

سنگامیبا و تاریخ و بازرگان

(۱۷ - ۱۹۹۰)

سنگامیبا، از همان مراحل نخست تاریخ‌اش، عرصه گفتارهای تاریخی متعددی بود که بازیگران متعدد و حوادث مختلفی را درگیر می‌کرد. این تکرر در شیوه آمیختن روایت‌های تاریخی، ساختن تاریخ، و منابع و مراجع الهام‌پذیری، بر مکان‌ها و بازیگران متعدد و نیز اهداف و مقاصد مختلف منطبق است. البته مرزهای بین این تاریخ‌شناسی‌های مختلف کاملاً هم‌شفاف نیست. در حقیقت در مستعمره سنگال (سنت لوئیس و گوری، قبل از بسط و توسعه استعمار در نیمه دوم قرن نوزدهم) بازنمایی تاریخی جدید که ترکیبی بود از شیوه‌های اروپایی و سنگامیابی، سنن شفاهی و غیرمکتوب وولوف و توکولور از همان آغاز، تاریخ استعمار این کشور را تحت تأثیر قرار داد. آنان بر روایت‌های تاریخی که توجیه‌گر حضور فرانسه در سنت لوئیس و سپس در گوری پس از تسلط بر شبه جزیره کپور بود، اثر گذاشتند. با آمدن لوئیس فیدهرب، که در سال ۱۸۵۴ به عنوان فرماندار سنگال برگزیده شد، روایت تاریخ استعمار، نظام‌مند شد. او به تأسیس یک دولت کارآمد استعماری همت گماشت و از نفوذ خانواده‌های و رگه در حیات سیاسی و اقتصادی کاست و با تأسیس «مدرسه اوتاز» در ۱۸۵۷، درصد برآمد که «پسران رؤسای قبایل» را به سوی طرح فرانسوی بکشاند.

فرماندار فیدهرب با آگاهی از این موضوع که گسترش سرزمین مستلزم آگاهی‌های دقیق و جزئی است، خود به مطالعه زبان و فرهنگ سنگامبایی پرداخت.^۱ اما قبل از وی، پدر بیولت، یک کشیش دو رگه اهل سنت لوئیس، این رویکرد نو را در کتابی که عنوان افشاگرانه‌ای دارد با نام *طرح‌های سنگالی* آغاز کرده بود.^۲ او در آنجا از چیزی صحبت می‌کند که بعدها سنگور آن را «همزیستی» اروپایی - آفریقایی نامید که در آن اختلاط نژادی در نقش زهدان تمدن جهانی ایفای نقش می‌کرد. تاسیس نشریه *مونیتور دو سنگال* به یورو دیا او - یکی از نخستین فارغ‌التحصیلان مدرسه اوتاز - این امکان را داد که نخستین روایت سنت شفاهی وولوف را منتشر کند.^۳ فیدهرب چشم‌انداز این حرکت را با تحقیقات قوم - تاریخ‌شناسی و زبان‌شناسی محلی وسیع‌تر کرد. کتاب وی با نام *سنگال: فرانسه در آفریقای باختری*، بیانگر اوج کوشش‌های اوست. و این سنت تاریخی تداوم پیدا کرد. نیاز به تدوین خاطرات دوران استعمار الهام‌بخش تحقیقات زیادی شد. برای پدر بیولت، فیدهرب و جانشینان فرانسوی دورگه و یا آفریقایی وی، گذشته فقط به جهت ساختن یک خاطره و حافظه جمعی که بتواند مدعی میراث مشترک اروپایی، آفریقایی باشد - مفید به نظر می‌رسید. و با این وجود، فقط طرف آفریقایی بود که در خدمت فرانسویان بود - فرانسه‌ای که مأموریت‌اش به ارمغان آوردن تمدن برای این مردم بود، همراه با تبعات مثبت یا منفی آن. و حوادث محدودی که در تدوین چنین تاریخی نقش داشتند عبارت بودند از کشتارها، دستاوردهای مبارزاتی، دستیابی به قدرت و مرزهایی که با معیارهای بومی و محلی ترسیم شده بودند. این عوامل، در شکل‌دهی و برجسته‌سازی جنبه‌های به یادماندنی‌تر اقدامات استعماری، نقش داشتند. چنین دگرذیسی‌هایی در نوشتن و نگارش تاریخ به همراه نفوذ اسلام، منجر به آن شد که تمامی خاطرات مربوط به حوزه تاریخ‌شناسی، محدود و مختص به ظهور یک جامعه استعماری بماند - جامعه‌ای که از یک سابقه اروپایی - سنگامبایی سر بر آورده است.^۴ و این تاریخ، خود یک بُعد از طرح استعماری برای ایجاد ثبات اجتماعی و ارزش آفرینی محسوب می‌شد این ارزش‌ها «جدید» بودند، چرا که با ارزش‌های سنگامبایی تفاوت داشتند. این تاریخ نویسی، که حتی دوران پیش از شکل‌گیری جغرافیایی و سیاسی این سرزمین، از «تاریخ سنگال» سخن می‌گوید، «شکوائیه‌ها»^۵ سنت لوئیس را به مجمع نمایندگان ۱۷۸۹ و انتخاب دوران والنتین را به مجمع ملی فرانسه در ۱۸۴۷ سنجاق می‌کند تا ردپایی برای این گذشته مشترک بیابد. «این دیدگاه تاریخی بومی»^۶ حتی امروز هم یکی از رویه‌های حافظه جمعی سنگالی‌ها را تشکیل می‌دهد. اما نقل‌های شفاهی تاریخی جوامع سنگالی، همانند دیگر ابعاد تاریخ‌شناسی این جامعه، هنوز هم دوام آورده است.

این سنت‌ها، چند وجهی‌اند و از طریق صداها و موسیقی گریوت‌ها بازگو می‌شوند. روایت‌های تاریخ شفاهی، به عنوان یک شیوه، از یک شناخت‌شناسی پیچیده نشأت می‌گیرد. این روایت‌ها، حاصل‌گزینش از میان حوادث مختلف و با ملاحظاتی چند منظوره‌اند. بدین معنا، نقل‌های شفاهی، صرفاً آن مخازنی از علم و شناخت در خدمت مورخین و انسان‌شناسان نیستند، که به منزله «دانش از نزدیک» افراد و چیزها در زمره پیش‌شرط‌های لازم یک گفتار علمی درباره آفریقا به شمار می‌آید.^۷

تاریخ شفاهی، به خصوص تاریخ‌هایی که به گذشته وولوف مربوط‌اند، بر شناسایی تاریخ، روایت‌های تاریخی و داستان‌ها استوار است. این تاریخ شفاهی با تعریف بومان از «ادبیات شفاهی» که بر وقایع اتفاقیه استوار است، منطبق می‌باشد. به نظر من، اینها هم شامل چگونگی واقع شدن وقایع بیاد ماندنی هستند (یعنی روایت‌های تاریخی) و هم شامل تبدیل وقایع به ایده‌ها (یعنی تاریخ).^۸ وضعیت حوادث شرح داده شده، صرفاً همان چیزی نیست که در گذشته اتفاق افتاده بلکه از نظر وولوف، آنچه که ارزش یادآوری و استحقاق حفظ و نگهداری را داشت، ماندنی بود. اینها نشانه‌هایی هستند که می‌بایست ضامن مفاهیم یا معنای حوادث اتفاق افتاده باشند. بنابراین ارجاع به گذشته، ضرورتاً نوعی بازنمایی - توجیه - تشریح یا «افشای نادیدنی»ها (رازناک) است.^۹



و گفتگو با گذشته و تنظیم خاطرات اغلب در شکاف بین تاریخ و روایت‌های تاریخی اتفاق می‌افتد. سبک‌ها و تکنیک‌های روایت، حامل معانی‌اند، و این صرف نظر مشکلی که برای پوشش‌دهی وجود دارد. ریشه‌گفتاری آنها هم در گذشته است و هم در اکنون.^{۱۰} تاریخ فقط می‌تواند درس بیاموزد و یا با بازخواست از حوادث جاری، در مواضع سنتی مفروض (ارزش‌ها)، لنگر بیندازد. سنن تاریخی وولوف که از سوی محافل و ایدئولوژی حاکم به عنوان «سنت‌های سنگالی» تثبیت شده است، نمونه کاملی از این نوع تاریخ است. یکی از آنها، یعنی سنت سلسله‌های حکومتی، عرصه محوری‌ای را در این زمینه اشغال می‌کند^{۱۱}: این تاریخ در مقام تاریخ رسمی، توجیه‌گر است و مستثنی‌کننده و فراگیر و مدعی. این تاریخ، از طریق سنت‌های چند جانبه خانوادگی که مبنای ادعاهای سیاسی و مالی خانواده‌های سلطنتی را می‌سازد، خود را بازگو می‌کند. آنان خاطراتی را جمع‌آوری می‌کنند که تماماً خاطرات سیاسی است و فقط شبکه‌ها و گروه شاهزاده‌ها را می‌شناساند. و از طریق جغرافیا و تبارشناسی خانوادگی، دولت‌ها و نهادهای وولوف را تولید می‌کند.

خصلت ایدئولوژیک و آمرانه این تاریخ است که توجیه‌کننده برتری و فضیلت آن و ظلم آن نسبت به حافظه جمعی اکثر مردم سنگال حتی تا امروز است. با پایان جنگ جهانی دوم که با آغاز مناقشه‌های سیاسی محلی همزمان بود، شعرها، آهنگ‌ها و آواهای این حافظه جمعی، آن را به گفتاری مدعی تاریخ آفریقا بودن کشاند. تاریخی که بنا به گفته زان پل سارتر «شیوه‌ای برای درج و تعبیه در جهانی شدن» است.^{۱۲} نتیجه اصلی این گزینش الهام یافته از سیاست که بر عمومی شدن آن و نیز بر تحقیقات آکادمیک مؤثر بوده است، نوعی تفکیک قطعی‌تر بین سنت‌های خانوادگی و سنت‌های روستایی است. اینها هر کدام به شکل متفاوت حوادث تاریخی را تعریف می‌کنند. این تاریخ با تجسم در یک پیکر اجتماعی و محدود شدن در یک سرزمین، به تاریخ ساختاری راه پیدا می‌کنند و با وقوع بحران در قدرت مرکزی در روستاهای مجاور و پیمان‌های قومی و بین دودمانی و یا بحران‌های آب و هوایی و یا بیماری‌های اپیدمیک و غیره، به برهه‌های مقطع زمانی تقسیم می‌شوند. گذشته ترسیم شده از طریق این نقل‌ها، در مقایسه با سنت‌های سلسله حاکمان، نوعی خاطره پراکنده و غیر ویژه است. این نوع خاطرات، به عنوان خاطراتی کاملاً شخصی، حوزه تحرک بسیار محدودی دارند. در واقع فقط زمانی بحرانی جامعه را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد و یا نیاز به ایجاد پیمان‌ها و ائتلاف‌های جدید احساس می‌شود است که این خاطرات تحرکی از خود نشان می‌دهند. ارزش‌های مورد تأکید این خاطرات شخصی نیز کاملاً متفاوت‌اند؛ و حاصل تضاد کامل بین ارزش‌های اخلاقی اشرافی و ارزش‌های اخلاقی روزمره‌اند.

البته استقلال این دو رویکرد تاریخی، کامل نیست. در حقیقت، این دو گفتمان تاریخی، تا حدودی از همدیگر تغذیه می‌کنند. تاریخ معماری هر چهار جماعت سنگال، با استناد به سنت‌های اسلامی در مقابل اشراف سنگامبایی یا همان روحانیون - جنگجویان مسلمان، به همه چیز و همه آنهایی که نامی دارند، تابعیت سنگالی می‌دهد. در مقابل، سازماندهی سرزمینی و نهادی سنگال که به طور قطعی پس از جنگ جهانی اول استقرار یافته بود، برای یک فرهنگ مشترک، بستر مناسبی نبود.

وجود دو منطقه (چهار کمون و منطقه تحت اداره مستقیم) مانع از اثبات یک هویت سیاسی ملی می‌شد.^{۱۳} ساکنان شهرهای چهار کمون به عنوان شهروندان فرانسوی، از امتیازات سیاسی ناشی از این حق برخوردار بودند، بی آن که این امتیازات حقوق گمرکی و مالیاتی‌شان را به خطر بیندازند. این شکاف بین حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی بود که به حافظه جمعی این مردم خصلتی دوگانه داد. در مناطق روستایی از میانجی‌ها برای کنترل دهقانان، استفاده شد تا با کمترین هزینه از شورش و خیزش روستاییان جلوگیری شود. این امر به شکل‌گیری دو نوع خاطره و حافظه انجامید: خاطرات گریوت‌ها که در خدمت رؤسای قبایل سنتی درآمدند (که توسط حکومت استعماری ایجاد شده بود) و خاطرات جماعت‌های اسلامی که حاصل اقتصاد استعماری بود و توسط آن گفتار پیدا کرده بود. (اگر چه آنان سعی داشتند خودمختاری ایدئولوژیک را در مقابل حکومت استعماری و نیز پایتخت‌نشینان حفظ نمایند). بحران‌های عمده‌ای که درست قبل و بعد از تسخیر نظامی کشور ولوف به وسیله فرانسویان اتفاق افتاده این مسئله را به روشنی ترسیم می‌کند.^{۱۴}

پس از جنگ، وقتی که اصلاحات، حق شهروندی را به همه سنگالی‌ها اعم از بومیان و تبعه‌های فرانسه تسری داد، مناقشه بر سر قدرت سیاسی، به وخیم‌تر شدن خط انکسار بین دو فرهنگ انجامید. وقتی سنگور از حزب لامین‌گی جدا شد و حزب خودش را به نام «اتحادیه خلق‌های سنگال» تأسیس کرد به همین خاطره «دهقانی» یا ارزش‌های دهقانی هر روزه دنیای آفریقا که در خطوط بالا به آن اشاره شد ارجاع می‌داد. در اکثر بخش‌ها، مخالفت‌ها، جنبه فرهنگی و ذهنی داشت. سنگور به عنوان یک کاتولیک و متخصص دستور زبان و مهم‌تر از آن به عنوان یک سِرِر، یعنی قومی که در سنگال اقلیت است و عمدتاً دهقان، به باور من به خوبی می‌دانست که موفقیت سیاسی وی بستگی به شبکه‌های اجتماعی روستایی دارد که عمدتاً پیرو روحانیون مسلمان بودند. از این رو بود که حزب وی یک «جهان روستایی» یا «ارزش‌های دهقانی» تدوین کرد. مؤلفه اخیر می‌بایست جانشین تاریخ‌شناسی شفاهی‌ای شود که از منظر سوسیالیسم آفریقایی بیش از حد اشرافی و وولوفی بود. بدین طریق میراث آفریقایی سنگور می‌بایست جای سنت‌های پیشین را بگیرد. بنا به گفته شاعر، این کار

به منزله به رسمیت شناختن حافظه جمعی و به معنای تجلی روح سیاهان آفریقایی بود. بنابراین تلاش شد تا با کاستن شکاف بین خاطرات استعماری و خاطرات سنتی مردم، یک هویت ملی سنگالی تولید شود. او پیش از این در اوایل سال ۱۹۳۷ نوشت: «روشنفکران رسالت‌شان این است که ارزش‌های سیاهان را با همه حقایق و فضیلت‌های‌شان تقویت نمایند و مردمشان را نسبت به طعم نان و بازی روح که با آنها ما انسانیم، آگاه سازند»^{۱۵} براساس مقولاتی که گفتار او را سامان می‌دادند، «سنگال سه قرن استعمار را طی کرده بود» - حضور فرانسویان در سواحل سنگامبیا (تأسیس سنت‌لوتیس سنگال در ۱۶۵۹) آغاز استعمار بود. فیدهرب به عنوان معمار سنگال مدرن ظاهر شد و در کنار اولات جور، همتای سنتی‌اش. مثلث ایدئولوژیک سنگور که سیاه بودگی، زبان فرانسه و سوسیالیسم آفریقایی اضلاع آن را تشکیل می‌دادند به لطف خاطرات دوگانه و در مقابل تاریخ، قد علم کرد.

سیاه بودگی در مقابل تاریخ ۱۹۸۰-۱۹۶۰

امروزه انتقاد نسبت به سنگور حول دو محور متمرکز است. از یک سو «سیاه بودگی» صرفاً نوعی فرآیند تثوریک، نوعی ایدئولوژی مبهم و تاریک اندیش یا نواستعماری تلقی می‌شود.^{۱۶} از سوی دیگر، سنگور را به دلیل تقویت «گشایش» و تضعیف «جستجوی ریشه‌ها» یعنی دو مفهومی که بنیانگذار اندیشه او هستند، مورد انتقاد قرار می‌دهند.

سنگور به عنوان سازنده یک ایدئولوژی، هر گونه نقش تاریخ را در آفرینش (یا بازآفرینی) فرهنگی آفریقا رد می‌کند. گفتارهای او در باب شناخت فلسفی و ادبی، تجلی نوعی رازواره‌گی است: تبارشناسی/شعر و اسطوره‌شناسی/فلسفه، به صورت لوحی برای قرائت و رمز گشایش نمادهای واقعیت درآمدند که «تنها زمانی عمق می‌یابد که با شکستن مقوله‌های سفت و سخت استدلال عقلانی و بسط و توسعه به ابعاد قابل اتساع فراواقعیت، به حقیقت تبدیل شود»^{۱۷} این کار فقط به منزله مثال‌هایی برای برخی سامان‌های نظری به کار تاریخ می‌آید. زیرا هدف خود را «تجدید حیات ارزش‌های مردم آفریقا و نوسازی آنها از طریق مرتبط کردن‌شان با نظام ارزشی فرانسوی»^{۱۸} قرار داده است. مهم‌تر این که، در خدمت قوم‌شناسی‌ای قرار می‌گیرد که نقش انسان‌گرایانه‌ای در ایجاد دنیایی انسانی‌تر دارد.^{۱۹} از این منظر است که سنگور در همه طول زندگی‌اش از نبود فرهنگ «قوم‌شناسی و تاریخی» در میان بی‌شمار نویسندگان استعماری می‌نالید. برخلاف «دو قوم‌شناس و آفریقا شناس بزرگ: دلافوس و فورینیوس»^{۲۰} و همه نویسندگانی که «در خدمت نظام علوم انسانی، زبان‌شناسی و قوم‌شناسی» قرار گرفتند. نقشی که سنگور برای قوم‌شناسی قائل است. بسیار فراتر از

شکافتن معنا است، و از این رو است که کسی می‌تواند حتی بدون وجود متکلمان یک زبان. به قوم‌شناسی بپردازد. سنگور در نقدی که بر کتاب آر. کوکن درباره قصه‌های آفریقای نوشتی، اشاره می‌کند که نویسنده «مطمئناً از کار قدما» - یعنی قوم‌شناسان و زبان‌شناسان - انتفاع نمی‌برد، بلکه از طریق دانشجویانی که به عنوان ناظر و شاهد بر فراز تپه قرار گرفته‌اند و از این امتیاز برخوردارند که می‌توانند نگاه روشن و شفافی به دو سوی کوه بیندازند، آگاه می‌شود. و از همین رو است که وقتی به تصویر یک معبد سنگالی می‌پردازد، از فیلسوف گاستن برگر، زاهد سلحشور الحاج عمر، فرمانروای مقاوم لات جور، دو بنیانگذار منشور برادری آمادو بامبا و ملک سی و بازیگر دانیل سورانو یاد می‌کند.^{۲۱} در حقیقت بازگشت به سرچشمه‌های «سیاه بودگی»، یک عمل روشنفکرانه است. ترجمه این عمل روشنفکرانه در صحنه عمل سیاسی برای مشروعیت بخشیدن به نگاهی ویژه به تعبیر سنگور، همانا با پذیرش واژگان گریوت و روایت نقل‌های شفاهی به عنوان مظهر مجموعه‌ای از ارزش‌ها، عملی می‌شود. این تعبیرات در ریتم و آهنگ جا داده شدند: «واژگان، آواز و افسون هستند، زیرا به خصوصیت‌های نخستین ریتم و افسانه اختصاص داده شدند، زیرا تصاویر آهنگین هستند.»^{۲۲} یک آهنگی که به اندازه خود صور خیالی، ذاتی و درونی باشد، با «یکی کردن علامت و معنا و جسم و روح حاصل می‌شود.»^{۲۳} نه حکایتی وجود دارد و نه «برش‌هایی از زندگی»، تنها تصاویر، دارای ارزش هستند. از این منظر، نقش تاریخی شاعر، مسلم است.



با این حال، اشتباه است اگر «سیاه بودگی» را به رهیافتی که نخستین نظریه‌پردازش ارایه می‌دهد، تقلیل دهیم. اگر زبان گریوت و کارِ قداما مورد عنایت روش‌هایی قرار نگرفته است که به واسطه آنها روشنفکران با به هم آمیختن اشراق (سیاهان) و عقل (یونانی) به خلق اسطوره واقعی می‌رسند، سنگور این امکان را به وجود آورد تا اینها از مرزهای گفتمان وی جلوتر روند. در حقیقت او نخستین کسی بود که «لات جور» را به عنوان قهرمان ملی و «نیانی» را به عنوان سرودی برای جوانان انتخاب کرد.

انتخاب‌هایی مبهم، زیرا در واقع انتخاب قهرمان ملی را مدیون فیدهرب هستیم که چنین شخصیتی را برای ساماندهی مقاومت خلق کرد و سرود جوانان تلاشی بود برای تبدیل یک شکست به پیروزی. اما این انتخاب‌ها به طور کامل با نوسانات فلسفه سنگور بین دو قطب مشروعیت‌اش، سازگاری دارد: فیدهرب و مدرنیته فرانسه از یک سو و لات جور و سنن و ارزش‌های اشرافی بزرگی و اینار از سوی دیگر. او به همه صداهایی که حاوی این سنت‌ها بودند، اجازه می‌داد که خود را بروز دهند، به طوری که یک بار در روزنامه حزبی‌اش نوشت: «آنچه که ما باید بر آن تاکید ورزیم احساس گرایبی یا ایده‌های داملز و دتینز و یا احساسات دهقانان قرن هیجدهم نیست. ما در سال ۱۹۵۷ به سر می‌بریم. سنت سیاهان آفریقایی در سال ۱۹۵۷ با دنیای معاصر خود، با فیزیک هسته‌ای، با جریان ضداستعماری و دنیای خودمختاری و استقلال پیوند خورده است. این دنیای متأثر از تاریخ و اقتصاد است که باید در هنر و ادبیات سیاهان آفریقا تجلی پیدا کند.»^{۲۴} به مدت چندین سال، این روزنامه همراه با چاپ متون تاریخی شفاهی به همراه متون مکتوب منتشر می‌شد. به نظر می‌رسد که نوعی تقسیم کار در آنجا شکل گرفته بود. صفحات «ایده‌ها و نوشته‌ها» به نظریه‌پردازان «سیاه بودگی» و شاعران اختصاص داده شده و تحقیقات و اسناد، غالباً از طریق آرشیوها و تاریخ تغذیه می‌شد و صفحات مسائل فرهنگی از طریق گفته‌های شفاهی از تمام مناطق سنگال تحت پوشش قرار می‌گرفت. این نمایندگی‌های تاریخی بیانگر داستان‌های جداگانه‌ای است که ضرورت اتحاد را تحمیل می‌کند. در ارزش نوشتاری و ادبی چیزهایی که زمانی در زمره واقعه‌نگاری و افسانه به شمار می‌رفتند بر محتوای آنها پیش گرفت. قرار بود از طریق این نوشته‌هایی که معلمان مدارس آنها را رونویسی می‌کردند، موجبات آشنایی و شناخت سنگالی‌ها از گذشته‌شان فراهم آید و باعث نوعی «خود - شهودی» در آنان بشود؛ البته همه اینها به صورتی کاملاً عینی.^{۲۵}

وجود این دو جنبه در رویکرد سنگوری، در ابهام فاش شده در تحقیق کلیدی این دوره یعنی در کتاب ماجرای مبهم نوشته شیخ حمیدو خان به روشنی آشکار است. شیخ حتی قبل از انتشار کتاب‌اش، در اکتبر ۱۹۶۱، به این نکته در سمیناری با همکاری مجله سپری اشاره کرد. او قاطعانه

طرد سنت تاریخ شفاهی توسط سنگور را تصدیق کرد. او بر این نظر بود که «در دنیایی که در آن زمان و مکان دیگر نمی‌توانند مانع ارتباطات شوند، فرهنگ شفاهی نمی‌تواند جدی گرفته شود. شفاهی بودن فرهنگ ما، ظرفیت آن را برای نشر محدود می‌سازد. و در نتیجه از قدرت رقابت آن می‌کاهد و در نهایت باعث می‌شود که ما در ارتباطات مان با دیگران ضعیف و فرودست باشیم، در عین حال، مانعی جدی در راه درک ما از دنیای کنونی است. احساس درونی ما، نسبت به فرهنگ خودمان، یارای تحمل ورودمان به دور پیشرفت‌های تکنولوژیک را ندارد. ما قبل از پوشیدن لباس آبی مکانیک‌ها، باید از روح خودمان مطمئن باشیم»^{۲۶}. گویی برای اثبات این که حمیدو خان راست می‌گوید و برای از هم گسیختن «زمانِ دَورانی» جوامع آفریقایی و امتناع سرسختانه‌شان در مقابل رشد و ترقی و بالاخره تاریخ، نخستین سالروز استقلال این کشور موقعیت مناسبی بود برای برپایی یک نمایشگاه آرشیوی: «نمایش آرشیوها: ۳۰۰ سال تاریخ مکتوب در سنگال». گویی هدف تأکید بر این نکته بود که تاریخ سنگال با مباحثات و مقاومت‌های حاصل از توسعه‌طلبی‌های اروپا آغاز نشده است، بلکه همان سنگ ابزارهای پیشرفته، ابزارهای ماقبل تاریخ و قصه‌های مسافران دریا، نخستین سنگ بنای گذشته سنگال است. یک وزیر به نام اِبی دیوپ متذکر این مسئله شد که تا کنون آرشیوها در خدمت تدوین تاریخ استعماری بوده‌اند و این که هم اکنون دیگر آنها «می‌بایست که در خدمت نوشتن تاریخ خود ما درآیند و همین طور در خدمت دیدگاه‌های تندرانه استعماری و استعمارزدایی». او همچنین تداومی تاریخی برقرار کرد میان پس زدن استعمار و مبارزه برای استعمارزدایی. با این همه او یادآور شد که «رهبران مقاومتِ دیروز یعنی افرادی مانند لات دیور، علی بوری، شیخو آمادو، مامادو لامين، الگوهای برای مبارزان امروز هستند. نه این که هدف‌های مبارزه همان باشد، قبلاً هدف بازسازی گذشته بود و حالا ایجاد یک ملت و کشور مستقل - سوسیالیستی و پیشرفته - اما همه مردم در این نیاز با هم مشترک هستند که با ستایش و تکریم از مردان بزرگ دوران گذشته، انرژی و توان‌شان را تجدید کنند»^{۲۷}.

دیدگاه روشنفکرانه نخبگان سیاسی سنگال کاملاً روشن است و همجنس گفتار سنگور درباره «سیاه بودگی» است - گفتاری که فراتر از مرزهای سنگال می‌رود. در حقیقت، این گفتار بر فضایی از قدرت، یعنی قدرت مدرن محیط است که هیچ نیازی به سنت‌های کهن تاریخی ندارد. این رویکرد، یک منطق اجتماعی نوینی برای همگرایی ملی فراهم می‌آورد. به باور نظریه‌پردازان عصر سنگور، تدوین یک تاریخ جدید، مستلزم یک رویکرد تحلیلی و یا ارتباط و پیوند با گذشته است. اِبی دیوپ، صریحاً اظهار می‌کند که امروز تنها حافظه و خاطره ضروری برای ملت سنگال، به واسطه آرشیوها، ایجاد شده است. به گفته او، «مردم سنگال از سر دینداری و ایمان، از طریق داستان‌ها و سرودها،

سنت‌های مکتوب‌شان را حفظ کرده و انتقال می‌دهند» اما، این‌ها به اندازه اسناد و مدارک، مطمئن نیستند. به رغم این، حتی اگر این سنت‌ها به واسطه گذشت زمان و حوادث جاری در گوشه و کنار این سرزمین، تحریف شده باشند، در نهایت همان اتفاقی برای‌شان افتاده است که شامل اسناد استعماری، می‌شود. بدین معنا، آنها کاملاً مفید و قابل استفاده‌اند و باید حفظ شوند، مکتوب گردند و آرشیو شوند.^{۲۸}

به طور خلاصه، مشخصه جهت‌گیری این دوره را می‌توان به این صورت بازگو کرد: همپایه قرار دادن نقل‌های شفاهی با اسناد طبقه‌بندی شده؛ البته معتبرتر شمردن دومی به خاطر مکتوب بودن آن. در اینجا، خاطره یک امر فردی است با این وجود در خدمت شبکه‌های مشتری‌مدار که برای قدرت جبهه سیاسی حاکم ضروری است، قرار می‌گیرد. بازنمایی‌های تاریخی که از گفتار غالب بیرون رانده شده بودند، از این منظر، اسلحه‌ای بود در دست مخالفان سنگور. مفسران و همکاران‌شان، «برخلاف آنچه که ممکن است تصور شود، کارمند معمولی»^{۲۹} نبودند، از آنها اعاده حیثیت شده بود. اسناد برای عمومیت بخشیدن به تاریخ مورد استفاده قرار گرفتند.^{۳۰} دومین نمایش بزرگ با عنوان «زمان‌های سپری شده»، بر این ساخت گذشته همسو با طرح جامعه براساس «سیاه بودگی» تاکید گذاشت. این نمایشگاه در سال ۱۹۶۶ بر پا شد.

در این نمایش، جنبه‌های تکنیکی صریحاً بر جنبه‌های ایدئولوژیک غالب بود. این حادثه یک رویکرد آکادمیک داشت به همراه مقدمه‌ای مشتمل بر گروه‌های قومی سنگال به عنوان «پیش درآمد» که عبارت بودند از منابع تاریخ سنگال و دوره‌های زمانی آن (دوران پیش از تاریخ، آغاز تاریخ و خود تاریخ). در این طرح، تاریخ سنتی با تصاویری از «گریوت‌های معروف» و روحانیون بنیانگذار اخوان ارایه شد.

بدون شک، ایدئولوژی سنگور، تحقق‌پذیر بود چرا که گفتار او تمامی خاطرات بسیار سیاسی و ولوف را به حاشیه راند. اما این فراگیر بودن نقل‌های تاریخی، خود به گفتار «سیاه بودگی» و نیز گفتار اسلامی اخوان منجر شد. ونسان مونتیل از طریق نوشته‌ها و کنفرانس‌هایش در این شیوه اسلامی بازنمایی تاریخ مشارکت کرد.^{۳۱} این ایدئولوژی، مستلزم شکل‌گیری نقل‌های اجدادی و یا تکرار بازنمایی‌های تاریخ استعماری نبود، بلکه نوعی گفتار قوم‌شناسی، فلسفی و ادبی بود و بی تفاوتی جدی آن نسبت به فلسفه تاریخی، شیخ آنتا دیوب به احتمال زیاد ناشی از شباهت‌های نهفته درونی این دو می‌باشد.

نوسازی تاریخ آفریقا توسط شیخ دیوب - یک نوسازی کامل - در عین حال یک تجدید بنای تاریخ جهان بود. چرا که مصر به عنوان یکی از تمدن‌های آفریقا مبنای فرهنگ یونانی - لاتینی قرار

گرفت. تصدیق اتحاد فرهنگی آفریقا، دیوب را همانند سنگور به سوی انکار نقل‌های شفاهی و تحقیقات تک نویسی که در طرح مصری - فرعونی منظور نشده بودند، کشاند. طرح ایدئولوژیک و بازنمایی تاریخی نویسنده آن، مؤید پان - آفریکنیسم و فدرالیسم اوست. شناخت بسیج شده توسط برنامه او، هرگز این فیلسوف را فراتر از محدوده دوایر روشنفکری قرار نداد.

پس از استعفای سنگور، انتشار کتاب *آخرین امپراطوری*^{۲۲} منادی عصر نوینی بود - دورانی که می‌بایست در سراسر دهه ۱۹۷۰ بنا گذاشته شود. مرگ فیلو مباکه، خلیفه کل اخوان مرید و تواناترین حامی سنگور در مناطق دهقانی، آغاز خیزشی بود که به «ناآرامی دهقانی» و تغییر نگرش رهبران مذهبی انجامید^{۲۳} و همچنین موجب پدید آمدن بحران در مدارس و دانشگاه‌ها، و به خصوص شورش عبدو لهات، جانشین مباکه شد که منجر به تجدید حیات سنت‌ها در حوزه سیاسی شد. شکست طرح «امپراطور مآبانه» سنگور منجر به طرح مسئله رهایی ایدئولوژیک از برخی شبکه‌های مشخص و گروه‌های مرتبط با دولت شد.



بایان بخشیدن به منطق استعماری، دستور کار بعدی بود. نیاز به باز تولید یک گذشته معتبر، فارغ از محدودیت‌های فلسفی، به آرامی با کنترل رو به افزایش تکنوکرات‌ها و متخصصان توسعه بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول بر دستگاه‌های دولتی و مدیریتی به وجود آمد.^{۲۴} مورخان و گریوت‌ها فراخوانده شدند تا گفتار جدیدی را در تاریخ بازسازی و برعلیه فلسفه به راه اندازند. آنها می‌بایست فضای ایدئولوژیکی‌ای را به کار می‌گرفتند تا «سوسیالیسم آفریقایی» را خلق‌سلاح کند و یک لیبرالیسم اقتصادی را که با نوعی بازگشت به اصل همراه بود، توسعه دهد. شکست آشکار «سیاه بودگی» به واسطه «خیزش ملی»، تا حدی نشانه‌ای بود از همسویی سنگال با دیگر کشورهای آفریقایی. در دو دهه بعد: یعنی همسویی با تلاش مشترک آنها برای اتحاد با یکدیگر، به هر بهایی و برای شکل‌دهی به یک هویت ملی و بسیج خاطره‌های مشترکی به منظور ریشه‌گیری قدرتی که دیگر هیچ‌گونه نفوذی بر جمعیت و تصمیمات اقتصادی نداشت.

خیزش ملی یا «یک شکسته‌بند در کاخ ریاست جمهوری»

انتقاد نظریه‌پردازان از «سیاه بودگی» مسیر خود را در دهه ۱۹۷۰ طی کرد، هر چند حرکتی میانمایه داشت. بیشتر هوداران این روش انتقادی، ناصحان فرهنگی و مورخانی بودند که نه در پی تضعیف و به چالش کشیدن «سیاه بودگی» که در پی اصلاح آن بودند. در سال ۱۹۷۵، ایبا در تیم، پس از گذراندن آزمون استادی دانشگاه در فرانسه، کنفرانسی در رابطه با «سنت شفاهی و تاریخ»^{۲۵} برگزار کرد. هر چند سنت‌های تاریخی شفاهی، مدعی «تاریخ» بودن را ندارند، اما آنها به عنوان «منابع مقدم تاریخ آفریقا برای قبل از دهه ۱۹۶۰» به حساب می‌آیند، چرا که تمدن آفریقا، «یک تمدن شفاهی متشکل از کلام، سخنرانی، آهنگ و سمبل است». اما لغزشی که به رغم تعهد روشنفکران در حمایت از رئیس جمهور شاعر رخ داد؛ انتقاد از تزه‌های شیخ حمیدو خان ناظر بر خصلت ایستا کننده نقل‌های شفاهی، چارچوب کلی‌ای را ترسیم کرد که به صورت مرجع تاریخی برای دوره بعدی درآمد. به عقیده ایبا در تیم، شفاهی بودن «یک نشانه حتمی و گریزناپذیر حقارت یا عقب افتادگی نیست، بلکه باید به صورت ویژگی خاصی ترجمه شود که بیانگر یک وضعیت متفاوت است و انسان باید یاد بگیرد که فضیلت‌های آن را قدر بداند». این بازگشت به منابع گذشته آفریقا - که متفاوت بودن آن ثابت شده بود - بیانگر آغاز یک گسست از جهت‌گیری‌های جهانشمول سنگور و دیوپ است. گریوت به همان جایگاهی برگردانده شد که برای مدتی توسط شاعر و فیلسوف اشغال شده بود. به او حکم شد که در مقابل سراب نوشته‌های تاریخی غربی مقاومت کند.^{۲۶} ایبا در تیم به منظور تعریف نقش جدیدی که به گریوت داده شد، به نوشته‌های

سیسه دیا ارجاع می‌کند که در آنها گریوت به صورت «خدا»، «شاهد» و «رفیق» ارایه می‌شود.^{۳۷} او حافظه مردم است و جاودانه‌کننده خاطرات با پرتو افکندن به حال و اکنون. «دعوت به جایگزینی «ریشه داری» به جای «گشایش»، تاریخ‌شناسی سنتی را به عنوان یک «چشم‌انداز تاریخی سیاسی» محدود کرد. از منظر این نوع تاریخ‌نگاری، نقل‌های شفاهی، به ندرت «تاریخ نیروهای محرک بود». در اینجا، هرچند تبحر تاریخی به طور کامل نادیده انگاشته نشد، اما نسبت به آن تا حدودی با احتیاط برخورد شد. با این حال پس از ۱۹۸۳، این فرآیند تا حدودی دانشورانه‌تر و عملی‌تر شد. کنفرانس رافائل، تأکید بیشتری بر این تجدیدنظر کرد.^{۳۸} دو رشته‌ای که به نظر سنگور روح آفریقا را به آفریقایی‌ها بیشتر می‌نمایند - یعنی قوم‌شناسی و زبان‌شناسی - به مثابه ابزارهایی در دست استعمارگران برای باز تولید اندیشه و شناختی برای تسلط بیشتر آنها، انگاشته شد. تذکر معروف سامبا دیالو «آیا آنچه را به دست می‌آوریم ارزش آن چه را که از دست می‌دهیم، دارد؟»^{۳۹} از سوی ندیابه به جد گرفته شد برای اثبات این نکته که استمداد از منابع سنت شفاهی برای تجدید حیات فرهنگ آفریقا در مقابل نوشتار، ضروری و لازم است.^{۴۰}

با این وجود، بازسازی خاطره اخوان مرید، حتی بیش از جدل‌های روشنفکری، تحرک بازگشت به ریشه‌ها را بازگو می‌کند. از این منظر، مفهوم بازسازی تا آنجا دارای معنا است که همراهی‌کننده گفتار جدیدی است که شورش و برآمدن رهبران جدید «اخوان» را توجیه می‌کند. بحران اقتصادی و تبعات فاجعه‌بار اجتماعی آن برای بخش وسیعی از جامعه، به این احتمال پایان داد که بتوان همکاری نزدیکی را که پس از جنگ جهانی دوم بین سنگور و «اخوان» به وجود آمده بود، حفظ نمود. گسستن از مسیر توسعه آفریقایی و سوسیالیسم آفریقایی، مانع از رجوع و بازگشت به ایدئولوژی‌های بخش کار شد که خاص مریدها بود و مفید بودنش برای آن گروه‌های اجتماعی مرتبط با قدرت سنگور ثابت شده بود. از این منظر، ادغام مجدد روحانیون مسلمان در تاریخ ضد استعماری به معنای ایجاد نمایندگی‌های جدید بود. اما در این صورت برای قهرمانان سنتی مانند لات جور قهرمان ملی و آلبوری ندیابه چه اتفاقی می‌افتاد؟ آنها به وسیله منطق اسلامی که به مناقشه‌ها و مخالفت‌ها و نیز به همکاری جوامع مسلمان با قدرت استعماری توجهی نمی‌کرد مصادره شدند. به منظور اجتناب از برخورد با زندگی این قهرمانان از مرگ آنان برای معکوس جلوه دادن چهره‌شان استفاده شد.^{۴۱} یک خاطره واقعی مردمی ظهور کرد همراه با ازدیاد روزافزون انجمن‌های مذهبی. اینها با متشکل کردن کسانی که حاملان همبستگی پروژه مدرنیزاسیون بودند (دانشجویان، معلمان، و کارمندان جوان و حقوق بگیر) از قالب‌ها و چارچوب‌های سنتی‌شان یا فراتر نهادند. نمایش‌ها و راهپیمایی‌های مذهبی اخوان در منطقه گسترش یافت و استادبوم‌های فوتبال را پر کرد. نوارهای کاست ابزارهای بسیار

مناسبی برای پیام جدید بود. در عین حال، این خاطرات در نقاشی‌ها و عکس‌ها و دیگر رسانه‌های جمعی نیز ثبت می‌شدند. زندگی امادو بامبا - یا گذشته جنبش اخوان - تبیین‌کننده مبارزه خلیفه جدید عبدو لهات بود. این مقاومت فرهنگی جدید که حاصل شکست پروژه سنگوری بود، شباهت زیادی با حرکتی داشت که توسط بامبا علیه اشغال فرانسویان صورت گرفت - حرکت اخیر مقاومتی بود که به کمیته‌های سنگالی امکان نجات و حفظ روح و ماهیت‌شان را داد. این بازنویسی تاریخ، «نقش» مقاومت مسلحانه را کم‌ارزایی می‌کرد، بر همکاری و تشریک مساعی فرمانروایان و حاکمان با استعمارگران تأکید می‌ورزید، در حالی که دوره‌های سازش و همکاری رهبران مذهبی به خصوص امادو بامبا را به کلی از یاد می‌برد.^{۴۲} در حقیقت فقط دوره‌های تبعید و جلای وطن (۱۹۲۱-۱۸۹۵) مورد توجه قرار می‌گرفت. آنان دست به یک افسانه‌پردازی کامل زدند، مارابو را در هاله‌ای از اسطوره و افسانه پنهان کردند و از او تصویر یک انسان مقدسی را ساختند که در ادبیات خلقی عربی و نیز در ادبیات خلقی فرانسه وجود داشت. اصالت پیام تاریخی تحت تأثیر اصالت چشم‌انداز سنگوری خلیفه جدید، قرار داشت. جذابیت تصویر جدیدی که ارائه می‌شد بسیار بود و تسلط آن بر فضای ایدئولوژیک مردمی به واسطه انحصار مریدها بر بخش حمل و نقل و تجارت تسهیل می‌شد. هر چند این گفتار تاریخی نیز در رادیو یا تلویزیون جایگاهی به دست نیاورد، اما تاریخ سنتی گریوت‌ها - اول همه تاریخ‌ها - نیز همچنان در جستجوی صدایی مناسب و تعامل با اسناد باقی ماند. آنان برای این که این تاریخ را عملی‌تر کنند، زمان‌های کاملاً ناهمساز را درهم آمیختند و تنها به زیبایی آواها توجه کردند. نقل‌های شفاهی متکی بر رسانه‌های جمعی صرفاً به صورت اسباب تفریح و سرگرمی درآمدند، آنها غالباً جناس‌های سرگرم‌کننده بودند و بی‌رونتی شدن آنها، گرایش رجوع به اسناد آرشیوی و تکرار شهادت‌های اولیه قوم شناسان و دیگر مخبران قوم شناسی را توضیح می‌دهد. تلاش برای گسستن از مدور بودن زمان به همنشینی‌های غریب و یا ناهمساز انجامید.

در این زمان، صحنه سیاسی سنگال، با شکل‌گیری مجدد شبکه‌های مشتری مدار که پس از رفتن سنگور قدرت تحرک یافتند، صف‌آرایی جدید خود را به نمایش گذاشت. فقدان خلاقیت ایدئولوژیکی که سنگور از آن بهره‌مند بود و به ویژه تبعات اجتماعی برنامه بهبود اقتصادی، به قدرت رسیدن دیوف و برنامه «تغییر در تداوم»، او، همه و همه در این صف‌آرایی جدید سهیم بودند. موقعیت ضعیف دیوف در حزب (به رغم این که او به عنوان دبیرکل انتخاب شد) و انتقاد مریدها از «فترت سنگالی‌ها»، مانع از آن شد که نیاز به تغییر جدی‌ای پیشنهاد شود. اما توانایی سیاسی رئیس جمهور جدید، و شهرت او به عنوان یک «تکنوکرات خوب»، شرایط را برای نخستین بازنگری رسمی در دکتورین «سیاه بودگی»، فراهم کرد. سرانجام این ارزیابی مجدد، دستاوردهای زیادی برای تاریخ و

سنن تاریخی به همراه داشت. در جریان سمینار «سنت شفاهی به مثابه منبعی برای ادبیات معاصر آفریقا»^{۴۲} عبدو دیوف تأکید کرد که سنت، بهترین تجلی گذشته آفریقا است؛ گذشته‌ای که «هم میراث ماست و هم پروژه ما. دیوف با اشاره به این که این سنن، قرارگاهی هستند برای «افسانه‌ها، قصه‌ها و اسطوره»یی که حافظه ذهنی و جمعی مردم آفریقا را تشکیل می‌دهند، بر اهمیت «روشن شعری و هرمنوتیک خاص آفریقای - سیاه» که حاصل زبان‌های ملی باشد، تأکید کرد. او جسارت آن را کرده بود که به تابوی بزرگ عصر سنگور، حمله کند: یعنی به مسئله زبان. اگر چه تا حدودی پوشیده، اما انتقادی به هر حال جدی چرا که با بحث وانمایی به مقابله برخاسته بود.

به گفته دیوف سنت‌های شفاهی برای تجدید حیات فرهنگ‌های آفریقا ضروری بودند. او بر این باور بود که آنها در خدمت بازسازی «حافظه» ریشه‌دار تاریخ آفریقا درخواهند آمد - تاریخی که «در آن، حوادث و رفتار انسان‌ها ثبت می‌شود، و چیزی که بقای جوامع محلی ما را تضمین می‌کند.»^{۴۴}

موضعی که جانشین سنگور اتخاذ کرد، در بدنه اجتماعی سنگال طنین بیشتری داشت. دیوف در بنای هژمونی و اقتدار خود، به خصوص طی مرحله اول دوران قدرت (ژانویه ۱۹۸۱ تا فوریه ۱۹۸۳) ناچار بود با حزبی سرو کار داشته باشد که به سختی کنترلش می‌کرد. او برای خنثی کردن رهبران قدیمی حزب سوسیالیست، به سیاست چند حزبی روی آورد. او اجازه داد انجمن‌هایی شکل بگیرد که از برنامه‌های وی حمایت می‌کردند و در همان حال حزب خود او را محکوم می‌کردند. شبکه‌های روشنفکری نوینی، به همراه این نظام جدید قدرت سربرآوردند، که آنان نیز بر صلاحیت‌های وی تأکید می‌کردند. خاطرات خانوادگی و انجمن‌های مبتنی بر خانواده، مجدداً سر برآوردند تا به عنوان مبنایی در خدمت خاطرات محلی و منطقه‌ای قرار گیرد که ظهور و بروزشان مورد حمایت و تشویق متحدین جدید قدرت بود. طبقه تکنوکرات که طبق تعریف عملگرا محسوب می‌شد، به دنبال انتقال دهندگان سنتی ایدئولوژیک بود تا موقتا زمان لازم را برای درک «خیزش ملی» به دست آورد و قدرت‌های مالی و اقتصادی‌اش را به متخصصان توسعه بسپارد. ایدئولوژی «خیزش ملی» در دو حوزه آموزش نوین / منشور فرهنگی ملی^{۴۵} بازتاب می‌یافت و حول دو محور مدرن و سنتی متجلی بود. محور سنتی را تاریخ‌نگاران تشکیل می‌دادند و محور مدرن را روزنامه‌نگاران و گریوت‌ها.

امروزه تعیین موقعیت دقیق حد فاصل بین فضای گریوت (در معنای قوم‌شناسی آن) و فضای ژورنالیستی در حوزه سیاسی و ایدئولوژیک سنگال، کاملاً دشوار است. بازگشت به سنت‌های خانوادگی و شجره شناسانه به مثابه عوامل انگیزه بخش، «سنت‌گرایان» را به سوی رادیو و تلویزیون

کشاند. امروز بیشتر از هر وقت دیگری تفسیر سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد تا با دست‌کاری تاریخ، ایدئولوژی‌ای را پی‌ریزی کند که تداوم تاریخی را با عنایت به وضع حال برقرار سازد. نقش آن این است که به مقایسه‌هایی دست بزند تا برای گذشته در حال و برای حال در گذشته جایی را باز کند، برای انجام این کار، داده‌ها و حقایقی که می‌بایست حفظ شوند و آنهایی که می‌بایست حذف شوند باید به دقت انتخاب شوند. این خاطرات که از طریق نشانه‌گذاری تک‌تک مراسم و بزرگداشت‌ها عملی می‌شد عمدتاً ریشه در ریتم و آهنگ و رنگ‌های سنت داشتند. این کار به آواز خوان‌ها اجازه می‌داد که از نواهای آوازهای جنگی برای صحبت درباره توسعه استفاده کند. این خاطره بیشتر از ترکیب روایت‌ها و زبان شکل گرفته تا به واسطه بازنمایی تصویری از واقعیت و خاطره حقیقت یگانه‌اش را به صورت گفتار بازگو می‌کند. این شکل ترکیب، یگانه عنصری است که به لحاظ اجتماعی به رسمیت شناخته شده و یا برای فرهنگ مردمی قابل فهم است. بنابراین تفکیکی که سنگور در حوزه رسانه‌های جمعی ایجاد کرد محو شد و حرکت همگرایانه‌ای که وجه مشخصه دو دهه نخست پس از استقلال بود، اکنون به دلایل سیاسی و اقتصادی، در تقابل با فروپاشی - رهایی از قید - قرار گرفته است. افزایش خاطرات و ماهیت مجزا و منفصل‌شان، به افزایش بحران‌های منطقه‌ای، ادعاهای قومی، و مناقشه‌های فرهنگی کمک کرد. به نظر می‌رسد که در گذشته، از طریق گفتارهای فراگیری چون گفتار سنگور و دیوپ از این دام‌ها پرهیز و اجتناب شده است.

با این وجود، طبقه سیاسی جدید، به منظور کاستن از این شکاف و در پاسخ به روشنفکران جامعه، به مورخان روی آورد. در این زمینه، انسان درمی‌ماند که آیا این رویکرد - رویکرد گریوت و رویکرد مورخ - به طور سیستماتیک به اندازه تبیین و تمایز طبقه‌بندی دوگانه - شفاهی/نوشتاری و عملی - عاطفی متناظر یکدیگر هم هستند یا نه؟ از نظر جوسیبویکی، رویکرد اخیر، تنش بین روایت و گفتار را تشدید می‌کند.^{۴۶} اما این تنش در سنگال به کم‌ترین حد خود می‌رسد چرا که نتایج تاریخ دانشورانه و متبحرانه با سبکی عاطفی و هیجانی ارائه می‌شود و به روایات رنگ و جلای علمی داده می‌شود (از جمله از طریق اختراع تاریخ‌های مرجع). بی‌شک، پیوند میان این دو رویکرد، حیرت‌انگیز است. با این حال، همین مسئله پایه یک گسیختگی رادیکال ایدئولوژیک با «سیاه‌بودگی» شد که مشخصه مرحله دوم استحکام قدرت سیاسی عبدو دیوف (۱۹۸۳) می‌باشد. سخنوری به شیوه مردمی خاطرات تکراری را به حرکت آورد. این روش برای پر کردن فضایی در نظر گرفته شد که به طور روز افزون از دسترس دولت و گفتار سیاسی کلاسیک پنهان می‌ماند. طرح روایی وابسته به ارتباط از طریق تخیل و استعاره نیست؛ قاب سه‌گانه دهقان - کشیش - ماهیگیر به معنای بازگشت به «مردم واقعی» و ارزش‌های مردمی واقعی بود. جایگاه جدید گریوت به عنوان مفسر سیاسی و

پیوندهای آن با گذشته و حال به روشنی در عناوین و سر فصل انجمن‌شان تعریف شده است: «کمیته ملی گریوت‌ها برای دفاع از عملکرد رئیس جمهور عبدو دیوف».

گریوت یک روزنامه‌نگار اقتداراگر است، چرا که حال فقط در گذشته خوانا است و گذشته تنها از طریق وقایع حال قابل فهم است. مورخ نیز با همین رویکرد به پیش می‌رود، اما او حقیقت را در گفتار علمی می‌یابد.

جذابیت این بازنمایی‌های جدید، بیشتر به خاطر مادیت‌شان است تا به خاطر محتوای‌شان. آنها در مقایسه با تولید تاریخ به شیوه سنگوری و یا عصر سنتی که در آن گریوت ژورنالیست تنها آهنگ و رنگ را داشتند، نوعی تاریخ نسبتاً ضعیف و پژمرده هستند. و وقایع‌نگاران علمی، انباشته از تاریخ‌ها و ارجاعات دانشورانه به تاریخ جهان، در سطح برنامه‌های رادیویی و مقالات روزنامه‌ای پراکنده شد؛ چیزهایی که زمانی خیره‌کننده بودند، اکنون دست و پاگیر می‌نمودند. بسیج اکنون حول ایده تغییر فضای استعماری متمرکز شد. مکان‌ها با نام‌های جدیدی آراسته می‌شود؛ نام‌زدایی و نام‌گذاری به منزله موضع‌نگاری ناسیونالیسم جدید سنگال درآمده است. برای مدارس متولیان تعیین شد که هر ساله از آنان تجلیل می‌شود و این جشن‌ها و گرامی‌داشت‌ها، یادآور مراسم‌های بزرگی است که مدعیان دروغین تاج و تخت در دولت‌های وولوف قبل از تسخیر کشور انجام می‌دادند.



روحانیان، نویسندگان، روزنامه‌نگاران، معلمان و سیاستمداران جایگاه بزرگی را در این قضیه به خود اختصاص داده‌اند. زندگی یا کار خاصی که یک شخصیت انجام داده است به اهمیت یا قدرت اجتماعی و سیاسی وی در شبکه مشتری‌مدار، بستگی پیدا می‌کند. التقاطی‌گری تاریخی و مطالبه تمامی خاطرات فعال، وجه مشخصه جهت‌گیری دیوف هستند: توسل جستن به ساخت ایدئولوژیک به منظور بنای یک مشروعیت سیاسی نوین (یعنی تکنوکراتیک).

یادواره‌ها، برای درج زمان و مکان در چشم‌انداز ذهنی سنگالی‌ها به کار گرفته می‌شوند. شاید توسل به تاریخ تنها ابزار ممکن دیوف برای غلبه بر «سیاه‌بودگی» بود. او از این طریق مجبور نبود که یک گفتار جایگزین ایجاد کند و از نیرویی بهره گرفت که توانایی تضمین ثبات و رشد و ارتقاء اجتماع درباره ارزش‌ها ملی را داشت، خاطرات یادگاراها و بناهای تاریخی به صورت عنصر ضروری برای به دست گرفتن مجدد «سنگالی بودن» درآمد که توسط استعمار، محدود و مقید شده بود و آخرین امپراتوری آن را به کناری رانده بود. مراسم چندمین سال راه‌آهن و گرامی‌داشت مرگ لات جور نگونه لاتیر دو نمونه زبانزد این گونه یادبودها بودند. اتحاد ملی و مبارزه و تلاش برای توسعه، موضوعات ابتدایی حادثه نخست بودند. اما چگونه می‌توان ساختن راه‌آهن را در عصر لات جور ادغام کرد، در حالی که وی با ساخت راه‌آهن مخالف بود؟

رئیس‌جمهور دیوف این دو را با حسن نیت زیادی به سوی همدیگر کشاند. اگر او صحبت‌های بریز دولیل، مؤسس و مدیر پروژه خط آهن را یادآور می‌شد که می‌گفت راه‌آهن وسیله‌ای است برای تضمین ثبات و نظم و کاستن از هزینه‌های نظامی؛ برای او و برای «سنگالی‌ها در پایان این قرن» راه‌آهن وسیله خارق‌العاده‌ای بود برای پیشرفت اقتصادی و فرهنگی نوع بشر. بازی با نمادهای دوگانه صدمین سالگرد راه‌آهن (که مخلوطی بود از اهمیت اقتصاد، ارزش ملی، ادغام فرهنگی) ارزش‌های آفریقایی که به مخالفت لات‌جور با ساخت راه‌آهن انجامیده بود. از سوی دیگر بازگویی وضعیت متناقض طبقه سیاسی جدید سنگال است. گرامی‌داشت سال مرگ لات‌جور، بزرگ‌ترین یادبودی بود که در سنگال برگزار شد که به مثابه «نمادی‌ترین و هیجانی‌ترین روز در تاریخ سنگال مستقل» عرضه شد. اما این مراسم به واسطه فشار انجمن‌های فرهنگی غیر وولوفی و نیز بحث و جدل‌های مربوط به قهرمان‌گرایی لات‌جور و روابط او با یکی از دستیاران اصلی‌اش یعنی دمبا وار سال که به عنوان خائن به اهداف ملی شناخته شد، ابعاد دیگری یافت. لات‌جور، به چیزی فراتر از یک قهرمان مبدل شد او به نماد مجموعه‌ای از رزمندگان مقاومت تبدیل شد. هر منطقه‌ای نمایندگان و قهرمانان خودش را داشت و این مرجعیت‌طلبی بر تاریخ این کشور سایه افکند. همان طور که بارها دیوف یادآور می‌شود، این کار شیوه‌ای برای خلق و آفرینش «افسانه‌ها و شخصیت‌هایی

استثنایی که کارکردی ایدئولوژیک دارند»، همانند ایجاد خود - نمایندگی جامعه. بازگشت دوباره به ارزش‌های سنگالی، به واژگونی و فروپاشی موقعیت فیدهرب، سامبا و دوپون منجر شد. با این وجود، وقتی انسان به پشت سر این مقاومت سمبلیک چشم می‌دوزد، چهره فیدهرب و همکار او (و در نهایت جانشین‌اش) پینه - لاپراد، هنوز نمایان است. در پایان به نظر می‌رسد که مقاومت حاصل تلاش مردان نظامی توسعه طلبی است که چندان بهره برداری از آن نکردند و بنابراین آخرین گریزگاه ناسیونالیسمی که از ابتکارهای اقتصادی و مالی خلع ید شده باشد.

به هر حال، واضح است که در سنگال امروز، تاریخ جای «سیاه بودگی» را به عنوان عرصه آفرینش نمایندگی و ایدئولوژی گرفته است. این تاریخ، چه در قالب سنتی و چه پژوهش دانشگاهی، به سازماندهی دوباره خاطرات و گفتار نمادین مردمی می‌پردازد و به اوج‌های مستقل دانش پژوهی پوزیتویستی قرن نوزدهم وفادار می‌ماند تا شبکه‌های مشتری گرابانه را تحکیم ببخشد و طبقه تکنوکرات حاکمی را با کمی «روح اضافی» ایجاد کند. ایدئولوژی‌ای که چندان باری بر روی خود این طبقه ندارد اما پوشاننده ضعف‌ها و ناتوانی‌های آن است. این تاریخ، قهرمانان مردمی خود را انتخاب کرده است و ارزش‌ها و «ضد ارزش‌ها» (امروز طلسم‌هایش) را فهرست کرده است. با این وجود فراموش نکرده است که ژرفای لنگرگاهش در آموزش و پرورش قرار داد. مدرسه جدید، گذشته از همه چیز یک وسیله کنترل کننده آموزش تاریخ است (به این مدارس، «تعلیمات مدنی» هم می‌گویند تا استفاده و سودمندی دوگانه آن را یادآور باشد) و نیز تلقین وطن‌پرستی و ایدئولوژی مطلوب مذاهب الهی به خصوص اسلام.

تا حدود زیادی، اقدام طبقه حاکم در مسلط گردانیدن تاریخ، راه را برای جداساختن «سیاه بودگی» از سوسیالیسم آفریقایی هموار ساخت. بسیج خاطرات مردمی و دانشگاهی در فرآیند ترسیم مجدد چشم‌انداز ایدئولوژیک، با شکل‌گیری ائتلاف‌های جدیدی که جایگزین شبکه‌های سنگوری می‌شدند، بیشتر شد. به هر حال، تاریخ با بنیاد گذاشتن یک مشروعیت دو گانه - سنتی و مدرن - تنها به این دلیل از اهمیت برخوردار است که از دولت‌های سنگالی کناره می‌گیرد و فاقد هر گونه ابتکاری در میان اقشار سیاسی است. انسان درمی‌ماند که آیا نمایندگی تاریخی به مثابه نوعی مشروعیت سیاسی، واکنشی در مقابل محرومیت و ناکامی نیست. کما این که با فرهنگ مشترک نخبگان و توده‌های مردم مخالفت کرد. استعاره‌های بلیغ و مردمی می‌تواند پادزهری در مقابل بی‌کفایتی‌های ایدئولوژیک و تکنیکی باشد که غالباً از کنترل خارج می‌شوند.

1. A. Bathily, "Aux origines de l' Africanisme. Le role de L' oeuvre ethnohistorique de Faidherbe dans la conquete francaise du Senegal", *Le Mal de Voir*, Paris: C. Bourgeois, 10/18. *cahiers Jussies* no. 2, 1976, pp. 77-105
2. Abbe P.D. Boilat, *Esquisses Senegalaises: Physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, recits et legendes*, Paris: P. Bertrand, 1853, (reed. Paris: Karthala, 1988).
3. Yoro Diao, "Histoire des Damels de Cayor", *Le Moniteur du Senegal et Dependances*, 1864, pp. 448-453. H. Gaden, "Legendes et Coutumes Senegalaises – Cahiers de Yoro Diao", Extrait de la Revue d' Ethnographie et de Sociologie, 111, 3-4, 1912, pp. 119-157 and 190-202.
4. Baron J.F. Roger, *Fables senegalaises recueillies de L' oulof et mises en vers francais avec des notes sur la senegambie, son climat, ses principales productions, la civilisation et les moeurs des habitants*, Paris, Nepveu, 1828, and A. Duguay – Cleodor, *Essais sur L'histoire du Senegal. La bataille de Guile suivie de Faidherbe a Cappelani ou les Gandiols–Gandiols au service de la France*, Saint-I.ouis, imprimerie du jour du Senegal, 1931.
5. این اسناد توسط یک جمع سیاسی مهیا شده و مشتمل بود بر خواسته‌ها و امیدهایی خطاب به نمایندگان سیاسی کشور
6. T. O. Sall, *Les Cahiers de Yoro Jaw comme sources de l'histoire du Senegal*, memoire de maitrise, Universite de Paris I, 1979
7. در این زمینه بنگرید به نقد تلخ و غیرمنصفانه پاته دیانی: Pathe Diagne, *L' Europhilosophie face a la pensee du negro – africain, suivi de theses sur epistemologie du reel et problematique neo – pharaonique*, Dakar, editions Sankore, 1981.
8. R. Bauman, *Story, performance and Event, Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.3.
9. مینک بر این نظر است که عمل روایی باید به مثابه عملی انتزاعی در نظر گرفته شود و این که روایت به خودی خود «ابزار شناختی مقدماتی به شمار می‌رود که جریان تجربه را قابل فهم می‌سازد.» اما بازتولید آن فقط یک بازسازی قابل درک نیست؛ این عمل می‌تواند به پنهان کردن، تارنک شدن و مبهم شدن بینجامد. همچنین می‌تواند به طرح پرسش‌هایی بپردازد تا همسازی و معنای واقعه را به نحوی بازگو کنند که واقعه بر روی تفسیر، اسناد، اعتراض و گفت و گو باز شود.» بنگرید به:
- L. Mink, "Narrative Form as Cognitive Instrument", R. H. Canary and H. Kozicki, eds., *The Writing of History*, Madison: University of Wisconsin Press, 1978, pp. 129-149
10. فیلم سِدو ساخته سمین عثمان نمونه‌ی اعلایی از این تکنیک است. فیلم که هدفش بازگویی داستان جنگ میان اشراف و جماعت‌های مسلمان در قرون هفده و هجده در سنگامبیا است. در واقع به توصیف نقش رهبران مذهبی مسلمان و مسیحی در سیاست سنگال معاصر می‌پردازد.
11. Cheikh Anta Diop *Nations Negres et Culture*, Paris: Presence Africaine, 1954 to *Civilisation ou Barbarie*, Paris: Presence africaine, 1981
12. J-P. Sartre, *Orphee Noir, Precedant Anthologie de la nouvelle poesie negre et malgache de langue francaise*, by Leopold Sedar senghor, Paris: Puf, 1984.
- 13 G. Wesley Johnson, *The Emergence of Black Politics in Senegal: The Struggle for Power in the Four Communes, 1900-1920*, Stanford: Stanford University Press for the Hoover Institution, 1971; and his "The Senegalese Urban Elite 1900-1945", in p. Curtin, ed. *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*, Madison: University of Wisconsin Press, 1972, pp. 138-188
14. Amadou Wade, "Chronique du Walo Senegalais 1186-1855", translated from the Wolof by Bassirou Cisse, published (with commentary) by Vincent Monteil, *Esquisses Senegalaises*, Dakar: IFAN, 1966, pp. 11-69; A.Mpate Diagne, "Un pays de pilleurs d' epaves. Le Gandiote", B.C.E.H.S.A.O.F., 1919, pp. 137-176; A.P. Angrand, *Les Lebous de la Presqu ile du Cap-vert*, Dakar: La Maison du Livre, no date.
- 15 L. S. Senghor, *Liberte I. Negritude et Humanisme*, Paris: le Seuil, 1964, P. 19
- 16 M. Towa, *Leopold Sedar Senghor, Negritude ou Servitude?* Yaounde: Editions Cle, 1971; and S. Adotevi, *Negritude et negrologue*, Paris: C. Bourgeois, 1972. *Le parti Socialiste de Senghor a Abdou Diouf*, Dakar: NEA, no date.
- 17 L. S. Senghor, *Liberte I. op. cit.*, p. 245

۱۹. همان صفحه ۳۳
 ۲۰. همان صفحه ۴۳
 ۲۱. همان صفحه ۱۷۵
 ۲۲. همان صفحه ۱۷۴
 ۲۳. همان صفحه ۲۱۱

24. I. S. Senghor, "Le problem de la culture ou pourquoi la page culturelle", *L' Unite Africaine*, organe central du BDS, no. 11, June 1975.
 25. Allou, "Vie et Mort de Samba Yaya Fall", *L' Unite Africaine*, September 9, 1966
 26. C.H. Kane, "Comme si nous nous etions donne rendez-vous", Colloque de la revue *Esprit*, communication de C. H. Kane, *L' Unite Africaine*, no. 4, December 1961.
 27. Obeye Diop, Minister of Information, "Speech given at the inauguration of the "Exposition des Archives – 300 ans d' histoire ecrite du Senegal."

۲۸. همان

29. Edou Correa, "Quelques episodes de l' histoire du Senegal a travers les Archives Nationales". *Dakar Matin*, April 23, 1969
 30. Edou Correa, "Rapport sur la mort de maba Diakhou", *Dakar Martin*, April 14, 1969 and "La Campagne contre Maba Diakhou", *Dakar Martin*, April 10, 1969.
 31. Vincent Monteil, *Esquisses senegalaises*, Dakar: IFAN, 1966.
 32. Sembene Ousman, *Le Dernier de l' Empire*, Paris: L' Harmattan, 1981, 2 vol.
 33. Jean Copans, *Les marabouts de l' arachide*, Paris: le sycamore, 1980
 ۳۴. عبد دیوف که جانشین سنگور در مقام ریاست جمهوری شد. در سال ۱۹۷۰ به نخست‌وزیری رسیده بود بدون آن که هیچ نوع اقتدار سیاسی تثبیت شده‌ای باشد. تنها نقطه اتکا و مشروعیت وی توانایی‌های او به منزله یک تکنوکرات بود.
 ۳۵. ماجرای کنفرانس را می‌توان در کتاب زیر خواند:

"Tradition orale et histoire", par Iba Der Thiam, *Le Soleil*, June 9, 1975
 36. Samb. Assane Marokhaya: *Cadior Demebe: essay on history by Cayor Dakar: A. Diop, 1964. Cf. Kany Samb, Cayor ak Amary N' Gone Sabl*, Dakar: Imprimerie Nouvelle, 1968 and *Baol ack Teigne Thiendella Fall*, Dakar: Imprimerie Nouvelle, 1969.
 37.. Cisse Dia Amadou, *Les derniers jours de Lat Dior, la mort du Damel*, Paris: Presence africaine, 1965.
 38. Raphael N'diaye, "Les traditions orales et la quete de l' Identite Culturelle", Conference given at Kaolack, January 2, 1977, ms.
 39. C.H. Kane, *L' aventure ambiguë*.
 40. R. N' diaye, *ibid*, Conference.
 Cisse Dia Amadou, *Les derniers jours de Lat Dior, la mort du Damel*, Paris: Presence africaine, 1965.

۴۱. درباره نحوه فوت لات جور روایت‌های متفاوتی وجود دارد. بنگرید به:

N' Diaga Sylla, "de la resistance des armes a la resistance des ames" (from the resistance of arms to the resistance of souls), in *Cahier Special le Soleil sur le centenaire de la mort de Lat Dior, October 25-26, 1986*.

۴۲. بنگرید به آثار عمریآ:

Penetration francaise au Cayor, 1854-1861, (documents collected, presented, and published by Abbeville, Imp. F. Paillart, 1976); *Ahmadou Bamba face aux autorites coloniales (1889-1927)*, Dakar, 1982

43. *Compte rendu du colloque sur la "Tradition orale comme source de la litterature africaine contemporaine"*, *Le Soleil*, January 25, 1983.

44. *Tradition oral ...*, *Le Soleil*, op. cit.

۴۵. در سال ۱۹۸۳ ایبا درتیام وزیر آموزش و پرورش و مسئول راه‌اندازی «مدرسه جدید» شد.

46. Jewsiewicki, "Recit et reve de l' ecriture authentique", unpubl. ms., p.2