارد و حیوان محبوب و نمادینش بوفالو است. شمال حامل قدرت و استقامت است. از سوی جنوب، جایگاه بی گاهی، گرما و رشد و نمو بعد از زمستان می آید. رنگ آن سبز و گاهی قرمز و جانور جادویی اش موش است. غرب جایگاه خودواکاوی^۷ و پرسش از روان است. این جهت با رنگ سیاه و باران و خرس همگن است. شرق با نشان عقاب تشخیص یافته است. رنگ آن رنگ طلایی است که رنگ اشعة خورشید و تولد روز و روشنگری است. شرق صلح و نور به ارمغان می آورد.

برای درک مفهوم دقیق حلقة شفا بخش، لازم است بدانیم که انسان در مسیر زندگی اش چهار تپه را پشت سر می گذارد: کودکی، جوانی، پختگی و کهنسالی. این مراحل در آینه ها به عنوان چهار مرحله اصلی زندگی شناخته می شوند و با چهار جهت اصلی همگون هستند.

اولین تپه جنوب است، وادی معمومیت و اعتماد که کودک به دنیا می آید. تپه دوم غرب است و به خودواکاوی، انزوای شبانگاهی و مکاشفه مرتبط است. در این مرحله انسان با سیر و سلوک، حضور پیوسته روح اعلی را درک می کند.

در همین مرحله صفات و ویژگی های حیوانی بتواره در روح سرخپوست جوان رسوخ می کند و تشکیل دهنده بخشی از نامش می شود (بوقالوی نشسته، اسب دیوانه، گوزن سیاه و غیره...). این روح خیال پرداز در درون نوجوان جای می گیرد و به درجات متعالی معنوی سوچش می دهد و نگرشی به وی اعطا می کند که راهنمای زندگی اش باشد.

تپه بلوغ و پختگی که از شمال سر بر می آورد می بین کشف توانایی ها و قابلات است. بستر بازشناسی است و هر عملی جستجویی است برای دانایی. در این وادی رشته عمیق الفت با زندگی گستردگی می شود.

آخرین تپه در شرق قرار دارد و به دوران کهنسالی منسوب است. مرحله آرامش، تفکر و تعقل است و پیشکسوت ها، از آنجا که شادی، رنج و تجارب و پیچ و خمه های زندگی را می شناسند، می توانند تجارب خود را به جوان ترها منتقل کنند.

۳. مراسم

مراسم اصلی ترین وسیله بیان اعتقادات مذهبی محسوب می شود. برپا کننده مراسم یا پیشکسوت همواره دقت دارد که آداب مذهبی به صورت صحیح و کامل اجرا شوند. در اینجا برای آنکه مفهوم مراسم مخدوش نشود از نوشتار خبری نیست بلکه آموزه ها از پیشکسوتی به پیشکسوت دیگر به روش شفاهی منتقل می شود.

۴. پیشکسوتان

پیشکسوت ممکن است زن یا مرد باشد. وجه تایز اساسی او با دیگران دانایی فراوان اوست که با گذر عمر و تجربه به دست آورده است. البته پیشکسوت الزاماً سالخورده نیست. آفریدگار بزرگ گاه روح یک جوان بومی را بر می گزیند و به کمال می رساند. استعداد معنوی پیشکسوتان با یکدیگر متفاوت است. برخی می توانند تعبیر خواب کنند و برخی دیگر در مراسم ریاضت^۸ شفاغران یا گیاه شناسان ماهری هستند.

۵. ادعیه و مناجات

سرخپوستان آمریکای شمالی در دعا های فردی یا جمعی با آفریدگار بزرگ ارتباط برقرار می کنند.

۶. چپق مقدس^۹

در مراسم دعای فردی یا جمعی که هر دعا با دود گیاه مورد استفاده توزیع می شود، چپق سنتی مقدس دود می شود. چپق اندازه ثابتی ندارد. روی لوله بعضی از آنها را با مروارید یا چرم تزیین می کنند. روی بدنه بعضی دیگر شکل های هنری حکاکی می شود و یا داخل سری چپق را نقره کوبی می کنند. جنس سر چپق ممکن است از چوب یا منیزیم باشد که در برخی موارد به شکل حیوانات توجهی (عقاب با بالهای گسترده) یا حیوان مقدس دیگری خاتم کاری یا حکاکی می شود. در صورت جابجایی باید چپق را از هم باز کنند. این وسیله به فرد خاصی تعلق ندارد بلکه



تصویر ۳: گیاهان مقدس: سدر، مریم گل، کلاف گیاهان خوش بو، ریشه کالاموس، برگ صنوبر و تباکو.

این کلبه تاریک بنشینند.

در وسط کلبه یک فضای خالی و مقدس قرارداده که هرگز استفاده نمی‌شود، کسی آنجا پا نمی‌گذارد و چیزی روی آن قرار داده نمی‌شود. پیشکسوت قبیله این مکان را با دود گیاهان خوشبو و تباکو متبرک می‌کند. تعدادی سنگ را که قبلًاً داغ کرده‌اند در این مکان قرار می‌دهند و مقداری آب روی آنها می‌پاشند. درین چهار بار درب کلبه را باز می‌کند تا چهار قطعه سنگ دیگر (نماد چهار جهت مقدس) و یک چیق آماده دود شدن به داخل بیاورد. کلبه خودسازی ممکن است بعد از مراسم برچیده شود اما اغلب آن را برای مراسم بعدی برافراشته نگاه می‌دارند. گفتنی است که ورود به کلبه خودسازی بدون همراهی یک پیشکسوت من نوع است.

۹. میهمانی‌ها

برخی آیین‌ها از جمله تعریق بهداشتی^{۱۱} مستلزم آنند که شرکت‌کننده در آن غذایی بخورد. در پاره‌ای از این آیین‌ها خوراکی‌های خاص وجود دارد. برای مثال غذای مقدس قبیله سولتو^{۱۲} برنج دیم، ذرت، توت فرنگی و گوشت گوزن است. غذای مقدس کری‌ها^{۱۳} معمولاً شامل نان متبرک شده، سوب، گوشت شکار و قدری میوه (زالالک کوهی یا آلبالوی منطقه ویرجینیا) است. برای سرخ‌پوست‌های منطقه غرب غذای مقدس عبارت است از نوعی خوراک ماهی که با دستوری ویژه تهیه شده‌است. اگرچه غذای هر قوم با دیگری متفاوت است، اما اهمیت نمادین آن در همه جایکسان است.

۱۰. زنگوله‌ها

وقتی شخصی بیمار می‌شود زنگوله‌ها را به منظور جلب روح حیات به صدا در می‌آورند. پیشکسوتان همچنین از این وسیله برای احضار ارواحی بهره می‌جویند که بر چهار جهت حکمرانی می‌کنند. به این ترتیب به شرکت‌کنندگان در مراسم خودسازی که در جستجوی پاکسازی روحی و جسمی‌اند، کمک می‌شود که حیاتی تازه بیابند.

۱۱. طبل^{۱۴}

طبل‌ها نبض ملت و جهان هستند و بنا بر نوع کاربرد اندازه‌های متفاوتی دارند. از آنجا که طبل وسیله‌ای محترم و مقدس به شمار می‌رود، به دقت از آن مراقبت می‌شود تا میادا کسی در اثر مسی حاصل از الکل یا منگی حاصل از مواد مخدّر به آن نزدیک شود. در طی مراسم کسی اجازه ندارد روی طبل خم شود یا شیئی را روی آن قرار دهد.

۱۲. سوت از جنس استخوان عقاب^{۱۵}

وقتی رقص به طبل‌ها نزدیک می‌شود بر سوتی از جنس استخوان عقاب می‌دمد و طبلزن‌ها

بلند می‌کند. برخی قبایل غرب این حرکت را از غرب آغاز می‌کنند، در حالی که قبایل شرق ترجیح می‌دهند با روح شرق، که محل طلوع نور و شروع روز و منبع حکمت است، الفت یابند. پیشکسوت آنگاه به جنوب متایمیل می‌شود که روح حامی زایش بعد از زمستان است. سپس به غرب، مرکز و کانون ارواح مردگان بر می‌گردد. او سرانجام به شمال ادای احترام می‌کند، سمتی که بدن را شفا می‌دهد و پاک می‌کند. در دعای اصلی که به افتخار یک شرکت کننده در مراسم یا یک متوفی یا فردی غایب برگزار می‌گردد، ارواح احضار می‌شوند. چپق در میان اعضای حلقه یکی پس از دیگری دست به دست می‌شود و به افتخار گمامی موجودات عالم و ارواح یاری‌گر که نایپیدا اما همیشه حاضر و هدایت‌گر بشرنده، دود می‌شود. آخرین پُکهای دود به افتخار روح اعلیٰ هستند. در شیوه دیگری از مراسم چپق، حلقه مقدس باجزیاتی که گفته شد اجرا می‌شود با این تفاوت که در برخی مراحل کار شرکت کنندگان اجازه دارند با جمعیت سخن بگویند.

۷. روزه

شمار رو به فرونی از سرخ‌پوستان آمریکا روزه می‌گیرند که روشی است برای برانگیختن معنویت. پیشکسوت شرایط و چارچوب لازم برای هدایت روزه‌دار را در اختیارش می‌گذارد. روزه‌دار باید در طول مدت زمان کاملاً معین از هر نوع خوراکی یا نوشیدنی بپرهیزد. پیشکسوت مسئول به همراه یک پرشک و ضعیت سلامت روزه‌دار را پیش از آغاز روزه‌داری ارزیابی می‌کند.

۸. کلبه خودسازی^{۱۶}

کلبه خودسازی اصولاً برای مناجات‌های گروهی استفاده می‌شود و چارچوبی تشریفاتی برای انجام مناسک شفا و تطهیر روح و نیز آیین روزه محسوب می‌شود. اغلب موارد روزه‌داری با مراسم ریاضت قبل و پس از آن همراه است.

ساختمان کلبه در قبایل مختلف متفاوت است. این کلبه معمولاً به شکل کلبه اینویت‌ها و با ارتفاع حدود پنج پایی ساخته می‌شود. مدت زمان لازم برای ساخت آن یک ساعت و نیم است و از شاخه نرم و انعطاف‌پذیر درخت بید استفاده می‌شود. تعدادی پوست روی آن قرار داده می‌شود تا نور به داخل نفوذ نکند. تعداد هشت نفر می‌توانند درون

برای پاسداشت زندگی دور هم جمع می کند.

۴. سرود آغازین

در طی سرود آغازین، یعنی سرود پرچم و دعا، قماشچیان باید برخیزند و کلاه از سر بردارند. یک صفت که با لباس‌های زنگی مشخص است آغاز هر مرحله رقص را اعلام می کند. جمعی از مدعوین متشخص به همراه گروه های مختلف رقصان به دنبال حمل کننده عصای درخشان روی صحنه می روند و با آهنگ موزون طبل، حرکت‌های موزونی مناسب با مسیر حرکت خوشید در آسمان اجرا می کنند. شرکت کنندگان به ترتیب زیر وارد صحنه می شوند: حمل کننده عصای درخشان، حمل کننده پرچم، افراد متشخص و شاهزاده خانم‌ها، رقصان مرد و زن، جوانان و کودکان. همه شرکت کنندگان باید پشت سر هم حرکت کنند در غیر این صورت امتیاز از دست داده و حذف می شوند.

۵. عصای درخشان^{۱۰}

عصای درخشان در نزد بسیاری از قبایل شمال آمریکا نماد مهمی به شمار می رود. عقاب مظهر روح پرنده طغیانگر است. اوست که آشیانه‌اش را در عالم ماوراء می سازد و مراقب ساکنان دنیا ماست. عقاب شکار نمی کند مگر برای تأمین خوارک خود و خانواده‌اش. عقاب را صاحب صفات دیگری هم می دانند: شعور، قدرت، سرعت، زیبایی و خیرخواهی. عصای درخشان نماد تکریم خالق تمام هستی است.

۶. استغاثه^{۱۱}

تمامی رویدادهای مهم با یک دعا که توسط یکی از پیشکسوتان مورد احترام خوانده می شود، آغاز می گردد. طبق سنت، ملت‌های نخستین هرگز به معنای امروزی «کشیش» نداشتند، بلکه بیشتر از سران معنوی بهره‌مند بودند. هرگاه از آنها می خواستند تا برای قبیله دعا کنند، به عنوان احترام به وی و به قدرت‌های معنوی، مقداری تباکو هدیه می دادند. بطور مرسوم، شکارچیان و جمیع کنندگان شکار با اهدای تباکو قدرشناسی و احترام خود را نثار حیات سلب شده از شکارشان می کردند.

۷. سرود پرچم^{۱۲}

تکریم جنگاوران کهنه کار و مبارزان یک سنت بسیار ریشه دار در فرهنگ سرخپوستان آمریکاست و مربوط به دورانی است که

نیز با آهنگی متناسب پاسخش را می دهند. وی چهار بار به احترام طبل، رقصان و روح عقاب سوت می کشد و چهار قطعه خوانده می شود، یعنی به ازای هر سوت یک قطعه. برای جلوگیری از تکرار در هر مراسم، قوانین و مقررات سختی وضع می شود.

۱۳. گیاهان و بخور

سدر، مریم گلی، تباکو و گیاه خوشبوی واپیلاگراس^{۱۳} چهار گیاه مقدس در نزد سرخپوستان هستند. دود کردن آنها نماد معنویت عمیق است. سدر و مریم گلی دور کننده نیروهای منفی در هنگام عبادت هستند.

سدر مظهر نیکی است و برای احضار ارواح نیک سرشت به کار می رود. گاه پیش می آید که پیش از آغاز جشن شکارچی^{۱۴} شرکت کنندگان زیورآلات، طبل و سایر وسایلشان را با این گیاه عطر انوده می کنند. سرخپوستان در مراسم عبادی فردی یا جمعی خود از این چهار گیاه استفاده می کنند و هر یک به قبیله‌ای خاص منسوب است. این چهار گیاه با هم یا به صورت تک تک استفاده می شود، درست مانند مراسم بخور دادن که معمولاً در پوسته صدف دریایی یا ظرفی مثل آن انجام می شود و در یک حلقه دست به دست می شود.

۱۴. کیسه های درمانی^{۱۵}

کسی که بخواهد از مساعدت و حمایت ارواح جهت های چهارگانه بهره مند گردد می تواند تجویزات گیاهی پیشکسوت را درون کیسه ای قرار داده و همراه خود نگاه بدارد. در عین حال سرخپوستان نباید هیچ جسم دیگری را درون کیسه قرار دهند زیرا توهین به اعتقادات تلقی می شود. البته باید گفت که گیاه پیوت^{۱۶} که یک روان‌گردان است و از قدیم در بعضی مناطق آمریکا مصرف می شود، عموماً جایی در فرهنگ بومیان کانادا ندارد. برخی گیاهان دیگر یا فضولات و اجزای حیوانات مثل درخت بید زرد، بیضه سمور و یا مدفوع خشک شده گوزن نیز ممکن است پودر شده و همراه گیاهان معطر در آینه‌ها سوزانده شوند.

ب) آیین‌های مذهبی

۱. پو

گروهی معتقدند واژه «powwow» متعلق به زبان آلگونیکان و به معنی خواب دیدن است. پو سنتی کهن در نزد سرخپوستان آمریکا است. این مراسم فرصتی را برای گفتگو و سرود خوانی بعد از مراسم مذهبی فراهم می آورد. در برخی فرهنگ‌ها مراسم پو به خودی خود یک مراسم دینی تلقی می شود که در آن نام‌گذاری یا گرامیداشت خویشاوندان انجام می گیرد.

۲. جشن هدیه^{۱۷}

اگر خانواده‌ای بخواهد ورود رسمی یکی از اعضایش را به حلقه رقص جشن بگیرد یا فوت یکی از عزیزانش را گرامی بدارد یک جشن هدیه را در مراسم پو ترتیب می دهد. این سنت مروج انفاق به دیگران است. اهدای هدایایی مانند پتو، گردنبند، دستبنده مروارید، صنایع دستی و... به دوستان و مدعوین با آوازها و رقص‌هایی متناسب همراه است. امروزه مراسم پو بعنوان مناسبتی اجتماعی تلقی می شود اما گرامیداشت‌ها و دیگر اعمال مذهبی در این مراسم همچنان جایگاه مهمی دارند. در این مراسم شرکت کنندگان می رقصند، ضیافت بر پا می کنند، تفریح می کنند و از ایام خوب به نیکی یاد می کنند. همگان به میراث سنتی افتخار می کنند و به دنبال آن دوستی‌های جدید ایجاد و روابط قدیمی محکم‌تر می شوند. بنابر اعتقادات گذشتگان، این گردهمایی شادانه سبب اتحاد و حل مشکلات است و ملت‌ها برای برپایی جشن زندگی با یکدیگر هماهنگ می شوند.

۳. مدیحه سرایی

چنان که از عنوان پیداست، مراسم مدیحه به منظور تجلیل از فرد یا افراد اجرا می شود. با آغاز این مراسم شرکت کنندگان باید از جا برخیزند و کلاه از سر بردارند. پو مراسمی سنتی است که روابط اجتماعی را تسهیل می کند اما همچنین وظیفه‌ای بر دوش میهمانانش می گذارد. میهمانان می توانند با رقصان و خوانندگان داوطلب همراهی کنند. مراسم پو، چه به منظور رقابت باشد چه معمولی، از این ویژگی برخوردار است که تمام ملت‌ها را

بازایستنند، در حالی که هر دو پایشان بر زمین باشد.

۹. رقص گیاه مردان^{۲۹}

امروزه در مراسم رقص گیاه به جای بوته های گیاهان که در گذشته به کمربند می بستند، چند دسته پارچه رنگی ریش ریش شده قرار می دهند. بسیاری از راقسان کلاهی از پولیش پُفی و یا کمربندی از پر کلاع بر تن می کنند و یک سوت از جنس استخوان عقاب به همراه دارند که نشانی از اقوام اوماها^{۳۰} است، قومی که مبتکر این رقص است. در این رقص، حرکت ویژه ای وجود ندارد ولی راقص باید هماهنگ با موسیقی و همزمان با توقف آن از حرکت باز ایستاد در حالی که دو پای خود را بر زمین قرار داده است. راقص همچنین باید پیوسته سر خود را حرکت دهد تا کلاه و پرهای روی آن در جنب و جوش باشند.

۱۰. رقص سنتی مردان^{۳۱}

این رقص در ابتدای سده جاری در منطقه اولکوهاما شکل گرفت. یعنی زمانی که مبتکران رقص سنتی برای جلب توجه تماشاگران از راقسان سرخپوست خواستند که لباس خود را تزیین کنند. این رقص از قوانین رقص سنتی گیاه پیروی می کند. رقص سنتی مردان با آهنگی تندتر و با حرکات بدنه و جست و خیز بیشتری صورت می گیرد. در این رقص نیز، راقص باید با موسیقی هماهنگ باشد و بتواند در لحظه مناسب متوقف شود.

۱۱. رقص تعقیب^{۳۲}

این رقص ویژه، تقليیدی است از حرکت مبارزی که در تعقیب شکار یا دشمن خویش است. راقص بطور هماهنگ با طبل با حرکات موزون بدنش زنگوله ها را به صدا در می آورد و در حالی که به سمت مرکز میدان متایل است، سر و دستش را به شدت تکان می دهد. او در نقطه پایانی از حرکت باز می ایستد تا دوباره به محل آغاز رقص برگرد. در نوبت چهارم تکرار رقص، او یک رقص معمولی را به اجرا می گذارد.

۱۲. رقص سنتی زنان

در این رقص جلوه هایی از زیباترین لباس ها را می توان مشاهده کرد. پیراهن های بلند اغلب با مرواریدهای درشت، روبان و گوش ماهی تزیین می شوند. زنان همچنین کمربندی از مروارید یا صدف بر کمر می بندند، به موهایشان گل سر می زنند و گوشواره، شال گردن و سینه ریز به خود می آویزند. اکثر آنها شال، یک بادبزن از پر عقاب یا یک پر معمولی به همراه دارند. در این رقص زانوها با آهنگ طبل خم می شوند و بدن از بالا به پایین خم می شود و همزمان، پاهای با ظرافت عوض می شوند.

۱۳. رقص شال تجملی^{۳۳}

لباس مورد استفاده در این رقص بجز شال عبارتست از یک پیراهن مجلسی تا پایین زانو، کفش مروارید دوزی شده و چکمه های متنوع به علاوه زیورآلات گوناگون. در این رقص جنب و جوش فراوانی وجود دارد و راقص، با پیروی از صدای طبل، باید چندین نوبت برقصد و پا عوض کند و در پایان درحالی که دو پای خود را بر زمین می گذارد از حرکت می ایستد.

۱۴. رقص زنگوله^{۳۴}

راقسان پیراهنی بافته شده تا زیر زانو می پوشند، تعدادی زنگوله ریز و درشت روی هم سوار و به این لباس دوخته می شود. راقصه ها هماهنگ با صدای طبل، تا حد ممکن با حرکتی بسیار آرام زنگوله ها را به صدا در می آورند. صدای زنگوله ها باید همزمان با پایان صدای طبل قطع شود.

۱۵. رقص گروهی^{۳۵}

این رقص در جشن پو، فعالیتی نسبتاً جدید محسوب می شود. راقسان برای حفظ هماهنگی باید حرکاتشان را با هم تنظیم کنند. ارزیابی کار راقسان بر اساس میزان هماهنگی، لباس و طراحی رقص صورت می گیرد.

مبارزان دفاع از قبیله را تأمین می کردند. آن جوامع که بر اصول زندگی جمعی مبتنی بود، جنگاوران کهنه کار به دلیل به خطر انداختن جانشان برای دیگران مورد تکریم بودند.

تعدادی سرود ویژه نیز به افتخار کسانی که به خدمت سربازی می روند خوانده می شود. همچنین از جنگاوران کهنه کار به عنوان حاملان پرچم دعوت می شود تا در حالی که به افتخارشان سرودی خوانده می شود، پرهای عقاب را حمل کنند. افتادن پر عقاب بر زمین در طول مراسم پو خطاپی بزرگ تلقی می شود، پر عقاب باید با نظرات یک پیشکسوت یا رهبر معنوی مورد احترام قبیله و یا یکی از جنگاوران کهنه کار حمل شود. تمام تماشاگران این مراسم باید از جا برخیزند و کلاه از سر بردارند. عکس برداری منوع است.

۸. راقسان سنتی

قدمت رقص های سنتی به زمانی باز می گردد که جنگجویان پس از بازگشت به موطن، داستان مبارزاتشان را با حرکات بدن بازگو می کردند؛ یا زمانی که شکارچیان پس از بازگشت از شکاری سودمند، ماجراهی تعقیب شکارشان را با حرکات سر و دست شرح می دادند.

لباس راقسان غالباً با مروارید و یا خارهای به رنگ خارپیش^{۳۶} تزیین می شود و برایش یک دُم نمایشی با پر عقاب تهیه می کنند. راقص ممکن است اشیایی بر خود بیاورد ز که نماد جنگاوری باشند. مثلًاً پر، سلاح، چوبدستی، یا حلقه شفابخش به همراه داشته باشد که نشانه حکمت چهارجهت است و مصدق اتحاد و حلقه اشیاء. راقسان بنا به استعدادشان در حفظ تعادل و رعایت ضرب آهنگ طبل ارزیابی می شوند و اینکه بتوانند همزمان با موسیقی از حرکت



تصویر ۴: پر عقاب

ایالات متحده و کانادا بسیار متفاوت باشد.
امم‌وران دولتی موظفند به پیشکسوتان قبایل منطقه خود مراجعه کنند و با اشیاء معنوی و آیین‌های رایج در هر محدوده آشنا شوند.
از جمله اشیایی که نزد سرخپوستان بسیار مصرف و غالباً یافت می‌شود، علاوه بر چیق می‌توان به بال و پر عقاب، قممه‌های چرم سبز، طبل، صدف، گوش ماهی و پارچه‌های مخصوص دعا اشاره کرد.

چهار گیاه مقدس یعنی مریم‌گلی، سدر، گیاه خوشبوی و ایل‌گراس، تباکو یا کینی‌کینیک^{۲۳} (پوست درخت بید) اغلب در کیسهٔ درمانی سرخپوستان قرار دارد که به گردن و یا لباس‌هایشان می‌آویزند. پیشکسوتان ممکن است اقلام دیگری را با خود حمل کنند مانند پنجهٔ خرس که روی تسمه‌ای نصب می‌شود و یا نشان‌هایی که به عنوان هدیه در مراسم دریافت کرده باشند. ■



ج) اشیاء مقدس^{۲۴}

یک پیشکسوت اهل مانیتوبا از روی لطف نمونه‌هایی از مجموعهٔ اشیاء مورد استفاده در مراسم مقدسشان را به ما هدیه کرد. البته کاربرد این نمونه‌ها نباید به تمام قبایل تعیین داده شود. محتواهای کیسهٔ درمانی ممکن است با توجه به تنوع فرهنگ‌های ملل نخستین بومی در

22 Bâton à exploits

23 Invocation

24 Chanson au drapeau

25 Porc-épic

26 Danse de l'herbe chez les hommes

27 Omahas

28 Danse cérémonielle des hommes

29 Danse du traqueur

30 Danse du châle d'apparat

31 Danse des sonnailles

32 Danse par équipe

33 Objets spirituels

34 Kinnie-kinnick

1 Gendarmerie royale du Canada, « Spiritualité chez les Autochtones », consultable sur : <http://www.rcmp-grc.gc.ca/abo-aut/spirit-spiritualite-fra.htm>

۲ برای معادل یابی واژه « Anciens » که اشاره به افراد با تجربه، حکیم و مطلع و در عین حال مورد احترام قبیله داردو ممکن است مسن یا حتی از بین جوانان باشند، می‌توانستیم واژه‌های « کهنسال » یا « قدیمی » و « پیر »... جایگزین نماییم که با توجه به مفاهیم، لغت پیشکسوت را برگزیدیم. (م)

3 Cercle de vie

4 Anneau sacré

۵ به نقل از بلک‌الک، مشاور معنوی اقوام سیوکس اوگالا در سال ۱۹۳۰
Cf. Black Elk, Conseiller spirituel des Sioux Ogala en 1930, pp 198-200.

6 La roue-médecine

7 Introspection

: مراسم ریاضت و خود سازی در چادر مخصوص.

9 Camulet

10 Loge à sudation

11 Suerie hygiénique

12 Saulteux

13 Les Cris

14 Hochets

15 Tambour

16 Sifflets en os d'aigle

17 vanillagrass

18 pow

19 Sacs-médecine

20 Peyotl

21 Potlatch

تاریخچه آموزش در کانادا^۱

برگردان: رقیه ایزدی کاهکشی

دادن بومیان آن منطقه در فرهنگ فرانسه، ترجمه هایی از زبان بومی را گردآوری و مدارس گوناگونی را تأسیس کردند. گروه های دیگر نظری اورسولین تلاش های آموزشی خود را به دختران بومی معطوف ساختند. با این حال، تبلیغات کلیسای کاتولیک موقفیت چندانی نداشت و برنامه های آموزشی تأثیر اندکی بر جوامع بومی گذاشت حال آنکه در آن میان، آموزش بخشی جانانپذیر از فعالیت های روزانه تلقی می شد.

- آموزش، پس از پیروزی انگلیسی ها بر فرانسویان ۱۷۶۰ - ۱۷۵۹
در طول سده هجده و سالهای نخست سده نوزدهم، خانواده همچنان محیط بی نظری برای آموزش بود؛ کودکان کمی، در آمریکای شمالی انگلیس زبان^۲ آن زمان، از آموزش رسمی معلم های خصوصی و یا مدارس برخوردار بودند. اما در طول این دوره، این شیوه آموزش با نگرش دولت به آن بعنوان راهی برای گسترش همانندسازی فرهنگی بومیان با اصول آیین پروتستان، زبان انگلیسی و سنت های انگلستان تغییر یافت.

در سالهای پس از پیروزی ۱۷۵۹ - ۱۷۶۰ مقامات بریتانیا در مورد حضور پر قدرت کانادایی های فرانسوی بسیار نگران بودند و بارها سعی کردند به تأسیس مدارسی که خارج از کنترل مقامات مذهبی باشد، کمک کنند. این تلاش ها توسط کلیسای کاتولیک و مهمتر از آن بی میلی مردمان محلی ناکام ماند چرا که برای آنها آموزش بیشتر در فعالیت های مربوط به کارهای روزمره انجام می گرفت تا در کلاس های درس.

در هر صورت، مقوله تحصیل در نزد رهبران اجتماعی در سالهای نخستین سده نوزدهم ذهنیتی رایج بود. در این سال ها، سیاستمداران، اعضای کلیسا و آموزگاران مسئله سرمایه گذاری، کنترل و مشارکت آموزشی را بررسی کردند به گونه ای که در سال ۱۸۴۰ به راحتی می توان ساختار سیستم مدارس مدرن را در مجتمع رسمی و نوظهور تشخیص داد. تأسیس نظام مدرسى در سراسر کانادا در طول سده نوزدهم، با توجه به جاه طلبی های پیچیده و اغلب رقابتی مریبان رسمی و والدین، شکل و زمان بندی کاملاً مشابهی را دنبال می کرد. هر چند با وجود این شباهت ها، تفاوت های قابل توجهی در زمینه های مهم اجتماعی، فرهنگی و سیاسی

پاشاری کانادایی ها بر دغدغه های همگانی چون صلح، نظم و حکومت خوب بدین معناست که در برنامه های دولتی، به مسایلی نظیر تحصیلات به دلیل تأثیرات عمومی آنها بها داده می شود. به منظور درک بهتر رشد تحصیل در کانادا باید دو مسئله سیاست های قانونی و ماهیت متغیر زندگی کودکان را در نظر گرفت.

- آموزش و پرورش در نوول فرانس^۳

در طول حکومت فرانسه در کانادا، فرایند یادگیری با زندگی روزمره درآمیخته بود. دولت فرانسه از تعهد کلیسای کاتولیک برای آموزش دین، ریاضیات، تاریخ، علوم طبیعی و زبان فرانسه حمایت می کرد. با این وجود، خانواده بخش اصلی و یک نهاد اجتماعی به حساب می آمد و بستر عمده ای بود که اغلب، یادگیری در آن جریان داشت. در اقتصاد مبتنی بر کار ییدی سده های هفده و هجده، خانواده ها به کمک و همکاری اقتصادی کودکان که بطور جدی در فعالیت های تولیدی شرکت می کردند منکر بودند. کودکان مهارت هایی نظیر باغبانی، ریسندگی و آماده سازی زمین کشاورزی را از دیگر اعضای خانواده یاد می گرفتند. پس از طریق نظام کارآموزی برای مشاغل مختلف آموزش می دیدند.

- آموزش در مناطق روستایی نوول فرانس

بر همین روال، از آنجایی که جمعیت کم و پراکنده بود، خانواده ها معمولاً خودشان آموزش دینی و در برخی موارد خواندن و نوشتن را تعلیم می دادند. در برخی مناطق کشیشان منطقه مدارس کوچک^۴ را راه می انداختند و در آنجا احکام دینی و موضوعات دیگر را آموزش می دادند. با این حال، اکثریت مردم در نوول فرانس بویژه در مناطق روستایی توانایی خواندن و نوشتن نداشتند. در سالهای آغازین سده هفدهم، حدود یک چهارم مهاجران باسوس بودند، اما با آغاز سده هجدهم مشغله ذهنی و نگرانی مردم برای بقا از سواد آموزی پیشی گرفت و نتیجه آن بود که از هر هفت نفر فقط یک نفر می توانست اسمش را بنویسد.

- آموزش در سده هفدهم

در شهرهای نوول فرانس در مقایسه با دیگر مناطق، آموزش رسمی به دلیل گوناگونی از اهمیت بیشتری برخوردار بود. در این سده، مبلغان دینی، گروه های یسوعیون^۵ اورسولین^۶ رکوله^۷، مجمع نتردام^۸ و دیگر گروه ها آموزش ابتدایی را در زمینه احکام دینی، خواندن، نوشتن و حساب شروع کردند. آموزش پیشرفته تر در اختیار مردان جوانی قرار می گرفت که ممکن بود وارد حرفة ای شده و یا کشیش شوند. تا اواسط سده هفدهم در کالج یسوعیون (تاسیس ۱۶۳۵) دوره آموزشی در زمینه مطالعات کلاسیک، دستور زبان و الهیات فراهم شد. در سال ۱۶۶۰، اُسفه لاؤال سینیار بک را راه اندازی کرد که اکنون نام دانشگاه لاؤال^۹ را به خود گرفته است. آموزش رسمی برای خانم ها کاملاً محدود بود و معمولاً از تعالیم دینی و مهارت هایی نظیر گلدوزی فراتر نی رفت. با این حال، احتمالاً در سایه تلاش های خواهاران دینی مجمع نتردام، دخترانی که در حومه شهر زندگی می کردند نسبت به پس از آموزش بهتری می دیدند؛ این خواهاران دینی مدارسی را در مناطق روستایی و نیز شهری تأسیس کردند و بعنوان معلمان دوره گرد و سیار سفر می کردند.

- آموزش در قالب مأموریت

در حالی که تنها اقلیت مستعمره نشین نوول فرانس از آموزش در محیط های رسمی برخوردار بودند، مبلغین کاتولیک نقش مهمی را در این زمینه داشتند. اعضای گروه رکوله امیدوار بودند با آموزش مذهب کاتولیک و آداب و رسوم فرانسه به پسران و دختران، فرهنگ سنتی و باورهای بومیان آن منطقه را تضعیف کنند. یسوعیون نیز با برنامه های بلند پروازانه شان برای جای

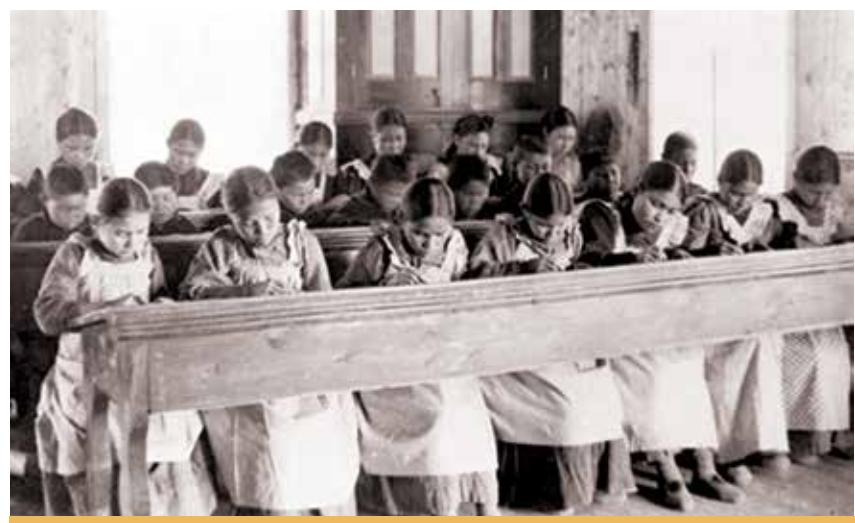
وجود داشت. شباهت کلی نظام مدارس در کانادا از جاه طلبی رهبران آموزشی در میانه سده نوزدهم (که مورخان از آنها به درستی بعنوان «مروجان مدرسه» یاد می‌کنند) و تمايل اکثر خانوادها (و نه تمامی آنها) برای فرستادن فرزندانشان به مدرسه، در صورت وجود امکانات و شرایط مادی، ناشی شده است.

این واقعیت که مریبان پیش رو و برجسته در جاه طلبی های خود ثابت قدم بودند تعجب آور نیست چرا که آنها نه تنها دست نوشته های یکدیگر را می خوانند، بلکه اغلب در تماس با یکدیگر بودند. اگرتوون رایرسون^{۱۰} شخصیت برجسته در اونتاریو با ژان باپتیست می‌یور^{۱۱} در کبک و نیز جان جیسون^{۱۲} در بریتیش کلمبیا همکاری کرد. به مرور زمان، این مروجان مدرسه در حوزه بین المللی نیز وارد عمل شدند. برای مثال، اگرتوون رایرسون در طول سال های ۱۸۴۴ و ۱۸۴۵، زمانی که طرح های خود را برای نظام مدارس دولتی بسط می‌داد از بیش از ۲۰ کشور بازدید کرد. استدلال مریبان برجسته و یا مروجان مدرسه، این بود که آموزش گروهی می‌تواند حالت های مناسب فکری و رفتاری را به کودکان القا کند. از نظر آنها، هدف از آموزش گروهی در درجه اول کسب دانش علمی نبود. نظام مدرسه برای حل طیف گسترده ای از مشکلات اعم از جرم و جنایت تا فقر و بطالت و لگردنی طراحی شده بود. مریبان سه علت عمدۀ را برای این مشکلات واقعی و بالقوه می‌آوردند: تأثیر مهاجرت های مداوم و قابل توجه، گذار از کشاورزی به سرمایه داری صنعتی و روند شکل گیری دولت که در آن شهر و ندان قدرت سیاسی داشتند. در حالی که همه این عوامل از نظر مروجان مدرسه نقش کلیدی در سراسر کانادا بازی می‌کرد اما بسته به منطقه و فرهنگی که هر مروج در آن فعالیت می‌کرد، این عوامل پرنگ یا کمنگ می‌شدند.

- در میانه سده نوزدهم

در این سالها اونتاریو دارای جمعیتی عمدتاً روستایی بود و تنها چند شهرستان تجاری کوچک داشت. این بدان معنا بود که نگرانی از تأثیر تغییرات اقتصادی عظیم از تجربه مستقیم نشأت نمی‌گرفت بلکه محصول تحولات مناطق دیگر بود. با این حال، مهاجرت عظیم و اهمیت تشکیل دولت در سطح محلی بسیار مشهود بود.

در جریان شورش سال ۱۸۳۷، رهبران روستایی در جوامع گوناگون تحت تسلط انگلستان در آمریکای شمالی برای تغییرات سیاسی دست به اسلحه بردند. از نظر بسیاری از رهبران جامعه، شورش های مختلف این استدلال را تقویت می‌کرد که سیستم مدرسه برای نسل در حال رشد شهر و ندان لازم است. مروجان مدرسه در اونتاریو اغلب با استخدام معلمان و یا تهیه کتاب های درسی از ایالات متحده مخالف بودند. در عوض، آنها برخی مؤلفه های مدارس ایرلندی را وارد کردند و مهمتینشان، متونی بود که به منظور منسجم کردن جمعیت پرووتستان و کاتولیک نوشته شده بود. این برنامه راهبردی همچنین از این لحاظ که در میانه سده نوزدهم مهاجران



ایرلندی، اکثریت را در اونتاریو تشکیل می‌دادند، قابل درک بود. شورش های کبک حتی از شورش های اونتاریو هم مهمتر بود و نگرانی های سیاسی بیویژه از دید رهبران آموزشی، بسیار جدی بودند. با این حال، با توجه به نقش کلیسا کاتولیک در مدیریت، در حالی که رهبران مذهبی و سکولار در مورد تقسیم قدرت و مسئولیت چانه می‌زنند، ساز و کار ایجاد دولت آموزشی به عقب افتاد. کبک اولین وزارت آموزش عمومی را در سال ۱۸۶۸ راه اندخت اما در سال ۱۸۷۵ فشار کلیسا کاتولیک، که تنها خودش را محق ترویج آموزش می‌دانست، لغو کرد. پس از آن، کبک تنها استان بدون وزیر آموزش و پژوهش بود.

بدیهی است که بسیاری از مهاجرانی که در بندر کبک در امتداد رود سنت لوران پراکنده بودند، در مسیر حرکتشان به سمت مناطق غربی تر این قاره از این ایالت می‌گذشتند. همچنین، اقتصاد کبک تغییرات مهمی را از سر می‌گزارد و تنها در مونترال مریبان توانستند با واقع گرایی ثابت کنند که برای جبران پیامدهای منفی فرآیندهایی مانند صنعتی سازی نیاز به مدارس آشکار می‌شود.

- آموزش و پژوهش در کناره غربی

در کناره غرب، مهاجرت عامل اصلی شکل گیری جنبش تحصیل گروهی بود که در ساختاری کاملاً متفاوت از کناره شرقی این قاره ظاهر شد. در مورد بریتیش کلمبیا تفاوت اصلی در ورود تعداد قابل توجه آسیایی ها بود که با کار مردان چینی در معدن کانادایی و سپس اشتغال کارگران به ساخت راه آهن آشکار شد. در اوایل سده بیستم مهاجران ژاپنی جمعیت قابل توجهی را در صنعت ماهی گیری و به نسبت کمتری در دیگر بسترهای تجارت و کشاورزی تشکیل می‌دادند. در متن جمعیتی عمدتاً انگلیسی، مهاجرت قابل توجه آسیایی ها به نگرانی در مورد آینده بریتیش کلمبیا بعنوان یک «استان سفید پوست» و رقابت اقتصادی رودردو دامن زد. شورش ضد مهاجران آسیایی و فشار توسط گروه هایی مانند لیگ اخراج آسیایی^{۱۳} در سال ۱۹۲۳ منجر به صدور قانون محدود کردن مهاجرت آسیایی ها (از جمله منع ورود چینی ها) شد. در جنگ جهانی دوم، ادامه نژادپرستی به ریشه کن کردن «ژاپنی ها» از روستاهای ساحلی - حتی آنانی که در کانادا به دنیا آمده بودند- و نیز انتقال

باشد. توسعه سرمایه داری کشاورزی، تجاري و صنعتي حس نالمنی اقتصادي را تشديد کرد. دیگر همه دانستند که ثروت انبوه به همان سرعتی که به دست می آيد می تواند از دست برود. نالمنی باز مشاغل پر درآمد و کسب و کارهای موفق در ذهن والدینی که برای فرزندان خود برنامه ریزی می کردند جلوه گر شد. کاهش فرزندآوری یکی از پاسخ های خانواده ها به این شرایط بود تا بتوانند در آموزش آنها سرمایه گذاري بیشتری کنند. در میانه سده نوزدهم، بسياری از خانواده ها در سراسر کانادا انجليسي زبان برای داشتن شمار کمتر کودکان، که از زندگی با کيفيت زندگي بالاتری برخوردار باشند، از بارداري جلوگيري می کردند. در دورانی که قوانین حضور اجباری در استان های کانادا (به جز بک) در سال های پايانی سده نوزدهم به تصويب رسیده بود، تنها بخش قليلی از خانواده ها فرزندانشان را در مدرسه ثبت نام نکرده بودند. برخی ها در قبال آموزش جبهه گيري می کردند، بویژه کسانی که تمایلی به پرداخت ماليات بيشتر نداشتند و یا آموزگار محلی را تأييد نمی کردند و یا کسانی که مایل به حفظ پيوند آموزش مذهبی رسمي و آموزش عمومی بودند. افسران در شهرها کودکان مدرسه گریز را جمع کرده (به ویژه فرزندان کارگران و مهاجران) و آنها را به مدارس شبانه روزی «صنعتی» می فرستادند. با اين حال، اين مقاومت بيشتر با خاطر شيوه آموزش و نيز هزينه ها و مقاومت در قبال ضرورت آموزش عمومي بود. به هر رو، توافقاتي نظير پذيرفتن مدارس محلی (مدارسی که با بودجه نهادهای مذهبی تأيین می شد) به اين درگيری ها پايان داد. در اکثر موارد از الزامات وجود قوانین اجباری، پيش از آن که قوانین امروري بوجود آيد، به خوبی استقبال شد.

- انگيزه و الگوهای مصرف

خوشبینی بسياری از والدین که معتقد بودند آموزش آينده بهتری را برای فرزندانشان رقم خواهد زد، در درجه اول به ارزش آموزش رسمي مربوط می شد. برخلاف مروجان مدرسه که آموزش را در شکل گيري شخصيت، شکل دادن به ارزش ها، تلقين نگرش های سياسي و اجتماعي و رفتار مناسب مهم می دانستند، بسياری از خانواده ها از آموزش صرفاً برای اين که کودکانشان خواندن، نوشتن و محاسبات را ياد بگيرند حمایت می کردند. جالب است که ارزش درک شده از آموزش رسمي لزوماً به معنای ارزش به پايان رسانیدن سطح خاصی [از مدارج تحصيلي] نبود. در حالی که برخی از والدین فرزندان خود را به مدرسه می فرستادند تا اعتباري کسب کنند، بسياری ديگر هر زمان که اوليويت های ديگر اجازه می داد فرزندان خود را به مدرسه می فرستادند. نتيجه آن بود که حضور کودکان بطور فصلی متفاوت بود، بویژه در فرماون بود بتدریج کاهش یافت. همچنین، حضور کودکان طور فصلی متفاوت بود، بویژه در مناطق روستايی که در آن اقتضائيات کاري خانواده در اوليويت بود. هیچ سن خاصی در انتقال از مدرسه به محیط کار وجود نداشت. بلکه، در طول سال یا از سال به سال ديگر، شمار کودکانی که سر کار می رفتهند و یا در مدرسه حاضر می شدند متغیر بود. در اکثر موارد، خروج نهايی آنها از مدرسه لزوماً با اخذ مدرک تحصيلي همراه نمی شد.



اجباری آنها به اردوگاه ها منجر شد.

- دین و آموزش زبان اقلیت

بسیاری از کشمکش های [حوزه] آموزش مرتبط با مسایل مذهبی و زبانی بوده است. تأسیس مدارس محلی با نظرارت دولتی همراه شد و جوامع را مجبور کرد به پیروی از هنجرهای تعیین شده آموزش رسمي تن دهنده، هنجرهایی که با واقعیت این جوامع متنوع همخوانی نداشت. بعنوان مثال، گروه های مذهبی هرگز پذيرای برنامه های درسي مسيحي [عام] و مستقل از فرقه های موجود نبودند. اعتراض های آنها منجر به رشد نظام های موازي مدارس کاتوليك و پروتستان در بک، ايجاد مدارس جداگانه در استان های مانند اونتاريو و نظام مدرسه ای کاملاً فرقه ای در نیوفاندلند شد. اين تحولات مورد تأييد قانون اساسی سال ۱۸۶۷ بود؛ قانونی که نه تنها مدیریت آموزش و پرورش هر استان را به همان استان ها تفویض کرد بلکه مشروعیت مدارس مذهبی را در استان های که به کندراسیون ملحق می شدند، پذيرفت. با افزايش مهاجرت آسياني ها و ذهنیت منفي که در قبال آن بوجود آمده بود، امر آموزش در کناره های غربی از بقیه کانادا تمایز شد. يکی از تفاوت های قابل توجه در اين زمينه برآمد گرایشي در روند برگزاری آزمون ها بود که يکی از اين آزمون ها «آزمون هوش» - نخستین در نوع خودش - در اوایل سده ۲۰ بود. مردمان در استان بريتیش كلمبيا تا حدودی بيشتر از استان های مانند اونتاريو و بسيار بيشتر از بک، آزمون «علمی» را بعنوان راه مناسب برای طبقه بندی دانش آموزان به کار گرفتند. رهبران استان بريتیش كلمبيا به دانش آموزان آسياني توجهی ويژه داشتند و در بررسی نتایج آزمون، تبار هر دانش آموز را در نظر می گرفتند. اين يافته که دانش آموزان آسياني تبار فراتر بهتری کسب می کردند مقامات آموزشی را شگفت زده کرد و آنها را برانگیخت تا نه تنها توضیحاتی را بر اساس ماهیت گرینشی مهاجرت بیابند بلکه با هدف آموزش «پیشرفت» به جمعیت انگلیسي تبار استان، به برگزاری اين آزمون ها ادامه دهند.

- مقبولیت رو به رشد آموزش عمومی تغییر استراتژی والدین می تواند دلیلی بر افزایش شمار کودکان در مدرسه و نیز برای افزایش طول دوره آموزش در سده نوزدهم

- استثنای کانادایی‌های فرانسوی

با این حال، کانادایی‌های فرانسوی (هم در کبک و هم در دیگر استان‌ها) توجه کمتری به آموختن داشتند. اگر چه فرانسوی‌ها در میانه سده نوزدهم راههای جلوگیری از بارداری را به کار می‌بستند اما این اقدام نسبت به گروه‌های دیگر بسیار کمتر بود. به این ترتیب تعداد کودکان فرانسوی زبان که به مدرسه می‌رفتند افزایش یافت، هر چند که میانگین شمار آنها به میزان قابل توجهی کمتر از میانگین دیگر مناطق بود. نرخ سواد فرانسویان در سطحی بسیار پایین‌تر از میانگین رایج کانادا در سالهای نخست سده بیست باقی ماند. بطور کلی، بیشتر فرانسوی‌ها همانند اکثر گروه‌های دیگر پس از ۱۸۵۰ و قبل از میانه سده بیست، به دنبال کاستن شمار کودکان نبودند. استراتژی خاص تولید مثل خانواده‌های فرانسوی زبان محصول عوامل بسیاری بود و عامل مهم در این میان، اهمیت کار کودکان در فعالیت‌های اقتصادی خانواده بود. فرانسوی‌ها اندکی بیشتر از دیگر گروه‌ها، با ترکیب نیروی کار اعضا خانواده به دنبال تأمین مادی و امنیت بودند. این استراتژی نه تنها در گسترش مناطق روسیتای (هم در کبک و اونتاریو)، بلکه در تنظیمات کارمزدی در روستاهای شهرستان‌ها آشکار بود.

- انقلاب آرام

با آغاز سال ۱۹۶۰، وزارت آموزش عمومی در کبک بیش از ۱۵۰۰ شورای مدرسه و هر کدام با برنامه‌ها، کتاب‌های درسی و معیارهای فارغ‌التحصیلی ویژه خود، راه‌اندازی کرد. در بسیاری از مناطق روسیتایی، کودکان سطوح مختلف مدرسه در یک کلاس مشترک حاضر می‌شدند. دولت لیبرال ژان لوسرث^۴ نیاز به تغییر را احساس کرد و یک کمیسیون بزرگ تفحص در آموزش و پرورش به ریاست آلفونس-ماری پران^۵ راه انداخت که در ابتدا انقلاب آرام گرفت. دولت کبک در پاسخ به توصیه‌های این گزارش و به منظور ارتقای سطح آموزش عمومی فرانسوی‌ها و تولید نیروی کار بهتر، نظام آموزش را نوسازی کرد. کلیسا‌ی کاتولیک رهبری [در حوزه آموزش] را به نفع دولت کنار گذاشت و سطح بودجه تخصیص یافته به مدارس سراسر استان نیز افزایش محسوسی یافت.

تغییرات عمده در امر تحصیل در کبک از ویژگی‌های اصلی انقلاب آرام بود. با وجود مقاومت کلیسا‌ی کاتولیک، دولت کبک پیشرفت آموزشی را بعنوان راهبرد کلیدی برای تبدیل شدن به «ارباب خود در خانه»^۶ تلقی کرد. تحصیلات علمی بالاتر بعنوان یک برنامه «ملی» پیشنهاد شد، [با این هدف که] این آموزش منجر به احیای اقتصادی و فرهنگی بشود و فرانسوی‌های کبک بخشی از یک جامعه کاملاً مدرن بشوند. در راستای آرمان‌های انقلاب آرام، ارزش آموزش برای کبک‌ها به دو روش تشریح شد. در وهله نخست، رهبران تأکید کردند که میراث بالای بی‌سودایی و حضور کم دانش آموزان می‌بایست به منظور دستیابی به سطح اجتماعی مناسب و مدرنیته کنار گذاشته شود و آموزش بعنوان یک دارایی ذاتاً ارزشمند و مورد نیاز در تمدن معاصر ارتقا بباید. وانگهی، نظام مدرسه نوسازی شده برای تولید جامعه مدرن کبک با تضمین رقابت اقتصادی طراحی شود. توانایی‌های علمی بیشتر و بهتر بوبیله در ریاضیات و علوم بعنوان استراتژی مهمی برای غلبه بر ظلم و ستم بریتانیا پس از پیروزی ۱۷۶۳ تلقی شد. تأکید بسیار بر دین و علوم انسانی^۷ در مدارس فرانسوی‌زبان بالاصله رها نشد، اما از اهمیت آنها بتدریج و از اوایل سال ۱۹۶۰ کاسته شد.

بحث برانگیزترین استراتژی در حوزه قوانین زبان در سال ۱۹۷۰، لایحه ۱۰۱ بود که به آموزش زبان فرانسوی برای فرزندان مهاجران وارد شده به این استان تأکید می‌کرد. این قانون به منظور نقض الگوی سنتی طراحی شده بود که در آن مهاجران بیشتر در پیوند با انگلیسی‌زبان‌ها بودند تا با جمیعت فرانسوی زبان استان. ارتفاع ساختار آموزشی بعنوان یک پروژه ملی در کبک از حمایت گستره‌ای برخوردار شد. در واقع از سال ۱۹۶۰، مقامات و والدین در کبک با وجود افزایش مالیات عظیم برای تأمین مالی این تغییرات، با شور و شوق قابل توجهی از آموزش با کیفیت بالاتر حمایت کردند. والدین همچنین از روند کاهش فرزندآوری که امکان سرمایه‌گذاری آموزشی بیشتری را برای کودکان فراهم می‌کرد، استقبال کردند. در طول ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰، نرخ تولد در کبک به شدت کاهش یافت و میانگین استانی نرخ جمعیت از وضعیت سابق خود در بالاترین سطح در کانادا و ایالات متعدد به پایین‌ترین نقطه رسید. جالب توجه است که هر دوی رهبران مذهبی و سکولار در کبک مخالف این روند بودند

- فرهنگ و تبعیض در آموزش

شخصه تاریخ آموزش و پرورش در کانادا تعارض و کشمکش دائم بر سر آموزش زبان اقلیت بود. بیشتر این اختلافات بر سر



به تازگی، مریبیان رسمی تلاش‌هایی را برای همکاری با مردم بومی در توسعه برنامه‌های آموزشی دارند که در این برنامه‌ها به هویت فرهنگی احترام گذاشته می‌شود. تاریخ آموزش و پرورش کانادا همچنین استقرار مدارس جداگانه در سده نوزدهم برای سیاهپستان در اونتاریو و نوول اکوس و مقررات ویژه‌ای برای آسیاپی‌ها را در بر می‌گیرد. چنین تبعیضاتی دیگر سیاست رسمی در کانادا نیست، اما نژادپرستی غیررسمی هنوز هم در برخی از برنامه‌های آموزشی و کتاب‌های درسی به چشم می‌خورد.

- نتیجه گیری

تاریخچه آموزش در کانادا، مانند سایر کشورهای غربی، همگام با رشد آموزش رسمی با بودجه مالیات و تحت نظرارت دولت بوده است. این رشد ناشی از دغدغه‌هایی در مورد رفتار فرهنگی، اخلاقی و سیاسی، ظهور یک اقتصاد کار مزدی، تغییر مفاهیم مربوط به دوران کودکی و خانواده و سازماندهی مجده و کلی جامعه و شیوه آن مؤسسات بوده است. در اواخر سده بیستم، آموزش بخشی از یک شبکه سازمانی بود که بیمارستان‌ها، شرکت‌ها، زندان‌ها، و سازمان رفاه را نیز شامل می‌شد. گروه‌های گوناگون به روش‌های مختلف گاهی اوقات با طرح رسمی و گاهی اوقات به انتخاب خود شاهد این توسعه بوده‌اند. در نتیجه، روایت‌های گوناگونی از آموزش و پرورش کانادا و تقاضاهای مهم در گردایش‌های گوناگون آن وجود دارد. ■

فرانسوی زبان‌های خارج از کبک بوده است. اما به تازگی مسئله زبان انگلیسی، زبان‌های کبکی و همچنین آموزش زبان مادری مهاجران به فرزندانشان را نیز تحت تأثیر قرار داده است. این درگیری‌ها انعکاس دهنده این واقعیت است که در طرح و گسترش تحصیل عمومی رایج در میان سیاست‌گزاران و خانواده‌ها دیدگاه‌های منضادی وجود داشته است. همچنین، در مفهوم آموزش رایج تقاضا اشکاری میان زنان و مردان وجود داشته است. ساختمان‌های ایده آل مدارس عمومی میانه سده نوزدهم شامل ورودی‌ها، کلاس‌های درس و محله‌ای گذران زنگ تفریح بصورت جداگانه برای پسران و دختران بود. علاوه بر این، تبیین جدیدی از خانواده، بعنوان واحدی خردتر از یک واحد اقتصادی تولیدی که بر اساس دلبستگی عاطفی به هم پیوند دارند، با این تفکر همراه شد که دختران باید برای مسئولیت‌های خانواده تربیت شوند و پسران بعنوان ننان آور آموزش بینند.

در اوخر سده نوزدهم، دختران در برنامه‌های اقتصادی خانه برای یادگیری مهارت آشپزی و شستشو شرکت می‌کردند و پسران، بویژه از خانواده‌های طبقه کارگر، مهارت‌های دستی مربوط به تولید کارخانه را می‌آموختند. آرمانی بودن نقش زنان بعنوان همسر و مادر و همچنین فقدان نسبی فرصت‌های شغلی دیگر برای زنان، به زنانه شدن نیروی آموزش مدارس ابتدایی کمک کرد. با این باور که خانه فضای مناسبی برای زنان است، زنان جوان مجرد آموزگاران مطلوبی برای کودکان جوان تری بودند که می‌توانستند از کیفیت پرورش ظاهرًا ذاتی خود بهره‌مند شوند. به معلمان زن حقوق کمی پرداخت می‌شد و تحت نظرارت مردانی بودند که خود را مریبیان واقعی قلمداد می‌کردند. حتی در اوخر سده بیستم، بسیاری از الگوهای پیشین بدون تغییر باقی ماند. بنابراین تاریخچه آموزش و پرورش برای مردان و زنان کاملاً متفاوت بوده است. آموزش و پرورش رسمی نیز پیامدهای مختلفی برای کانادایی‌های غیر اروپایی داشت. اشتیاق مریبیان برای تشویق جذب مردم بومی پس از دوره نوول فرانس نیز بدون تغییر ادامه یافت. در سده‌های نوزدهم و بیستم، مدارس شبانه‌روزی یک استراتژی مهم برای جدا کردن کودکان بومی از خانواده‌هایشان بود.

1 The Canadian encyclopedia. www.thecanadianencyclopedia.ca/en/

2 Nouvelle France

3 Petites écoles

4 Jesuits

5 Ursulines

6 Récollets

7 Congregation of Notre Dame

8 Université Laval

9 British North America

10 Egerton Ryerson

11 Jean-Baptiste Meilleur

12 John Jessop

13 Asiatic Exclusion League

14 Jean Lesage

15 Alphonse-Marie Parent

16 Maîtres chez nous!

17 Humanities

نخستین اقوام و زبان‌ها^۱

برگردان: فاطمه زرع کار

تنه که دشته با پنهانی حدود هزار کیلومتر را در خود جای می‌داده همواره خشک بوده و بدین ترتیب عبور میان دو قاره امکان‌پذیر می‌شده است.

بازگشت بومیان به شمال قاره آمریکا و اشغال قسمت اعظمی از سرزمین آمریکای شمالی از جمله کانادا به دوران پس از عقبنشینی یخبندان‌ها به سوی قطب شمال باز می‌گردد (هشت هزار سال پیش). با اشغال تمام قاره در امتداد سواحل اقیانوس آرام تا دماغه جنوبی آمریکای شمالی، امپراتوری‌های بزرگی همچون اینکا^۲ و آزتک^۳ در این منطقه بوجود آمدند. دیگر گروه‌های شکارچی به شمال بازگشته‌ند و تا «دریاچه‌های بزرگ»^۴ و فراتر از آن، تا اقیانوس اطلس پیش روی کردند. طوایف مغول که از دیرباز همواره به عنوان اجداد تمامی بومیان امروزی شناخته می‌شوند، بقایایی از فرهنگ شکارچیان کلورویس^۵ را به جای گذاشته‌اند. کلورویس نام دهکده‌ای است در مکزیک نو که در سال ۱۹۲۲ محل کشف شماری سریزه و نوعی ابزار تراشیده شده با فنی خاص بوده است. در ادامه این روند، شاهد کشف آثاری مشابه در صنعته دیگر در جنوب کانادا، آمریکا و پاناما هستیم. مدت‌های میدی است که تاریخچه تکوین بومیان بر دو دیدگاه استوار است، نخست اینکه قاره آمریکا تنها از دوازده هزار سال پیش سکونتگاه بشر بوده است و دیگر اینکه ساکنان امروزی این قاره از نوادگان اقوام مغول آسیایی هستند.

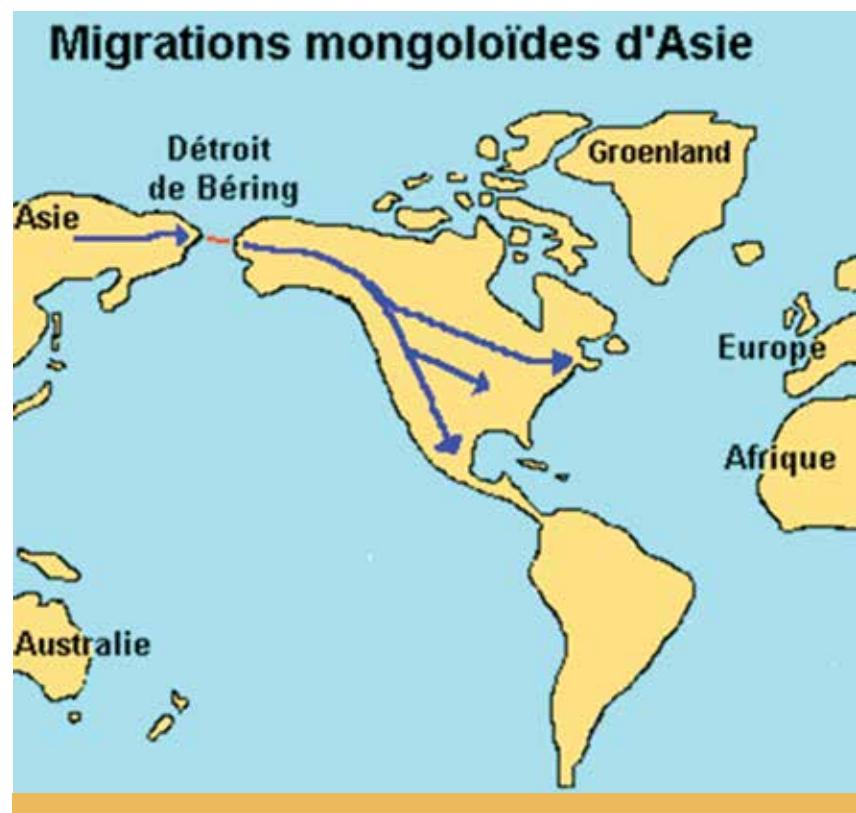
۳.۱. دیگر نظریه‌های ممکن با اینحال برخی اکتشافات باستان‌شناسی به دست آمده در طی ۵۰ سال اخیر، موجب دگرگونی این دیدگاه‌های قدیمی‌شده است. امروزه بر این باوریم که بومیان آمریکا لزوماً اویلین بومیان قاره آمریکا نیستند بلکه پیش از آنها طوایف دیگری در آنجا حضور داشته‌اند. چنین است که چگونگی رشد، چند گونگی و شمار بزرگ زبان‌های بومی آمریکا، که گاهی هیچ گونه رابطه زبان‌شناسانه میانشان حاکم نیست، به درستی توضیح داده نمی‌شود. به علاوه، آزمایش‌های ژنتیکی حاکی از آن است که برخی گروه‌های بومی هیچ گونه پیوند خویشاوندی با هم نداشته‌اند. چه می‌شود که برای مثال، محله‌ایی از نوع «شکارچیان کلورویس» در قاره آسیا، چه در روسیه و چه در مغولستان، یافت نمی‌شود در حالی که این مناطق به ظاهر خاستگاه

۱. خاستگاه بومیان صدهزار سال قبل و در آغاز عصر یخبندان، تقریباً تمامی منطقه شمال قاره آمریکا پوشیده از بیخ بوده است. با این حال، این قاره پیش از حضور اروپاییان به منظور اشغال موقت آن از سده دهم، که بعدها و در سده شانزدهم به استعمار کامل ایشان درآمد، خالی از سکنه نبوده است. تاریخ دقیق حضور اقوام بومی کانادا مشخص نیست، اما یافته‌های باستان‌شناسانه حاکی از آن است که شرق کشور کانادا از قریب به دوازده هزار سال پیش زیستگاه بشر بوده است. این در حالی است که ورود نخستین ساکنان به دیگر نقاط قاره آمریکا به پیش از سی هزار سال پیش باز می‌گردد. مع‌الوصف، این مناطق همچون قلمرو یوکون^۶ یخبندان را تجربه نکرده‌اند، حال آنکه تا ده هزار سال پیش بخش بزرگی از سرزمین کانادا را یخ فرا گرفته بود. به همین علت است که عموماً آغاز حضور بومیان و اشغال کشور کانادا را به این دوران نسبت می‌دهیم.

۲.۱. مهاجرت‌های آسیایی به دلیل شمار بیش از اندازه فرضیه‌های موجود در ارتباط با ریشه حقیقی بومیان و عدم اتفاق نظر دانشمندان در این مورد، این موضوع همواره در حد حدس و گمان باقی مانده است.

یکی از رایج‌ترین فرضیات موجود ما را به این باور سوق می‌دهد که طوایف مغول و سیبریایی در قالب دسته‌های کوچک شکارچی و از طریق تگه برینگ^۷ از آسیا مهاجرت کرده‌اند (این تگه نام خود را از ویتوس برینگ^۸ دریانورد دانمارکی و در خدمت روس‌ها و همچنین کاشف این منطقه در سال ۱۷۲۸، گرفته است).

چنین احتمال می‌رود که در آن زمان سطح آب دریا بسیار پایین بود به گونه‌ای که بخشی از



تحقیقات انجام گرفته منجر به کشف تشابهات ژنتیکی میان برخی جماعت‌های سرخپوست و مردم اروپای غربی^{۱۹} بیوژه اسپانیا، پرتغال و جنوب فرانسه شده است. پیرو یافته‌های دو تن از باستان‌شناسان آمریکایی (دنیس استنفورد و بروس برادلی)،^{۲۰} اقوام اروپای غربی این را که اقیانوس اطلس شمالی را فرا گرفته بودند و نیز بخشی از قاره آمریکا را تحت سلطه خود درآورند. تحقیق این امر به حدود هجده هزار سال قبل از کریستف کلمب باز می‌گردد، یعنی به دوره پیش از استفاده احتمالی اقوام آسیایی از «پل میان سیبری و آلاسکا». تاریخ تقریبی ورود آسیایی‌ها به این مناطق کمتر از سیزده هزار و پانصد سال تخمین زده می‌شود. بدین ترتیب، اقوام اروپای غربی تمام مناطق شرقی آمریکای شمالی را به استعمار خود درآورده‌اند، اما به پیشوای خود پیش از رسیدن به صحرای آمریکایی و توندرای کانادایی پایان دادند و گروهی از ایشان راهی آمریکای جنوبی شدند. تسریخ قاره توسط «شکارچیان کلوویس» احتمالاً به عقب‌نشینی این قوم به سمت جنوب منجر شده است.

این بحث را با اظهارات دنیس استنفورد، باستان‌شناس آمریکایی و مدیر پیشین دپارتمان انسان‌شناسی مؤسسه اسمنیسونیان^{۲۱} در واشنگتن به پایان می‌بریم:

«امروزه دانشمندان در حال بازنویسی تاریخ مردم دنیای نو^{۲۲} هستند، تاریخی بس طولانی‌تر و پیچیده‌تر از آنچه تا کنون تصور می‌شده است. در واقع به نظر می‌رسد که این قاره از عهد دقیانوس در مستعمرة گروه‌های وسیعی از اقوام با ریشه‌های متفاوت بوده است. برخی از آنها از طریق خشکی و عده‌ای دیگر از طریق دریا بیوژه اقیانوس اطلس و آرام پا به این قاره گذاشته‌اند. هرچند نتایج جدید بدست آمده همچنان مورد مشاجره است، اما به نظر می‌رسد توصیفاتی که تا در کتب تاریخ اрабی می‌شد، امروزه بی‌اعتبارند.»

به علاوه از دیدگاه زمین‌شناسانه صرف، قاره آمریکای شمالی از حدود پنجه‌های هزار سال پیش قابل سکونت بوده است. آنچنان که عیان است، این احتمال تنها در مورد مناطقی صدق می‌کند که خالی از یخ‌بندان بوده‌اند همچون یوکون. آثار به دست آمده در این منطقه حاکی از حضور بشر در آن از بیست و چهار هزار سال پیش و حتی، بنابراین برخی گمانه‌ها، از چهل هزار سال پیش می‌باشد.

مناقشات موجود هرجه که باشند، نمی‌توان منکر شد که سکونت در آمریکا نه در یک زمان، بلکه به صورت مهاجرت‌های گوناگون و پیاپی در طی هزاران سال گسترش یافته است. ترتیب اشغال قاره آمریکای شمالی و جنوبی حقیقتاً ناشناخته مانده است. اگر با دانشمندان هم‌عقیده شویم، چنین احتمال می‌دهیم که بومیان این مناطق از اهالی آسیا، اروپا و اقیانوسیه بوده‌اند که در پی صلح و جنگ‌ها در هم آمیخته‌اند. به این ترتیب می‌توان مدعی شد که جوامعی با ریشه‌های گوناگون پیاپی و پیش از پراکنده شدنشان به دنبال مهاجرت‌ها و تغییرات آب و هوایی، در قاره آمریکا ساکن بوده‌اند. می‌توان با یقین گفت که کاشفان اروپایی مدندهایی با تاریخچه‌ای بس پیچیده و کهن را کشف کرده‌اند.

اکثربت اهالی بومی کانادا از طریق شکار و برداشت محصول امرارمعاش می‌کرده‌اند. این سبک زندگی که بهره برداری پیش از اندازهٔ منابع طبیعی را به دنبال داشته موجب جایگاهی مدام و گروهی این مردم به منظور دسترسی به زمین‌های جدید قابل برداشت می‌شده است. با این حال ظاهراً دو منطقهٔ ساحل اقیانوس آرام (که امروزه استان کلمبیا بریتانیک^{۲۳} را شامل می‌شود) و جنوب اوانتاریو^{۲۴} و یا به بیان دقیق‌تر منطقهٔ دریاچه‌های بزرگ، بیشترین جوامع یکجاشین را در خود جای می‌داده‌اند. اقیانوس آرام به لحاظ برخورداری از منابع بی‌شمار (ماهی‌گیری) و جنگلهای مروطوب، قطعاً پرمجمیت‌ترین منطقه بوده است. این منطقه، پیش از ورود اروپاییان، تمترکترین بخش کشور کانادا از حیث جمعیت ساکن در آن بوده است تا جایی که احتمالاً نیمی از مردمان بومی این کشور در آن‌جا ساکن بوده‌اند. در منطقهٔ جنوبی اوانتاریو، به دلیل آب و هوای خوب و زمین حاصل خیز، شرایط مناسب‌تری از جهت کشاورزی (بیوژه برای کاشت ذرت، کدو و لوبیا) فراهم بوده است.

۲. گروه‌های بومی

پیش از هجوم اروپایی‌ها به کانادا، بخش مهم جمعیت این کشور را هفت گروه اصلی بومیان تشکیل می‌داده‌اند: اینوویت‌ها^{۲۵}، بئوتوك‌ها^{۲۶}، آلگونکیان‌ها^{۲۷}، ایروکوآیان‌ها^{۲۸}، سیوها^{۲۹}، بومیان ساحل اقیانوس آرام و بومیان رشته کوه‌های کوردیلر^{۳۰} [واقع در کرانهٔ غربی کانادا در

این فرهنگ می‌باشند؟ در واقع اعتقاد به نظریه سنت «پل میان قاره‌ای آمریکا و آسیا» از طریق تنگه بربینگ تنها در حدود چهارده هزار سال پیش امکان‌پذیر است. با وجود این، عده‌ای از باستان‌شناسان معتقدند که پیش از این تاریخ نیز برخی گروه‌ها در قاره آمریکا سکونت داشته‌اند. به عقیده برخی دانشمندان، ورود مهاجران به سواحل شمالی به هفده هزار سال قبل یعنی عصر عقب‌نشینی یخ‌های مناطق شمالی باز می‌گردد.

۱.۳.۱. بومیان اقیانوس آرام

برخی دیگر از دانشمندان بر این باورند که نخستین ساکنان احتمالاً با قایق از اقیانوس اطلس عبور کرده و در ابتدا به آمریکای جنوبی رسیده‌اند. شماری اسکلت انسانی با قدمت پانزده هزار سال در شیلی کشف شده است. از این رو شمار زیادی از انسان‌شناسان دارای شهرت بین‌المللی، پس از کشف «مرد کنوبیک»^{۳۱} مشهور در سال ۱۹۹۶ در سواحل رودخانهٔ کلمبیا در ایالت واشنگتن، به نقض تعییر «پل بین‌المللی» پرداختند که به طرز گستردگی رواج یافته بود. با وجود قدمت تقریباً نه هزار ساله این اسکلت، جمجمهٔ کشیده و صورت باریک آن با توصیفاتی که عموماً از جماعت بومیان ارایه می‌شود، مغایرت دارد. دنیس استنفورد،^{۳۲} باستان‌شناس آمریکایی، معتقد است که خصوصیات این اسکلت شباهت بیشتری به اقوام جنوب‌شرقی آسیا، اهالی پولینزی و یا نخستین بومیان جزیرهٔ هاوایی^{۳۳} در ژاپن دارد.

علاوه بر این، طی سال‌های اخیر محدوده‌های باستانی دیگری کشف شده‌اند از جمله میدوکرافت^{۳۴} در ایالت پنسیلوانیا^{۳۵} (با قدمت پانزده هزار سال) و روستاهای اولدکرو^{۳۶} و بلوفیش^{۳۷} در آلاسکا (با قدمت بیش از بیست‌هزار سال). در عین حال از دیگر مناطق باستانی نباید غافل شد از جمله پدرا فورادا^{۳۸} در بربیل (با قدمت حدود بیست‌هزار یا پنجاه هزار ساله) و همچنین ال‌سدرال^{۳۹} و تلاپاکویا^{۴۰} در جنوب مکزیک و مربوط به سی‌وپنج هزار سال پیش.

۲.۰.۱. ساکنان اروپایی

تاژه‌ترین نظریه بر این عقیده استوار است که حدود نوزده هزار سال پیش گروهی از مهاجران اروپایی وارد قاره آمریکا شده است.

که خلیج هادسون^{۷۳} و جیمز^{۷۴} بطور کامل در اختیار ایشان بوده است. اقوام دیگری همچون آتپاسکان‌ها^{۷۵} و آگونکیان‌ها نیز وجب به وجہ سرزمین محل سکونت خود را در اختیار نداشتند و ناگزیر به شکل پراکنده و دور از یکدیگر زندگی می‌کردند.

در مناطق ساحلی اقیانوس آرام (کلمبی بریتانیک)، اقوام تلینگی، هایدا، تیسمیشیان، کوآکیوتول، بلاکولا، نوتکا و سالیش دهکده‌های دائمی را در طول سواحل و در مسیرهای قابل کشتیرانی بنا کردند. امرار معاش آنان از طریق ماهی‌گیری بود و زیستگاه‌شان شامل خانه‌هایی چوبی و محصور در خاکریزهای دفاعی بوده است. آنان سده‌ها بزرگ‌ترین بازرگانان کانادای بومی به شمار می‌آمدند.

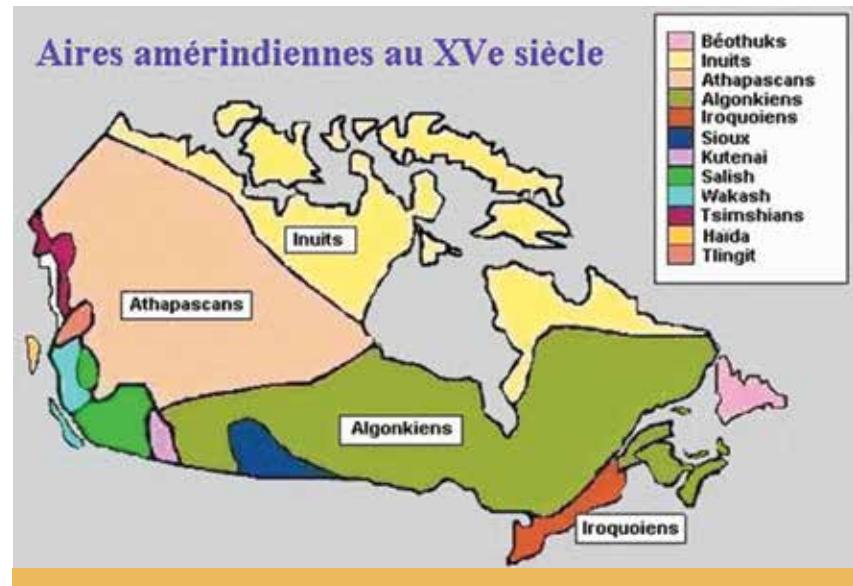
ساکنان ساحل، برای جابجایی از طریق دریا، قایق‌هایی را ساخته بودند که در مقایسه با تولیدات اقوام بومی دیگر بزرگ‌تر و در عین حال، ظرفی‌تر بودند. جمعیت کلی آن زمان بیش از صدهزار نفر تخمین زده می‌شود.

در پهنه‌ری کانادا (آبرتا،^{۷۶} ساسکاچوان^{۷۷} و مانیتوبا)، برخی اقوام مهاجر همچون نپی‌سینگ، اوچیوه، کری، سیو، آسینی بوآن^{۷۸} و دیگر بومیان دشت‌بزرگ^{۷۹} [در آمریکای شمالی] از طریق برداشت محصول و شکار بوفالو امرار معاش کردند و در روستاهای موقتی زندگی می‌کردند. بیش از دسترسی به اسب و سلاح گرم، بومیان این مناطق در شکار بوفالو، صرف نظر از هر نوع گوشت شکاری دیگری، افراد قابلی بودند. فراوانی حیرت‌آور جمعیت این حیوان، خطر مواجهه با کمبود مواد غذایی را از بین می‌برد. قبل از استعمار آمریکا توسط اروپایان (که به آغاز سالهای ۱۸۰۰ بازی‌گردد)، حدود سی و سه هزار بومی در سرزمین کنونی دشت‌های کانادا مستقر بودند.

منطقه دریاچه‌های بزرگ (أونتاریو) تحت فرمانروایی اقوام آلگونکیان و ایروکوآیان بوده است. ایروکوآیان‌ها شامل اقوامی همچون هورون‌ها، ایروکوآها، پتان‌ها و نوترها هستند. هورون‌ها که نام حقیقی آنان «ویاندوت»^{۸۰} و به معنای «مردم جزیره‌نشین» است- در نقطه مرزی جنوب شرقی دریاچه‌ای با همین نام (هورون) و همچنین در چهار راه شمال-جنوب شبهه بازگانی آمریکای شمالی بومی‌نشین ساکن بودند. این اقوام در منطقه‌ای با مساحت تقریبی ۲۳۰۰ کیلومتر مربع و با نام قدیم هورونی^{۸۱} سکونت داشته‌اند. آنان گوشت

گروه‌های اصلی	زیر گروه‌ها	سکونت گاه
اینوویت	آلئوتیان ^{۳۱} ، اینوویت و یوپیک ^{۳۲}	سرزمین شمالگان ^{۳۳} و شمال کانادا (یوکون، سرزمین‌های شمال غربی و نوناووت) ^{۳۴} ، همچنین لبرادرور ^{۳۵} و کبک (ساحل شمالی)
بئوتوك	-	تغ نوو ^{۳۶}
آلگونکیان	آلگونکان ^{۳۷} ، میک ماک ^{۳۸} ، مالسیت ^{۳۹} ، مونتانی ^{۴۰} (اینو ^{۴۱} ، ناسکاپی ^{۴۲} ، اوتاوایی ^{۴۳} ، نیپسینگ ^{۴۴} ، اوچیوه ^{۴۵} ، کری ^{۴۶} و بومیان پره ^{۴۷} ری	ماریتیم ^{۴۸} در رشته کوه‌های راکی ^{۴۹}
ایروکوآیان	هورون ^{۵۰} ، پتان ^{۵۱} ، نوتر ^{۵۲} ، ایروکوآهای ^{۵۳} عضو «پنج تیره» ^{۵۴} و هورون	دریاچه‌های شامپلن ^{۵۵} ، اونتاریو، سیمکو ^{۵۶} و هورون
سیو	-	جنوب غربی دریاچه وینیپگ ^{۵۷} و مانیتوبا ^{۵۸}
سواحل اقیانوس آرام	تلینگی ^{۵۹} ، هایدا ^{۶۰} ، تیسمیشیان ^{۶۱} ، کوآکیوتول ^{۶۲} ، بلاکولا ^{۶۳} ، نوتکا ^{۶۴} ، سالیش ^{۶۵}	آلaska، یوکون، کلمبی بریتانیک
کوردلیر	سالیش، کوته نای ^{۶۶} ، شیلکوتان ^{۶۷} ، پورتور ^{۶۸} ، تستسوت ^{۶۹} ، تهلان ^{۷۰} و تاگیش ^{۷۱}	جنوب کلمبی بریتانیک و رشته کوه‌های راکی

کنار اقیانوس آرام]:



نقشه زیر به روشنی نمایانگر اقامتگاه اقوام نامبرده می‌باشد:

تصویفات ذکر شده به ما یادآوری می‌کنند که تمام سرزمین کانادای کنونی در اشغال این اقوام نبوده است. تنها نواحی بومی‌نشین امکان اسکان اقوام گوناگون را داشته‌اند. مثلاً می‌دانیم که اقوام اینوویت در واقع تنها در مناطق ساحلی شمال بزرگ^{۷۷} سکونت داشته‌اند، به نحوی



دهکده اقوام هوروون در سده شانزدهم

شکار را با محصولات کشاورزی مبادله می‌کرده‌اند. ساختار اجتماعی ایران‌گوآیان‌ها، به دلیل سکونت دائمی، در مقایسه با آنکون‌کیان‌ها منسجم‌تر بوده است. جنوب و شرق دریاچه اونتاریو محل سکونت اقوام ایران‌گوآ بود که عضو اجتماع پنج تیره بودند (تسونون‌توان‌ها^{۷۲} یا سینکاها، گویوگوآن‌ها^{۷۳} یا کایوگاها،^{۷۴} اونونتاگه‌ها^{۷۵} یا اونونداگاها،^{۷۶} اوپیوت‌ها^{۷۷} یا اوپیداها،^{۷۸} آگنی‌ها^{۷۹} یا فرانسوی‌ها و موکاها^{۸۰} یا انگلیسی‌ها) و بعدها تبدیل به شش تیره شدند. آنان بر جاده‌های اصلی و اتصال دهنده ساحل به داخل کشور نظارت داشتند. مجموع پنج تیره، در اوج شکوفایی خود، سرزمین وسیعی واقع در حاشیه دریاچه‌های اونتاریو، هوروون و اربیه^{۸۱} را در اشغال خود داشته‌اند. امروزه این منطقه در ایالت نیویورک، پنسیلوانیا، جنوب اونتاریو و کبک قرار دارد.

ایرون‌گوآها (ریشه این واژه ایریناخوا^{۸۲}) است. این لقب انتخاب دشمنان این قوم و به معنای «زبان مار» می‌باشد) یکی از مردمانی هستند که با نام «بومیان جنگل» شناخته می‌شوند و در دهکده‌هایی با حدود دو هزار نفر جمعیت، ساکن بوده‌اند. با این حال، ایران‌گوآها نام اودنه‌نومنی^{۸۳} را برای خود برگزیده بودند که به معنای «ساکنان خانه‌های طویل» است. علت انتخاب این نام اقامت در مسکن‌های طویل با ظرفیت شش الی هشت خانوار بوده است. آنها خشن‌ترین جنگجویان قاره آمریکا بودند و در سال ۱۶۴۹ موفق به نابودی سرزمین هوروونی^{۸۴} شدند. از سال ۱۶۰۰ طوایف بومی ایالت نیویورک، اتحادیه ایران‌گوآ ملقب به «اتحادیه پنج تیره» (یا اودنه‌نومنی) را پایه‌گذاری کردند. این اتحادیه پس از پیوستن اقوام تووسکارورا^{۸۵} در سال ۱۷۲۲ «اتحادیه شش تیره»^{۸۶} نام گرفت. ارتباط میان طایفه‌های مختلف اتحادیه از طریق قانون گایاناشاگا^{۸۷} یا «قانون عظیم وحدت» میسر می‌شده است. هوروون‌ها به وفادارترین همپیمانان فرانسوی‌ها تبدیل شدند. این ائتلاف در سال ۱۶۱۵ و به سرپرستی ساموئل دوشامپلین^{۸۸} شکل گرفت اما عمر چندانی نداشت و در سال ۱۶۴۹ با برکناری هوروون‌ها توسط پنج تیره ایران‌گوآ به کار خود پایان داد. شمار اعضای اتحادیه در سال ۱۷۴۰ بین ۴۰۰ الی ۱۰۰۰ نفر ثبت شده و این رقم در سال ۱۸۲۹ از ۱۷۹ نفر تجاوز نکرده است.

قسمت اعظمی از کانادای کنونی، بیوژه مناطق برخوردار از منابع غنی گوشت شکاری، منطقه بوکلیه^{۸۹} و رشتہ‌کوههای آپالاچی^{۹۰} در اشغال آنکون‌کیان‌ها بوده است. اقوام گوناگون تشکیل دهنده این گروه به شرح ذیل می‌باشند: آنکون‌کان‌ها، میکماک‌ها، آبه‌ناکی‌ها،^{۹۱} مالسیت‌ها، مونتانی‌ها (اینوها)، تاسکاپی‌ها، اوتاوایی‌ها، نیپسینگ‌ها، اوچیبوه‌ها، کری‌ها و بومیان دشت‌های کانادا (پردری). طوایف میکماک، مالسیت و ناسکاپی در بخش شرقی و بومیان دشت‌های کانادا در آلبرتا زندگی می‌کرده‌اند. آنکون‌کیان‌ها اساساً از اقوام مهاجر بوده‌اند، محل سکونتشان در چادر بوده و از طریق شکار (گوزن عظیم‌الجثه، گوزن شمالی، آهو، سگ آبی و خرگوش صحرایی) و ماهی‌گیری امراض معاشر می‌کرده‌اند. آنکون‌کیان‌ها از میوه‌های گوناگون به عنوان مکمل غذایی استفاده می‌کرده‌اند.

در شمال شرقی دره سن‌لوران^{۹۲} (کبک)، به طایفة آنکون کی که متشکل از گروه‌های آبه‌ناکی، ناسکاپی، کری، آنکون‌کان، میکماک (یا میکماک)،^{۹۳} مونتانی (اینو) و مالسیت می‌باشد، برخورد می‌کنیم. شمار وسیعی از آبه‌ناکی‌ها در ایالت نیوأنگلند آمریکا ساکن بوده و مالسیت‌ها و میکماک‌ها نیز در ماریتیم سکونت داشته‌اند.

پیوتوك‌ها (که امروزه منقرض شده‌اند) نخستین مردمان ساکن در سواحل جزیره نیوفاندلند بوده‌اند. قوم آنکون‌کیان در فصل تابستان در چادر و در زمستان در مقرهای حفاری شده می‌زیسته‌اند. شمار جمعیت کوچک این قوم بین ۱۰۰۰ تا ۲۰۰۰ نفر تغیین زده است. سکنی گزین در نواحی ساحلی به دلیل اشتغال ایشان به ماهی‌گیری و شکار موجودات دریایی بوده است. گروه‌هایی از تیره‌های ناسکاپی، مونتانی (که امروزه اینو نام دارند) و میکماک نیز در این جزیره زندگی می‌کرده‌اند. طوایف اینوویت و میکماک در لبرادر و همچنین در شمال سکونت داشته‌اند.

شمال بزرگ جمعیت اینوویت کانادا را در خود جای داده بود. پیش از استقرار اینوویت‌ها در شمالگان، این منطقه محل زندگی اقوام دورسه^{۹۴} بوده است. در حدود چند دهه پیش برخی اقوام و همچنین اروپاییان نام اسکیمو^{۹۵} را، به معنای انسان خورنده گوشت خام، برای قوم اینوویت برگزیده بودند که به علت دلنشین نبودن، با این نام جایگزین شد.

این بومی‌نشینان مناطق سردسیر پیش از هر چیز شکارچیان شکارهای بزرگی چون نهنگ، دلفین سفید، فوک، فیل دریایی و خرس قطبی بوده‌اند. عملیات شکار در فصل بهار و ذخیره‌سازی مواد غذایی در فصل زمستان و در مکان‌هایی دائمی، ساخته شده از سنگ و زغال سنگ خشکیده انجام می‌شده است. محل سکونتشان چادرهایی از جنس پوست فوک یا گوزن شمالی بوده‌است. آنان در نواحی توندرا،^{۹۶} گوزن شمالی، خرس قهوه‌ای و بوفالو را طعمه خود قرار می‌داده‌اند. اقوام اینوویت شامل جوامعی عموماً متشکل از ۵۰۰ الی ۱۰۰۰ نفر بوده‌اند که برای مدت زمان کوتاهی در اردوگاه‌های زمستانی گرد هم می‌آمدند. باقی سال، دسته‌های

کوچکتری با شمار متغیر دو إلى پنج خانوارسازنده اجتماع اصلی بوده‌اند. از نظر اروپایان، کلبهٔ یخی (ایگلو)^{۱۸} یکی از مظاهر همچنان مشهور زندگی اینوویت‌هاست. در عین حال، این قوم در شمال غربی و همچنین در لابرادور بناهای چوبی به صورت نیمه‌پنهان در زمین، پوشیده از الوار یا کلوخ‌هایی از جنس خاک یخ زده بنا کرده‌اند.

۲. زبان‌ها

نخستین ساکنان کانادا به حدود پنجاه زبان که در قالب دوازده خانواده زبانی طبقه‌بندی می‌شد، تکلم می‌کرده‌اند. به نیمی از این زبان‌ها تنها در کلمبی بریتانیک گفتگو می‌شده است. مهمترین خانواده‌های زبانی آن زمان عبارتند از: ایروکوآیان، آلگونکیان، نادینه^{۱۹} و اینوویت‌آلئوتیان.^{۲۰}

۳. خانواده ایروکوآیان

این خانواده زبانی در جنوب دریاچه اونتاریو، اطراف دریاچه اریه و جنوب دره سن‌لوران تکلم می‌شده و ده گونه‌گوییشی دارد که عبارتند از: موک، اوینیدا، کایوگا، سینکا، سوسکانوک،^{۱۱} هورون (با ویاندات)،^{۱۲} اریه و شِروک.^{۱۳} این زبان‌ها تقریباً متعلق به یک خانواده بوده و امکان درک دوسویه میان اقوام همسایه را نیز میسر می‌ساخته‌اند.

۴. خانواده آلگونکیان

این خانواده دارای دست کم بیست گونه‌زبانی بوده که در وسعت زیادی رواج داشته است از جمله در پاسیاه^{۱۴} (در دشت‌های غرب)، کری (در خلیج جیمز)، آتیکامک^{۱۵} (در آبگیر رودخانه سن موریس)،^{۱۶} ناسکاپی (در جنوب خلیج اونگاوا)،^{۱۷} موتنانی یا اینتو (در کرانه شمالی سن‌لوران)، اوجیبووه (در اطراف دریاچه‌های بزرگ)، پاتاواتومی^{۱۸} (در غرب دریاچه هورون)، میکماک (در خلیج گرم)،^{۱۹} مالسیت (در دره رود سن‌ژان^{۲۰} واقع در نیوبرانزویک)،^{۲۱} آبه‌ناکی (در جنوب سن‌لوران و ایالت مِن/وِرمون)،^{۲۲} بِئُوتُوك (در نیوفاندلند).

۵. خانواده نادینه

شمار زبان‌های این خانواده در حدود پنجاه و سه گروه اصلی آن هاید، آتاپاسکان و تلینگی^{۲۳} بوده است. اکثر این زبان‌ها در آمریکا رایج بود اما در حدود بیست زبان در ساحل اقیانوس آرام در کلمبی بریتانیک و نیز در دشت‌های غرب (آلبرتا و نواحی شمال غرب) مورد استفاده بوده‌اند.

۶. خانواده اینوویت-آلئوت

این خانواده زبانی مشکل از دو گروه آلئوت و اینوویت و شامل تقریباً بیست زبان کاملاً مجرزاً از دیگر گروه‌های بومی بوده است. مجموعه زبان‌های اینوویت علاوه بر گونه‌های زبانی مذکور عبارتند از: اینووت^{۲۴} در شرق کانادا و در منطقه لابرادور، اینووتیوت^{۲۵} در جزیره بافن^{۲۶} جنوبی، اینوکتیوت^{۲۷} در جزیره بافن شمالی، اویلیک^{۲۸} و کیوالیک^{۲۹} در کیواتان^{۳۰} (اونتاریو). زبان اینوویت زبانی است مشکل از ترکیب زبان‌های گوناگون مانند زبان گرینلندی^{۳۱} (گرینلندی غرب، شرق و سرزمین اینوویت‌های گرینلند)؛ گوییش‌های مورد تکلم در شمالگان غربی در کشور کانادا عبارتند از ناتسیلیک،^{۳۲} اینویناکتن،^{۳۳} اینوویالوکتن^{۳۴} و انواع زبانی آلاسکا همچون اینوپیا^{۳۵} شمالی، مالیمیوتون،^{۳۶} کاویارک^{۳۷} و برینگ. پیش از حضور اروپایان، تمامی این زبان‌ها در منطقه‌ای که امروزه چهار کشور روسیه، آمریکا (آلaska)، کانادا و گرینلند را در بر می‌گیرد صحبت می‌شده‌اند.

رایج‌ترین زبان‌ها

رایج‌ترین گونه‌ها در خانواده‌های زبانی عبارتند از کری و اوجیبووه در قبیله آلگونکیان، موک و ویاندوت (هورون) در قبیله ایروکوآیان، اینوکتیوت و بیوپیک در قبیله اینوویت-آلئوت‌ها یادا و اسلاموی^{۳۸} در قبیله نادینه. ظاهراً منطقه کلمبی بریتانیک کنونی بالاترین شمار زبان را داشته است. در حقیقت، شش گروه از ده گروه زبانی بومیان در سواحل اقیانوس آرام ساکن بوده‌اند. مرکز زبان‌ها در این ناحیه به دلیل وجود کوه‌های بلند (رشته‌کوه‌های راکی) و همچنین

51 Pétun	1 مؤسسه زبان‌های رسمی و دوزبانی (ILOB)- دانشگاه اوتاوا
52 Neutre	2 Yukon
53 Iroquois	3 Béring
54 Cinq Nations	4 Vitus Behring
55 Lacs Champlain	5 Inca
56 Simcoe	6 Azthèques
57 Winnipeg	Grands Lacs ۷ : دریاچه‌های بزرگ به پنج دریاچه‌ای گفته می‌شود که در مرز ایالات متحده آمریکا با کانادا قرار گرفته‌اند و عبارتند از: هیروان، ایری، میشیگان، سوپریور و اونتاریو.
58 Manitoba	8 Chasseurs de Clovis
59 Tlinkit	9 Home de Kennewick
60 Haïda	10 Dennis Stanford
61 Tsimshian	11 Hokkaido
62 Kwakiutl	12 Meadow Croft
63 Bella Coola	13 Pennsylvanie
64 Nootka	14 Old Crow
65 Salish	15 Bluefish
66 Kootenay	16 Pedra Furada
67 Chilcotin	17 El Cedral
68 Porteur	18 Tlapacoya
69 Tsetsout	19 Solutré :
70 Tahlan	فرهنگ اروپای غربی
71 Tagish	20 Bruce Bradley
Grand Nord ۷۲ : این اصطلاح در کانادا معادل شمال کشوراست و اشاره به سه قلمرو شمال‌غربی، نوناووت و یوکون دارد	21 Smithsonian
73 Hudson	Nouveau Monde ۲۲ : نامی است که به نیمکرهٔ غربی یا بطور مشخص به قارهٔ آمریکا و برخی جزایر اقیانوس اطلس و آرام و گاهی نیز قارهٔ اقیانوسیه اطلاق می‌شود. خاستگاه این اصطلاح به پایان سدهٔ پانزده، بعد از کشف آمریکا توسط کاوشگران اروپایی برمی‌گردد. تا آن زمان تصور می‌شد دنیا فقط به آسیا و اروپا و آفریقا محدود می‌شود که اکنون به همراه یکدیگر به نام بُرْ قدمی شناخته می‌شوند.
74 James	23 Colombie- Britannique
75 Athapaskan	24 Ontario
76 Alberta	25 Inuit
77 Saskatchewan	26 Béothuk
78 Assiniboine	27 Algonkien
79 Les Plaines	28 Iroquoien
80 Wyandot	29 Sioux
81 Huronie	30 Cordillère
82 Tsonnontouans	31 Aléoutien
83 Séneca	32 Yupik
84 Goyogouin	33 Arctique
85 Cayuga	34 Nunavut
86 Onontagué	35 Labrador
87 Onondaga	36 Terre- Neuve
88 Onneiouat	37 Algonquin
89 Oneida	38 Micmac
90 Agnier	39 Malécite
91 Mohawk	40 Montagnais
92 Érié	41 Innu
93 Irinakhoiw	42 Naskapi
94 Haudénosauni	43 Outaouais
95 Huronie	44 Nepissingué
96 Tuscarora	45 Ojibwé
97 Confédération des Six Nations	46 Cris
98 Gayanashagowa	47 Les Prairies
99 Samuel de Champlain	48 Les Maritimes
100 Bouclier	49 Les Montagnes Rocheuses
101 Les Appalaches	50 Huron
102 Abénaki	
103 Saint- Laurent	
104 Mi'kmaq	
105 Dorset	
106 Esquimaux (Eskimos)	

- | | |
|---|-----------------------|
| 126 Baffin | 107 Toundra |
| 127 Inuktitut | 108 Igloo |
| 128 Aivilik | 109 Na- déné |
| 129 Kivalliq | 110 Eskimo- aléoute |
| 130 Keewatin | 111 Susquehannock |
| 131 Groenlandais | 112 Wyandat |
| 132 Natsilik | 113 Cherokee |
| 133 Inuinnaqtun | 114 Le pied-noir |
| 134 Inuvialuktun | 115 Atikamek |
| 135 Inupiat | 116 Saint- Maurice |
| 136 Malimiutun | 117 Ungava |
| 137 Qawiaraq | 118 Patawatami |
| 138 Slavey | 119 Baie des Chaleurs |
| 139 Wendake | 120 Saint- Jean |
| 140 Sir Edmund Andros | 121 New Brunswick |
| 141 Washington Irving | 122 Maine/Vermont |
| 142 <i>Astoria or Anecdotes of an Enterprise beyond the Rocky Mountains</i> | 123 Tlingit |
| 143 Lac Supérieur | 124 Inuttut |
| | 125 Inuittitut |



یافت. انقلاب آرام که در سطح اجرایی دولتی سازماندهی شده بود برای هماهنگ کردن جامعه کِبک با تحولات دیگر کشورهای غربی شکل گرفت. کمترین تأثیر این تحولات، یکجانشین شدن ناگهانی این قوم شکارچی بود و رود هر چه شتاب یافته ترشان به دنیای مدرن سرزمین‌های جنوب زادگاهشان.

شیوه زندگی سنتی

اینوویت‌ها در این منطقه شمالی که اکثر ماههای سال پوشیده از برف و بخ است زندگی می‌کنند. شرایط آب و هوایی هر گونه فعالیت کشاورزی را، در معنی متعارفی که ما می‌شناسیم، ناممکن کرده و از مردمان اینوویت مردمانی شکارچی ساخته است. گوشت شکار هم شامل گوشت پستانداران زمینی و دریایی و پرنده‌گان بوده است.

اینوویت‌ها پیشتر در اقامتگاه‌های فصلی زندگی می‌کردند که ترکیب اعضای آن از سالی به سال دیگر و از فصلی به فصل دیگر متغیر بود و همیشه افراد معینی در یک اقامتگاه ساکن نمی‌شدند. ساختار اجتماعی آن نیز از یک گروه مركب از چند خانواده مرکزی تشکیل می‌شد که اغلب از هر دو جانب پدری و مادری خویشاوند بودند و بطور فصلی با هم هم خانه می‌شدند. اقامتگاه زمستانی آنان از پنج تا شش خانواده و اقامتگاه تابستانی یا بهاری‌شان از تعداد کمتری تشکیل می‌شد. شیوه‌های بهره‌برداری از منابع طبیعی ایجاد نمی‌کرد که خانواده‌های بیشتری بتوانند دور هم زندگی کنند. تمامی خانواده‌ها در این چرخه مهاجرتی سهیم بودند تا بتوانند از امکانات موجود مربوط به هر فصل، برخوردار شوند و همین امر باعث می‌شد که افراد در هر سال سه یا چهار بار اقامتگاه خود را عوض کنند.^۲ روابط میان خویشاوندان اهمیت زیادی داشته است. برآمد این پیوند خانوادگی را در نحوه رفتار با بیگانگان، گذاشت نام و نشان خانواده به جای نام فرد در پرسشنامه‌های اداری و نیز استحکام بسیار و چرای روابط با پدر و مادر در مقایسه با روابط حاصل از ازدواج

اینوویت‌ها^۳ بازمانده سیل مهاجرانی اند که حدود پنج هزار سال در حاشیه تنگه بِرینگ^۴ زندگی می‌کرده اند و به دنبال تغییرات آب و هوایی در سرزمین‌های حاشیه اقیانوس منجمد شمالی، از آلاسکا تا گرئولند^۵ پراکنده شده‌اند. این تغییرات آب و هوایی و مهاجرت‌های ناشی از آن، تحولات گستردگی را در نحوه زندگی این مردمان در پی داشت و شیوه‌های جدید ادامه حیات متکی بر منابع دریایی را گسترش داد یعنی، شکار فیل دریایی و نهنگ کم کم جایگزین شکار ماموت شد.^۶ در گرئولند، این شکارچیان در مناطق غنی که بعدها توله نامیده می‌شود مستقر شدند. واژه «اینوویت» از زمان برگزاری نخستین کنفرانس مسایل مربوط به قطب^۷ در بارو^۸ در سال ۱۹۷۷، به اینوویت‌های ساکن آلاسکا^۹، شمال کانادا و گرئولند اطلاق می‌شود. این واژه صورت جمع واژه اینوک^{۱۰} به معنی «انسان» است. نامی که نخستین اروپاییان مهاجر به این مردمان داده بودند واژه «اسکیمو^{۱۱}» بود. در واقع، واژه اینوویت برای نام‌گذاری چندین قوم به کار می‌رود که پیشتر با نام‌هایی چون کالالیت، یوپیک، تونومیت، اینوپیات، اینوویالویت^{۱۲} شناخته می‌شوند. وسعت جغرافیایی و پراکنده گروه‌های اینوویت در این سرزمین‌ها به تنوع چشمگیری در گویش‌ها منجر شده که می‌تواند موضوع مستقلی برای پژوهش‌های زبان‌شناسی باشد.^{۱۳} در شمال کانادا، اینوویت‌ها در چهار بخش گوناگون زندگی می‌کنند:

- اینوویت‌های سرزمین نوناوت^{۱۴} با جمعیت حدود ۲۲۰۰ نفر، که در سال ۲۰۰۵ در اداره امور داخلی خود از استان تغنو-لبرادر^{۱۵} مستقل شدند. مساحت تقریبی این سرزمین ۷۲۵۰۰ کیلومتر مربع است.

- اینوویت‌های منطقه نوناوت^{۱۶} با حدود ۲۵۰۰ جمعیت، بنا به آمار رسمی سال ۲۰۰۶ در سرزمین بسیار گستردگی با مساحت تقریبی ۲۰۹۳۱۹۰ کیلومتر مربع پراکنده هستند. این منطقه یکی از مناطق سه گانه کانادا است.^{۱۷}

- سرزمین اینوویالویت^{۱۸} به منطقه شمال‌غربی (یکی از مناطق سه گانه کانادا) وابسته است. این سرزمین با مساحت تقریبی ۹۰۶۴۰۰ کیلومتر مربع کمی بیشتر از ۳۰۰ نفر اینوویت را در خود جای داده است و

- اینوویت‌های شمال کِبک که در سرزمینی به نام نوناویک^{۱۹} با مساحتی حدود ۵۰۷۰۰۰ کیلومتر مربع ساکن اند. جمعیت آنها در این سرزمین حدود ۱۰۰۰۰ نفر در آمار سال ۲۰۰۶ آمده است. این سرزمین که پیشتر توسط کمپانی خلیج هادسون^{۲۰} اداره می‌شد، در سال ۱۹۱۲ به استان کِبک واگذار گردید و تا کنون هم توسط همین استان اداره می‌شود.

از نگاه تاریخی، رابطه اینوویت‌ها با جهان غرب رابطه ای بسیار جدید است.^{۲۱} رابطه ای که از همان آغاز مُهر داد و ستدی نابرابر با مهاجران اروپاییان را بر پیشانی دارد. در میان اروپاییان، کشورهای انگلیس و فرانسه بازیگران اصلی صحفه این مهاجرت‌ها بودند. از سوی انگلیسی‌ها در سال‌های پایانی سده پانزده میلادی، گروهی بودند به رهبری جان کابو^{۲۲} که به این سرزمین‌ها وارد شدند. فرانسوی‌ها با تأخیری چند در سال‌های ۳۰ سده شانزده نخستین پایگاه اسکان نظامی-تجاری را به رهبری ژاک کارتیه^{۲۳} در منطقه کِبک برپا کردند. ناگفته نماند که حضور گروهی و ساماندهی شده مبلغان دینی^{۲۴} پروتستان (۱۷۲۱ میلادی) و کاتولیک‌ها (۱۸۳۷) پس از مقاطعه تاریخی یادشده رقم می‌خورد. این هجوم سربازان و بازگانان به سرزمین‌های سرشار از ثروت‌های طبیعی اینوویت‌ها شرایط زندگی آنان را دستخوش دگرگونی‌هایی شدید و دامنه دار کرد. رقبات‌ها و تضادهای میان خود اروپاییان در بهره‌برداری و تصاحب زمین‌های این منطقه، اتحادهای نظامی و تجاری ناپایدار با این یا آن گروه بومی که به اختلافات آنها دامن می‌زد و جنگ‌های خونینی را باعث می‌شد و نبود توازن قوا در همه طرفه ای درگیر جنگ، زیستگاه مردمان بومی را به صحفه جنگ‌های پی در پی کشاند.^{۲۵}

در محدوده سرزمین‌های اینوویت در استان کِبک، دوره دوم این دگرگونی‌های حاد تندبادی بود به نام «انقلاب آرام»^{۲۶} که به کل جامعه کِبکی و اینوویتی ساکن شمال این استان تسری

تحریم‌هایی بر افراد گناهکار تحمیل کنند. دانست هواشناسی و پیش‌گویی هم بر کاهن‌ان واجب بود و برای قبولاندن قدرت‌های خاصشان باید می‌توانستند دیگران را تحت تأثیر قرار دهند. فعالیت یک کاهن اغلب زبان خاصی می‌طلبید که از واژگان جادویی بسیار قدرمندی تشکیل می‌شد. زمانی بود که اینوویت‌ها فقط از گفتگو درباره باورهای دینی شان با اروپایی تباران خودداری می‌کردند از ترس آن که مورد نکوهش قرار نگیرند. اما امروزه، حتی به صورت مخفیانه هم به این رسوم پرداخته‌اند. در دوران ما، این کلیسا‌ای پانتکوتیست^{۲۳} در سراسر شمالگان و شرق کانادا، جایگاه مهمی یافته است.^{۲۴}

افسانه‌های قومی

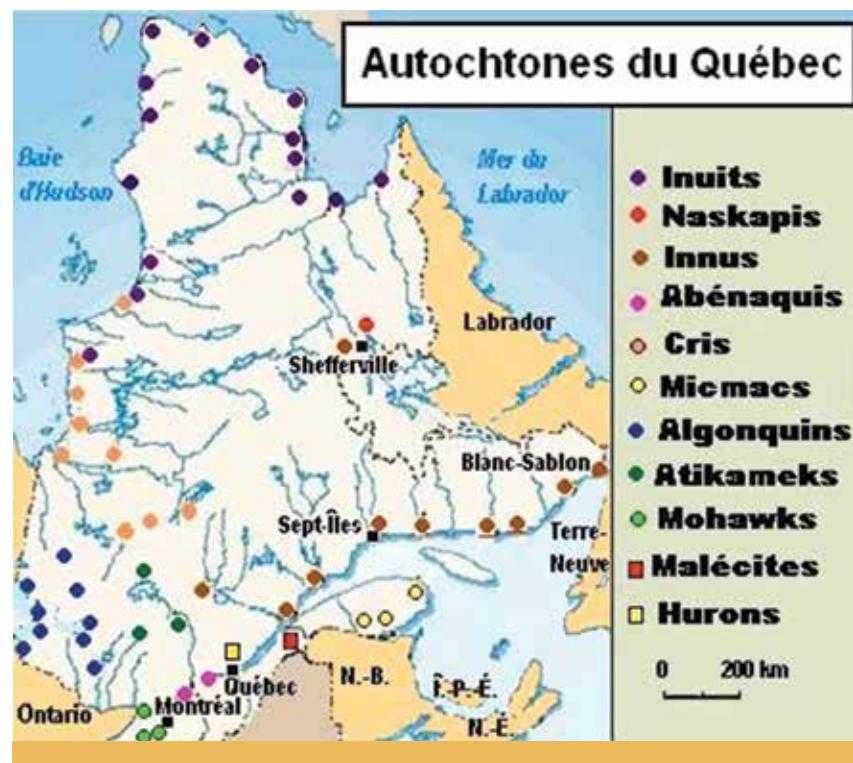
افسانه‌ها جایگاه برجسته‌ای در فرهنگ اینوویت‌ها دارد. این مردمان به مدد سنت شفاهی توانسته اند صدها افسانه را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهند. این افسانه‌ها گذشته را بازگو می‌کنند، منشأ اشیاء را توضیح می‌دهند، به زندگی معنا می‌بخشنند و از هنجارها و ضوابط بنیادین سخن می‌گویند. در پرتو همین افسانه‌ها و سنت‌هast که روح جمعی اینوویت‌شکل و قوام خود را حفظ کرده و تداوم یافته است. این افسانه‌ها با نظام گسترشده باورهای دینی نیاکانی یا جادویی گره خورده‌اند و شمار زیادی از تابوهای عادات و رسوم کاهنی و افسون‌های جادویی به آنها راه یافته‌اند. حکایت‌های مربوط به خاستگاه بشر یا تاریخ جدید، داستان‌های پیشینیان، داستان خدایان برتر، موجودات تخلیقی، غول، کوتوله‌ها، جادوگران، حیوانات و داستان‌های قتل و انتقام، حکایت‌های اخلاقی، گفتگوها، داستان‌های حمامی یا توصیفی همه و همه در دل این روایات بازگو می‌شوند. این حکایت‌ها یک مرجع نظام مند و منسجم هستند که اینوویت‌ها برای توضیح مثلاً خطرات نقض یک تابو یا نیروی واژگان جادویی، همواره به این مرجع استناد می‌کنند. این داستان‌ها در گذشته، در کلبه‌های یخی و گردآگرد غذا و به مناسبی یک سفر شکاری، یا در جشن‌ها و آئین‌های مذهبی و کاهنی نقل می‌شوند.^{۲۵} امروزه این افسانه‌ها از بین نرفته اند اما تحوّلات اساسی در تأثیرات متقابل اینوویت‌ها و محیط زیستشان باعث شده که آنها از رویکرد سنتی خودشان فاصله بگیرند و

دیده می‌شود. به گفته استیونسن، در میان اعضای هر گروه همخون دو گرایش ساختاری وجود داشته است، یکی گرایش نزدیکی و محبت و یکی گرایش احترام و تبعیت، که این گرایش‌های مکمل، حافظ روابط جاری میان افراد بود.^{۲۶} فعالیت‌های اقتصادی در چارچوب خانواده و قبیله انجام می‌شد و کسب درآمد ممکن بود فردی یا جمعی باشد. برداشت محصولات (تخم مرغ، صدف خوارکی، جلبک و غیره)، صید ماهی با چوب ماهی‌گیری و شکارهای کوچک (پرندگان، خرگوش، حیوانات پوست خری) که توسط زنان انجام می‌شد. صید ماهی با تله گذاری، شکارهای متواتر و شکارهای بزرگ به شکل گروهی توسط مردان انجام می‌شد. بخشی از محصول این شکارهای دسته‌جمعی میان شرکت‌کنندگان تقسیم و بخشی از آن نیز میان خانواده‌های نیازمند توزیع می‌شد.

دین نیاکانی

فهم جهان در سنت‌های آئینی اینوویت فهمی جان‌إنگار^{۲۷} بوده است. در این فهم از جهان هر موجود زنده روحی دارد که مظهر نیروی حیاتی است، نیروی که هر موجود را به صورت آنچه هست، در می‌آورد. این روح اگر به حریم‌ش تجاوز شود، بوبیزه وقتی که یک حیوان کشته می‌شود، می‌تواند خطرناک باشد و از همین رواحتام به قوانین متعدد حایز اهمیت است. واژه روح همچنین یک نیروی عظیم ماندگار را فراهم می‌کند و خصایل جسمانی و روحانی می‌توانند در گذار نسلها میان موجودات همنام انتقال یابد. پس از مرگ، روح ممکن است راهی دو واדי گردد: اگر به مرگ طبیعی بپرید، به اعماق دریا در زمین تنگ^{۲۸} و اگر زندگی بی‌عیب و نقض داشته و یا کشته شده باشد، به زمین روشن^{۲۹} در آسمان؛ هر دو وا迪 خوشایند هستند اما وا迪 روشن محبوب‌تر به نظر می‌آید. نیروهای طبیعی جان دارند. این نیروها اهربین نیستند، اما می‌توانند خطرناک باشند و در مقابل انسان‌هایی که قوانین زندگی گذشتگان را زیر پا بگذارند، بسیار سخت‌گیرند. سه نیروی برتر که عالم را رهبری می‌کنند و با نام‌های گوناگونی در میان قبایل اینوویت شناخته می‌شوند عبارتند از الهه دریا، الهه ماه و الهه آب و هوای الهه دریا بزرگترین و بیشترین قدرت را در زندگی اینوویت‌ها داراست چرا که قام خوارک انسان‌ها را تحت سلطه دارد.

اینوویت‌ها همچنین کاهنی داشتند که رابط میان انسان‌ها و عالم فراتطبیعی بودند. آنان مشخص می‌کردند که کدام الهه مورد بی‌حرمتی واقع شده و به این ترتیب می‌توانستند علل بدیختی‌ها را کشف کنند و شفا دهند. آنان باید می‌توانستند خشم خدایان را فرونگانند و



(دکمه)، **Amma-lursijuq** (ماه کامل)
au-paluttaaruti (سرخ) در ترکیب‌های **au** (خون)، **au-partualuk** (چغدر)،
au-ttitut (رژ لب)

با توجه به تنوع پسوندهای دستوری به توضیح چند نمونه بسته می‌کنم.

- اینوکتیوت سه پسوند برای نشان دادن نام مفرد، نام دوگانه و نام جمع دارد. این نشانه‌ها بنا به آنچه در وجود هشت گانه صورت اسامی (مطلق^{۱۰}، مبدأ^{۱۱}، متمم مالکی^{۱۲}، مفعولی^{۱۳}، مکان^{۱۴}، جهت^{۱۵}، دگرگونی^{۱۶} و همسانی^{۱۷}) به کار روند با هم تفاوت دارند. برای نمونه، مفرد بنوازه **-inu** (آدم) در وجود هشتگانه نامبرده، به ترتیب می‌شود:

inu-t-titut, **inu-kkut**, **inu-m-mit**, **inu-m-mi**, **inu-m-mik**, **inu-up**, **inu-m-mi**, **Inu-k**
inu-u-ttitut, **inu-kkut**, **inu-u-nnut**, **inu-u-nni**, **inu-u-nnik**, **inu-u-p**, **inu-u-nnit**, **Inu-u-k**
و برای جمعش هم داریم:

inu-ttitut, **inu-ttigut**, **inu-nnut**, **inu-nni**, **inu-nnik**, **inu-it**, **inu-nnit**, **Inu-it**
این ساختار هم برای صفت‌های ملکی وجود دارد، آن جا که عبارت «دختر من» در نقش فاعلی می‌شود، **pani-gasod**، در نقش مفعولی می‌شود **pani-ganik**، در نقش متمم مالکی **pani-mma** و **pani-una**، در روپرو است و به خوبی دیده می‌شود، عبارت **pani-pinna** از دختری می‌گوید که به زحمت دیده می‌شود و عبارت **pani-unna** مربوط به دختری است که در سطح بالاتری از بیننده قرار دارد ولی به خوبی دیده می‌شود.

نخستین تلاش‌ها برای نوشتاری کردن زبان اینوویت‌ها، که زبانی گفتاری بود، به دست مبلغان پروتستان و با الفبای لاتین در سده هجده میلادی انجام شد و سده بعد مبلغان دیگری به این کار پرداختند و نتیجه نهایی آن نوشتاری هجایی شد که امروزه اینوویت‌های کانادا با آن می‌نویسند. جدول پایین را بینید) این زبان تنها دارای سیزده همخوان و سه واکه است. هر

Δ Δ i	▷ ▷ u	◁ ◁ a	" h
ʌ ʌ pi	> > pu	< < pa	< p
ə ə ti	ɔ ɔ tu	ɔ ɔ ta	c t
ɒ ɒ ki	d d ku	b b ka	ɔ k
ɛ ɛ gi	ʒ ʒ gu	ʃ ʃ ga	ɛ g
ɜ ɜ mi	ɹ ɹ mu	ɿ ɿ ma	ɿ m
ɑ ɑ ni	ɸ ɸ nu	ɑ ɑ na	ə n
ɹ ɹ si	ɹ ɹ su	ɹ ɹ sa	ɹ s
ɾ ɾ li	ɾ ɾ lu	ɾ ɾ la	ɾ l
ɹ ɹ ji	ɹ ɹ ju	ɹ ɹ ja	ɹ z
ə ə vi	ɸ ɸ vu	ɸ ɸ va	ɸ v
ɾ ɾ ri	ɹ ɹ ru	ɾ ɾ ra	ɾ r
ɹ ɹ qi	ɹ ɹ qu	ɹ ɹ qa	ɹ q
ɹ ɹ ngi	ɹ ɹ ngu	ɹ ɹ nga	ɹ ng
ɹ ɹ nngi	ɹ ɹ nngu	ɹ ɹ nnga	ɹ nng
ɹ ɹ ti	ɹ ɹ tu	ɹ ɹ ta	ɹ t

رابطه دیگرگونه‌ای با این افسانه‌ها داشته باشند. بیافزاییم که چند سال می‌شود که اینوویت‌ها نظارت بیشتری بر مدارسشان دارند و فرهنگ، زبان و سنت‌هایشان بیش از پیش آموزش داده می‌شود. این افسانه‌ها همچنین، به مدد نوشتار هجایی، به صورت مکتوب در کتاب‌ها و با ضبط صوت بایگانی و ضبط شده‌اند.

زبان اینوویت‌ها: اینوکتیوت^{۱۸}

اینوکتیوت زبان اصلی اینوویت‌های حوزه اقیانوس منجمد شمالی است. در تقسیم بندی رایج زبان شناسان، این زبان در کنار سه زبان دیگر (کالالیسوت^{۱۹} و اینوییاغ^{۲۰} و اینوکتون^{۲۱}) به گروه زبان «اینوویت» تعلق دارند. این گروه زبانی زیر مجموعه گروه بزرگتری است که زبان‌های «اسکیمو» نامیده می‌شوند و زبان‌های یوییک^{۲۲} و سیرینیسکی^{۲۳} را شامل می‌شود. گروه زبانی «اسکیمو» نیز با زبان‌های «اله‌اوت»^{۲۴} زیر گروه زبان‌های

Aléoutes	Eskaléoute ►	Inuititut
Inuite ►	Inuktun	
Yupiks	Inuunnaqtun	
	Inupiaq	
	Itivimut	
	Tarramiut	
	Kalaallisut	

موسوم به «اسکالاه اوت»^{۲۵} هستند. در مودار پایین این تقسیم بندی‌ها را نشان داده ام: از نگاه ریخت‌شناسی، واژه اینوکتیوت واژه‌ای ترکیبی از بسیاری واژک‌ها^{۲۶} است که به بُن‌واژه در ترتیب معنی پیوند می‌خورد. این ترتیب، از چپ به راست و در یک ساختار کامل، بین سان دیده می‌شود: واژک **ta** (که تنها پیشوند این زبان است)،^{۲۷} بنوازه^{۲۸} پسوند واژگانی،^{۲۹} پسوند دستوری^{۳۰} و پسوند ارجاعی.^{۳۱} در بیشتر موارد، واژگان ساخته شده به تهایی کارکرد یک جمله را دارد. برای پسوندهای واژگانی مثال‌های زیر را می‌آورم:

- بنوازه **Inu** (آدم) در ترکیب‌های **Inu-kallak** (آدم کوتوله)، **Inu-jjuaq** (آدم مهم)، **Inu-kutaaq** (آدم بلند قد)، **Amma** (تکرار) در ترکیب‌های **Amma-tirniq** (دایره، کره)، **ma-lukitaaq**

آنها اشاره کنیم. بنا به آمارهای رسمی سال ۱۹۶۰ جوامع اینوویت بسیار دگرگون شده‌اند. در شمال کبک، اینوویت‌ها در شهرها ساکن شده و دسترسی به مدارس، بیمارستان و فروشگاه‌ها دارند. این مراکز توسط سفیدپوستان تأسیس شدند و اینوویت‌ها کم خود را با آنها نظیق دادند. کلبه‌های یخی نیز ابتدا جای خود را به کلبه‌های چوبی دادند و سپس خانه‌های تقریباً مدرن جایگزین این کلبه‌ها شدند و اکثر آنها امکانات آب و برق برخوردارند. یکجاشین شدن اینوویت‌ها که از ۱۹۶۶ تا ۱۹۸۱ به طول انجامید بسیار سریع اتفاق افتاد و یکی از عوامل تعویل ساختار اقتصادی به شمار می‌آید. به این ترتیب زندگی اجتماعی گستردگر شده و دیگر از اقامت‌های طولانی فصلی خبری نیست. در این مورد، دو محصول حوزهٔ فناوری، فعالیت‌های اقتصادی اینوویت‌ها را به شدت تحت الشاعر قرار دادند: قایق موتوری و سورمه موتوری. این وسایل حمل و نقل نیز که برای رفتن به شکار بسیار سریع‌ترند، موجبات سکونت در شهرها و نابودی تقریباً اقامتگاه فصلی را فراهم آورد. چرا که شکارچی‌ها می‌توانند سریعاً به منطقهٔ شکار بروند، گوشت شکار را به دست آورند، شب بازگردد و حضورش در خانه دایمی باشد. بنابراین علیرغم یکجاشین شدن و پیدایی مشاغل و دریافت دستمزد، شکار همچنان جایگاه خود را در اقتصاد اینوویت‌ها دارد. با این که ساختارهای خویشاوندی تغییر چندانی نکرده و پیوندهای خانوادگی همچنان مهم‌نمایند، امروزه تمامی «شهروندان» اجتماعاتی که حالا به شهر تبدیل شده در این زندگی اجتماعی-اقتصادی هضم شده‌اند.

این تغییرات ناگهانی و مواجهه بومیان با داده‌های مدنی بیگانه که اینوویت‌ها تقریباً هیچ کنترلی روی آن ندارند به گسترهای روانی و اجتماعی عمیقی منجر شده و عوارضی به بار آورده است که در واقع سنت‌های بومی هیچ درمانی برای آنها نمی‌شناسد. به نمونه‌هایی از

سه گانه کانادا شامل منطقهٔ شمال غربی (Nord-Ouest)، یوکون (Yukon) و نوناووت (Nunavut) است. در حوزهٔ اداره منطقه، این دولت محلی اینوویت‌ها توانایی‌های بیشتری نسبت به سرزمین‌های اینوویت‌ها تحت سرپرستی استان‌ها دارند. با این حال دستگاه‌های اداری در این مناطق قدرت کمتری از استان‌ها در اداره امور خویش دارند و سرپرستی آنان را دولت فدرال کانادا بر عهده دارد. این جایگاه حقوقی از سال ۱۹۹۹ به این سرزمین داده شده است.

۱۸ Inuvialuite : در زبان اینوویت‌ها به معنی «مردمان حقیقی» است.

۱۹ Nunavik : در زبان اینوویت‌ها به معنی «سرزمین بزرگ» است.

20 Compagnie de la Baie d'Hudson

۲۱ برخی مورخان به حضور واکینگ‌ها در هزاره نخست میلادی و همچنین حضور فینیقی‌ها در دوران باستان اشاره می‌کنند.

22 John Cabot

23 Jacques Cartier

24 Missionnaires

۲۵ حضور اروپاییان همچنین به معنی حضور و پخش بیماری‌های جدیدی بود که بومیان نسبت به آنها هیچ‌گونه مصنوعی طبیعی نداشتند. از آن جمله می‌توان از بیماری‌های آبله و سرخک نام برد که در سال ۴۰ سده ۱۷ نیمی از جمعیت بومی را به کام مرگ فرستاد. نک.: <http://www.salic.uottawa.ca/?q=colonisation>

26 La Révolution tranquille

27 Dorais L. J., 1984

28 Stevenson, M. G. 1997

29 Animiste

30 Terre étroite

31 Terre du jour

۳۲ عید پانتکوت (Pentecôte)، جشن مسیحیان است برای بزرگداشت هفتمنی یکشنبه بعد از عید پاک.

۳۳ برای این بخش از پژوهش‌های ارزشمند زیر بهره گرفته ایم:

کدام از این آواهای می‌توانند در گفتار و نوشтар دو تایی به کار روند که پیشتر در واژه‌های مثال‌ها دیدیم.
تغییرات اجتماعی

از سال ۱۹۶۰ جوامع اینوویت بسیار دگرگون شده‌اند. در شمال کبک، اینوویت‌ها در شهرها تأسیس شده و دسترسی به مدارس، بیمارستان و فروشگاه‌ها دارند. این مراکز توسط سفیدپوستان جای خود را به کلبه‌های چوبی دادند و سپس خانه‌های تقریباً مدرن جایگزین این کلبه‌ها شدند و اکثر آنها امکانات آب و برق برخوردارند. یکجاشین شدن اینوویت‌ها که از ۱۹۶۶ تا ۱۹۸۱ به طول انجامید بسیار سریع اتفاق افتاد و یکی از عوامل تعویل ساختار اقتصادی به شمار می‌آید. به این ترتیب زندگی اجتماعی گستردگر شده و دیگر از اقامت‌های طولانی فصلی خبری نیست. در این مورد، دو محصول حوزهٔ فناوری، فعالیت‌های اقتصادی اینوویت‌ها را به شدت تحت الشاعر قرار دادند: قایق موتوری و سورمه موتوری. این وسایل حمل و نقل نیز که برای رفتن به شکار بسیار سریع‌ترند، موجبات سکونت در شهرها و نابودی تقریباً اقامتگاه فصلی را فراهم آورد. چرا که شکارچی‌ها می‌توانند سریعاً به منطقهٔ شکار بروند، گوشت شکار را به دست آورند، شب بازگردد و حضورش در خانه دائمی باشد. بنابراین علیرغم یکجاشین شدن و پیدایی مشاغل و دریافت دستمزد، شکار همچنان جایگاه خود را در اقتصاد اینوویت‌ها دارد. با این که ساختارهای خویشاوندی تغییر چندانی نکرده و پیوندهای خانوادگی همچنان مهم‌نمایند، امروزه تمامی «شهروندان» اجتماعاتی که حالا به شهر تبدیل شده در این زندگی اجتماعی-اقتصادی هضم شده‌اند.

این تغییرات ناگهانی و مواجهه بومیان با داده‌های مدنی بیگانه که اینوویت‌ها تقریباً هیچ کنترلی روی آن ندارند به گسترهای روانی و اجتماعی عمیقی منجر شده و عوارضی به بار آورده است که در واقع سنت‌های بومی هیچ درمانی برای آنها نمی‌شناسد. به نمونه‌هایی از

۱ این نوشهٔ چکیده و برگزیده متونی است که به شکل کنفرانس در سلسه نشست‌هایی (Belles rencontres du département de didactique) در طول سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۰۵ در دانشگاه مونترال، دانشکده علوم آموزشی، از سوی نویسنده ارایه شده است.

2 Les Inuit

۲ Détroit de Béring : این تنگه با طول ۹۲ کیلومتر سیبری شرقی را از آلاسکا جدا می‌کند و دریای بربنگ (در شمال اقیانوس آرام) را به اقیانوس منجمد شمالی (Arctique) پیوند می‌دهد.

4 Groenland

۵ نک. 2004. Plumet,

۶ در معنی واژگانی Thulé به معنی آخرین نقطه مسکونی دنیا و مکان دورافتاده است که در دسترس کشته‌ها نبوده. در معنی جاری امروز، این واژه به سرزمین اینوویت‌ها، بویژه اینوویت‌های گروئنلند گفته می‌شود.

7 La première Conférence Circumpolaire

8 Barrow

9 Alaska

10 Inuk

۱۱ در زبان اینوویت به معنای «خورنده گوشت خام» است. در متون امروزه، به واژه در متون انگلیسی، این واژه به حوزه‌های پژوهشی در بارهٔ تاریخ و مهاجران نخستین این گروه قومی تخصیص یافته است.

۱۲ Kalaallit, Yup'ik, Tunumiit, Inupiat, Inuvialuit, Therrien, Jacques

۱۳ در این زمینه به واژه آثار زبانشناس کبکی لویی-ژاک دوره (Jacques DORAIIS, Louis-) بسیار در خور توجهند.

15 Terreneuve-Labrador

۱۴ Nunatsiavut : به معنی «سرزمین زیبای ما» است.

۱۵ Nunavaut : در زبان اینوویت‌ها به معنی «سرزمین ما» است.

۱۷ Territoire : را در اینجا برای معادل واژهٔ Territoire می‌آوریم. مناطق

غایب در گفتگوی میان دو نفر باشد (مثلا در داستان‌ها)؛ برای نمونه -**Ta**- (آن شخص) در عبارت **Ta-nna-taga** (در این زمان آن شخص.....).**Ta-ku-a**.(او دید) و **ta-imaak** (چنین بود که...).

۴۵ شمار بنوازه‌ها، که در تمامی موارد دوهجایی اند، حدود ۲۰۰۰ واحد برآورد شده است.

۴۶ پسوندهای واژگانی اینوکتیوت میان ۳۰۰ تا ۴۰۰ واحد ثبت شده اند.

۴۷ پسوندهای دستوری بسیار متعدد، هم بنا به شمارشان و بنا به ترکیشان با دیگر واحدها، شمار آنها را تا ۱۲۰۰ واحد برآورد کرده اند.

48 Enclitique
49 Absolutif
50 Ablatif
51 Génétif
52 Accusatif
53 Locatif
54 Allatif
55 Translatif
56 Simulatif
57 Trembley A. (2010)

Rasmussen, K. (1930), Nungak, Z. et Arima, E.(1988) et Stevenson M. (G.) (1997) برای بازخوانی و تفسیراین افسانه ها به اثر H Norman, (۲۰۰۳) ارزشمند رجوع کنید.

35 Inuktutut
36 Kalaallisut
37 Inupiaq
38 Inuktun
39 Yupiks
40 Sireniki
41 Aléoutes
42 Eskaléoutes

۴۳ این اصطلاح ساختارشناسانه بر مبنای واژگان‌شناسی رایج در مطالعات زبان‌های «هندواروپایی» به کار برده می‌شود و گرنه در واقع امریسیاری از واژک‌ها مستقلأً می‌توانند به کار روند و بن‌واژه ترکیبی دیگر شوند. این نبود تطبیق اصطلاحات وضع شده در زبان و یا زبان‌های گروه، خاصه در مطالعه و توصیف دیگر زبان‌ها یکی از مشکلات جدی همه مطالعات زبان‌شناسی است.

۴۴ این واژک تنها در موردی به کار می‌رود که اشاره به امر کلی، چیز یا شخص

Références :

- Chamard R. (2013), *Portrait des Premières Nations et des Inuits sur le marché du travail au Québec*, Comité consultatif des premières nations et des inuit sur le marché du travail, Commission des partenaires du marché du travail, Québec.
- Dorais, L.-J. (1977)),*Les dialectes inuit de l'Arctique oriental canadien. Une comparaison phonologique*, in *Études Inuit*, vol. 1 n° 2.
- Dorais, L.-J. (1984),*Les Tuvalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.
- Duhame G. (2009), *La pauvreté au Nunavik, État des connaissances*, Chair Condition Autochtone, Université Laval.
- Germain, G.-H. et D. Morrison (1995), *Inuit. Les peuples du froid*. Montréal, Libre Expression et Musée Canadien des Civilisations.
- KunukZ. (2000), *Atanarjuat : La légende de l'homme rapide*. Igloolik, IgloolikIsuma Productions Inc, 161 minutes, couleur, 2 vidéocassettes.
- Norman, H. (2003), *Contes du grand nord. Récits traditionnels des peuples inuit et indiens*. Paris, Albin Michel.
- Nungak Z. et E. Arima, (1988), *Inuit stories/Légendes inuit. Povungnituk*. Hull, Musée canadien des civilisations et Musées nationaux du Canada.
- Plumet P. (2004), *Vers l'«Esquimaux». Du mammouth à la baleine*. Paris, Éditions Errance.
- Rasmussen, K. 1929: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. New York, AMS Press, vol.VII n°1.
- Rasmussen K. (1930), *Iglulikand Caribou Eskimo Texts*. New York, AMS Press, vol.VII, n° 3.
- Smith E. A. (1991), *Inuijuamiut Foraging Strategies. Evolutionary Ecology of an Arctic Hunting Economy*. New York, A. de Gruyter.
- Stevenson M. G. (1997), *Inuit, Whalers, and Cultural Persistence. Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization*. Ontario, Oxford University Press.
- Terris, N. et M. Therrien ,(2000) *Les langues eskaléoutes : Sibérie, Alaska, Canada, Groenland*. Paris, CNRS éditions, collection Sciences du langage.
- Trembley A.(2010), « Les jeunes autochtones durement touchés par l'alcoolisme et la toxicomanie », La Presse, Canada, Montréal.
- Woodbury A. C. (1984), «Eskimo and Aleut Languages» dans *Handbook of North American Indians*. Washington,William C. Sturtevant, general editor, volume 5, p.49-62.

درهم آمیختن ریاضیات و فرهنگ‌های بومی^۱

اثر گروهی از پژوهشگران

برگردان: آذر اصغریان دهکردی

چکیده

نویسنده‌گان قصد دارند مفاهیم ریاضی و مؤلفه‌های فرهنگی افراد بومی آمریکا را با آنچه تعلیم می‌دهند درهم آمیزند و مایلند بدانند که چگونه می‌توان ریاضی را بطور فرهنگی و از طریق آموزش مطالعات بومیان آمریکایی و کلاس‌های آموزش میان‌فرهنگی بررسی کرد یا این که چگونه می‌توان مؤلفه‌های فرهنگی را در آموزش ریاضی سطوح ابتدایی گنجاند و این که چگونه نمونه‌های خاصی از فرهنگ‌های محلی می‌توانند با آموزش و یادگیری ریاضی همگام شوند. پیشرفت‌های فناوری روند انتقال نظرات را به آموزگاران مشغول به کار و آموزگاران آینده از طریق شبکه‌ای به نام مرکز ریاضی^۲، ایجاد تاریخی‌منبع ریاضی بومی^۳ و یک دوره ریاضی آنلاین به همراه کتب درسی چاپ شده داخلی، امکان پذیر ساخت. این مقاله زمینه‌ای برای کار نویسنده‌گان فراهم آورد که یک برنامه جمعی چند شاخه‌ای را توصیف کند و از حکایت‌های فردی جهت به تصویر کشیدن یافته‌های ایشان در ترکیب ریاضی و فرهنگ بهره‌جویند.

بخش نخست: زمینه فعالیت ما

چهار نویسنده این مقاله اعضای هیأت علمی دانشگاه رجینا ساسکاچوان کانادا هستند. کارن آرناسون به تدریس میان‌فرهنگی و آموزش آموزگاران بومیان آمریکا برای برنامه آموزش بومیان ساسکاچوان می‌پردازد. ماهاری مایرز به تدریس آموزش ریاضی و تکنولوژی کادر آموزشی و جوادیت مک دونالد و هارلی وستون به تدریس ریاضی در واحد ریاضیات و آمار دانشکده علوم مشغولند. در حال حاضر ما همه بطور جمعی روی یک پروژه چند شاخه‌ای کار می‌کنیم تا ریاضی را در بافت فرهنگی بررسی کنیم. کارل بر انجام همکاری‌های گوناگون مردمان بومی (ملل نخستین، دورگه‌ها و اینوویت‌ها) با آموزگاران آینده متمرکز است تا داده‌های فرهنگی را در تدریس‌شان بگنجانند. در این زمینه، وی پژوهش‌هایی را در حوزه ریاضیات بومی انجام داده است. مایرز در دورانی که به تدریس روش‌شناسی ریاضی به آموزگاران آینده دوره پیش‌دبستانی تا پایه هشتم مشغول بود، دریافت که ارایه نمونه‌های معتبر برگرفته از نگرش تاریخی/فرهنگی یا دخیل کردن مؤلفه‌ای فرهنگی به ریاضی امری چالش برانگیز است. جوادیت مک دونالد و هارلی وستون به تدریس ریاضی از طریق آموزش، توسعه برنامه درسی، تهیه متنون درسی محلی و برپایی کلاسی آنلاین مشغول بودند. وستون همچنین به ارایه خدمات اینترنتی به دانش آموزان، آموزگاران و کاربران ریاضی پرداخت که بطور مشترک میان ریاضیات و آموزش آن توسعه یافت.

بخش دوم: پروژه

در سپتامبر سال ۲۰۰۰ معاون دانشگاه رجینا، کاترین هنریچ^۴، هزینه‌ای به یک پروژه چندحوزه‌ای^۵ تخصیص داد تا ماهیت چند وجهی مقوله ادراک^۶ را برگایاند. برای انجام برنامه‌های به نام «ریاضیات در بافت فرهنگی»^۷ ما نیز کمک هزینه‌ای دریافت کردیم. هدف این برنامه ادغام مفاهیم فرهنگی ملل نخستین، دورگه‌ها و اینوویت‌ها در آموزش ریاضیات، در برنامه آموزگاران مشغول به کار و آموزگاران آنی بود. ما از انجام این پروژه سه هدف عمده داشتیم:

۱. دستیابی به منبعی برای بررسی مفاهیم ریاضی در فرهنگ محلی با تأکید بر مردم بومی ساسکاچوان. این بخش عمده‌ای شامل جستجوی مفاهیم ریاضی در هنر، بازی، داستان و باورهای فرهنگی بود.
۲. دستیابی به گزیده‌ای از معماهای داستان‌ها و مثال‌های فرهنگ محور که در برگیرنده کتابنامه جامعی از کتب کودک است و موضوعات فرهنگی و ریاضی را نیز مورد بررسی قرار

بخش سوم: حکایت‌های فردی

- روایت کارن آرناسون

الف. نقش من به عنوان مربی. بسیاری از دانش آموزان بومی در مواجهه با ریاضی به درکی می‌رسند که پیش از هر چیز از تجربیات گذشته‌شان ناشی شده است. به همین دلیل «می‌خواهم به دانش آموزانم کمک کنم بیاموزند که از طریق یادگیری و استفاده از ریاضی جهان را بخوانند (بهمند)- به عنوان راهی که بتوانند شروع به نوشتند (تغییر) جهان کنند»^۸ در کلاس‌هایی که به تدریس آموزگاران بومی ساسکاچوان دانشگاه رجینا مشغول هستم از ریاضی به عنوان عنصری ویژه و یک برنامه درسی غنی یاد می‌کنم. هدف از آموزش‌های میان‌فرهنگی در برنامه درسی ECCU ۳۰۰ آماده‌سازی آموزگاران آینده برای درک برنامه درسی و ادغام دانش بومی در برنامه ریزی آموزشی می‌باشد. دانشجویانی که در برنامه درسی ۱۰۱ INST (برنامه پژوهش‌های حوزه بومیان) ثبت نام کرده اند اطلاعاتی درباره شرکتشان در جامعه‌ستی و در جامعه‌معاصر در حوزه های ریاضی، علوم و فناوری، تغذیه، ورزش، پژوهشکی، هنری و دولتی به دست آورده‌اند. هر دوی این برنامه‌های درسی جنبه‌های وسیعی از همکاری‌های مردم بومی را ارایه می‌دهند.

ب. نقش من به عنوان یادگیرنده. علاقه من به مشارکت بومی در ریاضی موجب پیدایش یک کلاس روخوانی در جهت اخذ مدرک کارشناسی ارشد در برنامه آموزشی و تعلیم شد. دکتر مایرز به من در کشف منابع ریاضی بومی و راه اندازی تاریخایی^۹ کمک کرد که می‌توانست در اختیار همه آموزگاران قرار گیرد. من همچنین مجموعه‌ای از برنامه‌های درس ریاضی و منابعی را گلچین کردم که با بررسی خطوط درسی آموزشی ریاضی در ساسکاچوان سازماندهی شده بود: حل مسئله، مدیریت و تجزیه/تحلیل داده

به سایر بخش‌های دانش بشری گره می‌خورد. هنگام بررسی ریاضی باید افزون بر پرسش‌های درونی و توجیه شان، به پرسش‌های حوزه‌های بیرونی از جمله منشأ تاریخی و بافت اجتماعی ریاضی هم توجه داشته باشیم^۱. محصلات دانش ریاضی و فرآیندهای کسب دانش ریاضی دو حوزهٔ متفاوت فلسفه و تحلیل ریاضی (از مطلق‌گرایی تا عدم قطعیت^۲) را در برمی‌گیرد. من همیشه فرآیند دانش ریاضی را فعالیتی بسیار مهم می‌دانم. در این مقاله، مجدداً بر اهمیت پیدایش دانش در بافت اجتماعی/ فرهنگی و تاریخی تأکید می‌کنم و همواره در برابر آنچه علم ریاضی نامیده می‌شود سر تعظیم فرود می‌آورم. آنچه برای من «حقیقتی» انکارناپذیر است، از نظر سایر افراد گروه جنبهٔ ریاضی ندارد. همچینین برخی از فرآوردهای فرهنگی افراد متعلق به دیگر فرهنگ‌ها جنبهٔ ریاضی دارند اما مثل آنچه به مصنوعات نسبت داده‌اند جنبهٔ ریاضی نخواهد داشت. در نشت‌های گروهی، ما همواره به بحث دربارهٔ برچسب‌های ریاضی-عنوانی ریاضی- می‌پردازیم؛ فرهنگ‌های دیگر می‌توانند از عنوانی متفاوتی برای مفاهیم همسان استفاده کرده باشند.

آیا مباحث جدی در خصوص مطلق‌گرایی در برابر عدم قطعیت در فلسفهٔ ریاضی، همهٔ فرهنگ‌ها را دربر می‌گیرد یا تنها از گونه‌ای خاص از جهان بینی ناشی می‌شود یعنی نگاه هستی‌شناسانهٔ خاص با مجموعه‌ای از نظریه‌های شناخت‌شناسانه از آن؟ اگر یک گروه فرهنگی جهان بینی متفاوتی داشته باشد (مجموعهٔ متفاوتی از نظریه‌های شناخت‌شناسی) احتمالاً آن گروه نگرش‌های ریاضی متفاوت، شیوه‌های متفاوت تفکر ریاضی، منشاء متفاوت مؤلفه‌های ریاضی (برای مثال، اعداد، توابع، مجموعه‌ها و غیره) و نیازهای متفاوتی از خلال فرهنگ از به کارگیری ریاضی خواهد داشت.

من و کارن آرنسون در کارِ توسعهٔ یک کلاس آموزش ریاضی هستیم که بر ریاضی (برخی جنبه‌های) فرهنگ و/ یا برخی از جنبه‌های فرهنگی ریاضی تمرکز دارد. شاید بتوان آن کلاس را «کاربرد ریاضی به منظور درک فرهنگ و کاربرد فرهنگ به منظور درک ریاضی» نامید. در این کلاس به شناسایی و کشف ریاضی مؤلفه‌های فرهنگی و بحث دربارهٔ موضوعاتی که از ریاضی و فرهنگ نشأت گرفته‌اند می‌پردازیم. این کار ما را به یک برنامهٔ درسی استانی متصل می‌کند و منبع چند رسانه‌ای غنی‌ای برای توسعهٔ فعالیت‌های آتی در ریاضی و فرهنگ فراهم خواهد کرد.

- روایت جودیت مک دونالد و هارلی وستون

هدف اصلی ما یافتن شیوه‌هایی برای دسترس پذیر کردن و جذاب کردن ریاضی در میان طیف وسیعی از مردمان از طریق تمرکز پرورهٔ چند حوزه‌ای ما بر باورهای خاص بومیان ساسکچوان و آمریکاست. در این پژوهش ما قصد برسی دو موضوع را داریم؛ محتوای آموزشی و داده‌های متینی که از آن برای طرح مسایل و مثال‌های داستان استفاده می‌کنیم. می‌توانیم نظریاتی را به کار بینیم که در دو رشته گروه ریاضی و آمار به دانش آموزان در برنامهٔ آموزشی مدارس ابتدایی و متوسطه ارایه شد و از طریق شبکهٔ مرکز ریاضی در دسترس می‌باشد. در این رشته‌ها و همچنین از طریق شبکهٔ نامبرده، به آموزگاران مشغول به کار و آموزگاران آیندهٔ مفاهیم ریاضی مرتبط با آموزش‌شان ارایه شده‌است. برخی از این مفاهیم شیوه‌هایی که آموزگاران به دانش آموزان درس می‌دهند را تحت تأثیر قرار می‌دهد و فعالیت‌ها و مثال‌هایی برای استفاده در کلاس در اختیار آنها قرار می‌دهد. این دو در جزو درسی داخلی گنجانده خواهند شد و ما به توسعه و بازبینی آنها ادامه می‌دهیم. یکی از این دروس اخیراً از سوی چندین کالج منطقه‌ای، از سوی کالج اندیمان فدریت کالج^۳ و به صورت آنلاین ارایه شده‌است. امیدواریم از طریق این پرورهٔ میان حوزه‌ای بتوانیم مفاهیم ریاضی و متن هایی را توسعه دهیم که شامل برخی جنبه‌های فرهنگی، تاریخی یا تجربهٔ ملل نخستین کانادا به شیوه‌ای مناسب و معنادار باشد و آموزگاران استانمان بتوانند آن را به دانش آموزانشان آموزش دهند.

در زیر به تشریح سه روش گزینش شده مان می‌پردازیم.

نخست این که یکی از دروس دارای بخشی از نظامهای حساب و شمارش می‌باشد، بنا داریم مطالبی را در نظام شمارش وارد کنیم که توسط بومیان آمریکایی تکامل یافته‌اند. برای مثال، در چهارچوب حساب پایه، بنا بر نظام شمارگان اقوام مایان^۴ می‌گذاریم که مبنایش بیست‌گانی

ها، عدد و محاسبات، هندسه و اندازه گیری. افزون بر آن، من در حال تولید مجموعه‌ای از مواد کمک درسی هستم از جمله بازی‌های با نخ، طرح‌های روانداز، مثالهایی از نقش‌های روی بافتی‌ها، کتب کودکان و سایر وابسته‌های ریاضی.

نقش بعدی من. در طی کار جمعی به چشم انداز جدیدی از آموزش ریاضی دست یافتم که با آن می‌توانم ریاضی را با نگاه متفاوتی «بینم». اکنون می‌توانم دریافت‌ها و مفاهیم ریاضی را در درون داستان‌ها و زندگی روزمرهٔ مردم بومی، که هم معاصرند و هم تاریخی، شناسایی کنم. تمام آنچه آموختم شیوه‌های مربی‌گری و راهبردهای آموزشی مرا عملی ساخت و نیز مرا به سمت انجام پژوهش سوق داد. به نظرم، زمانی که مریبان برنامه‌های را در پیوند با دانش آموزان طراحی می‌کنند گرایشی دوچندان به یادگرفتن را بوجود می‌آورند. ضمناً، مفاهیم مرتبط برای دانش آموزان بومی می‌توانند بصورت بالقوه، از فرهنگ صیانت کند، به خود بسندگی هویتی دامن بزند، عزت نفس و موفقیت را تضمین کند و انگیزه را افزایش دهد.

- روایت مایرز

سال‌ها تصور می‌کردم ریاضی یک اختراع است که در اذهان مردم شکل گرفته است. مردم در سراسر تاریخ با مواد طبیعی موجود در محیط و مفاهیم سر و کار داشتند و ذهنیتی را با ذهنیت دیگر ترکیب می‌کردند. به تدریج این ذهنیت‌ها آزمایش شد، نسخه برداری شد و بطور انتقادی بررسی و تبدیل به مفاهیم پیچیده ریاضی امروز شد. تمامی دانش‌های ریاضی از یک صافی سخت گذشتند تا به شکل‌های قابل قبولی درآیند که ما امروزه در دست داریم. کشفیات جدید در ریاضیات همین مسیر را از راه ارزیابی جدی و دقیق می‌پیماید تا پذیرفته شود. پذیرش نظریه های ریاضی بر مبنای شناخت قطعی و منتشر شده آنها و بر اساس بنیان‌های توجیه شده شان صورت می‌گیرد.

ریاضیات همچون سایر رشته‌ها ایستا نبوده، در حال تکوین است و در ارتباط با سایر رشته‌ها «عضو لاینکی از پیکرۀ کلی دانش بشري است، یک بخش مهم از فرهنگ بشر است و بنا به منشاء تاریخی و اجتماعی اش

[در روش] سوم، برای تشریح حساب مدلی از نسبت و تناسب و برنامه ریزی خطی مهندسی استفاده کردیم. مدل نخستین این منطقه لباس‌ها، کیف‌ها، ظروف، تیردان و دیگر ابزارشان را تریین می‌کردند. مروارید دوزی نه تنها جنبه تریینی بلکه جنبه نمادین و معنوی هم داشت. برای مثال، رنگ‌ها یا شکل‌های خاص مفاهیم نمادین دارند و البته مروارید دوزی می‌تواند مفهومی شخصی هم داشته باشد. بسیاری از الگوهایی که امروزه می‌بینیم، مبتنی بر طراحی‌های پرکاری شده‌است که پیش از آن که بازگنان اروپایی مهندس‌های شیشه‌ای وارد کنند، به کار می‌رفته است.

پرسش‌ها

۱. (حساب مدولی) فلورا یک دستبند مهندسی را در الگوی بالا طراحی کرد. الگوی گل هر هشت مهره یک بار تکرار می‌شود. الگوی حاشیه هر ۹ مهره یکبار تکرار می‌شود.
الف. اگر فلورا می‌خواست طول دستبند بین ۶۰ و ۱۰۰ مهره باشد تا متناسب با مج دستتش باشد، چند مهره بایستی بطور طولی قرار می‌داد تا دستبند در نقطه‌ای به پایان برسد که هر دو الگو کامل شده باشند؟
ب. چند بار در دستبند مرکز قرمز گل به موازات مهره قرمز در حاشیه قرار می‌گرفت؟
ج. دستبندی بسازید که یک الگوی میانه و یک الگوی حاشیه‌ای داشته باشد و در طول‌های متفاوت تکرار شوند. مشخص کنید چند مهره لازم است تا طرحی متناسب به دست آید.

۲. (نسبت و تناسب) فلورا دستبندی مهندسی در الگوی بالا درست کرد. در مسأله اول او مشخص کرد که دستبند باید ۷۲ مهره داشته باشد. الگوی گل هر هشت مهره یکبار تکرار می‌شد. الگوی حاشیه هر ۹ مهره یکبار تکرار می‌شد. هر الگوی گل نیاز به یک مهره قرمز، ۴۰ مهره فیروزه‌ای و پانزده مهره سفید داشت. هر الگوی حاشیه سه مهره زرد، سه مهره آبی و سه مهره قرمز داشت. برای درست کردن دستبند به چند مهره از هر رنگ نیاز است؟

۳. (برنامه ریزی خطی) فلورا دستبند و گوشواره‌های مهندسی درست کرد. هر کدام از دستبندها به قیمت شش دلار و هر جفت

بوده است. در بخش تاریخ، به معرفی نوعی چرتکه که توسط اقوام اینکایی^{۱۳} استفاده می‌شد تا اعداد را نشان دهند می‌پردازیم و سپس به تشریح تنوع و گوناگونی که در شکل گیری واژگان مربوط به اعداد در میان زبان ملل نخستین وجود داشت، خواهیم رسید.

[روشن]^{۱۴} دوم این است که در بخش احتمالات یکی از دروس‌مان در جزوه‌های قبلی، «منوه‌هایی رایج از بازی‌های شانسی را که با استفاده از کارت، تاس و سکه انجام می‌شد ارایه می‌کیم. در جزوء درسی پیشنهادی مایلیم شکل تطبیق یافته مثال زیر را که از کتاب «بازی‌های بومیان آمریکای شمالی»^{۱۵} گرفته شده است، بگنجانیم:

پاکاسه کیمکا^{۱۶}

این یکی از بازی‌های قوم کری^{۱۷} در منطقه کوکسی^{۱۸} استان ساسکاچوان است. این بازی شامل یک مجموعه هشت تایی از مهره‌های استخوانی کوچک است، چهار تا به شکل الماس و چهار تا به شکل قلاب و یک کاسه یا بشقاب چوبی که قطر تقریبی آن ۸۱,۲ اینچ باشد. هر تکه استخوان طولی معادل ۳,۴ اینچ دارد. هر یک از این اشیا دارای دو رنگ سیاه و سفید در دو روی خود هستند. این بازی را می‌توان تک نفره یا گروهی انجام داد. تکه‌های استخوان داخل کاسه قرار داده می‌شوند و با پایین آوردن کاسه با دو دست پرتاب می‌شوند. سپس شمارش طبق اصول زیر آغاز می‌شود:

نمای سفید : ۱۰۰ امتیاز

نمای سیاه : ۸۰ امتیاز

هفت رنگ سفید و یک رنگ سیاه : ۳۰ امتیاز

رویه سفید همه مهره‌های قلابی و یک مهره امامی : ۱۰ امتیاز

رویه سیاه همه مهره‌های قلابی یک مهره امامی : ۸ امتیاز

رویه سفید چهار مهره امامی و یک مهره قلابی : ۶ امتیاز

رویه سیاه چهار مهره امامی و یک مهره قلابی : ۴ امتیاز

هر نتیجه دیگر : ۰ امتیاز

پرسش‌ها هم بدین قرارند:

(الف) احتمال به دست آمدن ۱۰۰ امتیاز در یک پرتاب را پیدا کنید.

(ب) احتمال به دست آمدن ۱۰ امتیاز را در یک پرتاب پیدا کنید.

(ج) احتمال آماری این بازی را پیدا کنید.

Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R	Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R
W	#	#	W	#	#	W	W	W	#	#	W	#	#	W	W	W	#
#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	
#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	
W	#	#	R	#	#	W	W	W	#	#	R	#	#	W	W	W	#
#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	
#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	
#	#	#	#	#	#	W	#	#	#	#	#	#	#	W	#	#	
W	#	#	W	#	#	W	W	W	#	#	W	#	#	W	W	W	#
Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R	Y	Y	Y	B	B	B	R	R	R

بخش چهارم: نتیجه گیری

نتایج انجام این پژوهه بیش از آنچه انتظار داشتیم رضایت بخش بود. ما با اطلاعات دانشگاهی متفاوتی گرد هم آمدیم و به شیوه‌های متفاوتی بر دانش خود افزودیم. موضوع این پژوهه ما را به هم پیوند داد، در حالی که نتایج به دست آمده را با رشتۀ خود گره زدیم، دیدگاه‌هایمان را به شیوه‌های متفاوتی عملی ساختیم و با این برهم‌کنش‌ها خودمان را پرورش دادیم. ■

گوشواره به قیمت چهار دلار فروخته شد.
هر دستبند به ۴۰۰ مهره آبی و ۸۰ مهره سفید نیاز دارد. هر جفت گوشواره به ۱۰۰ مهره آبی و ۸۰ مهره سفید نیاز دارد. فلورا ۶۰۰۰ مهره آبی و ۲۴۰۰ مهره سفید دارد. چند دستبند و چند جفت گوشواره باید درست کند تا بیشترین درآمد را از مهره‌ها به دست آورد؟

1 Arnason K.2001)), J. J. McDonald, M. Vi. Maeers, and J. H. Weston, « Interweaving Mathematics and Indigenous Cultures », The International Conference on New Ideas in Mathematics Education, Palm Cove, Tropical North Queensland, Australia, August 19-24, University of Regina, Saskatchewan, Canada.

2 <http://MathCentral.uregina.ca>

3 <http://education.uregina.ca/arnasonk>

4 Katherine Heinrich

5 Transdisciplinary

6 Understanding

7 Gutstein, 2001, p. 6

8 <http://education.Uregina.ca/arnasonk>

9 Ernest, 1991, p. 25

10 Fallibilism

11 Indian Federated College

12 Mayan

13 Incas

14 Stewart (1975)

15 Pahkasahkimca

16 Cree

17 Coxby

Références:

- Ernest, P. (1991). *The Philosophy of Mathematics Education*. New York: The Falmer Press.
- Gilliland, H. (1988). *Teaching the Native American*. Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company.
- Gutstein, E. (2001). Math, maps, and misrepresentation. *Rethinking Schools*, 16(3), 6-7.
- Stewart C. (1975). *Games of the North American Indians*. New York: Dover Publications Inc.



ریاضیات، زبان و فرهنگ در میان اینوویت‌ها^۱

لوئیز پواریه، محسن حافظیان

برگردان: سعیده بوغیری

به این ترتیب به نظر می‌رسد که برای این دانش آموزان، دو دنیای جدگانه و متمایز در کنار هم وجود دارد: دنیای زندگی روزمره [در شمال] و دنیای ریاضیات «جنوب». ^۲ به علاوه، دنیای نخست یعنی زندگی هر روزه با دنیای دوم یعنی دنیای ریاضیات که در مدرسه می‌گذراند، هیچ ارتباطی ندارد. با آنکه ریاضیات بخشی از برنامه درسی است، اما گمان نمی‌رود بتواند کمکی برای حل مشکلات زندگی جاری بکند. این نگرش دوگانه از طریق دو فرایند مطرح شده توسط بیش‌آپ^۳ توضیح داده می‌شود. از یک سو، پدیده «فرهنگی سازی»^۴ که عبارتست از اخذ دادن دانش آموز نوجوان با فرهنگ محلی (در این مورد، فرهنگ اینوویت). از دیگر سو اما یک روند «فرهنگ زدایی»^۵ نیز وجود دارد که ادغام کردن فرد در فرهنگی بیگانه و متفاوت با فرهنگ اجتماع اöst (فرهنگ ریاضیات «جنوب»). وضعیت آموزشی در مواجهه با این پدیده دوگانه بسیار پیچیده می‌شود: چطور باید این دو فرهنگ را گرد هم آورده؟ در واقع، با عیق شدن شکاف بین این دو جهان، مشکلات دانش آموزان در درس ریاضیات بیش از پیش جدی‌تر می‌شود. این وضعیت ویژه جامعه اینوویت نیست. در میان بومیان استرالیا نیز وضعیت همسانی دیده شده است.^۶

ج. مهارت‌های دیداری- فضایی دانش آموزان
دانش آموزانی که ما ملاقات کردیم قابلیت‌هایی در تصویرگری فضایی و هندسه داشتند، اما متأسفانه برنامه درسی جاری آنان بر این قابلیت‌هایشان تکیه ندارد. این مشاهده نتایج پژوهش‌های پالاسیو^۷ را تأیید می‌کند. می‌توان نشان داد که دانش آموزان اینوویت در مقایسه با کودکان ساکن در شهری مانند مونترال، دارای شناخت‌های فضایی متفاوتی هستند.

د. ریاضیات و روش‌های آموزش
روش‌های تدریس مورد استفاده که توسط برخی مدرسان استفاده می‌شود (تمرین با مداد و کاغذ)، روش‌های «طبیعی» برای یادگیری دانش آموزان اینوویت نیست. آموزش سنتی اینوویت‌ها توسط مدل‌سازی و طرح چیستان انجام می‌شود. در این موارد می‌توان مسیرهایی برای بهبود وضعیت آموزش در انطباق با متن جامعه اینوویت یافت.

در چارچوب پنجاه و هفتمین کنفرانس CIEAEM (کمیسیون بین المللی مطالعه و بهبود آموزش ریاضی)، در مبحث فرعی شماره پنج به تنوع فرهنگی و آموزش ریاضیات پرداخته شد. یکی از مسائلی که توجه ما را به خود جلب کرد طرح این پرسش بود که «آیا می‌توان تفاوت‌های مربوط به شیوه‌های استدلال، ارزش‌های فرهنگی و تأثیرات آنها بر توانایی‌های مربوط به ریاضیات را [نzd دانش آموزان] در چهارچوب تعریف شده‌ای مطالعه کرد؟» در ادامه این مبحث، سخنمان را با آوردن مثال‌هایی توضیح می‌دهیم که از چهار سال پیش در جریان یک پژوهش گروهی در مورد جامعه اینوویت نوناویک^۸ گردآوری کرده‌ایم.

این پژوهشی کاتی‌ویک^۹ (آموزش، تربیت مدرس، توسعه برنامه...)، در کار توسعه آن هاستند. در بهار سال ۲۰۰۰ جامعه اینوویت و کمیسیون آموزشی کاتی‌ویک درباره مشکلات دانش آموزان کلاس ریاضی پرسش‌هایی را طرح کردند: این مشکلات چگونه باید توضیح داده شوند و بویژه چه کارهایی در جهت کمک به دانش آموزان برای ادامه یادگیری ریاضیات باید انجام داد؛ وانگهی چنین مشکلاتی از طریق چندین پژوهش در سطوح گوناگون و با اهداف نظری مختلف، رسمًا مطرح و ارایه شده‌اند (برای مفونه نگاه کنید به نوشه‌های ایزیف،^{۱۰} اسمیت،^{۱۱} دیویدسن،^{۱۲} و مک‌ایور).^{۱۳} سطح پایین آموخته‌های ریاضیات دانش آموزان اینوویت و نیز محتواهای تدریس شده و روش‌های به کارگرفته شده در مرکز تأملات مربوط به این موضوع قرار گرفته‌اند.

در پاییز سال ۲۰۰۰ سلسله بازدیدهایی از چند دهکده اینوویت به منظور بررسی کلاس‌ها و ملاقات با آموزگاران و دانش آموزان آغاز شد. با توجه به داده‌های گردآوری شده، چندین نکته قابل طرح است:

الف. ریاضیات و زبان

دانش آموزان اینوویت دوره تحصیلشان را (مهدکودک، سال اول و دوم ابتدایی) به زبان خودشان، اینوکیتیوت^{۱۴} آغاز می‌کنند و به این ترتیب، مبانی پایه‌ای ریاضیات را به زبان اینوکیتیوت می‌آموزند. از سال سوم ابتدایی تا پایان دوره دبیرستان، آموزش به زبان فرانسه یا انگلیسی انجام می‌گیرد. بنابراین در این مقطع، دانش آموزان در شرایط پادگیری ریاضیات به زبان دوم قرار می‌گیرند، حال آن که [خود] زبان نقشی بینایین در رشد اندیشه ریاضیاتی دارد. در واقع، تصور یک جامعه، بعنوان مکان داد و ستدۀای پایدار و سازمان یافته، بدون ریاضیات به همان اندازه غیر ممکن است که تصور جامعه‌ای بدون زبان متدالوشن. نسبت میان زبان رایج و دیگر سامانه‌های نمادین^{۱۵} (از جمله نشانه‌ها و نمادهای ریاضی) در محور تمامی اندیشه‌هایی قرار دارد که به مقوله ارتباط^{۱۶} می‌پردازند.^{۱۷} به علاوه آموزش ریاضیات با زبان رایج انجام می‌گیرد. هنگامی که آموزگار به دانش آموزان خود می‌گوید که «میان دو بخش یک معادله، خماد »= نشانه تساوی است، یا این که مثلث «شکلی است متتشکل از سه خط راست متقطع که مساحتی را احاطه می‌کند»، دانش آموزان باید با این تبیین‌ها (مساحت، خط راست، تساوی و ...) آشنا باشند. مشکلات زمانی پدیدار می‌شوند که آموزش ریاضی از فرهنگی بیگانه به افرادی ارایه می‌شود که نه آن فرهنگ را می‌شناسند و نه زبان آموزش آن را.

ب. ریاضیات و فرهنگ

تا چندی پیش می‌شنیدیم که ریاضیات یک زبان جهانی است، می‌گفتند که «به هر تقدیر هرجا که باشیم منفی یک ضریب منفی یک برابر مثبت یک است». نگرش ریاضیات جهانی بیش از پیش مورد تردید قرار دارد. دانش آموزان اینوویت در طول سه سال ابتدایی، ریاضیات [رسمی آموزشی] را به زبان اینوکیتیوت می‌آموزند. حال آن که ریاضیات اینوویت‌ها با این ریاضیات تفاوت دارد، مثلاً نظام شمارش اینوویت‌ها نه بر پایه ده‌تایی بلکه بر پایه بیست تایی است.

حامی معنای منها نیز هست. حالا عدد ۸ را ببینیم: سیتاما- اوژو- توت^{۱۷} یعنی «آنها دقیقاً چند تا چهار هستند». این شیوه نام‌گذاری اعداد مختص زبان اینوکیتیوت است و هیچ ارتباطی با نام اعداد در زبان فرانسه یا انگلیسی، یعنی زبان‌های آموزش به دانش آموزان اینوویت پس از سال سوم ابتدایی، ندارد. رونوشت جزو های درسی مورد استفاده در نوناویک گویای مشکلاتی است که در گذار یادگیری درس حساب از زبان اینوکیتیوت به زبان دوم (فرانسه یا انگلیسی) ممکن است ایجاد شود.

- مشکلات یادگیری هندسه نیز به همان اندازه اهمیت دارند. از عهد باستان، هندسهٔ غربی و یا لاقل هندسهٔ اقلیدسی ریشه در ویژگی تغییر ناپذیر بودنش دارد.^{۱۸} آشکال هندسی انتزاعی دارای تبیین های مشخصی هستند. شکفتی آنچاست که واژگان اینوکیتیوت در زمینهٔ آشکال هندسی بسیار کم (مثلاً تعبیراتی مانند مختلف الاضلاع، شعاع و هرم در این زبان وجود ندارد) و در عوض در تبیین نسبت‌های فضایی غنی است. با اینهمه، آموزش کوئی ریاضیات برای نسبت‌های فضایی اهمیت چندانی قایل نیست و از این امتیاز موجود در دانش آموزان بهره‌ای نمی‌برد. وانگهی مسئلهٔ سودمندی ریاضیات تدریس شده در زندگی روزمره اینوویت‌ها همچنان مطرح است.

ما در این پژوههٔ پژوهشی در پی تشخیص شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظام ریاضیاتی هستیم البته با در نظر گرفتن مشخصه‌های زبانی و فرهنگی که پیوسته وارد فرایند آموزش این درس می‌شوند. چارچوب این پژوهش، که یک پژوهش مشترک است (دگنیه،^{۱۹} بدنا، پواتیه، دگنیه و کوتور،^{۲۰} دگنیه، بدنا، کوتور، پواتیه و لوبویی)^{۲۱} راه حلی مناسب نشانگان می‌دهد با این فرض که عملکرد آموزگار و خردمندی‌ای که او در این کارکرد هدایت می‌کند بخشی از داده‌های مورد نظر برای روش ساختن موضوع پژوهش است. شکل گیری وضعیت آموزشی (گرددآوری فعالیت‌ها، مشارکت در کلاس...) لزوماً تابع میزان درک آموزگار از روال کارش و نیز بستره است که در آن به آموزش می‌پردازد. برای بهینه سازی وضعیت آموزش مناسب با متن جامعهٔ اینوویت، باید افراد این جامعه را در کار دخالت داد. از این رو، این گروه ما افزون بر یک پژوهشگر آموزش ریاضی و یک پژوهشگر زبان‌شناس، سه یا چهار مدرس کمیسیون آموزشی کاتی ویک و نیز سه یا چهار فرد از جامعهٔ اینویت را هم در خود جای داد که به عنوان تربیت کنندهٔ آموزگاران اینوویت و مشاور توسعه برنامه کار کنند. این امر به ما امکان دسترسی به سه زاویه دید را داد: متن آموزش، فرهنگ اینوویت و آموزش ریاضیات. پژوهش در بارهٔ برخی مونه‌های وضعیت آموزشی توسط گروه، بحث ما را پر بارتر کردند. ■

می‌بینیم که چندین رکن اساسی اندیشهٔ ما را دربارهٔ وضعیت دانش آموزان اینوویت در یادگیری ریاضیات تقویت می‌کنند و سبب درک بهتر مشکلات مشاهده شده نزد این دانش آموزان می‌شوند. در واقع، در نقطه تلاقی این دو شکاف، دانش آموز اینوویت فرایند فرهنگزدایی را از طریق آموزش برخاسته از «جنوب» متحمل می‌شود. این شکاف‌ها که در مشکلی کلی تر یعنی شکاف میان دو فرهنگ ریشه دارند، دارای ماهیتی زبانی و ریاضیاتی هستند. برای نمونه، به برخی موارد می‌پردازیم:

- مجموعهٔ اصطلاحات زبان اینوکیتیوت، که اصلت واژگانی آن تها در ارتباط با حدود ۲۰۰۰ واحد است، از واژه‌ها یا واژه‌/ جمله‌هایی تشکیل می‌شود که به عقیده آر. لاو^{۲۲} بسیار توصیفی‌اند. مثلاً معادل اینوکیتیوت واژهٔ مداد «تی تی رو تی»^{۲۳} است و مفهوم تحت‌اللفظی آن «شیئی است که برای نوشتن به کار می‌رود». این امر در نامیدن موضوعات مربوط به حساب نیز مرسوم است. زبان اینوکیتیوت دارای واژگانی ساده برای نامیدن اعداد ۱ تا ۵ است: عدد ۱: آتوزیک،^{۲۴} ۲: ماکرووک،^{۲۵} ۳: پینگاژوت،^{۲۶} ۴: سیتامات^{۲۷} و عدد ۵ با یک نام شبه انسانی یعنی تالیمات^{۲۸} (به معنی بازو) نشان داده می‌شود. از ۶ به بعد، روند شمارش تغییر می‌کند. در عدد ۶ (پینگاژو-اوژو- توت^{۲۹} با برگردان تحت‌اللفظی «آنها مثل چند سه هستند»)، با عمل ضرب سر و کار داریم. عدد ۷ (سیتاما- اوژو- نگی- گار- توت:^{۳۰} «آنها دقیقاً چندتا چهار نیستند»)، علاوه بر مفهوم ضرب،

15 Acculturation

16 Graham, 1988

17 Pallascio, 1995

18 R. Lowe, 1981

19 Titi-rau-ti

20 Atusique

21 Maqrueuk

22 Pingasut

23 Sitamat

24 Tallimat

25 Pingasu-ujur-tut

26 Sitama-uju-nngi-gar-tut

27 Sitama-ujur-tut

28 Bachelard, 2003

29 Desgané, 1997

30 Bednarz, Poirier, Desgangé et Couture, 2001.

31 Desgangé, Bednarz, Couture, Poirier et Lebuis, 2001.

1 Poirier L. et Hafezian M. (2005), « Mathématiques, langage et culture chez les Inuit », CIEAEM 57, The International Commission for the Study and Improvement of Mathematics Teaching, Piazza Armerina. Cf.http://math.unipa.it/~grim/cieaem/cieaem57_poirier_hafezian.pdf

2 Nunavik

3 Kativik

4 Ezeife, 1999

5 Smith, 1994

6 Davidson, 1992

7 MacIvor, 1995

8 Inuktitut

9 Modes de représentation

10 Communication

11 Rastier, 1996, Rastier, 2001.

12 منظور ایالت کیک است که با اکثریت ساکنین اروپایی‌تبارش در جنوب مناطقی قرار که سرزمین اینوویت‌هاست.

13 Bishop, 1995

14 Enculturation

Références:

- Bachelard, G. (2003) *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaire de France.
- Bednarz, N., Poirier, L., Desgagné, S., Couture, C., (2001) « Conception de séquences d'enseignement en mathématiques : une nécessaire prise en compte des praticiens ». In A. Mercier (éd.), *Sur le génie didactique : des outils d'enseignement aux théories didactiques*, pp. 43-69, Bruxelles, 2ditions de Boeck.
- Bishop, A. J. (1988) « Mathematics education in its cultural contexte". In *Educational studies in mathematics*, 19. Pp. 179-191.
- Davison D.M. (1992) "Mathematics". In J. Reyhner (Ed.) *Teaching American Indian Students*, pp. 241-250, University of Oklahoma presse.
- Desgagné, S., Bednarz, N., Lebius, P., Poirier, L., et Couture, C. (2001) « l'approche collaborative de recherche en éducation : un rapport nouveau à établir entre recherche et formation ». In *Revue des sciences de l'éducation*, 27 (1), pp. 33-65.
- Desgagné S. (1997) « Le concept de recherche collaborative : l'idée d'un rapprochement entre chercheurs universitaires et praticiens enseignants ». In *Revue des sciences de l'éducation*, 23 (2), pp. 371-393.
- Ezeife, A. N. (1999b) « Using the schema theory in science teaching: The challenge before the aboriginal science teacher". WESTCAST conference proceedings, pp. 43-56, Faculty of education, Brandon University, Manitoba, Canada.
- Graham, B. (1988) Mathematical education and aboriginal children". In *Educational studies in mathematics*, 19, pp. 119-135.
- Lowe, R. (1981), *Analyse linguistique et ethnocentrisme : essai sur la structure du mot en inuktitut*, Ottawa, Collection Mercure, Musée National de l'Homme.
- MacIvor, M. (1995), « Redefining science education for aboriginal students». In M. Battiste and J. Barman (Eds.), *First Nations Education in Canada: The circle unfols*, pp. 73-98, University of British Columbia press.
- Pallascio, R. (1995), « Observations de représentations géométriques et spatiales dans un contexte d'acculturation mathématique ». Actes du colloque : les représentations dans l'enseignement et l'apprentissage des mathématiques, pp. 193-209, Marrakech.
- Rastier F. (2001) « Sémiotique et science de la culture », *Linx*, n° 44-45, 2001, pp. 149-168. C.N.R.S.
- Rastier, F. (1996a), « Représentation ou interprétation ? -Une perspective herméneutique sur la méditation sémiotique ». In V. Rialle et D. Fisette (dir.), *Penser l'esprit : des sciences de la cognition à une philosophie cognitive*, pp. 219-239, Presses Universitaires de Grenoble.
- Smith, M. R. (1994) « Scientific Knowledge in the classroom". In K.P. Binda (Ed.), *Critical issues in First Nations education*, pp. 38-54, BUNTEP, Faculty of education, Brandon University, Canada.



جو مگنت: من نماینده بین ۸۰۰،۰۰۰ إلی ۶۰۰،۰۰۰ بومی ثبت نشده هستم که از خدمات محروم هستند یا دسترسی مناسب به روند دادرسی یا به قراردادهایی که محق هستند، ندارند. این افراد از محروم‌ترین های جامعه کانادایی هستند. دادگاه اعلام کرده است که دولت‌های استان‌ها و دولت فدرال برای تعیین تأمین کننده هزینه این خدمات به بن بست رسیده اند. دعوی برای خروج از این بن بست اختصاص داده شده بود تا این افراد بتوانند آنچه را دولت‌ها برایشان به رسمیت شناخته اند دریافت کنند: تحصیل و مراقبت‌های بهداشتی مناسب، که به آنها اجازه خواهد داد در جامعه کانادایی به آینده‌ای در خور خویش برسند. همه ماجزی از کل هستیم. واقعیت این است که آنها باید به عرصه‌ای برای ایفای آن باید بکوشیم. این نقش از دید حرفة‌ای و شخصی برای من بسیار ستایش برانگیز است.

ن: پیامدهای تصمیم دانیل برای دورگه‌ها و بومی‌های ثبت نشده چیست؟

ج. م: پیامدهای گسترده‌ای خواهد داشت. دلیلی که باعث شده کانادا در مقابل آن مقاومت کند و آماده بوده تا همه انتقادها را برای آن به جان بخرد، و این کار را هم کرده است، این است که دورگه‌ها و بومیان ثبت نام نشده از مجموعه خدمات پیش بینی شده برای بومیان ثبت نام شده محروم‌ند. از سوی دیگر، دادگاه هم به این نتیجه رسیده است که دلیل عدم پیشرفت آنها در قلب جامعه پیشرفتگان کانادایی محرومیت از همین خدمات است. امیدوارم که در خصوص میزان درست خدمات، روش‌های مؤثر و اقتصادی ارایه خدمات و نیز در مورد الگویی جدید برای برنامه‌ریزی بومی‌ها گفتگوهای خوبی با کانادا داشته باشیم و بتوانیم در این حوزه پیشرفت کنیم. مردمی که من نماینده‌ی من کنم گمان دارند که در یک دوره انتقالی از تاریخ‌شان قرار دارند و من امیدوارم که چنین باشد.

ن: به نظر شما این تعهدات برای دولت کانادا چه پیامدهایی دارد؟

ج. م: ابتدا باید بگوییم که در کانادا ما در روابط خود با بومی‌ها طی ۳۰ سال گذشته پیشرفت‌های قابل توجهی داشته‌ایم. زمانی که من در این حوزه آغاز به کار کردم، داشتن یک حمایت مالی پایه‌ای اینچنینی، یک قانون اساسی که حقوق بومی‌ها و قراردادهای آنها را شناسایی و تأیید کند و داشتن این حد از موقفيت‌ها قابل تصور نبود. با این حال، من اندوه مردمی را که به اندازه دیگران پیشرفت نکرده‌اند تا حدی درک می‌کنم. ما شکست‌های وحشت‌ناکی هم داشته‌ایم که می‌توان آنها را نادیده گرفت. فکر می‌کنم اکنون زمانی است که کانادا می‌تواند با یک بازنده‌ی بینند چرا وضعیت اینگونه است و برای تغییر آن چه کاری می‌شود کرد. دورگه‌ها و بومیان ثبت نشده در مناطق ویژه زندگی نمی‌کنند. بسیاری از آنها ساکن شهرها شده‌اند. بنابراین الگوی زیست در مناطق یاد شده دیگر برای آنها مناسب نیست. روشی که بر مبنای آن بتوانیم به نیازهایشان پاسخ دهیم باید مطابق این داده بازبینی شود. این است آنچه که فکر می‌کنم برای کانادا می‌شود گفت.

ن: به نظر شما واکنش دستگاه حاکمه در قبال این تصمیم چه خواهد بود؟

ج. م: صادقانه بگویم، این تصمیم یک شکست بزرگ برایشان بود. تفسیرهایی که قاضی داشته است موارد قابل طرح زیادی را از دست آنها گرفت که می‌توانستند بر مبنای آن تقاضای استیناف کنند. مثل هویت اصلی، تعداد ما، نیازهای ما و بی‌عدالتی - که بعنوان واقعیت‌های مسلم توسط دادگاه به رسمیت شناخته شده است. نتیجه این دیدگاه برای بومیان بهبودی اوضاع است و تضمین پیشرفت‌شان. اما به هر حال مسئله حقوقی است و هر چیزی ممکن است روی دهد. بنابراین من منتظر فرجام خواهی هستم، که سال‌ها طول خواهد کشید. مطمئناً اگر در دادگاه عالی برنده می‌شویم، امتیازی می‌شود برای ما چرا که پاسخ کامل ندادن به تصمیم دادگاه عالی کانادا خیلی سخت است.

ن: اگر آنها ترجیح‌شان این باشد که با مشتریان شما مذاکره کنند تا به دادگاه فرجام خواهی

در ژانویه ۲۰۱۳ دادگاه فدرال کانادا رأی را در مورد پرونده دانیل س. صادر کرد که خیلی دور از انتظار نبود. موضوع اصلی این پرونده، تبیین دوباره رابطه کانادا با شهروندان دورگه^۲ و بومیان بود. در روند قضایی این مسئله که بطور وسیعی به رسانه‌ها کشانده شد و اتاوا هم به نتیجه آن اعتراض کرد، دادگاه به نفع شاکیان رأی صادر کرد و به بیش از ۶۰۰۰۰ کانادایی دورگه و بومی ثبت نشده در سراسر کانادا موقعیت حقوقی «بومی» اعطای کرد. این قضاوت تغییراتی را ایجاد می‌کند: شمار بومیان ثبت شده بیش از دو برابر شد و دورگمایی از بهبود شرایط زندگی چندین هزار نفر را نمایان ساخت. این روند البته می‌تواند سالانه چندین میلیارد دلار برای دولت فدرال هزینه داشته باشد. هری دانیل^۳ رهبر دورگه‌های کانادایی که ریاست کنگره ساکنان بومی (ک. پ.)^۴ کانادا را بعده داشت در سال ۱۹۹۹ اقامه دعوی کرد و در سال ۲۰۰۴ چشم از جهان فرو بست. دادرسی‌ها با دقت توسط ولای حقوق بومیان و دیگر کارشناسان قانون اساسی دنبال شد و این کار دلیلی هم داشت؛ آخرین باری که تصمیمی با این وسعت گرفته شد در سال ۱۹۳۹ بود، زمانی که دادگاه عالی در پرونده «اسکیمو»^۵ به اینوویت‌ها جایگاه حقوقی «بومی» را داد. این چنین به رسمیت شناخته شدنی بایستی دورگه‌ها و بومیان ثبت نشده را هم در بر بگیرد و همان حقوقی را که بومی‌ها و اینوویت‌ها چندین دهه از آن بهره‌مند شده‌اند را به این دو گروه ارزانی دارد، مثل حق شکار و صید، معافیت‌های مالیاتی، کمک‌های مالی برای تحصیلات دانشگاهی و مطالبات سرزمینی.

جو مگنت استاد دانشگاه اتاوا که بعنوان وکیل اصلی شاکیان عمل کرده است به این ترتیب در جایگاه نخست این موقعیت برگسته حقوقی قرار می‌گیرد. در اولین مصاحبه در این‌باره، برادر مکای همکار نشریه ناسیونال با وی گفتگویی داشت که در ادامه می‌خوانیم:

ناسیونال: به نظر شخص شما این رأی دادگاه چه مفهومی دارد؟

بروند، چه سودی نصیب شما می‌شود؟

ج.م.: جناب، توجه بفرمایید، برای من خیلی سخت است در خط تهاجمی بازی آنها باشم. آنها محاسباتی را که به نفعشان باشد در نظر می‌گیرند، اما من تا حدی مطمئن هستم که دولت کانادا و کنگره مردمان بومی (سیپیای) درباره بسیاری از پرسش‌ها یک نگاه مشترک خواهند داشت. من دوست دارم به همراه آنها این موارد را کشف کنم و در نتیجه می‌توانیم در این باره پیش‌فت‌هایی داشته باشیم. سیپیای سازمانی است که انعطاف دارد، منطقی و عملگر است و نتیجه محور است، و امیدواریم در طرف مقابل هم افرادی با همین رفتار بیاییم.

ن. کانادا در حال حاضر ۵٪ بودجه سالانه خود یعنی حدود ۱۰,۵ میلیارد دلار را صرف برنامه‌ها و خدمات مربوط به بومیان می‌کند. اگر جلوی رأی در قضیه دانیل گرفته شود، آیا کانادا واقعاً چندین میلیارد دلار بیشتر سرمایه‌گذاری خواهد کرد؟

ج.م.: اقتصادهایی که در دنیای مدرن موقیت واقعی دارند آنها می‌هستند که مردمانشان چیزهایی انجام می‌دهند، چیزهایی خلق می‌کنند و چیزهایی تصور می‌کنند. این پتانسیل در بطن این دورگه‌ها و سرخوپست‌های ثبت نشده وجود دارد و این همان چیزی است که ما می‌خواهیم بباورانیم، آنان می‌توانند این غنا را به ما بدهند. ما می‌خواهیم که سازندگان هوشمند این جامعه پیا خیزند و ثروت ایجاد کنند. ما می‌خواهیم که دانشمندان متورالفکر این جامعه پیا خیزند و ایده‌های نو بباورند. چیزی که ما می‌خواهیم، خرج کردن ۱۰,۵ میلیارد دلار روی ناکارآمدی‌های اجتماعی، جنایت و توسعه نیافتگی است. ما می‌خواهیم برای این مردمان درهای امکانات را بگشاییم و این است خواسته ما: بالفعل کردن پتانسیل انسانی. آری درست است، هزینه دارد. اما این هزینه با خود سود به همراه دارد.

ن: آیا فکر می‌کنید این می‌تواند میزان قرارداد را تغییر دهد؟ اگر جواب مثبت است چرا؟

ج.م.: بله بدون شک. از این ارزیابی من به خود مبالغید، این ارزیابی کانادا است. به این دلیل است که هیچ کسی اینگونه خشم آلوده مقاومت نکرده است. کانادا گمان می‌کند که این موضوع میزان قرارداد را تغییر می‌دهد، من هم همینطور فکر می‌کنم. چیزی که ما در دادگاه نشان داده‌ایم این است که سازنده همه این معیارهای - ثبت شده، ثبت نشده، منعقدشده، منعقدنشده - دولت است. اینها معیارهای طبیعی نیستند. این معیارهای که ساخته دولت بوده، برای منفعت‌های خاص خودش دست آویز قرار گرفته که معمولاً سمت و سویش کاوش هزینه‌های مربوط به برنامه‌های بومی‌ها بوده است. این تاریخ با جزیاتش ثبت شده است، تاریخی که قبل از پیدایش کنفردراسیون و به همراه قانون مربوط به آزادسازی ۱۸۵۷ آغاز شده است، قانونی که امتیازات و حقوق قراردادی زنان را بعد از ازدواج با غیربومیان حذف می‌کند. زنان مشمول این قانون مجبور بودند پس از ازدواج منطقه ویژه بومیان را ترک کنند و بدین ترتیب، می‌بایستی بین شخصی که دوست می‌دارند و خانواده خود یکی را انتخاب کنند. این موضوع یکصد سال است که ادامه دارد و افزایش وسیع جمعیت بومیان ثبت نشده را به دنبال داشته: مردمانی که خود را بومی می‌دانند، با تجربه بومی بودن بزرگ می‌شوند و مردم آنها را بعنوان بومی می‌شناسند و نسبت به آنها نگاهی تبعیض آمیز دارند. این رأی دارد وضعیت را تغییرمی‌دهد.

ن. آیا فکر می‌کنید که هری دانیل از نتیجه این امر راضی خواهد بود؟

ج.م.: هری شخصیتی کاریزماتیک با حس شوخ طبعی گرم و یک رهبر بزرگ است و مردم حق دارند از او بعنوان یک رهبر بومی خیلی مهم در تاریخ کانادا یاد کنند. اگر او امروز با ما اینجا بود می‌خندهید و با ما جامی سر می‌کشید. ■

۱ برگرفته از سایت ناسیونال (National) سایت رسمی انجمن حقوقی کانادا (Canadian Association du Barreau)، مارس ۲۰۱۳:

http://www.nationalmagazine.ca/Articles/March_2013/Interview_with_Joe_Magnet.aspx?lang=FR

2 Métis

3 Harry Daniels

4 Congrès des Peuples Autochtones (CPA)

Ressources bibliographiques:

- Abrams D. Hogg, M. (1990), Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances. New York: Springer-Verlag.
- Adams D. W. (1995), Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas.
- Alinsky S. (1971), Rules for Radicals, New York, Random House.
- Allard M. et coll. (1982), Histoire nationale du Québec, Montréal, Guérin.
- Alunik I. (2003), Across Time and Tundra: the Inuvialuit of the Western Arctic, Vancouver, Raincoast Books.
- Apak A. et coll. (2002), Atanarjuat: The Fast Runner: Inspired by a Traditional Inuit Legend of Igloolik, Toronto, Coach House.
- Arnason K. et coll. (2001), « Interweaving Mathematics and Indigenous Cultures », in The International Conference on New Ideas in Mathematics Education, Palm Cove, Tropical North Queensland Australia, August 19-24, University of Regina, Saskatchewan, Canada.
- Aupaluktuq N. P. (2006), La légende de Kiviuq racontée par les dessins de Nancy Pukirnak Aupaluktuq, préface par Diane Webster, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada.
- Bachelard G. (2003), Le nouvel esprit scientifique, Paris, Presses Universitaire de France.
- Baillargeon M. et C. Benjamin. (1981), Les futures linguistiques possibles de la région de Montréal en 2001, Québec, ministère de l'Immigration.
- Baker S. (1994), Khot-La-Cha: The Autobiography of Chief Simon Baker, compilé et publié sous la direction de Verna J. Kirkness, Vancouver, Douglas & McIntyre.
- Barman J. (2003), « Schooled for Inequality: The Education of British Columbia Aboriginal Children », in Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises.
- Barthes R. (1957), Mythologie, Paris, Éditions du Seuil.
- Beardsworth A & Keil, T. (1997), Sociology on the Menu: An Invitation to The Study and Society. London: Routledge.
- Bédard M. A. (1978), « Les protestants en Nouvelle-France » dans Cahiers d'histoire, n° 31, Société historique de Québec.
- Bednarz N. et coll. (2001), « Conception de séquences d'enseignement en mathématiques : une nécessaire prise en compte des praticiens », in A. Mercier (éd.), Sur le génie didactique : des outils d'enseignement aux théories didactiques, pp. 43-69, Bruxelles, Éditions de Boeck.
- Bennett J. and S. Rowley (2004), Uqalurait: an Oral History of Nunavut, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Bennion L. et coll. (1976), « Alcohol Metabolism In American Indians And Whites », New England Journal of Medicine, n° 294, p. 9-13.
- Bibeau G. (2004), Le Québec transgénique, Science, marché, humanité, Montréal, Boréal.
- Bird M. and A. Sutherland (1991), Living Kindness: The Dream of My Life, The Memoirs of Metis Elder, Madeline Bird, Yellowknife, Outcrop.
- Binda K.P. and S. Caillou (2001), Aboriginal education in Canada : a study in decolonization, Mississauga, Canadian Educators' Press.
- Bishop A. J. (1988), « Mathematics education in its cultural context? ». In Educational studies in mathematics, n° 19, p. 179-191.
- Bleu A. (2000), « L'héritage spirituel des Amérindiens », Québec, Éditions de Montagne.
- Blondin A. E. (2003), « New Ways of Looking for Leadership », dans Leading in an Upside-Down World: New Canadian Perspectives on Leadership, publié sous la direction de J. Patrick Boyer, Toronto, Dundurn Press.
- Bonesteel S. (2008), Canada's Relationship With Inuit: A History of Policy and Program Development, Ottawa, Prepared for Indian and Northern Affairs Canada.

- Boucher L. et al. (2005), « Petites Sociétés et Minorités Nationales », Québec, Les Presses de L'Université du Québec.
- Brass E. (1987), I walk in two worlds, Calgary, Glenbow Museum.
- Brody H. (2003), Inuits, Indiens, chasseurs-cueilleurs : Les exilés de l'Éden, Monaco, Éditions du Rocher.
- Brown C. (1990), « Histoire générale du Canada ». Montréal, Boréal Compact.
- Brown R. C. (1988), Histoire générale du Canada, Montréal, Éditions du Boréal.
- Bullen J. (2001), « J. J. Kelso and the 'New' Child-Savers: The Genesis of the Children's Aid Movement in Ontario », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smadych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research.
- Burnaby B. (1980), Languages and their role in educating Native children, Toronto, OISE Press.
- Callahan A. B. (2002), On Our Way to Healing: Stories from the Oldest Living Generation of the File Hills Indian Residential School, mémoire de maîtrise, University of Manitoba.
- Campbell M. (1973), Halfbreed, Toronto, McClelland and Stewart Limited.
- Canadien A. (2010), From Lishamie, Penticton, Theytus Books.
- Carlsson S. et al. (2003), « Alcohol Consumption and The Incidence of Type 2 Diabetes. A 20-Year Follow-Up of the Finnish Twin Cohort Study ». Diabete Care. 26 (10), p. 2785-2790.
- Carter S. (1999), Aboriginal People and Colonizers of Western Canada to 1900, Toronto, University of Toronto Press.
- Castelain J.P. (1989), Manières de vivre, manières de boire. Alcool etSociabilité sur le port, Paris, Imago.
- Castellano M. L. Davis and L. Lahache (2000), Aboriginal education: fulfilling the promise, Vancouver, UBC Press.
- Carney R. (1995), « Aboriginal residential schools before Confederation: the early experience », Historical studies: Canadian Catholic Historical Association, vol. 61, p. 13-40.
- Certeau M. De. (1990), L'invention du quotidien I, Arts de faire, Paris, Gallimard.
- Chamard R. (2013), Portrait des Premières Nations et des Inuits sur le marché du travail au Québec, Comité consultatif des premières nations et des inuit sur le marché du travail, Commission des partenaires du marché du travail, Québec.
- Charbonneau H. et A. Guillemette (1994), « Provinces et habitats d'origine des pionniers de la vallée laurentienne », dans Langue, espace, société (L'éclairage de l'approche comparative), Québec, Presses de l'Université Laval, p. 157-183.
- Charland E. (1995), « The Courage to Change », dans Residential Schools: The Stolen Years, publié sous la direction de Linda Jaine, Saskatoon, University of Saskatchewan, University Extension Press.
- Chartier D. (2005), « Problématique de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », Revue internationale d'études canadiennes, n° 31.
- Chartrand R. (2011), « La gouvernance militaire en Nouvelle-France », dans Bulletin d'histoire politique, Association québécoise d'histoire politique, volume 18, n° 1.
- Choquette L. (2005), « Émigration et politique coloniale: les cas français et anglais », dans Mémoires de Nouvelle-France, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 51-63.
- Choquette R. (2004), Canada's Religions: An Historical Introduction, Ottawa, University of Ottawa Press.
- Choquette R. (1995), The Oblate Assault on Canada's Northwest, Ottawa, University of Ottawa Press.
- Chrisjohn R. D., Young S. (1997), The circle game : shadows and substance in the Indian residential school experience in Canada, Penticton, Theytus Books.
- Cloughley M. (1995), The spell of the midnight sun, Victoria, B.C., Horsdal & Schubert.

Coccola N. (1988), *They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Coccola*, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press.

Commission de vérité et réconciliation du Canada (2012), deuxième chapitre : « Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats », Winnipeg (Manitoba).

Commission de vérité et réconciliation du Canada (2012), troisième chapitre : « Les Pensionnats dans le Nord et l'Arctique », pp 55-64, in *Ils sont venus pour les enfants*. Winnipeg (Manitoba).

Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (2010), « Marguerite », dans Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec, publié sous la direction de Richard Gray et Martine Gros Louis Monier, Wendake, Québec.

Corin E. (1996), « La matrice sociale et culturelle de la santé et de la Maladie », 103-141, in R.G. Barer & T.R. Marmor (Dir.). *Être ou Ne pas être en bonne santé. Biologie et déterminants sociaux de lamaladie*. Paris : Presses universitaires de Montréal.

Cornellier L. (2008), « Essais québécois - Une Nouvelle-France au goût de sel », dans *Le Devoir*, Montréal.

Counihan & Van Esterik. (1997), *Food And Culture, A Reader*, New York, Routledge.

Crnkovich M. (1998), *Gossip: a Spoken History of Women in the North*, Ottawa, Canadian Arctic Resources Committee.

Cruikshank J. and al. (1991), *Life Lived Like a story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, Vancouver, University of British Columbia Press.

Csonka Y. (1995), *Les Ahiaimiut : à l'écart des Inuit Caribous*, Neuchâtel (Suisse), Éditions Victor Attinger.

Davin N. F. (1879), *Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds*, Ottawa, 14 mars 1879.

Davison D. M. (1992), "Mathematics", in J. Reyhner (Ed.) *Teaching American Indian Students*, p. 241-250, University of Oklahoma presse.

Deiter C. (1999), from our mothers' arms: the intergenerational impact of residential schools in Saskatchewan. - Etobicoke, United Church Pub., House.

Desgagné S. et coll. (2001), « l'approche collaborative de recherche en éducation : un rapport nouveau à établir entre recherche et formation ». In *Revue des sciences de l'éducation*, 27 (1), p. 33-65.

Desgagné S. (1997), « Le concept de recherche collaborative : l'idée d'un rapprochement entre chercheurs universitaires et praticiens enseignants ». In *Revue des sciences de l'éducation*, 23 (2), pp. 371-393.

Desrosier L. P. (1998), « Iroquoisie », tome 1. Québec, Les éditions du Septentrion.

Dickason O. (2002), *Canada's First Nations, a history of founding peoples from earliest times*. - 3rd ed., Don Mills, Oxford University Press.

Dickason O. P. (1996), *Les Premières Nations du Canada*, Québec, Les Éditions du Septentrion.

Dickson S. Hey, (1993), *Monias! The Story of Raphael Ironstand*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

Dinwoodie M. (1995), *Legislation related to Indian education, 1829-1985*, Saskatoon, The Office.

Dionne H. (1991), « L'Oeil amérindien : regard sur l'animal », Sillery, Les éditions du Septentrion.

Dorais L. J. (1993), *From Magic Words to Word Processing: A History of the Inuit Language*, Iqaluit (T.N. -O.), Arctic College, Nunatta Campus.

Dorais L. J. (1996), *La parole inuit : langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*, Paris, Peeters.

Doran A. (2005), « Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais », Paris, L'Harmattan.

Driben P. et Robert S. T. (1983), *When Freedom Is Lost: The Dark Side of the Relationship between the Government and the Fort Hope Band*, Toronto, University of Toronto Press.

- Duhame G. (2009), La pauvreté au Nunavik, État des connaissances, Chair Condition Autochtone, Université Laval.
- Duncan C. (2006), « Cedric Duncan », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society.
- Dupont J. C. (2010), « Mythes et légendes des Amérindiens », Québec, Les éditions GID.
- Duffy Q. (1988), The Road To Nunavut: The Progress of the Eastern Arctic Inuit Since the Second World War, Kingston, McGill-Queens University Press.
- Dumas S. (1972), Les filles du roi en Nouvelle-France, Québec, La Société historique de Québec.
- Dumont F. (1972), « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIXe siècle », dans J. P. Bernard, Les idéologies québécoises au 19e siècle, Montréal, Boréal Express, p. 61-82.
- Dyck N. (1997), Differing visions : administering Indian residential schooling in Prince Albert 1867-1995, Halifax, Fernwood.
- Elias L. (2010), « Lillian Elias », dans Nous étions si loin : l'expérience des Inuits dans les pensionnats, publié sous la direction de la Fondation autochtone de l'espoir, Ottawa, Fondation autochtone de l'espoir.
- Ennamorato J. (1999), Sing the brave song, Schomberg, Raven Press.
- Ernest P. (1991), The Philosophy of Mathematics Education. New York: The Falmer Press.
- Ezeife A. N. (1999), « Using the schema theory in science teaching: The challenge before the aboriginal science teacher ». WESTCAST conference proceedings, pp. 43-56, Faculty of education, Brandon University, Manitoba, Canada.
- Fear-Segal J. (2007), White Man's Club: Schools, Race, and the Struggle of Indian Acculturation, Lincoln and London, University of Nebraska.
- Feltes-Strigler M. (2007), « Histoire des Indiens des États-Unis : l'autre Far West », Paris, L'Harmattan.
- Fisher A. (1987), « Alcoholism and Race: The Misapplication of Both Concepts to North American Indians », Revue canadienne de Sociologie et d'anthropologie, 24, 1, p. 81-98.
- Fischler C. (2001), Lomnivore : le goût, la cuisine et le corps, Paris, O. Jacob.
- Fiske J.-A. (1996), « Gender and the Paradox of Residential Education Carrier Society », dans Women of the First Nations: Power, Wisdom and Strength, publié sous la direction de Christine Miller et Patricia Chuchryk, avec Marie Smallface Marule, Brenda Many Fingers et Cheryl Deering, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Fiske J.-A. (1989), « Life At Lejac », inSa Ts'e: Historical Perspectives on Northern British Columbia, publié sous la direction de Thomas Thorner, Prince George, College of New Caledonia Press.
- Ford C. S. (1971), Smoke From Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief, Hamden, CT, Archon Books.
- Fossett R. (2001), In Order to Live Untroubled: Inuit of the Central Arctic, 1550-1940, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Fournier S. and C. Ernie (1997), Stolen from our embrace: the abduction of First Nations children and the restoration of Aboriginal communities, Vancouver, Douglas & McIntyre.
- French A. (1976), My Name Is Masak, Winnipeg, Peguis Publishers.
- Frideres J. S. (1987), « Native people and education », The political economy of Canadian schooling, Edited by T. Wotherspoon, Toronto, Methuen, p. 275-289.
- Friesen, G. (1984), The Canadian Prairies: A History, Toronto, University of Toronto Press.
- Fulton H. J. M. (1972), The melting snowman: the Canadian Indian Residence as a place for children to live and grow, Ottawa: Department of Indian Affairs and Northern Development, Education Branch, Student Residence Services.
- Gagnon L. (2011), Louis XIV et la Canada, 1658-1674, Québec, Les Éditions du Septentrion.
- Gaudet S. (2004), « Ces Québécois dont les racines sont acadiennes », dans La revue d'histoire du Québec, n° 77, p. 25-29.

- Gedalof R. (1980), *Paper Stays Put: A Collection of Inuit Writing*, Edmonton, Hurtig Publishers.
- Germain G. H. et D. Morrison (1995), *Inuit : les peuples du froid*, Montréal, Libre Expression, Hull (Québec), Musée canadien des civilisations.
- Gilliland H. (1988), *Teaching the Native American*. Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company.
- Gohier M. (2008), *Onontio, le médiateur, La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France 1603-1717*, Québec, Éditions du Septentrion.
- Goodwill J. et Norma S. (1984), *John Tootosis*, Winnipeg, Pemmican Publications.
- Graham B. (1988), *Mathematical education and aboriginal children*. In *Educational studies in mathematics*, 19, p. 119-135.
- Grant A. (1996), *No end of grief: Indian residential schools in Canada*, Winnipeg, Pemmican Pub.
- Grant J. W. (1985), *Moon of wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in Encounters since 1534*, Toronto, University of Toronto Press.
- Gresko J. (1992), «*Everyday life at Qu'Appelle Industrial School*», *Western Oblate Studies* 2, Edited by Raymond Huel, Lewiston, N.Y., The Edwin Mellen.
- Gresko J. (1975), « White 'rites' and Indian 'rites' : Indian education and Native responses in the West » - Western Canada, past and present. - Edited by A. W. Rasporich, Calgary, University of Calgary Press, p. 163-181.
- Gresko J. (1986), « Creating Little Dominions Within the Dominion: Early Catholic Indian Schools in Saskatchewan and British Columbia », dans *Indian Education in Canada*, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Gutstein E. (2001), *Math, maps, and misrepresentation. Rethinking Schools*, 16(3), 6-7.
- Hall D. J. (1977), « Clifford Sifton and Canadian Indian Administration, 1896-1905 », dans *Prairie Forum* 2.
- Hamelin J. et J. Provencher (1981), *Brève histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express.
- Hardy J. P. (2007), *Chercher fortune en Nouvelle-France*, Montréal, Éditions Libre Expression.
- Hare J. et J. Barman. (2006), « Good Intentions Gone Awry: From Protection to Confinement in Emma Crosby's Home for Aboriginal Girls », dans *Good Intentions: EuroCanadians and Aboriginal Relations in Colonial Canada*, publié sous la direction de D. Nock et C. Haig Brown, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Harper M. (1993), *Mush-hole: memories of a residential school*, Toronto, Sister Vision Press.
- Harvey S. (2003), *Amérindiens et Inuit du Québec*, Québec, Éditions Sylvain Harvey.
- Havard G. (2005), « D'un Callières l'autre, ou comment le protocole louis-quatorzien s'adaptait aux Amérindiens » dans *Mémoires de Nouvelle-France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Henderson J. and S. Youngblood (1995), « Treaties and Indian Education », dans *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*, publié sous la direction de Marie Battiste et Jean Barman Vancouver, University of British Columbia Press.
- Henripin J. et R. Lachapelle (1980), *La situation démolinguistique au Canada: évolution passée et prospective*, Montréal, Institut de recherches politiques.
- Hodgson M. (1992), *From anomie to rebirth : the eagle has landed!*, Edmonton, Nechi Institute on Alcohol and Drug Education.
- Hodgson M. (1990), *Impact of residential schools and other root causes of poor mental health*, Edmonton, Nechi Institute on Alcohol and Drug Education.
- Hofstede G. (1994), «*Vivre dans un monde multiculturel* », Paris, Les éditions d'organisation.
- Hookimaw-Witt J. (1998), « Any changes since residential school? », *Canadian journal of Native education*. - Vol. 22, n° 2, p. 159-170.
- Horguelin C. (2005), «Le XVIIIe siècle des Canadiens: discours public et identité » dans *Mémoires de Nouvelle-France*, Rennes, Presses

Universitaires de Rennes, p. 209-219.

- Huel R. J.A. (1996), *Proclaiming the Gospel to the Indians and Métis*, Edmonton, University of Alberta Press et Western Canadian Publishers.
- Institut des langues officielles et du bilinguisme (ILOB), (2012), « Les premiers peuples et les premières langues », Université d'Ottawa.
- Institut des langues officielles et du bilinguisme (ILOB), (2012), « La colonisation européenne et les autochtones », Université d'Ottawa.
- Ipellie A. (1993), *Arctic Dreams and Nightmares*, Penticton, B.C., Theytus Books.
- Ing R. (1991), « The effects of residential schools on Native child-rearing practices », *Canadian journal of Native education*, vol. 18, p. 65-118.
- Jaenen C. J. (1986), « Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century », dans *Indian Education in Canada*, vol. 1, *The Legacy*, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Jamplosky L. (1965), « Advancement in Indian Education », dans *The Education of Indian Children in Canada: A Symposium*, publié sous la direction de L.G.P. Waller, Toronto, The Ryerson Press.
- Janvier A. (2004), « Alphonse Janvier », dans *Métis Memories of Residential Schools: A Testament to the Strength of the Métis*, Edmonton, Métis Nation of Alberta.
- Joe R. et H. Lynn (1996), *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq Poet*, Charlottetown, Ragweed Press.
- Johnston B. (1988), *Indian school days*, Toronto, Key Porter Books.
- Kelm M. E. (2003), « A Scandalous Procession: Residential Schooling and the Reformation of Aboriginal Bodies, 1900–1950 », dans *Children, Teachers, & Schools: In the History of British Columbia*, publié sous la direction de Jean Barman, Neil Sutherland et J.D. Wilson, deuxième édition, Calgary, Detselig Enterprises.
- Kimball B. M. (1986), « La colonisation française de l'Illinois : une réévaluation » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 39, n° 4, Montréal, p. 583-591.
- King A. R. (1967), *The school at Mopass: a problem of identity*, New York, Holt, Reinhart, and Winston.
- Kirkness V. J. and S. S. Bowman (1992), *First Nations and schools: triumphs and struggles*. – Toronto, Canadian Education Association.
- Knockwood I. (1992), *Out of the depths: the experiences of Mi'kmaw children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*, 2nd ed., Lockeport, N.S., Roseway.
- Kunuk Z. (2000), *Atanarjuat: La légende de l'homme rapide*. Igloolik, IgloolikIsuma Productions Inc, 161 minutes, couleur, 2 vidéos-cassettes.
- Laponce J. A. (1984), *Langue et territoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, CIRB.
- Larin R. (1998), *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe -XIXe siècles)*, Saint-Alphonse-de-Granby, Les Éditions de la Paix.
- Larin R. (2005), « Les Canadiens passés en France à la Conquête (1754-1770) », dans *Mémoires de Nouvelle-France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 145-151.
- Lascelle T. (1990), *Roman Catholic residential schools in British Columbia*, Vancouver, Order of OMI in B.C.
- Lavoie M. (2010), *Le Domaine du roi, 1652-1859*, Québec, Éditions du Septentrion.
- LaViolette F. (1961), *The Struggle for Survival: Indian Cultures and the Protestant Ethic in British Columbia*, Toronto, University of Toronto Press.
- Lawrence M. (1996), *My people, myself*, Prince George, B.C., Caitlin Press.
- Lessard R. J. and coll. (1988), « Peuplement colonisateur au Pays des Illinois» dans P. Boucher et S. Courville, dir., *Proceedings of the Twelfth Meeting of the French Colonial Historical Society*, Ste Genevieve, Missouri, May 1986, Lanham, University Press of America.
- Lingman M. (1991), *Sammy goes to residential school*, Waterloo, Penumbra Press.

Lowe R. (1981), Analyse linguistique et ethnocentrisme : essai sur la structure du mot en inuktitut, Ottawa, Collection Mercure, Musée National de l'Homme.

Lynge A. (1993), Histoire de la Conférence Circumpolaire Inuit = The Story of the Inuit Circumpolar Conference, Nuuk (Groenland), Atuakkiorfik.

MacDonald J. (1998), The Arctic Sky: Inuit Star Lore, Legend, and Astronomy, Toronto, Royal Ontario Museum.

MacLean H. (2005), « Ojibwa Participation in Methodist Residential Schools in Upper Canada, 1828-1860 », in The Canadian Journal of Native Studies, vol. 25, no 1.

McMillan A. D., et Eldon Yellowhorn (2004), First Peoples in Canada, Vancouver et Toronto, Douglas & McIntyre.

McPherson Margaret E. (1995), « Head, Heart, and Purse: The Presbyterian Women's Missionary Society in Canada, 1876-1925 », dans Prairie Spirit: Perspectives on the Heritage of the United Church of Canada in the West, publié sous la direction de Dennis L. Butcher, Catherine and al. Winnipeg, University of Manitoba Press.

McRoberts K. et D. Posgate (1983), Développement et modernisation du Québec, Montréal, Boréal Express.

Manore J. L. (1993-1994), « A vision of trust: the legal, moral, and spiritual foundations of Shingwauk Hall », Native studies review, vol. 9, n° 2, p. 1-22.

Maracle L. (1999), Sojourners and sundogs: First Nations fiction, Vancouver, Press Gang Publishers.

MacIvor M. (1995), « Redefining science education for aboriginal students ». In M. Battiste and J. Barman (Eds.), First Nations Education in Canada: The circle unfols, pp. 73-98, University of British Columbia press.

Miller H. B. (1990), The spirit lives on: the story of the Washakada Indian Home, 1888-1918, and the Anglican Indian Residential School, 1924-1949, with special references to the years since, 1949-1990, Melville, Sask, Seniors Consultant Service.

Miller J. R. (2009), Compact, Contract, Covenant: Aboriginal Treaty Making in Canada, Toronto, University of Toronto Press.

Miller J. R. (1987), « The irony of residential schooling », Canadian journal of Native education, vol. 14, n° 7.

Miller J. R. (1996), Shingwauk's vision: a history of Native residential schools, Toronto, University of Toronto Press.

Miller J. R. (2000), Skyscrapers hide the heavens: a history of Indian-White relations in Canada, 3rd ed., Toronto, University of Toronto Press.

Miller J. and E. Danziger (2000), « 'In the care of strangers': Walpole Island First Nation's experiences with residential schools after the First World War », Ontario history, vol. XCII, n° 2, p. 71-88.

Milloy J. A. (1999), national crime: the Canadian government and the residential school system, 1879-1986, Winnipeg, University of Manitoba Press.

Moran B. (1988), Stoney Creek woman: the story of Mary John, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

Moorhouse G. (1973), The Missionaries, Philadelphie et New York, J.B. Lippincott Company, 1973.

Moran B. (1997), Stoney Creek Woman: The Story of Mary John, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

Morantz T. (2002), The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Morris S. K. MacLeod and M. Danesi (1993), Aboriginal languages and education: the Canadian experience, Oakville, Mosaic Press.

Morriso D. (1992), Chasseurs de l'Arctique : les Inuit et Diamond Jenness, Hull (Québec), Musée canadien des civilisations.

Mountain H. (1979), Mike, My People, The Bloods, Calgary, Glenbow Museum.

Nanogak A. (1986), More Tales From the Igloo, Edmonton, Hurtig.

Nappaaluk M. (2002), Sanaaq, traduit par Bernard Saladin d'Anglure, Paris, Stanké.

Norman H. (2003), Contes du grand nord. Récits traditionnels des peuples inuit et indiens. Paris, Albin Michel.

Nungak Z. and E. Arima (1988), Légendes inuit : Povungnituk = Inuit Stories: Povungnituk, traduit par Bernard Saladin d'Anglure, Ottawa, Musée canadien des civilisations.

Olsen S. (2001), No time to say goodbye: children's stories of Kuper Island Residential School, Victoria, Sono Nis Press.

Pallascio R. (1995), «Observations de représentations géométriques et spatiales dans un contexte d'acculturation mathématique ». Actes du colloque : les représentations dans l'enseignement et l'apprentissage des mathématiques, pp. 193-209, Marrakech.

Paul J. (2008), Exilés au nom du roi. Les fils de famille et faux-sauniers en Nouvelle-France 1723-1749, Québec, Éditions du Septentrion.

Pauls S. (1996), « Chapter 2: racism and Native schooling: a historical perspective », in Racism in Canadian schools, Toronto, Harcourt Brace Canada, p. 22-41.

Peikoff T. et S. Brickey. (1991), « Creating Precious Children and Glorified Mothers: A Theoretical Assessment of the Transformation of Childhood in Canada », dans Dimensions of Childhood: Essays on the History of Children and Youth in Canada, publié sous la direction de Russell Smadych, Gordon Dodds et Alvin Esau, Winnipeg, Legal Research Institute of the University of Manitoba.

Persson D. (1986), «The Changing Experience of Indian Residential Schooling: Blue Quills, 1931-1970», dans Indian Education in Canada, vol. 1, The Legacy, publié sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press.

Pettipas K. (1994), Severing the Ties that Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies, Winnipeg, and University of Manitoba Press.

Petitot É. (1998), Les grands Esquimaux, Paris, E. Plon.

Petrone P. (1988), Northern Voices: Inuit Writing in English, Toronto, University of Toronto Press.

Plumet P. (2004), Vers l'«Esquimau». Du mammouth à la baleine. Paris, Éditions Errance.

Poirier L. et Hafezian M. (2005), « Mathématiques, langage et culture chez les Inuits », CIEAEM 57, The International Commission for the Study and Improvement of Mathematics Teaching, Piazza Armerina.

Raibmon P. (1996), « A new understanding of things Indian : George Raley's negotiation of the residential school experience », BC studies : the British Columbian quarterly, n° 110, p. 69-96.

Rasmussen K. (1929), Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. New York, AMS Press, vol.VII n°1.

Rastier F. (2001) «Sémiose et science de la culture », Linx, n° 44-45, 2001, pp. 149-168. C.N.R.S.

Rastier F. (1996a), «Représentation ou interprétation ? -Une perspective herméneutique sur la méditation sémiotique», in V. Rialle et D. Fisette (dir.), Penser l'esprit : des sciences de la cognition à une philosophie cognitive, p. 219-239, Presses Universitaires de Grenoble.

Rivard R. et R. Paule (1989), «L'art des Autochtones du Québec », dans Vie des Arts, vol. 34, n° 137, p. 23- 86.

Robinson G. (2004), Isuma Inuit Studies Reader: an Inuit Anthology. Montreal, Isuma Pub.

Roy B (2005), «Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers », Drogues, santé et société, vol. 4, n° 1, p. 85-128.

Rutherford M. (2005), «Mothers of the Empire: Maternal Metaphors in the Northern Canadian Mission Field», dans Canadian Missionaries, Indigenous Peoples: Representing Religion at Home and Abroad, publié sous la direction de Alvyn Austin et Jamie S. Scott, Toronto, University of Toronto Press.

Sandy R. (2006), « Ralph Sandy », dans Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School, publié sous la direction de Agnes Jack, Penticton et Kamloops, Theytus Books et la Secwepemc Cultural Education Society.

Schmalz P. S. (1991), The Ojibwa of Southern Ontario, Toronto, and University of Toronto Press.

Shingwauk A. (1872), Little Pine's Journal: The Appeal of a Christian Chippeway Chief on Behalf of his People, Toronto, Copp. Clark.

Simeone T. (2011), « Aide-mémoire sur les questions autochtones »,Section des affaires sociales, culturelles et de santé Service d'information et de recherche parlementaires,Bibliothèque du parlement.

Smith D. (1996), « Fred Loft », dans Encyclopedia of North American Indians, publié sous la direction de Frederick E. Hoxie, Boston, Houghton Mifflin, 1996.

Smith E. A. (1991), Inujuamiut Foraging Strategies, Evolutionary Ecology of an Arctic Hunting Economy. New York, A. de Gruyter.

Smith M. R. (1994), «Scientific Knowledge in the classroom», in K.P. Binda (Ed.), Critical issues in First Nations education, p. 38-54, Buntap, Faculty of education, Brandon University, Canada.

Speare J. E. (1973), éd. The Days of Augusta, Vancouver, J.J. Douglas.

Sterling S. (1992), My name is Seepeetza, Toronto, Douglas & McIntyre.

Stevenson M. G. (1997), Inuit, Whalers, and Cultural Persistence. Structure in Cumberland Sound and Central Inuit Social Organization. Ontario, Oxford University Press.

Stevenson W. (1988), « The Red River Indian Mission School and John West's 'Little Charges' 1820–1833 », dans Native Studies Review 4, n°1 et 2.

Stewart C. (1975), Games of the North American Indians. New York: Dover Publications Inc.

Sutherland N. (2000), Children in English-Canadian Society: Framing the Twentieth-Century Consensus, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

Terris N. et M. Therrien (2000), Les langues eskaléoutes : Sibérie, Alaska, Canada, Groenland. Paris, CNRS éditions, collection Sciences du langage.

Tobias J. L. (1991), «Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879–1885 », dans Sweet Promises: A Reader on Indian White Relations in Canada, publié sous la direction de J.R. Miller, Toronto, and University of Toronto Press.

Thrasher A. A. (1976), Thrasher: Skid Row Eskimo, Toronto, Griffin House.

Trembley A. (2010), « Les jeunes autochtones durement touchés par l'alcoolisme et la toxicomanie », La Presse, Canada, Montréal.

Trevithick S. R. (1998), « Native residential schooling in Canada : a review of literature ». - Canadian journal of Native studies, vol. 18, n° 1, p. 49-86.

Tulorialik R. A. and D. F. Pelly (1986), Qikaaluktut: Images of Inuit Life. Toronto, Oxford University Press.

Urion C. (1991), « Introduction: the experience of Indian residential schooling », Canadian journal of Native education, vol. 18, n° supp., p. i-iv.

Whitehead M. (1988), «Introduction», dans They Call Me Father: Memoirs of Father Nicolas Coccolla, publié sous la direction de Margaret Whitehead, Vancouver, University of British Columbia Press.

Wien T. C. Vidal et Y. Frénette (2006), De Québec à l'Amérique française. Histoire et mémoire. Textes choisis du deuxième colloque de la Commission franco-qubécoise sur les lieux de mémoire communs, Québec, Presses de l'Université Laval.

Willis J. (1973), Geniesh: an Indian girlhood, Toronto, New Press.

Wolcott H. F. (1967), A Kwakiutl village and school, New York, Holt, Reinhart, and Winston.

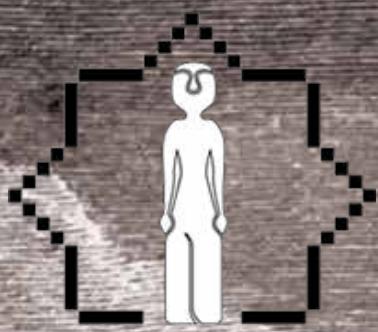
Wolf L. (2000), « Les colons de Nouvelle-France» dans Le français au Québec, 400 ans d'histoire et de vie, Montréal, Fides, Publications du Québec.

Woodbury A. C. (1984), «Eskimo and Aleut Languages» dans Handbook of North American Indians. Washington, William C. Sturtevant, general editor, volume 5, p.49-62.

Yvette B. (1971), Mythes et rites chez les Indiens Montagnais, s.c.q. (Innu-Québec-Labrador) Hauterive, Québec, La Société historique de la Côte-Nord.

York G. (1999), « Chapter Two: from Lyttonburg to Sabaskong Bay: fighting for the schools », the dispossessed: life and death in Native Canada, 2nd ed., Toronto, MacArthur, p. 22-53.





انسان‌شناسی و فرهنگ

