

سیاست پر شور

احساسات و جنبش‌های اجتماعی



ویراسته

جف گادوین، جیمز ام. جاسپر و فرانسیسکا پلتا

ترجمه

فاطمه کریم‌خان

سیاست پرشور

احساسات و جنبش‌های اجتماعی

ویراسته

جف گادوین، جیمز ام. جاسپر و فرانسیسکا پلتا

The University of Chicago Press, Chicago 60637 The University of Chicago
Press, Ltd., London

Ó 2001 by The University of Chicago All rights reserved. Published 2001
Printed in the United States of America

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 5 4 3 2 1

ISBN (cloth): 0-226-30398-5

ISBN (paper): 0-226-30399-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Passionate politics : emotions and social movements / edited by Jeff Good-
win, James M. Jasper, and Francesca Polletta.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 0-226-30398-5 (cloth) — ISBN 0-226-30399-3 (pbk.)

1. Social movements. 2. Emotions. 3. Political science. I. Goodwin, Jeff. II.
Jasper, James M., 1957–. III. Polletta, Francesca.

HM881 .P38 2001 303.48¢4 dc21

2001000938

Ó The paper used in this publication meets the minimum requirements
of the American National Standard for Information Sciences Perma-
nence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1992.

به تمام کسانی که شورمندانۀ در جست و جوی عدالت اجتماعی بودند
ویراستاران

به محسن محمدپور

مترجم

فهرست

یادداشت مترجم.....	۱
سپاسگذاری.....	۳
مقدمه.....	۵

چرا احساسات مهم است

بخش اول دیدگاه‌های نظری

فصل یک.....	۱۴
-------------	----

جنبش‌های اجتماعی و تمرکز توجه احساسی

فصل دوم.....	۶۵
--------------	----

قراردادن احساسات در جای خود

فصل سوم.....	۲۸
--------------	----

یک دیدگاه ساختاری به احساسات جنبش‌های اجتماعی

فصل چهارم.....	۱۰۲
----------------	-----

کسب و کار جنبش‌های اجتماعی

بخش دوم زمینه‌های فرهنگی

فصل پنج.....	۵۱۱
--------------	-----

احساسات و هویت سیاسی

فصل شش.....	۱۳۶
-------------	-----

انقلابی در روح

فصل هفتم.....	۶۵۱
---------------	-----

انتقام شرم

بخش سوم سربازگیری و پویایی‌های داخلی

فصل هشتم	۱۸۱
----------------	-----

پارو بز، پارو زن، عزیزم

فصل نهم	۱۱۲
---------------	-----

ساختار اجتماعی خشم اخلاقی در سربازگری

فصل دهم	۳۳۲
---------------	-----

ترس، خنده، و قدرت جمعی

فصل یازده	۰۶۲
-----------------	-----

سیاست احساسی خیریه

فصل دوازده	۲۸۲
------------------	-----

حقوق حیوانات و سیاست احساسات

بخش چهارم احساسات درگیری

فصل سیزده	۷۰۳
-----------------	-----

استراتژی‌های عاطفی

فصل چهاردهم	۳۳۱
-------------------	-----

کشف احساسات در فرایند جنبش‌های اجتماعی

فصل پانزدهم	۰۵۳
-------------------	-----

فواید احساسی شورش در السالوادور

فصل شانزدهم	۹۶۳
-------------------	-----

کار عاطفی در جنبش‌های اجتماعی با خطر بالا

جمع بندی	۵۹۳
----------------	-----

دومین احساس؟

مشارکت کنندگان	۴۱۴
----------------------	-----

منابع	۴۲۰
-------------	-----

یادداشت مترجم

جامعه‌شناسی ایرانی آشنایی کمی با مساله «عواطف» و بخصوص مساله «عواطف در جنبش‌های اجتماعی» دارد. ترجمه و تالیفات اندکی در مورد این مساله در فارسی در دسترس است و این موضوع فهم عمومی از جنبش‌های اجتماعی را متاثر می‌کند. این ترجمه، تلاشی است در جهت کم کردن از شکاف عظیمی که در فهم مساله پیش گفته وجود دارد.

با ظهور نگاه‌های پسا ساختارگرا، نگاه‌های ساختارگرایانه به تقریباً همه چیز و از آن جمله به جنبش‌های اجتماعی و همین‌طور مساله عواطف، به حاشیه رفته است در حالی که به نظر می‌رسد الزمی وجود نداشته باشد که تصور کنیم اصالت همواره با موج‌های جدیدتر است و چون پسا ساختارگرایی در نزد ماست از مطالعه نگاه ساختارگرایان بی‌نیاز هستیم. با این وجود این انتقاد وارد است که متن حاضر، که محصول تحقیقاتی در پایان قرن بیستم است تازه‌ترین متنی که می‌توان در مورد مساله «عواطف در جنبش‌های اجتماعی» مطالعه کرد نیست. هر چند که گذشت بیش از دو دهه از تدوین آن، باعث نشده است که مطالب ارائه شده در آن از موضوعیت خارج باشد.

کتاب حاضر مانند باقی ترجمه‌ها و تالیف‌های من، خارج از سیستم رسمی انتشار کتاب در ایران، صرفاً به صورت آنلاین و با هدف کمک به در دسترس قرار گرفتن دانش برای همگان، به صورت رایگان عرضه شده است. ترجمه فارسی کتاب با اجازه جف گادوین و سایر ویراستاران کتاب عرضه شده است. لطفاً از بهره برداری تجاری از متن خودداری کنید و در صورت بهره برداری از متن، نام مبنع را ذکر کنید. برای حمایت از مترجم می‌توانید مبلغ دلخواهی به شماره کارت ۵۰۲۲۲۹۱۰۴۴۱۰۱۷۱۳ واریز کنید.

سپاسگذاری

پروژه‌هایی مانند کتاب‌های تدوین شده بر اساس مجموعه مقالات اغلب به صورت یک پیشنهاد بودجه شروع می‌شوند، به کنفرانس تبدیل می‌شوند و در نهایت به صورت یک کتاب به ثمر می‌رسند. تحقیقات خودمان درباره جنبش‌های اجتماعی و درگیری‌های سیاسی ما را در مورد چارچوب‌های مطالعه‌ای موجود قانع نکرده بود، و تلاش کردیم با روی آوردن به فرهنگ، روان‌شناسی و عاملیت به‌عنوان راهنماهای دیگر، مسیر تازه‌ای را در این عرصه باز کنیم. به نظر می‌رسید بررسی عواطف و اعتراضات نسبت به آنچه که به طور معمول در ادبیات آکادمیک شناخته می‌شد، راهی برای توسعه تصویری چند وجهی از فعالان سیاسی، با طیف گسترده‌تری از اهداف و انگیزش‌ها، سلیقه‌ها و سبک‌ها، دردها و لذت‌ها باشد. اگرچه هنوز کارهای زیادی باقی مانده، امیدواریم این مجلد گامی به سوی دیدگاهی غنی‌تر از کنش سیاسی باشد.

برای کنفرانس، از انجمن جامعه‌شناسی آمریکا و بنیاد ملی علوم از طریق صندوق پیشرفت رشته (FAD) یک کمک مالی دریافت کردیم. کریگ کالهن، رئیس وقت دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه نیویورک، منابع اضافی را فراهم کرد. در فوریه ۱۹۹۹، توانستیم یک کنفرانس کوچک در نیویورک برگزار کنیم. با حضور حدود صد نفر در طول سه روز، تقریباً سی دانشمند بینش‌های خود را در مورد احساسات، سیاست، حرکات اجتماعی و نظریه اجتماعی مطرح کردند. با توجه به اینکه در دهه‌های اخیر به احساسات و سیاست توجه چندانی نشده بود، از علاقه و اشتیاق تمام شرکت‌کنندگان شگفت‌زده - و البته خوشحال - شدیم. توماس لینچ، باربارا گریبنز و مرنا ریموند از دپارتمان جامعه‌شناسی

دانشگاه نیویورک به طور فوق‌العاده‌ای به سازماندهی و تدارکات کنفرانس کمک کردند. این یکی از جذاب‌ترین و لذتبخش‌ترین کنفرانس‌هایی بود که ما در آن حضور داشتیم.

چون احساس می‌کنیم زیرشاخه‌های جامعه‌شناسی بیش از حد پاینده شده‌اند، قادر یا مایل به یادگیری از یکدیگر نیستند، تعدادی از افراد از جمله از جمله رندال کالینز، تئودور کمپیر، فرانک دوبین و پاتریشیا کلاف را دعوت کردیم که عمدتاً یا اصلاً برای تحقیق در مورد حرکات اجتماعی و سیاست شناخته نمی‌شوند. چارلز تیلی و ادوین منتنا، کارشناسان مشهور جنبش‌های اجتماعی، اما از دیدگاه‌های بیشتر ساختاری، تلاش کردند تا سنت‌های مختلف را در زمینه جنبش‌های اجتماعی به هم پیوند دهند.

به دلایل مختلف، توانستیم تنها حدود نیمی از مقالات کنفرانس و نظرات را در کتاب حاضر بگنجانیم. می‌خواهیم از شرکت‌کنندگانی که کارشان در این مجلد نمایندگی نمی‌شود، اما تفکر همه را درباره احساسات و سیاست غنی کردند، تشکر کنیم: لئو د'نجو، لین چنسر، پاتریشیا کلاف، هلنا فلام، دبورا گرشن، لیندا کلوزال، جان ون مال، دویل مک‌کارتی، کلی مور، ژان-پیر رید، چارلز تیلی و گووین یانگ. شرکت‌کنندگان در یک بازه زمانی نسبتاً کوتاه چندین بار به نامه‌های درخواست اصلاحات و بازخوردها از طریف سردبیران و دیگران پاسخ دادند. دو بازبینی‌کننده ناشناس راهنمایی‌ها و پیشنهادهای معتبری را در مورد مقالات ارائه دادند. در انتشارات، اشتیاق داگ میچل الهام‌بخش بود، که توسط دقت بی‌عیب و نقص رابرت دیونس به جزئیات کاملاً پشتیبانی شده است. همچنین می‌خواهیم از حمایت‌های سردبیری ساران گاتاک از دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه نیویورک تشکر کنیم.

حق‌التألیف‌های این مجلد به صندوق پیشرفت رشته اهدا خواهد شد.

جف گودوین، جیمز ام. جاسپر، و فرانچسکا پولتا

مقدمه

چرا احساسات مهم است

جف گادوین، جیمز ام. جسر، و فرانسسکا پولتن

اینجا هستیم، در میانه راه، پس از بیست سال — بیست سال عمدتاً
هدر رفته، سال‌های بین دو جنگ —
در تلاش برای یادگیری استفاده از واژگان، و هر تلاش
یک شروع کاملاً جدید است، و یک نوع شکست متفاوت
زیرا فقط آموخته‌ایم چگونه واژگان را بهتر کنیم
برای چیزی که دیگر نیازی به گفتن آن را نداریم، یا به روشی که
دیگر حاضر به گفتن آن نیستیم. و بنابراین هر تلاش
یک شروع جدید است، یورشی به ناشی بودن
با تجهیزات کاملاً خراب در آشفتگی عمومی ابهام و احساسات،
دسته‌های نامنظم احساسات. . .

— تی. اس. الیوت، "ایست کوکر"

احساسات در مرکز مطالعه سیاست قرار داشتند، ولی در سه دهه گذشته
وجودی ناپیدا داشتند و در مدل‌های عقلانی، ساختاری و سازمانی که به
تحلیل سیاسی دانشگاهی مسلط شده اند، جایی نداشتند. دانشمندان علوم
اجتماعی انسان‌ها را به‌عنوان اشخاص عقلانی و ابزارساز به تصویر می‌کشند،
ویژگی‌هایی که به طرز عجیبی انکار احساسات را به دنبال دارند. حتی کشف

مجدد فرهنگ به شکل شناختی صورت گرفته است، انگار که سوژه‌های سیاسی کامپیوترهایی هستند که به صورت مکانیکی نمادها را پردازش می‌کنند. به نوعی، ناظران آکادمیک توانستند گرداب احساسات را که در اطرافشان در زندگی سیاسی جریان دارد، نادیده بگیرند. با این مجلد، ما امیدواریم این روند را معکوس کنیم و احساساتی مانند خشم و عصبانیت، ترس و تنفر، شادی و عشق را دوباره به تحقیقات سیاسی و اعتراضات بازگردانیم. احساسات، اگر به درستی درک شوند، ممکن است دوباره به عنوان یکی از موضوعات اصلی تحلیل سیاسی اثبات شوند.

ماکس وبر، بیش از هر کس دیگری، دانشمندان علوم اجتماعی را به سمت ارتباط احساسات با غیر منطقی بودن هدایت کرد. برخلاف عمل "منطقی"، او ادعا کرد که ما عمل با بار احساسی را از طریق همدلی درک می‌کنیم، یا حداقل برخی از ما: «هرچه بیشتر خودمان مستعد واکنش‌های احساسی مانند ترس، خشم، بلندپروازی، حسادت، عشق، اشتیاق، افتخار، کینه‌توزی، وفاداری، انجام وظیفه، و انواع تمایلات این چنین و "رفتارهای غیر منطقی" که از آن بر می‌آید باشیم، بیشتر ممکن است که توانیم با آن‌ها همدلی کنیم. برای اهداف تحلیل علمی سنخ شناسیک، بهتر است که تمام عناصر رفتاری غیر منطقی، که احساسی نامیده می‌شوند را به عنوان عواملی از انحراف از یک سنخ ناب عمل عقلانی در نظر بگیریم» (۱۹۷۸ [۱۹۲۲]: ۶). وبر این دسته عمل احساسی را با عمل «سنتی» در یک دسته مشابه قرار می‌دهد، در یک منطقه خاکستری «بین رفتار معنادار و صرفاً واکنشی». البته، وبر احتمال «ترکیبی» از انواع عمل را نیز در نظر گرفته بود، اما او عموماً فرض می‌کرد که عمل عقلانی نمی‌تواند احساسی باشد و بالعکس. دانشمندان اجتماعی از آن زمان در این مسیر حرکت کرده‌اند.

تا دهه ۱۹۶۰، احساسات کلید درک تقریباً تمام اقدامات سیاسی بودند که خارج از نهادهای سیاسی آشنا رخ می‌دادند. در تصاویر قرن نوزدهم از جمعیت، تصور می‌شد که افراد عادی در حضور جمعیت به طرز اسرارآمیزی تغییر می‌کنند، مستعد خشم و خشونت می‌شوند و به راحتی توسط دماغ‌ها دستکاری می‌شوند. تا اواسط قرن بیستم، جمعیت و پویایی‌های آن‌ها به

عنوان قلب جنبش‌های اعتراضی تصور می‌شدند. فرض می‌شد که جمعیت از طریق پیشنهاد و سرایت، نوعی ذهن گروهی و احساسات گروهی روان‌شناختی «ابتدایی» ایجاد می‌کنند که در تمام شرکت کنندگان مشترک است و خارج از دامنه حساسیت‌های عادی آن‌ها است. در نام‌گذاری هربرت بلومر (۱۹۳۹)، جمعیت ارتباطات نمادین را به سرعت کوتاه می‌کنند و شرکت کنندگان مستقیماً به اقدامات بدنند یکدیگر پاسخ می‌دهند. در نتیجه، به خصوص وقتی توسط شایعات تحریک می‌شدند، به راحتی می‌توانستند با اضطراب و ترس هدایت شوند. او معتقد بود که آن‌ها همچنین تحریک‌پذیر و مستعد هیجان بودند. دانشمندان دیگر استدلال کردند که سرخوردگی به طور اجتناب‌ناپذیر یا مکرر به پرخاشگری منجر می‌شود، به خصوص زمانی که توسط پویایی‌های جمعیت تقویت می‌شود (میلر و دالارد ۱۹۴۱).

دانشمندان همچنین به دنبال افراد خاصی بودند که ممکن بود مستعد جذب یا حتی شستشوی مغزی باشند. بیشتر آن‌ها چیزی شبیه به بیگانگی (کرنهاوزر ۱۹۵۹) یا تمایل به خشونت (آلپورت ۱۹۲۴) { را به عنوان زمینه لازم برای شستشوی مغزی} می‌دیدند. روان‌شناسی فرویدی اغلب برای نشان دادن اینکه شرکت کنندگان نابالغ هستند مورد استفاده قرار می‌گرفت: { و از این طریق شرکت کنندگان را با صفت‌هایی مانند} خودشیفته، همجنس‌گرای نهفته، یا {باقی مانده در} مراحل دهانی و مقعدی {توصیف می‌کرد}. هارولد لاسول (۱۹۳۰، ۱۹۴۸) یک «نوع» سیاسی می‌دید که سیاست برایش تلاشی برای تأمین نیازهایی بود که در زندگی خصوصی برآورده نمی‌شدند. اریک هوفر (۱۹۵۱) نیز یک بنیادگرای ناامید می‌دید که نیاز داشت به چیزی، بدون توجه به این که آن چیز چیست، باور کند. بنیادگرای واقعی هوفر، به خاطر نیازهای درونی، به خصوص فقدان هویتی امن، هرگز نمی‌توانست راضی شود. او امیدوار بود که خود را در هویتی جمعی از دست بدهد. شرکت کردن { در اجتماعات برای او} انگیزه اصلی بود؛ اهداف اعتراضات مهم نبودند. ترس از فاشیسم و کمونیسم در دهه ۱۹۵۰ تنها این گرایش‌های منفی را تشدید کرد.

حتی جنبش‌های اجتماعی دهه ۱۹۶۰ همیشه همدلی بر نمی‌انگیختند، زیرا می‌شد آن‌ها را به عنوان کار جوانان گیج رد کرد. مانند بسیاری از سویه‌های

دیگر شکاف نسلی که در دهه ۱۹۶۰ ظاهر شد، نیل اسملسر (۱۹۶۸) اعتراضات دانشجویی را به عنوان شورشی عمدتاً ادیبی تحلیل کرد. اورین کلاپ (۱۹۶۹): ۱۱-۱۳} در این اعتراضات {نشانه‌های «مشکل هویت» را توصیف کرد که افراد به سودای حل آن به عمل‌های جمعی کشیده می‌شوند: احساس ناقص بودن، خودبیزاری، حساسیت بیش از حد، نگرانی بیش از حد از خود (شامل خودشیفتگی)، بیگانگی، این احساس که «هیچکس از من قدردانی نمی‌کند»، تمایل به کسی دیگر بودن، احساس {نیاز به} ارائه تصویر جعلی از خود، و مفهوم پیشنهاد شده از سوی ریسمن به عنوان «هدایت شده توسط دیگران» و بحران هویت، {مهم ترین توضیحاتی بود که در مورد جوانان شرکت کننده در جنبش‌های اجتماعی دهه ۱۹۶۰ به کار می‌رفت}. در سنت‌های آکادمیکی مثل این، اعتراض یا اشتباه، یا نوعی از رفتار ناپخته، یا نشانه‌ای از عدم بلوغ بود. در میان خود معترضان، سنت‌های دیگری نیز وجود داشتند — عمدتاً بیگانه با آکادمی — که شرکت‌کنندگان را در نوری مثبت‌تر نشان می‌دادند. مارکس، لنین، تروتسکی و جانشینانشان انقلابیون را به عنوان کسانی که به‌طور عقلانی دنبال منافع مادی خود هستند، تصویر می‌کردند. برای مارکسیست‌ها، سوالات جالب‌تر بیشتر مربوط به چگونگی موفقیت {جنبش‌ها} بودند تا توضیح دلیل قیام مردم، که — حداقل تا زمانی که گرامشی و نسل او مجبور به توضیح کمبود آگاهی انقلابی در پرولتاریای غربی شدند، برای آن‌ها واضح به نظر می‌رسید. اگر در تصویر آکادمیکی تنها گرداب احساسات وجود داشت، در دیدگاه انقلابی تقریباً هیچ احساسی وجود نداشت. با این حال، با پیشرفت قرن بیستم، سازمان‌دهندگان اجتماعی مانند سائول آلینسکی توانستند پیروان خود را هم به عنوان افراد عقلانی و هم احساسی به تصویر بکشند؛ احساسات به عنوان یک عامل استراتژیک مفید بودند (که سازمان‌دهندگان می‌توانستند لزوماً بدون این که خودشان احساساتی باشند آن‌ها را دستکاری کنند). برای طرفداران عمل مستقیم غیرخشونت‌آمیز، که در دهه ۱۹۴۰ در جنبش رادیکال صلح‌طلبانه و در دهه ۱۹۵۰ در جنبش حقوق مدنی تأثیرگذار شدند، مدیریت احساسات حیاتی بود. اگر چه خشم و خروش اغلب مشارکت را تحریک می‌کرد، حرکتی که عمدتاً ناشی از این احساسات جریان می‌یافت محکوم به شکست بود. بردن مخالفان، یا حداقل تضعیف حمایت عمومی از آن‌ها، به انتقال تصویری از عزم

و اراده رام شده بستگی داشت. شاگردان گاندی مانند ریچارد گرگ (۱۹۳۴) و کریشنالال شریدهارانی (۱۹۳۹) آموزش‌های دقیقی در مورد جایگزینی عشق به جای خشم ارائه کردند. با این حال، این خط فکری، مانند سنت‌های لنینستی و آلنکستی، تأثیر کمی بر مدل‌های آکادمیکی داشت.

تصویر احساسات در هسته درمان‌های آکادمیک اعتراض به چندین روش ناقص بود. در یک سنت، احساسات مستقیماً از جمعیت ناشی می‌شدند و ارتباط کمی با زندگی و اهداف فردی داشتند. این احساسات در پاسخ به آنچه در اطراف یکی اتفاق می‌افتاد ظاهر و ناپدید می‌شدند، و مقدار کمی از آنها دوام بیشتری پیدا می‌کرد. در دیگری، احساسات عمدتاً از تضادهای شخصیت فردی نشأت می‌گرفتند—یک میراث از روان‌شناسی فرویدی—و ربطی به پاسخ به محیط نداشتند. بنابراین، تنها انواع خاصی از افراد ناقص یا نابالغ مستعد پاسخ به درخواست‌های جنبش بودند. احساساتی که داشتند ناگزیر منفی یا مشوش بودند نه مثبت و شاد؛ و یک مشکل روانی را منعکس می‌کردند، که البته ممکن است با بلوغ برطرف شود. شرکت‌کنندگان اعتراضات را انتخاب نکرده یا از آن لذت نمی‌بردند، بلکه توسط شیاطین درونی خود اجباراً به شرکت در آنها تحریک می‌شدند. در هر دو سنت، مشکلات روش‌شناختی شدیدی وجود داشت: احساسات برجسته اغلب مبهم و شناسایی آنها دشوار بود مگر از طریق همان عملی که قرار بود توضیح دهند. آیا می‌توانیم تمایل به خشونت را به جز زمانی که منجر به خشونت می‌شود، تشخیص دهیم؟ آیا می‌توانیم بیگانگی یا بیهودگی را به جز از طریق اشکال مشارکت یا عدم مشارکت ببینیم؟ احساساتی مانند این‌ها نادر بودند و به ندرت به عمل عادی یا منافع عقلانی متصل می‌شدند. اما در غیاب تحقیق تجربی، آنچه گوستاو لوبون در سال ۱۸۹۵ در جمعیت‌ها به آن اشاره کرد یا آنچه اریک هوفر در سال ۱۹۵۱ در افراط‌گرایی سیاسی به آن پرداخته است، بیشتر انعکاسی از ترس‌ها و اضطراب‌های خودشان بود تا یک تصویر روان‌شناختی دقیق از معترضان.

از یک طرف، تلاش‌ها برای به کارگیری بینش روان‌شناختی در سیاست اغلب آن را به چیزی بیشتر از پویایی‌های درونی شخصیتی کاهش می‌دادند. از طرف دیگر، روان‌شناسی گروهی اغلب ویژگی‌های فردی را کاملاً نادیده می‌گرفت.

فضای اندکی بین فرد و اجتماع مورد بازشناسی قرار می‌گرفت: هیچ شبکه اجتماعی، سازمان، معانی فرهنگی مشترک، فرایندهای مذاکره و تعامل در نظر گرفته نمی‌شد. معترضان یا مجموعه‌ای از احساسات را از قبل داشتند، یا آن‌ها را در جمع به دست می‌آوردند. آنها چه تحت تأثیر نیروهای خارج از کنترل خود، چه تحت تأثیر انگیزه‌های ناخودآگاه یا جذابیت‌های اسرارآمیز جمعیت بودند، به هر حال عاملان عقلانی با اهداف مستقل شخصی نبودند. بیش از همه، جوهر واقعی سیاست—اصول اخلاقی، اهداف اعلام‌شده، فرایندهای بسیج، استراتژی‌سازی، لذت‌های مشارکت—غایب بود.

تا اوایل دهه ۱۹۷۰، بسیاری از جامعه‌شناسان یا در جنبش‌هایی که مطالعه می‌کردند فعل بودند یا با آن‌ها همدلی داشتند. با نگاه تحقیرآمیز و دقت تجربی کم، معقول است که جهت‌گیری آن‌ها ساختاری، عقلانی و سازمانی بود. معترضان به سادگی به دنبال منافع گروهی و فردی موجود بودند، که عمدتاً توسط موقعیت‌های ساختاری مانند طبقه اجتماعی تعریف می‌شد. آن‌ها عمدتاً وقتی دسترسی به کانال‌های سیاسی عادی مسدود می‌شد، خارج از این کانال‌ها عمل می‌کردند. حرکات اجتماعی اکنون به جای اینکه در کنار مدها، جنون‌ها، و حمله‌ها هراس مطالعه شوند، به عنوان بخشی از سیاست‌های روزمره عادی دیده می‌شدند، به عنوان «سیاست از طرق دیگر». با الهام از سنت انقلابی، ناظران جدید بیشتر به «چگونگی» ساخت سازمان، استراتژی و تاکتیک‌ها علاقه داشتند تا «چرایی» انگیزه. همان‌طور که نظریه‌پردازان قدیمی‌تر نتیجه‌گیری کرده بودند که احساسات معترضان را غیر عقلانی می‌کند، نسل جدیدی از دانشمندان—در نهایت به عنوان پارادایم بسیج منابع شناخته شدند—معترضان عقلانی را خالی از احساسات می‌دانستند. از پایان دهه ۱۹۶۰ به بعد، احساسات در نظریه‌های حرکات اجتماعی و اقدام جمعی نقشی نداشتند.

همان‌طور که دانشمندانی که در دهه ۱۹۷۰ دوران رشد خود را می‌گذراندند، نسل پیشین خود را به خاطر نابینایی نظری و تجربی مورد حمله قرار دادند، اکنون معلوم است که آن‌ها نیز بسیاری از جنبه‌های اعتراض را نمی‌دیدند. روش‌های تحقیق آن‌ها بعضی موانع را تحمیل می‌کرد. شناسایی احساسات از گزارشات کوتاه روزنامه‌ای از رویدادهای اعتراضی دشوار است. تحقیقات تاریخی

مشاهده شرکت‌کنندگان را که ممکن است بهترین روش برای شناسایی احساسات اعتراض باشد، منع می‌کند. علاوه بر این، شدت مخالفت نظریه‌پردازان بسیج با نظریه‌های جمعیتی ممکن است از نظر مفهومی محدودکننده باشد. نظریه‌های بسیج منابع تجربی، علمی و دقیق بودند—هر چیزی که نظریه‌پردازان قبلی نبودند. آنچه در ذهن افراد می‌گذشت—تا چه رسد به قلب آن‌ها—مبهم، خطرناک و تحقیرآمیز بود. نظریه‌پردازان بسیج احساس می‌کردند که می‌توانند همه این‌ها را نادیده بگیرند.

در سه دهه گذشته، مدل‌های بسیج به روش‌های مختلفی تکامل یافته‌اند (موریس و مولر ۱۹۹۲ به خوبی آن را توضیح داده‌اند). اول، اهمیت محیط جنبش، به‌ویژه دولت، به رسمیت شناخته شد. این در نهایت با پذیرش اینکه بازیکنان جنبش محیط اطراف خود را از طریق لنزهای فرهنگی تفسیر می‌کنند، همراه بود، زیرا تعدادی از دانشمندان نشان دادند که سازمان‌دهندگان جنبش برای جذب اعضا در کار فرهنگی درگیر هستند - که به عنوان «قاب‌بندی» خلاصه می‌شود - برای جذب اعضا (Snow et al. ۱۹۸۶). در نهایت، دانشمندان از فرضیات عقلانی‌محور درباره انگیزه فردی (مثلاً Olson ۱۹۶۵) چشم‌پوشی کرده و همبستگی گروهی را به عنوان یک عامل مرتبط به رسمیت شناختند. وفاداری به «هویت جمعی» ممکن است فرد را به مشارکت تشویق کند حتی اگر محاسبات هزینه-فایده در سطح فردی به نفع آن نباشند (Fireman and Gamson ۱۹۷۹; Polletta and Jasper ۲۰۰۱). در سال‌های اخیر، رویکرد کاملاً فرهنگی به جنبش‌های اجتماعی به‌عنوان جایگزینی برای مدل‌های بسیج منابع حتی در شکل بازسازی‌شده‌شان ظاهر شده است (Johnston and Klandermans ۱۹۹۵; Melucci ۱۹۹۶; Jasper ۱۹۹۷).

با این حال، تعداد کمی از کسانی که مسئول چرخش فرهنگی اخیر هستند، اهمیت احساسات در سیاست را به رسمیت شناخته‌اند، به‌وضوح همچنان معتقد هستند که احساسات بخشی از عمل عقلانی نیستند. موانع روش‌شناختی پایدار مانده‌اند، زیرا پرسشنامه‌های دقیق و آزمایش‌های کنترل‌شده مورد علاقه روان‌شناسان اجتماعی که احساسات را مطالعه می‌کنند، همیشه در مطالعات اعتراض مناسب یا عملی نیستند. بیشتر تقصیر متعلق به جامعه‌شناسی فرهنگی

است، که اصطلاحات و مفاهیم زیادی برای درک معانی و مرزها و جنبه‌های بیشتر شناختی فرهنگ ارائه کرده است—قاب‌ها، طرحواره‌ها، کدها، ابزارها، روایت‌ها، گفتمان‌ها—اما کمک کمی برای درک احساسات ارائه کرده است. جامعه‌شناسی فرهنگی، باوجود قدرتمندی در بسیاری از جنبه‌ها، تقریباً در مورد احساسات ساکت بوده است (برای مثال، Lamont و Fournier ۱۹۹۲؛ Crane ۱۹۹۴؛ Zerubavel ۱۹۹۸).

اگرچه به‌طور آشکار در مورد احساسات نظریه‌پردازی نشده یا حتی شناخته نشده‌اند، بااین‌حال احساسات در بسیاری از مفاهیمی که دانشمندان برای گسترش درکمان از جنبش‌های اجتماعی در سال‌های اخیر استفاده کرده‌اند، حضور دارند. ساختارهای بسیج، قاب‌ها، هویت جمعی، فرصت‌های سیاسی—بخش زیادی از نیروی علی منتسب به این مفاهیم از احساسات مرتبط با آن‌ها می‌آید. این موضوع هنگامی که چندین مورد از جنبش‌ها را بررسی کنیم، باید آشکار باشد (برای موارد بیشتر، به Jasper ۱۹۹۸؛ Goodwin, Jasper, و Polletta ۲۰۰۰ مراجعه کنید). قاب‌ها یکی از مفاهیم متداول در ادبیات جنبش‌های اجتماعی هستند که برای درک تعدادی از فرایندهای فرهنگی استفاده می‌شوند. به‌ویژه در طی جذب اعضا به گروه‌های اعتراضی، سازمان‌دهندگان و شرکت‌کنندگان بالقوه باید «قاب‌های» خود را تطبیق دهند و به تعریف مشترکی از یک مشکل اجتماعی و نسخه مشترکی برای حل آن برسند. دیوید اسنو و رابرت بنفورد (۱۹۹۲: ۱۳۷)، پیشروان این مفهوم، یک قاب را به‌عنوان «طرحواره تفسیری که 'جهان بیرون' را با انتخاب و رمزگذاری انتخابی اجسام، موقعیت‌ها، رویدادها، تجربیات و توالی‌های اقدامات در محیط حاضر یا گذشته یک فرد ساده‌سازی و فشرده می‌کند» تعریف می‌کنند. اسنو و بنفورد (۱۹۸۸) سه نوع قاب‌بندی را برای جذب موفقیت‌آمیز لازم می‌دانند: تشخیصی، که در آن یک جنبش مبدلان بالقوه را متقاعد می‌کند که باید به یک مشکل رسیدگی شود؛ پیش‌بینی، که در آن آن‌ها را به استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها و اهداف مناسب متقاعد می‌کند؛ و انگیزشی، که آن‌ها را به شرکت در این فعالیت‌ها ترغیب می‌کند.

بسیاری از تعریف‌ها و کاربردهای قاب‌ها و فرآیندهای قاب‌بندی تقریباً به‌تمامه با اجزای شناختی آن‌ها سر و کار دارند. «قاب‌بندی انگیزشی»، که به

نظر می‌رسد با احساسات رابطه زیادی داشته باشد، به‌ندرت مورد بحث قرار می‌گیرد، هرچند ظاهراً همان چیزی است که باعث می‌شود افراد عملاً کاری انجام دهند. توافق شناختی تنها منجر به عمل نمی‌شود. بنفورد خودش در یک مرور اخیر (۱۹۹۷: ۴۱۹) اشاره می‌کند که «کسانی که در دیدگاه قاب‌بندی/سازه‌گرایی فعالیت می‌کنند در تبیین نقش احساسات در عمل جمعی بهتر از پیشینیان ساختاری خود عمل نکرده‌اند. در عوض، ما همچنان می‌نویسیم انگار که بازیگران جنبش‌مان (زمانی که واقعاً انسان‌ها را در متون خود به رسمیت می‌شناسیم) موجوداتی شبیه به اسپاک هستند، بدون شور و سایر احساسات انسانی.»

به‌طور کلی‌تر، انگیزه برای شرکت در اعتراض—که یک فرآیند سرشار از احساسات است—در تحقیقات اخیر به‌طور عمده نادیده گرفته شده است، زیرا {شرکت در اعتراضات} اغلب تحت فرضیه ساختاری منافع عینی مفروض در نظر گرفته شده است. زمانی که تمایل و اراده به اعتراض فرض گرفته می‌شود، تنها چیزی که ظهور حرکات جمعی را توضیح می‌دهد، فراهم شدن فرصت یا توانایی جمعی برای اقدام است. داگ مک‌آدام از اصطلاح آزادی شناختی برای این لحظه استفاده کرد و استدلال کرد که «فرصت‌های عینی» برای اقدام تنها زمانی منجر به عمل می‌شوند که معترضان بالقوه آن فرصت‌ها را به عنوان فرصت مناسب ارزیابی کنند. همان‌طور که او توضیح می‌دهد، «پاسخ‌های تغییر یافته اعضا به یک چالشگر خاص سبب می‌شود که شرایط سیاسی در حال تحول به مجموعه‌ای از 'اشارات شناختی' تبدیل شود که به شورشیان نشان می‌دهد که سیستم سیاسی به‌طور فزاینده‌ای به چالش حساس می‌شود» (مک‌آدام ۱۹۸۲: ۴۹). بنابراین، با وجود اینکه این اصطلاح به نوعی تغییر رادیکال در چشم‌انداز یا جهان‌بینی فرد اشاره دارد، آزادی شناختی به‌عنوان یک خوانش نسبتاً ابزاری از اطلاعات موجود درباره احتمال سرکوب به تصویر کشیده می‌شود. «آزادی» احساساتی دلچسب را نشان می‌دهد که «شناختی» آنها را انکار می‌کند.^۱ همان‌طور که مک‌آدام می‌گوید، چنین تغییری برای ظهور حرکات اعتراضی حیاتی است. اما چه چیزی و چگونه آزاد

^۱ برای نقد گسترده‌تر از تعصبات ساختاری نظریه فرآیند سیاسی، از جمله ناتوانی در جای دادن احساسات، به niwdoog و repa ۹۹۹۱ مراجعه کنید، همراه با پاسخ‌ها و یک توضیح مجدد.

می‌شود؟ مک‌آدام در آثار خودش استدلال می‌کند که مجموعه‌ای از تصمیمات دیوان عالی که به نفع درخواست‌کنندگان سیاه‌پوست بودند و در نهایت به پرونده براون علیه هیئت آموزش (۱۹۵۴) منجر شد، نشان داد که دولت {برای پذیرش} درخواست‌های سیاهان آمادگی بیشتری دارد. این تصمیم‌ها به‌عنوان یک فرصت سیاسی کلیدی برای شورشگری سیاه‌پوستان مطرح شدند. با این حال، برخلاف تصویر مک‌آدام، تصمیم براون در سال ۱۹۵۴ با موجی از سرکوب در جنوب سنتی و تشکیل شوراهای بدنام شهروندان سفیدپوست همراه بود؛ که طی دو سال ۸۰,۰۰۰ عضو گرفتند و از تنبیه‌های اقتصادی و جسمی برای سرکوب تلاش‌های ضدنژادپرستی و ثبت نام { برای شرکت در انتخابات} استفاده می‌کردند. تنها در سال ۱۹۵۵، هفت فعال سیاه‌پوست در می‌سی‌سی‌پی کشته شدند. در حالی که در اوایل دهه ۱۹۵۰ بیش از ۲۰,۰۰۰ سیاه‌پوست در فهرست رأی‌دهندگان می‌سی‌سی‌پی بودند، این تعداد تا سال ۱۹۵۶ به ۸,۰۰۰ کاهش یافت. بین سال‌های ۱۹۵۵ و ۱۹۵۸، انجمن ملی پیشرفت رنگین‌پوستان ۲۴۶ شاخه جنوبی و ۴۸,۰۰۰ عضو را از دست داد (سی. پین ۱۹۹۵). با این وجود، براون به‌عنوان یک نماد قدرتمند و ابزار مؤثر در سازمان‌دهی بعدی جنوب عمل کرد، نه به‌عنوان یک شاخص عینی یا صرفاً شناختی از احتمال موفقیت، بلکه به‌عنوان یک انگیزه احساسی. براون نشان‌دهنده امکان تغییر بود، برای پیروزی—هرچند ناقص—عدالت بر تبعیض. آزادی شناختی به اندازه همان «اطلاعات عینی» برای {شکل‌گیری} مجموعه‌ای از احساسات درباره احتمال موفقیت مهم است. (Jasper ۱۹۹۷: ۱۱۸)

قاب‌های بی‌عدالتی نیز در توضیحات اخیر برای ظهور اعتراضات برجسته هستند. ویلیام گامسون آن‌ها را به‌عنوان راهی برای مشاهده یک وضعیت یا شرایطی که خشم یا عصبانیت از بی‌عدالتی درک شده را بیان می‌کند و افرادی را که مسئول آن هستند متهم می‌کند، توصیف کرده است. از میان تمام احساسات، بی‌عدالتی به نزدیک‌ترین شکل با «خشم راستین که آتش در دل و آهن در روح می‌نهد» مرتبط است (Gamson ۱۹۹۲: ۳۲). در واقع، سوءظن، خصومت، خشم و احساسات دیگر ممکن است حتی قبل از تخصیص تقصیر، بیشتر از طریق فرآیندهای شناختی ایجاد شود. گامسون (۱۹۹۲: ۳۳) بعداً از منابع قاب‌های بی‌عدالتی، از جمله «عنیت در هدف، حتی وقتی

که به اشتباه و به‌سوی علل واقعی مشکلات هدایت شود»، صحبت به میان آورد. به عبارت دیگر، «نیاز به احساسات قوی ممکن است منجر به تحریف تحلیل‌های شناختی در سازمان دهندگان شود. ممکن است منجر به اغراق در نقش بازیگران انسانی شود، تا درک محدودیت‌های ساختاری گسترده‌تر را از دست بدهند و خشم خود را به‌سوی اهداف آسان و نادرست هدایت کنند».

مجموعه دیگری از مکانیسم‌های که در تحقیقات اخیر مورد توجه قرار گرفته‌اند، شبکه‌های اجتماعی هستند که جذب از طریق آن‌ها صورت می‌گیرد (Snow et al, ۱۹۸۰, ۱۹۸۶). با این حال، دانشمند در توصیف این که چه چیزی این شبکه‌ها را چنین تأثیرگذار می‌کند، به ندرت موفق بوده اند (Emirbayer and Goodwin, ۱۹۹۴). بخشی از اهمیت این شبکه‌ها یقیناً به این دلیل است که مردم را با فرض‌ها و باورهای مشترک پیشینی پیوند می‌دهند. اما آن‌ها حداقل به اندازه پیوندهای عاطفی‌شان از نظر علیت هم اهمیت دارند. ما دعوت یک دوست برای تماشای مسابقه را فقط به این دلیل که با او موافق هستیم بلکه به این دلیل که او را دوست داریم قبول می‌کنیم، اما همچنین ممکن است علت پذیرش آن دعوت این باشد که می‌ترسیم اگر دعوت او را رد کنیم از گروه کنار گذاشته شویم. این پیوندهای عاطفی هستند که شبکه‌ها را در وهله اول به هم پیوند می‌زنند و حفظ می‌کنند و همچنین باعث تأثیر علی آن‌ها می‌شوند.

اخیراً، هویت جمعی به یک مفهوم محبوب در میان معترضان و کسانی که آن‌ها را مطالعه می‌کنند تبدیل شده است (برای یک مرور کلی، به Polletta and Jasper, ۲۰۰۱ مراجعه کنید). هویت معمولاً در مقابل «مصلحت» قرار می‌گیرد، که نشان می‌دهد اهداف جنبش بیشتر به وابستگی‌های خویشاوندی مربوط است تا به منافع مادی. معمولاً هویت‌ها بر اساس ویژگی‌های تعریف شده مانند ترجیحات جنسی، ملیت، نژاد، طبقه و جنسیت است—هرچند فرد می‌تواند با باورها یا اصول از جمله ادیان نیز شناخته شود. هویت جمعی همچنین برای توصیف حس همبستگی میان اعضای یک جنبش اجتماعی استفاده می‌شود، که اعتماد، وفاداری و محبت را نشان می‌دهد. با این حال، بیشتر بحث‌ها هویت جمعی را به‌عنوان ترسیم یک مرز شناختی

تصویر می‌کنند تا به‌عنوان علاقه به اعضای گروه و اغلب، دشمنی به سوی اعضای غیرگروه. احساسات قوی نسبت به گروه، جدا از اهداف نهایی و نتایج جنبش، مشارکت را لذت‌بخش می‌کند. اعتراض می‌تواند به عنوان راهی برای بیان چیزی در مورد فرد و اخلاقیاتش، یافتن شادی و افتخار در آن‌ها باشد. همچنین ممکن است نسبت به هویت خود احساسات منفی مانند شرم و گناه داشته باشید؛ بسیاری از جنبش‌ها دقیقاً برای مبارزه با برچسب‌های هویتی سازماندهی شده‌اند. تصور پیدا کردن یک هویت که کاملاً شناختی اما به شدت پایدار است، دشوار است. «قدرت» یک هویت، حتی یک هویت شناختی مبهم، از جنبه احساسی آن می‌آید.

روندهای فرهنگی دهه گذشته و محبوبیت مفاهیمی مانند قاب‌ها و هویت جمعی احساسات را به مدل‌های عمل سیاسی بازنگردانده‌اند، اما پذیرش بیشتری نسبت به آن‌ها ایجاد کرده‌اند. به هر حال، مطالعه قاب‌ها، بدون توجه به احساسات مردم درباره باورها و درک‌های خاص، یا هویت‌های جمعی بدون قدردانی از احساسات مرتبط با آن‌ها دشوار است. علاوه بر این، جامعه‌شناسان اخیراً توانسته‌اند از زمینه‌های خارج از جامعه‌شناسی، به‌ویژه فمینیسم، ابزارهای مفهومی به دست آورند. با در نظر گرفتن تقابل بین عقلانیت و احساسات به‌عنوان یک ادعا و نه یک فرض، فمینیست‌ها فرآیندهای نهادی را که از طریق آن‌ها احساسات و زنان به شرکای کم‌ارزش در دوگانگی‌های مرد-زن، عقلانی-غیرعقلانی تبدیل شده‌اند و به‌طور مداوم بازسازی می‌شوند، بررسی کرده‌اند (Rorty ۱۹۸۰; Campbell ۱۹۸۹; Frye ۱۹۸۳). فمینیست‌ها همچنین روابط بین احساسات و شناخت را بررسی کرده‌اند (Bartky ۱۹۹۰). آن‌ها نشان داده‌اند که ادعاهای سیاسی زنان بیشتر از مردان به‌عنوان «صرفاً احساسی» رد می‌شوند؛ در عین حال، بیان «احساسات غیرقانونی» توسط زنان می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای چالش‌های سیاسی قدرتمند تبدیل شود. احساسات می‌توانند به‌طور استراتژیک توسط فعالان استفاده شوند و به‌عنوان پایه‌ای برای تفکر استراتژیک بازشناسی شوند.

این خطوط فکری به نتیجه‌گیری‌های گسترده‌تری اشاره می‌کنند. مانند سایر جنبه‌های فرهنگ، احساسات می‌توانند به‌عنوان جنبه‌ای از تمام عمل‌های

اجتماعی و روابط اجتماعی دیده شوند. آن‌ها به‌طور کامل همراه با اعمال عقلانی و همچنین اعمال غیرعقلانی، تجربیات مثبت و همچنین تجربیات منفی هستند. مانند سایر جنبه‌های فرهنگ، مانند معانی شناختی یا اصول اخلاقی، احساسات به‌اندازه‌ای که از شخصیت‌های فردی نشأت می‌گیرند، توسط انتظارات اجتماعی ساخته می‌شوند. آن‌ها به سنت‌ها و ارزیابی‌های شناختی وابسته‌اند. به عبارت دیگر، هم فرویدی‌ها و هم نظریه‌پردازان جمعیت در مورد این که احساسات در کجا قرار دارد اشتباه می‌کردند. وظیفه تجربی اکنون این است که به تعامل احساسات با سایر انواع پویایی‌های فرهنگی و همچنین با پویایی‌های سازمانی و استراتژیک نگاه کنیم. احساسات در مرکز همه این‌ها قرار دارند.

امیدواریم این تاریخچه مختصر از نظریه‌های سیاسی مناقشه‌آمیز بینشی را در مورد چگونگی کارکرد پارادایم‌ها در آشکار کردن چیزهایی که پارادایم‌های دیگر پنهان می‌کنند، فراهم کند.^۱ انواع احساسات تحقیرآمیز و مبهم مورد علاقه نظریه‌پردازان جمعیت و جانشینان بلافصل آن‌ها بود. نظریه‌پردازان بسیج با پیشینیان خود جز تقابل دوگانه بین عقلانیت و احساسات، که آن‌ها را به‌طور کامل در سیاست‌هایی که مطالعه می‌کردند انکار می‌کرد، اشتراک کمی داشتند. امروز، پس از انقلاب فرهنگی، می‌توانیم احساسات را با دیدی تازه مطالعه کنیم.

بخشی از چالش در گنجاندن احساسات در تحلیل سیاسی این است که بسیاری از چیزهای متنوع زیر این عنوان عنوان گروه‌بندی می‌شوند (Griffiths ۱۹۹۷). واکنش‌های گذرا به رویدادها و افراد با پیوندهای عاطفی پایدار مانند عشق یا نفرت و حالات مانند تسلیم یا افسردگی گروه‌بندی می‌شوند. اگرچه تئودور کمپیر (۱۹۷۸ا: ۴۷) یک احساس را به‌عنوان «واکنش ارزیابی‌کننده نسبتاً کوتاه‌مدتی که اساساً مثبت یا منفی است و اجزای جسمانی (و اغلب شناختی) متفاوتی را در بر می‌گیرد» تعریف کرده است، این احساسات واکنشی به نظر ما تنها یک شکل از احساس هستند، با ابژه‌ها و تنظیمات مشخص. ما

^۱ - برای تاریخچه‌ای دقیق‌تر از احساسات در نظریه‌های جنبش‌های اجتماعی، به repaJ و attelloP ۰۰۰۲ مراجعه کنید.

اشکال دیگری {از احساسات} را نیز می‌بینیم، که در دو بُعد تعریف می‌شوند، همان‌طور که در جدول ۱ تعیین شده است. بُعد اول مدت زمانی است که احساسات طول می‌کشند. بنابراین، یک دسته شامل احساسات پایدارتری مانند عشق یا نفرت، اعتماد یا احترام است که همراهی می‌کنند—حتی کمک می‌کنند به تعریف—روابط اجتماعی پایدار؛ دسته دیگر شامل پاسخ‌های کوتاه‌مدت‌تر به رویدادها و اطلاعات است. جاسپر (۱۹۹۸) سعی کرده است این تفاوت را با برجسب‌گذاری این احساسات عاطفی در مقابل احساسات واکنشی توضیح دهد. بُعد دوم تفاوت احساسات در مورد ابژه‌های خاص با احساسات عمومی نسبت به جهان را که از ابژه‌های خاص فراتر می‌روند، بررسی می‌کند. حالات—که فاقد یک ابژه مستقیم واضح هستند—ممکن است خودشان کوتاه یا طولانی‌مدت باشند: برای مثال، یک حمله هراس (پانیک)، در مقایسه با افسردگی و تسلیم. هر چهار نوع احساسات کاملاً مرتبط با عمل سیاسی هستند.

احساسات بخشی از «موادی» هستند که انسان‌ها را به یکدیگر و به دنیای اطراف‌شان متصل می‌کنند، مانند یک لنز ناپیدا که تمام افکار، اعمال، درک‌ها و قضاوت‌های ما را رنگ می‌بخشد. همان‌طور که توماس شف و دیگران اشاره کرده‌اند، احساساتی که مستقیماً به حساسیت‌های اخلاقی متصل هستند، مانند شرم، گناه و افتخار، به‌ویژه به‌عنوان انگیزه‌دهندگان عمل فراگیر هستند. احساسات دیگر به هدایت عمل کمک می‌کنند زیرا موقعیت‌ها و روایت‌های آشنا را ارائه می‌دهند: ما می‌دانیم چه چیزی خشم است، یا دلسوزی، یا ترس، و وقتی می‌دانیم که این احساسات را داریم به طرق خاصی عمل می‌کنیم (اگرچه جهت علّیت در اینجا همیشه واضح نیست).

بحث‌ها درباره منابع احساسات {همیشه} جریان داشته‌اند. {در این مورد} یکی از مدعیان برجسته زیست‌شناسی است. برخی استدلال کرده‌اند که احساسات از طریق تکامل در ما تعبیه شده‌اند تا به ما کمک کنند سریع عمل کنیم، مانند {مکانیزم} ترس و فرار، یا آهسته عمل کنیم، مانند افسردگی، یا به تناسب لحظاتی که آنها را تجربه می‌کنیم یا {به تناسب} زمانی در گذشته تکاملی، اقداماتی انجام دهیم که شانس ما را برای بقا افزایش می‌دهند (Frank ۱۹۸۸). به نظر می‌رسد ادعای عمومی بودن چندین احساسات اساسی—مانند

خشم و شگفتی—این موقعیت را پشتیبانی می‌کند. این دیدگاه، اگرچه در میان روان‌شناسان محبوب است، ارتباط کمی با جامعه‌شناسان دارد. بیست سال پیش، کمپیر (۱۹۷۸a) ابراز تاسف کرد که روان‌شناسان به مطالعه احساسات توجه کرده‌اند و باعث شده‌اند جامعه‌شناسان توجه کمی به {این موضوع} نشان دهند. او اعتراض کرد که بسیاری از نظریه‌های روان‌شناسی بر فیزیولوژی احساسات یا میزان ذاتی بودن آنها تمرکز دارند، و توجه کمتری به تنظیمات اجتماعی که آنها را تحریک می‌کنند، دارند. او گفت: «حتی روان‌شناسانی که به رویکرد موقعیتی هم‌دلی دارند معمولاً نمی‌توانند کاری بیشتر از این که ما را به در نظر گرفتن موقعیت‌های ایجاد شده توسط احساسات ترغیب کنند، انجام دهند... بدون اینکه خیلی درباره چگونگی مشخص کردن موقعیت {چیزی} بگویند» (Kemper ۱۹۷۸a: ۱۰). در سنتی دیگر—روان‌شناسانه اما با جامعه‌شناسانی در بین مبلغان آن—احساسات در «ساختار شخصیتی» فرد تمرکز دارند. سنت‌های فرویدی احساسات را به عنوان {امری} ناشی از نیاز مدیریتی {نسبت} به تضادهای درونی می‌بینند، احتمالاً دلیل این مسأله آن است که روان‌کاوان به عنوان شفادهندگان بر جایی که همه چیز اشتباه رفته است و بر احساسات غیرمعمول یا مختل‌شده‌ای که از آن نتیجه می‌دهند تمرکز دارند. یک بررسی موضوعی اخیر در این سنت خوی استبدادگرایی در سیاست ورزی را به احساسات منفی حل‌نشده ناشی از پرورش بی‌رحمانه و سختگیرانه، نسبت می‌دهد (Milburn and Conrad ۱۹۹۶).

دسته‌بندی‌ها و مثال‌های احساسات

جدول ۱

میدان

عمومی	دارای ابژه مشخص	بازه زمانی
کناره‌گیری، کلبی مسلکی	عشق و نفرت	طولانی مدت
شرم	ترحم، هم‌دلی	
پارانویا، بدبینی	احترام، اعتماد، تعهد	
خوشبینی	خشم اخلاقی	

برخی اشکال ترس (دلهره)	غرور، اشتیاق
اشکال دیگر ترس (وحشت، اضطراب)	کوتاه مدت
خشکه زدن)	
شگفت زدگی، شوک	لذت، سرمستی
عصبانیت	افسردگی

هرچند نظریه پردازان جامعه‌شناسی برجسته‌ای مانند تالکوت پارسونز و جفری الکساندر تحت تأثیر این دیدگاه بودند، ما مفید نمی‌بینیم که احساسات را عمدتاً با فرد و نه با اجتماعی و فرهنگی مرتبط کنیم.

روان‌شناسان سیاسی نیز گاهی اوقات احساسات را بررسی کرده‌اند. علاقه اصلی آن‌ها به تأثیرات نسبی احساسات و شناخت بر نگرش‌ها و تصمیمات سیاسی بوده است. برخی استدلال کرده‌اند که ارزیابی‌های احساسی از نامزدها مستقل از نگرش‌های شناختی هستند (Abelson et al. ۱۹۸۲) و شاید ناخودآگاه باشند، در حالی که دیگران معتقدند که داورهای شناختی آن احساسات را تحت تأثیر قرار می‌دهند (Ottati and Wyer ۱۹۹۳). هیچ کس به طور کامل این تأثیرات را از هم جدا نکرده است. همچنین شواهدی وجود دارد که یک خلق خوب احتمال دوست داشتن یک نامزد را هنگام مواجهه با او افزایش می‌دهد (Ottati et al. ۱۹۸۹)—اما تأثیرات حالات طولانی‌مدت مانند تسلیم یا بدبینی {بر انتخاب‌های سیاسی} هنوز تأیید نشده است. هنگامی که روان‌شناسی سیاسی به احساسات توجه کرده است، معمولاً برای به رسمیت شناختن نقش آن‌ها به عنوان یک کمک شناختی در کمک به افراد برای پردازش یا ذخیره اطلاعات به طور کارآمد بوده است (مثلاً، یک حس مثبت نسبت به یک سیاستمدار می‌تواند جایگزین اطلاعات دقیق درباره مواضع و سوابق رأی او شود).

یک سنت بیشتر اجتماعی-ساختاری، که توسط یکی از مبلغان اصلی آن، تئودور کمپیر، در این مجلد مورد اشاره قرار گرفته است ادعا می‌کند که روابط قدرت و وضعیت {خلقی} بسته به مکانی که فرد در این سلسله مراتب قرار دارد و {این که} به چه کسی واکنش نشان می‌دهد، بعضی از انواع احساسات

را تولید می‌کنند. الهام گرفته از تعامل‌گرایی، به نظر می‌رسد این دیدگاه به‌ویژه برای درک احساسات واکنشی که از روابط مستقیم یک‌به‌یک به وجود می‌آیند، مفید باشد. به نظر ما، این دیدگاه برای درک تأثیرات طولانی‌مدت یا احساساتی که به افراد غیرنزدیک مربوط می‌شوند—موضوع یا هدف مکرر سازماندهی سیاسی—کمتر مفید است.

بیشتر مشارکت‌کنندگان این مجلد دیدگاه چهارمی را اتخاذ می‌کنند، دیدگاهی که احساسات را به عنوان یک برساخته فرهنگی یا اجتماعی در نظر می‌گیرد. به‌ویژه تحت تأثیر آرلی هوک‌شیلد، این سنت به قوانین اجتماعی برای ابراز احساسات، مدیریت احساسات توسط خود و دیگران، و ارزیابی اجتماعی احساسات نگاه می‌کند. متأسفانه، ساختارگرایی اجتماعی به جای این که وقت خود را صرف توسعه مدل‌های خود کنند، بیشتر وقت خود را صرف بحث با تکامل‌گرایان زیستی کرده‌اند. جاسپر (۱۹۹۸) استدلال کرده است که بیشتر احساسات را می‌توان به همان روشی که معانی فرهنگی شناختی بیشتر مطالعه می‌شوند، بررسی کرد، زیرا آن‌ها شباهت‌هایی مانند تنش‌های بین ابرازهای عمومی و خصوصی، قوانین اجتماعی که اغلب افراد از آن‌ها منحرف می‌شوند، فرآیندهای یادگیری جمعی، حس تحمیل‌شدن از بیرون، و تحریم‌هایی برای انحرافات دارند.

به نظر می‌رسد یکی از محورهای بحث‌های اخیر این است که احساسات در منابع و اشکال خود متفاوت هستند. خشم و خشکه زدن ممکن است فوری‌تر و جهان‌شمول‌تر از احساسات «مرتبه بالاتر» مانند خشم راستین یا شرم باشند. حتی احساسات «یکسان» ممکن است اشکال مختلفی به خود بگیرند. ترس ناگهانی که فرد هنگام بیرون آمدن چهره‌ای از تاریکی احساس می‌کند، همان ترسی نیست که فرد از برنامه‌های یک مرکز زباله خطرناک در محله یا از سوءاستفاده نیروی پلیس نژادپرست احساس می‌کند. خشم که فرد نسبت به اَبژه‌های غیرزنده که مطابق میل او کار نمی‌کنند یا چیزی که در همان لحظه روی انگشت پای او افتاده است احساس می‌کند، همان خشم نیست که فرد نسبت به یک سیاستمدار که دروغ گفته است احساس می‌کند. برخی احساسات بیشتر از دیگران ساختاریافته هستند و به پردازش شناختی بیشتری نیاز

دارند. برای احساس ترس نسبت به چیزی که در تاریکی حرکت می‌کند پردازش شناختی کمی لازم است، در حالی که برای ترس فرد از یک مرکز زباله یا سیاست‌های سازمان تجارت جهانی پردازش شناختی زیادی لازم است. احساسات خاص به‌شدت به درک ما از رویدادهای پیرامون بستگی دارند، حتی وقتی که آن درک فوری و شهودی باشد نه {احساسی} ساختاریافته پیچیده.

ما معتقدیم احساسات مربوط به سیاست، به سمت انتهای {طیف} ساختاریافته تر و شناختی این بُعد می‌روند. خشم اخلاقی ناشی از ترس از رویه‌ها، شرم ناشی از هویت‌های جمعی خراب‌شده یا افتخار به هویت‌های بازسازی‌شده، خشم ناشی از نفوذ مورد تصور بر حقوق سنتی، شادی ناشی از تصور جامعه‌ای جدید و بهتر و شرکت در جنبشی برای تحقق این هدف—هیچ‌یک از این‌ها پاسخ خودکار نیستند. آن‌ها به شهودات اخلاقی، تعهدات و حقوق احساسی و اطلاعات درباره اثرات مورد انتظار مربوط می‌شوند، که همگی به طرز فرهنگی و تاریخی متغیر هستند. به همین دلیل است که تحلیل ما از احساسات {منجر به یا ناشی از} اعتراض و سیاست از بسیاری از کارها در جامعه‌شناسی احساسات که تمایل به تمرکز بر محیط‌های صمیمانه و روابط عاطفی پایدار دارند، و همچنین از کارهای تجربی در روان‌شناسی که تلاش می‌کنند بیشتر احساسات «غریزی» را بررسی کنند، فاصله می‌گیرد. به نظر ما، ابزارهای تحلیل فرهنگی، با آگاهی روان‌شناختی، بهترین وسیله برای درک احساساتی است که در سیاست و درگیری‌های اجتماعی بیشترین اهمیت را دارند.

رویکرد فرهنگی به احساسات با سایر رویکردها سازگار است. فرهنگ بیان اجتماعی مناسب احساساتی که ممکن است منابع دیگری داشته باشند را شکل می‌دهد، همان‌طور که تنظیمات اجتماعی را که نگرانی اصلی دیدگاه اجتماعی-ساختاری هستند، تعریف می‌کند. به همین ترتیب، می‌توان از برخوردهای گاه به گاه بین پویایی‌های شخصیتی و انتظارات فرهنگی پیرامون یاد کرد. در نهایت، هیچ‌یک از اینها با به رسمیت شناختن این که احساسات—برخی احساسات بیشتر از دیگران، به گونه‌ای با زیست‌شناسی رابطه دارند ناسازگار نیست.

حتی در رویکرد فرهنگی گسترده‌تر این مجلد، روش‌های مختلفی برای

صحبت در مورد احساسات وجود دارد. یکی از راه‌ها این است که آن‌ها را به‌عنوان «اسم‌ها» ببینید: موجودیت‌هایی مجزا هرکدام با انسجام و رفتار ضمنی مخصوص به خود، حداقل در یک تنظیم فرهنگی خاص. این نوع احساسات گاهی به‌صورت آگاهانه، در بروشورها، سخنرانی‌ها و گاه در رفتارهای بدنی نمایش داده می‌شوند. چنین رفتارهایی نه‌تنها نشان می‌دهند که کسانی که آن‌ها را ابراز می‌کنند چه احساسی دارند بلکه قصد دارند احساسات مشابهی را در دیگران برانگیزند. آن‌ها اغلب یک هدف رفتار بارز هستند. اگرچه در «اسم» {با نام گذاری} خطر تجسد احساسات و به تصویر کشیدن آن‌ها به‌عنوان چیزهای ثابت و جامد وجود دارد، واقع‌گرایی نیز نامگذاری آنها دیده می‌شود. در نهایت، بیشتر مردم فکر می‌کنند که می‌دانند خشم یا ترس یا عشق چیست. آن‌ها وقتی این احساسات را می‌بینند و احساس می‌کنند آن‌ها را می‌شناسند. معترضان امیدوارند خشم ایجاد کنند، یا خروش را حفظ کنند، یا افتخار را القا کنند. افراد واقعی توسط «اسم»‌هایی مانند این هدایت می‌شوند، اغلب از بین ذخیره فرهنگی قابل ارائه برچسب‌ها برای شناسایی احساسات خود انتخاب می‌کنند، و احتمالاً آن‌ها را در این فرآیند هدایت می‌کنند. با این حال، بسیاری از جامعه‌شناسان نسبت دادن این مقدار وضوح و ملموس بودن به زندگی‌های درونی افراد را ساده‌لوحانه می‌دانند.

روشی انضمامی‌تر برای نگاه به احساسات نام بردن از آنها به‌عنوان «قید»‌ها است (رجوع کنید به Colin Barker، فصل ۱۰ در این مجلد). در این حالت آن‌ها بیشتر سبک یا طعم یا لحن هستند، کیفیتی از یک اقدام یا هویت. آن‌ها عملاً، گاهی ناخودآگاه، هستند و همیشه به راحتی بیان نمی‌شوند. آن‌ها، در معنای سنتی، یک احساس فیزیکی بدنی هستند. آن‌ها به نوعی مانند تمایل به انجام دادن کارها به شیوه ای خاص روی می‌دهند که جامعه‌شناسان آن را به‌عنوان بخشی از آنچه پیر بوردیو «هابیتوس» {یا عادت واره} می‌نامد، خواهند شناخت. چنین سبک‌هایی یک جنبه اساسی اما نسبتاً ناشناخته از عمل اجتماعی، به‌ویژه عمل سیاسی هستند.

احساسات، چه به‌عنوان اسم بیان شوند یا قید، به‌عنوان اجزای سازنده مفاهیم عمومی جامعه‌شناسی اهمیت دارند. به‌عنوان مثال آن‌ها جزء مهمی

از نقش‌ها هستند. نقش‌های جنسیتی به‌ویژه با انتظارات احساسی سنگین شده‌اند، زیرا در بیشتر جوامع از زنان انتظار می‌رود که انواع بیشتری و متفاوتی از «کار احساسی» انجام دهند. به‌عنوان مثال، شریل کلایمن (۱۹۹۶) توصیف می‌کند که چگونه مردان و زنان به‌خاطر الگوهای مختلف ابزار احساسات در یک مرکز درمانی جایگزین که او مطالعه کرده بود، به پاداش یا مجازات می‌رسیدند. در مطالعه‌ی حرکت حقوق مدنی جنوب، بلندا روبنت (۱۹۹۷) نشان می‌دهد که در حالی که رهبران رسمی مانند مارتین لوتر کینگ جونیور از جاذبه‌های احساسی برای بسیج مخاطبان استفاده می‌کردند، رهبران محلی که عمدتاً زن بودند، نوع دیگری از کار احساسی انجام می‌دادند: تعامل روزمره آن‌ها با ساکنان محلی صمیمیت احساسی لازم برای متقاعد کردن آن‌ها به اقدام در شرایط خطرناک را موجب شده است. همان‌طور که در گروه‌های افسردگی بعد از زایمان که ورتا تیلور (۱۹۹۶) مطالعه کرده بود روشن است تغییر احساسات مرتبط با نقش‌های جنسیتی می‌تواند هدف فعالیت‌های جنبشی باشد، اما احساسات جنسیتی می‌توانند منبع اختلاف داخلی جنبش باشند. بسیاری از مطالعات جنبش‌های اجتماعی بدون اینکه ابعاد احساسی آن‌ها را به‌طور کامل بیان کنند، به اختلافات مربوط به نقش‌های جنسیتی نپرداخته‌اند (مثلاً، Luker ۱۹۸۴؛ Blew ۱۹۹۱). همان‌طور که دیده‌ایم، تعدادی از مفاهیم دیگر جنبش‌های اجتماعی—شبکه‌ها، هویت‌ها، قاب‌ها، فرصت‌ها—به شدت به احساسات جاری در آن‌ها وابسته هستند.

مطالعه احساسات اغلب بر روی چندین تمایز تحلیل که به دوگانگی‌های غلط رسوب کرده متکی شده است، به بن‌بست رسیده است. ما قبلاً درباره تقابل همراه‌کننده احساسات و عقلانیت صحبت کرده‌ایم. تمایز معروف بین حرکات «ابزاری» و «ابرازکننده» به‌سادگی این اشتباه را تکرار می‌کند. حرکات ابزاری نیز احساسی و ابرازکننده هستند. در واقع، حتی حرفه‌ای‌ترین و دیوان‌سالارترین حرکات ضروری نیز شامل احساسات و کار احساسی می‌شوند—اغلب مقدار زیادی کار احساسی که طراحی شده‌اند تا عدم علاقه یا عینیت ظاهری را ایجاد کنند. چنین حرکاتی بدون احساسات نیستند؛ آن‌ها فقط شامل احساسات متفاوت نسبت به حرکات نرمالی پرشورتر هستند. در حقیقت، یکی از دلایلی که مطالعه احساسات اعتراضی دشوار است این است که برخی از

آن‌ها نه تنها در مدل‌های کسانی که آن‌ها را مطالعه می‌کنند بلکه توسط بسیاری از معترضان عمیقاً سرکوب شده‌اند. معترضان اغلب در مورد احساسات مردد هستند. از یک طرف، آن‌ها سخت کار می‌کنند تا خود را به‌عنوان کسانی که منطقی و حتی ابزاری هستند به بیگانگان نشان دهند: آن‌ها بیرون از هرگونه گرایش یا تعبیر شخصی فقط به‌طور عینی به تهدیدهای واقعی پاسخ می‌دهند. آن‌ها نمی‌خواهند هنگامی که برای تحقیر با لفظ «کله قرمه سبزی» خطاب می‌شوند، «دل نازک» هم پدانشته شوند. از طرف دیگر، برخی از سازمان‌دهندگان در مورد تکنیک‌های احساسی که هم در داخل گروه و هم خارج از آن استفاده می‌کنند، کاملاً صریح هستند (Epstein ۱۹۹۱). آن‌ها سعی می‌کنند به‌عنوان بخشی از تلاش برای لذت‌بخش کردن تجربه مشارکت همبستگی، وفاداری و عشق میان اعضا را بسازند. در مورد بیگانگان، رهبران اعتراض امیدوارند احساسات آن‌ها—دلسوزی‌شان، خشم، خروش، ترس—را به همان اندازه که باورهای‌شان را دست‌کاری کنند، تغییر دهند.

جای تعجب نیست که معترضان، که ادعای خود را در مورد نهادهای مرکزی جامعه مطرح می‌کنند، همان تمسخر و کاهش ارزش «احساساتی» را که جامعه به طور کلی دارد، اتخاذ کنند. علم، نه احساس، زبان غالب مشروعیت و اقتناع در جوامع لیبرال کنونی است. هزینه‌ها و مزایای قابل اندازه‌گیری، داده‌های جوی، با اشاره گهگاهی به نمونه‌های قانونی یا گاهی خدا، خوب عمل می‌کنند. شما نمی‌توانید یک تولیدکننده را به دلیل آلودگی {زیست محیطی} که شما را ناراحت یا مضطرب می‌کند، توقیف کنید (هرچند دادگاه‌ها در هنگام اعطای خسارت به مشکلات احساسی توجه می‌کنند). اگر معترضان از پذیرش احساسات خود تنها بخشی کوچک از تلاش‌های جوامع مدرن برای چارچوب‌بندی احساسات به عنوان موضوعات تحقیرآمیز است. آن‌ها به‌طور منظم در سوی «بد» تعدادی از دوگانگی‌های برجسته در اندیشه غربی قرار گرفته‌اند، از جمله بدن و ذهن، طبیعت و فرهنگ، زن و مرد، خصوصی و عمومی (به کار کریک کالهن، فصل ۲ در این مجلد مراجعه کنید).

احساسات همچنین اغلب در تقابل با شناخت قرار گرفته‌اند، گویی در یک زمان واحد تنها یکی یا دیگری می‌تواند رفتار را شکل دهد. با این حال،

شناخت‌ها به طور معمول با احساسات همراه هستند و به همین دلیل برای افراد معنی‌دار یا قوی هستند. حالات طولانی‌مدت و پیوندهای عاطفی، به نوبه خود، ممکن است افراد را نسبت به باورها و درک‌های خاص حساس‌تر کنند. ما باید به جای دیدن احساسات و شناخت در اصطلاحات صفر-یک، به تعاملات و ترکیبات آن‌ها پرداخته باشیم. این وظیفه، علاوه بر این، با فرض اینکه احساسات تنها در سطح «میکرو» تحلیل اهمیت دارند و بنابراین می‌توانند توسط تحلیل‌گران «ماکروسوسیولوژیک» نادیده گرفته شوند، قابل اجتناب نیست. ما استدلال کرده‌ایم که احساسات به اندازه فردی، جمعی نیز هستند و واحدهای بزرگ‌مقیاس سازمان اجتماعی، از جمله در محل‌های کار، شبکه‌های محله و جامعه، احزاب سیاسی، جنبش‌ها و دولت‌ها، و همچنین تعاملات این واحدها با یکدیگر را نفوذ می‌کنند. علاوه بر این، تعدادی از مفاهیم ماکروسوسیولوژیک به توضیح جنبش‌ها دقیقاً به دلیل پویایی‌های احساسی پنهان در آن‌ها کمک می‌کنند. تحلیل‌گران ماکروسوسیولوژیک جنبش‌ها، به‌طور خلاصه، نمی‌توانند مطالعه احساسات را به روان‌شناسان اجتماعی واگذار کنند—و روان‌شناسان اجتماعی نمی‌توانند بدون بررسی ساختارها و فرآیندهای "ماکرو" احساسات را به‌طور کامل درک کنند. برخلاف نظر تی. اس. الیوت، احساسات کاملاً نامنظم نیستند. تعاملات اجتماعی و انتظارات آن‌ها را به روش‌های پیش‌بینی‌پذیر شکل می‌دهند.

با مشاهده حضور احساسات در تعدادی از مفاهیم اصلی و بررسی تحقیقات اخیر در مورد ماهیت احساسات، اکنون می‌توانیم به نقش احساسات در جنبش‌ها و سیاست بازگردیم. امیدواریم این مجلد خوانندگان را متقاعد کند که احساسات در تمام مراحل عمل سیاسی توسط همه نوع بازیگران سیاسی و در برخی محاولات نهادی اهمیت دارند.

احساسات به وضوح در رشد و گسترش جنبش‌های اجتماعی و اعتراض سیاسی اهمیت دارند (Flam ۱۹۹۰a, ۱۹۹۰b). «شوکه‌های اخلاقی»، اغلب اولین گام به سوی جذب در جنبش‌های اجتماعی، زمانی رخ می‌دهند که یک رویداد یا اطلاعات غیرمنتظره احساسی از خشم را در فرد برانگیزد که او را به سمت عمل

سیاسی هدایت می‌کند، چه در جنبش آشنایی داشته باشد یا نه (Luker ۱۹۸۴؛ Jasper and Poulsen ۱۹۹۵؛ Jasper ۱۹۹۷). چه تصویر زیربنایی یک حالت شوک باشد یا یک شوک برقی، این احساس بدنی و جسمی شبیه سرگیجه یا تهوع را یادآور می‌شود. پیش‌بینی تغییرات غیرمنتظره و ناگهانی در محیط اطراف می‌تواند احساسات دلهره و خشم را برانگیزد. اولی می‌تواند فلج کند، اما دومی می‌تواند به‌عنوان پایه بسیج تبدیل شود. فعالان سخت کار می‌کنند تا خشم اخلاقی و عصبانیت را ایجاد کنند و مجموعه‌ای را برای هدایت آن‌ها فراهم کنند. اضطراب‌ها و ترس‌های مبهم باید به خشم اخلاقی و عصبانیت واقعی نسبت به سیاست‌ها و تصمیم‌گیرندگان مشخص تبدیل شود (Gamson et al. ۱۹۸۲؛ Gamson ۱۹۹۲). فعالان باید یک بسته اخلاقی، شناختی و احساسی از نگرش‌ها را بیافند. با قاپ کردن مشکل به‌عنوان مثلاً «کسب‌وکار بزرگ» یا «ابزارگرایی»، یک قضاوت اخلاقی را پیشنهاد می‌کنند: انسان‌ها توسط بازرگانان حریص یا بوروکرات‌های بی‌احساس مورد سوء استفاده قرار می‌گیرند. احساس مناسب از دلهره به عصبانیت تغییر می‌کند. کسی برای سرزنش وجود دارد. یک مطالعه در خبرنامه‌های حمایت از حق انتخاب و ضد سقط جنین نشان داد که آن‌ها «دشمنان مشخص و خاصی را شناسایی می‌کنند، اقدام دشمن را به‌طور کامل در نور منفی توصیف می‌کنند، انگیزه‌های فاسد را به دشمن نسبت می‌دهند، و قدرت مخالفان را بزرگ می‌کنند» (Vanderford ۱۹۸۹: ۱۷۴). چنین توصیف‌هایی خشم و حس تهدید معترضان را افزایش می‌دهد و احساسات را به‌همراه باورهای شناختی تغییر می‌دهد. دیوسازی احساسات قدرتمندی مانند نفرت، ترس، خشم، بدگمانی، و خشم اخلاقی را برای جنبش‌های اجتماعی تقویت می‌کند. در مشارکت‌شان در این جلد، شارون اریکسون نپستاد و کریستین اسمیت ساختار اجتماعی پشت شوک‌های اخلاقی را توصیف می‌کنند. زمانی که تاریخ مشارکت مخفیانه آمریکا در آمریکای مرکزی در اوایل دهه ۱۹۸۰ عمومی شد، بسیاری از اعضای جوامع مذهبی آمریکایی به‌ویژه به‌دلیل ارتباطات شخصی قبلی با آمریکای مرکزی، احتمال بیشتری برای واکنش نشان دادن از طریق دست زدن به فعالیت سیاسی داشتند. مبلغانی که به ایالات متحده بازگشتند و پناهندگان آمریکای مرکزی که توسط جوامع مذهبی آمریکایی پناه داده شدند، داستان‌هایی از شکنجه‌هایی که از سوی رژیم‌های پشتیبانی شده توسط ایالات

متحده تحمل کرده بودند، به همراه آوردند. کلیسایان آمریکایی پیوندهای قوی با هم‌کیشان مسیحی خود برقرار کردند و وقتی درباره مین‌گذاری حاشیه‌های نیکاراگوئه توسط سیا و «کتاب‌های راهنمای قتل» ضد شورش سیا شنیدند، شوک خود را با روی آوردن به فعالیت {سیاسی اعتراضی} بیان کردند.

در فصل از نوشته خود، مایکل یانگ به گروه دیگری از فعالان می‌پردازد که به نمایندگی از گروه‌هایی که کمتر با آن‌ها تماس داشتند، بسیج شدند. در دهه ۱۸۳۰، پروتستان‌های انجیلی آمریکایی شروع به درخواست برای لغو فوری برده‌داری کردند آن هم با فوریتی که چند سال قبل غیرقابل تصور بود. یانگ استدلال می‌کند آنچه تغییر کرده بود کیهان‌شناسی و حتی بیشتر از آن، آب و هوای مسیحیت انجیلی بود. انجیلی‌ها مدت‌ها برده‌داری را به عنوان استعاره‌ای برای فساد خود مسیحیان می‌دیدند، اما اکنون برده‌داری را به عنوان گناه می‌دیدند. از بین بردن برده‌داری به رستگاری شخصی مرتبط بود. فصل یانگ نشان می‌دهد که چگونه تغییرات در «فرهنگ‌های احساسات» می‌توانند انگیزه‌های جدیدی برای اعتراض ایجاد کنند. او نشان می‌دهد که چگونه احساسات عاطفی و واکنشی در شوک‌های اخلاقی تعامل می‌کنند.

چندین فصل در این مجلد به بررسی روابط پیچیده بین شرم، عاملیت و کنشگری می‌پردازد. آلین استاین در مصاحبه‌های خود با فعالان محافظه‌کار مسیحی، دریافت که آنها مشارکت خود را با تعهد بی‌خودانه به مقامات بالاتر—خانواده، ملت، خدا—توضیح می‌دهند. با این حال، آنها همچنین احساسات طرد و انفعال را ابراز کردند و خود را قربانی نیروهای خارج از کنترل خود توصیف کردند. استاین استدلال می‌کند، آن‌ها از طریق کنشگری خود، تلاش می‌کنند تا حس مثبت از خود و خانواده‌هایشان به عنوان افراد قوی و مستقل در مقابل دیگران ضعیف و شرم‌آور بسازند—در این مورد، همجنس‌گرایان و لزبین‌هایی که مخالف آن‌ها می‌بودند. در بررسی شرم در یک محیط کاملاً متفاوت، دبورا گلد مشاهده می‌کند که اگرچه خطابه «افتخار» از اواخر دهه ۱۹۶۰ در میان همجنس‌گرایان و لزبین‌هایی که گرایش خود را «علنی می‌کنند» معمول است، احساسات دوگانگی و شرم را از بین نبرده است. در نتیجه، فعالان همجنس‌گرا و لزبین ابتدا با درخواست برای کنشگری مسلحانه به بحران ایدز

پاسخ ندادند بلکه با تشویق به داوطلبی، یادآوری مردگان و نجابت خاموش در مقابل یک اپیدمی کشنده به آن واکنش نشان دادند. با این حال، پس از پنج سال از آغاز اپیدمی، قوانین احساسی جنبش تغییر کرد. شوکه شده توسط تصمیم ضد تمایل مردان به یک دیگر دیوان عالی در ماجرای باورز علیه هاردویک و آمادگی مجلس قانون‌گذاری ایالتی برای در نظر گرفتن قرنطینه، پس از سال‌ها بی‌عملی دولت، مردان و زنان همجنس‌گرا شروع به ابراز خشم و عصبانیت و تشکیل گروه‌های فعال مانند ACT UP کردند. برای بسیاری، «افتخار» اکنون مطالبه‌ای برای تقابل مسلحانه بود.

مشارکت بسیاری از لذت‌ها را به همراه دارد که ممکن است به حدی بزرگ باشد که {تواند} بدون تکیه به اعتقاد شناختی که موفقیت ممکن یا محتمل است، مشارکت را تحریک کند. به گفته دریک بل (۱۹۹۲: xvi)، بسیاری از معترضان حقوق مدنی سیاه برای به دست آوردن کرامت در زندگی‌شان از طریق مبارزه و ابراز اخلاقی در این مبارزات شرکت کردند، نه ضرورتاً به این دلیل که انتظار داشتند از آن مبارزه حقوق برابر کسب کنند؛ همان‌طور که یکی از شرکت کنندگان می‌گوید، «هدف او آشکارا بود، و اثر آزاردهنده آن احتمالاً به دلیل اینکه بدون انتظار سرنگونی ظالمانش عمل می‌کرد، قدرتمندتر بود.» الیزابت جین وود در مقاله خود در این مجلد، به‌طور مشابه استدلال می‌کند که دهقانان السالوادور از شورش علیه نخبگان اقتصادی و سیاسی قدیمی، بدون توجه به محاسبات‌شان درباره موفقیت احتمالی اقدامات‌شان—که به نظر نمی‌رسید خوب بیان شود، لذت و افتخار کسب می‌کردند. برخی از کمپزینوها برای خودشان به عمل جمعی دست زدند: تجسم عاملیت به معنای بازپس‌گیری کرامت‌شان بود؛ دست نکشیدن {از اعتراض} به معنای انسانی بودن بود. اعتراض خود هدف بود. تنها بعدها در جنگ، پس از پشت سر گذاشتن بدترین سرکوب‌ها، برخی از شورشیان در توانایی خود برای پیشبرد منافع‌شان از طریق عمل هماهنگ افتخار و لذت یافتند. اگر احساسات در فرایندهایی که مردم به جنبش‌های اجتماعی می‌پیوندند درگیری نزدیکی دارند، در فعالیت‌های جاری جنبش‌ها حتی از این هم بیشتر آشکار هستند. هرچه فرهنگ یک جنبش غنی‌تر باشد—با مناسک، آهنگ‌ها، داستان‌های محلی، قهرمانان، انکار دشمنان و غیره—آن لذت‌ها بیشتر هستند. بیشتر گفتگوها درباره عملکردهای

همبستگی‌ساز فرهنگ جنبش بر خطابه و باورهای مشترک تمرکز داشته‌اند تا بر احساسات که آن‌ها را همراهی می‌کند. هر یک از اجزای فرهنگ جنبشی که لافلاند (۱۹۹۶) به‌عنوان حامل باورهای شرکت‌کنندگان می‌بیند—ارزش‌ها، اشیاء نمادین، داستان‌ها، مناسبت‌ها، نقش‌ها و شخصیت‌ها—نیز یک جنبه احساسی به همان اندازه مهم از قبیل شادی، امید، شور و شوق، افتخار و تعلق عاطفی به گروه دارند. این‌ها برای حفظ جنبش‌ها اساسی هستند. به‌عنوان مثال، مشارکت مداوم در جنبش‌های «پرخطر» به‌طور معمول نیاز به کاهش ترس‌های شرکت‌کنندگان از تلافی‌های خشونت‌آمیز علیه خود یا خانواده‌شان، یا از دست دادن کار دارد. فصل جف گودوین و استیون پفف به بررسی «سازوکارهای تشویقی» که از طریق آن جنبش‌های حقوق مدنی در ایالات متحده و آلمان شرقی سابق به‌طور دقیق به این هدف دست یافتند می‌پردازد. آن‌ها نشان می‌دهند که عواملی—شامل شبکه‌ها، تجمعات عمومی، مناسک و هویت‌های جمعی جدید—که تحلیل‌گران جنبش معمولاً برای اهداف توضیحی دیگر مطرح کرده‌اند (گاهی به‌عنوان پیامدهای غیرمترقبه این فرآیندها) به‌طور غیرمستقیم به شرکت‌کنندگان کمک کردند که با ترس‌هایشان مقابله کنند و به این ترتیب به حفظ مشارکت در این جنبش‌ها کمک کردند.

جنبش‌ها به خودی خود یک محیط متمایز هستند که در آن احساسات می‌توانند ایجاد یا تقویت شوند. در مقابل با احساساتی که از چارچوب‌های اخلاقی موجود مانند سیستم‌های مذهبی یا اخلاقیات حرفه‌ای به وجود می‌آیند، احساساتی که در درون جنبش‌های اجتماعی ایجاد می‌شوند، تلاش‌هایی اغلب صریح برای بیان بینش‌های شهودی به ایدئولوژی‌ها و پیشنهادات روشن هستند. خشم یک کشاورز که در نزدیکی یک محل تعیین شده برای یک نیروگاه هسته‌ای زندگی می‌کند، بینش است که جنبش ضد هسته‌ای سعی می‌کند آن را به یک ایدئولوژی سیستماتیک از مخالفت تبدیل کند. چیزی که کشاورز ابتدا به‌عنوان «دخالت‌گرهای مزاحم» می‌بیند، به «تکنوکراسی» تبدیل می‌شود؛ ترس به عصبانیت تبدیل می‌شود. هر تغییر شناختی با تغییرات احساسی همراه است.

کولین بارکر در مقاله خودش نشان می‌دهد که چگونه یک گروه کوچک از

فعالان لهستانی در کارخانه کشتی‌سازی گدانسک توانستند خشم مبهم کارگران نسبت به رژیم سرکوبگر را به اعتصابی تبدیل کنند که عملیات ۱۶,۰۰۰ نفری را متوقف کرد. چیزی که شرکت‌کنندگان بعدها به یاد می‌آورند، تغییرات ناگهانی در احساسات بود: لحظه‌ای که ترس به افتخار و سپس خنده تحقیرآمیز نسبت به اقدامات مقامات تبدیل شد؛ زمانی که سکوت جدی برای بزرگداشت یک همکار اخراج شده به فریادهای شدید تبدیل شد؛ زمانی که تردید به لذت، وحشت به اطمینان تبدیل شد. در آن لحظات پرشور بود که آن‌ها توانستند ظرفیتی برای اقدام جمعی کشف کنند که قبلاً نمی‌دانستند وجود دارد.

ربکا آن آلیاری در فصل خودش به چیزی که به آن «سیاست احساسی» مراقبت از افراد فقیر می‌گوید، می‌پردازد. سیاست احساسی، که به منظور مقابله با «سیاست احساسی» متعارف‌تر (Morgen ۱۹۹۵) است، بر اهمیت تجربه کردن یا احساس کردن این سیاست‌ها به‌عنوان شرکت‌کنندگان تجسم‌یافته در فرهنگ‌های سازمانی تأکید می‌کند. در حالی که مسیحیت موضعی «ارتش نجات» تقاضای تعهدی منظم به توان‌بخشی و کار سخت همراه با پذیرش سیاست دولت داشت، مسیحیت رادیکال «ماهی و نان» فعالیت سیاسی را تشویق می‌کرد. شرحی از آلیاری، احساسات، اخلاق و شناخت را در «خویش کاری» که در داخل و اطراف جنبش‌های اجتماعی اتفاق می‌افتد، نشان می‌دهد. آن کان، در فصل خود، به بررسی جنبه‌های احساسی معانی جنبش، همبستگی و اتحاد می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه احساسات به‌طور استعاری مفهوم‌سازی و سازماندهی می‌شوند و در ساختارهای فرهنگی پیچیده قرار می‌گیرند. او با تحلیل روایت‌های مشترک در تجمعات عظیم «ملاقات‌های هیولا» در طول جنبش زمین ایرلند، فراوانی استعاره‌های احساسی و ساختارهای پشت این استعاره‌ها را پیدا می‌کند. در واقع، این استعاره‌ها در کنار برخی از همان چیزی که ما آن را بُعد شناختی و ابزاری روایت و گفتمان می‌دانیم، وجود دارند و گاهی آن را تشکیل می‌دهند.

جاسپر بین دو نوع احساسات ایجاد شده در یک جنبش اجتماعی تفاوت قائل شده است. احساسات متقابل مربوط به احساسات مداوم شرکت‌کنندگان نسبت به یکدیگر است. این‌ها پیوندهای عاطفی نزدیک دوستی، عشق، همبستگی و

وفاداری هستند و احساسات مشخص‌تری که از آن‌ها حاصل می‌شود. آن‌ها با هم چیزی را که گودوین (۱۹۹۷) «اقتصاد لیبیدینال» یک جنبش نامیده است، ایجاد می‌کنند و بسیاری از لذت‌های اعتراض، از جمله لذت‌های اروتیک را به ارمغان می‌آورند. احساسات دیگر—جاسپر آن‌ها را مشترک می‌نامد—توسط یک گروه در همان زمان حفظ می‌شوند، اما سایر اعضای گروه ابژه آن‌ها نیستند. گروه خشم نسبت به افراد خارجی یا عصبانیت نسبت به سیاست‌های دولت را پرورش می‌دهد. احساسات متقابل و مشترک، اگرچه متمایز هستند، یکدیگر را تقویت می‌کنند و به این ترتیب فرهنگ یک جنبش را می‌سازند.

احساسات جمعی، به‌ویژه احساسات متقابل، به لذت‌های اعتراض مرتبط هستند. واضح‌ترین آن‌ها لذت بودن با افرادی است که دوستشان دارید، به اشکال مختلف. لذت‌های دیگر از شادی‌های فعالیت‌های جمعی مانند گم کردند خود در حرکت یا آهنگ جمعی ناشی می‌شوند. این {کار} حتی وقتی با غریبه‌ها انجام شود—که دیگر احساس غریبه بودن نمی‌کند—رضایت‌بخش است. (و بیان اصول اخلاقی خود همیشه منبع شادی، افتخار، و رضایت است، حتی وقتی که دردناک نیز باشد). به‌عنوان مثال، مابل برزین در مقاله خود نشان می‌دهد که چگونه فاشیست‌های ایتالیایی از آیین‌های عمومی برای ایجاد احساسات قوی تعلق ملی استفاده کردند—به گفته برزین، جنبه نادیده‌گرفته شده هویت‌های سیاسی—یک پروژه فرهنگی که بیشتر جنبش‌ها و رژیم‌های دیگر نیز هرچند اغلب از طریق وسایل بیش از این‌ها غیرمعمول دنبال کرده‌اند (Billig ۱۹۹۵).

فعالان، مانند همه مردم، ایده‌های ثابتی درباره اینکه چه نوع احساساتی در محیط‌های مختلف مناسب هستند، دارند. نانسی ویتیر نشان می‌دهد که فعالان حقوق کودکان نجات یافته از سوءاستفاده، که خود بازمانده سوءاستفاده در کودکی هستند، در کنفرانس‌هایی که تحت تسلط بازماندگان، در گفت‌وگوهای تلویزیونی، و در دادگاه‌ها نسبت به زمانی که در میان خودشان هستند احساسات متفاوتی را تشویق می‌کنند. بازماندگان در جمع‌های خودشان تشویق می‌شوند که احساسات قوی را تجربه و بیان کنند—خشم، غم، و شرم، اما همچنین افتخار به غلبه بر تجربه خود. بازماندگان وقتی ادعای غرامت

می‌کنند، باید غم، ترس، و شرم را نشان دهند تا ادعاهای آسیب‌شان را مشروع کنند، اما نه خشم یا افتخار. فعالان حقوق حیوانات که توسط جولیان گرووز مصاحبه شده‌اند، اغلب از اصطلاح «احساسی» برای انتقاد از فعالانی که آن‌ها را غیرحرفه‌ای، غیرعقلانی یا زنانه در نظر می‌گیرند، استفاده کرده‌اند—یعنی انگار که زن هستند. بیان احساسات مردان، به‌ویژه خشم، مشروع تلقی می‌شد. گرووز استدلال می‌کند که زنان متصدی که اکثریت جنبش را تشکیل می‌دادند، معتقد بودند که برای تأیید احساسات خود درباره بی‌رحمی حیوانات به استدلال‌های علمی و حمایت مردان نیاز دارند. دستورات احساسی توضیح داده شده توسط ویتیر و گرووز همان‌طور که به‌عنوان «استراتژی» توجیه شده است، فرضیات نورماتیک فعالان درباره جنسیت، احساس و عقلانیت را آشکار می‌کند.

احساسات به توضیح نه‌تنها منشأ و گسترش جنبش‌های اجتماعی بلکه کاهش آن‌ها نیز کمک می‌کند. همان‌طور که گودوین (۱۹۹۷) نشان می‌دهد، عشق و جذابیت اروتیک می‌تواند افراد و فعالان را از مشارکت فعال در جنبش‌ها به سمت زندگی خصوصی هدایت کند. ناامیدی می‌تواند باعث تغییر تاکتیک‌ها یا انحلال گروه‌ها به‌طور کامل شود. افراد می‌توانند «فرسودگی» پیدا کنند و از کنشگری عقب‌نشینی کنند. حسادت، حسرت، ترس و تنفر می‌تواند گروه‌ها را از هم بپاشاند. در توضیح آلبرت هیرشمن (۱۹۸۲)، مردم از عرصه عمومی به سمت عرصه خصوصی عقب‌نشینی می‌کنند چون «مشارکت در زندگی عمومی فقط این انتخاب ناکافی زیاد-کم یا کم-زیاد را ارائه می‌دهد و بنابراین به‌طور اجتناب‌ناپذیری ناامیدکننده است» (۱۹۸۲: ۱۲۰). رأی‌دهی از حرکت‌های کم‌معنی است؛ جنبش‌های اجتماعی اغلب می‌خواهند {کار} زیاد انجام دهند. ما به فعالیت‌های اعتراضی وابسته می‌شویم، مقدار زیادی زمان به آن‌ها اختصاص می‌دهیم، و خسته می‌شویم؛ انتظارات غیرواقع‌گرایانه از تغییر اجتماعی داریم و به راحتی ناامید می‌شویم. توصیف هیرشمن از این پویایی‌ها (عمدتاً به‌طور ضمنی) به احساساتی مانند هیجان، ناامیدی و خستگی بستگی دارد: «تغییرات از زندگی خصوصی به عمومی با انتظارات شدیداً اغراق‌شده، با علاقه‌مندی پر شور، و با انزجارات ناگهانی علامت‌گذاری شده است» (۱۹۸۲: ۱۰۲).

احساسات همچنین به حفظ جنبش‌ها در مراحل کمتر فعال آن‌ها کمک می‌کنند. ورتا تیلور (۱۹۸۹؛ همچنین Rupp و Taylor ۱۹۸۷) در بحث خود درباره «ساختارهای تعلیق» که از طریق آن‌ها جنبش‌ها بین دوره‌های بسیج انبوه زنده می‌مانند، نقش احساسات را به رسمیت می‌شناسد. او در مثال خود، حزب ملی زنان جنبش زنان شورشی دهه ۱۹۶۰ را با شبکه‌های فعالان، اهداف و انتخاب‌های تاکتیکی، و یک هویت جمعی فراهم کرد. با این حال، عواملی که مسئول این مساله بودند—استمرار گروه در طول زمان، تعهد هدف‌دار، انحصار، تمرکز و فرهنگ—برای اثر علی خود به احساسات وابسته بودند. همان‌طور که تیلور توصیف می‌کند، بُعد زمانی، حس اجتماع و استمرار عضویت را پیشنهاد می‌دهد، اما شرکت‌کنندگانی که او به آنها می‌کند نیز از کلمات احساسی مانند «هیجان‌انگیز» و «الهام‌بخش» استفاده می‌کنند. تعهد هدف‌دار، انحصار، تمرکز و فرهنگ نیز تأثیری در تقویت حس قوی از یک جامعه در میان گروه کوچکی از فعالان داشتند (که به نوبه خود شبکه فعالان و هویت جمعی را به وجود آورد). او مشاهده می‌کند که «پیوندهای شخصی عشق و دوستی میان اعضا یک ایده فرهنگی مهم بود». «تمایل به شکل‌دهی روابط شخصی حول محور هدف، به میزان زیادی، چیزی بود که تعهد شدید اعضا را ممکن می‌کرد» (Taylor ۱۹۸۹: ۷۶۹). بسیاری از فعالان در واقع زوجها بودند و بسیاری از آن‌ها تعهد شدید به رهبر حزب داشتند.

در نهایت، احساساتی که در اعتراض نمایش داده می‌شوند، فرهنگ‌های احساسی گسترده‌تر و همچنین مجموعه‌های احساساتی که برای جنبش‌های بعدی در دسترس هستند را تغییر می‌دهند. به‌عنوان مثال، جنبش ملی‌گرای سیاه‌پوستان دهه ۱۹۶۰ به متقاعد کردن جنبش‌های فمینیستی و همجنس‌گراهای بعدی به یک «سیاست خشم» کمک کرد (Frye ۱۹۸۳؛ Browning ۱۹۹۳). تأثیرات جنبش‌ها بر قانون، سیاست و رویه‌های نهادی نیز می‌تواند با احساساتی که به فعالان مرتبط هستند، شکل بگیرد. استیرنز و استیرنز (۱۹۸۶) استدلال می‌کنند که خشمی که در جنبش‌های کارگری اوایل دهه ۱۹۰۰ ابراز شد، باعث نگرانی کارفرماها درباره احساسات کارگران شد؛ جلوگیری از خشم به یک هدف مهم روابط کار تبدیل شد. همان‌طور که جولیان گرووز نشان می‌دهد، مبارزات فعالان حقوق حیوانات برای جدی گرفته شدن به‌عنوان چالشگران

سیاسی، بازتابی از دیدگاه هنوز مسلط از فعالان حقوق حیوانات به عنوان «دوستداران حیوانات» غیرتهدیدآمیز است. علیرغم علاقه جدید دانشمندان به تأثیرات جنبش‌های اجتماعی، آن‌ها تحقیقی درباره چگونگی تغییر فرهنگ‌های احساساتی توسط جنبش‌ها یا چگونگی محدود شدن تأثیر سیاسی معترضان توسط پیوندهای احساسی نسبت داده شده به آنها نکرده‌اند.

فصول این مجلد به‌طور موضوعی سازمان‌دهی شده‌اند. بخش یک چندین دیدگاه نظری متمایز را ارائه می‌دهد، از جمله چگونگی نگرش به نقش احساسات در جنبش‌های اجتماعی و سیاست. کریگ کالهن و راندال کالینز دیدگاه‌هایی را ارائه می‌دهند که از نظریه اجتماعی و تاریخ اندیشه استخراج شده‌اند. تتودور کمپیر با دیدگاه خود از جامعه‌شناسی احساسات وارد می‌شود و تردید سالمی نسبت به رویکرد فرهنگی که توسط بیشتر مشارکت‌کنندگان اتخاذ شده است، ارائه می‌دهد و فرانک دویین با نظرگاه خود که از تخصص او در زمینه نهادی‌سازی روش‌ها و ساختارهای جدید بهره می‌برد، یک تفسیر ارائه می‌دهد.

بخش دو به گسترده‌ترین زمینه فرهنگی سیاست مناقشه‌آمیز می‌پردازد. یک روند اخیر در ادبیات تحقیقی با قرار دادن آن‌ها در زمینه تاریخی، ارتباط با فرآیندهای شهرنشینی، صنعتی شدن، افزایش بازارهای ملی و غیره به توضیح ظهور جنبش‌های اجتماعی پرداخته است. اما توجه خاصی به حساسیت‌های منحصر به فرد «مدرن» که از طریق آن علایق سیاسی و مجموعه‌های مناقشه رشد کرده‌اند، نشده است. این حساسیت‌ها شامل نه تنها معانی و طبقه‌بندی‌های شناختی بلکه ساختارهای احساسی نیز می‌شوند. جنبش‌هایی برای حفظ محیط زیست یا حفاظت از حقوق حیوانات به‌سادگی چند صد سال پیش غیرقابل تصور بودند، زیرا همدردی‌های لازم هنوز در دسترس نبودند. در این بخش از کتاب، مشارکت‌کنندگان تغییرات عمده در ساختارهای احساسی که منبع اعتراض شده‌اند را بررسی می‌کنند.

جذب و پویایی‌های داخلی جنبش‌ها موضوعات بخش سه هستند. یک یافته مرکزی تحقیقات در جذب اهمیت شبکه‌های اجتماعی بوده است، زیرا

افراد تمایل به پیوستن به جنبش‌هایی دارند که قبلاً یک یا چند شرکت‌کننده را در آن‌ها می‌شناسند. رویکرد شبکه‌ای به دلیل نادیده گرفتن نمادها و معانی فرهنگی که در سراسر شبکه‌ها انتقال داده می‌شوند، مورد انتقاد قرار گرفته است، اما همچنین پیوندهای احساسی که به تعریف اولیه شبکه کمک می‌کنند را نیز نادیده می‌گیرد (Emirbayer and Goodwin; ۱۹۹۴; Goodwin ۱۹۹۷). شبکه‌های اجتماعی بر رفتار تأثیر می‌گذارند زیرا مردم نسبت به سایر افراد در شبکه احساساتی دارند که از اعتماد تا تعارض تا تنفر متغیر است. جنبه دیگری از جنبش‌ها و سیاست که کمتر مورد مطالعه قرار گرفته است، احساسات و تجربیاتی است که افراد را برای کنش سیاسی آماده می‌کنند. خشم یا خروش نسبت به یک تصمیم دولتی، احساس خیانت توسط نمایندگان منتخب یا کارفرمایان، ترس‌ها و اضطراب‌ها درباره تهدیدهای درک‌شده، لذت‌های مورد انتظار (اغلب بیش از حد بزرگ شده یا رمانتیک) از اعتراض—همگی به اینکه وقتی یک معترض بالقوه توسط یک جذب‌کننده دعوت می‌شود چه اتفاقی می‌افتد شکل می‌دهند. در برخی موارد، احساسات به اندازه کافی قوی هستند که یک فرد خود برای پیدا کردن یک سازمان اعتراضی (یا تشکیل آن) پا پیش می‌گذارد. علاوه بر این پاسخ‌های احساسی به رویدادها یا اطلاعات، انسان‌ها یک شبکه پیچیده از وابستگی‌های احساسی دارند—به افراد، مکان‌ها، نمادها و غیره—که به توضیح تمایل آن‌ها به عمل کمک می‌کنند (یا نه). چندین مقاله در این بخش به بررسی منابع این احساسات و نقش آن‌ها در جذب می‌پردازند.

بخش سه همچنین به بررسی عملکرد داخلی گروه‌های سیاسی می‌پردازد، که محیطی دیگر است که در آن خشم، لذت و افتخار نقش‌های اساسی ایفا می‌کنند. حتی پس از اینکه شرکت‌کنندگان جذب می‌شوند، سازمان‌دهندگان باید احساسات خاصی را برانگیزند تا تعهد و وفاداری آن‌ها را حفظ کنند. نمایش‌های عمومی احساسات یک استراتژی جنبشی منظم برای ایجاد و حفظ هویت جمعی است. دانشجویان سیاه‌پوست جنوبی حتی هنگام رفتن به زندان خنده‌ای آرام را نمایش دادند. فمینیست‌ها زنان را تشویق کرده‌اند که خشم خود را نسبت به تبعیض و تحقیر بیان کنند. فصل‌های بخش سه تحلیل می‌کنند که چگونه احساسات در درون گروه‌های اعتراضی شکل گرفته و نمایش داده می‌شوند.

تمرکز بخش چهار به پویایی‌های احساسی که از تعاملات و درگیری‌های بین گروه‌های سیاسی و افراد ناشی می‌شود، منتقل می‌شود. همان‌طور که کارل اشمیت مدت‌ها پیش اشاره کرده است، ساخت دوستان و دشمنان برای سیاست حیاتی است. چه چیزی می‌تواند احساسی‌تر باشد؟ احساسات منفی باید علیه دشمنان برانگیخته شود، احساسات مثبت نسبت به متحدان بالقوه. احساسات همچنین همراه با، بلکه حتی کمک به ایجاد، غیرمتحرک‌سازی جنبش‌های اجتماعی هستند. به عنوان مثال، تأثیرات ترس، در مواجهه با سرکوب دولتی به‌ویژه مهم هستند.

در یک مقاله پایانی، فرانچسکا پولتا و ادوین آمنتا درس‌های احتیاطی از تجربه سایر مفاهیم نوظهور در جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی ارائه می‌دهند. محققان احساسات جنبشی می‌توانند بهترین راه برای بازجهت‌گیری پارادایم‌های نظری موجود با شناسایی شرایطی که در آن‌ها پویایی‌های احساسی ظهور و مسیرهای جنبش‌ها را بهتر از فرآیندهای ساختاری و شناختی معمولاً ذکرشده توضیح می‌دهند، پیدا کنند. در عین حال، محققان احساسات جنبشی نباید تردید کنند که پرسش‌های تاریخی-کلان درباره چگونگی ایجاد فرهنگ‌های احساسی غالب و شکل‌گیری درک‌های گسترده از آنچه استراتژیک، سیاسی و مرتبط به منافع است، بپرسند.

احساسات فقط ورود به تعداد زیادی از جنبه‌های سیاست و اعتراض است که توسط پارادایم ساختاری سی سال گذشته نادیده گرفته شده است، جهانی کامل از فرآیندهای روان‌شناختی و فرهنگی که برای تحقیقات تجربی بیش از حد «نرم» یا بیش از حد آشفته در نظر گرفته شده‌اند. سبک‌ها، نقش‌ها، انتظارات و تعریف‌های جنسیتی خود یکی از این مجموعه فرآیندهاست، که به دقت با احساسات مرتبط است. بدن یکی دیگر از آنها است، زیرا احساسات به‌صورت «تجسم‌یافته» اغلب با آثار فیزیولوژیکی افکار و حالات دیده می‌شوند. مکان، حس جهت‌گیری فیزیکی به دنیای اطراف، به‌طور واضح با این فیزیکی بودن احساسات مرتبط است. خود{ایگو} موضوع چهارم است. که به تازگی بیشتر توسط پست مدرنیست‌ها نظریه‌پردازی شده است، بسیاری از آن‌ها وجود آن را انکار می‌کنند، خود {ایگو} هم‌زمان به‌عنوان میدان، صحنه،

عامل و نتیجه احساسات تجربه می‌شود. انتخاب‌ها و تعاملات استراتژیک، اغلب با شهود یا احساس هدایت می‌شوند، موضوع دیگری که دانشمندان در سال‌های اخیر به‌سختی به آن پرداخته‌اند. فصل‌هایی که در ادامه می‌آیند فقط شروع به پرداختن به این مسائل پیچیده می‌کنند. اما هنگامی که دامنه و اهمیت احساسات سیاسی به‌طور کامل به رسمیت شناخته شود، مطالعه سیاست و جنبش‌های اجتماعی هرگز یکسان نخواهد بود.

پاورقی‌ها

۱. برای نقد گسترده‌تر از تعصبات ساختاری نظریه فرآیند سیاسی، از جمله ناتوانی در جای دادن احساسات، به Goodwin و Jasper ۱۹۹۹ مراجعه کنید، همراه با پاسخ‌ها و یک توضیح مجدد.

۲. برای تاریخچه‌ای دقیق‌تر از احساسات در نظریه‌های جنبش‌های اجتماعی، به Goodwin, Jasper و Polletta ۲۰۰۰ مراجعه کنید.

بخش اول

دیدگاه‌های نظری

فصل یک

جنبش‌های اجتماعی و تمرکز توجه احساسی

رن‌دال کولیز

جنبش‌های اجتماعی، که موفق می‌شوند، پدیده‌هایی نوظهور و رو به رشد هستند. برای درک مسیر ظهور و موفقیت آنها در طول زمان، پیشنهاد می‌کنم که باید پویایی‌های احساسی آنها را در فضای توجه اجتماعی ثبت کنیم.

اجازه دهید با یک قیاس شروع کنیم. تصور کنید یک شهر وجود دارد که در آن رستوران‌ها و کافه‌ها در قسمت‌های مختلف شهر پراکنده هستند. برخی از آنها آرام هستند، حتی به طور دردناکی آرام، طوری که بابت این که تنها مشتری آنها باشید احساس ناراحتی می‌کنید. کافه‌های دیگر پر از مشتری هستند. آنها "جایی هستند که حوادث آنجا اتفاق می‌افتد." آنها مکان‌هایی هستند که {مردم} نه تنها برای غذا خوردن و نوشیدن، بلکه برای حضور در صحنه، احساس انرژی و احساس بودن در مرکز حوادث به آنجا می‌روند. این مرکز توجه تمایل دارد که تغییر کند؛ برخی از پاتوق‌ها مانند ستارگان درخشان ظاهر می‌شوند، برای مدتی می‌درخشند و چند ماه بعد با مکان دیگری جایگزین می‌شوند.

این پدیده‌ها را می‌توان با نظریه آشنای توده بحرانی (مارول و اولیور ۱۹۹۳) تحلیل کرد. من دو نکته اضافه می‌کنم: (۱) توده بحرانی به دلیل پویایی‌های احساسی توسعه پیدا می‌کند و از بین می‌رود. (۲) جنبش‌های اجتماعی در یک فضای توجه اجتماعی عمل می‌کنند، که فقط برای تعداد محدودی از

شرکت‌کنندگان جا دارد؛ از این رو یک مبارزه ضمنی برای قرار گرفتن در این فضای توجه وجود دارد. این فرآیند تا حد زیادی تعیین می‌کند که پیروزی یا شکست چگونه خواهد بود و آیا یک جنبش اصلاً می‌تواند شروع شود {یا نه} و تا چه مدت مهم باقی خواهد ماند.

اول، پویایی احساسی. در مرکز هر جنبش اجتماعی که به شدت بسیج شده است، چیزی وجود دارد که دورکیم (۱۹۹۵ [۱۹۱۲]) آن را «شور جمعی» می‌نامد و خود محصول چیزی است که دورکیم آن را «تراکم اخلاقی» می‌نامد و من آن را «تراکم آیینی بالا» می‌نامم. عناصر آن عبارتند از:

(۱) گردهمایی فیزیکی افراد، به طوری که آگاهی بدنی از حضور فیزیکی دیگران وجود دارد.

(۲) تمرکز مشترک توجه. این ممکن است به این دلیل باشد که شرکت‌کنندگان در حال انجام یک عمل کلیشه‌ای هستند (شعار دادن، هدف قرار دادن و غیره) که به دلیل تاریخچه قبلی چنین مشارکتی به صورت سنت درآمده است؛ یا ممکن است خود به خود به دلیل اینکه چیزی در شرایط باعث یک عمل مشترک شده است، به عنوان یک مناسبت اولیه توسعه یابد.^۱

(۳) تمرکز توجه تبدیل به تمرکز متقابل توجه می‌شود. هر شرکت‌کننده از آگاهی دیگران آگاه می‌شود و بنابراین از وحدت هر یک در این لحظه با یکدیگر آگاه می‌شود. این فرایند مهم، حس مشترک گروه به عنوان تمرکز مشترک است که چیزی را ایجاد می‌کند که دورکیم آن را «وجدان جمعی» می‌نامد، که وحدت شناختی و اخلاقی را با هم ترکیب می‌کند.

^۱ مثالی از مشاهده شخصی لحظه کلیدی بسیج‌کننده چیزی است که به جنبش آزادی بیان در محوطه دانشگاه برکلی در پاییز ۴۶۹۱ تبدیل شد: گروهی از اعضای EROC با برپایی میزهای اطلاعاتی خود در پله‌های ساختمان اداری دانشگاه، در مخالفت با مقررات، در حال نافرمانی مدنی بودند. هنگامی که پلیس محوطه یک عضو را دستگیر کرد، واکنش خودجوش سایر اعضای EROC این بود که دسته جمعی دور ماشین پلیس بنشینند و آن را محاصره کنند؛ به این ترتیب جمعیتی بزرگتر (و در نهایت عظیم) جذب شد، که منجر به سخنرانی از بالای ماشین شد و رویارویی با تعداد زیادی از پلیس‌های مسلح به تجهیزات ضدشورش ایجاد کرد. تاکتیک آغازین که این دور از همبستگی احساسی و هویت گروهی که به MF تبدیل شد را راه انداخت، یک اقتباس از تاکتیک‌های تحصن بود که تظاهرکنندگان EROC در اعتراضات خود به ادغام محلی استفاده می‌کردند؛ این تاکتیک‌ها قبلاً یک سنت و وسیله کلیدی ایجاد همبستگی و احساسات عضویت در میان افراد EROC بود.

همزمان با حضور این عناصر {در یک گردهم آیی}، عواقب دیگری هم قابل شناسایی است:

(۱) احساسات همبستگی گروهی.

(۲) انرژی احساسی (EE) در شرکت‌کنندگان فردی، شور و شوق و اعتماد به نفس آنها در حال حرکت به سمت شرکت در گردهم آیی.

(۳) نمادهای گروه، که حافظه مشارکت جمعی را محصور می‌کنند. تماس با نشان‌های گروه به افراد اجازه می‌دهد تا احساسات تعهد خود را در زمانی که از گروه دور هستند حفظ کنند. آوردن چنین نشان‌هایی به جلو به مبتکران یک گردهمایی جدید جمعی کمک می‌کند تا مناسبت‌های جدید تمرکز توجه را آغاز کنند. رفتارها نسبت به نشان‌ها نشان‌هایی از احترام به گروه هستند؛ از این رو نشان‌ها سنگ‌های محک برای وفاداری و وسایلی برای {گذر از} چالش‌های خارجی هستند، نقاط کانونی که مواجهه با مخالفان در آنها به راحتی تولید می‌شوند.

(۴) احساسات اخلاقی. گروه احساسی همبسته استانداردهای خود از درست و غلط را ایجاد می‌کند. بالاترین خیر تعهد به گروه و فداکاری خودخواهی فردی در خدمت آن می‌شود؛ کسانی که خارج از گروه هستند، یا بدتر از آن، مخالف آن هستند، از نظر اخلاقی به عنوان ناشیست، شرور یا نائنسان شناخته می‌شوند.

یک آیین دورکیمی با تبدیل احساسات عمل می‌کند. فرآیند آیینی می‌تواند با هر احساسی شروع شود، به شرطی که به اشتراک گذاشته شود یا بتواند در داخل گروه گسترش یابد و به تمرکز توجه ضمنی آن تبدیل شود. کلید موفقیت یا شکست نسبی بسیج جمعی میزان تحولی است که در احساسات انجام می‌شود.

دو نوع تحول احساسی در آیین‌های جمعی وجود دارد. یکی شامل تقویت احساس اولیه است. اگر احساس اولیه خشم اخلاقی باشد، تمرکز جمعی گروه احساس خشم را قوی‌تر می‌کند. زمانی که احساس، ترس، دلسوزی برای قربانی، نگرانی برای منافع مادی خودخواهانه، احساس گناه و ناامیدی، خشم نسبت به

یک دشمن یا هر یک از انواع تجربیات احساسی که در فصول بعدی توصیف شده است باشد هم فرایندهای مشابهی رخ می‌دهند.

نوع دوم تحول احساسی شامل تبدیل احساس اولیه به چیز دیگری است: احساسی که از آگاهی بودن در یک تمرکز جمعی ناشی می‌شود. این احساسی است که همبستگی را تشکیل می‌دهد و باعث می‌شود فرد خود را به عنوان عضوی از گروه قوی‌تر احساس کند. من این را انرژی احساسی می‌نامم. این چیزی است که دورکیم (۱۹۹۵: [۱۹۱۲]) گاهی از آن به عنوان «نیروی اخلاقی» یاد کرده است؛ ماوس (۱۹۷۲: [۱۹۰۲]) آن را با مانا، انرژی‌های اجتماعی جمعی که در برخی جوامع قبیله‌ای به عنوان قدرت جادویی تفسیر می‌شوند، معادل دانسته است. تام شف (۱۹۹۰؛ شف و رتزینگر ۱۹۹۱) استدلال کرده‌اند که احساس مرکزی پیوندهای اجتماعی قوی افتخار است و احساس پیوندهای اجتماعی آسیب دیده شرم است؛ من پیشنهاد می‌کنم که اینها تفسیرهای ذهنی و خودمحور از چیزی است که در جنبه جمعی انرژی احساسی است.

یک آیین اجتماعی موفق که در جمع‌آوری یک جنبش اجتماعی موثر عمل می‌کند، فرآیند تبدیل یک احساس به احساس دیگر است. اشتراک گذاری آیینی احساسات اولیه یا آغازگری که افراد را در ابتدا به گردهم آیی جذب کرده است (خشم، ترس، و غیره) به احساسات جمعی مشخص، احساسات همبستگی، اشتیاق و اخلاق که از آگاهی متقابل اعضای گروه از تمرکز توجه مشترکشان ناشی می‌شود، منجر می‌شود. به میزانی که احساسات اولیه کاتارسیس دارند؛ این احساسات ممکن است ناخوشایند یا دردناک باشند، اما تجربه گروهی آنها را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که لبه دردناک آنها را بگیرد. از نظر شناختی، برچسب اصلی فرآیند احساسی هنوز باقی می‌ماند (و احتمالاً بیان آن بیشتر می‌شود)، اما اکنون جریان مثبتی وجود دارد، احساس اینکه آنچه انجام می‌دهیم اهمیت بیشتر، حتی کیفیتی مغناطیسی دارد.

خطر در این روش تحلیل تجربه احساسی مشارکت در جنبش‌های اجتماعی به شدت بسیج شده وجود دارد. ممکن است این تصور را ایجاد کند که اعضای جنبش‌های اجتماعی فقط به دنبال هیجان هستند، بدون تعهد به هدف، فقط به دنبال یک وقت گذرانی خوب احساسی هستند. در این زمینه

باید به چند نکته اشاره شود. واقعاً درست است که این انگیزه برخی از شرکت‌کنندگان در گردهمایی‌های جمعی جنبش‌های اجتماعی است. تحقیقات اخیر، از جمله برخی در این مجلد، بر انگیزه‌های جنسی برای حضور در جلسات اعتراضی تمرکز کرده‌اند، این انگیزه‌ها ممکن است ناخودآگاه یا آشکار باشند. اشتباه خواهد بود که تمایز بسیار روشنی بین شرکت‌کنندگان هیجان‌طلب (به طور کلی‌تر، شرکت‌کنندگان به دنبال انرژی احساسی) و شرکت‌کنندگان «جداً اخلاقی» که از حس نیاز یا تعهد عمیق‌تری بیرون می‌آیند، قائل شویم. یعنی ما می‌توانیم بین افرادی که در انتهای پیوستاری هستند که تقویت انرژی احساسی جاذب اصلی آنها است، و افرادی که با یکی از احساسات اولیه (ترحم، خشم و غیره) شروع می‌کنند و احساسات تبدیل‌شده آنها در گروه در همان جهت‌گیری احساسی خاص باقی می‌مانند، تفاوت قائل شویم (و شاید با دقت، به طور تجربی مشاهده کنیم). همچنین می‌توانیم بین کسانی که مشارکت آنها از همه زودگذرتر است، که به صورت فرصت‌طلبانه فقط در آن لحظاتی که انرژی به طور چشمگیری و عمومی تقویت می‌شود، حضور دارند؛ و از سوی دیگر کسانی که انرژی گروه را از طریق وابستگی به اشیاء نمادین آن درونی کرده‌اند و بنابراین انگیزه انجام کارهای خسته‌کننده را حتی گاهی در موقعیت‌های انفرادی یا روتین دارند، تفاوت قائل شویم. اما اینها نسخه‌های بیشتری در داخل همان مدل فرآیند آیینی هستند. اگر فرآیند آیینی به اندازه کافی قوی شود تا به مناسبت‌های تعهدآفرین موفق تبدیل شود تمام جنبش‌های اجتماعی و شرکت‌کنندگان آنها فرآیند تولید انرژی احساسی جمعی را طی می‌کنند. درجه گذرا بودن یا درونی شدن، و تمرکز شناختی بر تن‌های احساسی خاص و بنابراین اشیاء و اهداف، انواع مختلف جنبش‌های اجتماعی و شناسنامه‌های مشارکتی مختلف در هر یک از آنها را مشخص می‌کند.

راه دیگر دفاع از اهمیت مرکزی انرژی احساسی جمعی تولید شده در جنبش‌های اجتماعی در سطح نظری، در بحث بین نظریه‌های عقلانی و غیرعقلانی (شناختی، احساسی) بسیج جنبش اجتماعی است. نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی نیاز به ارائه مشوق‌های تعهد را برای غلبه بر مشکل سودجویان تشخیص داده‌اند. این چیزی است که فرآیند آیینی تولید انرژی احساسی فراهم می‌کند. از این منظر، انرژی احساسی تولید شده آیینی برای جنبش‌های

اجتماعی موفق ضروری است. جایی که تدوین یک مدل نو-دورکیمی از ساخت آیینی یک مزیت تحلیلی ویژه‌ای ارائه می‌دهد این است که یک مکانیزم، فرآیند و مجموعه‌ای از متغیرهای علی را ارائه می‌دهد که سطوح مختلفی از نتایج را تولید می‌کنند. کافی نیست که استدلال عملکردگرایانه بسیار عمومی و علی به عقب‌روی داشته باشیم که اگر یک جنبش اجتماعی وجود دارد، باید مشکل مشوق‌های مشارکت را حل کرده باشد. مدل آیینی علیت آینده‌محور را به ما نشان می‌دهد، نشان می‌دهد که چه شرایطی (عناصر ذکر شده قبلی) اثرات همبستگی و دیگر پیامدهای احساسی مشارکت آیینی را ایجاد می‌کنند؛ بنابراین توضیح می‌دهد که شدت نسبی تعهدات جنبش چیست، در چه شرایطی کارایی ندارند، و در چه شرایطی از بین می‌روند و سقوط می‌کنند. چیزی که تاکنون تحلیل کرده‌ام، نحوه جذابیت پویایی‌های احساسی مشارکت آیینی برای اعضا است. می‌توانیم بیشتر در این راستا پیش برویم، تا در نظر بگیریم که چگونه جنبش‌های اجتماعی به طور دوره‌ای جمع می‌شوند، در مناسبت‌های جمعی کوچک‌تر یا بزرگ‌تر، گاهی برای بازآفرینی شور و نشاطی که جنبش را راه‌اندازی کرد، و گاهی برای دمیدن احساسات جدید، یکی از مؤثرترین راه‌ها برای این هدف مواجهه با اهداف یا دشمنان است.

علاوه بر این جذابیت داخلی، دینامیک‌های احساسی اثرات خارجی نیز دارند. این امر به ویژه برای تعیین جذابیت جنبش‌های اجتماعی برای گروه‌های وجدان‌گرا مهم است. چنین حامیانی ممکن است همدلی‌های پیش‌زمینه‌ای داشته باشند که آن‌ها را به توافق احساسی با جنبش‌ها متمایل می‌کند. یک مشکل نظری این است که چرا گروه‌های وجدان‌گرایانه مناسب به وجود آمده‌اند. یک فرضیه این است که گروه‌های وجدان‌گرایانه فقط تا حدی وجود دارند که افراد در زندگی خود از طریق زنجیره‌های آیینی تعاملاتی گذر کرده‌اند که جهت‌گیری احساسی مشابه با جنبش‌های اجتماعی ایجاد کرده‌اند. آن‌ها باید به همان نوع نمادها احترام گذاشته باشند. نمونه‌هایی از این تجربیات که ارزش‌های جهانی لیبرالی را ایجاد می‌کنند، تولید یک گروه وجدان‌گرایانه برای جنبش‌های اجتماعی که قیام تحت ستم‌ها را نشان می‌دهند؛ یا تجربه در جوامع مذهبی خاص که فرد را به جذابیت احساسی

فعالان مذهبی محافظه‌کار پذیراتر می‌کند است.

علاوه بر استفاده از پایه‌های احساسی پیش‌زمینه‌ای در تجربیات فردی، حداقل در مورد جنبش‌های اجتماعی بسیار موفق، یک گروه وجدان‌گرایانه در حال ظهور است. یک جنبش که تاثیر اجتماعی گسترده‌ای دارد، که نگرانی اخلاقی اکثریت جامعه اطراف را برمی‌انگیزد، تا حد زیادی آن نگرانی اخلاقی را در فرایند بسیج جنبش ایجاد می‌کند. همان فرآیندهایی که احساسات را به انرژی احساسی تبدیل می‌کنند و تعهد داخلی و فعالیت قوی به جنبش را می‌آورند، به خارج هدایت می‌شوند. گاهی اوقات این انتشار احساسی به طور اتفاقی رخ حداقل در مورد جنبش‌های اجتماعی بسیار موفق می‌دهد؛ در مواقع دیگر، می‌تواند به صورت آگاهانه صحنه‌سازی شود. {در اینجا} یک پیوستگی وجود دارد؛ همه جنبش‌هایی که تجربه‌ای مستمر دارند، می‌آموزند چگونه فعالیت‌های آیینی خود را به گونه‌ای دراماتیزه کنند که پشتیبانی گسترده‌تری را بسیج کنند (مانند، گیتلین ۱۹۸۰). لایه‌های بیرونی یک گروه وجدان‌گرایانه قابل تغییرترین بخش حمایت از یک جنبش هستند. هنگامی که و اگر یک جنبش اجتماعی به یکی از آن لحظات نادر و پرتقاضا برسد که اکثریت جامعه {به آن} توجه می‌کنند، زمان محدودی برای بهره‌برداری از این پنجره مشترک وجدان گسترش‌یافته وجود دارد.

جنبش‌ها از اصطلاحاتی مانند "بالا بردن آگاهی" برای این فرآیند استفاده می‌کنند، اما این امر از چند جنبه گمراه‌کننده است. این کلام ضمنی دارد که مسائل وجدان به طور عینی وجود دارند و افراد فقط نیاز دارند تا آگاهی خود را گسترش دهند تا به آن‌ها توجه کنند. اما تعداد زیادی، شاید بی‌نهایت، چیزهایی وجود دارد که مردم ممکن است به آن‌ها توجه کنند و می‌توانند اهمیت پیدا کنند و تعهد اخلاقی را فرابخوانند. هر چارچوب خاصی از این که چه چیزی مسئله کلیدی است، به تدریج که به طرف خارجی‌تر حرکت می‌کنید، زودگذرتر می‌شود و به یک مخاطب بزرگ‌تر که به یک تمرکز خاص از توجه دراماتیک جذب شده است، کشیده می‌شود. عبارت «بالا بردن آگاهی» به طور تحلیلی گمراه‌کننده است، زیرا به طور ضمنی ادعا می‌کند که این فرآیند عمدتاً یک فرایند شناخت است؛ دینامیک مرکزی احساسی است

و بنابراین به شدت با زمان محدود شده است. احساسات مشترک که توسط رویدادهای دراماتیک تقویت شده‌اند، در طی یک دوره زمانی نسبتاً جمع و جور به اوج خود می‌رسند. به نظر می‌رسد که اوج آن‌ها حداکثر برای چند روز پایدار باشد؛ ما این موضوع را در شدیدترین موارد {جنبش‌ها} می‌بینیم، مانند اشتیاق افسارگسیخته که پس از یک انقلاب سیاسی موفقیت‌آمیز رخ می‌دهد؛ به نظر می‌رسد اوج گیری اکثر بسیج‌های احساسی کوتاه‌تر هستند. آن‌ها می‌توانند با حد فاصل‌های «زمان تعطیل» احساسی در بین {برانگیختگی‌ها}؛ تکرار شوند، این فرآیند اندازه‌گیری نشده است، اما من تخمین می‌زنم که یک سری از چنین بسیج‌های احساسی اوج‌گیری، شاید با فواصل چند هفته یا چند ماه در بین، می‌تواند برای احتمالاً تا دو یا سه سال پایداری داشته باشد. انواع مختلف امکان‌ها باید مطالعه شوند. اما همه آن‌ها شامل یک الگوی افزایش و کاهش انگیزش احساسی جمعی هستند؛ در نهایت شرکت‌کنندگان هسته‌ای خسته می‌شوند و توجه در میان تماشاگران پیرامونی که گروه وجدانی را تشکیل می‌دهند از بین می‌رود.

نتیجه این است که هرچه گروه وجدان بزرگ‌تر باشد، {جنبش} زودگذرتر است. من قصد ندارم درباره آن {قضاوت} اخلاقی {مطرح} کنم، بلکه فقط اشاره می‌کنم که جنبش‌های موفق با این واقعیت زندگی می‌کنند و جایی که می‌توانند از آن بهره‌برداری می‌کنند. جنشی که موضع خالصی را دنبال می‌کند و حمایت را فقط از کسانی که تعهدات اصولی بلندمدت دارند دریافت می‌کند، خود را محکوم می‌کند که هرگز پیروزی‌های بزرگی به دست نمی‌آورد.^۱ نکته کلیدی این است که حداکثر استفاده را از لحظاتی ببرید که یک گروه وجدان بزرگ به وجود می‌آید.

این کیفیت در حال رشد و زودگذر گروه‌های وجدان‌گرا توضیح می‌دهد

^۱ - استثنایی که به نظر می‌رسد جنبش‌های لنینیستی سبک حرفه‌ای تمام وقت است. اما ساختار آن‌ها آن‌ها را به یک استراتژی از توطئه‌های شخصی متعهد می‌کند. مشارکت توده‌ای عمدتاً وارد باور مشکوک به تأثیرات اعمال تروریستی غایبی برای «هیجان زده کردن توده‌ها» (به عبارتی که مدت‌ها پیش در حلقه‌های انقلابی مورد بحث قرار گرفت) می‌شود. جنبش کادرهای لنین به دلیل یک شرط تصادفی، فروپاشی ارتش و دولت روسیه، که یک فرصت عمل منحصر به فرد برای کادرها ایجاد کرد، موفق شد.

که چرا قربانیان بی‌گناه در بسیج پشتیبانی گسترده از جنبش‌های اجتماعی اهمیت دارند. در موارد تاریخی خاصی مشاهده شده است که زمانی که فعالان دستخوش یک فاجعه عمومی قرار می‌گیرند، رژیم سرکوبگر شروع به فروپاشی می‌کند، یا یک جنبش اجتماعی شروع به پیشرفت در برابر بی‌عدالتی که هدف قرار گرفته است می‌کند. تصویر پلیس که سگ‌های خود را علیه جمعیتی از راهپیمایان صلح‌طلب آزاد می‌کند، نمونه اصلی این نوع رویداد بسیج‌کننده است. با این حال، باید توجه کنیم که آنچه در این موارد یک گروه وجدان‌گرا را بسیج می‌کند، تنها خشم اخلاقی نیست، احساس اینکه حمله به ضعیفان به طور فاحشی ناعادلانه و اخلاقاً شرم‌آور است این بسیج را تحریک می‌کند. قربانیان نه تنها باید بی‌گناه باشند، بلکه باید نمادهای تعهد جنبش باشند، یا به سرعت به چنین انجمن‌های نمادین تبدیل شوند.^۱ این تمایل آگاهانه آن‌ها به فداکاری، یا حداقل به خطر انداختن خود در مواجهه با چنین فجایعی است که احساس تعهد اخلاقی را پخش می‌کند. این امر از احساس قدرت اخلاقی و احساسی (و در نهایت اجتماعی) جدا نیست. قربانیان به شهدا تبدیل می‌شوند زیرا به عنوان نمایندگان قدرت اخلاقی جنبش تلقی می‌شوند؛ آن‌ها احساس می‌کنند که جنبش در نهایت پیروز خواهد شد. به طور استعاری، پیام آن‌ها این است که خداوند با آن‌هاست؛ گاهی اوقات این یک باور واقعی است، مثلاً در مورد شهدا مسیحی که توسط مقامات رومی از طریق جوامع مدیریت‌شده‌ای در مسیر خود به رم اعدام شدند، به طور قابل توجهی تحسین و هیجان ایجاد کردند.^۲ دورکهایم (۱۹۹۵ [۱۹۱۲]) استدلال کرد شهادت و قدرت اخلاقی ارائه می‌دهد. دورکهایم (۱۹۹۵ [۱۹۱۲]) استدلال کرد

^۱ - به عنوان مثال، در فوریه ۱۹۹۱ در نیویورک جلسات اعتراضی به سرعت برای یک فروشنده خیابانی آفریقایی بی‌گناه، آمادو دیالو، که ۱۴ بار توسط پلیس مورد اصابت گلوله قرار گرفت، سازمان‌دهی شد (نیویورک تایمز، ۳۱ فوریه ۱۹۹۱). قربانی تیراندازی با هیچ جنبشی مرتبط نبود. اما این حادثه در میان جنجال‌های سیاسی بر سر سیاست پلیس پرخاشگر شهردار جولیان برای کنترل همه رفتارهای عمومی رخ داد؛ و سازمان‌های اعتراضی مکانی با ظرفیت بسیج سریع بودند. گردهمایی‌های آن‌ها به سرعت دیالو را به عنوان نماد قربانی بی‌گناه پذیرفتند. درباره انواع احساسات مربوط به قربانیان بی‌گناه و شهیدان، به جاسپر ۷۹۹۱ مراجعه کنید.

^۲ - استارک ۶۹۹۱ تجزیه و تحلیلی از نحوه عملکرد شهدا به عنوان یک ابزار جذب در دوره تشکیل مسیحیت اولیه ارائه می‌دهد.

که مبنای اجتماعی مفهوم خدا تجربه قدرت، تجلیل و تعالی تجربه روزمره‌ای است که در موقعیت‌های جمعی احساسی تقویت شده رخ می‌دهد. خدا نماد گروه متحد احساسی است؛ جای تعجب نیست که اگر این فرآیند تقویت احساسی به اندازه کافی گسترده شود، این احساس به وجود می‌آید که هیچ قدرتی نمی‌تواند در برابر آن بایستد و در نهایت شر باید در برابر آن شکست بخورد.

فرآیند ایجاد و گسترش یک گروه وجدان‌گرا، همان فرآیند گرفتن موضع اخلاقی بالا است. اما تأثیر اخلاقی نیز در مشارکت احساسی جمعی ریشه دارد؛ قدرت و اخلاق در سطح بالایی از تعهد جمعی ادغام می‌شوند. خدا نه تنها خوب است، بلکه قادر مطلق است. و اگرچه این استعاره‌ها حاشیه‌های نامشخصی دارند که در آن تناقضاتی به وجود می‌آیند (مشکل طولانی‌مدت تتولوژیکی اینکه چگونه خدا می‌تواند با شر همزیستی کند، تناقض مفهومی اصلی است)، آن‌ها درست در لحظاتی که تمرکز جمعی بالا است از نظر احساسی معنادار و از نظر اجتماعی بسیج‌کننده هستند. این همان چیزی است که انگیزه نهایی برای موفقیت جنبش را می‌دهد. زیرا اگر یک گروه وجدان‌گرا به اندازه کافی گسترش یابد تا اکثریت جامعه را (حتی اگر به صورت موقت) در بر گیرد، هیچ فرد ممتازی نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند، هیچ مقامی مشروعیت خود را از دست نخواهد داد و ترک نخواهد شد. بیشتر جنبش‌ها به این حد نمی‌رسند، اما موفقیت‌ها و شکست‌های نسبی آن‌ها مطابق با میزان گسترش این دینامیک است.

در ابتدا پیشنهاد کردم که دو کلید برای دینامیک‌های جنبش‌های اجتماعی وجود دارد: نه تنها فرآیند احساسی، بلکه رقابت برای فضای توجه محدود. برای بررسی دومی، مفید است که بحث خود را از جنبش‌های اجتماعی سیاسی به دو نوع دیگر جنبش‌ها یعنی جنبش‌های مذهبی و جنبش‌های فکری گسترش دهیم.

جنبش‌های مذهبی روشن‌گر هستند زیرا به وضوح و به طور مرکزی احساسی هستند. آن‌ها به تفسیرهای اولیه در مورد منافع مادی نمی‌پردازند (اگرچه برخی تحلیل‌گران نسخه پیچیده‌تری از مدل‌های محاسبه منطقی را به

جنبش‌های مذهبی نیز تطبیق داده‌اند). از جهات دیگر، جنبش‌های مذهبی ویژگی‌های مشترک زیادی از جمله اهمیت شبکه‌های اجتماعی برای جذب و حفظ تعهد با جنبش‌های اجتماعی سیاسی دارند. یکی از مزایای خاص ادبیات پژوهش جنبش‌های مذهبی این است که تحلیل‌های صریحی از جنبش‌هایی که شکست می‌خورند، دارد.

{مطالعه} این حوزه در بیشتر موارد در تحقیقات گسترده‌تر جنبش‌های اجتماعی کمبود داشته است. یک مشکل روش‌شناختی در مطالعه جنبش‌هایی که به صورت بازنگرانه انتخاب شده‌اند وجود دارد، به این معنا که جنبش‌هایی که به سطحی از موفقیت در جذب، حفظ و شهرت عمومی رسیده‌اند که اخبار و محققان علمی را جذب کرده‌اند. این باعث ایجاد یک تعصب {در} نمونه‌گیری می‌شود که یک واقعیت مهم در مورد جنبش‌های اجتماعی را مبهم می‌کند: بیشتر جنبش‌ها به سختی از زمین بلند می‌شوند و قبل از اینکه کسی به فکر تحقیق درباره آن‌ها بیفتد، ناپدید می‌شوند. به عبارت دیگر، احتمالاً تعداد زیادی جنبش‌های کوچک یا نوظهور وجود دارند که تنها تعداد کمی از آن‌ها به سطحی می‌رسند که به اندازه کافی قابل مشاهده می‌شوند که مطالعه شوند. همه جنبش‌ها بالاخره در سطحی زودگذر هستند، اما ما به طور قابل توجهی دامنه زودگذر بودن و گذرایی را که شرایط وجود جنبش‌های اجتماعی است، کمتر بیان می‌کنیم. به عبارت دیگر: جنبش‌هایی که ما مطالعه می‌کنیم در انتهای موفق طیف هستند، آن‌هایی هستند که مشکلات زودگذر بودن شدید را برطرف کرده‌اند و به مراحل دیگری از توسعه رفته‌اند.

تحقیقات درباره جنبش‌های مذهبی به ویژه در تمرکز بر فرقه‌های مذهبی حداقل تا حدی این مشکل را پشت سر گذاشته است. فرقه‌ها در محیط‌های اجتماعی خاصی رشد می‌کنند، بنابراین امکان مطالعه زمان‌ها و مکان‌هایی (مثلاً منطقه سانفرانسیسکو در دهه ۱۹۶۰) که محققان می‌توانستند جنبش‌های نوظهور و شکست‌های آن‌ها را مطالعه کنند وجود داشته است.^۱ به ویژه در

^۱ دوره تاریخی دیگری که در آن فرقه‌های مذهبی به طور گسترده‌ای افزایش یافت، اوایل امپراتوری روم بود. به طور فزاینده‌ای برای محققان مذهبی آشکار شده است که مسیحیت از کثرت جنبش‌های مسیحی اولیه به همراه مجموعه‌ای از فرقه‌های یهودی، هلنیستی و دیگر ظهور کرده است. سگال، ۶۸۹۱؛ فودن، ۶۸۹۱؛ مک، ۵۹۹۱.

کارهای استارک و بینبرج (۱۹۸۵)، ما مدل‌های صریحی از تفاوت بین فرقه‌هایی که رشد می‌کنند و آن‌هایی که رشد نمی‌کنند را داریم. فرقه‌های مذهبی، اگر شروع به رشد کنند، از طریق شبکه‌هایی از افرادی که قبلاً با هم آشنا هستند، به ویژه خانواده و دوستان، پراکنده می‌شوند. علاوه بر این، در سمت رهبری، «کارآفرینان»ی که فرقه‌های جدیدی را تأسیس می‌کنند، معمولاً در یک شبکه بین‌سازمانی درگیر بوده‌اند؛ آن‌ها مهارت‌های خود را در ایجاد تجربیات احساسی آیینی یاد می‌گیرند و قضاوت خود را در مورد اینکه در کدام مجموعه از جاذبه‌های نمادین جایی برای یک فرقه جدید وجود دارد، با بالا آمدن از صفوف حرفه‌ای در یک جنبش مذهبی قبلی، کسب می‌کنند. به عنوان مثال، بنیان‌گذاران و رهبران پی‌درپی ملت اسلام - مسلمانان سیاه - تجربه اولیه خود را از طریق تماس نزدیک با واعظان در کلیساهای تبشیری مسیحی سیاه به دست آوردند. رهبران و پیروان هر دو از طریق شبکه‌ها جذب می‌شوند.

خود فرآیندی که امکان تشکیل فرقه‌های جدید را فراهم می‌کند، به طور همزمان باعث مشکل در مسیر بزرگ شدن آنها هم هست. فرقه‌ها در یک شبکه بزرگ‌تر از ارتباطات اجتماعی پدید می‌آیند که در آن تعداد زیادی نقاط مختلف وجود دارند که هر یک تلاش می‌کنند دیگران را به مرکز توجه خود جذب کنند. در سمت جذب اعضا، یک مشکل اصلی برای فرقه‌های مذهبی این است که آن‌ها تمایل دارند افرادی که به جلسات آن‌ها جذب می‌شوند افرادی باشند که «جوینده» هستند و از یک گروه به گروه دیگر می‌گردند؛ یعنی آن‌ها بخشی از یک شبکه تداخل‌دار سست هستند که با تعداد زیادی فرقه‌های مختلف آشنا هستند. فرقه‌ها تمایل دارند به هزینه فرقه‌های دیگر رشد کنند. بنابراین، مراقبه متعالی که چند سال (۱۹۷۱-۷۵) در زمینه عضو گیری رشدی شگفت‌انگیز داشت، در سال‌های بعد کاهش شدیدتری در عضو گیری را تجربه کرد زیرا اعضای آن به دیگر فرقه‌های «عصر جدید» روی آوردند (استارک و بینبرج ۱۹۸۵: ۲۸۴-۳۰۳).^۱

^۱ - ممکن است در زمان‌های علاقه گسترده به جنبش‌های مذهبی اندازه حوض حامیان (معادل مذهبی «گروه وجدان‌گرا») گسترش یابد. رقابت لزوماً بر سر بخش‌هایی از یک کیک ثابت نیست؛ کیک می‌تواند بعضی اوقات رشد کند، زمانی که مجموعه‌ای از جنبش‌ها تمرکز احساسی شدیدتری ایجاد کرده و بنابراین فضای توجه را گسترش می‌دهند. اما همان‌طور که گروه‌های وجدان‌گرای سیاسی ذاتاً زودگذر هستند، جنبش‌های مذهبی نیز یک پنجره زمانی محدود دارند که در آن

یک قطعه دیگر از معما با مطالعه جنبش‌های فکری فراهم می‌شود. خلاقیت فکری به صورت اجتماعی به عنوان یک مبارزه بر سر فضای توجه فکری تشکیل می‌شود. شواهد گسترده‌ای در مورد این الگو در مطالعه تطبیقی من در مورد روشنفکران ارائه شده است (کالینز ۱۹۹۸). روشنفکران موفق در شبکه‌هایی به یک دیگر متصل هستند. ستاره‌های جدید فکری شاگردان ستاره‌های قبلی هستند و نسل به نسل در شاخه‌های مختلف در پی یک دیگر می‌آیند. علاوه بر این، شکل‌دهی جمعی موضوعات و سبک‌های جدید فکری وجود دارد؛ گروه‌های جوان فکری همزمان با هم کارهای خود را انجام می‌دهند و ارتباط آنها با یک دیگر قبل از اینکه هر کسی در گروه کارهایی انجام دهد که آنها را مشهور کند، برقرار می‌شود. (گروه در دهه ۱۹۲۰ اطراف سارتر جوان، دو بووار، مرلو-پونتی، آرون، لاکان و دیگران فقط یکی از بسیاری از مثال‌هاست.) این شبکه‌ها رقابتی هستند. گروه‌های جوان به موقعیت‌های رقیب تقسیم می‌شوند تا بتوانند موفق باشند؛ شاگردان از معلمان خود جدا می‌شوند. این جدایی‌ها بخش مهمی از فرآیند نوآوری هستند، زیرا جدایی‌ها باید شامل تولید چیزی متفاوت از آنچه قبلاً گفته شده و چیزی که دیگران اکنون می‌گویند باشد. ستاره‌های جدید فکری به طور همزمان ظاهر می‌شوند، و موقعیت‌های رقیب را تعیین می‌کنند. در طول تاریخ، تقریباً هرگز دوره‌ای از خلاقیت‌های بزرگ نبوده است که در آن یک موقعیت جدید بدون رقیب معاصر ظاهر شود.

برای ذکر فقط یک مثال: منطق‌گرایان دایره وین و اگزیستانسیالیست‌های دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نه تنها در یک زمان ظاهر شدند بلکه بخش‌هایی از همان شبکه‌های اجدادی را دوباره ترکیب کردند؛ و موقعیت‌های جدید خود را نه تنها در برابر نسل قدیمی بلکه در مباحثات شدید هدف‌دار علیه یکدیگر شکل دادند.

خلاقیت فکری فرآیند ترکیب و تبدیل سرمایه فرهنگی به طور همزمان در جهت‌های رقیب است. خلاقیت توسط دینامیک‌های احساسی شبکه‌هایی که

می‌توانند بر سر عضویت تازه موجود رقابت کنند. مشکل رقابتی اساسی همچنان وجود دارد، حتی اگر در برخی لحظات گسترش کشسانی در حوض جذب ایجاد شود.

به اندازه کافی نزدیک هستند تا تمرکز توجه را حفظ کنند، شکل می‌گیرد. انباشت احساسی خلاقیت شامل چندین فرآیند زنجیره‌ای است. نوآوران جدید انرژی احساسی غالب نسل قبلی شبکه خود را منتقل می‌کنند؛ می‌توانیم نتیجه بگیریم که از آنجا که نوآوران تنها پیرو نیستند، آنچه نسل جوان‌تر از نسل قدیمی‌تر دریافت می‌کند تنها سرمایه فرهنگی نیست، بلکه یک یادگیری احساسی است از آنچه که بودن در مرکز توجه به معنای آن است. علاوه بر این انتقال عمودی انرژی احساسی، منبع افقی انرژی احساسی نیز وجود دارد، همبستگی فکری جوانان که به طور مشترک برای شکل دادن به موقعیت جدید در اوایل دوران حرفه‌ای خود کار می‌کنند. چنین گروه‌های نوآور حس فزاینده‌ای از اعتماد به نفس و اشتیاق را ایجاد می‌کنند زیرا شروع به احساس یک فرصت موفق در حوزه توجه می‌کنند. این انرژی احساسی داخلی گروه بیشتر توسط اثرات انرژی‌زای رقابت تقویت می‌شود، زیرا مکتب جدید فکری موقعیت خود را در مقابل سایر برنامه‌هایی که توسط گروه‌های مشابه در حال تدوین هستند، تنظیم می‌کند.

من نمی‌خواهم حرفم طوری به نظر بیاید انگار می‌گویم که گویا جنبش‌های فکری در سطحی کاملاً زیرشناختی عمل می‌کنند، که تنها احساسات درگیر هستند و ایده‌های صریح بی‌اهمیت هستند. ایده‌ها نمادهای عضویت در گروه هستند، ابتدا عضویت در شبکه‌های نسل قبلی و سپس به عنوان عضویت در موقعیت‌هایی که دور جدید بحث را تسلط می‌دهند، ظهور می‌کنند. پویایی‌های احساسی مرکزی هستند زیرا به فرآیند فرموله کردن ایده‌های جدید انرژی می‌دهند؛ بالاتر از همه، ایده‌های جدید برای مخالفت با ایده‌های موقعیت‌های رقیب شکل می‌گیرند و بنابراین بر پویایی‌های قطبی‌سازی شده اختلاف‌ها سوار می‌شوند. و درست مانند جنبش‌های اجتماعی، جایی که استدلال کرده‌ام که پخش آیین‌های تمرکز احساسی گروه به یک مخاطب گسترده‌تر گروه وجدان را ایجاد می‌کند، من پیشنهاد می‌کنم که جنبش‌های فکری موفق می‌شوند زیرا درگیری‌های انرژی‌زای آن‌ها توجه را به کل حوزه فکری متمرکز می‌کند؛ برخی بازیگران به بازیگران تبدیل می‌شوند، دیگران به مخاطب.

اجازه دهید مثالی از تاریخ نظریه جنبش‌های اجتماعی بزنم. ما به شدت تمایل داریم که فکر کنیم این حوزه از طریق مجموعه‌ای از امواج یا پارادایم‌ها که به دنبال هم می‌آیند، پیشرفت می‌کند. بنابراین ما از انتقال از روان‌شناسی جمعیت قدیمی و مدل‌های تنش اجتماعی به پارادایم بسیج منابع صحبت می‌کنیم؛ سپس به چارچوب‌های فرهنگی؛ و اکنون به پارادایم تغیر-در-جریان، جنبش‌های اجتماعی و احساسات. در واقع این‌ها رقیب یکدیگر هستند، و بسیاری از آن‌ها که ما آن‌ها را پی در پی ارزیابی می‌کنیم، تا حد زیادی در زمان همپوشانی دارند. آن‌ها نه تنها تا حد زیادی در شاخه‌های همان شبکه همکاران، معلمان و دانشجویان تولید می‌شوند (می‌توان مثلاً به نیل سملسر و چاک تیلی، که هر دو از بخش روابط اجتماعی هاروارد در دهه ۱۹۵۰ بودند فکر کرد)؛ بلکه آن‌ها نیز با حرکت و ضدحرکت گسترش می‌یابند. تمایل ما به فکر کردن به آن‌ها به عنوان پارادایم‌های پی‌درپی بخشی از پویایی قطبی‌سازی شده اختلاف است. در واقعیت، چندین نظریه تعدادی از نکات مشترک را نمایش می‌گذارند (مثلاً تأکید مشترک هر دو مدل بسیج منابع و چارچوب‌بندی فرهنگی بر شبکه‌ها)، اما حامیان متعصب آن‌ها توجه خود را بر نکاتی که در آن‌ها اختلاف نظر دارند متمرکز می‌کنند (مثلاً برجسته کردن محاسبه منطقی استفاده شده توسط برخی از حامیان مکتب بسیج منابع در مقابل استقلال معانی فرهنگی در مکتب چارچوب‌بندی). به عبارت دیگر، نظریه جنبش‌های اجتماعی مانند سایر حوزه‌های فکری عمل می‌کند، با پویایی اختلاف، که در آن رقیبان انرژی و تمرکز خود را از انتخاب خطوط اختلاف می‌گیرند. جنبش‌های فکری، به‌طور شناختی و اجتماعی، بر تمرکز بر شکاف‌ها در فضای توجه سازماندهی می‌شوند.

در تحلیلیم از روشنفکران، استدلال کرده‌ام که زندگی فکری توسط چیزی که من آن را «قانون اعداد کوچک» می‌نامم ساختار یافته است: در هر حوزه فکری زنده و غیر مرده‌ای، بین سه تا شش جناح وجود دارد که بر فضای توجه تسلط دارند. همیشه حداقل دو جناح وجود دارد، زیرا رقابت پویایی کلیدی زندگی فکری است. معمولاً یک موقعیت سوم وجود دارد، زیرا همواره یک موضع در وسط نیز امکان‌پذیر است. با توجه به پیچیدگی معمول بیشتر مسائل فکری، امکان دارد که مواضعی را فرموله کرد که توافق‌ها و مخالفت‌ها را به تعداد

زیادی از راه‌های مختلف ترکیب کند. اما «قانون اعداد کوچک» یک حد بالایی دارد، نه به این دلیل که نمی‌توان بیش از پنج یا شش موضع فرموله کرد، بلکه به این دلیل که فضای توجه نمی‌تواند آن‌ها را پذیرا باشد. در لحظه‌ای که حوزه جدیدی از مخالفت‌ها بروز می‌کند (حداکثر یک بار در هر نسل)، اولین چند موضعی که در حوزه استدلال خود را مستقر می‌کنند بیشتر توجه را جذب می‌کنند. با گذشت زمان، چند نام به عنوان سخنگویان برجسته آن مواضع انتخاب می‌شوند؛ تماشاگران فکری پیرامونی و بعداً تاریخ‌نگاران، تمایل دارند این افراد را به عنوان قهرمان ببینند و همه خلافت را به آن‌ها به عنوان افراد نسبت دهند، حتی اگر آن‌ها تنها نقاط تمرکز یک ترکیب فرهنگی جدید باشند که در سراسر حوزه اتفاق می‌افتد. هنگامی که خطوط اصلی اختلاف رسم می‌شود، سایر شرکت‌کنندگان فکری یک انتخاب دارند: خود را به یکی از موضعی که توجه زیادی دارند وصل کنند، یا مسیر خود را بروند و سعی کنند یک موضع اضافی فرموله کنند. هنگامی که این موقعیت هفتم، هشتم، یا شاید سیزدهم برای فرموله شدن باشد، مقدار توجهی که می‌تواند دریافت کند به طور فزاینده‌ای کوچک می‌شود. این محدودیت ساختاری فضای توجه فکری مسئول بخش بزرگی از درام احساسی، و نه ندرتاً تلخی، زندگی فکری است.

آیا «قانون اعداد کوچک» فکری خارج از حوزه توجه فکری، به جنبش‌های مذهبی و سیاسی نیز اعمال می‌شود؟ هنوز مطالعه سیستماتیکی در این مورد وجود ندارد. پاسخ موقت من این است که بله، همچنین یک مبارزه بر سر فضای توجه محدود وجود دارد که سرنوشت این نوع دیگر جنبش‌ها را به طور قاطعی شکل می‌دهد؛ اما از نظر عددی با «قانون اعداد کوچک» فکری، سه تا شش جناح موفق در یک زمان، یکی نیست. ممکن است جنبش‌های فکری حد بالاتری داشته باشند، حداقل در مقایسه با جنبش‌های مذهبی و اجتماعی که موقعیت غالب در فضای توجه را به دست می‌آورند. بخش حیاتی پویایی این است که جنبش‌های رقیب به طور همزمان بسیج می‌شوند و انرژی و تاکتیک‌های خود را از یکدیگر می‌گیرند، در حالی که توجه خود را بر چیزی که هر یک را از دیگری متمایز می‌کند متمرکز می‌کنند. به عنوان مثال، دو جنبش بزرگ راهبان مسیحی قرون وسطی، راهبان جنگجو در دنیای خارج از صومعه،

فرانسیسکن‌ها و دومینیکن‌ها، با فاصله ده سال از یکدیگر در اوایل دهه ۱۲۰۰ خلق شدند و در طول قرن یک سری توسعه‌های موازی را تجربه کردند (از جمله جابجایی‌های موازی از ماموریت‌های ایدئولوژیک اولیه‌شان). در ژاپن قرون وسطی، جنبش‌های رقیب بودایی زمین پاک (بودایی تبلیغی مردمی که به طور احساسی برای توده‌ها موعظه می‌کرد) ظاهر شدند؛ این‌ها نیز از همان شبکه‌های منشأ جدا شده و نوآوری‌های الهیاتی و تاکتیکی مشابهی را تبلیغ کردند؛ و آن‌ها بزرگترین انرژی اختلاف‌طلبانه خود را به یکدیگر اختصاص دادند، اغلب اختلافات کوچک را (مثلاً بر سر اینکه چه نوع سرودی رستگاری می‌آورد) به عنوان نمادهای اختلاف گروهی بیش از حد برجسته می‌کردند. (برای اطلاعات بیشتر درباره این جنبش‌ها، به کالینز ۱۹۹۸: فصل‌های ۷ و ۹ مراجعه کنید.)

در حوزه جنبش‌های اجتماعی سیاسی، خانواده‌های کامل جنبش‌ها به صحنه می‌آیند و از یکدیگر منشعب می‌شوند. بنابراین در دهه ۱۹۶۰، جنبش حقوق مدنی، جنبش ضد جنگ، و جنبش فرهنگ ضدفرهنگ هیپی‌ها به قدری متقاطع شناخته شدند که شرکت‌کنندگان آن‌ها در اواخر دهه ۱۹۶۰ به سادگی به «جنبش» اشاره می‌کردند. از این جنبش فراگیر (با تنوع سازمان‌های جنبش‌های اجتماعی آن) شبکه‌ها به تحرک بخشیدن به جنبش‌های فمینیستی، همجنس‌گرایان، محیط‌زیست‌گرایان، حقوق حیوانات و دیگر جنبش‌ها منشعب شدند.^۱ در واقع، این فرآیند استفاده از شبکه‌های همپوشان مشارکت توده‌ای و ترویج میراث تاکتیک‌ها (مثلاً اقدام مستقیم غیرخشونت‌آمیز) و ایدئولوژی‌ها بود که الهام‌بخش مفهوم «چارچوب» جنبش بود. آنچه می‌خواهم تأکید کنم این است که نه تنها «جنبش» به عنوان یک فضای توجه عمل می‌کرد که به زیرفضاهایی به شکلی مشابه به «قانون اعداد کوچک» فکری تقسیم می‌شد، بلکه این مورد نشان می‌دهد که چگونه یک جنبش می‌تواند در یک فضای توجه با درگیری میان بسیج‌های رقیب به طور موقت برجسته شود. فرآیند شامل تنها هیجان شکاف‌ها در یک خانواده جنبش نیست بلکه همچنین انباشت احساسی خانواده‌های جنبش‌های اجتماعی رقیب است.

^۱ - دیانی ۵۹۹۱ شواهدی را در مورد این شبکه‌های همپوشان در مورد جنبش‌های ایتالیایی تجزیه و تحلیل می‌کند.

یک جنبش اجتماعی از دشمنان خود بهره می‌برد. روش‌شناسی ما (و همچنین تمرکز ایدئولوژیک ما، تمایل ما به دیدن یک جنبش از لنز خودتعریفی آن) تمایل دارد این واقعیت را مخدوش کند؛ فرد تحرکات در بسیج در موضع خودش را تشخیص می‌دهد اما تا زمانی که شکست می‌خورد و عقب نشینی می‌کند تمایل دارد دشمن را به عنوان یک صف ثابت ببیند. اما قطعاً در سمت دیگر هم بازبسیج وجود دارد؛ این افزایش همزمان است که رویدادهای دراماتیک، رویارویی‌ها و فجایعی که در عمل تاریخ جنبش را تشکیل می‌دهد، و توسط آن تولید می‌شود. شوراها و شهروندان سفید و سازمان‌های شب‌نشین در جنوب قطعاً به موازات، در واقع در مقابل جنبش حقوق مدنی در حال رشد بسیج می‌شدند؛ هر حرکت استراتژیک جدید (سفرهای آزادی، کمپین‌های ثبت‌نام رای‌دهندگان، راهپیمایی‌ها) با افزایش بازبسیج به طور خاص هدف قرار می‌گرفت. به این معنا، تاریخ کامل مبارزه بر سر حقوق مدنی در ایالات متحده از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۶۰ هنوز نوشته نشده است؛ تاریخ‌نگارانی که با جنبش حقوق مدنی همدلی دارند به لحاظ طبعی برای نوشتن نسخه کاملی از تاریخ مناسب نیستند.

من البته ادعا نمی‌کنم که جنبش‌های دشمن در تمام طول تاریخ خود بازتاب یکدیگر هستند؛ اگر این‌طور بود، نتایج همیشه بن‌بست می‌بود. تحلیل بیشتری لازم است تا نشان دهد چرا برخی از بخش‌های حوزه رقابت در یک نقطه اوج می‌گیرند و سپس توانایی خود را برای حفظ بسیج از دست می‌دهند، در حالی که بخش دیگر به تسلط بسیار بیشتری بر فضای توجه ادامه می‌دهد. این بخشی از نبرد بر سر بزرگترین مخاطب، وسیع‌ترین و به طور گذرایی درگیرترین گروه وجدان‌گرا است.^۱

نکته‌ای که می‌خواهم بیان کنم این است که رقیبان در مراحل ابتدایی تا میانی بسیج به یکدیگر گره خورده‌اند. بنابراین، دوره‌ای که جنبش حقوق مدنی پیروز (پیروز در برخی مسائل محدود اما بسیار مشهود عمومی مانند

^۱ همان‌طور که جیمز جاسپر اشاره می‌کند (ارتباط شخصی)، انواع مختلف مخاطبان ممکن است توسط انواع خاصی از جنبش‌ها هدف قرار گیرند، از جمله دولت، گروه‌های غیردولتی، حامیان محلی بسیج‌شدنی، و همچنین طیف وسیعی از تماشاگران. نبرد برای رسیدن به مخاطبان بزرگتر و دورتر، به میزان قابل توجهی نبرد بر سر فضای توجه در رسانه‌های جمعی است.

یکپارچگی رسمی و حقوق عمومی) به مجموعه‌ای از جنبش‌ها در سمت لیبرال طیف (دهه ۱۹۷۰) تقسیم شد، همچنین دوره‌ای بود که در آن یک سبک جدید از جنبش محافظه‌کارانه رشد کرد. از آن جمله «راست مذهبی جدید» به ویژه در تکنیک‌های آیینی همبستگی و مواجهه تقلیدی از جنبش بود.^۱ بسیاری از ایدئولوژی‌ها و تاکتیک‌های آن را قرض گرفت: ضد سنت‌گرایی آن (مردم عیسی که به جای سرودهای قدیمی در کلیسا گیتار می‌زدند)، استفاده از پویایی‌های گروهی و تکنیک‌های بالا بردن آگاهی (روان‌شناسی گروهی احساسی)، حتی نشستن‌های غیرخشونت‌آمیز آن (در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، عمدتاً توسط جنبش حق حیات استفاده می‌شد) همه تقلدی بود. البته، جناح مېب‌انداز جنبش حق حیات نیز وجود دارد، که نظیر آن در نیروی کار پیشرفته و ودرمن در سمت چپ وجود داشت. به نظر می‌رسد این امر تناقض‌آمیز است، اما با نظریه رقابت‌ها در فضای توجه متمرکز که ادعا می‌کند نزدیک‌ترین تقریب به خلق و خو و تاکتیک‌های جنبش چپ جدید دهه ۱۹۶۰ امروز می‌تواند در این جنبش‌های مذهبی راست‌گرایانه یافت شود، همخوانی دارد.

با استفاده از اصطلاحات چارچوب فرهنگی، می‌توان گفت که یک چارچوب جنبشی نه تنها به جنبش‌های متحد بلکه به جنبش‌های دشمن نیز گسترش می‌یابد. علاوه بر این، همان‌طور که در مورد جنبش‌های فکری هم دیدیم، تمرکز بر مخالفان کلید پویایی‌های احساسی است. در پایان جنگ جهانی اول و در دهه ۱۹۲۰، جنبش‌های فاشیستی نسل اول و جنبش‌های فاشیستی تکامل یافته در ایتالیا و آلمان در مبارزات خیابانی علیه جنبش‌های کمونیستی در خیابان‌ها فعال بودند؛ به عبارت دیگر، اوج بسیج انقلابی در سمت چپ به یک بازبسیج در سمت راست منجر شد. چیزی که به نظر می‌رسد یک تناقض عجیب از جنبش‌های فاشیستی است که به عنوان شکاف‌ها (در مورد موسولینی) و به عنوان ایدئولوژی‌های قرض گرفته شده (در مورد سوسیالیسم ملی) از جنبش‌های کارگری مبارزاتی ظهور می‌کنند، با این حال بخشی از الگوی شکاف‌ها در یک فضای توجه است. ممکن است در بازسازی رقابت

^۱ همچنین مقداری مستقیم از شبکه‌های اجتماعی «عصر جدید» وجود داشت؛ موسیقی‌دانان راک جنوب کالیفرنیا جنبش کلیسای کالوری را شروع کردند که به جنبش‌های مسیحی جدید اصلی مانند وین‌یارد، جنبش برداشت محصول، پرامیسی کپرز و برکت تورنتو تغییر ماهیت داد.

برای توجه در میان انواع گروه‌های مبارزاتی کوچک دوره اولیه پیش بروید، که در نهایت به یک انتخاب سیاسی واضح‌تر ساده شد؛ من پیشنهاد می‌کنم که آن جنبش‌ها پیشروی کردند و مدعیان کوچک‌تر را که بهترین توانایی را برای جلب توجه به عنوان مبارزان پیشرو علیه یک رقیب مشخص داشتند در خود جذب کردند (همان‌طور که نسخه هیتلر، استالهم، یک سازمان شبه نظامی از کهنه‌سربازان را جذب کرد)^۱. به این ترتیب، کمونیست‌ها، که انتهای طیف سمت چپ را سنگین کرده بودند (و سوسیال دموکرات‌ها را برکنار می‌کردند) و فاشیست‌ها، که یک ماسه‌زار از جنبش‌های ضد مدرنیستی را بالا می‌بردند، بیش از همه در بسیج علیه یکدیگر موفق بودند.

مثال دیگری از فصل‌های این کتاب: «انتقام از شرمگینان» اثر آرلین استاین (فصل ۷) مسیری را نشان می‌دهد که در آن راست جدید مسیحی به عنوان هدف اصلی اقدامات اعتراضی خود متمرکز خود را بر همجنس‌گرایان قرار می‌دهد. استاین این موضوع را در زمینه احساسات انگیزشی که در جذب اولیه فعالان مسیحی می‌بیند، به ویژه احساس شرمساری و حقارت اجتماعی آن‌ها که از شرایط زندگی قبلی و موقعیت طبقاتی آن‌ها نسبت به نخبگان لیبرال برخوردار ناشی می‌شود تفسیر می‌کند. استاین کمپین علیه سبک زندگی همجنس‌گرایانه را به عنوان جابجایی این انگیزش شرم به یک خشم اخلاقی که برتری آن‌ها را بر حداقل یک گروه بازسازی می‌کند، ترسیم می‌کند. این ممکن است به عنوان تصویری از عناصر احساسی درگیر صحیح باشد. اما من پیشنهاد می‌کنم که شرم احساس اولیه یا عنصری است که مانند همه جنبش‌های اجتماعی به همبستگی جمعی و در نتیجه انرژی برای اقدام جمعی تبدیل می‌شود. راست جدید مسیحی در انزوا و به دلیل نیازهای احساسی داخلی خود ظاهر نشد، بلکه در یک میدان نیروها شامل جنبش‌های رقیب به

^۱ - اس. پین (۵۹۹۱: ۵۱-۴۶۱) و فریتشه (۸۹۹۱: ۴۲۱) انواع مختلف رقیبان اقتدارگرای پوپولیست در آلمان دوره پس از جنگ جهانی اول را فهرست می‌کنند: آلمانی‌نوردن، انجمن توله، فریکورپس، استالهم و سایر شبه‌نظامیان، گروه‌های متعدد جوانان از جمله انجمن جوانان آلمانی، بولشویک‌های ملی و حزب ملی مردم آلمان، و همچنین جناح‌های راست درون احزاب معتدل. همچنین یک جنبش چپ درون AS (شبه‌نظامی‌های نازی‌ها) به رهبری ارنست روم وجود داشت که تا حدی با حوزه‌های جنبش چپ همپوشانی داشت و تا زمانی که هیتلر در ژوئن ۱۹۳۹ یک دور از ترورها را انجام داد، به طور کامل جذب نشده بود.

وجود آمد. جنبش‌های موفق در این میدان هر یک ادعای خود را بر فضای توجه عمومی و برای سهمی از انرژی احساسی آن داشتند. تفسیر من این است که حمله به همجنس‌گرایان مسیحی، نه به عنوان قربانی‌سازی و جابجایی احساسی، بلکه به عنوان نوعی جاذبه مغناطیسی در میان رقبا که به بسیج هر دو طرف کمک می‌کند مطرح است. دشوار است که جنبشی بدون هدف مشخصی برای مبارزه، انرژی و همبستگی خود را حفظ کند، کمترین دلیل {نیاز به دشمن} این است که {جنبش} به کارهایی نیاز دارد که اعضا را در اقدام جمعی گرد هم آورد. جنبش حقوق همجنس‌گرایان و کمپین‌های عمومی آن در مورد مقررات مسکن بخشی از همان نسل از جنبش‌های راست مسیحی جدید هستند؛ و همین کمپین‌های عمومی ممکن است به خوبی برای حفظ بسیج در هر دو طرف عمل کنند.

من پیشنهاد کرده‌ام که مبارزه بر سر یک فضای توجه پویایی‌های احساسی جنبش‌های فکری، مذهبی و سیاسی را به طور یکسان شکل می‌دهد. با این حال، ممکن است تمایل داشته باشیم نتیجه‌گیری کنیم که «قانون اعداد کوچک» برای بزرگترین جنبش‌های اجتماعی، نمایش‌های بزرگ سیاسی که در آن یک جنبش شورشی قدرت دولت را به چالش می‌کشد، صدق نمی‌کند. دولت، در نهایت، یک جنبش اجتماعی نیست؛ بنابراین ما فقط یک جنبش در فضای توجه داریم، چیزی که هرگز در مورد جنبش‌های فکری هرچقدر هم موفق باشند رخ نمی‌دهد. با این حال، من فکر می‌کنم که بخش مهمی از دستگاه تحلیلی فضاهای توجه کاربرد دارد. در رویارویی بین شورشیان و دولت، هر دو به گسترده‌ترین گروه وجدان عمومی ممکن متوسل می‌شوند. یک نمایش قدرت بسیار احساسی است، توجه کل جامعه را جلب می‌کند، زیرا هر دو طرف تقاضایی می‌کنند که به سختی می‌توان از آن اجتناب کرد تا همدردی خود را نشان دهند، {مردم باید تصمیم بگیرند که} از نظم موجود حمایت کنند یا از فروپاشی و تبدیل آن به نظم دیگری. چنین لحظاتی ناپایدار هستند و همچنین دارای ویژگی نقاط تحولی سریع از پرش از یک گروه به گروه دیگر (شلینگ ۱۹۶۰) هستند.^۱ آنچه به مفهوم نقاط تحولی اضافه می‌کنم این است

^۱ درباره اینکه چرا نوسانات نقاط تحولی پیش‌بینی زمان وقوع یک تغییر رژیم را برای بازیگران غیرممکن می‌کند به کران ۵۹۹۱ نیز مراجعه کنید؛ برای کاربرد میکرو-موقعیتی نقاط تحولی در

که پویایی اصلی احساسی است؛ افراد «تصمیم» می‌گیرند که ائتلاف شورشی را پشتیبانی کنند، یا وضعیت موجود را، نه به‌خاطر محاسبه هزینه‌ها و مزایا (که در این نقطه از عدم قطعیت شدید غیرممکن است)، بلکه به‌خاطر جریان احساسی جمعی. جزئیات مدل همبستگی احساسی، که قبلاً در مورد ساختار آیینی اقدام جمعی در مورد آن بحث کرده‌ام، برای تعیین اینکه کدام تمرکز توجه حس کدام بخش از جمعیت را که به صدای دورکیمی خدا صحبت می‌کند، در خود جمع می‌کند، حیاتی هستند.

یک رویارویی سیاسی فضای توجه را ابتدا به دو جناح و در نهایت به یک جناح، یعنی جناحی که پیروز می‌شود کاهش می‌دهد. در لحظات انقلاب سیاسی (یا شکست انقلاب)، قانون اعداد کوچک لغو می‌شود. اما این وضعیت بسیار غیرمعمول و موقتی است. طرف پیروز به ناچار به تکه‌هایی تقسیم می‌شود. وحدت احساسی آن نمی‌تواند پایدار باشد، زیرا توسط تمرکز توجه مغناطیسی بسیار زیاد که توسط درگیری نهایی ایجاد شده بود، به وجود می‌آید. این مکانیزم بود که احساسات فردی متفاوت را به یک مرکز بزرگ انرژی، تنش و اشتیاق تبدیل کرد. هنگامی که درگیری تمام می‌شود، یک حالت جشن جمعی حاکم می‌شود؛ بر اساس {مشاهدات ما در} انقلاب‌های اروپای شرقی و شوروی در سال‌های ۱۹۸۹-۱۹۹۱، من تخمین می‌زنم که این حالت برای حداکثر سه روز در اوج خود است و در عرض چند هفته به شدت کاهش می‌یابد. مبارزات جناحی دوباره ظهور می‌کنند، اغلب به خط‌های جدیدی تقسیم می‌شوند زیرا فضای توجه دوباره تقسیم می‌شود.

این وحدت برتری که بر فضای توجه مسلط می‌شود، وضعیت طبیعی جنبش‌های اجتماعی نیست. بیشتر اوقات آن‌ها آن طور که نانسی ویتیر می‌گوید با انجام کار احساسی جمعی در حال مبارزه برای بسیج هستند. به عبارت دیگر، جنبش‌های اجتماعی در تلاشند با بازی از مراکز احساسی همزیستی که توسط جنبش‌های قبلی و رقیب ایجاد شده‌اند تا جایی در فضای توجه احساسی پیدا کنند. و از آنجا که گروه‌های وجدان‌گرا ممکن است تا حدی بقایای بسیج‌های جنبش‌های اجتماعی قبلی باشند، خودپیش‌نمایش احساسی

یک جنبش اجتماعی به همان اندازه که یک دنباله تاریخی از جنبش‌های اجتماعی پیروان خود را در یک چارچوب احساسی یا چارچوب احساسی دیگر قرار می‌دهد موفق یا ناکام خواهد شد.^۱

با این حال، یک کلمه نهایی در مورد آن لحظات تاریخی نادر که در آن یک جنبش اجتماعی واقعاً به یک ساده‌سازی شدید در یک رویارویی نهایی «با تماشای همه جهان»، حداقل همه جهان که به آن زمان و مکان تاریخی مربوط است، دست می‌یابد، لازم است. این زمان‌ها اوج‌های احساسی بزرگی هستند، به قدری بزرگ که صدای آن از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شوند. آن‌ها به نمادها - علائم، ترانه‌ها، شعارها - که همبستگی برتر آن لحظه را به یاد می‌آورند، تبدیل می‌شوند. خاطره طنین‌های احساسی انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ به قدری قوی بود که جنبش‌های سیاسی شورشی برای بیش از صد سال تلاش کردند آن لحظه را بازسازی کنند؛ این یک تصویر احساسی هدایت‌کننده بود که به اوایل قرن بیستم رسید، زمانی که شکاف فاشیستی {این} انتقال نمادین را به حدی گل‌آلود کرد که وضوح احساسی آن از بین رفت.

جایگزین آن در دهه ۱۹۶۰ جنبش حقوق مدنی آمریکا بود؛ نه به این دلیل که به یک رویارویی انقلابی واقعی دست یافت، بلکه به این دلیل که به نقطه‌ای رسید که به فضای توجه مسلط شد و یک پیروزی نمادین-احساسی تقریباً مطلق در مشروعیت اخلاقی به دست آورد. این مشروعیت بیشتر نمادین بود تا عملی و گذرا بودن آن هم مطابق با پویایی‌های احساسی که در مرکز موفقیت جنبش وجود دارد اثبات شد. اما مانند انقلاب فرانسه، تمرکزی که جنبش حقوق مدنی در اواسط دهه ۱۹۶۰ به دست آورد، مدلی بوده است که تقریباً همه جنبش‌های اجتماعی، دوستان و دشمنان به طور یکسان، در سی سال گذشته تلاش کرده‌اند بازسازی کنند. سرمایه نمادین پر از احساس از یک بسیج جنبشی به بعدی عبور می‌کند. پویایی‌های جنبش‌ها هرچند گذرا

^۱ - به این ترتیب، فریتشه ۸۹۹۱ شواهدی ارائه می‌دهد که تجربه آلمانی‌ها در جمعیت‌های بزرگ ژوئیه ۴۱۹۱ که در طول بحران بین‌المللی پس از ترور سارایوو برای جنگ تحریک می‌کردند، یک خاطره احساسی از همبستگی ملی را به جا گذاشت که بارها و بارها توسط بسیج‌های نازی‌ها در ده تا بیست سال بعد فراخوانده شد.

هستند {اما میرا نیستند}، {و در جنبش‌های بعدی} دوباره تجسم می‌یابند.

فصل دوم

قراردادن احساسات در جای خود

کرگ کالون

اواخر قرن بیستم، تعدادی از جامعه‌شناسان تلاش کردند تا احساسات را به صورت جدی وارد رشته خود کنند. برخی از جامعه‌نمادین-تعامل‌گرا آمدند که علی‌رغم یک نوع شناخت‌گرایی که توسط برچسب «نمادین» پیشنهاد می‌شود، همیشه به احساسات بیشتر از بیشتر جامعه‌شناسی توجه داشته‌اند. برخی دیگر از سنت‌های دیگر در روان‌شناسی اجتماعی استفاده کردند - به عنوان مثال، نظریه میدان و مطالعات ناامیدی و تهاجم در روابط بین‌گروهی. دیگران تلاش کردند یک پایه روان‌شناسی قابل طرح {برای این مساله} پیدا کنند، اغلب در روان‌کاوی (حتی در حالی که چیزی از پایگاه خود در دانشکده‌های روان‌شناسی از دست می‌داد)، همچنین در دیگر سنت‌ها از جمله خطوط جدیدتر کار در روان‌شناسی فیزیولوژیک و عصب‌شناسی. برخی دیگر به تلاش‌هایی برای درک احساسات در مطالعات فرهنگی، در فمینیسم و در شاخه‌های مختلف تحلیل زیبایی‌شناسی متوسل شدند. همه این‌ها پتانسیل دارند که با توجه به احساسات، جامعه‌شناسی را احیا کنند.

برخی جامعه‌شناسان توانسته‌اند نه تنها به طور مؤثر {مفاهیمی را از ریشه‌های دیگر} قرض بگیرند بلکه تحقیقات بین رشته‌ای در مورد احساسات را پیش ببرند و پایگاه را در هر دو طرف مرز بین روان‌شناسی و جامعه‌شناسی حفظ کنند.^۱ با این حال، با وجود تلاش‌های گسترده در جامعه‌شناسی

^۱ - برای یک مثال برجسته، به شفل ۷۹۹۱ مراجعه کنید. سایر تحلیلگران برجسته نیز نظریه‌ای را

احساسات، آن‌ها هنوز به طور عمیق نظریه جامعه‌شناسی را به صورت کلی متحول نکرده‌اند و بسیاری از زیررشته‌های رشته را تغییر نداده‌اند. در عوض، جامعه‌شناسی احساسات به عنوان یک حوزه خاص خود شناخته شده است. هرچند این مزایایی برای شبکه‌های متخصصان دارد، اما ممکن است تأثیر این حوزه را در جامعه‌شناسی به طور کلی محدود کند.

به همین ترتیب، برای درک اینکه چرا مطالعات احساسات در جامعه‌شناسی مرکزی‌تر نشده‌اند، باید نه تنها به ویژگی‌های خود مطالعات بلکه به ماهیت و دلایل بی‌توجهی در بقیه رشته نگاه کنیم. ما باید درک کنیم که چه نوع مقاومت‌هایی در برابر تحقیقات در مورد احساسات وجود دارد و ویژگی‌های نظریه‌ها و رویکردهای موجود چه ارتباطاتی را دشوار می‌کند. من کلمه «مقاومت‌ها» را به طور جدی به کار می‌برم. فکر می‌کنم که درک «علم جدی» که بسیاری از جامعه‌شناسان با آن کار می‌کنند، در واقع مانع از جدی گرفتن احساسات می‌شود. این ایده که تحقیق درباره احساسات ممکن است بیهوده باشد، شاید توسط بیهودگی‌ای که بسیاری در مطالعات فرهنگی با ایده‌های احساسات به آن اشاره می‌کنند، و بیشتر احضار کردن است تا توضیح دادن، تقویت شود. اما دلیل عمیق‌تر برای مقاومت در ضمن رفتارگرایی به کار گرفته شده توسط بسیاری از جامعه‌شناسان است، یعنی این تصور که احساسات به طور ذاتی اشاره‌های مبهم به حالت‌های درونی غیرقابل مشاهده هستند. همان‌طور که رابرت وونتو پیشنهاد کرد که جامعه‌شناسی اصلی فقط یک جامعه‌شناسی فرهنگی را می‌پذیرد که «فراتر از مشکل معنی» حرکت کند، بسیاری از جامعه‌شناسان از هر رویکردی به احساسات که به تفسیر وابسته باشد، می‌ترسند. اهمیتی ندارد که همه دانش وابسته به تفسیر است؛^۱ این

توسعه دادند که جامعه‌شناسی و روانشناسی را به روش‌های مختلفی پیوند می‌دهد. نظریه کنترل تأثیر دیوید هیس، که متن اصلی آن U gnidnatsrednE :stnev dna tceffA noitcurtsnoC fo noitCA laicoS (۹۷۹۱) است، یک گسترش اصلی از نظریه تعادل هایدر است و یکی از تلاش‌های برجسته معاصر برای توسعه یک نظریه رسمی احساسات است که به وضوح اجتماعی و روانشناختی است. چندین جامعه‌شناس تلاش کرده‌اند روانشناسی روانکاوی و جامعه‌شناسی را همزمان پیش ببرند، به ویژه چودوروف ۹۹۹۱، سملسر ۹۹۹۱، و چنسر ۲۹۹۱. این سه نفر نمایانگر سنت‌های مختلف روانکاوی و جامعه‌شناختی هستند.

^۱ - به وونتو ۹۸۹۱ و بحث در کالون ۲۹۹۱ مراجعه کنید.

مساله در اکثر کارهای جدی روی فرهنگ و احساسات کمتر پنهان می‌شود تا در دیگر خطوط تحقیق جامعه‌شناختی. احساسات مثلاً، در مقایسه با مساله درآمدها یا رای‌گیری کمتر قابل مشاهده به نظر می‌رسند، (اگرچه مشخص نیست که آیا آنها نسبت به طبقه یا قدرت کمتر واقعا کمتر قابل مشاهده هستند یا نه). باز کردن در نظری به احساسات تحلیل جامعه‌شناختی‌ای را پیشنهاد می‌کند که با توضیحاتی که بر اساس ارجاعات به یک جعبه سیاه درون‌نگر یا تفسیری برچسب زده شده به عنوان احساسات ارائه می‌شود هر چیزی در آن ممکن است. ترس بیش از حدی در این مساله وجود دارد، زیرا چالش نه تنها به عمل معرفتی بلکه به احساس جدی بودن خود که زیربنای عزت نفس بسیاری از جامعه‌شناسان است، بر می‌گردد. آخرین (حداقل برای این فهرست، اگرچه شک ندارم که یک فهرست طولانی‌تر می‌تواند آموزنده باشد) و اما قطعا نه بی اهمیت ترین مساله این است که مطالعات احساسات برای بسیاری از جامعه‌شناسان که در یک خواندن یک‌طرفه از دورکیم آموزش دیده‌اند، شبیح روان‌شناسی‌گرایی را به وجود می‌آورد. این‌ها از توضیح پدیده‌های جامعه‌شناختی با عوامل روان‌شناختی می‌ترسند. و اگر تقلیل‌گرایی معرفتی به کاهش قدرت و منابع منجر شد، چون دانشکده‌های روان‌شناسی به هزینه جامعه‌شناسی رشد کردند، چه؟

با توجه به این مقاومت‌ها، به نظر من مهم است که برخی تعهدات در مورد تحقیق جامعه‌شناختی درباره احساسات را تأیید کنیم. اولاً، من فکر می‌کنم اهمیت مطالعه جامعه‌شناختی احساسات دقیقاً در مطالعه احساسات به صورت جامعه‌شناختی است، یعنی نه به عنوان یک پدیده روان‌شناختی خودمختار یا «درونی» که می‌تواند به عنوان چیزی برای توضیح پدیده‌های اجتماعی مورد استناد قرار گیرد. احساسات هم توسط تعامل اجتماعی و هم توسط درک فرهنگی تولید می‌شوند و شکل می‌گیرند. اما باید در اینجا محتاط باشیم. اگر ارتباط خود را با بعد بدنی احساسات از دست بدهیم، چیزی از ایده خاص احساسات را از دست خواهیم داد. ثانیاً، آنچه ما نیاز داریم نه تنها یک جامعه‌شناسی احساسات، بلکه یک ادغام احساسات در فهم، توضیح، مشاهده و نظریه‌پردازی جامعه‌شناختی به طور کلی است. چنین ادغامی نه تنها از تجزیه‌جویی می‌کند، بلکه از تمایل به وارد کردن احساسات به

عنوان یک مکمل یا اصلاح‌کننده در نظریه جامعه‌شناختی که در آغاز عمدتاً بدون احساسات تصور شده است، جلوگیری می‌کند. ثالثاً، ما نیاز داریم که به احساسات با یک دیدگاه نظری انتقادی نزدیک شویم. من نمی‌گویم که ما باید یک مکتب فکری خاص را برجسته کنیم، مثلاً ادعا کنیم که هورکهایمر و آدورنو بهتر از هر کس دیگری در مورد احساسات کار کرده اند. بلکه منظور من این است که ما نیاز داریم به احساسات نه با یک روحیه ساده مثبت‌نگری - نه صرفاً تأیید کردن این که «هی! احساسات وجود دارند! احساسات مهم هستند! احساسات این یا آن اثر را دارند» بلکه به طور انتقادی بررسی کردن دشواری‌های مشاهده و تفکر درباره احساسات، پیامدهای تاریخ تفکر که پشت برخی از روش‌های عادی که ما انجام می‌دهیم نهفته است و روش‌هایی که زبان عادی با تعصبات پر شده است، نزدیک شویم. برای ذکر فقط یک مثال برجسته، یکی از مشارکت‌های جذاب مطالعه جامعه‌شناختی احساسات می‌تواند به چالش کشیدن یا بازنگری فرض ناگفته رایج دوگانگی ذهن/بدن باشد. با این حال، این امر تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که ما به آن فرض، تاریخ آن، و نحوه تعبیه آن در نظریه‌ها، زبان و ادراکات خودمان توجه انتقادی داشته باشیم. در واقع، قدرت آن فرض ممکن است یکی از دلایلی باشد که چرا به سختی می‌توان احساسات را به صحنه مرکزی تحلیل آورد: آن‌ها به خوبی در چارچوب آن دوگانگی قابل درک نیستند.

به طور کلی، تعدادی از مسائل - و تضادهای سازنده - میراث فکری و عادات را شکل می‌دهند که باید با آن‌ها در پی بهبود ادغام احساسات در مطالعات جنبش‌ها مقابله کنیم. جیم جاسپر با افتتاح کنفرانس دانشگاه نیویورک که این کتاب بر اساس آن است، این رویداد را نه تنها به عنوان پیشرفت تقاطع دو زیررشته، جنبش‌ها و احساسات، بلکه به عنوان جستجو برای «دیدگاه‌ها، تصاویر و زبان‌های جدید» برای مطالعه جنبش‌های اجتماعی توصیف کرد. این جستجو مهم است، نه تنها به این دلیل که زمینه کمی بی‌حرکت شده است (که این‌طور است) بلکه به این دلیل که تعریف اولیه این زمینه به طور مستقیم با درک خوب احساسات خصمانه است.

I

به نظر می‌رسد تردید کمی در مورد اهمیت احساسات در مشارکت در جنبش و شکل‌گیری اقدام جمعی و رویدادهای خاص وجود دارد. افسوس، به همان اندازه تردید کمی در مورد جایگاه حداقلی احساسات در نظریه‌های پیشرو در این زمینه وجود دارد. احساسات تا حد زیادی به دلیل واکنشی علیه سنت تحلیل رفتار جمعی که از لو بون تا ترنر و کیلیان و نیل سملسر ادامه داشت، از مطالعه جنبش‌های اجتماعی بیرون رانده شدند.^۱ این سنت قدیمی رفتار جمعی را عمدتاً از بیرون، به عنوان چیزی که دیگران غیرعقلانی درگیر آن می‌شوند، بررسی می‌کرد. هنگامی که توجه به جنبش‌ها (نه تنها ایزودها) و به مبارزاتی که تحلیل‌گران با آن همدلی داشتند (و ممکن بود خودشان در آن‌ها درگیر شوند) معطوف شد، دیدگاه تغییر کرد. استدلال که ما باید در مورد اقدام جمعی (نه فقط رفتار) فکر کنیم، آن تغییر دیدگاه را نشان می‌دهد، باز کردن یک تحلیل داخلی از چیزی که «افرادی مانند ما» ممکن است انجام دهند. چنین نگاهی به آن معناست که درگیر شدن در جنبش‌ها محصول انتخاب منطقی، خودآگاه و استراتژیک، بر اساس منافع، محاسبه شده در مورد وسایل کارآمد برای رسیدن به هدف است. چارچوب‌بندی جدید مشکل همچنین بازتعریف دامنه موضوعات مناسب برای مطالعه را پیشنهاد کرد. دانشمندان جامعه‌شناسی تحت برچسب «اقدام جمعی»، اعتراضات را با مبارزات بازار، و شورش‌های کارگری را با تلاش‌های سرمایه‌داران برای کنترل قیمت‌ها گروه‌بندی کردند.^۲ حتی بیشتر از این، مطالعه جنبش‌های اجتماعی - اقدام پایدار و هماهنگ، اغلب با دقت برنامه‌ریزی شده و با سازمان‌های رسمی قابل توجه حمایت شده - مخالفت با توضیحات رویدادهای خاص رفتار جمعی به عنوان قابل توضیح توسط فرآیندهای اجتماعی-روانی را تشویق کرد.

^۱ و همانطور که گری مارکس (۲۷۹۱) یک بار پیشنهاد داد، شایسته است که رها شود زیرا از این منابع آکادمیک تا پاسخ‌های سیاسی ناخوشایند به اعتراضات می‌رود. او این توصیف از عمل جمعی را به عنوان کوتاه‌مدت شدن اجتماعی-روانی «تصویر سگ دیوانه گوستاو ل بن-رونالد ریگان» از رفتار جمعی نامید.

^۲ نظریه عمل جمعی مانکور اولسون (۵۶۹۱) نقش مهمی در این بازتعریف زمینه شباهت‌ها و همچنین در تحلیل‌های خاص ایفا کرد.

«احساسات» معمولاً تحت تاثیر تعصبات بسیار جدی { در مورد موضوعات و عوامل دیگر جنبش‌های اجتماعی} بیرون انداخته شد. بازگرداندن احساسات به این زمینه {مطالعاتی} سخت است، بخشی از این سختی ناشی از آن است که احساسات فقط به طور ناپایدار غایب نبودند، بلکه در یک شورش فکری که به تعریف این زمینه کمک کرد، بیرون رانده شدند.

در عین حال، می‌خواهم به یاد داشته باشیم که ما در حال بررسی مسئله‌ای هستیم که در علوم اجتماعی بسیار قدیمی است. قطعاً، همان‌طور که در بالا اشاره کردم، نمی‌توانیم این مسئله (و مقاومت در تفکر درباره آن و برخی از فرمول‌بندی‌های عجیب که نتیجه داده‌اند) را بدون دیدن اینکه چگونه بر اساس بنیان‌های مشکل‌زا، مانند دوگانگی ذهن/بدن ساخته شده است، درک کنیم. این دوگانگی که برای افلاطون اساسی بود، در تعالیم اپیکتتوس به شکل متمایز تاثیرگذار شد و به این مساله ختم شد که باید بدن‌های خود را به همان روشی که با سایر افراد، حیوانات مزرعه و آتشفشان‌ها برخورد می‌کنیم، به عنوان خارجی {چیزی غیر از خود} درمان کنیم. به طور واضح آنچه درونی است، ذهن است. آگوستین فضای درونی خود را به خود باز کرد، اما همچنان بر کنترل بدن - و احساسات - تأکید داشت. در صدر این تمایزات، تمایزاتی مانند عقلانی/غیرعقلانی، انگیزه/عمل، فردی/اجتماعی ایجاد می‌شوند. نکته این است که نمی‌توانیم بدون مقابله با میراثی که ایده احساسات را تولید کرده و تمایز آن‌ها از عقل را به ارمغان آورده است، تلاش برای بهتر فکر کردن به احساسات را شروع کنیم. به عبارت دیگر، سنت استدلالی که به ارث می‌بریم، تا حدی با قرار دادن احساسات در مکانی خاص و محدود ساخته شده است. رمانتیک‌ها، فرویدی‌ها، عارفان و پست مدرنیست‌ها علیه این مساله مقاومت کرده‌اند. اما هنوز راه گریز از آن را پیدا نکرده‌اند. به این ترتیب است که ساختارهای نحوه‌ی نزدیک شدن به مسئله خاص‌تر ما برای فراهم کردن مکانی برای احساسات در مطالعه جنبش‌های اجتماعی را ایجاد می‌کند.

بیشتر مشارکت‌کنندگان این مجلد تلاش‌های خود را برای بازگرداندن احساسات به عنوان یک چالش یا اصلاحی برای خرد عرفی سیاسی، بسیج منابع، و انتخاب عقلانی تنظیم کرده‌اند. البته، رویکردها یکسان نیستند، اما

آنها در یک رویکرد به سؤال‌های اقدام جمعی تقریباً ابزاری مشترک هستند. در این زمینه تفکر ابزاری به دلیل مبارزات خاص پس از دهه ۱۹۶۰ که آن را تعریف کرده‌اند غالب است، اما علت وجود و قدرت فکری آن این است که یک تاریخ بسیار طولانی‌تر ارتباط عقل با کنترل (از جمله کنترل بر احساسات) وجود دارد.

برخی مشارکت کنندگان {در این مجلد} به سادگی خواسته‌اند چنین رویکرد ابزاری را با پیشنهاد اینکه از میان چیزهایی که سازمان‌دهندگان جنبش نیاز به مدیریت دارند، از میان تاکتیک‌هایی که ممکن است برای بسیج استفاده کنند، از میان استراتژی‌هایی که ممکن است علیه دشمنان خود استفاده کنند، احساسات و مدیریت آنها باید برجسته‌تر باشد، اصلاح کنند. دیگران توجه به احساسات را بیشتر به عنوان یک چالش برای رویکردهای ابزاری دیده‌اند. حداقل به‌طور ضمنی، آنها پیشنهاد داده‌اند که احساسات ما را به راه‌های مختلفی که شرکت‌کنندگان در جنبش انگیزه می‌گیرند، همبستگی با یکدیگر ایجاد می‌کنند و اقدامات خود را شکل می‌دهند، هدایت می‌کند.

بحث درباره احساسات با تمایل به «غیرعقلانی» دیدن آنها یا به صورت صریح یا ضمنی به دلیل مخالفت با رویکردهای تحلیلی «عقل‌گرایانه» آشفته شده است. ما باید به یاد داشته باشیم که شور و هیجان در تأسیس اصالت مدرن و تحلیل سیاسی ابزاری به شدت کنار منافع حضور داشتند^۱. فرانک دووین (نگاه کنید به فصل ۴ این جلد) تحلیل هرشمن از تغییر بلاغی که توسط آن شور و هیجان برای بسیاری از تحلیل‌گران و رشته‌هایی مانند اقتصاد به منافع تبدیل شد، را تشریح کرده است. اما برای مایکاولی، هابز، و حتی بنتام، شور و هیجان به طور مستقیم و در حق خودشان موضوع توجه باقی ماند. آنها عمل انسانی را به طور اساسی شکل‌گرفته توسط شور و هیجان می‌دیدند، نیاز به مهار و سازمان‌دهی شور و هیجان را درک می‌کردند، و شور و هیجان را به عنوان منبع تفاوت‌های غیرقابل توضیح در آنچه مردم خوشایند و ناراحت‌کننده می‌یابند که بدون آن یک محاسبه اصالت‌گرا نمی‌تواند به کار

^۱ - به بازیابی معروف آلبرت هرشمن (۷۷۹۱) از این بعد فلسفه اخلاقی در لحظه‌ای که اقتصاد سیاسی متولد شد، مراجعه کنید. همچنین به حساب لوئیس دومونت (۲۸۹۱) در مورد چگونگی مرتبط شدن این فرآیند با ساختار متمایز غربی فرد مراجعه کنید.

بیفتد، می‌دیدند.

همچنین مفید است که وفاداری آدام اسمیت به «نظریه احساسات اخلاقی» (۱۹۸۴ [۱۷۵۹]) و به طور کلی میزان توجه خود به تغییرات تاریخی، فرهنگی و ساختاری اجتماعی در شیوه‌هایی که پیوندهای احساسی و خطوط تعارض نهادینه شده بودند را به یاد داشته باشیم. همراه با توسعه مفهوم جامعه مدنی، یک عقل سلیم هم مطرح شده است که به معنای ساده تنها پایین‌ترین مخرج مشترک عقل نبود بلکه یک ظرفیت برای دستیابی به فهم مشترک که توسط احساس و همچنین تفکر شکل گرفته بود.^۱

تمایز کلیدی بین احساسات و منافع در این گفتمان مربوط به روابط با اخلاق است. استدلال‌های از منافع معمولاً پیشنهاد می‌کنند که اخلاق بدون هیچ نیروی مادی تنها موضوع «بایدهای صرف» است. یکی از مزایای جدی گرفتن احساسات این است که بهتر بینیم چگونه هنجارهای اخلاقی و احکام به نیرو تبدیل می‌شوند. این به ما کمک می‌کند تا تفاوت بین اجباری و خوب را - به هر دو معنای منافع و بسیاری از خوبی‌های آن‌ها، یا اخلاق به عنوان یک ایده‌آل انتزاعی بهتر درک کنیم. این به معنای این نیست که صرفاً شدت احساسات مبنایی برای قضاوت اخلاقی تشکیل می‌دهد. بلکه، همان‌طور که چارلز تیلور (۱۹۸۹) پیشنهاد کرده است، ما خود را بر اساس قوی‌ترین واکنش‌های خود به بالاترین خوبی‌هایی که ما را به عنوان افراد تعریف می‌کنند و قضاوت‌های اخلاقی ما را نظم می‌دهند، می‌شناسیم.

II

با در نظر گرفتن این مساله، بهتر است به وضوح بیشتری بپرسیم «احساسات در رابطه با چه چیز دیگری؟» پاسخ ممکن است منافع نباشد. - همان‌طور که اصالت‌گرایان کلاسیک دیدند - وابستگی به پول یا قدرت یا نوع دیگری از منابع که برخی تحلیل‌گران جنبش به عنوان منافع عینی در نظر می‌گیرند، به همان اندازه یک مسئله احساسی است که وابستگی به ملت یا فرزندان خود. برای آن‌ها سوال در هر مورد این بود که فرد تا چه اندازه اهداف داده شده

^۱ - هانتچسون (۲۰۰۲ [۸۲۷۱])، ۹۱۹۱ شخصیت مهمی در اینجا است.

را با وسایل ارائه شده توسط عقل دنبال می‌کند.

یک تمایز جایگزین اما به شدت مرتبط، {تمایز} احساسات در مقابل شناخت است. این {تمایز} این مزیت را دارد که بر این که تفکر همیشه به نوعی از دستاورد «عقلانیت» از نظر هنجاری منجر می‌شود دلالت ندارد. با این حال، در اینجا دو نگرانی دیگر را مطرح می‌کنم: (۱) تا چه حد می‌توانیم شناخت و احساسات را از هم جدا کنیم؟ (۲) آیا به یک دسته سوم یعنی ادراک که بتواند این دو را نزدیک کند نیاز نداریم؟

به نظر من یک نمونه خوب که بسیاری از آنچه ما به دنبال انجام آن هستیم، یعنی به توجه آوردن رابطه بین شناخت، احساسات و ادراک را انجام دهد می‌تواند وجود داشته باشد. اگر این درست باشد، ما همچنین احتمالاً دو مقاومت طولانی مدت جامعه‌شناسی به تحلیل فرهنگی و روانشناختی را به چالش کشیده ایم. جامعه‌شناسی جدی احساسات باید بیش از یک فراخوان موقت برای نگاه کردن به متغیر اضافی «احساسی بودن» باشد. این مساله نیازمند چارچوب‌هایی برای آوردن ابعاد درون‌روانی و فرهنگی معنا و عمل به رابطه واضح با سازمان اجتماعی است.

من شک دارم که کسانی که تا اینجای مقاله را خوانده‌اند احتمالاً به فضیلت توجه جدی به فرهنگ در تولید معنا و هویت مشکوک باشند. عوامل درون‌روانی مسئله دیگری است. جالب است که چگونه علارغم توجه کمی که به چارچوب‌های تحلیل روانکاوری وجود دارد، چگونه بسیاری از مفاهیم روانکاوی به جامعه‌شناسی احساسات وارد می‌شوند. می‌خواهم فقط یک نمونه مهم از کنفرانسی که این کتاب بر اساس آن است، ذکر کنم. کسی از میان حضرات سوال کرد: «اگر احساسات مدیریت می‌شوند، چه چیزی {انها را} مدیریت می‌کند؟» به نظر می‌رسید که این سوال مکالمه را متوقف می‌کند، ارائه‌دهنده را گیج می‌کند و یک چالش را مطرح می‌کند. یک پاسخ - که به عنوان مثال از اپیکتتوس که در بالا به او اشاره کردم - ممکن است مفید باشد، به این معنا که خود به شدت از بدن متمایز است و شور و هیجان به دومی محدود می‌شوند. با این حال، این پاسخی نیست که بیشتر مدرنیست‌ها با آن راحت باشند، زیرا درک ما از خود شامل این ایده است که ما تا حدی توسط

احساسات خود تشکیل می‌شویم و خود را با بیان یک طبیعت درونی، به طور قابل توجهی احساسی، آشکار می‌کنیم (تیلور ۱۹۸۹). روانکاوی بر اساس تمایز درونی از توانایی‌های روانی یک پاسخ متفاوت پیشنهاد می‌دهد (هرچند که اصطلاح توانایی‌ها ممکن است مورد بحث قرار گیرد).

روان‌کاوی دیدگاه پیچیده‌ای در مورد روابط درون‌روانی پیشنهاد می‌دهد، که در آن چالش‌های متعادل‌سازی و سازمان‌دهی روابط بین تکانه‌ها و احساسات، مهارها و سرکوب‌ها، در واقع، لذت‌ها و دردها به یک قابلیت متمایز از خود - یعنی ایگو - اختصاص داده می‌شود. من نمی‌خواهم در اینجا در مورد رویکرد تحلیل ایگو، بر علیه مکتب‌های دیگر روانکاوی استدلال کنم (در واقع، برخی دیگر {از مکاتب روانکاوی} مانند روابط ابرژه ممکن است در وظایف جامعه‌شناختی دیگر مانند درک تفاوت‌های فرهنگی مفیدتر باشند). نکته من این نیست که {در مورد کارکردهای تحلیل روانکاوانه} بحث کنم، نکته من این است که اگر بخواهیم احساسات را به طور جدی بررسی کنیم، باید با کمک مدل‌های فرآیندهای درون‌روانی که به شکل معقولی پیچیده هستند، درباره آن‌ها فکر کنیم. در حالی که ممکن است از منظر تحلیلی دلایل خوبی برای تمایز احساسات از شناخت و ادراک داشته باشیم، دلایل خوبی هم برای دیدن تأثیرگذاری این دو بر یکدیگر داریم.

جا دارد بپرسیم که چرا خود به خود احساسات در مقابل شناخت و منافع قرار دارند؟ من پیشنهاد می‌کنم که پاسخ در یکی از ساختارهای دوگانه‌گرایانه گسترده فرهنگ غرب نهفته است. به آنالوژی‌های میان این تضادهای جفت شده فکر کنید:

۱. فکر کردن/احساس کردن

۲. ذهن/بدن

۳. عمومی/خصوصی

۴. مرد/زن

۵. غرور/شرم

۶. کنترل‌شده/غیرکنترل‌شده

۷. خودآگاه/ناخودآگاه

۸. بالاتر/پایین‌تر

۹. بیرونی/درونی

۱۰. فردی/عمومی (یا مشترک)

{در فرهنگ غربی} غالباً بخش اول این جفت‌ها بار معنایی مثبت به همراه دارد، هرچند که البته عکس آن هم می‌تواند صادق باشد - همان‌طور که توسط روسو، رمانتیک‌ها، و بسیاری از ما از دهه ۱۹۶۰ به بعد انجام شده است:

۱. غیر اصیل/اصیل

۲. مصنوعی/طبیعی

۳. سرکوب‌گر/افشاگر

مفهوم کوتاه اما دشوار این داستان این است که برای انجام یک کار واقعاً خوب در مطالعه جایگاه احساسات در جنبش‌های اجتماعی (و همین‌طور جنبش‌های سبک زندگی)، باید تلاش کنیم تا فراتر از دوگانه‌گرایی همه‌جا رایج قدم بگذاریم، نه اینکه آن را بازتولید کنیم. در واقع، به همین دلیل است که احساسات معمولاً در سمت شرم‌آور دوگانه ظاهر می‌شوند و به همین دلیل است که احساسات توسط کسانی که جنبش‌ها را به طور جدی مطالعه می‌کنند، و نه کسانی که جنبش‌ها را تنها رفتارهای انحرافی کوتاه مدت علیه هنجارها می‌دانند، کمتر مطالعه شده‌اند. همزمان، باید بفهمیم که خود دوگانه‌گرایی چگونه بر نحوه استفاده افراد از مفاهیم عقل و احساس تأثیر می‌گذارد. اما همزمان نباید در تلاش برای پیش روی در هدف خود نفس دوگانه‌گرایی را از نظر دور کنیم.

III

تا کنون، مانند بسیاری از مشارکت‌کنندگان در این مجلد، من بیش و کم درباره احساسات به عنوان یک گروه صحبت کرده‌ام. با این حال، در اینجا مشکلی وجود دارد. زیرا یکی از اولین پاسخ‌ها به سوالی که چند لحظه پیش

پرسیدم - «احساسات در رابطه با چه چیز دیگری؟» - باید «دیگر احساسات» باشد. ما نیاز داریم که احساسات را تمایز دهیم و از یک دیگر تفکیک کنیم و درک کنیم که {تفکیک احساسات از یک دیگر} به همان اندازه چالش برانگیز است که کشف ارتباط آنها با شناخت یا ادراک چالش برانگیز است.

من قصد ندارم همه احساسات از خشم تا ترس، شرم تا نفرت، شادی تا عشق، هیجان تا غرور را فهرست کنم بلکه می‌خواهم چند پیشنهاد اضافه کنم: (۱) این {احساسات} به طور متفاوت از یکدیگر عمل می‌کنند. (۲) الگوها و چالش‌هایی در ارتباط دادن این‌ها با یکدیگر وجود دارد و این مساله ممکن است برای تحلیل‌های جنبش بسیار مهم باشند. برخی احساسات ممکن است مانع دیگران شوند؛ برخی ممکن است به طور خاص دیگران را فراخوانند. فرقی نمی‌کند روانکاوی را انتخاب کنیم یا نظریه کنترل تأثیر هبسی یا نظریه توازن هیدر را، باید مسیرهایی را که در آنها مردم نه تنها احساسات دارند بلکه احساسات زیادی با روابط پویا را تجربه می‌کنند درک کنیم. به نظر من، فعالیت‌های جنبشی اغلب نه تنها توسط یک منبع احساسی فراگیر شکل می‌گیرد بلکه توسط جهت‌گیری‌های احساسی متغیر شرکت‌کنندگان شکل می‌گیرد - به عنوان مثال {شرکت‌کنندگان} نفرت را ابراز می‌کنند و نیاز دارند که آن را با احساسات همبستگی بیشتر متعادل کنند.

این یکی از جاهایی است که ایده «عادت احساسی»، که آن کین با نسب از الیاس، بوردیو و دسوزا معرفی کرد، ممکن است مفید باشد. مردم تنها احساسات خاص را نمایش نمی‌دهند، بلکه راه‌های خاصی برای ارتباط دادن احساسات به یکدیگر و ارتباط دادن احساسات به شناخت و ادراک دارند. این‌ها شامل یک حس از نحوه عمل کردن، نحوه اجرا کردن بازی است که - حتی زمانی که به نظر استراتژیک می‌آید- هرگز به طور کامل خودآگاه یا به طور خالص قابل کاهش به قوانین نیست. علاوه بر این، فکر می‌کنم احتمالاً باید در دیدن عادت واره به عنوان نتیجه نسخه فردی عمل در روابط اجتماعی، نه به عنوان چیزی که به طور کامل قابل انتقال و درونی هر فرد باشد از بوردیو پیروی کنیم.

IV

یکی از مشکلات دوگانگی گسترده در تفکر غربی درباره احساسات این است که احساسات را در درون افراد قرار می‌دهد. نتیجه آن است که تلاش کنیم ریشه‌های آن‌ها در تجربه زیستی یا شاید در واکنش‌های بیوشیمیایی در مغز آن‌ها بیابیم. جامعه‌شناسی باید به ما یادآوری کند که به روابط اجتماعی نیز نگاه کنیم. همان‌طور که مفهوم عادتواره پیشنهاد می‌دهد، احساسات در روابط بین‌فردی تولید و سازمان‌دهی می‌شوند. این‌ها هم فوری هستند؛ احساسات به‌ویژه در پویایی‌های بین‌فردی مستقیم مهم هستند، اما همچنین غیرمستقیم نیز هستند. ما روابط احساسی را با سازمان‌های بزرگ و کل میدان‌های روابط - از خویشاوندان خود تا دنیای کسب و کار و جنبش‌های اجتماعی - حفظ می‌کنیم.

مساله فقط یادآوری این نیست که سازمان‌ها از ما می‌خواهند کار احساسی انجام دهیم، هرچند که این مساله هم در جای خودش درست است. مسئله علاوه بر این راهی است که ما خود را در آن سرمایه‌گذاری می‌کنیم و هویت خود را از طریق روابط احساسی با دیگران و سازمان‌های پیچیده به دست می‌آوریم.

ما در خطر نوعی «مونه‌برداری از متغیر وابسته» در مطالعات احساسات هستیم. ما احساسات را به عنوان مخالف شناخت، اختلالات در فرآیندهای سازمانی، چالش‌های برای نهادهای پایدار می‌بینیم. اما من پیشنهاد می‌کنم که نهادها، سازمان‌ها و روابط تا حدی پایداری نسبی خود را از سرمایه‌گذاری احساسی مردم در آن‌ها به دست می‌آورند.^۱ به عبارت دیگر، ما سرمایه‌گذاری‌های احساسی عظیمی در وضعیت روزمره داریم. ممکن است به نظر برسد که ما زمانی که کارهای خود را انجام می‌دهیم نسبتاً بدون احساسات هستیم، اما ساختار اجتماعی که در آن کار می‌کنیم را مختل کنید و سرمایه‌گذاری‌های احساسی ما در آن آشکار خواهد شد. از مبانی نظری مختلف،

^۱ در این مورد، به مشارکت‌های متعدد هم مدرسه تاویستوک از سازمان و هم تحلیلگران گروهی که به شدت توسط افکار روانکاوی روابط شیء تأثیر پذیرفته‌اند مراجعه کنید (مثلاً بیون ۱۶۹۱؛ میلر و رایس ۱۶۹۱). همچنین توجه داشته باشید که چگونه این مربوط به تشکیل جنبش‌های مذهبی توسط فیلیپ اسلاتر (۱۶۹۱) بود.

شفل (۱۹۹۷) تحلیلی نه چندان متفاوت از شرم به عنوان پاسخی به تهدیدهای شکستن پیوند اجتماعی ارائه کرده است.

این برای ما به عنوان کسانی که جنبش‌های اجتماعی را مطالعه می‌کنند به این معنا است که باید مراقب باشیم که احساسات را طوری به جنبش‌ها نسبت ندهیم که انگار حفظ روزمره ساختارهای اجتماعی مساله ای خالی از احساسات است. علاوه بر این، این نکته توجه را به مجموعه‌ای از احساسات - یا حداقل الگوهای احساسات - که با ماهیت روابط اجتماعی مرتبط است، معطوف می‌کند. یک جامعه‌شناسی احساسات باید به ما کمک کند تا تعهد، اعتماد، امنیت و سرمایه‌گذاری را به همراه خشم، شرم و شادی درک کنیم. اگر احساسات را فقط در ارتباط با اختلالات زندگی اجتماعی ببینیم، اهمیت برخی پویایی‌های احساسی را بزرگنمایی می‌کنیم و دیگران را نادیده می‌گیریم.

در همین ارتباط، این موضوع باید توجه ما را به پیوند بین جامعه‌شناسی احساسات و سیاست هویت متمرکز کند. دومی فقط مسئله اشاره به تنوعات چندفرهنگی نیست، بلکه دیدن مرکزیت مشکلات شناخت است^۱. هر ساختار روابط اجتماعی به کسانی که در آن زندگی می‌کنند برخی فرصت‌ها برای شناخت خود از طریق روابط اجتماعی آن‌ها را می‌دهد. اما این {امکانات} متغیر است؛ جنبش‌های اجتماعی که شناخت را یکی از اهداف خودشان تعریف می‌کنند به همین دلیل به وجود می‌آیند. اما این به این دلیل نیست که کسانی که شناخته نمی‌شوند احساسی می‌شوند، در حالی که کسانی که شناخته می‌شوند منطقی باقی می‌مانند. احساسات از ابتدا با کل میدان و سازمان روابط مرتبط هستند.

در اینجا باید مجموعه‌ای از تضادهای مشکل‌ساز دیگر را که گاهی اوقات به عنوان واقعیت‌های موجود در نظر می‌گیریم و بنابراین به طور خودکار در تحلیل مفید هستند، در نظر بگیریم نه به عنوان نیاز به بررسی انتقادی مداوم: فردی/جمعی، ملت/فردی و ساختار/فرهنگ، و غیره.

توجه به سرمایه‌گذاری‌های احساسی در ساختارهای اجتماعی روزمره باید

^۱ - به گوئن ۱۹۹۱، به ویژه مقاله اصلی چارلز تیلور؛ همچنین کالون ۱۹۹۱ ب مراجعه کنید.

به ما کمک کند تا (در کنار چیزهای دیگر) بفهمیم چرا پیش‌بینی‌پذیری ترس را کاهش می‌دهد (مثلاً، چرا خشونت غیر دولتی ممکن است تهدیدآمیزتر از خشونت دولتی باشد).

V

پس از پیشنهاد اینکه باید مراقب باشیم که احساسات را فقط در رابطه با اختلالات اجتماعی نبینیم، می‌خواهم در پایان به چند نکته خاص در مورد جنبش‌های اجتماعی بازگردم.

از آنجا که جنبش‌های اجتماعی شامل گام‌هایی خارج از روال‌های ساختاری عادی هستند، واقعاً احساسات را برجسته می‌کنند. این یکی از نکات ایده مرزی ویکتور ترنر (۱۹۶۹) است. با این حال، اشتباه خواهد بود که این را به سادگی به عنوان مسئله نظریه‌های «فروپاشی» اقدام جمعی در نظر بگیریم. اولاً، ادعا این نیست که اقدام جمعی به دلیل فروپاشی در نظم هنجاری بوجود می‌آید، بلکه این است که اقدام غیرروتین برخی از روابط اجتماعی روزمره که در آن‌ها احساسات به طور پایدار سرمایه‌گذاری شده‌اند را حذف می‌کند و فرصتی برای کارکردهای دیگر احساسات یا الگوهای دیگر در ظهور احساسات ایجاد می‌کند. ثانیاً، همان‌طور که ترنر تأکید می‌کند، احساسات ممکن است از طریق آیین سازمان‌دهی شوند. آن‌ها به سادگی بروز نمی‌کنند و زمانی که سرکوب‌های مرسوم برداشته می‌شوند، به هرج و مرج نمی‌افتند. آنچه در مناسبت‌های آیینی برای مرزی بروز می‌کند، اغلب معکوس هنجارهای مرسوم است. این مساله ممکن است از نظر احساسی کاتارتیک باشد، اما دقیقاً به این دلیل است که احساسات قبلاً در هنجارهای موجود (و الگوهای مرسوم سرکوب) سرمایه‌گذاری شده بودند.

با این حال، جنبش‌های اجتماعی از نظر میزان اینکه تا چه حد شامل گام‌هایی خارج از روال‌های مستقر و سازمان‌های هنجاری احساسات می‌شوند به شدت متفاوت هستند. ما باید بیشتر به این مساله پردازییم. مساله ای که تحت عنوان «بسیج‌های پرخطر» مطرح شده است، اما فقط یک مسئله است. در جهان مدرن جنبش‌های اجتماعی تا حد زیادی به روال‌های عادی

روزمره تبدیل شده‌اند. ما باید به وضوح بیشتر آن‌هایی را که {روال عالی روزمره} نیستند، تمایز دهیم. یکی از مشکلاتی که در این زمینه وجود دارد این است که بسیاری از تحلیل‌گران جنبش (به ویژه آن‌هایی که به طور گسترده با جنبش‌های دهه ۱۹۶۰ همدل هستند)، مانند بسیاری از تحلیل‌گران رفتار جمعی، به جای این که {جنبش‌ها را} منحرف ارزیابی کنند تمرکز خود را بر توضیح آن‌ها به عنوان رفتارهای منطقی و معقول سرمایه‌گذاری کرده‌اند.

جنبش‌های اجتماعی همچنین در میزان و نحوه ساختارهای هنجاری جدید برای احساسات متفاوت هستند. نانسی ویتیر در حساب خود از شرکت‌کنندگان جنبش که یاد می‌گیرند چگونه بیان احساسات را مدیریت کنند به جنبه‌هایی از این موضوع اشاره کرده است. با این حال، این {مساله} فراتر از اینها به متغیرهای دیگر نیز توسعه پیدا می‌کند.

جنبش‌ها احساسات تولید می‌کنند؛ آن‌ها صرفاً جهت‌گیری‌های احساسی که اعضا با خود به همراه می‌آورند را منعکس نمی‌کنند. این فراتر از احضار احساسات برای جذب اعضا به تولید مجدد مکرر آن‌ها برای اطمینان از تعهد {به یک واقعیت مشترک}، حفظ معانی مشترک، و ارائه «اوج» رهایی احساسی به عنوان یک «مشوق انتخابی» به شرکت‌کنندگان است. مناسبت‌های مکرر برای درگیری احساسی «اوج» ممکن است بیشتر یا کمتر آیینی شده و بیشتر یا کمتر به طور آگاهانه توسط رهبران جنبش مدیریت شود. ممکن است یک الگوی تصاعدی در انواع درگیری‌های احساسی مورد نیاز برای نگه داشتن جذابیت جنبش وجود داشته باشد. همان‌طور که جمعیت‌ها ممکن است برای جلب توجه رسانه‌های خبری بزرگتر شوند، کاتارسیس‌های احساسی ممکن است تصاعدی شوند تا روند جذب شرکت‌کنندگان حفظ شود - و این به طور بالقوه خطرناک است، زیرا اغلب جنبش‌ها را به سمت رویارویی‌های اوج‌گیرنده هدایت می‌کند.^۱

موضوع تنها میزان درگیری احساسی نیست، بلکه نوع توازن ایجاد شده هم هست، مثلاً مواجهه‌های ترس‌برانگیز با پلیس‌ها نیاز به تجربیات جمعی که

^۱ - من یک مورد از اینها را در تحلیل خود از اعتراضات میدان تیان‌آن‌من در سال ۱۹۸۹ در چین به کار گرفته‌ام (کالون ۱۹۹۱، ص ۵۹۹).

همبستگی را تأیید می‌کنند، دارند. نباید فراموش کنیم که پویایی‌های احساسی جنبش‌ها به همان اندازه که از هیجانات تغذیه می‌کنند توسط خستگی‌ها هم هدایت می‌شوند.^۱ درک این مساله می‌تواند برای خوانندگان آسان باشد، اما همزمان نشانه‌ای برای نویسنده است تا نوشتن را متوقف کند.

^۱ - به بحث هرشمن (۲۸۹۱)، که از اقتصاد بدون شادی اسیتکوفسکی (۶۷۹۱) الهام گرفته است، مراجعه کنید.

فصل سوم

یک دیدگاه ساختاری به احساسات جنبش‌های اجتماعی

تئودور دی. کمپر

جنبش‌های اجتماعی پر از احساسات هستند. خشم، ترس، حسادت، گناه، ترحم، شرم، حیرت، شور و سایر احساسات در تشکیل جنبش‌های اجتماعی، در روابط آن‌ها با کسانی که هدف قرار می‌دهند که یا مخالفان یا همکاران احتمالی آنها هستند، و در زندگی جذب‌شدگان و اعضای بالقوه نقش ایفا می‌کنند. بدون درگیر شدن احساسات در محیط‌های جنبش، پویایی‌ها و ساختار، توضیح دادن چگونگی ظهور جنبش‌های اجتماعی، رسیدن به سطح بحرانی حمایت، حفظ آن حمایت در کمپین‌های طولانی‌مدت در برابر اغلب مخالفت‌های شدید و فراهم کردن ابزار برای جذب و حمایت از حامیان، هم به عنوان اعضای فعال و هم به عنوان افراد معمولی و تماشاگران مشتاق، دشوار خواهد بود. بدون شک، درک پویایی‌های احساسات پویایی‌های جنبش اجتماعی را روشن می‌کند.

پژوهشگران جنبش‌های اجتماعی که به بررسی عناصر احساسی مسائل جنبش علاقه‌مند هستند، نمی‌توانند انتظار داشته باشند که هم در جنبش‌های اجتماعی و هم در نظریه‌های احساسات تخصص داشته باشند. تقسیم‌بندی مدرن میدان‌های علمی به طور کلی این نوع دو تخصص را محدود می‌کند. این فصل قصد دارد یک زمینه کوتاه در آنچه به عنوان یک رویکرد ساختاری به احساسات نامیده می‌شود، فراهم کند که به طور خاص برای تعدد سوالات

مرتبط با احساسات که پژوهشگران و نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی به احتمال زیاد با آن‌ها مواجه می‌شوند، مناسب است.

نظریه‌های مدرن جامعه‌شناختی احساسات که ممکن است برای پژوهشگران جنبش‌های اجتماعی جذاب باشد، به دو نوع اصلی تقسیم می‌شوند: فرهنگی و ساختاری، یک تقسیم‌بندی که گودوین و جاسپر (۱۹۹۹) مطرح می‌کنند که میدان عمومی مطالعات جنبش اجتماعی را مشخص می‌کند. نظریه‌های فرهنگی احساسات (هوچشیلد ۱۹۷۹، ۱۹۸۳؛ گوردون ۱۹۹۰؛ استیرنز و استیرنز ۱۹۸۶) به طور کلی به سوالاتی مانند: هنجارهای احساسات در جمعیت‌های خاص در موقعیت‌های خاص چیست، یعنی چه احساساتی تجویز می‌شوند و حداقل در گروه‌های خاص معمول هستند؟ در طول زمان چه تغییراتی در این هنجارها رخ داده است؟ و چه شرایط اجتماعی منجر به چنین تغییراتی می‌شود؟ را مطرح می‌کنند. این‌ها سوالات مهم و معتبری در مورد احساسات هستند که همان‌طور که جاسپر (۱۹۹۸) نشان داده است در بسیاری از زمینه‌های مورد علاقه پژوهشگران جنبش اجتماعی کاربرد دارند.

در مقابل، یک رویکرد ساختاری به احساسات شرایط ساختاری اجتماعی را بررسی می‌کند تا توضیح دهد چرا احساسات خاصی فراگیر هستند، یا احتمالاً به وجود می‌آیند زیرا شرایط ساختاری یا تغییر می‌کنند یا همچنان به همان صورت می‌ماند.^۱ رویکرد ساختاری به احساسات یک بنیان وسیع از مبانی پشتیبانی‌شده تجربی برای بررسی بسیاری از سوالات در مورد ساختار و پویایی جنبش اجتماعی ارائه می‌دهد.

رویکرد ساختاری به احساسات

رویکرد ساختاری به احساسات از گزاره زیر مشتق می‌شود: یک دسته بسیار بزرگ از احساسات ناشی از نتایج واقعی، مورد انتظار، به یادآورده شده یا

^۱ - رویکرد ساختاری تا جایی که باورها و ارزش‌های فرهنگی عناصر مهم ساختار را تعریف می‌کنند به فرهنگ وابسته است، به عنوان مثال، چقدر قدرت مشروع است؛ چه چیزی قدرت افراطی محسوب می‌شود؛ چه اعمالی شایسته اعطای جایگاه هستند و به چه درجه‌ای؛ چقدر جایگاه باید به یک موقعیت اجتماعی خاص اعطا شود و غیره. (برای بحث گسترده در مورد ارتباط بین فرهنگ و ساختار اجتماعی، به کمپر ۵۹۹۱ مراجعه کنید.)

تخیلی روابط اجتماعی است (کمپر ۱۹۷۸a: ۴۳). این یک کلی گویی است، اما به راحتی می‌توان دید که چگونه در مسائل جنبش‌های اجتماعی به کار گرفته می‌شود. به عنوان مثال، چه نوع شرایط روابط اجتماعی احساساتی را برانگیخته می‌کند که زمینه‌های ظهور یا جذب {افراد در} جنبش‌های اجتماعی را فراهم می‌کند؟ چه نوع شرایط روابط اجتماعی احساساتی را تولید می‌کند که به جنبش‌های اجتماعی اجازه می‌دهد تا امتیازاتی از اهداف یا مخالفان خود بگیرند؟ چه نوع شرایط روابط اجتماعی احساساتی را ترجیح می‌دهند که به جنبش‌های اجتماعی اجازه می‌دهد اعضایی را برای انجام وظایف اغلب دشوار جذب کنند و آن‌ها را در دوره‌های کمبود موفقیت جنبش حفظ کنند؟ چه نوع شرایط روابط اجتماعی به احساساتی منجر می‌شود که نشان‌دهنده کاهش حمایت از جنبش‌های اجتماعی است؟ این سوالات و بسیاری سوالات مشابه دیگر نیازمند در نظر گرفتن ماتریس احساسی است که شرایط روابط اجتماعی ایجاد می‌کند. نظریه ساختاری احساسات یک نقطه ورود مفید برای بررسی این سوالات فراهم می‌کند.

باید مشهود باشد که گزاره کلی بالا در مورد روابط اجتماعی و احساسات تنها در صورتی ارزشمند است که شرایط روابط اجتماعی قابل تعیین باشد. در اینجا، نظریه ساختاری به طور خاص خوش‌شانس است که به یک تعمیم تجربی قوی برای پشتیبانی از یک مدل مفید از روابط اجتماعی برای اهداف کنونی دسترسی دارد. تعداد واقعاً چشمگیری از مطالعات در زمینه‌های مختلف به طرز شگفت‌انگیزی بر روی تعداد محدودی از ابعاد روابط اجتماعی همگرایی داشته‌اند. این ابعاد از مشاهدات در آزمایشگاه‌های روانشناسی اجتماعی، نظرسنجی‌های رفتار در جمعیت‌های مختلف، تحلیل‌های بین‌فرهنگی، بررسی ابعاد معنایی زیرین ده‌ها زبان و درجه غیرمعمول و قانع‌کننده‌ای از پشتیبانی کردارشناسی (Ethology) حاصل شده‌اند. فرآیندهای فیزیولوژیکی نیز از طریق احساسات به ابعاد روابط مرتبط می‌شوند (نگاه کنید به کالینز ۱۹۷۵؛ کمپر ۱۹۷۸a، ۱۹۷۸b؛ هیسی ۱۹۷۹؛ کمپر و کالینز ۱۹۹۰؛ کمپر ۱۹۹۱). ساختارها و فرآیندهای کلان، هم در داخل و هم بین جوامع، و شامل مسائل مرتبط با جنبش‌های اجتماعی، مانند طبقه و همچنین درگیری‌های بین‌المللی، از این مدل روابط پشتیبانی می‌کنند (کمپر ۱۹۹۲؛ کمپر و کالینز ۱۹۹۰).

تحقیقات پیشین به دو بعد اصلی از روابط یعنی قدرت و جایگاه رسیده‌اند.^۱ تنوع در این شرایط اساسی رابطه‌ای یا ساختاری، همان‌طور که در ادامه ارائه خواهد شد، می‌تواند دسته بسیار بزرگی از احساسات انسانی را توضیح دهد. قدرت، که به‌طور مرکزی برای پژوهشگران جنبش‌های اجتماعی جالب است، در نظریه ساختاری احساسات به‌عنوان فرایند، یا (زمانی که فرایند به نتایج بیشتر یا کمتر پایدار و قابل پیش‌بینی منجر می‌شود) رابطه یا ساختار، تعریف می‌شود که در آن یک بازیگر قادر است منافع خود را در تعامل با بازیگر دیگر، حتی در مقابل مخالفت بازیگر دیگر، محقق کند (مقایسه کنید با وبر ۱۹۴۶: ۱۸۱). در روابط قدرت، انطباق یک بازیگر با خواسته‌ها یا تقاضاهای بازیگر دیگر غیرارادی است. به‌طور رفتاری، قدرت شامل تمامی اقدامات و دستکاری‌های اجباری است، از تهدید و ارعاب گرفته تا خشونت، هم فیزیکی و هم کلامی؛ از محرومیت از توجه ساده و دسترسی به پاداش‌های اجتماعی معمول در یک فرهنگ گرفته تا محرومیت از منابع اصلی حیات‌بخش مانند تغذیه کافی، پناهگاه و وسایل حفظ سلامت و انواع بیشتری از استفاده از قدرت شامل دروغ‌ها، فریب‌ها و دستکاری‌هایی است که به‌طور پنهانی برای غلبه بر مقاومت طراحی شده‌اند. نوع مرزی از قدرت، که به‌طور خاص به دانشجویان جنبش‌های اجتماعی مربوط است، استفاده تاکتیکی از خشونت پرهیزی است. در خشونت پرهیزی، که در نگاه اول به‌نظر نمی‌رسد که یک مکانیزم قدرت باشد، تأثیر اجباری ناشی از تهدید تعداد نسبتاً زیادی از کسانی است که برای شرکت در اعتراض‌های خشونت پرهیز جمع می‌شوند، به‌طوری که منابع کنترل (قدرت مقابل) مخالف (غالباً دولت) که اعتراض خشونت پرهیز به سمت آن هدایت می‌شود، فشار می‌آورد، یا به دلیل این‌که خشونت پرهیزی استانداردهای قانونی یا اخلاقی مخالف را به کار می‌گیرد، احساس گناه یا شرم را برانگیخته می‌کند تا توانایی آن برای اعمال قدرت علیه معترضان خشونت پرهیز را از بین ببرد. به‌وضوح، قدرت ابزاری است که در جامعه به‌طور گسترده‌ای

^۱ قدرت و جایگاه، با نام‌های مختلف (نگاه کنید به کمپر و کالینز ۱۹۹۱)، ابعادی هستند که بیشترین توافق در روابط را دارند. یک بعد اضافی که به‌طور مکرر یافت می‌شود، فعالیت و وظیفه‌ای یا فنی نامیده می‌شود که بازتابی از تقسیم کار به‌جای رابطه بین اعضای گروه است. کمپر و کالینز (۱۹۹۱) این تمایز را بحث می‌کنند.

توسط گروه‌های مسلط و جنبش‌های اجتماعی که در تلاش برای سرنگونی آن‌ها هستند، استفاده می‌شود.

قدرت همچنین در محیط‌های نهادی رایج است، اما به دقت توسط قانون رسمی یا غیررسمی محدود شده است و به این دلیل، به اقتدار تبدیل می‌شود. اقتدار با مشروعیت مشخص می‌شود، به این معنا که کسانی که تحت محدوده اقتدار قرار دارند موافقت می‌کنند که به درخواست‌ها یا دستورات که در محدوده قدرت محدود شده درک می‌شوند، پایبند باشند. با توجه به احساساتی که قدرت ایجاد می‌کند، اقتدار یک منطقه خاکستری است، زیرا دارندگان اقتدار و کسانی که تحت اقتدار هستند اغلب درباره مرز بین دستورات مشروع و نامشروع و آنچه که به عنوان اجبار محسوب می‌شود، اختلاف نظر دارند.

موافق جایگاه (یا به اختصار جایگاه)، بعد رابطه‌ای دوم، شکل رابطه‌ای است که در آن یک بازیگر به طور ارادی به منافع یا خواسته‌های واقعی یا فرضی بازیگر دیگر احترام می‌گذارد، بدون تهدید، ارباب یا اجبار و بدون انتظار معوض مانند آنچه در روابط مبادله اجتماعی اتفاق می‌افتد. بنابراین، یک بازیگر با احترام گذاشتن و ارزش دادن به بازیگر دیگر؛ با دفاع از منافع بازیگر دیگر؛ با جستجوی فرصت‌ها برای بازیگر دیگر؛ یا با مشارکت برای ایجاد رفاه برای بازیگر دیگر به روش‌های مختلفی که در فرهنگ موجود است، به صورت کلامی و/یا مادی به بازیگر دیگر جایگاه می‌بخشد. جای تعجب نیست که اوج این جایگاه‌بخشی چیزی است که بسیاری از آن به عنوان عشق یاد می‌کنند، یعنی جایی که یک بازیگر به طور واقعی یا بالقوه به بازیگر دیگر مقدار نامحدودی جایگاه می‌بخشد. این می‌تواند شامل فدا کردن زندگی خود برای حفاظت و دفاع از عزیز یا تحمل هر گونه محرومیت برای نجات عزیز از محرومیت باشد. بیشتر روابط انسانی، با وجود اوج‌گیری‌های گاه به گاه، به سطوح نسبتاً معتدل هر دو قدرت و جایگاه محدود می‌شوند.

روابط قدرت و جایگاه می‌توانند به عنوان رفتار یا به عنوان ساختار مفهومی شوند. اگر به عنوان رفتار در نظر گرفته شوند، تمامی انواع رفتارهای نمایان که در بالا ذکر شد را شامل می‌شوند. اما رفتارها در طول زمان تمایل

به ایجاد ساختارها دارند، بنابراین خود رفتار ممکن است در برخی جوانب از محیط رابطه‌ای ناپدید شود. به عنوان مثال، پس از یک سری مواجهه‌های قدرت که در آن یک بازیگر به طور مداوم بازیگر دیگر را شکست می‌دهد، شکست خورده ممکن است مقاومت خود را پایان دهد و تعامل جاری دیگر انواع رفتارهای قدرت، مثلاً تهدید و خشونت، که در دوره تعریف اتفاق افتاده بود، را نشان ندهد. اما رابطه یک ساختار پایدار، که در آن بازیگر قدرتمندتر می‌تواند خواسته‌های خود را بیشتر توسط بازیگر کمتر قدرتمند برآورده کند عمدتاً بی‌چالش است، حتی اگر دومی بدون هیچ نشانه آشکاری از رفتار قدرت نخواهد این کار را انجام دهد. در بحث احساسات زیر، با هر دو مفاهیم رفتاری و ساختاری قدرت و جایگاه برای احساسات سروکار خواهیم داشت.

اگرچه قدرت یک نگرانی آشکار در تحلیل جنبش‌های اجتماعی است، جایگاه ممکن است کمتر مرتبط به نظر برسد. اما این مساله نادیده گرفتن این واقعیت است که جنبش‌های اجتماعی همیشه به اصطلاح در «خط آتش» نیستند. بخش قابل توجهی از تعاملات جنبش‌های اجتماعی داخلی است، بنابراین به سمت رضایت اعضای خود، یا همکاری و بنابراین به سمت سازمان‌ها و عموم مردم که امیدوار به جذب همدردی و حمایت آن‌ها هستند، هدایت می‌شود. در این حوزه‌ها، نگرانی‌های در مورد جایگاه، نگرانی‌های اصلی هستند. هیچ جنبش اجتماعی نمی‌تواند از طریق اجبار اعضای حداقل نامی خود یا با بیگانه کردن حمایت‌کنندگان عمومی بالقوه خود که بسیج آن‌ها به هر درجه‌ای پیروزی بر مخالفان است، موفق شود.

روابط قدرت و جایگاه نیز به احساسات منجر می‌شوند. در بازنویسی گزاره در ابتدای این بخش، می‌توانیم بگوییم که یک دسته بسیار بزرگ از احساسات ناشی از نتایج واقعی، مورد انتظار، به یادآورده شده و تخیلی روابط قدرت و جایگاه است. یعنی، بازیگران فردی یا جمعی در روابط اجتماعی، یعنی قدرت و جایگاه، با بازیگران دیگر درگیر می‌شوند، و یکی از نتایج آن تعاملات احساسات - در هر دو بازیگر - است. برای حرکت از گزاره کلی به احساسات خاص، می‌توانیم درباره روابط اجتماعی موارد زیر را به عنوان مدل‌سازی شده توسط ابعاد قدرت و جایگاه مشخص کنیم.

در یک رابطه بین بازیگر A و بازیگر B (بازیگران ممکن است افراد یا جمعی باشند)، هر تعامل بین آن‌ها تعدادی نتایج رابطه‌ای بالقوه دارد: قدرت بازیگر A می‌تواند افزایش یابد، کاهش یابد یا ثابت بماند؛ قدرت بازیگر B می‌تواند افزایش یابد، کاهش یابد یا ثابت بماند؛ جایگاه بازیگر A می‌تواند افزایش یابد، کاهش یابد یا ثابت بماند؛ و جایگاه بازیگر B می‌تواند افزایش یابد، کاهش یابد یا ثابت بماند. دوازده حالت از چنین موقعیتی قابل تصور است. چهار مورد از این‌ها به‌طور واقعی به عنوان نتایج هر تعامل بین A و B رخ خواهد داد، که تغییر (و/یا پایداری) در قدرت و جایگاه هر دو بازیگر را منعکس می‌کند.

افزایش یا کاهش قدرت یا جایگاه چه معنایی دارد؟ قدرت در معنای رابطه‌ای یا ساختاری از اعمال موفقیت‌آمیز قدرت ناشی می‌شود. این مساله اعمال تبعیت از بازیگر دیگر را از طریق غلبه بر مقاومت آن بازیگر با ایجاد ترس از پیامدهای عدم تبعیت به دست می‌آورند. صدای بلندتر و مصرتر ممکن است گاهی به‌عنوان یک رفتار از قدرت مؤثر کافی باشد، یا ممکن است ضربه فیزیکی قوی یا تهدید به محرومیت بیشتر و غیره باشد. این‌ها دامنه قدرت یک بازیگر را بر بازیگر دیگر افزایش یا گسترش می‌دهند. وقتی که یک بازیگر قادر به مقاومت در برابر هر عملی از قدرت باشد که علیه او هدایت شده است و بنابراین کمتر مجبور به تبعیت از خواسته‌های بازیگر اول باشد قدرت کاهش می‌یابد یا سقوط می‌کند. وقتی که یک بازیگر احترام، توجه، تواضع، کالاهای مادی و نمادین و غیره بیشتری به بازیگر دیگر اعطا می‌کند یا مایل به اعطا آن می‌شود جایگاه ارتقا می‌یابد. کاهش جایگاه، البته، فرآیند معکوس است.^۱

نکته مهم، هر یک از دوازده نتیجه رابطه‌ای ممکن که در بالا توضیح داده شد می‌تواند به یک احساس مرتبط شود. این مساله سه نکته مهم درباره روابط اجتماعی و احساسات را تذکر می‌دهد: (۱) فضای احساسی یک‌بعدی نیست، یعنی یک احساس برای هر تعامل؛ بلکه هر تعامل مجموعه‌ای از

^۱ - اگرچه تمایلی به سمت درک یا توافق مشترک وجود دارد که چقدر قدرت و جایگاه هر بازیگر در یک رابطه وجود دارد، اختلاف نظر ممکن است غالب باشد. در جایی که توافق وجود ندارد، ساختار تمایل به ناپایداری یا حتی غیر قابل دستیابی دارد (هاینیک و بیلز ۱۹۵۹).

احساسات را تولید می‌کند، اگرچه همه آن‌ها لزوماً شدید یا به‌طور همزمان تجربه نمی‌شوند. (۲) ما باید از احساسات مختلط آگاه باشیم، به این معنا که نتایج قدرت-جایگاه یک بازیگر می‌تواند هم عنصر مثبت و هم منفی داشته باشد، برای مثال، جایگاه یک بازیگر ممکن است کاهش یابد، اما قدرت ممکن است ثابت بماند، اگرچه انتظار می‌رفت که کاهش یابد. در بسیاری موارد، یک احساس غالب وجود خواهد داشت و این مساله ای خواهد بود که تحلیل‌گر جنبش اجتماعی بیشتر نگران آن خواهد بود، اما رویکرد ساختاری اجازه می‌دهد تا احساسات غیر غالب نیز شناخته شوند. برخی از این‌ها می‌توانند برای تقویت یا تعدیل احساس غالب عمل کنند. (۳) بازیگران نه تنها احساساتی درباره نتایج قدرت و جایگاه خود دارند بلکه درباره نتایج قدرت و جایگاه بازیگر دیگر نیز احساساتی دارند. بنابراین، هر بازیگر چهار احساس را تجربه می‌کند، دو احساس در مورد نتایج قدرت و جایگاه خود و دو احساس در مورد نتایج قدرت و جایگاه بازیگر دیگر. کاهش این پیچیدگی کمی در کاهش اثرات در حوزه قدرت است: احساسات مربوط به قدرت خود و دیگران معمولاً متقابل هستند. بنابراین، اگر قدرت خود افزایش یابد، همان احساسی را تولید می‌کند که وقتی قدرت بازیگر دیگر کاهش می‌یابد. اگر قدرت بازیگر دیگر افزایش یابد، همان احساسی را تولید می‌کند که وقتی قدرت خود کاهش می‌یابد.

چه احساساتی از نتایج روابط قدرت و جایگاه دنبال می‌شود؟

قدرت فرد

۱. وقتی قدرت فرد افزایش می‌یابد، این باعث ایجاد احساس ایمنی و امنیت می‌شود، زیرا نشان می‌دهد که اگر دیگری قدرت خود را به کار گیرد فرد کمتر نسبت به قدرت دیگری آسیب‌پذیر است. اما زمانی که افزایش قدرت ناشی از استفاده افراطی از قدرت خود باشد، احساس ناشی از آن گناه است. یعنی، گناه از حس کردن این که فرد دیگری را با استفاده افراطی از هر یک از راه‌های متعدد اعمال قدرت، محروم کرده است، ناشی می‌شود. به وضوح، اعمال یک استاندارد اخلاقی یا قانونی برای رسیدن به چنین قضاوتی درباره استفاده

از قدرت خود لازم است. (گناه از استفاده از قدرت ناشی می‌شود و با شرم که در زیر بحث می‌شود متفاوت است.) از طرف دیگر، حتی یک استفاده بسیار بزرگ از قدرت، زمانی که توسط کاربر قدرت مشروع تلقی شود، می‌تواند باعث رضایت و همچنین امنیت شود، همانطور که وقتی بر دشمنی غلبه می‌کند یا کسی که شر تلقی شده است را شکست داده باشد.

۲. وقتی قدرت فرد کاهش می‌یابد، این باعث ایجاد ترس یا اضطراب می‌شود، زیرا نشان می‌دهد که فرد بیشتر نسبت به حرکت‌های قدرت بازیگر دیگر آسیب‌پذیر است. وقتی قدرت فرد کاهش می‌یابد، اما این کاهش به اندازه‌ای که انتظار می‌رفت نیست، این باعث ایجاد خوشبینی محتاطانه یا امید می‌شود.

۳. وقتی قدرت فرد ثابت می‌ماند، احساسات به انتظارات قبلی و خواسته‌ها برای نتیجه بستگی دارند. اگر انتظارات برای قدرت بالاتر باشد، سپس پایداری هر دو ناامیدی و مقداری اضطراب ایجاد می‌کند، اگرچه به اندازه زمانی که قدرت کاهش می‌یابد نیست. از طرف دیگر، اگر انتظارات برای کاهش باشد، سپس احساسات شامل امنیت، اگرچه به اندازه زمانی که قدرت افزایش می‌یابد نیست، و همچنین خوشبینی محتاطانه یا امید است.

جایگاه فرد

۱. وقتی جایگاه فرد ارتقا می‌یابد (این زمانی اتفاق می‌افتد که دیگری جایگاه بیشتری نسبت به قبل {به فرد} اعطا کرده باشد)، این باعث ایجاد مجموعه‌ای از احساسات مثبت می‌شود: رضایت، خوشحالی یا لذت، بسته به میزان جایگاهی که دیگری اعطا کرده است؛ دوست داشتن دیگری، دوباره بسته به میزان جایگاهی که دیگری اعطا کرده است {تغییر می‌کند}؛ غرور، بسته به اینکه جایگاه برای یک دستاورد یا موفقیت اعطا شده باشد تغییر می‌کند. اما همچنین امکان دارد که فرد علی‌رغم اینکه دیگری جایگاه اعطا کرده است، احساس نارضایتی و ناخوشی کند و دیگری را دوست نداشته باشد. این زمانی صحیح است که فرد انتظار جایگاه بیشتری نسبت به آنچه اعطا شده بود داشته باشد. از طرف دیگر، زمانی که جایگاه دریافت شده بیشتر از انتظارات

بوده است انتظارات می‌توانند یک ضریب مثبت ایجاد کنند.

۲. وقتی جایگاه خود کاهش می‌یابد (دیگری جایگاه قبلی اعطا شده را پس گرفته است، یا کمتر از آنچه وعده داده شده یا انتظار می‌رفت اعطا کرده است)، این نیز باعث ایجاد مجموعه‌ای از احساسات می‌شود، در این مورد، احساسات منفی: ناامیدی، خشم، افسردگی و شرم، و نارضایتی از دیگری، بسته به میزان کمبود جایگاه اعطا شده و حس عامل، یعنی چه کسی باعث کمبود شده است. ناامیدی و خشم زمانی رخ می‌دهد که بازیگر دیگری را عامل بداند - بازیگری که با میل و آگاهی نتوانست جایگاه کافی اعطا کند. افسردگی زمانی رخ می‌دهد که از دست دادن جایگاه غیرقابل جبران تلقی شود، تا حدودی شبیه سرنوشت، یا طبیعت امور. به عنوان مثال، دیگری مرده است، یا رابطه را قطع کرده و دیگر جایگاه ارائه نخواهد کرد. بنابراین خشم و افسردگی هر دو ممکن هستند، زیرا دیگری ممکن است به‌عنوان عامل تلقی شود و جایگاه غیرقابل جبران باشد. شرم زمانی رخ می‌دهد که فرد خود عامل از دست دادن جایگاه باشد. یعنی، اگرچه دیگری همچنان فعال در محرومیت است، فرد حس می‌کند که خود علت محرومیت است. اساساً، شرم از شناخت (و تأیید) این واقعیت ناشی می‌شود که فرد به گونه‌ای عمل نکرده است که مستحق جایگاه معمول خود باشد، یا به شیوه‌ای ناشایسته عمل کرده است. در تمرکز بر جایگاه، شرم از گناه و تمرکز آن بر بعد قدرت متفاوت است.

۳. وقتی جایگاه فرد ثابت می‌ماند، نتیجه احساسی به انتظارات و خواسته‌ها بستگی دارد. اگر انتظارات برای افزایش بوده است، احساس ناامیدی یا خشم خواهد بود؛ اگر انتظارات برای کاهش بوده است، احساس رضایت و شاید قدردانی نسبت به دیگری خواهد بود؛ اگر انتظارات برای پایداری بوده است، احساس احتمالاً کاهش خواهد یافت.

قدرت دیگران

۱. وقتی قدرت دیگری افزایش می‌یابد، باعث ایجاد ترس یا اضطراب می‌شود. قابل درک است که این‌ها همان احساساتی هستند که وقتی قدرت خود کاهش می‌یابد {تجربه می‌شوند}. اگرچه روابط قدرت در مدل ساختاری

سرجمع صفر نیستند، احساسات مرتبط با افزایش و کاهش معادل با آنچه در مدل سرجمع صفر اعمال می‌شود، هستند.

۲. وقتی قدرت دیگری کاهش می‌یابد، این باعث ایجاد احساس ایمنی و امنیت می‌شود، همان احساساتی که وقتی قدرت خود افزایش می‌یابد {هم دیده می‌شود}.

۳. وقتی قدرت دیگری ثابت می‌ماند، احساس به آنچه انتظار می‌رفت یا مورد نظر بود بستگی دارد. اگر انتظار کاهش در قدرت دیگری بود، پس ناامیدی و اضطراب ایجاد می‌شود. اگر انتظار افزایش در قدرت دیگری بود، این باعث ایجاد احساس رهایی می‌شود. اگر انتظار پایداری بود، پس احساس کاهش می‌یابد.

جایگاه دیگران

۱. در مدل رابطه‌ای قدرت-جایگاه، زمانی که جایگاه دیگری افزایش می‌یابد، به دلیل اعطای جایگاه از سوی خود به دیگری است. همان‌طور که در بالا بحث شد، این اختیاری است. چون {تصمیم} کسی که می‌خواهد جایگاه بیشتری اعطا کند، {از} رضایت یا لذت از انجام این کار و داشتن شواهدی از موفقیت در انجام آن ناشی می‌شود. (از آنجا که مدل ساختاری یک تبادل رابطه‌ای را در هر زمان حل می‌کند، نیاز به تجزیه و تحلیل دوم دارد تا احساسات بازیگر A را بررسی کند زمانی که بازیگر B پس از آنکه بازیگر A جایگاه افزایش‌یافته‌ای به بازیگر B اعطا کرد، تأیید یا قدردانی نمی‌کند. بازیگر B ممکن است انتظار جایگاه بیشتری داشته باشد و بنابراین ناامید یا عصبانی شود. اما از دیدگاه بازیگر A، عدم تأیید یا قدردانی بازیگر B به عنوان از دست دادن جایگاه برای بازیگر A محسوب می‌شود - هدیه جایگاه بیشتری که اعطا کرده است، مورد توجه قرار نگرفته یا بی‌اهمیت تلقی شده است. به‌طور معمول، فرد جایگاه بازیگر دیگری را در زمینه‌ای از دوست داشتن یا عشق ورزیدن افزایش می‌دهد، یعنی یک احساس مثبت قوی نسبت به دیگری قبلاً وجود دارد. (دوست داشتن و عشق ورزیدن احساسات متفاوتی هستند و از شرایط رابطه‌ای متفاوت ناشی می‌شوند [نگاه کنید به کمپر ۱۹۸۹ برای جزئیات]).

۲. وقتی جایگاه بازیگر دیگر کاهش می‌یابد، به این دلیل است که یکی مقدار جایگاه اعطا شده به دیگری را کاهش داده است. این معمولاً در زمینه خشم یا تلافی علیه دیگری به خاطر اعمال قدرت یا اقدامات کسر جایگاه (واقعی یا تخیلی) توسط بازیگر دیگر اتفاق می‌افتد. رضایت در انتظار ناامیدی بازیگر دیگر بسیار محتمل است. ناپسندی نیز در چنین موقعیتی رایج است، اما به دلیل اینکه بازیگر دیگر ممکن است تلافی کند، همچنین مقداری اضطراب درباره استفاده احتمالی او از قدرت مقابله وجود دارد.

۳. وقتی جایگاه بازیگر دیگر ثابت می‌ماند، معمولاً احساسات کمی برانگیخته می‌شود یا هیچ احساسی برانگیخته نمی‌شود، زیرا این یک جایگاه روتین است و هیچ‌گونه تشدید نمی‌دارد. از طرف دیگر، اگر فرد آگاه باشد که دیگری انتظار افزایش جایگاه داشته است، سپس به احتمال زیاد همان طیف احساسی رخ خواهد داد که در مورد ۲ در بالا بحث شد.

این ارائه احساسات اصلی که مدل ساختاری از بررسی نتایج رابطه‌ای قدرت و جایگاه پیش‌بینی می‌کند، خاتمه می‌یابد. جدول ۱ نتایج را خلاصه می‌کند. احساسات دیگر مرتبط با قدرت و جایگاه در بحث زیر ظاهر خواهند شد. اکنون به پیامدها {این احساسات} برای جنبش‌های اجتماعی می‌پردازیم.

جدول ۱: منابع قدرت و جایگاه احساسات

احساسات	منابع رابطه ای احساسات
ایمنی، امنیت	افزایش قدرت خود، یا کاهش قدرت دیگری
ترس، اضطراب	کاهش قدرت خود، یا افزایش قدرت دیگری
گناه	استفاده افراطی از قدرت
اعتماد	اطمینان از اینکه دیگری از قدرت استفاده نخواهد کرد
رضایت، خوشحالی، لذت	اعطای جایگاه توسط دیگری
غرور	جایگاه به خاطر دستاورد یا موفقیت اعطا شده است
خشم، نفرت	دیگری جایگاه را پس می‌گیرد
شرم	خود مستحق میزان اعطای جایگاه نیست
افسردگی	از دست دادن غیرقابل جبران جایگاه
دوست داشتن	به سوی دیگری که جایگاه اعطا می‌کند
تحقیر، انزجار	به سوی دیگری که ادعای بیشتر از جایگاه مستحق دارد

حسادت	میل به همان جایگاه بالایی که به دیگری توسط یک طرف سوم اعطا شده است
ناپسندی	به سوی دیگری که جایگاه کمتری از آنچه که مستحق است اعطا می‌کند
ناامیدی	افزایش قدرت یا جایگاه کمتر از انتظار
رهایی	کاهش قدرت یا جایگاه کمتر از انتظار
خوش‌بینی/امید	انتظار بهبود در جایگاه یا قدرت
حیرت	کاهش قدرت یا جایگاه بسیار بیشتر از انتظار

احساسات ساختاری اعمال شده به جنبش‌های اجتماعی

رویکرد ساختاری به احساسات به پژوهشگران جنبش‌های اجتماعی اجازه می‌دهد تا با درک بهبود یافته از شرایط پویایی تحت مشاهده، به داده‌ها و میدان‌های تحقیقاتی خود نزدیک شوند. برخی از کاربردها به دنبال آن هستند.

انواع ناراضیتی

مشهور است که جنبش‌های اجتماعی اغلب از احساس گله‌مندی و/یا بی‌عدالتی به وجود می‌آیند^۱. این {درک} به مساله جایگاه اشاره دارد به این معنی که برخی جایگاهی درخور برای دیگران در نظر نمی‌گیرند و کسانی هم احساس می‌کنند به آن‌ها جایگاه شایسته داده نمی‌شود^۲. احساس اصلی کسانی که از جایگاه محروم شده‌اند، خشم است. اما این هیچ چیزی درباره

^۱ - مگر در مواردی که نیاز به دیگری است، مفید است که یک جنبش اجتماعی جمعی را به عنوان یک واحد منفرد با توجه به قدرت/جایگاه و احساسات در نظر بگیریم. حتی اگر هر عضو به‌طور دقیق همان احساس را در یک موقعیت خاص نداشته باشد، رهبری جنبش نقش نمایندگی را برای بیان احساس مؤثر جمعی ایفا می‌کند: «ما عصبانی هستیم که...»، «ما خوشحالیم که...» به‌طور متناوب، اقدام جمعی - گاهی خودجوش، گاهی نه - می‌تواند احساس جنبش به‌عنوان یک کل را نشان دهد. اما به هیچ وجه اینجا «ذهن گروهی» مورد نظر نیست.

^۲ - برای اهداف کنونی، تنها رابطه قدرت/جایگاه مرتبط در نظر بین اعضای جنبش، به‌طور جمعی، و مخالفان، یا دولت، یا تماشاچیان است. اعضای یک جنبش ممکن است به‌طور فردی موقعیت‌های قدرت/جایگاه بسیار متفاوتی در جامعه بزرگ داشته باشند، به عنوان مثال، برخی پزشک هستند، برخی خانه‌دار. با وجود چنین تنوعی، به دلیل عضویت در جنبش، آن‌ها یک موقعیت قدرت/جایگاه مشترک نسبت به مخالفان جنبش و عمومی‌های دیگر دارند.

بعد قدرت و احساس اصلی آن، یعنی ترس، نمی‌گوید. زمانی که ترس همراه با خشم بالاست، نتیجه احساسی آن نفرت است (کمپر ۱۹۷۸a: ۱۲۴). این یک مرتبه بزرگتر در طیف احساسات منفی است و می‌تواند اساس اعمال بسیار خشونت‌آمیز، از جمله تروریسم، ترور و سایر وسایل مجازات یا سرنگونی مخالف باشد. جنبش‌های اجتماعی اغلب بر اساس چنین تاکتیک‌ها و احساسات زیرینی تجزیه می‌شوند. جایی که ترس غالب است، خشم کمتر ممکن است به خشونت منجر شود. جایی که خشم غالب است، تمایل به سرکوب ترس وجود دارد. رهبران سپس نیاز به شجاعت قابل توجه و تمایل به تحمل مجازات‌های شدید در صورت گرفتار شدن توسط مخالفان دارند. اغلب اقدامات حاصل سپس جنبش را برای مدت قابل توجهی تعریف می‌کنند، یا به عنوان یک بخش خشونت‌آمیز، مثلاً ارتش جمهوری خواه ایرلند، یا یک جنبش جریان اصلی که حداقل در دیدرس مرز بین آنچه مشروع و آنچه ممنوع است، باقی می‌ماند. پژوهشگران جنبش‌های اجتماعی که جنبش‌های نوظهور را مطالعه می‌کنند می‌توانند ارزیابی کنند که یک جنبش بر اساس اینکه مسائل جایگاه یا قدرت برای اعضا در خطر است احتمالاً به کدام سمت توسعه خواهد یافت. بخش‌های مختلف عضویت ممکن است شیوع یک یا دیگر احساس را منعکس کنند. این {تصمیم‌گیری در مورد تعیین جهت} ممکن است همچنین به عنوان نتیجه دیدگاه‌های نگرشی یا فرهنگی مختلف درباره مخالف، مثلاً نیت‌های آن‌ها، بدخواهی، حساسیت به فشار و غیره رخ دهد.

در برخی موارد، جایگاه نازل ممکن است به صورت طولانی مدت نهادینه شده باشد، مثلاً محرومیت از حق رأی برای سیاه‌پوستان برای سال‌های زیادی در جنوب، و بنابراین تجلیات قدرت ممکن است کم باشند، اگرچه در صورت نیاز برای محروم‌کنندگان در دسترس هستند. در چنین مواردی، خشم احتمالاً متوسط و ترس کاهش یافته است. یک جنبش اجتماعی که می‌خواهد این جایگاه را تغییر دهد باید متوجه باشد که افزایش آگاهی از محرومیت از جایگاه و رهایی احساس آن، خشم، لزوماً روابط قدرت نسبتاً خاموش را بیدار خواهد کرد، بنابراین ترس [را هم فعال خواهد کرد].

نارضایتی همچنین ممکن است افراد را به پیوستن به جنبش‌های اجتماعی

تحریک کند، حتی اگر خودشان موضوع محرومیت‌هایی که جنبش به دنبال رفع آن است، نباشند. انگیزه ممکن است خشم اخلاقی یا احساس وظیفه باشد. این‌ها پدیده‌های {ناشی از} گناه و/یا شرم هستند. در ساده‌ترین حالت، «دیگری» در این زمینه احساسی گروهی از بهره‌مندان است. اگر در راستای منافع آن‌ها عمل نکنید، ممکن است احساس کنید که به آن‌ها ناحق کرده‌اید یا نتوانسته‌اید به روشی شایسته و مستحق جایگاه نسبت به آن‌ها عمل کنید. در سناریوی دیگری، «دیگری» در رابطه ممکن است خدا باشد، که باید با او رابطه‌ای احساسی مستقیم حفظ کنید تا از گناه و/یا شرم جلوگیری کنید.

احساسات به عنوان یک نشانه مانیفست

اغلب، احساسات در موقعیت آمادگی برای بسیج جنبش اجتماعی خط اول مشاهده است. خواه خشم، ترس یا بی‌تفاوتی باشد، این احساسات از روابط اجتماعی که به پایداری ساختاری رسیده‌اند، ناشی می‌شوند.^۱ برگزارکنندگان جنبش‌های اجتماعی و پژوهشگران جنبش‌ها می‌توانند از احساسات آشکار استفاده کنند تا به روابط قدرت-جایگاه که به آن‌ها منجر شده‌اند، برگردند. این مهم است، زیرا هدف جنبش و نقطه مهم برای تحلیل توسط پژوهشگر، نه احساسات بلکه شرایط ساختاری که به آن‌ها منجر شده‌اند، است. بنابراین، بررسی احساسات امکان ارزیابی (۱) شرایط رابطه‌ای مهم محیط مشکل‌دار؛ (۲) اثربخشی روش‌های مورد استفاده برای تغییر شرایط مشکل‌دار مرتبط با روابط اجتماعی نامطلوب آن محیط؛ و (۳) میزان موفقیت یا شکست، یعنی اینکه آیا شرایط رابطه‌ای مشکل‌دار واقعاً تغییر کرده‌اند یا خیر، را فراهم می‌کند.

محتوای احساسی چارچوب‌بندی

جاسپر (۱۹۹۸) اشاره کرده است که رویکرد چارچوب‌بندی اسنو و همکاران (۱۹۸۶) باید بیشتر از یک مسئله شناختی باشد و همچنین احساسی باشد تا

^۱ - همچنین ممکن است تغییرات در ساختار اجتماعی احساساتی را ایجاد کنند که به ظهور جنبش‌های اجتماعی منجر شود. به عنوان مثال، یک رژیم سرکوبگر تضعیف‌شده ممکن است کنترل خود را شل کند، بنابراین ترس را کاهش دهد و خوش‌بینی را در جمعیت سرکوب‌شده افزایش دهد. چنین جایگاهی برای ظهور یک جنبش مخالف آماده است.

مشارکت در جنبش اجتماعی را برانگیزد. اما به دلیل نبود یک نظریه رسمی درباره احساسات برای بررسی تکنیک‌های چاقوب‌بندی، جاسپر به حدس و گمان محدود شده است. رویکرد ساختاری به احساسات می‌تواند روش‌های قاب‌بندی را در اهمیت رابطه‌ای آن‌ها مطالعه کند و از این رو مستقیماً به احساسات پیش‌بینی‌شده منجر شود. اسنو و همکاران چهار نوع چارچوب بندی را معرفی می‌کنند:

۱. چارچوب بندی پل زدن به «پیوند دو یا چند قاب ایدئولوژیکی هم‌راستا اما ساختاراً نامرتب‌ط درباره یک مسئله یا مشکل خاص» اشاره دارد (اسنو و همکاران، ۱۹۸۶: ۴۶۷). اگرچه این به عنوان یک مسئله شناختی بیان شده است، یعنی به عنوان ایدئولوژی، امکان پل‌زدن زمانی رخ می‌دهد که گروه‌های جداگانه همان روابط قدرت و جایگاه، بنابراین احساسات را، نسبت به یک دیگری مشترک داشته باشند. این دیگری می‌تواند دولت، گروه منتفعان یا جمعیت‌های نیمه‌سازمان‌یافته باشد، مانند لیبرال‌های شرقی یا راست مسیحی. یکی از تأثیرات اصلی احساسی پل‌زدن از تجمیع اعضا ناشی می‌شود. این مساله معمولاً در بعد قدرت کار خواهد کرد، به تک تک اعضا احساس قدرت بیشتر، شاید شکست‌ناپذیری، می‌دهد، بنابراین ترس را کاهش می‌دهد و امنیت را افزایش می‌دهد.

۲. چارچوب بندی تقویتی به «توضیح و تقویت یک چارچوب تفسیری» چه از طریق تقویت «ارزش» و چه از طریق تقویت «باور» اشاره دارد (اسنو و همکاران، ۱۹۸۶: ۴۶۹). در مورد ارزش‌ها، کمپر (۱۹۹۲) استدلال کرده است که مدل قدرت-جایگاه دو ارزش مرکزی را ضمنی می‌کند: آزادی (مرتبط با بعد قدرت و بنابراین احساسات مربوط به امنیت و ترس) و عدالت (مرتبط با بعد جایگاه و بنابراین احساسات مربوط به رضایت و خشم). تقویت هر کدام از این ارزش‌ها می‌تواند از نظر ابعاد رابطه‌ای و احساساتی که به همراه دارند تحلیل شود. باورها نیز به عنوان مرتبط با ابعاد رابطه‌ای غالب قابل درک هستند: چه کسی قدرت، جایگاه، اقتدار را دارد و چقدر؟ تغییر باورها بنابراین نه تنها تغییر شناختی بلکه تغییر احساسی را نیز ضمنی می‌کند، زیرا شرایط رابطه‌ای جدید مورد توجه قرار می‌گیرد. اسنو و همکاران (۱۹۸۶) برخی از

تأثیرات احساسی تغییر باورها درباره روابط قدرت و جایگاه با گروه‌های غالب را اشاره می‌کنند، برای مثال خوش‌بینی زمانی که قدرت مخالف کمتر از آنچه قبلاً باور شده بود، درک می‌شود. بررسی سیستماتیک قدرت-جایگاه می‌تواند طیف کاملی از احساسات مربوطه را آشکار کند.

۳. چارچوب بندی توسعه ای به این اشاره دارد که چگونه یک جنبش اجتماعی «مرزهای چارچوب خود را گسترش می‌دهد تا منافع یا دیدگاه‌هایی را که اهداف اصلی آن نیستند اما برای پیروان بالقوه اهمیت دارند، شامل شود» (اسنو و همکاران، ۱۹۸۶: ۴۷۲). در اینجا مسئله این است که چگونه جنبش زمینه رابطه‌ای خود را گسترش می‌دهد تا مخالفان جدیدی را که دسته‌های جدیدی از حامیان بالقوه را برانگیزند، شامل شود. مصداقی از «دشمن دشمن من دوست من است.» به‌طور معمول، یک جنبش اجتماعی تنها زمانی برای رسیدن به چنین گسترش قابی تلاش خواهد کرد که حوزه جدید نیز دشمنی را با خود نیلورد که جنبش را در اجرای گسترش خود شکست دهد.

۴. چارچوب بندی تحولی به تفسیر مجدد یک فهم موجود اشاره دارد تا عملی را در میان کسانی که عمدتاً خاموش بوده‌اند، به راه بیاندازد (اسنو و همکاران، ۱۹۸۶: ۴۷۴). همان‌طور که در بحث احساسات در بالا ارائه شده است اسنو و همکاران از فرآیندهای انتسابی صحبت می‌کنند که معادل عامل بودن است. بنابراین، تغییر فهم عامل بودن یعنی بازسازی احساسات در محیط رابطه‌ای داده شده. اگر کسی خود را به عنوان عامل جایگاه پایین خود ببیند، احساس شرم دارد. اما اگر کسی دیگری را به عنوان عامل ببیند، احساس خشم دارد. تحول قاب اساساً تحول احساسی است. مدل قدرت-جایگاه تمرکز را بر شرایط رابطه‌ای که احساسات قدیمی و جدید را برانگیخته می‌کنند، معطوف می‌کند.

احساسات قماشچیان

از آنجا که هیچ جنبش اجتماعی نمی‌تواند بیشتر از تعداد کمی از اعضای فعال را از جمعیت بالقوه جذب خود جذب کند، یکی از مهم‌ترین مسائل پیش روی هر جنبش اجتماعی این است که قماشچیان چگونه به آن و مسائل

آن نگاه می‌کنند. برخی تماشاچیان جنبش را به عنوان تهدیدی برای منافع خود رد می‌کنند، حتی اگر جنبش قصد داشته باشد به نام چنین افرادی صحبت کند. دیگران علاقه‌مند به اهداف و فعالیت‌های جنبش خواهند ماند، اما بدون اینکه حتی به اندازه یک کمک مالی {دخال و مشارکت} خود را گسترش دهند. با این حال، احساسات چنین تماشاچسانی می‌تواند برای موفقیت یک جنبش بسیار مهم باشد. در اینجا مسئله ممکن است به این برگردد که کدام احساس را در چنین جمعیتی ایجاد کنیم و تا چه اندازه؟ تفاوت بین شرم و گناه در اینجا اهمیت دارد.

شرم ناشی از ملاحظات جایگاه است، به عنوان مثال، آیا من شایسته جایگاهی هستم که از دیگران مطالبه می‌کنم {یا نه}؟ گناه از طرف دیگر ناشی از ملاحظات قدرت است، به عنوان مثال، آنچه که انجام دادم (یا انجام نادم) به دیگری آسیب زده و اشتباه بوده است. همان‌طور که رویکرد ساختاری به احساسات نشان می‌دهد، یک فرد می‌تواند هم شرم و هم گناه را حس کند. اما به وضوح تفاوت یک مسئله تمرکز است، یعنی کدام بعد رابطه‌ای فعال می‌شود؟ جنبش‌های اجتماعی ممکن است نتوانند همدلی تماشاچیان را فعال کنند زیرا احساسات نادرستی برای جمعیت مورد نظر ایجاد می‌کنند. در عوض، همدلان بالقوه را بیگانه می‌کنند.

جنبش‌های اجتماعی می‌توانند تماشاچیان را از طریق تحریک ترس، خشم، انزجار یا بی‌اعتمادی بیگانه کنند (انزجار، مانند تحقیر، ناشی از مطالبه جایگاه بیش از حد توسط دیگری است؛ بی‌اعتمادی تمایل به قرار دادن خود در قدرت دیگری نیست)، در تماشاچسانی که ممکن است اساساً همدل باشند، از طریق اعمالی که باورهای تماشاچیان را درباره آنچه که شکل مشروعی از مخالفت است، فراتر می‌برد. مبع‌گذاری مرکز تحقیقات ریاضیات دانشگاه ویسکانسین در سال ۱۹۷۰ به وضوح فراتر از آنچه حتی یک جمعیت دانشجویی چپ‌گرا تحمل می‌کرد، بود. آن‌ها خواهان تغییر اجتماعی بودند، اما نه به هزینه زندگی خود. تأیید آن به معنای تأیید رفتارهای قدرتی بود که گناه را برانگیخت. همچنین تفاوتی بین شرم تحمیلی، یک حرکت قدرتی مبتنی بر برانگیختن ترس از قضاوت اجتماعی، و آنچه می‌توان شرم خودتحمیلی نامید، وجود دارد، که در

آن حس اصیلی وجود دارد که فرد مستحق جایگاهی که مطالبه می‌کند نیست. در اولی، تماشاچی تحت فشار مستقیم قرار می‌گیرد، همان‌طور که بسیاری از دانشجویان چینی در دوره اعتراضات میدان تیان‌آن‌من قرار گرفتند (ژائو ۱۹۹۸). آن‌ها { با اعتراضات } همراه شدند، اما این همراهی با خشم یا نارضایتی از فعالانی که آن‌ها را برخلاف خواسته‌شان به خدمت گرفتند همراه بود. در شرم خودانگیخته، یک اختلاف بین کیفیت ادعا شده، به عنوان مثال، استاندارد برای رفتار اخلاقی، و رفتار واقعی وجود دارد. تماشاچی سپس باید یک تضاد احساسی را حل کند. شرم خودانگیخته زمان بیشتری برای تغییر رفتار نسبت به شرم تحمیلی نیاز دارد، اما تغییر ممکن است طولانی‌مدت‌تر باشد و در آینده برای هدف جنبش اجتماعی مزایای قابل توجهی داشته باشد.

کانال‌های ارتباطی متعدد

اگرچه نظریه ساختاری احساسات به بهترین شکل در روابط دو نفره به کار گرفته می‌شود، اما این نظریه هنگامی که کانال‌های ارتباطی متعددی وجود دارد قابل اعمال است. در تحلیل جنبش‌های اجتماعی، ممکن است تا چهار گروه محوری برای در نظر گرفتن وجود داشته باشند: (۱) جنبش، (۲) گروه هدف که سیاست یا رفتار آن را جنبش اجتماعی سعی دارد آن را تغییر دهد، (۳) تماشاچیان عمومی، از جمله هم‌پیمانان بالقوه و هم‌پیمانان بالقوه مخالف، و (۴) دولت. گاهی اوقات هدف دولت است، یا حداقل یک بخش محوری از آن، مانند تنظیم‌کنندگان، قانون‌گذاران، مجریان و غیره. در هر صورت، جنبش باید پویایی‌های ارتباطی را نه تنها بین خود و گروه‌های دیگر، بلکه روابط بین گروه‌های دیگر، به استثنای جنبش، در نظر بگیرد. علاوه بر این، این گروه‌ها دارای پویایی‌های قدرت-جایگاه داخلی هستند که ممکن است بر ایستادگی گروه نسبت به جنبش تأثیر بگذارد، برای مثال در بررسی جنکینز و پرو (۱۹۷۷) نشان داده شده است که چگونه درگیری داخلی در دولت نگرش نامساعد دولت نسبت به کارگران مهاجر در اواخر دهه ۱۹۵۰ را کاهش داد.

نباید پویایی‌های ارتباطی، بنابراین احساسی، داخل خود جنبش را نیز نادیده گرفت. تعداد کمی از جنبش‌ها از تقسیمات داخلی در مورد استراتژی و تاکتیک‌ها آزاد هستند و اغلب مقدار قابل توجهی از انرژی جنبش در

یک مبارزه برای قدرت مصرف می‌شود. هر طرف معمولاً نسبت به دیگری {احساس} تحقیر دارد. (تحقیر انزجاری است که فرد نسبت به دیگران که مطالبه جایگاه بیشتری از آنچه که فکر می‌کند سزاوار هستند، احساس می‌کند. به یادداشت ۱ درباره فرهنگ و باورها و ارزش‌ها نیز مراجعه کنید.) چگونه این افراد می‌توانند باور کنند که منافع واقعی جنبش را در دل دارند! به بلشویک‌ها و منشویک‌ها فکر کنید. هر طرف دیگری را دوست ندارد، زیرا هر طرف احساس می‌کند که دیگری جایگاه شایسته او را انکار می‌کند. هر طرف به طرف دیگر حسادت می‌ورزد. (حسادت ناراضی‌ست است نسبت به دیگری که جایگاه بالایی از طرف سوم دریافت می‌کند در حالی که فرد خود همان جایگاه را می‌خواهد اما دریافت نمی‌کند.) اگرچه جنبش‌ها جایگاه خود در تاریخ را با آنچه که بر روی صحنه تاریخ انجام می‌دهند، به دست می‌آورند، درون آن‌ها اغلب یک دیگ احساسات در حال جوشیدن است. نکات مهم برای این درگیری‌ها و مبارزات داخلی برای تسلط الگوهای ارتباطی هستند که بین دسته‌های استاندارد در جامعه رایج هستند: سن، جنسیت، طبقه، نژاد، شغل و غیره. تفاوت‌های نسلی به‌ویژه حیاتی هستند، زیرا اغلب تفاوت‌های در درجه سازگاری با شرایطی که جنبش قصد تغییر آن‌ها را دارد، نمایان می‌کنند. در هر دو جنبش حقوق مدنی و جنبش فمینیستی، تفاوت‌های نسلی به‌طور گسترده‌ای دیده شده‌اند (موریس ۱۹۸۴؛ فریمن ۱۹۷۳؛ ویتیر ۱۹۹۵). این دسته‌ها باعث ایجاد درگیری‌های جایگاه - که مهم‌ترین درگیری‌های جنبش تلقی می‌شوند - و درگیری‌های قدرت - که قرار است سرنوشت جنبش را کنترل کند - می‌شوند. همانطور که در ابتدا ذکر شد، دیدگاه فرهنگی به احساسات در جنبش‌های اجتماعی وقتی که مسائل می‌توانند در قالب‌های هنجاری، باور، یا ارزش فرموله شوند، نقطه شروع ارزشمندی {را برای مطالعه} فراهم می‌کند. از طرف دیگر، وقتی که بهتر است مسائل در قالب تعاملات فرموله شوند، با نتایجی که روابط پایدار یا در حال تغییر، به ویژه در زمینه قدرت و/یا جایگاه تعریف می‌کنند، یک رویکرد ساختاری ترجیح داده می‌شود.

فصل چهارم

کسب و کار جنبش‌های اجتماعی

فرانک دووین

بسیاری از فصل‌های این مجلد به نقش احساسات در رفتار جمعی سیاسی می‌پردازند. پارادایمی که آنها به آن پرداخته‌اند، پارادایم بسیار منطقی است که در آن فعالیت جنبش اجتماعی به همان شیوه‌ای پیش می‌رود که فعالیت تجاری پیش می‌رود. این پارادایم توسط کارآفرینان ایدئولوژیک هدایت می‌شود که در بازارها برای جلب وفاداری شرکت‌کنندگان احتمالی رقابت می‌کنند. این پارادایم مبتنی بر استفاده حساب شده از استراتژی‌های سازمان‌دهی و مخالف‌سازی به خوبی تعریف شده است. این پارادایم به استفاده از این استراتژی‌ها در طول پنجره‌های فرصت سیاسی خاص بستگی دارد.

این فصل‌ها این دیدگاه از فعالیت جنبش اجتماعی را به چالش می‌کشند. آنها یک نوع دیگر جنبش اجتماعی را ترسیم می‌کنند که توسط خشم، ترس، امید، حس درست و نادرست هدایت می‌شود. ممکن است این پروژه را به عنوان تلاشی برای بازگرداندن رومنس به فعالیت سیاسی در نظر بگیریم، زیرا به عصری اشاره دارد که جنبش‌های اجتماعی به طور خودآگاه در مورد ایدئولوژی و درست در مقابل نادرست بودند - دورانی که زبان محاسبه سیاسی منطقی هنوز به جنبش‌های اجتماعی یا نظریه‌های علوم اجتماعی که آنها را توصیف می‌کردند، نفوذ نکرده بود.

این روزها، پارادایم غالب علوم اجتماعی برای درک جنبش‌های اجتماعی، بر

محاسبه منطقی میان «کارآفرینان» جنبش تأکید دارد. بسیاری از مشارکت‌کنندگان در این مجلد برعکس، بررسی می‌کنند که چگونه احساسات اهمیت دارند. در این دیدگاه مختصر، من تحولی از عمل احساسی به عمل مبتنی بر علاقه محاسباتی را نه تنها در جنبش‌های اجتماعی بلکه در حوزه‌های اجتماعی بررسی می‌کنم. هدف من رومانیتیک کردن گذشته نیست بلکه اشاره به یک روند وسیع‌تر است که در آن عمل انسانی به طور فزاینده‌ای به عنوان انگیزه‌ای توسط علاقه و محاسبه چارچوب‌بندی می‌شود، حتی در حوزه‌هایی که تا همین اواخر تصور می‌شد که طبق اصول دیگری عمل می‌کنند.

آلبرت هیرشمن، در کتاب «عواطف و منافع» (۱۹۷۷)، توضیح داد که چگونه فرآیند مدرنیزاسیون «عواطف» که رفتار اجتماعی را تحریک می‌کرد به «منافع» مدرن تبدیل کرد و بدین ترتیب رفتار عاطفی، حداقل از نظر بلاغی، به رفتار محاسباتی تبدیل شد. فصل‌های این مجلد را می‌توان به عنوان تلاشی برای پیشبرد دستور کار هیرشمن در نظر گرفت، زیرا نشان می‌دهند که در حالی که «منافع» بلاغت جدید جنبش‌های اجتماعی است (هم در عمل و هم در نظریه اجتماعی)، عواطف و احساسات همچنان به عنوان یک بدیل به وسیله‌ای برای درک رفتار خود برای کنشگران جنبش اجتماعی عمل می‌کنند. توصیفات برون‌نگر از فعالیت ممکن است زبان مدیریت استراتژیک را فرض گرفته باشد، اما توصیفات درون‌نگر همچنان اغلب زبان احساس و تعهد را فرض می‌گیرند.

استدلال من این است که جایگزینی مداوم علاقه به جای اشتیاق، در تصورات در مورد رفتار انسانی، به تولید پارادایم غالب علوم اجتماعی عقلانی کمک کرد. این تغییر همچنین ممکن است باعث شود که جنبش‌های اجتماعی خود را به عنوان جهت‌دار به سمت محاسبه عقلانی توصیف کنند - در معنای متعارف به عنوان «مدیریت‌شده»، نه به عنوان خودجوش، عاطفی و کاریزماتیک. تا همین اواخر، نظریه‌پردازان هر دو جنبش اجتماعی و مذهبی را بر اساس باورها، اخلاق و احساسات توصیف می‌کردند. اکنون، جنبش‌های اجتماعی و مذهبی به طور یکسان به عنوان کسب‌وکارهایی مشابه دیده می‌شوند، و نظریه‌پردازان رفتار فردی را با استعاراتی که از نظریه انتخاب عقلانی وام گرفته‌اند توصیف می‌کنند. نظریه‌های مدرن فعالیت سیاسی به‌طور

کلی جهان را این‌گونه به تصویر می‌کشند. این سوال را مطرح می‌کند که آیا باید خود را با ساختن نظریه‌هایی که بلاغت کنشگران خود را تقلید می‌کنند، راضی کنیم یا باید تلاش کنیم خود آن بلاغت را توضیح دهیم؟ آیا کافی است نظریه‌ای توسعه دهیم که رهبران جنبش‌های اجتماعی را همان‌طور که خودشان توصیف می‌کنند به‌عنوان بازیگران استراتژیک توصیف کند؟

پدیده گسترده‌تری که این تغییر دوگانه را در جنبش‌های اجتماعی و نظریه‌های علوم اجتماعی که این جنبش‌ها را توصیف می‌کنند، تولید می‌کند، عقلانی‌سازی و رمزگشایی از زندگی اجتماعی است. مسیر خاصی که عقلانی‌سازی در غرب طی کرده، تمجید از فرد و تصور همه رفتارهای او از منظر نظریه اقتصاد خرد است. ظهور نظریه انتخاب عقلانی در علم سیاسی بخشی از این فرآیند است، زیرا اکنون رفتار سیاسی مدرن تحت اصول محدود محاسبه تصور می‌شود. نه تنها انتخاب‌های رای‌گیری محاسبه می‌شوند، بلکه رنگ کراوات‌های نامزدها و قدرتی که با آن همسرانشان را در تلویزیون می‌بوسند نیز محاسبه می‌شود. آنچه که برای نظریه و عمل جنبش‌های اجتماعی اتفاق افتاده است، در همه‌جا اتفاق افتاده و قطعاً برای نظریه و عمل سیاسی نیز اتفاق افتاده است.

قدرت مدل عام فاعل عقلانی در زمینه جامعه‌شناسی مطالعات سازمانی و در زمینه‌های مختلف عملی مدیریت به‌وضوح آشکار است. تا همین دهه ۱۹۶۰، نظریه‌پردازان سازمانی معتقد بودند که مدل‌های مدیریتی مختلف برای زمینه‌های مختلف مناسب هستند. آنها استدلال می‌کردند که آشپزخانه‌های سوپ { منظور مراکز توزیع غذای رایگان بین نیازمندان است که اغلب با سوپ از گرسنگان پذیرایی می‌کنند. م.} باید متفاوت از کارگزاری‌های سهام مدیریت شوند، زیرا اهداف سازمانی و انگیزه‌های فردی بین زمینه‌ها متفاوت است. اما این روزها در همه حوزه‌های نظریه مدیریت، بازیگران در درجه اول عقلانی هستند. بنابراین، چندان دور از نظر نیست که مدیریت عمومی از مدیریت بیمارستان، که از مدیریت آموزشی، مدیریت خدمات اجتماعی و غیره متمایز بود، یک حوزه جداگانه باشد (مانند کلارک ۱۹۵۶؛ اسکات و مایر ۱۹۸۳). برخی از این زمینه‌ها به یکدیگر نزدیک‌تر از بقیه بودند، اما تفاوت‌های

گسترده‌ای بین زمینه‌ها وجود داشت. نظریه‌های مدیریت در مدارس حرفه‌ای جداگانه آموزش داده می‌شدند، هرکدام با اخلاق خاص خود. هر کدام بر پایه یک سنت نظریه‌ای متمایز و هسته تجربی متمایزی از موارد یا مطالعات استوار بودند، دقیقاً به این دلیل که تصور می‌شد اهداف سازمانی و انگیزه‌های کارکنان در آن سازمان‌ها به‌طور اساسی متفاوت هستند. اما دنیا تغییر کرده است. بیمارستان‌ها، آژانس‌های خدمات اجتماعی و اکنون سازمان‌های جنبش اجتماعی مدیران MBA استخدام می‌کنند که سیستم‌های پاداش و تشویقی، نردبان‌های شغلی و سیستم‌های ارزیابی را براساس این فرضیه که هرکس یک فاعل عقلانی است، طراحی می‌کنند. هیچ‌کس از روی اشتیاق عمل نمی‌کند.

مدل مبتنی بر اقتصاد سازمان‌دهی از شرکت‌های تجاری به هر زمینه ممکن فعالیت اجتماعی انتشار یافته است (مایر ۱۹۹۴). کلیساهای و لیگ‌های کوچک اکنون به این باور رسیده‌اند که قوانین جهانی حاکم بر رفتار اجتماعی وجود دارد که به مجموعه‌ای جهانی از اصول سازمان‌دهی نیاز دارند. فلسفه‌های متمایز مدیریت که در بخش‌های مختلف نسل قبل یافت می‌شدند، به یک مدل مشترک که بر پایه نظریه اقتصاد خرد استوار است، راه داده‌اند. آنچه که در وال‌استریت رفتار صحیح را ایجاد می‌کند، در یونیسف نیز کار خواهد کرد. همه انواع سازمان‌ها:

- برنامه‌های استراتژیک اتخاذ کنید.
 - از بازارهای کار داخلی برای ایجاد انگیزه‌های بلندمدت استفاده کنید.
 - بیانیه‌های مأموریت بنویسید.
 - خود را به عنوان کارآفرین به تصویر بکشید.
 - مدیران عامل و رئیس‌ها و معاونان مدیریت منابع انسانی را منصوب کنید.
 - ادغام‌ها را برای دستیابی به صرفه‌جویی‌های مقیاس و واگذاری‌ها را برای کمک به تمرکز بر مأموریت اصلی‌شان در نظر بگیرید.
- مدیریت همان مدیریت است. اهداف سازمانی و انگیزه‌های اعضا دیگر اهمیتی ندارند. مدیریت یک جنبش اجتماعی هیچ تفاوتی با مدیریت یک بانک ندارد زیرا ما همگی در هر چیزی که باشد، به دنبال منافع شخصی خود

هستیم. به این ترتیب، مدل‌های نحوه سازمان‌دهی تلاش‌های جمعی - چه کارخانه‌های خودروسازی، چه کارگزاری‌های سهام یا جنبش‌های زیست‌محیطی - بر یک مجموعه واحد از اصول که به طور کلی بر نظریه اقتصادی استوار است، همگرا شده‌اند. یکی از پیامدهای واضح این تغییر این است که افراد در همه جنبه‌های زندگی توجه بیشتری به مسائل پرداختی دارند، زیرا سیستم‌های مدیریت مبتنی بر انگیزه‌های فردی، فردگرایانه و عقلانی به ما علامت می‌دهند که این چیزی است که باید به آن توجه کنیم. «پول را نشانم بده» شعار اصلی همه‌جا شده است. یکی از پیامدهای ناخواسته تلاش اقتصاددانان برای ایجاد انگیزه در کار، افزایش اختلاف درآمد است - همان‌طور که پزشکان، مدیران HMO و مدیران United Way و حتی استادان تحت این سیستم قرار می‌گیرند، کسانی که در بالای حرفه‌های خود هستند به طور چشم‌گیرتری از نمودارها انگیزه می‌گیرند (فرانک و کوک ۱۹۹۶). انگیزه‌ها - در همه جا و نه تنها در سوئیت‌های اجرایی، به یک دلیل مشروع برای بودن و ادامه دادن تبدیل شده‌اند.

حتی سازمان‌های کاملی که برای تبلیغ یا انجام کارهای خوب تأسیس شده بودند، اگر به نظر منطقی بیاید می‌توانند مأموریت‌های خود را به طور مشروعی رها کنند. YMCA تبلیغ مذهبی را زمانی که بازار آن کاهش می‌یابد رها می‌کند و به باشگاه‌های سلامتی می‌پردازد (زالد و دنتون ۱۹۶۳). کالج‌های عمومی از آوردن آموزش دانشگاهی به میان توده‌ها دست می‌کشند و به جای آن آموزش آشپزی فرانسوی و ریاضیات جبرانی ارائه می‌دهند (کلارک ۱۹۵۶).

بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی به جای اندیشیدن به این روند، آن را به عنوان ارزش اسمی گرفته‌اند. آنها به طور فزاینده‌ای با مردم به عنوان خودخواه، منطقی و محاسبه‌گر برخورد می‌کنند. نظریه‌های مدیریت خدمات اجتماعی، مدیریت آموزشی و حتی خود جنبش‌های اجتماعی به طور فزاینده‌ای عقلانی می‌شوند. آنها انگیزه‌های انسانی را به یک بعد واحد از محاسبه منطقی کاهش می‌دهند، زیرا این همان چیزی است که بازیگران خودشان انگیزه‌های خود را با آن توصیف می‌کنند. منظور من این نیست که گذشته‌ای رمانتیک را به یاد آورم که در آن مردم و نظریه‌های مربوط به آنها توسط اشتیاق برای

زندگی، نوع دوستی و محبت و برادری هدایت می شدند. بیشتر نظریه های جامعه شناسی بازیگران را نه توسط اشتیاق بلکه توسط چیزی بسیار بیشتر معمولی، یعنی عادت و روال، توصیف کرده اند. به جای رمانتیزه کردن گذشته، فقط می خواهم بگویم که ممکن است این تغییر خود را به عنوان یک نتیجه برای بررسی جامعه شناختی در نظر بگیریم. این روند به طور کامل نظریه جنبش های اجتماعی را تصاحب کرده است که نظریه پردازان مدیریت نیز شروع به وام گرفتن {از آن} می کنند. وقتی آنها به نظریه جنبش های اجتماعی نگاه می کنند، می بینند که مدل های فاعل عقلانی دقیقی که در نظریه مدیریت استراتژیک یافت می شوند، {در این جا هم} وجود دارند. در برخی موارد، این مدل ها توسط نظریه پردازان جنبش های اجتماعی توسعه یافته اند و نوآوری های آنها توسط نظریه مدیریت پذیرفته شده است (Swa- minathan and Wade ۱۹۹۹).

دانشمندان اجتماعی واقعاً نمی توانند به این امر انتقاد کنند. نظریه پردازان مدرنیته به طور معمول بازیگران را در کلمات خودشان می پذیرند. به همان شکل که فعالان جنبش اجتماعی رفتار خود را از نظر استراتژی، محاسبه و اصول مدیریتی غالب (پنجره های فرصت، کارآفرینی مسئله) تنظیم می کنند، جای تعجب نیست که نظریه پردازان از همان نوع زبان استفاده می کنند. اما البته، زبان محاسبه منطقی، چه در جنبش های اجتماعی چه در شرکت ها، لنزی است که بازیگران از طریق آن به اقدامات خود به صورت گذشته نگر و آینده نگر نگاه می کنند. وقتی کاری را انجام می دهید، داستان هایی را می سازید که بسیار عقلانی شده اند. رئیس اکسون این کار را می کند، رئیس گرینپیس نیز همین طور. این نقطه نظر نظریه پرداز سازمانی کارل ویک (۱۹۹۳) است، وقتی که از فرآیند به عنوان «معنی سازی» صحبت می کند - ساخت معنای رفتار پس از واقعه. در سازمان هایی که ویک آنها را بررسی کرده است، درست مثل جنبش های اجتماعی مدرن، حساب هایی که بازیگران می سازند، محاسباتی، عقلانی و استراتژیک هستند. معنی سازی در چارچوب های شناختی داده شده رخ می دهد و بازیگران بر اساس انتخاب چارچوب ها دلایلی برای رفتار خود می سازند. می توان هر اقدامی را به چندین روش مختلف چارچوب بندی کرد. یک تظاهرات علیه سوء استفاده از حیوانات آزمایشگاهی می تواند از نظر حقوق

طبیعی آن حیوانات و از نظر فرصت برای ایجاد یک ائتلاف و گسترش عضویت در یک سازمان جنبش اجتماعی چارچوب‌بندی شود. فعالان جنبش اکنون نوع سابق «معنی‌سازی» را با نوع لاحق مکمل یا حتی جایگزین می‌کنند.

در کتاب «عواطف و منافع» هیرشمن این ادعا را نکرد که در دنیای مدرن فقط محاسبه عقلانی وجود دارد. او استدلال کرد که در دنیای مدرن، علاقه و محاسبه عقلانی نحوه‌ای است که مردم {از طریق آن} رفتار را درک می‌کنند. جایی که نظریه‌های سیاسی/عقلانی در زمینه جنبش‌های اجتماعی کمبود دارند این است که به اندازه کافی نسبت به حساب‌های خود بازیگران شکاک نیستند. وقتی مردم‌شناسان جوامع توتیک را مشاهده می‌کنند که در آن‌ها افسانه محلی می‌گوید که ارواح قورباغه جهان را فرمانروایی می‌کنند، نتیجه نمی‌گیرند که قورباغه‌ها واقعاً این قلمرو را فرمانروایی می‌کنند و در گاوآهن‌ها و زیراندازهای ختنه‌کاری حک شده‌اند. آن‌ها نتیجه می‌گیرند که مردم محلی یک سیستم معنایی توسعه داده‌اند که اقتدار را بر روی عمل‌های اجتماعی در توتم قورباغه قرار می‌دهد. به‌طور مشابه، وقتی ما عمل‌های اجتماعی مدرن را مطالعه می‌کنیم، باید هر کاری که می‌توانیم انجام دهیم تا از چارچوب مرجع مردم محلی خارج شویم. ما باید تلاش کنیم تا عقلانیت را به عنوان یک سیستم معنایی ببینیم که اقتدار را در مجموعه‌ای از قوانین اجتماعی و اقتصادی جهانی قرار می‌دهد - قوانینی که همان وضعیت توتم قورباغه را دارند.

شاید آنچه درباره گسترش چارچوب علاقه قابل تأسف است این است که ما همگی رفتار خود را از طریق این لنز درک می‌کنیم، و این، در هایت، لنز «علم دل‌خراش» اقتصاد است. آیا آرزو نمی‌کردیم که بتوانیم چارچوبی را که استفاده می‌کنیم انتخاب کنیم، زیرا ممکن است انتخاب کنیم که زندگی خود را از نظر جستجوی نجات یا آزادی‌سازی گربه‌های خانگی ببینیم. در واقع، آنچه که به وضوح غیرعقلانی در مورد مدل انتخاب عقلانی است که اکنون همه ما باید با آن زندگی کنیم، انتخاب این مدل دل‌خراش عمل است. آیا اگر می‌توانستیم شکوه نجات ابدی را انتخاب کنیم، باز هم آزادانه انتخاب می‌کردیم که زندگی خود را به جمع‌آوری سدان‌های لوکس آلمانی، هرچند باشکوه، بگذرانیم؟

از آنجایی که مدیران مدت‌هاست که به بازی رفتار عقلانی مشغول بوده‌اند، دانشجویان مدیریت مدت‌ها پیش حساب‌های فرهنگی عقلانیت مدیریتی را توسعه دادند. وبر بر اهمیت «فهم» در جامعه‌شناسی، یا درک فهم بازیگر از اعمالش تأکید کرد. بیشتر نظریه‌پردازان ساخت‌گرای سازمان، از جان مایر (مایر و روان ۱۹۷۷) و دلیو. ریچارد اسکات (۱۹۹۵) تا پل دیماجیو و والتر پاول (۱۹۹۱)، و همچنین بسیاری از نظریه‌پردازان شبکه، از هریسون وایت (۱۹۹۲) تا مارک گرانوتر (۱۹۸۵)، بر شانه‌های وبر ایستاده‌اند. آنها عقلانیت را به عنوان یک چارچوب عمل می‌بینند که عمل را شکل می‌دهد (به طور قطع) اما همچنین حساب‌هایی را که مردم از عمل خود می‌دهند نیز شکل می‌دهد. به تعبیر ویک، عقلانیت چارچوبی است که در آن ساخت معنی اتفاق می‌افتد. مردم‌شناسان مدت‌هاست که به کار تجزیه و تحلیل معنای رفتار انسانی مشغول بوده‌اند و وقتی محیط‌های مدرن و عقلانی را مشاهده می‌کنند، به نتایج مشابهی می‌رسند. مری داگلاس (۱۹۸۶) این را با اشاره به اینکه سیستم‌های اجتماعی عقلانی منطق‌های بسیار متفاوتی از عقلانیت دارند که رفتار فردی را شکل می‌دهند، تأکید می‌کند. او به این ترتیب این ایده که افراد به طور مطلق در روش‌های عقلانی رفتار می‌کنند را رد می‌کند. کلیفورد گیتز (۱۹۸۳) سیستم معنایی مدرن وکلا را بسیار شبیه به آنچه بومیان دارند می‌داند، زیرا چارچوب تفسیری برای عمل فراهم می‌کند.

نظریه‌پردازان جنبش اجتماعی غالب، مانند نظریه‌پردازان مدیریت اولیه، شاید کمی بیش از حد به سمت پذیرش حساب‌های بازیگران به عنوان حقیقت مطلق حرکت کرده‌اند. آنها به داستان‌هایی که اطلاع‌دهندگان می‌گویند بیش از حد اعتبار می‌دهند. غلبه بر این مشکل آسان نیست، زیرا اگر بازیگران رفتار خود را هم به صورت آینده‌نگر و هم گذشته‌نگر، از نظر محاسبه عقلانی و نه از نظر احساسات و عواطف چارچوب‌بندی کنند، ممکن است به طور تجربی غیرممکن باشد که شناسایی یا اثبات شود که انگیزه‌هایشان به گونه‌ای دیگر است. پاسخ جامعه‌شناختی معمول در این شرایط این است که فرض کنند عادات و عواطف، و نه فقط محاسبات، بازیگران را انگیزه می‌دهند. به هر حال، برای یک فعال جنبش متوسط، در پیگیری حقوق نهنگ‌ها یا زنان، شهرت و افتخار کم و منافع بسیار کمتری وجود دارد. اقتصاددانان مدت‌هاست

که سوال از اینکه آیا ما به طور ابتدایی عقلانی هستیم را با اعلام اینکه نمی‌توانند ترجیحات مردم را پیش‌بینی کنند (این کار جامعه‌شناسان است) بلکه فقط وسایل (عقلانی) که مردم برای پیگیری آن ترجیحات استفاده می‌کنند را پیش‌بینی کنند، حذف کرده‌اند. به عبارت دیگر، آنها هیچ نظری ندارند که آیا افراد ترجیح می‌دهند نهنگ‌ها را نجات دهند یا BMW جمع کنند، اما آنها وقتی که ترجیحات را بدانند می‌توانند وسایل را پیش‌بینی کنند. البته، آنها به خوبی قادر به پیش‌بینی وسایل هستند زیرا آن وسایل در نظریه‌های اقتصادی که به درجات مختلف دقت در دسترس همه است، شرح داده شده‌اند. همه ما می‌دانیم که هویج ترفیع یک انگیزه قوی برای کار سخت است، حتی اگر فرمول اندازه بهینه آن هویج را ندانیم. دیدگاه اقتصادی پیشنهاد می‌کند که ترجیحات (برای نجات نهنگ‌ها، یا مبارزه با سقط جنین) توسط احساسات عقلانی تعیین می‌شوند، اما وسایل برای دستیابی به آن ترجیحات توسط محاسبه عقلانی تعیین می‌شوند. این رویکرد نظریه‌پردازان جنبش اجتماعی را از نیاز به پرداختن به سوال از انگیزه‌ها بی‌نیاز می‌کند، و در واقع بخش مهمی از نظریه‌پردازی جنبش اجتماعی اخیر به این سمت حرکت کرده است. اما این رویکرد در نظریه جنبش اجتماعی ناکافی است، همانطور که در نظریه مدیریت ناکافی است. با یک سری مطالعات نشان داده شده است که اقدام عقلانی به طور تاریخی وابسته و اجتماعی ساخته شده است. اگر عمل عقلانی پایدار و قابل پیش‌بینی نباشد، پس مشکل‌سازی خاص چارچوب محاسبه عقلانی خود مهم می‌شود. به این حد، رفتار جنبش اجتماعی با توجه به چارچوب محاسبه عقلانی، بخشی از جهان تجربی گسترده‌تر نظریه سازمانی شده است.

دلایل زیادی وجود دارد که باور کنیم این تمرکز بر عقلانیت، در بین «کارآفرینان» جنبش و در بین کارآفرینان پارادایم علمی اجتماعی نیز، به مرور زمان کاهش خواهد یافت. در نظریه سازمانی، پاندول در طول این قرن به این سو و آن سو رفته است، با دوره‌هایی از عقلانیت افراطی (در نظریه و در عمل شرکتی) که با دوره‌های اصلاحی که در آنها «نظریه Y» درباره اهمیت گروه یا نسخه‌ای از روانشناسی حاکم می‌شود (بارلی و کوندا ۱۹۹۲). نظریه جنبش اجتماعی اخیراً اولین نوسان بزرگ خود را به سمت عقلانیت داشته است. وقت نوسان به سمت نظریه‌هایی که احساسات، فرهنگ، روایت‌ها، استعاره‌ها و

هنجارها را در نظر می‌گیرند، رسیده است.

اگر و زمانی که میدان جنبش‌های اجتماعی به سمت عواطف و احساسات بازگردد، آیا درس این خواهد بود که شرکت‌کنندگان در جنبش‌های اجتماعی واقعاً توسط قلب‌هایشان و نه توسط مغزهایشان انگیزه می‌گیرند؟ به نظر می‌رسد که این اصلاً آن درسی که باید گرفته شود نیست. بلکه، اگر ما از یکی از چارچوب‌های شناختی موجود برای درک جهان استفاده کنیم و اگر مدل فاعل عقلانی فقط یکی از آن چارچوب‌ها باشد، مدل فاعل احساسی نیز فقط یکی دیگر از این چارچوب‌ها ست. گفتن اینکه مردم واقعاً به دلیل عواطفشان در جنبش‌ها شرکت می‌کنند، تفاوت زیادی با گفتن اینکه آن‌ها واقعاً به‌طور عقلانی عمل می‌کنند ندارد. شاید سوال مهم‌تری که پیش روی ما قرار دارد این است که این چارچوب‌ها از کجا می‌آیند و چگونه ما آن‌ها را در توضیح رفتار خود به خود انتخاب می‌کنیم.

بخش دوم

زمینه‌های فرهنگی

فصل پنج

احساسات و هویت سیاسی

تحریک علاقه به سیاست

مبیل برزین

ابداع تعلق در فضاهاى سیاسى جدید و قدیمی

فروپاشی ترتیبات سیاسى پس از جنگ در شرق و تا حدی غرب اروپا، اتحاد جماهیر شوروى سابق، آفریقا و آسیا در دهه گذشته، فضای ژئوپلیتیکی را بازترسیم کرده و علوم اجتماعى را به چالش کشیده تا راه‌های جدیدی برای مفهوم‌سازی تحولات فرهنگى و اجتماعى بیابد. سقوط رژیم‌های دیرینه همراه با تغییرات گسترده در جریان‌های مهاجرت، هویت سیاسى را با مسائل همراه آن چون ملی‌گرایی، قومیت و شهروندى، به پیش‌زمینه تحقیقات علمى اجتماعى پرتاب کرده است.^۱

من استدلال می‌کنم که هویت‌های سیاسى ذاتاً مشکل‌زا هستند زیرا کمترین «طبیعی» بودن را در میان همه هویت‌های ممکن که افراد یا گروه‌ها ممکن است داشته باشند، دارند. من از اصطلاح «طبیعی» استفاده نمی‌کنم تا

^۱ - هویت به عنوان هویت یک دل‌مشغولی نسبتاً جدید در جامعه شناسی خرد است و به عنوان یک مفهوم تحلیلی، ابعاد آن نامفهوم است. برای خلاصه‌ای از رویکردهای علوم اجتماعى به هویت، به سرولو ۷۹۹۱ مراجعه کنید؛ برای خلاصه‌ای از نوشته‌های اخیر در این موضوع، به مقالات در کالهن ۳۹۹۱ مراجعه کنید.

دیدگاه اساسی از هویت را مطرح کنم، بلکه به این دلیل آن را به کار می‌گیرم تا پیشنهاد کنم که هویت‌های سیاسی ذهنی، جز در زمان بحران‌های سیاسی مانند جنگ‌ها، از نگرانی‌های «زندگی عادی» دور هستند^۱. ما طیفی از هویت‌ها را از عمومی به خصوصی به عنوان «هرم» تجربه می‌کنیم - به زبان ساده، برخی {از این هویت‌ها} برای ما مهم‌تر از دیگران هستند. هویت‌های سیاسی، هویت‌های عمومی هستند. آنها معمولاً جایگاه دوم را نسبت به هویت‌های خصوصی که عمیق‌تر احساس می‌شوند، اشغال می‌کنند. هویت‌های سیاسی خط دشواری را طی می‌کنند زیرا نیازمند این هستند که افراد احساس کنند چیزی خارج از خود خصوصی - حزب، دولت - وجود دارد که ارزش دارد تا برای آن بمرند. «احساس» هویت سیاسی نیازمند بازآرایی «هرم» هویت‌ها است - در نتیجه، هویت‌های سیاسی باید بخشی از پروژه‌های فرهنگی، یا هویتی ملی مداوم باشند.

جامعه‌شناسی خرد که به هویت سیاسی تمایل دارد علاقمند است عمدتاً بر نهاد حقوقی شهروندی، مسئله مهاجرت و مسائل حقوقی عضویت و حقوق گروهی متمرکز باشد^۲. مقاله من شهروندی را به عنوان حالت فرهنگی و همچنین قانونی از ادغام سیاسی بازتعریف می‌کند و بر روش‌های نمادین و عاطفی که دولت‌های ملی برای بسیج احساس علاقه به حکومت به کار می‌گیرند، تاکید می‌کند. پیوند احساسات و شهروندی مفهوم عضویت را گسترش می‌دهد تا تجربه احساس تعلق ملی را نیز شامل شود.

من این مسائل را در سه بخش مرتبط مورد بررسی قرار می‌دهم. اولین بخش تحلیلی و مفهومی است. در این بخش، هویت سیاسی به عنوان دسته‌ای از تجربه‌های احساسی مورد بحث قرار می‌گیرد، نقش دولت ملی به عنوان بسیج‌کننده احساسات سیاسی بررسی می‌شود، و رابطه میان لیبرالیسم و انکار احساسات تحلیل می‌گردد. بخش دوم تجربی است و به تحقیقات من درباره ایتالیای فاشیستی مرتبط است. تمرکز بر روی آیین‌های سیاسی است. آیین‌های عمومی سیاسی به عنوان عرصه‌هایی عمل می‌کنند که بازیگران آیینی، چه

^۱ - من عبارت را از چارلز تیلور (۱۹۹۱: ۱۱۲) قرض گرفته‌ام

^۲ - برای یک استدلال تحلیلی، تا حدی هماهنگ با آنچه که در اینجا ارائه می‌دهم و که به تم‌های برجسته در ادبیات می‌پردازد، به آفه ۸۹۹۱ مراجعه کنید.

شرکت‌کنندگان و چه ناظران، مرز بین خود و دیگری، خود و دولت ملی را محو می‌کنند. این عرصه‌های موقت، «جوامع احساسی»، هویت سیاسی یا عضویت احساسی در حکومت ملی را به نمایش می‌گذارند. بخش سوم پیامدهای کار من را برای نظریه‌پردازی آینده درباره هویت، احساسات، و تعلق سیاسی بررسی می‌کند.

هویت سیاسی—ما چه کسانی هستیم؟

هویت به‌طور ناگسستنی با فهم از خود مرتبط است و به مشارکت در الگوهای معنادار اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود.^۱ همه ما هویت‌هایی داریم، بدون توجه به اینکه آنها را چقدر به صورت بسته یا گسترده می‌سازیم. خود و دیگری، سوژه و ابژه—شناخت تفاوت از نخستین دوره‌های زندگی آغاز می‌شود.^۲ هویت یک بُعد گریزناپذیر زندگی اجتماعی است. فیلسوف سیاسی ویلیام کانلی (۱۹۹۱: ۱۵۸) می‌گوید: «هر فرد نیاز به هویتی دارد؛ هر سبک زندگی پایدار ادعاهایی را برای هویت جمعی می‌آورد.»

هویت نخست و مهم‌تر از همه، شباهت را مطرح می‌کند و نیازمند شناخت از آنچه چارلز تیلور (۱۹۸۹: ۳۶) به‌عنوان یک «اجتماع تعریفی» می‌نامد، است. ساخت اجتماعی هویت‌ها شامل شناخت و مشارکت در شبکه‌ای از روابط اجتماعی یا جوامعی است که خود را احاطه می‌کند و از طریق آن افراد با دیگران احساس هویت {مشترک پیدا} می‌کنند. هویت‌ها نه ذاتی هستند و نه صرفاً ساخته‌شده؛ آنها متعدد هستند ولی روان‌شناختی نیستند (کالهن ۱۹۹۳). افراد با بسیاری از جوامع با هویت‌های مشابه ارتباط برقرار می‌کنند و از آنها معنا دریافت می‌کنند. همه ما هم هویت‌های عمومی و هم خصوصی داریم. هویت‌های عمومی عمدتاً شامل شهروندی و هویت‌های کاری هستند که توسط سازمان‌های حقوقی دولت ملی مدرن و بازار حمایت می‌شوند. علاقه و عقلانیت این هویت‌ها را اداره می‌کنند. هویت‌های خصوصی در خالص‌ترین اشکال خود به‌صورت روابط خویشاوندی پدید می‌آیند. سنت و احساسات این

^۱ این بخش به شکل کامل‌تر در برزن ۹۹۹۱ مطرح می‌شود.

^۲ کریتیز، کالینز و لوکاس ۵۸۹۱ نظریه‌های خودشناسی را بررسی می‌کنند.

هویت‌ها را شکل می‌دهند.

هویت‌های فرهنگی—هویت‌های مذهبی، ملی، منطقه‌ای و قومی—بیشتر سیال هستند و ممکن است بسته به زمینه تاریخی، عمومی یا خصوصی باشند. دموکراسی تمایل دارد هویت‌های مذهبی، منطقه‌ای و قومی را از عرصه عمومی بیرون بکشد و به طور انتخابی ابعاد عاطفی ملی‌گرایی را برای حمایت از دولت-ملت فراخواند.^۱ هویت‌های فرهنگی بر اساس معانی بنا شده‌اند—معانی عمل مذهبی، وطن و عضویت گروهی. آنها قادر به ایجاد و بر ساخت احساسات عمومی قدرتمند و جنگ‌طلبی هستند. وطن‌پرستی، ملی‌گرایی قومی و نژادپرستی، به عنوان مثال، خط نیمه‌نفوذپذیر بین عشق و نفرت در عرصه سیاسی را تجسم می‌بخشند.

تعدد هویت‌های موجود به این معنا نیست که آنها برای کسانی که در آنها مشارکت می‌کنند، معانی یکسانی دارند. با وام گرفتن از کانلی (۱۹۹۱: ۱۷۳) می‌گویم بسیاری از هویت‌ها «مشروط»، یعنی برحسب شرایط هستند. هویت‌ها متعلق به دسته‌ای هستند که چارلز تیلور (۱۹۸۹: ۶۳) آنها را به عنوان «خیرهای برتر» توصیف می‌کند—موضوعاتی که نسبت به موضوعی دیگر ارزش بیشتری برای ما دارند. ما برخی هویت‌ها را به عنوان «خیرهای برتر» تجربه می‌کنیم و برخی را به طور اساسی «مشروط» تجربه می‌کنیم (برزن ۱۹۹۷: ۱۹-۳۰؛ ۱۹۹۸: ۲). من از اصطلاح «هرم احساس هویت» استفاده می‌کنم تا دسته‌بندی احساسی را که ما به طور فردی و جمعی در آن شرکت می‌کنیم، مفهوم‌سازی کنم. هویت‌های سیاسی به ویژه در برابر شرایط آسیب‌پذیر هستند. دیوید لایتین (۱۹۹۸: ۲۴، ۳۱-۳۲) حتی ادعا می‌کند که «هویت‌های ترکیبی» که در زمان‌های تنظیم مجدد ملی بروز می‌کنند، به توصیف نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی به عنوان «بازی تراز» شبیه هستند. هویت‌های سیاسی به هویت‌های محلی، منطقه‌ای و ملی (اگنیو و بروس ۱۹۹۹) و همچنین هویت‌های ایدئولوژیک (کوهن ۱۹۸۵؛ برزن ۱۹۹۷) تقسیم می‌شوند. هویت دو دوگانگی دارد که در

^۱ به ادبیات نوظهور درباره ملی‌گرایی، به‌ویژه بروباکر ۱۹۹۱، کالهون ۱۹۹۱، و اسمیت ۱۹۹۱ مراجعه کنید.

^۲ مفهوم گولد (۱۹۹۱) از «هویت مشارکتی»، که بر عمل جمعی تمرکز دارد، با تأکید من بر طبیعت «مشروط» هویت هماهنگ است.

تحلیل سیاسی پیچیده می‌شود. هویت نام و فعل است؛ مفرد و جمع. آن چیست؟ با چه کسی هم‌هویت می‌شوم؟ من کیستم؟ ما که هستیم؟ هویت شخصی و هویت سیاسی متفاوت هستند. من کیستم به ما که هستیم تبدیل می‌شود؟ یکی از ما کیست و چه کسی نیست؟ علاوه بر این، هویت وضعیت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دارد (سامرز ۱۹۹۴). آن یک حالت وجود را به عنوان دسته‌ای از دانش اجتماعی و طبقه‌بندی توصیف می‌کند. در یک جهان ایده‌آل، هویت‌های سیاسی پیوستگی احساسی و دسته‌های نهادی را ادغام می‌کنند. «من فرانسوی هستم» و «ما فرانسوی هستیم» هر دو بیانات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خواهند بود.

دولت-ملت‌ها: وسایل احساسات سیاسی

دولت-ملت‌های مدرن به‌عنوان وسایل احساسات سیاسی عمل می‌کنند. وطن‌پرستی و ملی‌گرایی، عشق و نفرت سیاسی، دوستان و دشمنان را تعریف می‌کنند. دولت-ملت‌ها، شهروندی به‌عنوان دسته‌ای معرفتی را به سمت شهروند به‌عنوان هویتی احساسی حرکت می‌دهند. با قرض گرفتن از فرمول‌بندی آشنای بندیکت اندرسون (۱۹۹۱: ۷)، دولت-ملت مدرن یک «جامعه خیالی» است که به نوبه خود روح «برادری» را ایجاد می‌کند که به صورت «عشق به ملت» احساسی از «وابستگی» به دولت را ایجاد می‌کند (اندرسون ۱۹۹۱: ۱۴۱، ۱۴۳). دولت-ملت یک نهاد دوشاخه نهادی و مفهومی است. دولت در «کسب و کار حکمرانی» است و بر کارآیی بوروکراتیک و ادعاهای ارضی تمرکز دارد؛ ملت در کسب و کار ایجاد وابستگی احساسی به دولت یا هویت‌های «غیر مشروط» است.^۱ بحث‌های اخیر درباره ملی‌گرایی نشان می‌دهند که محققان به‌طور فزاینده‌ای به تمایز بین ملت و دولت توجه می‌کنند. برای مثال، بروباکر، در حساب نهادی خود از ملی‌گرایی، به‌طور ضمنی اهمیت تمایز بین دولت و ملت را وقتی که می‌گوید «وظیفه تحلیلی در دست ... اندیشیدن به ملی‌گرایی بدون ملت‌ها» (۱۹۹۶: ۲۱) است، به رسمیت می‌شناسد. میلر (۱۹۹۵: ۱۸) استدلال می‌کند که «اشتباه‌گرفتن 'ملت' و 'دولت' بحث‌های مربوط به ملیت را تار می‌کند».

^۱ - من «کسب و کار حکمرانی» را از پوگی ۸۷۹۱ قرض گرفته‌ام.

وجه ملت در دوگانگی دولت-ملت، هرچند که به عنوان محصول احساسات طبیعی ظاهر می‌شود، به شدت برساخته شده است. موفقیت پروژه‌های فردی دولت-ملت در قرن نوزدهم در قوت احساسات ساخته شده نهفته بود و برخی پروژه‌های دولت-ملت موفق‌تر از دیگران بودند. حساب‌های تاریخی و نظری نشان می‌دهند که دولت-ملت‌های قرن نوزدهم فقط به عنوان نتیجه انتخاب طبیعی هموطنان به وجود نیامدند. آنها از جنگ‌ها، سازماندهی مجدد نهادهای فرهنگی، عمدتاً آموزش، و استانداردهای زبان ایجاد شدند. فرهنگ‌های ملی به هزینه فرهنگ‌های محلی و منطقه‌ای ایجاد شدند. دولت-ملت‌های مدرن نیاز به زیرساخت فرهنگی دارند تا اطمینان حاصل شود که تعهد به یک حکومت ملی در میان «هرم» هویت‌های احساسی برجسته باشد. همه رژیم‌های سیاسی با نوعی از سیاست نمادین درگیر می‌شوند. زبان‌ها و ادبیات ملی و سیستم‌های آموزشی همچنین موزه‌ها، بناها و موسیقی به حفظ روح تعلق ملی کمک می‌کنند (برای مثال، موکرجی ۱۹۹۷؛ کورس ۱۹۹۷؛ بونل ۱۹۹۷؛ اسپیلمن ۱۹۹۷).

«جامعه خیالی» مفهومی نوین بود که برای اولین بار در سال ۱۹۸۳ ظاهر شد. مبارزه اصلی آن پیروز شده است و محققان به طور کلی بعد ساختگی «ملیت» را می‌پذیرند. با این حال، محققان یا به سادگی «عشق سیاسی» را بدون بررسی «ساختار ارتباط» یا «الگوی وابستگی‌های احساسی» به حکومت که توسط رابرت کانل جامعه‌شناس (۱۹۹۰: ۵۲۶) توصیف شده است، نادیده گرفته‌اند.^۱ این خلاء در همه حساب‌های ساخت دولت-ملت مشکل‌زا است و به‌ویژه در مورد دولت‌های ضد لیبرال که وابستگی به عنوان محصول اجبار فرض شده است، مشکل‌زا است.^۲ وابستگی به دولت-ملت در فضای بین معانی اجتماعی مشترک و سازماندهی رسمی شکل می‌گیرد. فرهنگ (ملت) و عقلانیت (دولت) برای ایجاد دولت-ملت ادغام می‌شوند.

^۱ - کار نظری و تجربی اخیر (وردی ۴۹۹۱؛ بورنمن ۲۹۹۱؛ هانت ۲۹۹۱)، مانند کانل، که مفاهیم جنسیت را به مفاهیم شکل‌گیری دولت پیوند می‌دهد، می‌تواند به عنوان نقاط شروع تحلیلی مفید خدمت کند. به همین ترتیب، گودوین (۷۹۹۱) رابطه بین انرژی «لیبیدینال» و تعهد به جنبش اجتماعی را بررسی می‌کند.

^۲ - برای بحث کامل‌تر درباره ادامه، به برزن ۹۹۹۱ مراجعه کنید.

لیبرالیسم و سرکوب احساسات سیاسی

«ایجاد» عشق سیاسی، یا «بازآرایی هرم‌های هویتی»، نوعی اقدام دولتی است که از فهرست نمادها و اعمال فرهنگی احساسی موجود استخراج می‌شود. هانت (۱۹۹۲: ۱۹۶) در تحلیل خود از «رمان خانوادگی» انقلاب فرانسه، پیشنهاد می‌کند که استعاره احساسی خانواده و هر آنچه که به آن اشاره دارد، در صورتی که در یک زمینه فرهنگی و تاریخی خاص قرار نگیرد، بی‌مفهوم است. رژیم‌های سیاسی متمایز که در آن‌ها ایدئولوژی و عمل در شکل نهادی ترکیب می‌شوند، در این مورد دولت-ملت مدرن، زمینه‌ای برای کاوش نشانه‌های فرهنگی که «عشق سیاسی» ایجاد می‌کنند، فراهم می‌کنند.

لیبرالیسم به عنوان یک ایده‌آل و به عنوان یک سازمان سیاسی، شکاف فرهنگی مرکزی مدرنیته را نهادینه کرد: تقسیم جمعی و فردی به خودهای عمومی و خصوصی.^۱ عمومی و خصوصی به عنوان یک طرح دسته‌بندی گسترده تمام هویت‌های ممکن را پوشش می‌دهند. به‌طور کلی، من استفاده کمی کمتر معمول از این تمایز را به عنوان یک خلاصه‌گوی مناسب از آنچه که ما به عنوان زندگی خصوصی یا «عادی» می‌نامیم—خانواده، جنسیت، عشق، مذهب—سازمان‌های هویتی عمیقاً احساس‌شده که فراتر از حوزه دولت دموکراتیک لیبرال هستند، توصیه می‌کنم.^۲ لیبرالیسم و به تبع آن دموکراسی احساسات را به حوزه خصوصی می‌سپارد.

هویت یک مسئله مدرنیته است که به یک مفهوم ایدئولوژیک فردگرایی متصل است. قرارداد دموکراتیک که تمامیت فردگرایی و هویت‌های متعدد را حفظ می‌کند گاهی اثر سیاسی ای دارد که از هدف نظری خود منحرف می‌شود. لوفور در بحث خود از توتالیتاریسم وقتی که می‌گوید «تعداد وحدت را می‌شکند، هویت را نابود می‌کند» پتانسیل بیگانه‌سازی دموکراسی را پیشنهاد می‌کند. او ضعف دموکراسی را در تقدس‌زدایی از سیاست که در رد یک مرکز

^۱ عمومی و خصوصی اصطلاحاتی هستند که بیشتر از دقت استفاده می‌شوند. برای یک مرور کلی از استفاده‌های اخیر از این اصطلاحات، به وینتراوب ۵۹۹۱: ۸۲-۹۱۳ و مقالات در کومار و وینتراوب ۷۹۹۱ مراجعه کنید.

^۲ برای بحث درباره عمومی و خصوصی که با استفاده من از این اصطلاحات هماهنگ است، به بروئر ۵۹۹۱ مراجعه کنید.

مقدس که نماد آن سلطنت در شکل‌های دولتی قبل از لیبرالیسم است، می‌بیند. دموکراسی فضای نمادین خالی را می‌گذارد که شکل‌های توتالیتر ممکن است آن را پر کنند: «دموکراسی تجربه جامعه‌ای دست‌نیافتنی، غیرقابل کنترل را آغاز می‌کند که گفته می‌شود مردم {در آن} حاکم هستند، البته، اما هویت آن‌ها همواره مورد سؤال خواهد بود، هویت آن‌ها نهفته باقی خواهد ماند.» (۳۰۳-۳۰۴).

تحلیل لوفور نشان می‌دهد که شکاف بین خودهای عمومی و خصوصی استثنای تاریخی است نه قاعده تاریخی—و اینکه عرصه عمومی دموکراتیک همواره در معرض بازگشت خودهای خصوصی یا تقدس‌زدایی از سیاست قرار دارد. انکار احساسات که در امتناع دموکراسی از ادغام مقدس در نهادهای خود به چشم می‌خورد، گسل زیرزمینی است که تهدید به منحرف کردن ایده‌آل‌های دموکراتیک می‌کند. مدرنیته و تعهد همراه آن به فردگرایی و جدایی عمومی و خصوصی یک شکست است—نه یک پیشروی مداوم به سوی آینده^۱. اثرات بیگانه‌سازی دموکراسی خلأی ایجاد می‌کند که ضد لیبرالیسم با رد جدایی لیبرال از عمومی و خصوصی و در نهایت دولت دموکراتیک، برای پر کردن آن تلاش می‌کند.

نظریه‌پردازی درباره هویت سیاسی تمایل دارد یک دولت-ملت دموکراتیک مدرن را فرض کند و حالت یگانه‌ای از مشارکت در حکومت را پیش‌فرض بگیرد. این فرضیات در برابر چشم‌اندازهای جایگزین تعلق و سازماندهی سیاسی انعطاف‌پذیر نیستند^۲. دولت‌های ضد لیبرال مدرن (بعد از سال ۱۹۰۰) بر اساس افسانه نوآوری، با این ادعا که فرهنگ‌ها و هویت‌های سیاسی جدیدی ایجاد می‌کنند، بنا شده‌اند^۳. ادعای آنها برای نوآوری استراتژی‌های هویتی آنها را

^۱ فقط باید به یاد داشت که هر دو هیتلر و موسولینی از طریق روش‌های اساساً پارلمانی و قانونی به قدرت سیاسی رسیدند. بازگشت به هویت‌های قومی و بازگشت معاصر ملی‌گرایی و همچنین خشونت نژادی در اروپا ممکن است به عنوان بازگشت به هویت‌های خصوصی تفسیر شود. اینکه آیا این پدیده‌های نوظهور منجر به تقدس‌زدایی مجدد سیاست می‌شود، یک مسئله جداگانه و وابسته به تاریخ است.

^۲ در تحلیل خود از پیدایش نظریه شهروندی انگلو-آمریکایی به عنوان یک مفهوم سیاسی، سومرز (۵۹۹۱) استدلال می‌کند که ویژگی تاریخی قدرت تحلیلی آن را در مواجهه با ترتیبات سیاسی جدید در اروپای شرقی سابق تضعیف می‌کند.

^۳ به احتمال زیاد مردان و زنانی که موضوع این پروژه‌های هویتی بودند یا طراحان آن‌ها، از

به وضوح برجسته می‌کند—استراتژی‌هایی که در دولت-ملت‌های تثبیت‌شده کمتر شفاف هستند.

تقدس‌زدایی از سیاست و تحریک عاطفه: مثال‌هایی از ایتالیا فاشیستی

در دولت-ملت‌های لیبرال و سوسیال-دموکراتیک، اعمال سیاسی نمادین پدیده‌های اظهاری هستند که به طور موقت دولت را عینیت می‌بخشند؛ در دولت-ملت‌های ضد لیبرال، سیاست‌های نمادین، به‌ویژه اقدامات آیینی، تلاش می‌کنند تا تمایز بین خود و دیگر، یعنی ملت و دولت، خصوصی و عمومی را از بین ببرند.^۱ کار من بر روی ایتالیای فاشیستی (برزن ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹) نشان می‌دهد که چگونه دولت-ملت‌های ضد لیبرال به آیین‌های سیاسی عمومی برای بازآرایی هرم‌های هویتی احساسی تکیه می‌کردند.

آیین و هویت ویژگی‌های رسمی خاصی را به اشتراک می‌گذارد. آیین‌ها، اعمال تکراری در فضاهای عمومی هستند، نمایشی و اجرایی؛ دسته‌بندی شده و تجربی؛ یا معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه. در طول بیست و دو سال، رژیم فاشیستی ایتالیا هزاران رویداد سیاسی عمومی را برپا کرد—بزرگ و کوچک، در مرکز و حاشیه. برای مثال، در شهر نسبتاً کوچک ورونا، رژیم فاشیستی ۷۲۷ رویداد آیینی بین سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۴۲ برگزار کرد (برزن ۱۹۹۷: ۱۶۹-۱۷۳). در سطح بازگمایی یا شناخت فرهنگی، این رویدادها اغلب با هویت‌های خصوصی عمیق ایتالیایی بازی می‌کردند و آنها را به زبان فاشیسم بازنویسی می‌کردند.

سازندگان دولت-ملت فاشیستی ایتالیا هویت سیاسی را به‌عنوان یک ادغام از مفاهیم عمومی و خصوصی از خود تصور می‌کردند. مفاهیم هویت فاشیستی به شدت از سبک ساخت هویت‌های شهروندان ایتالیایی متفاوت بود.

اصطلاح «هویت» استفاده نکرده‌اند. «هویت» تاریخی است، اما این به هیچ وجه استفاده از آن را جلوگیری نمی‌کند اگر ما به احتیاط استفاده کنیم و تشخیص دهیم که در حال استفاده از آن به‌صورت فراتاریخی یا فراتاریخی هستیم. برای استفاده فراتاریخی از اصطلاح، به هندلر ۴۹۹۱.
^۱ دولت‌های ضد لیبرال، دولت‌هایی که بر اساس محور بین عمومی و خصوصی بنا شده‌اند، اغلب اما نه لزوماً ضد دموکراتیک هستند. آن‌ها از توتالیت، به استعماری، به اشکال پاتریمونیالیسم متغیر هستند. من در اینجا از مفهوم استاندارد وبر از پاتریمونیالیسم استفاده می‌کنم (وبر ۸۷۹۱: ۶۰۰۱-۹۶)—اگرچه به ندرت با اشکال دولت غیر دموکراتیک اوایل قرن بیستم مقایسه می‌شود.

هویت‌های «غیرمشرط» ایتالیایی تمایل داشتند خصوصی باشند و به خانواده، محلی و به مکان، و مذهب و به کلیسای کاتولیک مرتبط باشند. خانواده، منطقه و مذهب جوامع فرهنگی بودند که منابع هویت ایتالیایی، روش‌های تفکر و رفتارهایی را که منابع وابستگی احساسی بودند، فراهم می‌کردند. پروژه هویت فاشیستی نمی‌توانست به‌طور کامل از نو آغاز شود و باید از تکه‌های هویت‌های موجود ساخته می‌شد.

«فرهنگ عامیانه کاتولیسیسم روم» و «فرقه مادر» استوانه‌های احساسی بودند که در آیین‌های عمومی فاشیستی به غایش گذاشته می‌شدند. کاتولیسیسم همبستگی میراث مذهبی مشترک را برانگیخت و مادرانگی احساس عشق خانوادگی را مجسم کرد. دکترین کاتولیک روم به‌طور کارکردی به عمل آن در کشوری نیمه‌باسواد مانند ایتالیا در اوایل قرن بیستم، جایی که مجموعه‌ای از آیین‌های دوره‌ای مذهبی هر نوع جلوه‌های دکترین کلیسا که به آگاهی عمومی نفوذ کرده بود را محو می‌کرد، نامربوط بود. اعمال عمومی کاتولیسیسم روم، در چهارچوب ذهنی حتی فاشیست‌ها حک شده بود و فرصتی برای جابجایی فرهنگی فراهم می‌کرد.

سالگرد اولین راهپیمایی «راهپیمایی در رم»، مجموعه‌ای از رویدادها که فاشیسم را به قدرت آورد، مثالی از چگونگی تملک رژیم فاشیستی ایتالیا به مراسم کاتولیک روم و مناجات نامه مورد استفاده آن فراهم می‌کند. مراسمی که در میدان سیه‌نا در رم و به‌طور همزمان در جای جای ایتالیا برگزار شد، اجرای نمادین وحدت ملی جدیدی بود که فاشیسم فراهم آورده بود («مراسم در میدان سیه‌نا»، لا تریبونا، ۳۰ اکتبر ۱۹۲۳)^۱. «آیین» که بر جمعیت «جذب عرفانی» اعمال می‌کرد، ترکیب پیچیده‌ای از عمل کاتولیک روم و فاشیستی بود. استفاده از اصطلاح «آیین» به‌جای مناجات نامه، اصطلاح مناسب‌تر برای تنوع در اجرای مراسم کاتولیک روم، خود نشانه‌ای از تغییرات ظریف در آگاهی بود که بازنمایی روزنامه‌ها سعی داشت برای کسانی که نمی‌توانستند حضور یابند، فراهم کند.

ارتقای عشای ربانی، نقطه‌ای که در آن کشیش کلمات تبدیل نان و شراب

^۱ - روایت‌های این بخش از حساب‌های روزنامه‌های ایتالیایی گرفته شده است.

عادی به بدن و خون مسیح را قرائت می‌کند، مرکز مراسم عشای ربانی کاتولیک است. این عمل چنان بخش مرکزی از مناجات نامه و دکترین کاتولیک است که یک بسیار نادر خواهد بود اگر یک کاتولیک ایتالیایی معنای آن را نفهمد. مراسم عشای ربانی عمل آیینی فاشیستی را در مقدس‌ترین بخش مناجات نامه وارد کرد. در لحظه‌ای که کشیش در اوج اجرای عشای ربانی بود به مخاطبان روی کرد، یک ترومبون به صدا درآمد، نیروها سلاح‌های خود را به نمایش در آوردند و فاشیست‌ها دست‌های خود را به یک سلام رومی و فاشیستی بلند کردند.

همان‌طور که کشیش عشای ربانی را تقدیس کرد، فاشیست‌ها خود را تقدیس کردند و تفاوت بین آنچه مقدس و آنچه سکولار است—آنچه کلیسا و آنچه دولت است—را محو کردند. این تحمیل فاشیستی بر آیین کاتولیک نشان داد که می‌توان هم فاشیست و هم کاتولیک بود. البته، تحول عشای ربانی یک فصل از ایمان است—که کسی به آن باور دارد یا ندارد. نان همچنان نان باقی می‌ماند و همه می‌دانند که بدن مسیح نیست. به همین ترتیب، «انقلاب» فاشیستی در سال ۱۹۲۳ بیشتر یک موضوع اعتقادی در بین پیروان وفادار بود تا یک تجربه مردمی احساس شده.

«فرقه مادر» فاشیستی احساسی شدید درباره طبیعت مادری که از یک چاه فرهنگی عمیق نشأت می‌گرفت، را به خود اختصاص داد. پیوند خانواده و ملت منحصر به فاشیسم نبود. یک متن کتاب درسی دبستان فاشیستی آموزش می‌داد که بر اساس گفته جوزپه مائزینی، معمار فکری وحدت ایتالیا، «اولین سلول ارگانیسم میهن از خانواده تشکیل شده است» و اینکه مادر «فرشته خانواده» است (بیلونی ۱۹۳۳: ۲۴۳). گردهمایی‌های مردم که از سال ۱۹۳۵ آغاز شد، سالی که رژیم به اتیوپی حمله کرد، ملت و خانواده را با پیوند نمایندگی‌های مادرانه و نظامی به هم پیوست.

گردهمایی‌های بزرگ بودند که جمعیت‌های بزرگی از مردم را به میدان‌های عمومی سراسر ایتالیا آوردند تا همبستگی خود را با طرح‌های امپریالیستی رژیم نشان دهند. تصاویر این رویدادها در پاپولو دیتالیا، روزنامه روزانه حزب ملی فاشیست، تار هستند و انبوهی از بدن‌های زنده که به رژیم رضایت می‌دهند

را نشان می‌دهند. سرفصل‌های روزنامه آرزوهای امپریالیستی رژیم که مستعمراتی ایجاد می‌کرد و امپراطوری را فریاد می‌زد. از سال ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۷ شش گردهمایی ملی در رم برگزار شد. چهار تا از آنها بر روی جنگ در اتیوپی و تأسیس امپراطوری فاشیستی متمرکز بود؛ زنان ایتالیایی متمرکز دو تای دیگر بودند.

برای جشن «پیروزی» در اتیوپی، موسولینی دستور یک گردهمایی در رم با حضور ۵۰۰,۰۰۰ نفر را صادر کرد، جایی که او به زبان فتح استعماری اعلام کرد، «اتیوپی ایتالیایی است؛ ایتالیایی از نظر عملی، زیرا توسط ارتش‌های پیروز ما اشغال شده است؛ ایتالیایی از نظر قانونی، به دلیل گلا دیاتوره‌های رومی و تمدنی که بر بربریت پیروز می‌شود، عدالتی که بر ظلم دل‌خواهی پیروز می‌شود، و رهایی از بدبختی که بر هزار سال بردگی پیروز می‌شود» (ایل پاپولو دیتالیا، ۶ مه ۱۹۳۶). جمعیت در همه میدان‌های ایتالیا گرد آمدند و زنگ‌ها در برج‌های کلیسا و ساختمان‌های عمومی مناظر قرون وسطایی به صدا درآمدند.

خیابان‌های مرکزی رم از Via del Impero تا Corso Umberto پر از ایتالیایی‌های شاد بود. سه روز بعد، در ۹ مه ۱۹۳۶، موسولینی ایتالیا را یک «امپراتوری» اعلام کرد.

Rivista Illustrata del Popolo d'Italia، ضمیمه هفتگی چهار رنگ به پاپولو دیتالیا، شماره ویژه‌ای به افتخار امپراتوری جدید آماده کرد. یک فوتومونتاز از این نسخه از بررسی، طرح‌های فرهنگی متعدد را که پروژه فاشیستی ایتالیا به کار گرفته است، به تصویر کشید.

تصویر جلو صحنه از رومولوس و رموس در حال شیر خوردن از پستان گرگ است. طبق افسانه معروف، رومولوس و رموس پس از اینکه گرگ آنها را از گرسنگی نجات داد، رم را بنیان گذاشتند. پس‌زمینه اول بنرهایی با عقاب‌های فاشیستی در حال اهتزاز را نشان می‌دهد. تصویر واضحاً از یک گردهمایی گرفته شده است.

پس‌زمینه یک بنای سنگی را نشان می‌دهد که نقشه‌ای از مدیترانه اروپا، شمال آفریقا و خاورمیانه را نشان می‌دهد. ایتالیا و مستعمرات امپراتوری جدید

فاشیستی—لیبی و اتیوپی—با وضوح بیشتری به نمایش در آمده‌اند.

این بنای تاریخی بر Via del Impero قرار داشت و همچنان قابل مشاهده در رم است و گردشگران در راه کولوسئوم، چه در آن زمان و چه اکنون، ممکن است برای دیدن آن توقف کنند. کلمات پایین فوتومونتاژ عبارتند از: «رم باید به تمام مردم جهان شگفت‌انگیز به نظر برسد: وسیع، سازمان‌یافته، قدرتمند، همانطور که در زمان اولین امپراتور آگوستوس بود» (آنلی و استاراسی ۱۹۳۷). تصویر افسانه بنیان‌گذاری رم را با افسانه نوظهور امپراتوری ترکیب می‌کند. تصویر همچنین نمایشی از مادرانگی است، اگرچه مادرانگی نسبتاً شدید موجود در بدن گرگ، در برابر پس‌زمینه امپراتوری.

در دوره افزایش نظامی‌گری در میانه دهه ۱۹۳۰، ممکن است انتظار داشته باشیم که «فرقه مادر» در برابر «فرقه نظامی‌گری» عقب‌نشینی کند. با این حال، همانطور که رژیم به جلو حرکت می‌کرد زنان در نمایش‌های فاشیستی و روایت‌ها برجسته‌تر شدند. چرا رژیم در دوره‌ای بر بسیج شدید زنان تأکید می‌کرد؟ نمایش زنان و خانواده در خدمت رژیم و تملک ازدواج و مادری به مأموریت اجتماعی و سیاسی رژیم محوری بود. در یک رژیم که انتظار داشت پایدار بماند، زنان، به عنوان تولیدکنندگان بدن‌های جدید فاشیستی، مهم بودند. با وجود کمپین جمعیت‌شناسی و اهمیت فرهنگی خانواده، شواهد تجربی نشان نمی‌دهد که زنان ایتالیایی به‌طور کلی مشتاق مادر شدن بودند—و نرخ باروری ایتالیایی‌ها در دوره فاشیستی کاهش یافت.

نمایش عمومی زنان مرکز دو گردهمایی بود. «روز ایمان» در ۱۸ دسامبر ۱۹۳۵ و «بسیج زنان» در رم در ۸ مه ۱۹۳۶—سه روز پس از اعلام پیروزی موسولینی در اتیوپی و دو روز قبل از اعلام امپراتوری برگزار شد. در حالی که رویداد دوم صرفاً نمایش خام انبوهی از بدن‌های زنان در خدمت رژیم بود، «کمپین حلقه ازدواج»، به عنوان رویداد اول شناخته می‌شود، به طور مستقیم به وزن نمادین خانواده و مادری اشاره دارد. پس از سه ماه جنگ، کمپین اتیوپی به سرعت خزانه‌های دولتی را خالی می‌کرد. رژیم نیاز به طلا داشت و موسولینی از زنان ایتالیایی خواست که حلقه‌های ازدواج خود را به جلال ملت قربانی کنند. مراسم‌هایی در سراسر ایتالیا برای اهدای حلقه‌های ازدواج برگزار شد. مراسم

اصلی در رم در پله‌های بنای یادبود ویکتور امانوئل برگزار شد. ملکه ایتالیا مادران و همسران ایتالیایی را به «محراب میهن» هدایت کرد، جایی که آنها حلقه‌های ازدواج خود را به ملت اهداء کردند. «چهارده سال آموزش ملی» زنان ایتالیایی را به قربانی کردن حلقه‌های ازدواج خود برای هدفی «حتی مقدس‌تر از خانواده و اثرات خانواده» بسیج کرد («روز یادبود در رم»، ایل پاپولو دیتالیا، دسامبر ۱۹۳۵).

فرهنگ خانواده ایتالیایی برای نیروهای حاضر در خط، خط مقدم بود، و ایل پاپولو دیتالیا به صراحت به تصاحب خانواده اشاره کرد: «این مردمی که فرهنگ خانواده و سنت‌های آن را دارند، نمی‌توانستند به‌طور کامل و عمیق معنای اهدا کردن ایمان ازدواج برای ایمانی بزرگتر را درک نکنند.» ملکه که به ندرت در ایتالیا به‌طور عمومی صحبت می‌کرد، در روز مراسم یک سخنرانی کوتاه ایراد کرد. او در پای بنای یادبود ویکتور امانوئل ایستاده بود و گفت:

در صعود به پله‌های معبد ویتوریانو، مادران و همسران غرورآفرین ایتالیای عزیز ما، حلقه‌های ازدواج خود را به‌عنوان نماد اولین شادی‌ها و عمیق‌ترین انکارها بر محراب قهرمان ناشناس می‌گذارند. در این خالص‌ترین هدیه دادن به میهن، خیره به زمین، تقریباً ارواح ما با فروتنان بزرگ جنگ ادغام می‌شود... متحد، ما آنها را {به خود} فرا می‌خوانیم و به خدا، 'ویتوریا'.

جوامع احساسی

مذهب و خانواده، فرهنگ عمومی کاتولیسیسم روم و «فرقه مادر»، جنبه‌های نمایشی آیین‌های عمومی فاشیستی بودند. نقطه‌نظر تاریخی خوانش‌های گفتمانی از این استوانه‌های احساسی را امکان‌پذیر می‌کند. آنها یک پنجره به نیت‌های فرهنگی رژیم فراهم می‌کنند. همان‌طور که گیرتز (۱۹۷۳: ۴۴۹) در بحث خود از نبرد خروس‌های بالیایی استدلال می‌کند، نمایش آیینی به عنوان نوعی «آموزش احساسی» در استفاده از «احساس» برای «اهداف شناختی» عمل می‌کند: «آنچه نبرد خروس می‌گوید، در واژگان احساس بیان می‌شود—هیجان

ریسک، ناامیدی از باخت، لذت پیروزی. اما آنچه می‌گوید صرفاً این نیست که ریسک هیجان‌انگیز است، باخت افسرده‌کننده است یا پیروزی لذت‌بخش است، توتولوژی‌های احساسی کهنه، بلکه این است که از این احساسات، که در این مثال آمده‌اند، جامعه ساخته می‌شود و افراد گرد هم می‌آیند.»

تحلیل گیرتز، در حالی که به اهداف شناختی احساس اشاره می‌کند، مسئله نتیجه آیینی را کنار می‌گذارد. آیین به همان اندازه که نمایشی است، اجرایی نیز هست، و اگر ما فقط به شناخت بپردازیم، اهمیت سیاسی آن را کاهش می‌دهیم. دانش آیینی گفتمانی، به نظر من، در نهایت نامشخص است. اما چگونه آیین به معنای گفتمانی می‌رسد؛ و چگونه به سیاست هویتی کمک می‌کند، اگر هیچ دانش روایی انتقال ندهد؟ آیین سیاسی عمومی اجرا است؛ و اجرا، چه در دنیای محدود تئاتر و چه در فضای اجتماعی قابل نفوذتر میدان عمومی رخ دهد، یک موجودیت بسیار دست‌نیافتنی است زیرا تأثیرات آن تجربی است. ماهیت تجربی، یا اجرایی، آیین به سمت عمل اشاره می‌کند. آیین نوعی عمل است، همانطور که نمایشی است، و بسیاری از تمایز آن به عنوان یک موجودیت فرهنگی از ویژگی‌های رسمی آن می‌آید.^۱

آیین‌های سیاسی عمومی به عنوان عرصه‌های هویت عمل می‌کنند، فضاهای محدود، جایی که خود ملی جمعی اجرا می‌شود. عمل آیینی آشنایی با فرم را انتقال می‌دهد و این آشنایی ممکن است به سادگی شناخت این باشد که باید در یک رویداد حاضر شد. آشنایی و هویت هم‌زمان هستند. تجربه مکرر مشارکت در آیین احساس همبستگی ایجاد می‌کند—«ما همه اینجا هستیم، باید چیزی را به اشتراک بگذاریم»؛ و در نهایت، حافظه جمعی ایجاد می‌کند—«ما همه آنجا بودیم.» آنچه تجربه می‌شود و آنچه به یاد می‌ماند عمل مشارکت در رویداد آیینی به نام حکومت است.

احساسات محور اصلی آیین‌های سیاسی است. احساسات وسیله‌ای برای یادگیری سیاسی است که ظرفیت ایجاد هویت‌های جدید را دارد. احساسات می‌توانند مسائل دشوار و غیرطبیعی را آسان و طبیعی جلوه دهند. احساسات ضدیت با سازماندهی سیاسی مدرن هستند مگر زمانی که به شدت در سمت

^۱ - برای بحث کامل‌تر، به برزن ۴۹۹۱: ۹۷۲۱-۰۸؛ برزن ۷۹۹۱: ۰۳-۵۳، ۵۴۲-۱۵ مراجعه کنید.

ملت دولت-ملت کدگذاری شوند. احساسات غیرمنطقی است اما غیرعقلانی نیست. احساسات هویت‌های قبلی را محو می‌کند. احساسات خود و دیگری، سوژه و ابژه، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را ادغام می‌کند.

آیین‌های سیاسی عمومی «جوامع احساسی» ایجاد می‌کند—اقتباس من از مفهوم «ساختار احساس» ریموند ویلیامز (۱۹۷۷: ۱۳۲). به گفته ویلیامز، «ساختارهای احساسی» «تجارب اجتماعی در راه‌حل» هستند. او سعی دارد عناصر غیرگفتمانی احساسات زیبایی‌شناسانه را بیان کند. ویلیامز «احساس» را با عناصر گفتمانی مانند «جهان‌بینی» و «ایدئولوژی» که واردات زبانی و متنی دارند مقایسه می‌کند. تحلیل او از گریتز متفاوت است، زیرا نشان دهند عدم تعیین سیاست‌های احساسی است: «ما نگران معانی و ارزش‌ها آن طور که به طور فعال زیسته و احساس می‌شوند، و روابط بین این‌ها و اعتقادات رسمی یا سیستماتیک که در عمل متغیر هستند، هستیم (از جمله تاریخی متغیر)، از تأیید رسمی با اختلاف خصوصی تا تعامل پیچیده‌تر بین اعتقادات انتخاب شده و تفسیر شده و تجارب اجرا شده و موجه» (ویلیامز ۱۹۷۷: ۱۳۳).

روسو در نامه خود به دالمبر می‌گوید که جمع شدن افراد در فضای عمومی بیان خالص‌ترین برابری سیاسی و به تبع آن، دموکراسی است (تیلور ۱۹۹۴: ۴۷-۴۸). روسو فقط تا حدی درست بود. آیین عدم تعیین در فضای اجتماعی را از طریق جمع‌آوری بدن‌ها در فضاهای عمومی از بین می‌برد، اما این بدین معنا نیست که آیین عدم تعیین معنا را از بین می‌برد. آیین با اجرای احساسات، عدم تعیین را شامل می‌شود. آیین سیاسی عمومی، همان‌طور که لوفور در مورد دموکراسی استدلال کرد، یک شمشیر دو لبه است زیرا فضای تفسیری باز ایجاد می‌کند. همبستگی‌ها و خاطرات—هویت‌های موضوعاتی که تحت شرایط مشابه جمع شده‌اند—ممکن است بسیار سیال باشند. احساسات ممکن است خود قدیمی را محو کند، اما هیچ تضمینی وجود ندارد که چه شکل جدیدی یا هویتی ممکن است به خود بگیرد. «ما همه اینجا هستیم» به راحتی می‌تواند به «دوباره به اینجا می‌رویم» تبدیل شود.

هویت و تعلق: منطق سیاسی احساسات

احساسات اغلب در مباحث هویت سیاسی غایب هستند یا کم‌اهمیت تلقی می‌شوند. شکل‌گیری هویت تحت شرایط ضد لیبرالیسم یک مورد افراطی است که به ما اجازه می‌دهد مفاهیم استانداردتر شکل‌گیری هویت سیاسی را با دقت بیشتری بررسی کنیم. رژیم‌هایی که با افسانه نوآوری شروع کردند و به آیین‌های عمومی سیاسی تکیه کردند، رابطه بین احساسات و هویت سیاسی را که توسط مباحث هویت سیاسی فرضیه‌های دموکراتیک را پذیرفته‌اند، تحت الشعاع قرار می‌دهند.

من می‌گویم که مشابه با اوایل قرن بیستم شاهد بازگشت رژیم‌های ضد لیبرال یا بازگشت آیین‌های عمومی به عنوان یک شیوه زندگی سیاسی خواهیم بود. تاریخ و زمینه‌ها اهمیت دارند: ما در سال ۱۹۹۹ هستیم و نه ۱۹۲۹. در واقع دیگر فناوری‌های ارتباطات سیاسی، از تلویزیون تا اینترنت، با آیین رقابت می‌کنند. با این حال، من استدلال می‌کنم که تحلیل ویژگی‌های رسمی آیین و ضد لیبرالیسم می‌تواند به مباحث نظری کنونی درباره هویت و همچنین به فرمول‌بندی فرضیه‌هایی در مورد ظهور هویت‌های سیاسی جدید یا ناپایدار کمک زیادی کند. مناطق جغرافیایی که در آن‌ها رژیم‌های مستقر فروپاشیده و دولت-ملت‌های دیرینه با جریان مهاجران مواجه شده‌اند، هر دو با کاهش معانی و فرهنگ ملی مشترک مواجه هستند.

تضعیف هویت‌های سیاسی مستقر، دولت-ملت‌ها را مجبور می‌کند قوانین تعلق ملی را بازنویسی کنند و نهادهای رسمی حکومت و عضویت را بازسازی یا اصلاح کنند.^۱

در نتیجه، من به طور مشخص‌تر توضیح خواهم داد که ادعاهای کلی که در این فصل پیش می‌برم، چگونه ممکن است به بازنگری مباحث بازگشت ملی‌گرایی قومی و احساسات (که البته شامل کشتار نیز می‌شود) که ایجاد کرده‌اند، و همچنین مشکلات هویتی که جریان‌های مهاجران برای دولت‌های ملی دیرینه ایجاد کرده‌اند (برای خلاصه‌ها، به بروباکر و لایتین ۱۹۹۸؛ کالهن

^۱ پرس-دیاژ (۸۹۹۱: ۱۱۲-۱۲) استدلال مشابهی به آنچه که من پیش می‌برم، ارائه می‌دهد.

۱۹۹۷ مراجعه کنید)، کمک کنند. من بر مفاهیم کلیدی این فصل تمرکز خواهم کرد: احساسات، آیین و «هرم‌های هویت».

برای ساختاردهی به بحث من در مورد این مفاهیم، به مسئله شهروندی که در ابتدای این فصل مطرح کردم باز می‌گردم. همانطور که اشاره کردم، شهروندی به وسیله‌ای برای بحث‌های جامعه‌شناختی کنونی درباره هویت سیاسی تبدیل شده است. به جای درگیری مستقیم با این ادبیات، هدف من اینجا این است که از برجسته‌ترین نمایندگان آن وام بگیرم تا نتایج معاصر استدلال را استخراج کنم. به طور کلی، شهروندی رابطه قانونی بین فرد و دولت ملی را تأکید می‌کند—به این ترتیب، پدیده‌ای اساساً مدرن است که در زمان و مکان با شکل‌گیری دولت‌های ملی مرتبط است. سوسال (۱۹۹۴) در بحث خود درباره کارگران میهمان در اروپای معاصر، شهروندی را از فضا جدا می‌کند؛ در حالی که سومرز (۱۹۹۳، ۱۹۹۵) در کار خود بر روی توسعه حقوق سیاسی محبوب در انگلستان، شهروندی را از زمان جدا می‌کند.^۱ اگر هر دوی این استدلال‌ها صحیح باشند، سپس بر مسائلی که در این مقاله مطرح کرده‌ام، تأثیر قوی می‌گذارند.

اول، اگر ما ادعای سوسال (۱۹۹۴) را بپذیریم که شکلی از شهروندی «پسا-ملی» در حال ظهور است که حقوق را از قلمرو جدا می‌کند، سپس احساس تعلق ملی بر هر قلمرویی که کسی در آن ساکن است، اولویت پیدا می‌کند. یکی ممکن است «احساس» ترکی یا الجزایری بودن کند، حتی اگر تمام عمر خود را در فرانسه یا آلمان بگذرانند. این‌ها بیش از احساسات مجرد هستند، زیرا خشونت ضد مهاجران و مقاومت در برابر ادغام فرهنگی در هر دو مورد بارز است. بحث بروباکر (۱۹۹۲) درباره احساسات ضد مهاجران ملی‌گرایان فرانسوی به طور غیرمستقیم ادعای سوسال را تأیید می‌کند. نقل قولی که او از یک ملی‌گرای فرانسوی ارائه می‌دهد، رابطه بین «احساس» و شهروندی

^۱ - سومرز (۳۹۹۱) همچنین استدلالی درباره فضا می‌کند، اما به نظر من، اصالت او در بحث زمانبندی نهفته است.

را تأیید می‌کند: «این نفرت‌انگیز است. بسیاری از پسران الجزایری‌ها خود را بدون درخواست فرانسوی یافتند؛ به زور آن‌ها را شهروند کردند. این افراد لزوماً ارزش‌های ما را به اشتراک نمی‌گذارند. اگر آن‌ها احساس [تأکید اضافه] فرانسوی نمی‌کنند، خوب، ما هم آن‌ها را نمی‌خواهیم!» (بروباگر ۱۹۹۲: ۱۴۷). کار سوسال بُعد احساسی هویت سیاسی—ادغام خود و دیگری در مفهوم جامعه—را تأکید می‌کند. هر دو سوسال و بروباگر نشان می‌دهند که ایجاد و حفظ هویت سیاسی حتی در دولت‌های ملی دیرینه چقدر دشوار است.

جدایی شهروندی از فضا ادعای من را درباره بعد احساسی هویت سیاسی مشروعیت می‌بخشد؛ جدایی شهروندی از زمان توسط سومرز (۱۹۹۳، ۱۹۹۵) انتخاب من از دولت‌های ضد لیبرال به‌عنوان موضوعات مشارکت سیاسی را مشروعیت می‌بخشد. مکان‌یابی سومرز از فعالیت‌هایی که بسیار شبیه به مشارکت دموکراتیک در یک عرصه عمومی در قرن چهاردهم انگلستان به نظر می‌رسند، پیشنهاد می‌کند که نهادها، یا مکانیزم‌های مشارکت سیاسی لازم نیست که از توسعه دولت‌های ملی یا تمرینات دموکراتیک پیروی کنند. در دوره‌ای که سومرز بحث می‌کند، انگلستان به سختی دموکراتیک بود. استدلال او مشابه با تحقیق پاتنام (۱۹۹۳) است که اثربخشی نهادی در ایتالیا اواخر قرن بیستم را به تمرینات همکاری و اعتماد که در اوایل قرن چهاردهم توسعه یافته‌اند، پیوند می‌دهد. محققان پاتنام (به ویژه فصل ۵) را به دلیل تاریخ‌گرایی استدلالش نقد کرده‌اند. آنچه که منتقدان او نادیده گرفته‌اند این است که مناطقی که پاتنام با سنت‌های مدنی عمیق مرتبط می‌داند، همچنین مناطقی بودند که حزب فاشیست در آن‌ها قوی بود. سنت‌ها و تمرینات همکاری و سازماندهی نیازی به منجر شدن به دموکراسی ندارند.

اگر سومرز و پاتنام درست باشند، پس فرم دولت همیشه با تمرینات سیاسی اعضایش همخوانی ندارد. دولت‌های دموکراتیک ممکن است احساسات غیر دموکراتیک را به خود جلب کنند. از سوی دیگر، دولت‌های ضد لیبرال ممکن است روش‌های جایگزین مشارکت سیاسی را هماهنگ کنند، یعنی تکیه بر سیاست‌های احساسی و آیین‌های عمومی که به وضوح غیر دموکراتیک و در روحیه ضد عقلانی هستند. این با بحث لوفور درباره دموکراسی به‌عنوان یک

فضای تفسیری باز که در بخش قبلی این فصل بحث کرده‌ام، همخوانی دارد و ارتباط هابرماس از عرصه عمومی به تمرینات دموکراتیک را به چالش می‌کشد. جمع‌آوری بدن‌ها در فضای عمومی یک عرصه عمومی جایگزین ایجاد می‌کند که هدف آن ایجاد احساسات جدید از تعلق به یک حکومت است. نتیجه این ادغام عمومی خود و دیگری به همان اندازه نامشخص است که نوع سیاست‌هایی که همکاری و اعتماد ایجاد می‌کنند.

اگر هویت، همان‌طور که پیشنهاد می‌کنم، شناخت جوامع متعدد از خودهای مشابه است، پس هر پروژه هویت ملی باید بخشی از یک فهرست جوامع خودها باشد که افراد به آن‌ها احساس تعلق می‌کنند. در مقایسه با دیگر بحث‌های سیاست و هویت، من تأکید می‌کنم که افراد هویت‌ها را به صورت معادل تجربه نمی‌کنند. هویت‌های کاملاً خصوصی، مانند هویت‌های خویشاوندی، برجسته هستند، همچنین هویت‌هایی مانند هویت‌های مربوط به مذهب و محلی‌گرایی که در پیوستار عمومی/خصوصی به سمت خصوصی متمایل هستند. هویت سیاسی نیازمند بازآرایی «هرم‌های هویتی» احساس شده است تا احساسات تعلق ملی به اندازه دیگر اشکال هویت برجسته باشد.

دولت، دموکراتیک یا ضد دموکراتیک، بازیگر نهادی مرکزی در ایجاد هویت‌های ملی است. اما تنها بازیگر نیست و در رقابت شدیدی با نهادهایی که اشکال دیگر هویت را سازماندهی می‌کنند، قرار دارد. هنگامی که دولت فرو می‌پاشد، همان‌طور که در انقلاب‌های ۱۹۸۹ در اروپای شرقی رخ داد، تعجب‌آور نیست که برای پر کردن خلا احساسات ملی‌گرایی قومی—هویتی فرهنگی که به مکان متصل است—ظهور می‌کند. انحلال دولت یک میدان آزاد فراهم می‌کند که در آن اعضا جوامع خودهای مشابه را پیدا می‌کنند و هویت‌های خود را بازآرایی می‌کنند. در این موارد، هویت‌های عمیقاً احساس شده افزایش می‌یابند. اما مهم‌تر از همه، منطق استدلال من نشان می‌دهد که احساسات به عنوان اساس هویت و عمل سیاسی نه ابتدایی و نه غیرعقلانی هستند بلکه یک منطق سیاسی جایگزین را نشان می‌دهند.

سیاسگذاری ها

این مقاله از نظرات مفید جف گودوین، جیمز ام. جاسپر و فرانک دوبین بهره برده است.

فصل شش

انقلابی در روح

تجربه‌های دگرگون کننده و توقف‌های آنی

مایکل پی. یانگ

در دهه ۱۸۳۰، تلاش‌های سازمان‌یافته برای لغو برده‌داری در ایالات متحده دستخوش تغییرات اساسی شد. در این دهه، نه تنها فعالیت‌های ضد برده‌داری هم مناقشه‌برانگیز و هم محبوب شدند، بلکه علاوه بر آن، ماهیت اساسی آن‌ها نیز دگرگون شد. از سال ۱۸۳۲ تا ۱۸۳۸، تخمین زده می‌شود که حدود صد و بیست هزار نفر از شمالی‌ها گرد هم آمدند و خواستار آزادی فوری بردگان شدند و طرح‌هایی برای لغو تدریجی برده‌داری را رد کردند. این جنبش استدلال‌های انجمن‌های خیریه پروتستانی را که معتقد بودند آفریقایی-آمریکایی‌ها باید در لیبریا مستعمره شوند، به چالش کشید و به تعهد به برابری نژادی در ایالات متحده نیازمند بود. چرا این تغییر رادیکال در ضد برده‌داری در دهه ۱۸۳۰ رخ داد؟ به هر حال، احساسات ضد برده‌داری و مخالفت سازمان‌یافته با «نهاد خاص» جنوب موضوع جدیدی نبود. چرا پیام بی‌امان آزادی فوری در این زمان دنبال‌کنندگان یک اقلیت دعوت کننده و متعهد را به دست آورد؟ در این فصل، من ادعا می‌کنم که این تغییر در مسیر ضد برده‌داری و زمان آن را نمی‌توان به‌طور دقیق با نظریه‌های حرکت‌های اجتماعی استاندارد پیگیری کرد. تبدیل چشمگیر فعالان به آزادی‌خواهی رادیکال و فوری نیاز به درک جذابیت عاطفی یک مجموعه فشرده از ادعاهای اخلاقی دارد که باعث دگرگونی‌های شخصی و

انگیزه‌بخش عمل‌های جمعی جسورانه می‌شود. این نیاز به توضیح چگونگی شوک برده‌داری به دعوت کنندگان {ضد برده داری} در دهه ۱۸۳۰ و همچنین چگونگی عدم موفقیت آن در نسل قبل دارد. من استدلال می‌کنم که این توضیح باید حساب تاریخ‌نگاری یک مزاج مذهبی و فرهنگ عاطفی جدید را در نظر بگیرد. بلافاصله گری موجب تعهدات عاطفی در جوانان دعوت کننده {به ضد برده داری} که در دهه ۱۸۳۰ به بلوغ رسیده بودند، شد، زیرا با الگویی گسترده‌تر از تعهدات احساسی هماهنگ شد: الگویی که در نسل‌های تبشیری که پس از انقلاب آمریکا به دنیا آمده‌اند منحصر به فرد است.

لغو فوری برده‌داری به عنوان یک حرکت تحول‌زا

در سال ۱۹۳۳، گیلبرت اچ. بارنز اقتصاددان تاریخ‌نگاری حرکت سفیدپوست‌های خواهان لغو برده‌داری در ایالات متحده را انقلابی کرد. با تمرکز بر کارهای لغو برده‌داری غربی، بارنز تاثیر عمیق تجدید حیات مذهبی در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ بر ظهور و گسترش جنبش لغو فوری برده‌داری را آشکار کرد. مطالعه او تئودور ولد، تبدیل شده و شاگرد بشارت‌دهنده معروف چارلز گراندیسون فینی را در مرکز تاریخ لغو فوری برده‌داری قرار داد و آن حرکت را به عنوان یک تجدید حیات مذهبی علیه گناه برده‌داری بازسازی کرد. نامه‌ای از ولد که توسط بارنز برای باز کردن فصل مرکزی کتاب برجسته او با عنوان «تاثیر ضد برده‌داری» استفاده شده است، خلاصه‌ای از ماهیت لغو فوری در میان تبشیری‌های غربی را ارائه می‌دهد. ولد در بهار ابتدایی سال ۱۸۳۴، به نیکوکار و اصلاح‌طلب نیویورکی لوئیس تپان درباره رویدادهای حوزه علمیه لین در اوهایو نوشت:

خداوند اینجا کارهای بزرگی برای ما انجام داده است. هشت ماه پیش در این حوزه علمیه هیچ درخواست فوری برای لغو برده‌داری وجود نداشت. بسیاری از دانشجویان از ایالت‌های برده‌دار بودند و برخی از آن‌ها برجسته‌ترین و باهوش‌ترین افراد در مؤسسه بودند. یک انجمن بزرگ استعماری وجود داشت و لغو برده‌داری به عنوان اوج حماقت، تعصب و خونریزی شناخته می‌شد. اولین تغییر در برخی از ذهن‌های برجسته حوزه، و به ویژه در یک فرد با نفوذ بین دانشجویان، که از آلاباما بود، متولد، تربیت و تحصیل کرده در میان برده‌داری؛ پدر او

صاحب برده بود و خودش وارث یک ارثیه برده‌داری بود، به وجود آمد. پس از چند هفته تحقیق و کشمکش با وجدان، روح نجیب او از قید و بندهایش رها شد. او اکنون رئیس انجمن ضد برده‌داری ما است. (بارنز و داموند ۱۹۶۵: ۱۳۲)

در یک سخنرانی در دومین جلسه سالانه انجمن ضد برده‌داری آمریکایی که توسط ویلیام لوید گاریسون که در یک جزوه به طور گسترده توزیع شده منتشر شده است، یک دانشجوی جنوبی دیگر از حوزه علمیه لین تأثیر لغو فوری برده‌داری بر وجدان خود را با همان حس تحول شخصی توصیف کرد. جیمز ای. توم شروع به توصیف حالت اولیه انحطاط خود کرد:

پیوستگی‌های جوانی و وابستگی‌های سال‌های رشد؛ تعصبات، عقاید و عادات که در طول زندگی‌ام شکل گرفته و تثبیت شده‌اند، مرا واقعاً به یک کنتاکی {اصیل} تبدیل کرده‌اند. بیشتر از این؛ من اولین نفس خود را در هوای برده‌داری کشیده‌ام؛ در آغوش آن تغذیه شده و روی زانوی آن بازی کرده‌ام. اجازه بدهید بگویم، آقا، من چندین سال عضو انجمن استعمار بودم. وظیفه من این است که به طور جدی و با دقت بیان کنم که تأثیر مستقیم آن بر ذهن من این بود که اعتقاد من به شرارت برده‌داری را کاهش دهد و تعصب من علیه نژاد رنگین‌پوست را عمیق و مقدس کند. اما، آقا، لغو برده‌داری بسیار متفاوت بود. در عرض چند ماه اقامت در حوزه علمیه لین، و از طریق بحث‌هایی که با احساس برادری و انصاف بی‌نظیر که آن را مشخص کرده بود، و نتایجی که به‌دست آورد، اصول بزرگ وظیفه برجسته شد، احساس گناه جان گرفت، و من مُردم. (تومه ۱۸۳۴)

بازتولد یافته به عنوان یک دعوت کننده به لغو فوری برده‌داری، تقریباً همه چیز در زندگی تومه حول گناه احیا شده برده‌داری دوباره متبلور شد. تعداد کمی از دانشجویان حوزه لین تا کنون در این که برده‌داری شر است شک کرده بودند، اما هیچ‌گاه آن را به عنوان یک گناه شخصاً قابل مجازات احساس نکرده بودند - فوریتی در این زمینه احساس نکرده بودند. بارنز نتیجه‌گیری کرد که تأثیر مناظره لین «بیش از یک تغییر عقیده بود؛ برای ده‌ها تن از دانشجویان این به معنای تغییر در زندگی آنها بود» (بارنز ۱۹۳۳: ۶۸). شصت

و پنج سال تحقیقات تاریخی بعدی نتیجه‌گیری‌های بارنز درباره لغو فوری را تغییر داده است، اما انکار نکرده است (گودمن ۱۹۹۸). هیچ مورخی نقش مرکزی تبشیری‌های غربی در ظهور دراماتیک جنبش لغو فوری برده داری از سال ۱۸۳۲ تا ۱۸۳۸ را به چالش نمی‌کشد. تعداد کمی از جنوبی‌ها و صاحبان برده عقده خود را به لزوم لغو فوری برده داری تغییر دادند، اما ده‌ها هزار نفر که صاحب برده نبودند و در شمال اوهایو، بالای نیویورک، و شمال و غرب نیوانگلند زندگی می‌کردند به خواست خود برای لغو فوری برده داری اعتراف کردند (جدول ۱ را ببینید). مورخان عموماً موافقت با این حوزه انتخابیه اصلی، لغو فوری به عنوان یک تجدید حیات مذهبی که تغییرات شخصی، اجتماعی و سیاسی را مطالبه می‌کرد ظهور و توسعه یافت.

در طول این شش سال، لغو فوری نه تنها جایگزین گام به گام پیش رفتن به عنوان رویکرد غالب ضد برده‌داری سازمان‌یافته شد، بلکه یک جنبش علیه تعصب نژادی را آغاز کرد (گودمن ۱۹۹۸). نام خود خوانده این حرکت، «لغو فوری» مخالفان لغو برده‌داری و بسیاری از مورخان را گیج کرد زیرا این نام ترکیبی از معانی متعدد بود (دیوید ۱۹۶۷). در سطحی بسیار آشکار، لغو فوری نشان داد که مخالفان برده‌داری صبر خود را در برابر رویکردهای تدریجی به لغو از دست داده‌اند. در سطح دیگری، لغو فوری رد طرح‌های واسطه‌گری مانند استعمار آفریقایی-آمریکایی‌ها در لیبریا و واسطه‌گری این مشکل توسط احزاب سیاسی را بیان کرد. این رویکرد، مقابله مستقیمی با آنچه فعالان به عنوان مشکل واقعی، یعنی گناه برده‌داری و تعصب نژادی می‌دیدند، نشان داد. در سطحی شخصی‌تر، لغو فوری به عنوان بیداری نسبت به گناه‌کاری برده‌داری درک شد: یک شناخت دردناک که سفیدپوستان، چه صاحبان برده و چه غیرصاحبان برده، خودشان نیز در قید گناه برده‌داری و نفرت نژادی بودند. در این سطح احساسی، لغو فوری برای تبشیری‌های سفیدپوست به عنوان دعوتی برای نجات خود به اندازه‌ای که به عنوان دعوتی برای آزادسازی برده‌ها تأثیر گذاشت، به صدا درآمد. بنابراین تغییر از حرکت گام به گام به لغو فوری بیشتر از یک تغییر در نظر عمومی درباره چگونگی حل یک مشکل اجتماعی را نشان داد - اگرچه به یقین این نیز بود. با لغو فوری برده‌داری، ضد برده‌داری با اصلاحات اجتماعی و خوداصلاحی پیوست.

جدول یک

تعداد جوامع کمکی به جوامع ضد برده‌داری آمریکایی، ۱۸۳۲-۱۸۳۸

۱۸۳۸	۱۸۳۷	۱۸۳۶	۱۸۳۵	۱۸۳۴	۱۸۳۳	۱۹۳۲	
۴۸	۳۳	۳۴	۲۲	۶	۳	۰	مین
۷۹	۶۲	۴۲	۱۲	۹	۱	۰	نیوهمشایر
۱۰۴	۸۹	۴۴	۳۹	۱۲	۳	۰	ورموت
۲۴۶	۱۴۵	۸۷	۴۸	۲۳	۸	۲	ماساچوست
۲۶	۲۵	۲۰	۹	۲	۱	۰	رود آیلند
۴۶	۳۹	۱۵	۱۰	۲	۲	۰	کنتیکت
۳۶۹	۲۷۴	۱۰۳	۴۲	۷	۶	۰	نیویورک
۱۴	۱۰	۶	۳	۲	۰	۰	نیوجرسی
۱۴	۱۰	۶	۳	۲	۲	۱	پنسیلوانیا
۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	دلور
۲۵۱	۲۱۳	۱۳۳	۳۴	۱۰	۶	۱	اوهایو
۱۹	۱۷	۴	۲	۰	۰	۰	میشگان ترر
۶	۲	۱	۰	۰	۰	۰	ایندیانا
۱۳	۳	۲	۱	۰	۰	۰	الینویز
۰	۰	۱	۱	۰	۰	۰	کنتاکی
۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	تنسی
۱۳۴۸	۱۰۰۵	۵۲۵	۲۲۹	۷۵	۳۲	۴	جمع

منبع: گودوین ۱۹۹۸: ۱۲۴.

برخی مورخان در این آخرین و شخصی‌ترین جنبه حرکت، بزرگ‌ترین ضعف آن را دیده‌اند: از این منظر، سفیدپوستان لغو برده‌داری افراد عجیب و غریبی بودند که بیشتر به بهبود شخصی خود اهمیت می‌دادند تا راه‌حل‌های عملی برای یک مشکل اجتماعی پیچیده (به الکینز ۱۹۵۹ مراجعه کنید). در این قضاوت سختگیرانه حقیقتی قابل ملاحظه وجود دارد. لغو فوری خواهان همیشه در پی تلاش برای رهایی عملی نبودند - تا حدی به دلیل این که از مصلحت‌گرایی پرهیز می‌کردند. از سوی دیگر، از منظر اصلاح‌طلبانی مانند ولد، گناه برده‌داری در اعماق قلب‌های آمریکایی‌های سفیدپوست قرار داشت.

محکوم کردن برده‌داری به عنوان یک نهاد ناعادلانه، فقط سطح را لمس می‌کرد. اما برای نجات آمریکا، و این همان چیزی است که ولد و بیشتر لغو فوری خواهان می‌خواستند انجام دهند، نیاز به ریشه‌کنی تعصب نژادی در قلب‌های مسیحیان سفیدپوست بود. درباره وسایل بیداری گناه، ولد اظهار کرده است که: «اگر در بافت‌های حیاتی روح احساس نشود، تمام استدلال‌های جهان غیرقابل اتکا است» (همچنین در ابزوج ۱۹۸۰: ۱۲۹؛ بارنز و دوموند ۱۹۶۵: ۴۵۵ نیز نقل شده است).

کاربرد نظریه‌های جنبش اجتماعی برای توضیح لغو فوری

پارادایم حاکم در نظریه جنبش اجتماعی نمی‌تواند به راحتی رشد لغو فوری و شخصیت تعهداتی که آن را پیش برده است را توضیح دهد. در دو دهه گذشته، نظریه فرآیند سیاسی به دنبال ایجاد «پیوندهایی بین سیاست‌های نهادی و شورشی» بوده است (مک‌آدام ۱۹۸۲: ۳). در حالی که این پروژه تحقیقاتی پیشرفت‌های بزرگی در توضیح برخی انواع جنبش‌های اجتماعی کرده است، این پیشرفت‌ها اغلب به هزینه پیوندهای فرهنگی گسترده‌تر و قطعاً با بی‌توجهی عمومی به روان‌شناسی اجتماعی اعتراضات انجام شده است (گودوین و جاسپر ۱۹۹۹). اعتراضات اخلاقی شاید نوعی از جنبش‌ها باشند که به بهترین شکل نقایص این ضعف را نشان می‌دهند. پروژه فرآیند سیاسی فرض کرده است که هیچ تقسیم‌بندی اساسی بین سیاست‌های شورشی و نهادی وجود ندارد. ساختارهای سیاسی و تلاش‌های عقلانی برای پیگیری منافع هر دو نوع مبارزه قدرت را شکل می‌دهند. منافع عمل را انگیزه می‌دهند، ساختارهای سیاسی باز و بسته می‌شوند تا این عمل را تشویق یا دلسرد کنند، و فرآیندهای قالب‌بندی بین این دو میانجی‌گری می‌کنند (مک‌آدام، مک‌کارتی و زالد ۱۹۹۶: ۵).

با این حال، ساختارهای فرصت سیاسی، به ویژه در توضیح ظهور لغو فوری برده‌داری و پیشرفت‌های اولیه آن ناکام هستند. تا سال ۱۸۳۹، لغو کنندگان برده‌داری عمده‌اً از بیان اهداف سیاسی خودداری کردند.^۱ در روزهای ابتدایی

^۱ - به جز عمل بسیار نمادین درخواست از کنگره برای لغو برده‌داری در منطقه کلمبیا، استراتژی سیاسی فوری خواهان در دهه ۳۸۱ به بهترین وجه به عنوان دور زدن نهاد‌های سیاسی، هدف قرار

جذب یا تبشیر، لغو فوری بدون هدف قرار دادن مقامات انتخابی، مدیران دولتی، یا دادگاه‌ها گسترش یافت. در واقع، هر تأثیری که به ساختارهای سیاسی نسبت داده می‌شود، ناشی از تلاش آگاهانه اولیه لغو کنندگان فوری بود تا از عرصه سیاسی به‌طوری که درک می‌کردند دوری کنند. سیاست‌های انتخاباتی، به‌ویژه، فاسد تلقی می‌شد. ورود به آن‌ها به معنای مصالحه اصول اخلاقی برای مصلحت بود. در واقع، مصلحت‌گرایی - پیگیری منافع شخصی - دقیقاً اتهامی است که لغو کنندگان فوری علیه اعضای انجمن استعماری مطرح کردند. بنابراین، لغو برده‌داری سازمان یافته در داخل جامعه مدنی - مذهبی ظاهر شد و توسعه یافت در حالی که به دقت از تماس با نهادهای قانون‌گذاری اجتناب می‌کرد. لغو کنندگان برده‌داری معتقد بودند که از طریق کلیساها، انجمن‌های خیریه، نمایشگاه‌ها، انجمن‌های مناظره، مدارس، پست‌ها و نشریات کشور می‌توانند مستقیماً بر وجدان عمومی تأثیر بگذارند و احساسات را علیه برده‌داری تبدیل کنند. ادعاهای اخلاقی اصلی و حوزه انتخابیه اجتماعی آن‌ها با فاصله آگاهانه از نهادهای سیاست انتخاباتی و اجبار مشروع ساخته شد. بنابراین بسیار غیر محتمل است که تغییرات در پیکربندی قدرت سیاسی در اواخر دهه ۱۸۲۰ و اوایل دهه ۱۸۳۰ بیش از تأثیر بسیار غیرمستقیم بر زمان و الگوی ظهور لغو فوری داشته باشد.

نظریه جنبش اجتماعی اخیر برخی از اختلافات را در دیدگاه فرآیند سیاسی درباره ظهور جنبش‌ها ایجاد کرده است. با مقابله با اهمیت جنبش‌های اواخر قرن بیستم، برخی نظریه‌پردازان به‌طور متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کنند که بسیاری از بازیگران جمعی بهتر به عنوان چالشگران هنجاری و ارتباطی که به دنبال تأثیرگذاری بر نهادهای اجتماعی به روش‌هایی غیر از سیاست‌های ابزاری هستند، درک می‌شوند (کوهن ۱۹۸۵؛ کوهن و آراتو ۱۹۹۲، فصل ۱۰؛ هابرماس ۱۹۸۷؛ جاسپر ۱۹۹۷؛ ملوسچی ۱۹۹۶). این دیدگاه‌های جدید تردیدهایی را ایجاد می‌کنند که سیاست‌های نهادی توسط همان تعهدات هنجاری، ارتباطی و احساسی بسیاری از جنبش‌های اجتماعی معاصر هدایت می‌شوند. این نظریه‌پردازان اخیر و تحقیقات گسترده درباره به‌اصطلاح جنبش‌های اجتماعی جدید به نوعی از اعتراض اشاره می‌کنند که ممکن است به‌طور موفقیت‌آمیزی

توسط یک رویکرد فرآیند سیاسی توضیح داده نشود.

به عنوان پاسخ به این انتقاد، نظریه‌پردازان فرآیند سیاسی فرآیندهای چارچوب‌بندی را به مجموعه ابزارهای توضیحی خود اضافه کرده‌اند. قدرت توضیحی نظریه‌های هم‌ترازی قالب‌ها بر تعامل بین طرح‌واره‌های فرهنگی تعبیه‌شده در شبکه‌های اجتماعی پیشین و مهارت‌های کارآفرینان جنبش برای تبدیل موفقیت‌آمیز این طرح‌واره‌ها به ساختارهای بسیج‌کننده استوار است. متأسفانه، فرآیندهای چارچوب‌بندی، همان‌طور که در ادبیات جنبش اجتماعی استفاده می‌شود، تقریباً همیشه به عنوان فرآیندهای شناختی در نظر گرفته می‌شوند. کنایه اینجاست که کار دیوید اسنو بر تبدیل، تأثیر زیادی در بیان اولیه فرآیندهای قالب‌بندی در نظریه جنبش اجتماعی داشته است، اما پیامدهای احساسی و تحول‌آفرین تبدیل‌ها توسط سایر پژوهشگران دریافت نشده است (اسمیت ۱۹۹۶b: ۳؛ اسنو و بنفورد ۱۹۸۸؛ اسنو و بنفورد ۱۹۹۲؛ اسنو و ماچالک ۱۹۸۴؛ جاسپر و پولسن ۱۹۹۵). به جای آن، بیشتر فرض می‌کنند که توافق شناختی درون یک گروه اجتماعی - بر فرصت‌های سیاسی عینی، بر اختصاص گناه و بر وسایل جبران- اقدام جمعی را تحریک می‌کند. علاوه بر این، رویکرد چارچوب‌بندی به جنبش‌های اجتماعی، به ویژه در حالی که در مدل فرآیند سیاسی یکپارچه شده است، تغییر شخصی و اصلاح اجتماعی را فقط به معنای ابزاری ضعیف و میانی پیوند داده است. کارآفرینان جنبش از قالب‌ها برای واسطه‌گری بین منافع سازمان‌یافته یک گروه اجتماعی و فرصت‌های سیاسی که با آن‌ها مواجه هستند، استفاده می‌کنند (مک‌آدام ۱۹۸۲: ۵۱؛ مک‌آدام، مک‌کارتی و زالد ۱۹۹۶: ۵-۸). اما برخی از اشکال سیاست‌های متنازع به نظر من ارتباط بنیادی بین تحول خود و تحول جامعه را نشان می‌دهند، یک رابطه فوری بین این دو که نه تنها فکر می‌شود بلکه احساس هم می‌شود. همان‌طور که در مورد لغو فوری برده‌داری دیده می‌شود، این اشکال اقدام جمعی اغلب از طریق تعامل با نهادهای جامعه مدنی پدیدار می‌شوند، و از مصلحت‌گرایی سیاست‌های ابزاری حفاظت می‌شوند. با تأثیرگذاری بر احساسات کسانی که امیدوارند دیگران را تحت تأثیر قرار دهند، این جنبش‌ها در اطراف نهادهایی بسیج می‌شوند که به حوزه‌های صمیمیت بسیار نزدیک‌تر از نهادهای قدرت دولتی هستند.

در مقابل، نظریه‌های هویت جمعی و نقش آن‌ها در تحقیق بر جنبش‌های اجتماعی جدید، تغییر شخصی و کنشگری عمومی را به عنوان احتمالاً سازنده یکدیگر پیوند داده‌اند (ملوچی ۱۹۹۵). با این حال، باز هم، استفاده ابزاری از این مفهوم توسط دانشجویان فرآیند سیاسی بسیاری از اهمیت فرهنگی، چه برسد به احساسی، آن را از بین می‌برد. هویت‌های سیاسی تقریباً به راهبردهای معمول در رقابت برای قدرت سیاسی در درون سیاست کاهش می‌یابند (به برنشتاین ۱۹۹۷ مراجعه کنید). هویت جمعی همچنین به‌طور گسترده‌ای به عنوان یک فرآیند ضروری در ظهور همه جنبش‌ها در نظر گرفته می‌شود، یک وسیله ضروری برای ساخت همبستگی یا پیوستگی در هر و همه بازیگران جمعی (گولد ۱۹۹۵). در کشف فرآیندهای هویتی در همه جنبش‌ها، ارتباط قوی و احساسی بین تغییر شخصی و کنشگری عمومی که در جنبش‌های قدرت سیاه‌پوستان، غرور همجنس‌گرایان، آزادی زنان و لغو فوری برده‌داری پیشنهاد شده است، در خطر از دست رفتن است. در این موارد، فرآیندهای قالب‌بندی و هویت را نمی‌توان به یک فرآیند واسطه بین منافع و ساختارهای سیاسی، راهبردهای استقرار معمول در رقابت برای حقوق سیاسی و مدنی، یا فرآیندهای بسیج عمومی که در همه بازیگران جمعی وجود دارد کاهش داد. در این موارد، تحولات یا تبدیل‌های هویتی، که به عنوان تغییرات رادیکال و احساسی خود درک می‌شوند، سازنده اقدام جمعی رادیکال هستند. قدردانی از آن‌ها نیازمند توجه به پویایی احساسی طرح‌واره‌های فرهنگی تحول‌آفرین است: این مساله نیازمند بررسی این است که چگونه باورها و احساسات می‌توانند از حاشیه به مرکز تغییر کنند، یا همان‌طور که دانشجوی حوزه لین بیان کرد، چگونه یک اعتقاد ضعیف می‌تواند به عنوان یک وظیفه بازتعریف کننده شخصی برجسته شود.

حالت‌های دلسوزی ارتودوکس و احساسات ضد برده‌داری پیش از سال

۱۸۳۰

تأثیر شگفت‌آور فراخوان برای لغو فوری برده‌داری در دهه ۱۸۳۰ بر یک الگوی عواطف دینی استوار بود که در جوامع تبشیری در اواخر یک چهارم اول قرن نوزدهم شکل گرفت. این فراخوان نمی‌توانست به همان شکل یک نسل

پیش تأثیرگذار باشد. این امر تغییر نمی‌کرد، و به‌طور قابل بحث، فراخوان‌های مشابه توسط کواکرهای مستبد نیز زندگی والدین لغو کنندگان فوری را در دهه‌های قبل تغییر نمی‌داد. در یک مقاله اخیر، جیمز جاسپر (۱۹۹۸) مدلی برای تعامل بین احساسات واکنشی کوتاه‌مدت و الگوهای پایدارتر از عواطف یا وفاداری‌ها برای توضیح شوک‌های اخلاقی و نقش آن‌ها در شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. او استدلال می‌کند که در مورد شوک‌های اخلاقی، احساسات واکنشی با تعهدات پایدارتر هماهنگ می‌شوند تا برای یک هدف اقدام ایجاد کنند. من بر اساس این فرآیند عمومی برای روشن کردن آنچه که با احساسات ضد برده‌داری در دهه ۱۸۳۰ اتفاق افتاد و برای ارائه یک خوانش قوی‌تر از تأثیر طرح‌واره‌های فرهنگی تحول‌آفرین بر انواع خاصی از اعتراضات اخلاقی اتکا می‌کنم. به این منظور، تغییرات در مزاج دینی تبشیری‌های شمالی در اوایل قرن نوزدهم را توصیف می‌کنم و نقش گناه برده‌داری را در این زمینه تغییر بررسی می‌کنم. پیش از لغو فوری، ضد برده‌داری شمالی عمدتاً در داخل جوامع خیریه‌های اصلی فرق‌های مسیحی آمریکا سازمان یافته بود. در طول یک چهارم اول قرن نوزدهم، پروتستان‌ها و جماعت‌گرایان شبکه‌ای از جوامع ملی تبشیری را برای گسترش و حمایت از کالونینسم ارتدکس در سراسر کشور ساختند (بزر ۱۹۷۳؛ فاستر ۱۹۶۰؛ گریفین ۱۹۶۰). به عنوان یک ضمیمه به این سازمان‌های وسیع تبشیری، خیریه سازمان‌یافته یک سری از جوامع با هدف ویژه مانند جامعه اعتدال آمریکایی را برای مقابله با مشکلات خاص دنیوی تأسیس کرد. برجسته‌ترین این جوامع با هدف ویژه، جامعه استعمار آمریکایی (ACS) بود (فریدمن ۱۹۸۲). در شمال، مأموریت معروف این جامعه ایجاد بستر برای لغو ایمن و تدریجی برده‌داری از طریق اخراج آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار بود. ویلیام لوید گاریسون، لوییس و آرتور تپان، الیزور رایت، جاشوا لیویت، جیمز بیرنی، گریت اسمیت، و بسیاری از لغو کنندگان فوری معروف دیگر در دهه ۱۸۲۰ از حامیان ACS بودند. در واقع، همان‌طور که ابتدا توسط گاریسون بیان شد و به‌عنوان مفهوم اولیه آن شناخته شد، لغو فوری رد مستقیم تعهد قبلی آن‌ها به استعمار بود. این یک اعتراف به اشتباهات گذشته بود. ادعای اینکه لغو فوری به عنوان یک شورش درون خیریه سازمان‌یافته علیه ACS ظهور کرد، اغراق نیست (ریچاردز ۱۹۷۰).

پیش از این قطع رادیکال، استعمار بیشتر احساسات ضد برده‌داری را سازماندهی می‌کرد. به این دلیل، کیهان‌شناسی و مزاج دینی که خیریه سازمان‌یافته و استعمار را ساختاردهی کرد، به‌عنوان مقایسه‌ای با ساختار دینی لغو فوری در دهه ۱۸۳۰ آموزنده است.

نیروهای محافظه‌کار در داخل خیریه سازمان‌یافته، کسانی که با اصلاح فرمول بندی لغو فوری برده‌داری مبارزه می‌کردند، سرسختانه به چیزی که در اوایل قرن نوزدهم به عنوان کالونیزم ارتدکس شناخته می‌شد، پایبند بودند. آنها برده‌داری را مسئله شر عمومی می‌دانستند، این نخبگان محافظه‌کار همان‌طور که توسط پری میلر تاریخ‌نگار توصیف شده است هنوز در داخل یک الهیات عهدی اصلاح‌شده کار می‌کردند (میلر ۱۹۸۴: فصل ۳). به عنوان وارثان پوریتان‌ها، رهبران محافظه‌کار خیریه سازمان‌یافته هنوز دیدگاه‌های تئوکراتیک قوی داشتند و به‌طور احساسی در ساختار شرکتی آمریکای قرن هجدهم جاگیر شده بودند (بودو ۱۹۵۴)^۱. آن‌ها رابطه جمهوری جدید با خدا را به عنوان یک قرارداد جمعی مانند قرارداد اسرائیلی‌ها با خدای عهد عتیق می‌دانستند. کشیش لیمان بیچر، که احتمالاً معروف‌ترین وزیر کشور و یکی از معماران خیریه سازمان‌یافته بود، این احساس را به‌طور مختصر این گونه بیان کرد: «حکومت مدنی یک فرمان الهی است. فرم خاص به صلاحدید مردم واگذار شده است، اما شخصیت حاکمان را خداوند خود تعیین کرده است. آن‌ها باید مردان عادل باشند. کسانی که از خدا می‌ترسند - ترس برای بدکاران و ستایش برای کسانی که خوب عمل می‌کنند» (بیچر ۱۸۰۷). نقض آن قرارداد با نارضایتی الهی و تنبیه قطعی در اینجا و اکنون مواجه می‌شود - به عنوان مثال، جنگ، بیماری، شکاف داخلی. با این حال، «عهد فدرال» گناه عمومی و شخصی را از هم جدا می‌کرد^۲. اطاعت خارجی توسط جامعه از فرمان‌های خدا مسائل مدنی و سیاسی را کنترل می‌کرد. گناه عمومی شامل تخلفات خارجی توسط جمع بود؛ فضیلت عمومی به مطابقت بیرونی جامعه نیاز داشت. همان‌طور که

^۱ - هرچند به روش‌های مختلف و از طریق مسیرهای تاریخی مختلف، هم پروتستانیزم در ایالت‌های میانی و هم جماعت‌گرایی نیو انگلند توسط پوریتانیسم قرن هفدهم شکل گرفتند (کانکین ۵۹۹۱).

^۲ - برای یک نمونه واضح از الهیات عهدی که در دوره انقلابی هنوز به کار گرفته می‌شد، به موعظه لکسینگتون جیکوب کوشینگ مراجعه کنید (۱۹۹۱: ۹۰۶-۶۲).

موسی به اسرائیلی‌ها دستور داده بود قبل از اینکه به سرزمین عهدی‌شان وارد شوند، «چیزهای پنهان به خدای ما تعلق دارد؛ اما چیزهایی که آشکار شده‌اند به ما تعلق دارند» (تثنیه ۲۹: ۲۹). فضل شخصی، آنچه در قلب انسان بود، از نظم دیگری بود. قدیس‌ها اساساً نامرئی بودند. فضل شخصی از کارهای خارجی صادر نمی‌شد بلکه از ایمان داخلی حاصل می‌شد؛ و قضاوت فردی در اینجا و اکنون مساله بود و در زندگی پس از مرگ گسترش نمی‌یافت. دو شکل فضل - عمومی و خصوصی، قابل مشاهده و نامرئی، آشکار و پنهان - جدا بودند اما در تنش خلاقانه‌ای نگه داشته شدند. قدیس‌های نامرئی می‌توانستند به دلیل گناهان عمومی توسط قضاوت الهی در این زندگی آسیب ببینند، و محکومان می‌توانستند در اینجا و اکنون از فضل الهی برخوردار شوند که از فضیلت عمومی ناشی می‌شود. به عنوان یک مسئله عملی، جدایی چندان کامل نبود (میلر ۱۹۵۳: فصل ۱). مسائل عمومی گناه و فضیلت توسط قدیسان به بهترین شکل شناخته و تعریف می‌شد. به همین دلیل، تئوکرات‌های مرتبط با خیریه سازمان‌یافته انتظار داشتند که در مسائل حکمرانی مدنی به پاکان احترام عمومی نشان داده شود. علاوه بر این، پاکان حق داشتند که از خود در برابر نقض عهد عمومی حتی علیه منافع بی‌دینان محافظت کنند.

الهیات عهد و ساختار شرکتی جوامع عهد شده برای بسیاری از وارثان کالوینیسیم، به‌ویژه جماعت‌گرایان ارتدکس، پروتستان‌ها، و مسیحیان اصلاح‌شده به قرن نوزدهم گسترش یافت (هال ۱۹۸۴؛ اسکات ۱۹۷۸). جان میچل میسون از شهر نیویورک، که در زندگی خود بر منابر پروتستانی و مسیحیان اصلاح‌شده ریاست داشت، در سال ۱۸۰۰ یک موعظه را به‌عنوان یک جزوه منتشر کرد که جدایی عمومی و شخصی را در کیهان‌شناسی ارتدکس به‌خوبی به تصویر می‌کشید. جزوه به نامزدی توماس جفرسون برای ریاست جمهوری مربوط بود. میسون هشدار داد که مسیحیان نباید به حضور یک بی‌دین در شغل عمومی رای دهند:

اما شما می‌گویید هیچ چشم‌اندازی برای حاکم کردن یک مسیحی واقعی وجود ندارد و بهتر است یک بی‌دین را به جای یک ریاکار انتخاب کنیم. به هیچ وجه. فرض کنید که مردی ادعای مسیحیت

می‌کند و در رفتار عمومی خود احترامی به آموزه‌ها، عبادت و قوانین آن نشان می‌دهد؛ هرچند که قلبش پوسیده باشد، او بی‌نهایت ترجیح داده می‌شود به یک بی‌دین شناخته‌شده. ریاکاری او در مقابل خداست. ممکن است روح خود را نابود کند؛ اما در حالی که کشف نشده باقی می‌ماند، نمی‌تواند به انسان‌ها آسیب بزند. . . . به طور خلاصه، رئیس جمهور شما، اگر یک بی‌دین آشکار باشد، مرکز آلودگی برای کل قاره خواهد بود. اگر ادعا کند مسیحی است، نهادهای خداوند را محترم خواهد داشت؛ و هرچند ریاکاری او، اگر ثابت شود که ریاکار است، ممکن است آتشی برای مصرف اصول او باشد، نمی‌تواند به یک آتش‌سوزی گسترده تبدیل شود. (میسون ۱۹۹۱: ۱۴۶۸-۶۹)

میسون موعظه خود را با فراخوانی به لحن‌های تهدیدآمیز جریمیداد به اتمام رساند: «برخیز، ای خداوند، و نگذار که انسان غالب شود!» (۱۴۷۶).

حتی در اواخر سال ۱۸۳۰، تئودور فریلینگوین، سناتور پروتستان از نیوجرسی و عضو برجسته ACS، در صحن سنا گواهی داد که الهیات عهد هنوز در قلب‌ها و ذهن‌های پروتستان‌های برجسته تأثیرگذار است. او در پاسخ به سیاست جکسونی حذف چروکی‌ها، به رئیس مجلس سنا هشدار داد: «اگر این عمل {لغو برده داری} انجام شود، آقا، این که خداوند چگونه در مورد آن قضاوت خواهد کرد، دیر یا زود در روی زمین دیده خواهد شد: زیرا اینجا مکان قضاوت گناهان عمومی است» (در گریفین ۱۹۶۰: ۵۷-۵۸). فریلینگوین و رهبران خیریه مشابه او دیدگاه‌های مشابهی درباره برده‌داری داشتند. آن‌ها آن را به عنوان یک گناه عمومی می‌دیدند که تنها خداوند می‌تواند آن را مجازات کند. علاوه بر این، یک آلودگی بود که منجر به گناهان دیگر مانند تنبلی، بی‌حیایی و مستی می‌شد. تهدیدی برای رابطه کشور با خدا بود و مانند یک علف هرز در باغ باید حذف می‌شد. در نهایت، این رهبری محافظه‌کار بر این باور بود که سپاه‌پوستان باید همراه با برده‌داری حذف شوند. پرشی در این زمینه وجود نداشت که یک «نژاد پایین‌تر» نمی‌توانست در آزادی کنار سفیدپوستان زندگی کند. در ذهن رهبران محافظه‌کار ACS، استعمار بهترین فرصت برای به تدریج رها کردن آمریکا از سپاه‌پوستان را نشان می‌داد. در این میان، برده‌داری به عنوان یک شر ضروری باقی ماند. هیچ چیزی در این استدلال اخلاقی برداشتن

برده‌داری را به تقدیس شخصی مرتبط نمی‌کرد. در واقع، برده‌داران اعضای ACS بودند و به عنوان برادران مسیحی درمان می‌شدند. برده‌داری یک گناه عمومی به ارث رسیده بود، و آن‌ها به اندازه‌ای که قربانیان شر عمومی برده‌داری بودند، تخلفات آن نیز بودند. برده‌داری به عنوان یک شکست فردی یا حتی به عنوان نشانه‌ای از فقدان فضل احساس نمی‌شد.

حالت‌های جدید تقوا در اوایل قرن نوزدهم: شکستن زنجیرهای گناه

رهبران محافظه‌کار خیریه‌های سازمان‌یافته امور دینی را تا حدی که پدران و پدربزرگ‌های آن‌ها در قرن هجدهم در اختیار داشتند، هدایت نمی‌کردند. آمریکایی‌ها پس از انقلاب از نظر روحانی نیز مانند سیاسی، به‌طور فزاینده‌ای در احساسات خود دمکراتیک شدند. متدیست‌ها، باپتیست‌ها، پروتستان‌های کامبرلند و مسیحیان یا شاگردان مسیح با رشد قابل ملاحظه در عضویت رو به رو شدند. موفقیت این گروه‌های پوپولیستی به بهای فرقه‌های مستقر و غالب قرن هجدهم، به ویژه جماعت‌گرایان و پروتستان‌ها، به دست آمد (فینک و استارک ۱۹۹۲؛ هچ ۱۹۸۹). از نظر الهیات، رشد این گروه‌های پوپولیستی منجر به آرمینیانیزه شدن کالوینیسم شد^۱ (جیکوب آرمینیوس پایه‌گذار نهضتی در الهیات مسیحی و واکنشی آزادمنشانه به اصل اعتقادی تقدیر ازلی در مذهب کالون بود. م.). آموزه‌های اراده آزاد و حتی کمال انسانی جایگزین ایده‌های تقدیر و فساد کامل انسانی در دین مردمی قرن نوزدهم شدند. یک احساس عمومی آزادی امور روحانی را مانند امور سیاسی و اقتصادی را به آگاهی عمومی

^۱ اعتراف اصلاح‌شده دورتی قرن هفدهم تمایز بحث‌برانگیز بین کالوینیست و آرمینیان را برقرار کرد، تمایزی که در ایالات متحده تا دوره قبل از جنگ داخلی باقی مانده است. هر دو جماعت‌گرایان و پروتستان‌ها به اعتراف دورتی پایبند بودند و در قرن نوزدهم به‌طور بی‌پرده ضد آرمینیان باقی ماندند. به‌طور ساده، یعقوب هارمنسن (آرمینیوس) با آموزه تقدیر دوگانه - اینکه خداوند منتخبان و محکومین را انتخاب می‌کند - مخالف بود. قابل توجه است که این آموزه آن طوری که آموزه‌های گروه‌های اصلاح‌شده‌ای که نام او را به قرن‌های هفدهم و هجدهم بردند به کار بردند، در کارهای کالوین نقش مرکزی نداشته است. آرمینیوس انتخاب انسانی را در طرح فضل نجات‌دهنده خداوند وارد کرد. افراد آزاد بودند که به عهد فضل پاسخ دهند یا آن را رد کنند. برای ارتدوکس‌ها این یک توهین بدعت‌آمیز به حاکمیت خداوند به نظر می‌رسید. در حالی که آرمینیوس و پیروان اولیه او خود را کالوینیست می‌دانستند، اعتراف دورتی برچسب را برای اردوگاه ضد آرمینیان انحصاری کرد (کانکین ۵۹۹۱: ۶۳-۷۳، ۸۴).

آورد. برای تقوای کلیسای‌های معمولی این روند آرمینیانی به معنای اطمینان جدیدی بود که مردم توانایی خداوندی برای شکستن زنجیرهای گناه را دارا بودند. این جنبش دینی در متدیسم ویزلیانی نمایش داده شد، جایی که آزادی برای غلبه بر گناه به یک افراط منطقی از کمال انسانی بالقوه رسیده بود.

در ابتدا، پروتستان‌ها و جماعت‌گرایان این جنبش را به عنوان بدعت دریافت کرده و علیه آن مقاومت کردند. با این حال، آموزه‌های توانایی انسانی و کمال بالقوه، ارتباطات انتخابی قوی با روح دموکراتیک و اخلاق اقتصادی ایجاد شده توسط انقلاب‌های سیاسی و بازاری داشتند (هچ ۱۹۸۹). تا دهه ۱۸۲۰، این آموزه‌ها توسط الهیدانان برجسته‌ای مانند ناتانیل تیلور در نیل به ارتدوکسی قاجاق شده بودند (کانکین ۱۹۹۵: ۲۱۱-۲۰). الهیات «نیوهیون» تیلور در مرکز اختلاف مکتب جدید-مکتب قدیم بود که در نهایت پروتستان‌ها را در دهه ۱۸۳۰ تقسیم کرد. این الهیات پشت بازسازی‌های متدیستی که در دهه ۱۸۲۰ شروع به تکان دادن جماعت‌های ارتدوکسی کرده بود، قرار داشت. به ویژه در غرب «رشته» شمال شرقی، پروتستان‌ها و جماعت‌گرایان شروع به حضور در بازسازی‌های چارلز گراندیسون فینی و وعاظ مشابه سیاری کردند که از ارتدوکسی که در شرق باقی مانده بود رهایی یافته بودند. فرزندان کالوینیست‌های پیشرو در معرض دین پرشور متدیست‌های سوارکار مدار قرار گرفته بودند و به یک کیهان‌شناسی دموکراتیک‌تر و خوش‌بینانه‌تر گراییده بودند. فردگرایی رودی و پلورالیسم دینی ایالت‌های غربی در برابر اخلاق و مزاج الهیات عهدی کار می‌کرد. فرد در تجمع دموکراتیک ملت بود. رستگاری ملت از طریق او یا با او دنبال می‌شد، تقسیم عمومی-خصوصی در روح و سیاست پاک می‌شد. هیچ یک از فرقه‌ها یا مجموعه روحانیون نمی‌توانست برای خیر جمعی سخن بگوید یا عهد با خدا را نمایندگی و تفسیر کند. خداوند از طریق همه به‌طور مساوی با ملت سخن می‌گفت و حرکت می‌کرد. از دیدگاه هزاره‌ای بازسازی‌های غربی، چیزی که در راه رستگاری ملی قرار داشت، گناه شخصی بود. بازسازی‌ها افراد را به شکستن زنجیرهای گناه و آزاد کردن ملت تحریک می‌کردند.

برای اقلیتی از تبشیری‌ها در این زمینه دینی، گناه برده‌داری به محور

تبدیل‌های خودشان و در ذهن‌ها و قلب‌هایشان، به نجات ملت تبدیل شد. این غالب ترین حقیقت برای پروتستان‌ها و جماعت‌گرایان ساکن در شمال اوهایو، شمال نیویورک و شمال و غرب نیو انگلند بود. پنجاه سال پس از اعلامیه استقلال، برده‌داری هم معنای دور و هم معنای نزدیک برای این آمریکایی‌های سفید در ایالات آزاد داشت. بیشتر آن‌ها هیچ تجربه شخصی یا تاریخی با نهاد برده‌داری نداشتند و این نهاد برده‌داری چتل را به عنوان خصوصیت خاص هموطنان جنوبی خود و موضوعی دور از دغدغه خود می‌فهمیدند (هوستون ۱۹۹۰). رسانه‌های چاپی شمالی برده‌داری چتل را در نظر عمومی نگه داشتند اما آن را به عنوان چیزی از کنجکاوای خارجی نمایندگی می‌کردند. با این حال، در سطح شخصی یا فوری، برده‌داری برای مسیحیان بشارتی به‌طور فزاینده‌ای به یک استعاره دینی محبوب برای وضعیت گناهکاران تبدیل شد. گناه، به عنوان چیزی که اراده خداوندی ماورایی و غیرقابل درک را نقض می‌کند، می‌توانست، مانند خداوند خود، تنها از طریق استعاره درک شود. برده‌داری به تدریج به استعاره اصلی برای گناه در تخیل بشارتی‌های اوایل قرن نوزدهم تبدیل شد. توصیف وضعیت انسانی به عنوان برده‌داری به گناه برای پروتستان‌ها چیز جدیدی نبود. خود کالوین آن را به همین شکل توصیف کرده بود (به نیویورک ۱۹۸۸: ۲۴-۲۵ مراجعه کنید). با این حال، در ذهنیت ارتدوکس، بردگی شخصی به گناه و حاکمیت مطلق خداوند علیه پیام‌های آزادی کار می‌کرد. خود مالکیت قابل تصور نبود یا یک هیولا بود زیرا انسانیت به‌طور کامل فاسد بود. همان‌طور که برده‌داری به گناه در یک کیهان‌شناسی آرمینیانیزه بیان شد، معنای آن برعکس شد. همان‌طور که ولد تبدیل لن را توصیف کرد، روح نجیب بود، نه فاسد، اما با گناه اسیر شده بود.

پیش از سال ۱۸۳۰، برای همه به جز یک اقلیت بسیار کوچک از مسیحیان، دو معنی برده‌داری - برده‌داری چتل و برده‌داری گناه آلود - در ذهن جدا شده بودند. همان‌طور که ویکتور ترنر (۱۹۷۴) در مورد تعامل موضوع‌ها در یک استعاره بحث کرد، برای مسیحیان سفید موضوع اصلی برده‌داری گناه آلود بود. برده‌داری چتل به عنوان یک «همراه تاریک» به برده‌داری گناه آلود به کار رفت، با اعمال «معانی مرتبط» از اولی، دومی را آگاه کرد. «استعاره با اشاره به اظهاراتی که به‌طور عادی به موضوع فرعی اعمال می‌شوند ویژگی‌های

موضوع اصلی را انتخاب، تأکید، سرکوب و سازماندهی می‌کند» (ترنر ۱۹۷۴: ۳۰). با این حال، تغییرات در حس رابطه خود با گناه، امکان تغییرات در معانی مرتبط با برده‌داری چتل را باز کرد. هرچند که این به‌طور خودکار به این معنی نبود که برده‌داری چتل واکنش منفی قوی را فراخوانی می‌کرد. باز هم، جداسازی قدرتمند بود. این مساله که به‌هیچ وجه کم‌اهمیت نیست، توسط ادامه جداسازی گناه عمومی و خصوصی در داخل کالونیسیم ارتدوکس پشتیبانی می‌شد، اما الهیات عهدی در حال فروپاشی بود. در ربع دوم قرن نوزدهم، برای بسیاری از وارثان کالونیسیم گناه شخصی و گناه عمومی، تقدیس شخصی و اصلاح عمومی، به‌طور احساسی در حال ادغام بودند.

بنابراین، داستان ضد برده‌داری عمیقاً در مزاج تبشیری‌ها جا دارد. برای نسل جوان‌تر که تحت یک کالونیسیم اصلاح‌شده با نگرانی درباره توانایی انسانی بزرگ شده‌اند، گناهان عمومی و شخصی به هم نزدیک‌تر می‌شدند. برای برخی، برده‌داری به عنوان استعاره اصلی برای گناه به یک نقطه عطف رادیکال در این فرآیند تبدیل شد. برای بیشتر تبشیری‌ها، جهت تفسیر به‌طور انحصاری از موضوع فرعی برده‌داری چتل به موضوع اصلی برده‌داری گناه آلود جریان داشت. با این حال، آنچه لغو فوری خواهان انجام دادند این بود که جهت جریان معنا را معکوس کردند، یا بهتر بگویم، اجازه دادند در هر دو جهت جریان یابد و در چنین جریان وسیعی که تقسیماتی که احساسات ارتدوکس‌تر را ساختار داده بودند به چالش بکشد. با لغو فوری، ظلم شخصی گناه برای روشن کردن وحشت‌های برده‌داری چتل بازگشت. برده‌داری گناه بود! برای کسانی که این را تجربه کردند، نفرت آن‌ها از برده‌داری چتل به شدت نفرت آن‌ها از گناه شخصی شد، یک انرژی احساسی بسیار قوی در تبشیری‌ها. این بیشتر احساسی بود تا فکری. همان‌طور که ولد از مربی خود فینی یاد گرفت، نجات بر احساسات متکی بود: «ما دلیلی داریم که باور کنیم که فرشتگان مقدس و شیاطین به‌طور عقلانی همان حقایق را درک و پذیرفته‌اند، و با این حال چقدر متفاوت تحت تأثیر قرار می‌گیرند. تفاوت در اثر [در] قلب احساسات است» (نقل شده در هاردمن ۱۹۸۷: ۱۱۵-۱۶).

فراخوان برای لغو فوری نمی‌توانست به همان شکلی که در دهه ۱۸۳۰ بود

یک نسل پیش تأثیرگذار باشد. نمی‌توانست در یک ثبت شخصی و عمومی تأثیرگذار باشد. به نظر می‌رسید که به عنوان یک راه‌حل غیرعملی برای یک مشکل اجتماعی پیچیده توخالی بود. در عوض، برای یک اقلیت متعهد از تبشیری‌ها که تحت احساسات شدید از توانایی انسانی و کمال‌پذیری بزرگ شده و تغییر یافته‌اند و با یک تمایل صمیمانه برای شکستن زنجیرهای گناه، فراخوان‌ها برای توبه فوری به عنوان یک چالش عمومی و شخصی طنین انداخت. دقیقاً به این دلیل که در هر دو سطح طنین انداخت، بسیاری از سفیدپوستان در مکان‌هایی مانند شمال اوهایو، شمال نیویورک و شمال و غرب نیو انگلند، جایی که برده‌داری یک مسئله نسبتاً دور بود، آن را با چنین شدتی دریافت کردند. تأثیر بر یک تغییر گسترده‌تر در مزاج و کیهان‌شناسی تبشیری‌ها که در دهه‌های اول قرن نوزدهم جای خود را پیدا کرده بود، متکی بود. همان‌طور که جاسپر (۱۹۹۸) در مورد شوک‌های اخلاقی استدلال می‌کند، احساسات واکنشی با تعهدات پایدارتر هماهنگ می‌شوند تا برای یک هدف اقدام ایجاد کنند. این فرآیند عمومی به خوبی توضیح می‌دهد که چه اتفاقی در مورد احساسات ضد برده‌داری در دهه ۱۸۳۰ افتاد. لغو فوری با مزاج دینی جدید اما نسبتاً پایدار تبشیری‌ها هماهنگ شد. به طور خلاصه، طنین فراخوان به یک تغییر گسترده در کیهان‌شناسی و مزاج تبشیری‌ها، یک تغییر در فرهنگ احساسی آن‌ها وابسته بود.

این تأثیر به‌طور ناقص به‌عنوان «کار چارچوب‌بندی» ابزاری کارآفرینان جنبش به تصویر کشیده شده است. واسطه‌گری شناختی بین منافع سازمان‌یافته و فرصت‌های عینی نتوانست بفهمد چگونه لغو کنندگان برده‌داری برده‌داری را در نگاه مردم شمال دارای اولویت کردند - باعث شدند آن را احساس کنند. به منظور اصلاح عبارت معروف داگ مک‌آدام، لغو فوری آزادی احساسی ارائه داد. با حس کردن این آزادی، سفیدپوستان لغو برده‌داری نیاز به رهایی خود از برده‌داری گناه آلود و گناه برده‌داری، و همچنین آزادی بردگان جنوبی، را احساس کردند. نامه زیر به ولد از آقای اسمالر از ژنو، نیویورک، به تاریخ ۱۲ مه ۱۸۳۶، این دوگانه لغو فوری را به تصویر می‌کشد. در این نامه، ولد، نماینده انجمن ضد برده‌داری آمریکا، به روستای اسمالر دعوت می‌شود تا یک «دوره سخنرانی در مورد موضوع لغو برده‌داری» در گردهم آیی محلی ارائه دهد.

برادر من، بیا، زیرا صدای برادران فقیر من از روی زمین فریاد می‌زند، و شرایط دلخراش و حقارت‌آور او، و اصول تخت ابدی که در تسلط او نقض شده است، تأثیر - تأثیر هوشمندانه و هدایت شده این روستای دانشمند را طلب می‌کند. بیا زیرا ما به نور نیاز داریم! نور! بیا و ما دعا خواهیم کرد که خداوند روح ابدی حقیقت و حکمت و فضل را در شما بدمد. (بارنز و دوموند ۱۹۶۵: ۳۰۳)

آزادی فوری به تبشیری‌های با ارتباطات دور با نهاد برده‌داری چتل نوید نور می‌داد. نمایندگان لغو برده‌داری بدون هیچ ارزش ابزاری واضحی برای آزادی بردگان واقعی به دنبال تبدیل‌شدگان بودند. شکل اقدام جمعی جنبش در دهه ۱۸۳۰ اغلب تنها به‌طور مبهم با اقدامات عملی برای تضعیف نهاد جنوبی مرتبط بود. کار هنری سی. رایت به‌عنوان نماینده ضد برده‌داری کودکان فاصله عملی بین ایده‌آل نجات لغو و شیوه‌هایی که عملاً فشار سیاسی بر صاحبان برده‌ها وارد می‌کرد را نشان می‌دهد. او به دنبال دسترسی به مدارس یکشنبه، کلیساها و خانه‌ها بود تا بر احساسات اخلاقی نرم کودکان کار کند. رایت در گزارشی در مورد کار خود در پترسون، نیوجرسی، به بشارت‌دهنده نوشت:

جلسات دعای کودکان برگزار می‌شود - کودکان روی نیمکت اضطراب می‌نشینند و از دعا‌های مردم خدا درخواست می‌کنند - کودکان دوست دارند درباره مسیح و عشق کشنده او به آن‌ها و بردگان فقیر صحبت کنند - کودکان برای ارواح در پترسون و برای برده در اشکاف هایشان و در جلسات دعا، دعا می‌کنند. یک دختر کوچک چهار ساله گفت: «مامان، می‌خواهم بروم و برای بردگان فقیر دعا کنم.» مادرش گفت: «برو عزیزم.» او این کار را کرد. به زودی دوباره گفت: «مامان، می‌خواهم برای آقای رایت، نماینده کودکان، دعا کنم.» چنین روحیه‌ای است که بسیاری از قلب‌های کوچک حساس در پترسون را فراگرفته است. (بشارت‌دهنده نیویورک، ۲۵ فوریه ۱۸۳۷)

قرار دادن کودکان روی نیمکت اضطراب^۱ برای دعا کردن درباره برده‌داری

^۱ - صندلی یا نیمکت نگران‌کننده یک تکنیک احیا بود که افراد را تحت محکومیت گناه در نمایش آشکار در برابر یک مجلس دینی قرار می‌داد. احتمالاً یک تکنیک متدیستی بود اما توسط چارلز گراندیسون فینی معروف شد. آن با حساسیت‌های ارتدوکس که به نمایش‌های عمومی تقوا مشکوک بودند، مخالفت می‌کرد.

توسط برخی به‌عنوان یک برنامه شوم برای تأثیرگذاری بر آسیب‌پذیرترین‌ها برای گسترش تعصب تفسیر شد، اما این یک کشش بود. واقعیت این است که ایده آل نجات‌بخش فوری خواهان به اندازه بردگان برای کودکان سفیدپوست در پترسون اهمیت داشت. این ممکن است کیفرخواست به نظر برس، اما به افق گسترده حرکت اشاره دارد. لغو کنندگان برده‌داری به دنبال اصلاحات فراگیر و دائمی احساسات عمومی در مورد آفریقایی-آمریکایی‌ها از طریق تبدیل‌های احساسی برای رد نفرت نژادی بودند. هر چیزی کمتر از این به‌عنوان مصلحت‌گرایی رد می‌شد. همان‌طور که الیزور رایت مشاهده کرد، لغو فوری به دنبال یک انقلاب اخلاقی بود که نیازمند «یک تغییر کامل در فکر و احساس، یک انقلاب روحانی» بود (نقل شده در گودهارت ۱۹۹۰: ۴۳).

سپاس‌گزاری‌ها

می‌خواهم از جیم جاسپر و کریگ کالون برای نظراتشان در مورد نسخه اولیه تشکر کنم.

فصل هفتم

انتقام شرم

جنگ فرهنگی احساسات راست مسیحی

آرلین ستین

فعالان راست مسیحی اعتقاد دارند که اوضاع بسیار بد شده است و تنها راه اصلاح این اوضاع، ارزش‌های مبتنی بر مسیحیت و اصول اخلاقی «پدر سخت‌گیر» است (لاکو ۱۹۹۶). جهان‌بینی آنان ادامه تصویری است که از خانواده خوب دارند: خانواده‌های خوب ارزش قدرت و اطاعت را درک می‌کنند و ضعف و وابستگی را تحمل نمی‌کنند؛ آنان از طریق استفاده از پاداش‌ها و تنبیه‌ها، انضباط شخصی را در کودکان پرورش می‌دهند. تنبیه به این دلیل مغذی است که به آنان انضباط، اتکای به نفس و احترام به مرجعیت را می‌آموزد. در مقابل، خودخواهی و کمبود انضباط به فقر، اعتیاد به مواد مخدر و تعداد زیادی از مشکلات دیگر، از جمله همجنس‌گرایی منجر می‌شود. آنان تمایل دارند قوانین، نظم و مرجعیتی را بازگردانند که به جهانی که از کنترل خارج شده است، شکل و معنا می‌بخشد و اقدامات فردی را در جهانی از انتخاب‌ها و تغییرات گیج‌کننده راهنمایی می‌کند. آنان تمایل دارند تصویری از جهان بسازند که امن و بدون ابهام باشد، جایی که افراد خوب و بد وجود دارند و آنان خود را به وضوح در جانب خوب و درست می‌بینند.

محافظه‌کاران مسیحی از دیدگاه‌های اخلاقی خود با توجه به اعتقادات دینی دفاع می‌کنند: آنان حقیقت را بر اساس مرجعیتی خارجی، قابل تعریف

و متعالی درک می‌کنند. آنان دیدگاه‌های نسبتاً ثابتی درباره گروهی از مسائل مانند سقط جنین، حقوق همجنس‌گرایان و اصلاحات رفاهی دارند و خود را در مقابل کسانی که حقیقت را به عنوان چیزی در تغییر دائمی می‌بینند، تعریف می‌کنند. در یک سطح، این شواهدی از «جنگ فرهنگ‌ها» است (هانتز ۱۹۹۱). اما در سطح دیگر، فعالیت‌های آنان بیش از یک جستجو برای اصلاح جهان و تغییر فرهنگ است. این تلاشی برای اصلاح خودشان است، و این یک جستجوی عمیقاً شخصی است. فعالان محافظه‌کار در این زمینه منحصر به فرد نیستند: جنبش‌های اجتماعی تمایل دارند جهان را تغییر دهند، امتیازاتی از دولت بگیرند یا نحوه دید مردم به مشکلات خاص را تغییر دهند، اما تقریباً همیشه اهداف بیانی نیز در بر دارند. با پیوستن به دیگر افراد همفکر، افراد به منظور تأیید خود و دیدگاهشان از جهان، به کنشگران تبدیل می‌شوند (کالهن ۱۹۹۳a؛ دارنوفسکی، اپستاین و فلاکس ۱۹۹۵).

در حالی که محافظه‌کاران مسیحی از صحبت درباره انگیزه‌هایشان به عنوان تعهدی از خودگذشته به مقامات بالاتر—خانواده، ملت، خدا—لذت می‌برند، وقتی به داستان‌های آنان گوش دادم، مشخص شد که فعالیت‌های آنان به اهداف خارجی قابل تقلیل نیست؛ و همچنین امید به خودآگاهی را ارائه می‌دهد. این جستجوی معنا شامل ابعاد احساسی و شناختی می‌شود. فعالان مسیحی سعی می‌کنند حس مثبت از خود و خانواده‌هایشان به عنوان {افرادی} قوی و مستقل در مقابل دیگران ضعیف و شرمسار بسازند. فعالیت‌های آنان یک عمل ترمیمی است.

جنگ فرهنگی

پنج سال پیش، ده‌ها جامعه کوچک در اورگان محل نبردهای تلخی بر سر مسئله همجنس‌گرایی شدند. اتحاد شهروندان اورگان (OCA)، که آن زمان وابسته به ائتلاف مسیحی بود، یک رای‌گیری را مطرح کردند که تلاش می‌کرد حقوق مدنی را از لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا دریغ کند. در ژانویه ۱۹۹۳، OCA هشت شهرستان و سی و پنج شهر را برای ابتکارهایی انتخاب کرد که حمایت‌های ضد تبعیض را برای همجنس‌گرایان منع می‌کرد و هزینه‌کردن دولت برای ترویج همجنس‌گرایی را ممنوع می‌کرد. این اصلاحات در منشور،

نسخه‌های خفیف‌تری از یک اقدام قبلی در سطح ایالتی بودند که به سختی شکست خورده بودند و مسئله همجنس‌گرایی را به شکلی بی‌سابقه به مناطق روستایی اورگان آورد. همسایگان با یکدیگر بحث می‌کردند، زن و شوهرها با یکدیگر اختلاف نظر داشتند، مردم نامه‌هایی به روزنامه محلی می‌نوشتند و صاحبان خانه‌ها تابلوهایی در چمن‌های خود قرار می‌دادند. چرا همجنس‌گرایی در شهرهایی که لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا تقریباً غایب یا حداقل نامرئی بودند به مسئله‌ای برجسته تبدیل شد؟ بخش‌های مختلف جوامع هدف چگونه به این کمپین پاسخ دادند؟ برای پی بردن به این موضوع، آنچه را که مردم در مناظره‌های عمومی درباره همجنس‌گرایی در یک شهر کوچک اورگان در این دوره گفتند، بررسی کردم و مقالات روزنامه، نامه‌هایی به سردبیر و برگه‌ها و کتابچه‌های منتشر شده را پیگیری کردم. همچنین با افرادی که در این بحث‌ها شرکت داشتند مصاحبه کردم تا بفهمم همجنس‌گرایی در سطح عمیق‌تر برای مردم چه معنایی داشت - چه برای کسانی که به دنبال قانون‌گذاری علیه حقوق همجنس‌گرایان بودند، چه برای کسانی که به دنبال دفاع از این حقوق بودند، و چه برای کسانی که در این موضوع ابهام داشتند. در میان این مصاحبه‌شوندگان تعدادی از فعالان محلی ضد حقوق همجنس‌گرایان اعضای اتحاد شهروندان اورگان بودند. با این افراد هشت مصاحبه عمیق نیمه‌ساختاریافته، به طور متوسط نود دقیقه‌ای، انجام دادم. می‌خواستم به ذهن آن‌ها نفوذ کنم و بفهمم که آن‌ها چه کسانی هستند، چگونه دنیای خود را درک می‌کنند و چگونه یک سازمان راست مسیحی نارضایتی‌هایشان را به اهداف سیاسی هدایت می‌کند.

در طول مصاحبه‌هایم، محافظه‌کاران مسیحی در حضورم از شادی گریستند، زیرا آنها داستان‌هایی از پیدا کردن خدا و روایت‌های پیچیده‌ای از پایان‌های آخرالزمانی را تعریف کردند. برای من به سرعت روشن شد که این یک جنبش با ابعاد عمیق احساسی است. همانطور که جاسپر (۱۹۹۸: ۲۱۵) اشاره می‌کند، «اعتراض همیشه هدف استراتژیک، لذت‌ها و دردهای انجام کار و انواع احساساتی را که هم انگیزه می‌دهند و هم همراهی می‌کنند، ترکیب می‌کند.» در حقیقت، ادبیات اخیر درباره تعامل بین جنبش‌های اجتماعی و احساسات به موضوعاتی نظیر نقش احساسات در ساخت هویت‌های جمعی

و درک نارضایتی‌ها و فرصت‌ها در انگیزش فعالیت‌گری و ایجاد حس جامعه در جنبش‌های اجتماعی پرداخته است؛ بسیج احساسات در فرایند تبدیل شدن به شرکت‌کننده جنبش؛ و فرهنگ احساسی، آیین‌ها، کار و قوانین جنبش‌های اجتماعی - چیزی که مورگن (۱۹۹۵) آن را «سیاست احساس» می‌نامد (نگاه کنید به ملوسی ۱۹۹۵؛ تیلور ۱۹۹۶؛ تیلور و ویتیر ۱۹۹۵).

با این حال، تحقیقات کمی در مورد چگونگی ارتباط راست‌گرایان با نیازهای احساسی انجام شده است. این موضوع با توجه به سنت تحقیقاتی پیشین که ابعاد روانشناختی فعالیت‌های راست‌گرایان را بررسی می‌کرد و چنین حرکت‌هایی را به عنوان بازی‌های غیرمنطقی از خیال‌پردازی‌های پارانوایی می‌دید (هوفستادتر ۱۹۶۷) یا به عنوان «وحشت‌های» نسبتاً خودجوش و بی‌نظم (گود و بن‌یعقوب ۱۹۹۴) تعجب‌آور است. البته، بسیاری از جنبش‌ها ابعاد غیرمنطقی دارند. اما جنبش‌های اخلاقی مانند راست‌گرایان مسیحی معاصر، مشابه هم‌تایان چپ‌گرای خود، بسیار پیچیده‌تر و سازمان‌یافته‌تر از این‌ها هستند. همانطور که کینتز پیشنهاد می‌کند، ما باید از دیدگاه احساسات و خیال‌پردازی به عنوان «یک بی‌منطقی غیرقابل کنترل بدون هیچ منطقی» (۱۹۹۷: ۶۷) فراتر برویم. احساسات دارای منطق هستند، و جنبش‌ها به آن احساسات شکل و صدای عمومی می‌دهند.

منطق احساسات

افراد از طریق تعاملات با دیگران خود را می‌شناسند؛ خود یک ساختار اجتماعی است (کولی در شف ۱۹۹۰). نباید تعجب‌آور باشد که احساسات، چه مثبت و چه منفی، از تعاملات اجتماعی جدا ناپذیر هستند. افراد به طور مداوم درگیر تلاش برای پیروی از «قوانین احساسی» هستند تا «چهره» خود را حفظ کنند و نمایش عمومی احساسات منفی را به حداقل برسانند (گافمن ۱۹۶۷؛ هوشیلد ۱۹۸۳).

شف (۱۹۹۹) پیشنهاد می‌کند که شرم، یک احساس منفی و گسترده، «اولین احساس اجتماعی» است که اغلب به روش‌هایی که تصدیق نمی‌شوند بر انواع تعاملات اجتماعی تأثیر می‌گذارد. شرم با گناه متفاوت است - «چیزی خاص

که خود درباره آن انتقاد دارد» (لوئیس ۱۹۷۱: ۲۵۱). در شرم، «به نظر می‌رسد که انتقاد یا عدم تأیید از 'دیگری' از 'دیگری' منشا گرفته و تمام خود را در بر می‌گیرد». این «احساس اجتماعی» است که از «نظارت بر اعمال خود با دیدن خود از دیدگاه دیگران» ناشی می‌شود (شف ۱۹۹۰b: ۲۸۱). در شرم، دشمنی علیه خود به «روش منفعل» تجربه می‌شود، که باعث می‌شود افراد احساس «کوچک، بی‌دفاع و کودکانه» کنند، آسیب‌پذیر، قربانی شده، رد شده، منفعل و بی‌قدرت باشند (لوئیس ۱۹۷۱: ۴۱). ادبیات روان‌تحلیلی‌گری پیشنهاد می‌کند که افرادی که مرزهای نرم‌تری دارند و به شدت به خود در رابطه با دیگران آگاه هستند، بیشتر مستعد شرم هستند، و از آنجا که شرم یک احساس دردناک است، نتیجه‌ی ادراک ارزیابی‌های منفی از خود توسط دیگران، «تمایل اساسی به پنهان شدن» است (لوئیس ۱۹۷۱).

شرم دو نوع مختلف دارد: شرم آشکار، که در آن فرد می‌گوید «من شرم‌منده‌ام»، جایی که احساسات فرد نسبتاً در دسترس و بنابراین کمتر قوی و مخرب هستند؛ و شرم نادیده گرفته شده، که، به گفته لوئیس (۱۹۷۱)، با درک ارزیابی منفی از خود که در آن فرد بیش از حد به تصویر خود از دیدگاه دیگران آگاه است شروع می‌شود. با این حال، برخلاف نشانگرهای شرم آشکار و نامتمایز، که اغلب آشکار و برجسته هستند، نشانه‌های شرم نادیده گرفته شده ممکن است ظریف و پنهان باشند. آنها شامل تفکر و گفتار هستند که «سرعت گرفته اما تکراری» است که ممکن است به عنوان «وسواسی» دیده شود. لوئیس می‌گوید، معمولاً «افراد داستان یا مجموعه‌ای از داستان‌ها را تکرار می‌کنند، سریع و روان صحبت می‌کنند، اما نه با اشاره صریح به مساله اصلی. آنها از بازپخش داخلی بی‌پایان صحنه‌ای که در آن احساس انتقاد یا خطا داشتند شکایت می‌کنند.» و حواسشان پرت است. هر دو نوع شرم واکنش‌های سخت و تحریف شده‌ای به واقعیت ایجاد می‌کنند، اما از آنجایی که شرم نادیده گرفته شده تمایل به نادیده گرفته شدن دارد، به شدت مخرب می‌شود. شخص شرم‌منده «قبل از اینکه شرم به طور کامل تجربه شود، با تفکر، گفتار یا اعمال سریع از آن اجتناب می‌کند» (لوئیس ۱۹۷۱: ۱۹۷). و او/او با نشان دادن تفکر، گفتار و/یا عمل بی‌وقفه و اغلب با نمایش «خصوصیت آشکار» و تلافی (شف ۱۹۹۰: ۲۹۸) برای شرم جبران می‌کند.

مصاحبه‌های من نشان می‌دهند که احساس شرم، به ویژه شرم نادیده گرفته شده، در داستان‌های فعالان محافظه‌کار مسیحی برجسته است. اگرچه نمونه کوچک من هرگونه ادعا را به سمت گمانه زنی مایل می‌کند (و من نمی‌خواهم تا آنجا پیش بروم که بگویم نوعی شخصیت راست‌گرای مسیحی یکپارچه وجود دارد)، نقشی که شرم در گرایش‌های احساسی فعالان راست‌گرای مسیحی که با آنها صحبت کردم ایفا می‌کند غیرقابل انکار به نظر می‌رسد. برای اثبات این ادعا، نمونه‌هایی از برخی پویایی‌های تعاملی تکراری بین خودم و سوژه‌هایم که نشان‌دهنده احساسات شرم‌آور بود ارائه می‌دهم.

استدلال دوم من این است که سازمان‌های راست مذهبی درخواست‌های خود را طوری چارچوب بندی می‌کنند که احساسات شرم‌آور را به سوی اهداف سیاسی بسیج کنند. در این امر، راست مذهبی منحصر به فرد نیست. در واقع، در طول سه دهه گذشته، یکی از اهداف اصلی جنبش آزادی‌ل‌زین/همجنس‌گرایان، تشویق مردم به «خروج» و اعلام با افتخار و علنی هویت‌های جنسی خود به عنوان وسیله‌ای برای مقابله با شرم و پنهان‌کاری مرتبط با همجنس‌گرایی در فرهنگ ما بوده است (استاین ۱۹۹۷). در مقابل، راست مسیحی حول احساس شرم در جماعت خود بسیج می‌شود و وعده امید به کاهش آن را می‌دهد، اما استراتژی آن در هدف قرار دادن جمعیت‌های دیگر شرم‌منده (مانند ل‌زین‌ها و مردان همجنس‌گرا) برای تبدیل شرم به خشم، در بهترین حالت تسکین موقتی را فراهم می‌کند.

آنها به ما انگشت نشان می‌دهند

«من یکی از آن دیوانگان راست‌گرا هستم»، این را جری کوکسون ۶۵ ساله به طعنه می‌گوید.^۱ او به من اعتماد ندارد، مرا به عنوان یک غریبه می‌بیند، کسی که قصد دارد آنها را بد جلوه دهد، اما در عین حال از اینکه من وقت می‌گذارم تا نظرهای او را بپرسم، خرسند و خوشحال است. جری با وجود تردید اولیه‌اش برای صحبت با من، چندین ساعت صحبت کرد. به من می‌گوید

^۱ - تمام افراد به جز لون مابون، رئیس ACO، با نام‌های مستعار نامیده شده‌اند، همانطور که شهری که بیشتر این تحقیقات در آن انجام شده است نیز نام مستعار دارد.

«می‌دانی که معمولاً با افرادی مثل تو صحبت نمی‌کنم». «من به خیلی از آن آدم‌ها در دانشگاه اعتقاد زیادی ندارم.» برای جری، معلمان دانشگاه لیبرال‌ها، انسان‌گرایان دنیوی با اخلاق سست هستند که نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. سوالش این است که آیا من {هم} او را به عنوان یک زن پیر سرزنش‌گر و غیرقابل تحمل نشان خواهم داد {یا نه}. مانند بیشتر فعالانی که با آنها مصاحبه کردم، او محتاط و نسبت به نیات من مشکوک است.

اگرچه در ابتدا قصد نداشتم میدان احساسات را در رابطه با این مصاحبه‌ها در نظر بگیرم، در طول صحبت با سوژه‌هایم، به سرعت از چندین پویایی تکراری متحیر شدم: تمایل آنها به صحبت سریع و وسواسی، به حدی که به سختی می‌توانستم یک کلمه بین حرف‌هایشان وارد کنم؛ تمایل آنها به جلوگیری از تماس چشمی در حین تعامل با من؛ عدم تمایل آنها به اعتراف علنی به احساسات خجالت؛ و احساسات شدید قربانی‌بودن. این تعاملات مرا به این نکته رساند که آیا احساسات عمیقی ممکن است در کار باشند {یا نه}، احساساتی که فراتر از احساسات استاندارد استرس و اضطراب که بسیاری از محیط‌های مصاحبه همراهی می‌کنند.

سالی هامفریز، مادری ۴۵ ساله با دو فرزند، در وسط مصاحبه ما گفت: «احساس می‌کنم صورتم سرخ شده است. من در هیچ‌یک از این چیزها متخصص نیستم، می‌دانی» - پاسخی که به خودی خود با توجه به این واقعیت که سالی که هرگز دبیرستان را تمام نکرده بود، برای اولین بار در زندگی‌اش با کسی که دکترا داشت، یک به یک صحبت می‌کرد تعجب‌آور نبود. با این حال، در چندین نقطه در طول مصاحبه، به نظر می‌رسید که او بیش از حد نگران این بود که من درباره او چه فکر می‌کنم، و به من گفت که نگران است که من فکر کنم او «دیوانه» است. اغلب در طول این مصاحبه‌ها، افراد نیز تفکر و گفتاری را نشان می‌دادند که ویژگی سریع اما تکراری گرفته بود که ممکن است به عنوان وسواس دیده شود. برای مثال، اریکا ویلیامز در حالی که به من می‌گفت که فعالان راست مسیحی در طی کمپین اورگان علیه حقوق همجنس‌گرایان به عنوان «نازی‌ها» برچسب زده شده بودند، به بحث درباره شغلی که زمانی در آلاسکا داشت منحرف شد.

کاری که آنها انجام می‌دادند، همان کاری است که نازی‌ها انجام داده‌اند. آنها با اسم گذاشتن روی مردم شروع کردند. آنها نگفتند شما آدم‌های بدی هستید، یا این که شما تمام پول ما را می‌گیرید. و ممکن است هیچ وقت هیچ کاری با پول کسی نداشته باشند. همه چیز اینطوری شروع شد. پس از بهبودم شغلی در آلاسکا داشتم. وقتی آن کار را ترک کردم، خواهر عزیزم، که اکنون مرده است، دیگر جواب سلام و خداحافظی من را هم نمی‌داد. کسی با او تماس گرفت چون شماره تلفنش را داشت و پرسید آیا من دوست دارم این شغل را به عنوان مورخ داشته باشم. او هم با من در توسون تماس گرفت و من آمدم و ما یک گفتگوی فوق‌العاده داشتیم.

اریکا ویلیامز یک نمونه بارز از تمایل افراد به «برون ریزی» یک سری احساسات و ایده‌های نامنظم بود. اما زمانی که من تنوع این الگوها را در تقریباً تمام مصاحبه‌هایم با محافظه‌کاران مذهبی مشاهده کردم، کم‌کم متعجب شدم که چه دلایلی در پشت این روندها وجود دارد.^۱ چه چیزی را مشاهده می‌کردم؟ آیا این به دلیل تنظیمات مصاحبه بود، یا به دلیل تمایلات روانشناختی مصاحبه‌شوندگان؟

پس از بررسی ادبیات روان‌تحلیلی، بسیاری از این پویایی‌های تکراری را به عنوان نشانگرهای شرم‌شناسایی کردم. در عمل درمانی خود، لوئیس (۱۹۷۱) متوجه شد که افراد شرم‌منده تمایل به «برون ریزی» احساسات و ایده‌های نسبتاً نامنظم دارند و یک داستان یا مجموعه‌ای از داستان‌ها را تکرار می‌کنند، سریع و روان صحبت می‌کنند، اما دقیقاً با تمرکز بر یک نقطه صحبت نمی‌کنند (۱۸۶-۸۹). در طول مصاحبه‌هایم با محافظه‌کاران مذهبی، من شبیه یک درمانگر شدم، فردی که سوژه‌هایم از طریق آن احساسات شرم خود را نشان می‌دادند و مکالمات «داخلی» خود را بازی می‌کردند. از آنجا که فعالان راست مسیحی خود را در مقابل نخبگان انسان‌گرای دنیوی تعریف می‌کنند، که معتقدند ساختار اخلاقی ملت را خراب می‌کنند، من به واسطه موقعیت

^۱ - زنان ممکن است به دلیل وابستگی بیشتر آنها و احساس بی‌قدرتی‌شان بیشتر مستعد شرم باشند. در طول مصاحبه ما، زنان بیشتر احتمال داشت از من بپرسند که آیا فکر می‌کنم حرف شان «معنی دار است یا نه» یا آیا «آنچه می‌خواستم» را به من می‌دهند یا نه، و آیا منسجم هستند یا نه.

آکادمیکم به نماینده‌ای از آن جمعیت تبدیل شدم و بنابراین بهترین سوخت برای تعریف خودشان شدم. این کمتر در آنچه مردم گفتند مشهود بود تا در نحوه گفتن آنها؛ نشانه‌های رفتاری مختلف در طول تعاملات ما به اندازه محتوای واقعی مکالمات ما مهم بودند.

روایات روان‌تحلیلگری نشان می‌دهند که تجربه شرم اغلب به صورت تصویر، نگاه کردن یا نگاه شدن به وجود می‌آید. شرم «ممکن است همچنین در تصویر یک گفتگو درونی شنیداری که در آن تمام خود توسط دیگری محکوم می‌شود، به وجود آید» (لوئیس ۱۹۷۱: ۳۷). هنگامی که سالی هامفریز، که به تازگی به من گفته بود چگونه «تولد دوباره» پیدا کرده است، از آنچه به من گفته بود شرم‌منده شد و نگران شد که ممکن است نشان دهد که او دیوانه است، من را به عنوان شرکت‌کننده در «تأثیر خصوصی» خودش دخیل کرد (لوئیس ۱۹۷۱: ۲۱۸). به عنوان شاهد شرم سوژه، خودم به عاملی شرم‌آور تبدیل شدم.

هنگامی که از اریکا ویلیامز پرسیدند که چگونه اعتقادات مذهبی خود را توصیف می‌کند، او پاسخ داد: «من یک مسیحی بسیار محافظه‌کار و باورمند به کتاب مقدس هستم، یکی از همان‌هایی که به آنها 'بی‌احساس' می‌گویند.» وقتی از او پرسیدم آیا خودش هم خود را این گونه می‌شناسد، او پاسخ داد: «خوب، این همان چیزی است که آنها به مسیحیان محافظه‌کار می‌گویند: بی‌احساس.» من پرسیدم: چه کسانی؟ کدام مردم؟ او گفت: «مردم در مطبوعات، مردم در شهر.» پرسیدم آیا کسی در شهر تا به حال به او این چیزها را گفته است؟ گفت: «نه به صورت مستقیم، نه. اما مطمئنم که آنها در خلوت همین را می‌گویند.»

فعالان محافظه‌کار مسیحی معتقدند که قربانیان بی‌گناه بسیاری از بی‌عدالتی‌ها هستند. همانطور که گفت و گوی زیر نشان می‌دهد آنها معتقدند که به خاطر اعتقاداتشان و زندگی در یک جامعه ظاهراً سکولار مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند:

کریگ میلر: فکر نمی‌کنم کسی باید انگشت {وسط} خود را به سمت من نشانه بگیرد فقط به این دلیل که من به عیسی مسیح اعتقاد

دارم.

مصاحبه‌گر: آیا کسی انگشت خود را به شما نشان می‌دهد؟

کریگ: بله، چپ بسیار این کار را می‌کند، می‌دانید؟

مصاحبه‌گر: چه کسی به طور خاص؟

کریگ: همه.

به طور مشابه، وقتی از بارنی ووتن خواسته شد تا اتحاد شهروندان اورگان را توصیف کند، او پاسخ داد: «عمدتاً افرادی با ارزش‌های محافظه‌کارانه و سنتی - ما در این ایالت به شدت شیطانی شده‌ایم. آنها ما را 'متنفر' یا 'متعصب' یا 'کوته‌فکر' توصیف می‌کنند.» این فعالان اغلب از کلمه «آنها» برای اشاره به دشمنان خود استفاده می‌کردند: آنها این کار را می‌کنند؛ آنها این طور فکر می‌کنند؛ آنها یک «برنامه» دارند؛ آنها در حال تلاش برای «القای» مردم هستند، پاسخ‌هایی که گواه بر این احساس است که آنها توسط جامعه سکولار و لیبرال قربانی می‌شوند.

درست است که محافظه‌کاران مسیحی گاهی اوقات مورد نفرت پراکنی چپ و توسط رسانه‌ها مورد تمسخر قرار می‌گیرند. دیدگاه‌های محافظه‌کاران مسیحی در یک جامعه غوطه‌ور در اخلاق کثرت‌گرایانه لیبرال «ما همه متفاوتیم» که با ضروریات رسانه‌های تجاری همخوانی دارد، جایگاه خوبی پیدا نمی‌کند. همانطور که جاشوا گمسون (۱۹۹۸) در مطالعه خود درباره تلویزیون زرد نشان می‌دهد، وقتی محافظه‌کاران مذهبی در برنامه‌های گفتگوی زرد ظاهر می‌شوند، «متعصب به عجیب و غریب تبدیل می‌شود»: مخاطبان و مجریان اغلب بر علیه مهمانان ضد همجنس‌گرا مانند پل کامرون، رئیس مؤسسه تحقیقاتی خانواده راست‌گرا، چرخیده و کسانی که اخلاق ضد همجنس‌گرا را تحمیل می‌کنند را به «عجیب و غریب، بی‌خدا، متعصب، غیرآمریکایی» تبدیل می‌کنند. او می‌گوید که این کثرت‌گرایی درمانی که به سرگرمی تبدیل شده است، با رویکردهای لیبرال نسبت به نافرمانی جنسی بسیار بیشتر همدلانه است تا با محکومیت‌های محافظه‌کارانه آن. من متوجه شدم که پویایی مشابهی در رسانه‌های شهر کوچک اورگان که من مطالعه کردم، وجود داشت. هنوز هم، محافظه‌کاران مذهبی تمایل دارند در مورد میزان قربانی شدن

خود اغراق کنند، اغلب حتی مواجهه‌هایی را به نمایش می‌گذارند که به آنها اجازه می‌دهد ادعا کنند که توسط چپ شیطانی شده‌اند. به عنوان مثال، در اوج کارزار علیه حقوق همجنس‌گرایان در اورگان در سال ۱۹۹۳، اعضای OCA در یک رژه «آگاهی تنوع» در یک شهر نزدیک حضور پیدا کردند و با حمایت از حامیان حقوق همجنس‌گرایان در یک خودرو که سه صحنه ارزش‌های خانوادگی را نشان می‌داد مقابله کردند. وقتی خودرو عبور کرد، هزاران تماشاگر پشت خود را کردند، و تعداد کمی از مردم تخم مرغ به سمت خودرو پرتاب کردند و سعی کردند مسیر را مسدود کنند. OCA با خشم واکنش نشان داد: «مسیحیت سنتی اکنون امپراتوری شیطان برای سیاسی‌های صحیح است»^۱. محافظه‌کاران مذهبی زبان چپ را تصاحب کردند، خود را در زبان لیبرالیسم گروه‌های دینفع و سیاست‌های هویتی تعریف کردند و از نظریه قبلی که مسیحیان را به عنوان نگهبانان وضع موجود که «اکثریت اخلاقی» را نمایندگی می‌کنند به نظریه‌ای که آنها را به عنوان یک اقلیت مظلوم شامل واخورده‌های اجتماعی تعریف می‌کند تغییر دادند (جانستون ۱۹۹۴؛ استاینفلز ۱۹۹۶). در عین حال، آنها یک اتوس بسیار فردگرایانه را پذیرفتند که احساسات شرم آنها را انکار می‌کند.

«من با شیاطین خودم مبارزه کرده‌ام»

فعالان محافظه‌کار که من با آنها مصاحبه کردم، افرادی هستند که با انواع شیاطین مبارزه کرده‌اند: فقر، مواد مخدر، آشفتگی خانوادگی، بیماری؛ آنها فاقد تحصیلات و ظرفیت هستند، اشتباه صحبت می‌کنند، از گرامر بد استفاده می‌کنند و هرگز به خارج از کشور سفر نکرده‌اند. در حالی که به داشتن عادات مصرف مواد مخدر، تاریخچه کاری مشکلی و مشکلات رابطه‌ای اعتراف می‌کنند، بحث‌هایشان درباره این مشکلات همیشه با توضیحات درباره چگونگی مبارزه برای غلبه بر آنها همراه بود. به لحاظ روان‌تحلیلی، شرم مخالف خودمختاری است (اریکسون ۱۹۵۶). بنابراین پذیرفتن ضعف یعنی پذیرفتن شرم، چیزی که تعداد کمی حاضر به انجام آن هستند.

کریگ میلر ۳۶ ساله درباره اعتیاد خود به مواد مخدر صحبت کرد. او به من گفت «می‌دانی، من سهم خود از مشکلات و نزول‌های زندگی را داشته‌ام

^۱ - لورتا نیت، نامه به سردبیر، یوجین ریجستر-گارد، ۶ ژوئن ۳۹۹۱.

و من هیچ مشکلی با آن ندارم. برخی از افراد سعی کرده‌اند هر از چندگاهی این‌ها را به روی من بیاورند و من هیچ مشکلی با گذشته‌ام و چیزهای دیگر ندارم. من با قانون به مشکل برخوردده‌ام. اما من از آن درسی آموخته‌ام.» مثل کریگ، فعالان محافظه‌کار که من مصاحبه کردم، در کل، کارگران خوبی بودند که کمی دارایی داشتند و مقداری پول در بانک داشتند. آنها یک «اخلاقیات طبقه متوسط» را پذیرفته‌اند، تلاش می‌کنند تا به اندازه کافی پول به دست آورند تا احساس کنند که سرنوشت اقتصادی‌شان در دستان خودشان است، اما همچنین تلاش می‌کنند بر اساس اصولی مانند مسئولیت فردی، اهمیت خانواده، تعهدات به دیگران و اعتقاد به چیزی خارج از خودشان زندگی کنند (ولفه ۱۹۹۸). در عین حال، آنها در عصری از «کاهش ثروت‌ها» زندگی می‌کنند، زمانی که احساس حقوق بسیاری از آمریکایی‌ها به تعلقات زندگی طبقه متوسط مانند مالکیت خانه، امنیت شغلی، حرکت در شغل و استاندارد زندگی مناسب در حال فرسایش است (نیومن ۱۹۹۳). حتی زمانی که بازار سهام به سطوح بی‌سابقه‌ای می‌رسد و بسیاری از صنایع از میوه‌های اقتصاد جهانی‌شده لذت می‌برند، تعداد کمی از برندگان اقتصاد پسا صنعتی در میان این فعالان محافظه‌کار یافت می‌شوند. در زمانی که سریع‌ترین بخش‌های در حال رشد اقتصاد نیاز به کار ذهنی دارند، آنها کار یدی می‌کنند.

جری کوکسون توضیح داد که چگونه وضعیت اقتصادی خانواده‌اش تغییر کرده است. او گفت «ما فقیر بودیم. بسیار فقیر. من و شوهرم در دوران رکود بزرگ بزرگ شدیم. من بسیار بسیار فقیر بوده‌ام». جری و شوهرش در سال ۱۹۶۸ از جنوب کالیفرنیا به اورگان نقل مکان کردند، به دنبال جایی بهتر برای بزرگ کردن بچه‌ها و کار بودند. جک مثل پدرش نجار بود. جری یک خانه‌دار تمام وقت بود که گاهی اوقات وقتی بچه‌هایشان بزرگ‌تر شدند، به عنوان صندوقدار در سیرز کار می‌کرد و به صورت جانبی مشغول فروش املاک و مستغلات بود. او از من می‌پرسد که آیا تاکنون فیلم «خوشه‌های خشم» را دیده‌ام. وقتی پاسخ دادم که دیده‌ام، به من می‌گوید که این داستان خانواده شوهرش است. «او یک زندگی سخت داشت، باور کن.» وقتی او در مدرسه بود، مادر و پدرش توجه کمی به پیشرفت او داشتند. «آنها هرگز به یکی از گزارشهای مدرسه اش نگاه نکردند... آنها اهمیتی نمی‌دادند. او یک پسر خوب

بود، سخت کار می‌کرد، هیچ وقت کار اشتباهی نکرد. آنها اهمیتی نمی‌دادند که آیا او یاد می‌گیرد چگونه هجی کند یا نه.»

با این حال، او به من گفت «ما خوشحال بودیم، و مسئولیت‌پذیر بودیم، و از خودمان مراقبت می‌کردیم، و همدیگر را دوست داشتیم. ما خانواده کوچکی مثل بیور نداشتیم، نه نداشتیم. اما با هم بودیم، و مستقل بودیم و از خودمان مراقبت می‌کردیم.» جری خانه‌اش را به من نشان می‌دهد، یک خانه بونگالوی معمولی اما دلپذیر دهه ۱۹۲۰ که در وسط شهر قرار دارد که او و شوهرش آن را ارزان خریدند و تعمیر کردند. آنها تازه کف‌ها را بازسازی کردند، و شوهرش کابینت‌های جدید آشپزخانه نصب کرده است. خانه برای آنها خیلی مهم است. این امنیت آنها در دوران پیری است، اما بیشتر از آن، نمادی از مسیر طولانی که طی کرده‌اند. وقتی جک بازنشسته شد، آنها یک خدمات نظافت کوچک راه اندازی کردند و دفاتر اطراف شهر را تمیز می‌کنند. آنها یک یا دو شب در هفته کار می‌کنند تا تأمین اجتماعی خود را تکمیل کنند، و از دو ملک اجاره‌ای در شهر درآمد اضافی دارند. او با افتخار می‌گوید «خدا به ما برکت داده چون هر پنی که به دست آورده‌ایم را خودمان کسب کردیم.»

اگرچه آنها از امنیت اقتصادی و احترام اجتماعی کمی برخوردار شده‌اند، وضعیت آنها در طبقه متوسط همچنان ناپایدار است و زمانی که از گذشته‌ای که باقی مانده و حس خودشان را شکل داده است، صحبت می‌کنند در صدای آنها شرم وجود دارد. بسیاری از افراد چندین شغل دارند تا هزینه‌ها را تأمین کنند و نگرانی‌هایی درباره اشتغال آینده و سرنوشت فرزندانشان وجود دارد. جری، به عنوان مثال، به طور مفصل درباره اینکه چگونه احساس می‌کند سیستم آموزشی با استانداردهای پایین‌تری که دارد، به نوه‌هایش لطمه می‌زند صحبت کرد و نگرانی‌های خود را درباره افت جامعه کوچک چوب‌بری خود بیان کرد. با این حال، بیشتر خشم خود را برای کسانی که از سیستم سوء استفاده می‌کنند و رفاه را به هزینه خانواده او جمع می‌کنند، نگه داشت. او و دیگر فعالان محافظه‌کار خود را به عنوان افرادی سخت‌کوش که در جامعه‌ای که افراد را نوازش می‌دهد و خوداتکایی را سرکوب می‌کند خودشان را بالا کشیده‌اند، قربانی می‌دانند. جری، به عنوان مثال، به شدت به اعتقاد به

امکان پیشرفت برای همه و به مفهوم اینکه افراد از طریق کار سخت، قدرت و همبستگی خانواده، می‌توانند به خود کمک کنند، متعهد است:

فکر می‌کنم در این کشور مردم باید بر اساس اینکه آیا قرار است از ملک مراقبت کنند یا نه، استخدام یا اخراج شوند، یا به آنها اجازه داده شود یا نه، یا هر چیز دیگری. فکر می‌کنم که اگر کسی قادر به موفقیت در دانشگاه نیست، دانشگاه‌ها باز هم وظیفه دارند او را بپذیرند و برای او استثنا قائل شوند یا هر نوع مزیت خاصی به او بدهند فقط به این دلیل که او سیاه‌پوست، سفید، سبز، بنفش، همجنس‌گرا است یا نیست. او یا دوره را پاس می‌کند و می‌تواند در آنجا موفق شود یا نمی‌تواند. و اگر نمی‌تواند، یک مدرسه ویژه برای آماده کردن او برای ورود به آنجا ایجاد کنید، می‌دانید. می‌توانم بفهمم که اگر کسی... نیازی به گفتن نیست که این مدرسه برای کودکان سیاه‌پوست است... این مدرسه برای کودکانی است که در دبیرستان کاملاً موفق نشده‌اند و قبل از ورود به دانشگاه نیاز به کمی آموزش بیشتر دارند. استانداردهای دانشگاه را پایین نیاورید، می‌دانید منظورم چیست؟

جری خود را به عنوان کسی می‌بیند که به تنهایی و با کمترین کمک از دنیای بیرون استقلال اقتصادی خود را به دست آورده است. او و دیگر فعالان محافظه‌کار احساس می‌کنند که همه اطرافیان‌شان با همان مبارزات مواجه هستند اما کمتر از عواقب آن رنج می‌برند؛ آنها توسط جامعه نوازش می‌شوند، انواع کمک‌های مالی و حقوق را دریافت می‌کنند و این ناعادلانه است. اعتقاد به از دست دادن استانداردها، مانند «کاهش استانداردهای» آموزشی، موضوعی است که در گفتگوها با فعالان محافظه‌کار بارها و بارها مطرح می‌شود. دولت دخالت کرده است و نقشی که خانواده قبلاً ایفا می‌کرد را بر عهده گرفته است. دولت نقش آموزش و اجتماعی کردن کودک را بر عهده می‌گیرد. حتی نقش تأمین نیازهای کودک را نیز بر عهده می‌گیرد. یک سیستم حقوقی به نفع کسانی است که کمترین شایستگی را دارند: افراد تنبل، بی مسئولیت، و از نظر اخلاقی مشکوک. این سیستم به نظر آنها یک جامعه ناکارآمد ایجاد کرده است، پر از افرادی که سعی می‌کنند بدون زحمت چیزی به دست

آورند، که ارزش انضباط و کار سخت را نمی‌دانند. به افراد دیگر انگیزه‌ای برای کار سخت داده نمی‌شود. گروه‌های خاصی در جامعه از نقص‌های سیستم سوء استفاده می‌کنند و افراد سخت‌کوش بهای آن را می‌پردازند. در یک سطح، این یک اظهار نظر محافظه‌کارانه قابل پیش‌بینی است. اما در سطح دیگر، این احساسات شرم ناپذیرفته را تحریک می‌کند و توضیحی برای ظهور یک زبان قربانی‌گری است که اکنون در سمت راست گسترده شده است.

محافظه‌کاران مذهبی عمدتاً طبقه کارگر سفیدپوستی که من با آنها مصاحبه کردم، تمایل دارند خود را قربانی نیروهای فراتر از کنترل خود ببینند و در عین حال، آنها به شدت به اتوس فردگرایانه‌ای که به آن اعتقاد دارند که سرنوشتشان در دستان خودشان است، متعهد هستند. آنها معتقدند که برای قوی بودن اخلاقی، باید خودانضباطی و خودداری داشته باشند. ضعف اخلاقی در نهایت به نیروهای شر کمک می‌کند. در حوزه سیاسی، این سیستم اخلاقی - که قدرت را در بالای لیست ارزش‌ها قرار می‌دهد - منجر به این اعتقاد می‌شود که فقر، عادات مصرف مواد مخدر و کودکان نامشروع تنها به عنوان ضعف اخلاقی قابل توضیح هستند، که از آن نتیجه می‌گیرد که هرگونه بحث درباره علل اجتماعی بی‌ربط است (لاکو ۱۹۹۶). فردگرایی آنها به آنها کمک می‌کند تا شرم خود را انکار کنند، اما همچنین آن را تشدید می‌کند و مانع از دیدن ریشه‌های ساختاری مشکلات آنها می‌شود. در نتیجه، آنها علیه دنیای اطراف خود مجموعه‌ای از کینه‌ها دارند.

سیاست تقلل شرم

در درک‌های روان‌تحلیلی‌گری از شرم، از دست دادن عزت نفس فرد را به ترمیم این فقدان وادار می‌کند (لوئیس ۱۹۷۱: ۲۶). به عبارت گافمن (۱۹۶۷)، فرد می‌خواهد «حفظ چهره» کند. او می‌خواهد یک «اشتباه» را «درست» کند و از دست دادن خود را جلوگیری کند. اما به خشم ناشی از شرم یا «خشم خاموش» گرفتار می‌شود (لوئیس ۱۹۷۱: ۴۰۷). رهبران جنبش‌های اجتماعی باید این حس شرم را بیان کنند تا آن را به خشم متمرکز تبدیل کنند؛ بنابراین سازماندهی‌کنندگان ماهر راست باید به «شرم نادیده گرفته شده» مخاطبان خود دسترسی پیدا کنند و بلاغتی که به آن می‌پردازد و قول کاهش آن را

می‌دهد، بسازند. اگر شرم محافظه‌کاران مذهبی به حس قربانی‌بودن مرتبط باشد، آنها به بلاغت سیاسی که این قربانی‌بودن را شناسایی می‌کند، دلیل آن را پیدا می‌کند و به آنها امکان می‌دهد که خود را به عنوان افراد قوی و مستقل ببینند، جذب می‌شوند. این بلاغت به افراد شرم‌زده اجازه می‌دهد که خشم را احساس کنند و خود را به عنوان اعضای هویت جمعی افراد خشمگین مشابه تصور کنند. در این فرایند، آنها حس خود را به عنوان مستقل، قوی و حامل حقیقت تأیید می‌کنند.

با کمک اعتقاد به اینکه آنها در یک «جنگ فرهنگی» برای حفظ اخلاقیات آمریکایی شرکت دارند، فعالان راست مسیحی خود را به عنوان مبارزان نبرد خوب می‌بینند (هانتز ۱۹۹۱). یکی از بهترین راه‌های ایجاد همبستگی در میان پیروان خود، استفاده از بلاغت قطبی‌کننده است که «ما» را در مقابل «آنها» قرار می‌دهد: داخل و خارج، قدیسان و گناهکاران، پاک‌دین و خطر و آلودگی بیرون (الکساندر ۱۹۹۲). با تصور مسیحیان به عنوان گروهی که از فرهنگ خارج شده‌اند، رهبران OCA آتش‌های جنگ فرهنگی را شعله‌ور کردند، یک حس تهدید و ناراحتی مبهم و بی‌شکل را به نسبت دادن مقصر تبدیل کردند. لون مابون، رئیس OCA اعلام کرد «ما لشکر هواپرد ۸۲ حرکت حمایت از خانواده هستیم؛ ما پشت خطوط دشمن می‌افسیم. بیشترین تلفات را داریم. بیشترین ضربه‌ها را می‌زنیم»^۱. این بلاغت در چند سطح کار می‌کرد. این بلاغت بر جذابیت مردانه‌گرایانه جنگ تأکید می‌کرد - چیزی که ریچارد اسلاتکین (۱۹۷۳) آن را «بازسازی از طریق خشونت» - و اعتقاد گسترده به آینده آخرالزمانی (استروزیه ۱۹۹۸) می‌نامد. در عین حال، تصویری از «سربازان خوب مسیحی» که برای خدا می‌جنگند را عرضه می‌کند، تصویری که به مسیحیان انجیلی که خود را توسط لیبرال‌ها، همجنس‌گرایان و همکاران انسان‌گرای دنیوی‌شان از فرهنگ خارج می‌دانستند، جذب می‌شد و یک حس فوریت به مبارزه می‌داد: آنها در نبرد برای قلب‌ها و ذهن‌های آمریکا پیروز می‌شدند. باید {به آنها} پاسخ بدهیم - به سرعت و قوی. این کار جدی است، مابون به

^۱ - هری استیو، «شام جمع‌آوری کمک ACO اعتراضات سیاسی را به دنبال داشت»، یوجین ریجستر-گارد، ۵۱ ژانویه ۴۹۹۱.

مسیحیان محافظه کار در سراسر ایالت گفت، نباید تأخیر کنیم.

محافظه کاران مسیحی معتقدند که در جهانی پر از شر تنها تعداد کمی از خوشبختان می توانند از مسیر تاریکی اخلاقی عبور کنند و راهی به سمت درک بهتر از امور زمین نشان دهند. افرادی که «رابطه شخصی با خداوند» دارند، این افراد هستند. آنها شاهدانی هستند که علیه زشتی هایی که اطرافشان می بینند شهادت می دهند، خنیاگرانی که قبل از اینکه خیلی دیر شود ما را به حساسیت های اخلاقی مان باز می گردانند. حس هویت بر اساس «آشنایی نزدیک» تأسیس شده است (کینتز ۱۹۹۷: ۶۷)، بازسازی پیوندهای خانوادگی میان آشنایان غیرمرتبط. در کنگره های پنطیکاستال (جنبشی نوگرایانه درون مسیحیت اوانجلیکی که تأکید خاصی بر تجربه شخصی مستقیم خدا از طریق غسل تعمید روح القدس دارد. م.) و کاریزماتیک که پایه راست مذهبی را تشکیل می دهند، افراد تشویق می شوند که احساسات خود را در دعا بیان کنند. سازمان های راست مذهبی از این پیوندهای احساسی استفاده می کنند تا مؤمنان را برای اقدام بسیج کنند.

این حس هویت از طریق مخالفت با «دیگران» - غیرمؤمنان و گناهکاران - که فرد شرمنده می تواند بر آنها پیروز شود یا آنها را تحقیر کند، ساخته می شود. از آنجا که شرم نتیجه ای از مشغولیت با «دیگری» است، ترمیم یا کاهش شرم شامل انتقام از یک «دیگری» است که به عنوان عامل شرم پیشنهاد می شود. برای محافظه کاران مسیحی، همجنس گرایی در طول پانزده سال گذشته (یعنی در ۱۵ سال آخر قرن بیستم. م.) به عنوان «دیگری» خدمت کرده است. مسیحیان افراد همجنس گرا را می بینند - روابطی که بدون وابستگی، بدون وظیفه متقابل و بدون تضمین مدت زمان هستند - به عنوان ضدیت جامعه خوب، تجسم جهانی که در آن قوانین، نظم، خودانضباط و ثبات به شدت کمبود دارند درک می کنند. سازمان های راست مسیحی تعدادی از ابتکارات رای گیری را برای انکار حقوق مدنی لژیون ها و مردان همجنس گرا حمایت کرده اند. در سال ۱۹۹۴، بیش از بیست اقدام ضد همجنس گرایانه در انتخابات ایالتی و محلی وجود داشت، بسیاری از آنها حمایت قابل توجهی به دست آوردند (داگان ۱۹۹۴؛ هرمان ۱۹۹۷).

در مناطق روستایی اورگان، در اوایل دهه ۱۹۹۰، OCA یک سری کمپین‌ها را برای اصلاح منشورهای محلی راه‌اندازی کرد تا «هیچ قانونی، قاعده، مقررات، سیاست یا تصمیمی را که وضعیت اقلیت، اقدام تأییدی، سهمیه‌ها، وضعیت کلاس ویژه یا هر مفهومی مشابه بر اساس همجنس‌گرایی ایجاد می‌کند یا هرگونه مقررات طبقه‌بندی مانند 'گرایش جنسی'، 'ترجیح جنسی' یا هر مفاد مشابهی که شامل همجنس‌گرایی است را ایجاد یا اجرا نکند.»^۱ از آنجا که اکثریت قریب به اتفاق این محلات هرگز به فکر تصویب چنین قوانین حقوق همجنس‌گرایانه نبوده‌اند، یا اگر این کار را کرده‌اند، تأثیر آنها ناچیز بوده است، این کمپین‌ها عمدتاً نمادین بودند. این کمپین‌ها بیشتر درباره تحکیم هویت جمعی راست مذهبی بودند تا تأثیرگذاری بر سیاست عمومی.

وقتی از جری کوکسون پرسیدم که چرا او علیه حقوق همجنس‌گرایان فعال است، او در حالی که اعتقادی به سرایت اخلاقی و پزشکی داشت، پاسخ داد: «این یک سبک زندگی است که به کشور ما آسیب می‌رساند زیرا ارزش‌های خانوادگی را از بین می‌برد، به افراد دخیل آسیب می‌زند زیرا غیرسالم است.» به گفته «مطالعات معتبر»، او می‌گوید، احتمال ابتلا به هیپاتیت نوع ب در افرادی که در فعالیت‌های همجنس‌گرایانه دخیل هستند، دوازده برابر بیشتر از افرادی است که چنین نیستند. در طول کمپین محلی علیه حقوق همجنس‌گرایان در اورگان در سال‌های ۱۹۹۳-۹۴، داستان‌های «وحشتناک» همجنس‌گرایان در مطبوعات پر بود. مدارس با «همجنس‌گرایان متعهد و مبارز» پر شده بودند که به بچه‌ها در پیش‌دبستانی‌ها آموزش می‌دادند که «نقش‌های مردانه و زنانه مسئله آناتومی نیست بلکه انتخاب است.» یک زن ادعا کرد اگر دانش‌آموزان یا والدین چنین دیدگاهی را به چالش بکشند، با «اسم‌گذاری، تمسخر و داستان‌های غیر واقعی»^۲ مواجه می‌شوند. در داستان دیگری، مدرسه راهنمایی دو نفر همجنس‌گرا را دعوت کرده بود تا درباره زندگی خود با دانش‌آموزان صحبت کنند. آنها «همجنس‌گرایان متعهدی که ایدز داشتند» بودند که زندگی خود را کاملاً طبیعی و عادی نشان می‌دادند. هنگامی که یکی از دانش‌آموزان کلاس ششم از آنها پرسید که چه فعالیت‌هایی جنسی انجام

^۱ - گارت تیمبرتون، ۲ ژانویه ۳۹۹۱.

^۲ - نامه به سردبیر، گارت تیمبرتون، ۸۲ ژوئیه ۳۹۹۱.

می‌دهند، آنها برخی از فعالیت‌های جنسی غیرمعمول خود از جمله فیسینگ به وضوح توضیح دادند - یا ادعا شد که چنین کرده اند.^۱

به وضوح، تصورات فعالان OCA از همجنس‌گرایان ریشه در سوء تفاهم از دیگری دارد. زیگمونت بومن می‌نویسد در جوامع متنوع افراد مجبورند با کسانی زندگی کنند که ممکن است با آنها متفاوت باشند، اما ما دفاع‌هایی می‌سازیم تا واقعاً آنها را نشانسیم. ما در مواجهه با غریبه‌ها به صورت روزانه، «هنر برخورد ناکام و اجتناب از تماس چشمی» را تمرین می‌کنیم. ما فاصله‌های اجتماعی ایجاد می‌کنیم که دیگران را که در غیر این صورت در دسترس هستند از فضای اجتماعی خارج می‌کنند. ما از پذیرش آنها خودداری می‌کنیم و مانع از به دست آوردن دانش درباره آنها می‌شویم. اما این دیگران اخراج شده، به گفته بومن، همچنان در پس‌زمینه ادراکات ما حضور دارند، «بی‌ویژگی، بی‌چهره» باقی می‌مانند (بومن ۱۹۹۱: ۱۵۵). در واقع، دانش فعالان OCA از همجنس‌گرایی بیشتر از تجربه شخصی به تماس تلویزیون، یا از یک سفر کوتاه با اتوبوس تور به منطقه کاسترو در سانفرانسیسکو، یا از خواندن مواد سیاسی راست مسیحی آمده است. سطحی بودن این تماس‌ها به آنها اجازه داد که اهداف خود را به شیاطین محلی تبدیل کنند که تصور می‌کردند تهدیدی برای تصور آنها از جامعه خوب هستند. با ساختن دیگری به عنوان یک دسته‌بندی انتزاعی، آنها توانستند سرنوشت افراد همجنس‌گرا به عنوان یک گروه را از افراد همجنس‌گرا به عنوان فرد جدا کنند. کمبود تماس پایدار و دانش از فرهنگ همجنس‌گرایان احساسات انزجار و خصومت خاموش را که با بلاغت سیاسی مناسب آماده تبدیل به نفرت بودند، ایجاد کرد (بومن ۱۹۹۱: ۱۵۶).

به گفته تئودور آدورنو، افراد اقتدارگرا احساسات غیرقابل قبول خود - به ویژه احساسات جنسی - را به گروهی اقلیت منتقل می‌کنند و بدین ترتیب قربانی می‌سازند. هنگامی که این گروه بدنام شد، ابراز خشم علیه آنها قابل قبول و منطقی می‌شود. در واقع، برخی پیشنهاد کرده‌اند که شور و شوق فعالان ضد همجنس‌گرا توسط تمایل آنها به جبران تمایلات همجنس‌گرایانه خودشان تغذیه می‌شود. شاید این درست باشد، اما توضیحی قوی‌تر شرم را به

^۱ - مصاحبه، ۴ مارس ۸۹۹۱.

تمایل جنسی به طور کلی مرتبط می‌کند. تمایلات جنسی احساساتی مانند عشق، خشم، شرم را به وجود می‌آورد که در فرهنگ جنسیت‌پرست و سرکوب‌کننده ما سرکوب می‌شوند. تصاویر تبلیغاتی و سایر اشکال فرهنگ عامه به احساسات جنسی می‌پردازند و در عین حال آنها را از بررسی انتقادی و بحث عمومی منع می‌کنند. مسیحیان محافظه‌کار، مانند تمام آمریکایی‌ها، تمایلات جنسی را در جامعه‌ای تجربه می‌کنند که بیان باز آنها را محکوم می‌کند. چگونه می‌توانند بین انگیزه‌های متضاد دچار تردید نشوند؟ انجیلی‌های برجسته مانند جیم بکر و جیمی سوگارت علیه رابطه جنسی قبل از ازدواج مبارزه می‌کنند و با سلوآرهای پایین کشیده دستگیر می‌شوند. در مناطق روستایی اورگان، شایعاتی درباره کشیش‌هایی که به دلیل بی‌احتیاطی‌های جنسی از جماعت‌ها اخراج شده بودند، وجود داشت و از نظر بسیاری از مردم کودکان در خانواده‌های انجیلی حتی بیشتر احتمال دارد از هنجارهای جنسی و هنجارهای دیگر تخلف کنند.

نظریه‌های روان‌تحلیلی‌گری پیشنهاد می‌کنند که شرم به شدت با ناکامی جنسی و مردانگی به شدت شکننده مرتبط است و همیشه نیاز به مراقبت و حفاظت دارد (چودوروف ۱۹۹۸). همجنس‌گرایی مردانه به خصوص تهدیدآمیز است زیرا «مردانگی عادی» که بر اساس شناسایی با پدر تهاجمی بنا شده است، را زیر سوال می‌برد. از آنجا که تمایل بسیار قدرتمند است و ممنوعیت‌های جنسی غیرمعمولی به طور مرکزی در ارتدوکسی مسیحی قرار دارند، آیا تعجبی دارد که مردم به دنبال انداختن احساسات جنسی غیرقابل قبول خود به دیگران باشند و کسانی که این تمایلات را به طور باز به نمایش می‌گذارند را مجازات کنند؟ بنابراین منطقی است که محافظه‌کاران به مسئله «مشکل همجنس‌گرایان» به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد هویت جمعی خود متوسل شوند. در کمپین‌های ضد همجنس‌گرایانه راست‌گرایان، محافظه‌کاران از همجنس‌گراهراسی استفاده می‌کنند تا نظم اجتماعی مبتنی بر پدرسالاری را تأیید کنند؛ طرف‌های شرم‌زده ورق را برمی‌گردانند و «فانتزی جنسی پیروزمندانه» ای را که «دیگری» را شرم‌نده تصور می‌کند، اجرا می‌کنند (لوئیس ۱۹۷۱: ۴۱۱).

در حالی که فعالان OCA علیه همجنس‌گرایی به عنوان تهدیدی برای

سلامتی و رفاه همه صحبت می‌کردند، اغلب ادعاهای خود را با ابراز همدردی برای افراد همجنس‌گرا تعدیل می‌کردند. مثلاً جری می‌گوید «تعداد زیادی {از آنها} در این شهر هستند. من با چند نفر از آنها ملاقات کرده‌ام. افراد بسیار بسیار خوبی هستند. افراد بسیار خوبی هستند.» بارنی ووتن به من درباره افراد همجنس‌گرایی که با آنها کار می‌کند، گفت که یکی از آنها به دلیل اعتقاداتش از صحبت کردن با او خودداری می‌کند. «او احساسات منفی بیشتری نسبت به من دارد تا من نسبت به او.» اما در نهایت، فعالان محافظه‌کار که من با آنها صحبت کردم، واقعاً هیچ لژیون یا مرد همجنس‌گرای زنده و واقعی را نمی‌شناسند. توصیف‌های آنها پر از کلیشه‌ها، شخصیت‌پردازی‌های مقوایی و تحریف‌ها است. سالی هامفریز به من گفت که همجنس‌گرایان «افراد بسیار با استعدادی هستند، افراد بسیار هنرمندی هستند»، و از آنجا که خودش را هنرمند می‌داند، احساس قرابتی خاص با آنها دارد. او اعتراف می‌کند که دوستان همجنس‌گرا دارد. «من به {سمت} آنها کشیده می‌شوم. آنها به هنر و رنگ علاقه دارند. آنها گاهی اوقات دلسوزتر هستند»^۱.

رتوریک محبت مسیحی-نفرت از گناه، به فعالان OCA اجازه می‌دهد تا همزمان از همجنس‌گرایان نفرت داشته و آن‌ها را دوست داشته باشند. در حالی که تصویب یک اقدام رأی‌گیری برای جلوگیری از «حقوق ویژه» همجنس‌گرایان ممکن است تغییر زیادی ایجاد نکند، فعالان راست مسیحی آن را قدم اول می‌دانند. از طریق فعالیت‌هایشان، آن‌ها در برابر افزایش تساهل در جامعه موضع می‌گیرند و احساسات قوی و مستقل بودن را در خود تقویت می‌کنند. آن‌ها نقش والدین را بر عهده می‌گیرند، انحلال اخلاقی کسانی که اطرافشان هستند را تنبیه می‌کنند. آن‌ها با گسترش دادن استعاره کودک نیازمند تنبیه معتقدند که همجنس‌گرایان کودکان منحرفی هستند، کودکانی که فرار کرده‌اند و نیاز به تنبیه دارند تا دوباره به مسیر بازگردند. به نظرشان این منطقی نیست که دولت از حقوق آن‌ها محافظت کند. مثل یک کودک خوب که بد شده، آن‌ها نیاز دارند کمی عشق سخت دریافت کنند: گاهی باید برای

^۱ - پل نیول، «هشدار بیداری»، یوجین ویکلی، ۷۱ مارس ۷۹۹۱.

مهربان بودن، بی‌رحم بود.

نتیجه‌گیری

محافظه‌کاری مسیحی و پروژه‌های فعالی که با آن مرتبط است ممکن است کمتر مجموعه‌ای از اعتقادات خاص باشد تا یک «حالت ذهنی» عمومی (استروزیه ۱۹۹۸). فعالان محافظه‌کار مسیحی که من با آنها مصاحبه کردم، افرادی هستند که با انواع شیاطین مبارزه کرده‌اند. حس دستاورد نامطمئنی تلاش‌های آنها برای احترام را تغذیه می‌کند. با این حال، شرم و اضطراب در دنیای خارج از محدوده آنها باقی می‌ماند، یک سناریوی مدرن که در آن ساختارهای آشنا خانواده، کار و جامعه به سرعت در حال بازتعریف هستند، جایی که زنان خود را بین وفاداری‌های رقابتی به خانواده و کار گرفتار می‌بینند، جایی که جوامع به طور فزاینده‌ای تقسیم شده‌اند، و جایی که به نظر می‌رسد سوء استفاده از کودکان و سایر مشکلات در حال افزایش است. محافظه‌کاران مسیحی به شدت معتقدند که خانواده‌های خوب ارزش قدرت و اطاعت را درک می‌کنند و ضعف و وابستگی را تحمل نمی‌کنند. در یک جامعه عادلانه، خانواده‌های خوب پاداش می‌گیرند و خانواده‌های بد مجازات می‌شوند. اما در اطرافشان، آنها کسانی را می‌بینند که با همان مبارزات مواجه هستند اما کمتر از عواقب آن رنج می‌برند. تصور می‌کنند آنها توسط جامعه نوازش می‌شوند، انواع کمک‌های مالی و حقوق را دریافت می‌کنند، و این را ناعادلانه می‌بینند. احساس کینه خشم فعال آنها را تغذیه می‌کند. هیچ کس به من کمک نکرد. چرا آنها باید بیشتر دریافت کنند؟ اگر برخی می‌توانند بدون کار کردن کمک‌های مالی دریافت کنند، ارزش کار کاهش می‌یابد. اگر همجنس‌گرایی همراه با دگرجنس‌گرایی تأیید شود، معنای ازدواج دگرجنس‌گرایی کاهش می‌یابد.

محافظه‌کاران مسیحی از طریق فعالیت‌های خود، یک تصور از جهان می‌سازند که امن و بدون ابهام است، جایی که زندگی‌ها و مبارزات خودشان معنا و هدف دارد، جایی که احساس قدرت و توانمندی می‌کنند. فعالیت‌های آنها یک اقدام ترمیمی است که تلاش می‌کند موضع آنها را روشن کند، دیگران اخلاقی که قابل تعریف و پایین‌تر هستند را طبقه‌بندی کند. پس جنگ

فرهنگی بیش از تحقق باورهای شناختی است. یک بعد احساسی عمیق نیز وجود دارد: تلاش برای تبدیل شرم به افتخار.

سپاسگذاری ها

با تشکر از نانسی چودوروف، جف گودوین، جیمز جاسپر، فرانچسکا پولتا، توماس شف، و شرکت‌کنندگان در کنفرانس کوچک «احساسات و جنبش‌های اجتماعی» در دانشگاه نیویورک برای نظرات مفیدشان.

بخش سوم

سربازگیری و پویایی‌های داخلی

فصل هشتم

پارو بزن، پارو نزن، عزیزم

دوسوگرایی و ظهور مبارزه علیه ایدز

دبرا گولد

استدلال این بود که زمان اقدام مستقیم فرا رسیده است، گروه‌های پیشرو فعال {حقوق مبتلایان به} ایدز در سال‌های ۱۹۸۶-۸۷ در جوامع همجنس‌گرا و لژیبن در سراسر ایالات متحده یکی پس از دیگری ظاهر می‌شدند^۱. با نزدیک

^۱ - همه تکیه‌ها بر «جامعه» باید مورد پرسش قرار گیرد زیرا این واژه معمولاً مبارزات بر سر معنایش را پنهان می‌کند - از جمله کسانی که در تعریفش شامل می‌شوند و کسانی که از آن مستثنی هستند. «جامعه» به طور اشتباه وقوع طبیعی خود، یک شخصیت تغییرناپذیر در طول زمان و مکان، و اشتراک میان اعضا که تفاوت‌های آن‌ها را فراتر از مرزها می‌برد، را القا می‌کند. در عین حال، این واژه در به رسمیت شناختن پدیده اجتماعی افرادی که خود را با گروهی از افراد که چیزی مشترک دارند که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌کند، {یکی} می‌بیند مفید است. یک راه برای درک این واژه، به رسمیت شناختن «جامعه» به عنوان یک داستان مفید است که همیشه در حال فرآیند، شدن به جای بودن، و یکی که همیشه ناآرام است، است. قبل از ایدز، زنان و مردان همجنس‌گرا بیشتر به طور جداگانه جوامع خود را تشکیل می‌دادند، اما با حمله ایدز، بسیاری از زنان و مردان همجنس‌گرا شروع به همکاری کردند. واژه «جوامع همجنس‌گرا» به طور مفید به گروه‌های مشهود، مبتنی بر شهرها، عمدتاً سفیدپوست و طبقه متوسط، از افراد و موسسات همجنس‌گرا در سراسر کشور اشاره می‌کند که از آن‌ها فعالیت تندرو ایدز ظهور کرد. با این حال، منظور من در استفاده از واژه «جامعه»، این نیست که واقعیت تاریخی و بحث‌برانگیز بودن معنای آن را پنهان کنم. نام‌گذاری اعضای یک گروه اجتماعی نیز کاری ناقص است. اگرچه واژه «همجنس‌گرا» در لحظه تاریخی مورد مطالعه به طور رایج استفاده می‌شد، اما زندگی سایر اقلیت‌های جنسی که در آن دسته قرار می‌گرفتند را پنهان می‌کرد. بسیاری از بازیگران در روایت من احتمالاً درگیر شیوه‌های جنسی یا جنسیتی بودند که امروز ممکن است به یکی از هویت‌های جنسیتی، دوجنسی یا دیگر هویت‌های جنسی تعلق گیرد. با این حال، از آنجا که این هویت‌ها پس از دوره مورد مطالعه اهمیت پیدا کردند، من تصمیم

شدن و به‌زودی تجاوز کردن شمار مرگ‌های جمعی از عوارض مرتبط با ایذر به ۲۰,۰۰۰ نفر در سطح کشور، فعالان {حقوق مبتلایان به} ایذر همجنس‌گرا و لزبین در سانفرانسیسکو گروه اقدام مستقیم «شهروندان برای عدالت پزشکی» را در تابستان ۱۹۸۶ تشکیل دادند؛ یک گروه با جهت‌گیری مشابه، «باند تپه اسطوخودوس»، در همان تابستان در نیویورک سیتی تشکیل شد؛ دایگمار (دایکز و مردان همجنس‌گرا علیه سرکوب) در اوایل ۱۹۸۷ شروع به ادغام فعالیت‌های پیشرو علیه ایذر در کارهای ضد امپریالیستی و ضد نژادپرستی خود در شیکاگو کردند.^۱ اولین شاخه ACT UP (ائتلاف {مبتلایان به} ایذر آزاد کردن قدرت) در مارس ۱۹۸۷ با یک تظاهرات در وال استریت نیویورک سیتی که به ۱۷ بازداشت انجامید ظاهر شد؛ سایر شاخه‌های ACT UP به‌زودی در سراسر کشور جوانه زدند. با نافرمانی مدنی، اختلالات، نمایش اجساد {ساختگی}، و تبلیغات آگاهی‌بخش، ACT UP و گروه‌های فعال ایذر مشابه یک افراط‌گرایی جدید را به فعالیت‌های {مطالبه حقوق} همجنس‌گرا و لزبین وارد کردند، زندگی روزمره در هر دو جهان همجنس‌گرا و غیرهمجنس‌گرا را بی‌ثبات کردند. چرا لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا در برابر ایذر به صورت سیاسی فعال شدند (این اقدام قطعاً اجتناب‌ناپذیر نبود)، و چرا آنها فعال‌گرایی خیابانی خشمگین و افراط‌گرا را پس از نسل‌ها درگیر شدن در سیاست‌های گروه منافع معمولی پذیرفتند؟ در روایتی که نظریه جنبش‌های اجتماعی استاندارد را به چالش می‌کشد، نشان می‌دهم که چگونه احساسات و بیان آنها—به‌ویژه شرم، ترس، افتخار، غم، خشم، و عصبانیت—پاسخ‌های لزبین‌ها و همجنس‌گرایان به اپیدمی ایذر را شکل دادند، گاهی اوقات سکوت لزبین‌ها و همجنس‌گرایان یا خودیاری جامعه را تشویق می‌کردند، و در زمان‌های دیگر کنشگری سیاسی افراط‌گرا را فعال می‌کردند. من به شواهدی از شیکاگو، نیویورک سیتی، و سانفرانسیسکو ارجاع می‌دهم.

نظریه جنبش اجتماعی و ظهور ACT UP

نظریه جنبش اجتماعی استاندارد به راحتی نمی‌تواند ظهور ACT UP را

گرفتم به نامگذاری ناقص آن دوره، یعنی «همجنس‌گرا»، پایبند باشم.

^۱ هر یک از این گروه‌ها پیشگامی برای یک شاخه TCA PU در شهر خود بودند.

توضیح دهد.^۱ تحقیقات من، درست بر خلاف مدل غالب «فرصت سیاسی»، نشان می‌دهد که ACT UP علی‌رغم و در واقع به دلیل فرصت‌های سیاسی به شدت محدود، ظهور کرد. ACT UP به عنوان یک جنبش ملی در سال ۱۹۸۷ در میان محافظه کاری فزاینده سال‌های ریگان/بوش ظهور کرد. لژیون‌ها، مردان همجنس‌گرا، و طرفداران {حقوق مبتلایان به} ایدز دسترسی معناداری به قدرت و متحدان تأثیرگذار نداشتند و از هیچ گونه شکاف معناداری در ردیف حاکم یا شکاف‌های بین نخبگان بهره نبردند.^۲ در سال‌های اولیه اپیدمی ایدز، تمام سطوح دولت با سکوت کرکننده‌ای {به خواسته‌های آنها} پاسخ دادند که در اواسط دهه ۱۹۸۰ با بودجه ناکافی و قوانین سرکوبگرانه رو به افزایش جایگزین شد. با دنبال کردن مدل فرصت سیاسی، افراد ممکن است چنین نتیجه بگیرد که ACT UP (به طرز غیرقابل توضیحی) در زمانی نامناسب ظهور کرد. تحلیل من از مشکلات ACT UP، و در واقع، معکوس کردن مدل فرصت سیاسی، به دانشجویان حرکات‌های اجتماعی یک چالش نظری و یک فرصت برای نگاهی انتقادی به، شناسایی محدودیت‌های، و مشخص کردن بیشتر این مدل غالب ظهور و افول حرکت اجتماعی ارائه می‌دهد.

یک مسیر روشنفکرانه برای درک بسیج سیاسی لژیون‌ها و همجنس‌گرایان در پاسخ به ایدز، و برای گسترش نظریه حرکت اجتماعی، بررسی تعامل بین زمینه خارجی که مدل فرصت سیاسی به آن اشاره کرده و عواملی است که در جوامعی که ACT UP از آن‌ها به وجود آمد، از جمله ذهنیت‌های جنسی و

^۱ - من از نام «PU TCA» زمانی که به جنبش ملی، تندرو، خیابانی فعالان ایدز اشاره می‌کنم استفاده می‌کنم، حتی اگر PU TCA نه اولین و نه تنها گروه تندروی {مبارزه برای حقوق مبتلایان به} ایدز نبوده باشد.

^۲ - worraT (۴۹۹۱: ۸۱) این‌ها را به عنوان مؤلفه‌های برجسته ساختار فرصت‌های سیاسی فهرست می‌کند. او این فهرست را در نسخه دوم کتاب خود (۸۹۹۱: ۶۷) تأیید می‌کند، اما همچنین مفهوم تهدید را مجدداً معرفی می‌کند و پیشنهاد می‌کند که وقتی در زمینه فرصت‌های فزاینده برای عمل حضور دارند، تهدیدها نیز می‌توانند نقش در تحریک تنش با افزایش هزینه‌های عدم عمل ایفا کنند (۲۷). با این حال، حتی با این شناخت از تهدیدها من هنوز هم استدلال می‌کنم که مدل فرصت‌های سیاسی نمی‌تواند ظهور PU TCA را توضیح دهد؛ اگرچه فعالیت تندروی ایدز به عنوان تهدید علیه زنان و مردان همجنس‌گرا در حال افزایش بود، فرصت‌های سیاسی به شدت محدود درک می‌شدند. برای دیدگاهی که تهدیدها را نقش مستقل بیشتری می‌داند، به repaJ ۷۹۹۱ مراجعه کنید.

سیاسی لزبین‌ها و همجنس‌گرایان، تفسیرها و احساسات همیشه در حال تغییر آن‌ها درباره خود و اپیدمی ایذر، و آرزوهای متغیر آن‌ها نسبت به جامعه دگرجنس خواه غالب.

دوسوگرایی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا

در سی سالی که از زمان شورش استون‌وال که آغاز حرکت حقوقی/آزادی همجنس‌گرایان مدرن را نشان داد و شعار «همجنس‌گرای مفتخر» را به صورت گسترده منتشر کرد می‌گذرد، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا دوسوگرایی مداومی درباره همجنس‌گرایی خود و درباره جامعه غالب دگرجنس خواه ایالات متحده نشان داده‌اند؛ این دوسوگرایی گاهی به صورت آگاهانه تجربه می‌شود اما همچنین در سطحی کمتر از آگاهی کامل رخ می‌دهد، این دوسوگرایی و تلاش‌ها برای عبور از آن، به طور قابل توجهی پاسخ‌های سیاسی سازمان‌یافته لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا به اپیدمی ایذر را تحت تاثیر قرار داده است.^۱ این دوسوگرایی، پذیرش و رد همزمان تمایلات جنسی خود به همراه جذابیت و تفر از جامعه غالب، به صورت اجتماعی ساختار یافته است (مورتون و باربر ۱۹۶۳). به عبارت دیگر، این دوسوگرایی به جای اینکه از خصوصیات فردی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا ناشی شود، از روابط اجتماعی حاشیه‌نشینی برمی‌آید و تقویت می‌شود.^۲ در حالی که ترکیب و میزان احساسات دوگانه

^۱ - در تمرکز بر دوسوگرایی زنان و مردان همجنس‌گرا، منظوم این نیست که دگرجنس‌گرایان از احساسات شدید و متناقض آزاد هستند. با پیروی از فروید (۱۹۰۹، [۱۹۰۹] ۵۵۹۱، [۱۹۰۹] ۸۵۹۱)، من معتقدم که دوسوگرایی در میان افراد در غرب بورژوازی مدرن گسترده است. در حالی که به نظر می‌رسد که برخی از انواع دوسوگرایی به طور گسترده‌ای به اشتراک گذاشته می‌شوند، انواع دیگر به یک زمینه جغرافیایی خاص، به یک لحظه زمانی، یا در این مورد، به یک گروه اجتماعی خاص در یک مکان و زمان خاص وابسته هستند. برای دوسوگرایی در زندگی اجتماعی، به rebrab dna notreM ۳۶۹۱، ۹۸۹۱ sknarF dna tregieW و ۸۹۹۱ reslemS مراجعه کنید. برای نظریه‌ای که دوسوگرایی را به مدرنیته پیوند می‌دهد، به namuab ۱۹۹۱ مراجعه کنید. برای یک کاوش در دوسوگرایی در تنظیمات سازمانی، به ylLucS dna nosreyeM ۵۹۹۱، ۷۹۹۱ مراجعه کنید.

^۲ - قانون (۲۸۹۱) در مورد دوسوگرایی ساختار اجتماعی مشابهی در میان سیاه‌پوستانی که از طریق استعمار با سفیدپوستان تماس داشتند، نوشت. «بالتر از همه، او [مرد سیاه‌پوست] می‌خواهد به دیگران [سفیدپوست] اثبات کند که او انسان است، برابر آن‌ها، اما نباید همراه شویم: [او] انسانی است که باید قانع شود. این در ریشه‌های روح او است... که شک وجود دارد» (۶۶). دوسوگرایی در مورد خود به جای اینکه در «روح» مرد سیاه‌پوست ذاتی باشد «در وضعیت استعماری نهفته است»

در طول زمان تغییر می‌کند و بسته به موقعیت‌های مختلف افراد در سلسله مراتب نژاد، طبقه و جنسیت و تجربیات شخصی متفاوت آنها متفاوت است، وضعیت حاشیه‌نشینی همه لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا در جامعه دگرجنس خواه یک مجموعه‌ای از احساسات متناقض را ساختار می‌دهد که اجتناب‌ناپذیر است. نهادهای غالب، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا را به عنوان «دیگری» غیر عادی، منحرف و منحرف سازنده {می‌شناسند} و به وضعیت دیگری بودگی محکوم می‌کنند. عقل سلیم دگرجنس خواهی را نرمال می‌داند، دگرجنس خواهی {چنین می‌اندیشند} که دگرجنس خواه‌ها و همجنس‌گراها وجود دارند و اولی ایده‌آل اخلاقی است در حالی که دومی هرگز به آن سطح نمی‌رسد. تمایلات همجنس‌گراخواه، اعمال و زندگی به این ترتیب به شرم و گناه مرتبط می‌شوند. نهاد خانواده هسته‌ای به ویژه در ایجاد دوسوگرایی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا مهم است. کودکان معمولاً در یک خانواده دگرجنس خواه بزرگ می‌شوند که ساختار آن طبیعی و نرمال {دانسته می‌شود} و توسط تقریباً همه نهادهای دیگر جامعه ایالات متحده تقویت می‌شود. آنها به طور کلی دگرجنس خواه فرض می‌شوند و تشویق می‌شوند که دگرجنس خواه بودن خود را بپذیرند؛ در نتیجه، کسانی که به افراد همجنس جذب می‌شوند تمایل دارند که احساس کنند که با والدین و همسالان خود متفاوت هستند و بنابراین چیزی در آنها غلط است. در این زمینه، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا سخت تحت فشار هستند که از احساسات شرم، گناه، شک و تردید و حتی نفرت از خود درباره تمایلات جنسی، اعمال جنسی و/یا بیان جنسیتی خود، چه به صورت آگاهانه و چه به صورت ناخودآگاه، اجتناب کنند، حتی در حالی که از آنها لذت، شادی و رضایت همزمان می‌برند.

از آنجا که حس هویت هر فرد تا حدی به اضطراب‌های آگاهانه و ناخودآگاه او درباره جایگاهش در جامعه مرتبط است، منطقی است که علاوه بر دوسوگرایی درباره خود، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا دوسوگرایی مشابهی درباره جامعه دگرجنس خواه غالب را تجربه کنند.^۱ بیانیه زیر از مارتا شلی، (۳۸) (۳۱۲).

^۱ هر دو reiffocsE (۸۹۹۱) و nehoC.F.P (۸۹۹۱) به دوسوگرایی زنان و مردان همجنس‌گرا در مورد جامعه اصلی ایالات متحده اشاره می‌کنند. احساسات دوسوگرایی درباره خود و جامعه احتمالاً در اکثر

از اولین فعالان آزادی همجنس‌گرایان، به ارتباط بین دوسوگرایی درباره خود و دوسوگرایی درباره جامعه اشاره می‌کند: «شما [دگرجنس خواه‌ها] موفق شده‌اید... ما را به پایین و به عرصه خودخوار سازی بریزد. ما، از زمانی که متوجه شدیم که همجنس‌گرا هستیم، هر روز مجبور به درونی‌کردن برچسب‌ها بودیم: 'من یک منحرف، یک دایک، یک فگ، و غیره هستم.' و روزها می‌گذرد، تا اینکه ما از {منظر} بدن‌های همجنس‌گرایانه خود به شما نگاه می‌کنیم. گاهی آرزو می‌کنیم که مثل شما باشیم، گاهی تعجب می‌کنیم که چگونه خودتان را تحمل می‌کنید» (شلی ۱۹۹۲: ۳۳-۳۴). طرف دیگر نفرت از خود، هم جذابیت به و هم نفرت از جامعه‌ای است که باعث می‌شود انسان از خود متنفر باشد.

نویسنده همجنس‌گرا جفری اسکوفیر پیشنهاد می‌کند که منبع دیگری از این دوسوگرایی نسبت به جامعه دگرجنس خواه وجود دارد. «ما اعضای جامعه غالب هستیم و در عین حال واقعاً اعضا {این جامعه} نیستیم» (۱۹۹۸: ۲۷، تأکید او؛ همچنین نگاه کنید به فوس ۱۹۹۱: ۵). این وضعیت متناقض با طبیعی دانستن دگرجنس‌خواهی ترکیب می‌شود تا چندین و اغلب خواسته‌های متناقض نسبت به جامعه غالب ایجاد کند. از یک طرف، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا به آن جذب می‌شوند. از دوران کودکی، آنها به جامعه اجتماعی می‌شوند و اغلب به طور کامل بخشی از آن فرض می‌شوند. بسیاری از روابط مهم آنها با دگرجنس خواه‌ها است و آنها اغلب بسیاری از امیدها و انتظارات مشابه با مردم دگرجنس خواه دارند. شرایط اجتماعی آنها و دوسوگرایی حاصل از آن درباره تمایلات جنسی خود ممکن است جذابیت آنها به جامعه و تمایلشان به پذیرش اجتماعی را با ایجاد اضطرابی که دگرجنس خواه‌ها در برخی حواس‌ها در محکومیت همجنس‌گرایی حق دارند تقویت کند. از طرف دیگر و همزمان، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا تاریخی بی‌میلی، خشم و دشمنی نسبت به یک

گروه‌های افرادی که به حاشیه رانده شده‌اند، وجود دارد. مفهوم آگاهی دوگانه W. B. E. D. در میان سیاه‌پوستان - «این حس همیشه نگاه کردن به خود از طریق چشم‌های دیگران» (۱۹۸۱: ۳۰۹۱) - چنین دوسوگرایی را نشان می‌دهد. مقالاتی در جلد ویرایش شده ylaE dlareG (۱۹۹۱) به یک دوسوگرایی گسترده در میان آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار اشاره می‌کنند که «جلب شده» توسط اما همزمان «بیزار» از جامعه غالب هستند.

دولت که نابرابری را نهادینه می‌کند و جامعه‌ای که نفرت نسبت به «کوییرها» را تأیید می‌کند ابراز کرده‌اند. جذابیت لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا به جامعه با آنچه بسیاری به عنوان اجازه دولت و جامعه برای مرگ صدها هزار مرد همجنس‌گرا از ایذر و قوانین که همجنس‌گرا بودن را جرم می‌کنند، ازدواج همجنس‌گرا را ممنوع می‌کنند، همجنس‌گراها را از ارتش اخراج می‌کنند، و لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا را از حمایت ضدتبعیض بیرون می‌کنند، کاهش می‌یابد. لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا حتی در حالی که ترس دارند که گفتمان‌های غالب درباره همجنس‌گرایی ممکن است درست باشند، ایده‌های حقوق و عدالت که در ایالات متحده غالب است را با تجربیات جنسی و ارتباط عاطفی همجنس‌گرا مخلوط می‌کنند، و اعتقادی را تغذیه می‌کنند که در واقع آنها طبیعی و درست هستند و جامعه همجنس‌گراهراس است که مساله است.

از زمان استون‌وال، افتخار تبدیل برای لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا که درباره تمایلات جنسی خود باز هستند به احساس هنجاری تبدیل شده است؛ نهادها و رهبران لزبین و همجنس‌گرا یک روایت غالب از افتخار را ترویج، تولید می‌کنند، و حتی به صورت نیاز در می‌آورند. سالی مونت استدلال می‌کند: «با ورود به جنبش مدرن همجنس‌گرایان و لزبین‌ها، ما یک سنت بلاغی مبتنی بر افتخار را جشن گرفته‌ایم.» اما همانطور که مونت اشاره می‌کند، «افتخار به شرم وابسته است؛ افتخار مبتنی بر انکار همتای اخراج شده خود، شرم است. این هژمونی افتخار در دوره پس از استون‌وال را به عنوان یک استراتژی علیه همجنس‌گرایان پاتولوژیک توضیح می‌دهد» (۱۹۹۸: ۴). ابرازات مکرر افتخار همجنس‌گرایان قرار است شرم همجنس‌گرایان را از بین ببرد. اما همانطور که ابرازات گسترده افتخار همجنس‌گرایان ممکن است نشان دهد، دوسوگرایی همچنان باقی می‌ماند. این دوسوگرایی به ایجاد یک «فرهنگ احساسی» در میان لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا کمک می‌کند که شامل شرم از همجنس‌گرایی و ترس از رد اجتماعی، همراه با افتخار به همجنس‌گرایی و خشم از سرکوب دگرجنس خواه است.^۱

^۱ واژه «فرهنگ احساسات» هم احساساتی که در یک گروه اجتماعی غالب است و هم قوانین و هنجارهای گروه در مورد احساسات و بیان آن‌ها را نشان می‌دهد. به dlilhchshcoH و ۹۸۹۱ nodroG. ۸۹۹۱، ۰۹۹۱، ۳۸۹۱، ۰۹۷۹۱ مراجعه کنید. در تصور وجود یک فرهنگ احساسی، منظورم این نیست که به شیوه‌ای بدون چالش غالب است، یا اینکه یکنواخت یا ثابت است. هر بیان احساسی، ژست، یا

اختلال در روایت غالب افتخار لزبین‌ها و همجنس‌گرایان و پذیرش مداومت دوسوگرایی بحث‌برانگیز است. برخی ممکن است استدلال کنند که انجام این کار خطر وسیله شدن آن توسط راست افراطی ضد همجنس‌گرا که می‌تواند از آن برای توجیه تعصب خود استفاده کند را به همراه دارد: «حتی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا از خود متنفرند.» با این حال، در حالی که باید از خطرات آگاه باشیم، نه دانشمندان و نه فعالان نمی‌توانند پویایی سیاست‌های لزبین‌ها و همجنس‌گرایان را بدون ارزیابی پیامدهای روانی بزرگ شدن و زندگی در یک جامعه دگرجنس‌خواه و بررسی این اثرات ظریف انضباطی قدرت درک کنند.

معیارهای درمورد احساسات و مدیریت دوسوگرایی عمیق

دوسوگرایی، چه به صورت آگاهانه و چه به صورت ناخودآگاه تجربه شود، ناراحتی و اضطراب ایجاد می‌کند. همان‌طور که تلاش‌ها برای ایجاد آن شدید است، تمایل به حل آن نیز شدید است. فروید استدلال کرد که یکی از راه‌هایی که مکانیزم دفاعی توسط آن عمل می‌کند، سرکوب یکی از احساسات متناقض و پذیرش شدید دیگری است. ویلیام ردی (۱۹۹۷: ۳۳۳) پیشنهاد می‌کند که معیارهای اجتماعی یک گروه درباره احساسات و بیان احساسی به اعضا کمک می‌کند تا از دوسوگرایی شدید عبور کنند.^۱ او استدلال می‌کند که ابرازات احساسی (عواطف) در واقع احساساتی را که به آنها اشاره می‌کنند تغییر می‌دهند.^۲ ناتوانی زبان در بیان کافی یک حالت احساسی «درونی» بدین معنی است که هنگامی که یک عاطفه بیان می‌شود (مثلاً، وقتی کسی

تحریک احساسی، به خصوص آن‌هایی که عمومی هستند و به مرور زمان تکرار می‌شوند، پتانسیل تغییر فرهنگ احساسات غالب را دارند. یک «فرهنگ احساسی» باید به عنوان غالب اما همچنین نارام و قابل تغییر درک شود.

^۱ - کاوش‌های ydDeR در مورد احساسات تأثیر زیادی بر کار من داشته است. روایت من از چگونگی کمک بیان احساسی به مدیریت دوسوگرایی شدید در میان زنان و مردان همجنس‌گرا بر اساس مفهوم‌سازی او بنا شده است.

^۲ - ydDeR نیز از نقل‌قول‌ها در اطراف کلمه «درونی» استفاده می‌کند. من این کار را انجام می‌دهم تا نشان دهم که حتی در حالی که احساسات تا حد زیادی اجتماعی ساخته شده‌اند، یک باقیمانده غیرقابل اندازه‌گیری و خارج از زبان وجود دارد که در بدن‌های ما تجربه می‌شود. زیرا این باقیمانده فرای زبان است، نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم. مهم است که توجه کنیم که این باقیمانده توسط بیان احساسی یا ژست (یعنی احساسی) تولید می‌شود، به این معنی که این باقیمانده «طبیعی» نیست (برخلاف اجتماعی) بلکه یک محصول فرای زبان فرآیندهای زبانی است.

می‌گوید «من عصبانی هستم»)، آن حالت احساسی «درونی» را نام‌گذاری و دسته‌بندی می‌کند، آنچه قبلاً غیرکلامی بوده را قابل فهم و کلامی می‌کند، اما این کار را با قطع پیوند میان زبان و احساس تجربه شده به صورت ذهنی انجام می‌دهد. در این فرآیند، برخی از اجزای احساسات «درونی» یک فرد به دنیای کلامی وارد نمی‌شوند؛ ممکن است سرکوب، جابجا یا به سادگی از طریق زبان معنی‌دار نشده باشند. آنچه نام‌گذاری نشده است، از دست می‌رود، و احساس با نام‌گذاری قابل فهم می‌شود. گوینده ممکن است همان‌طور که در سیستم معنای اجتماعی ساخته شده تعریف شده است عصبانی شود یا ممکن است متوجه شود که در واقع عصبانی نیست و ممکن است سپس این فرآیند را با جستجوی یک عاطفه دقیق‌تر دوباره آغاز کند؛ در هر صورت، عاطفه «من عصبانی هستم» احساس(ات)ی را که به آنها اشاره می‌کند با یک فرآیند نام‌گذاری و دسته‌بندی همیشه ناقص که یک بازمانده نام‌گذاری نشده و ناشناختنی تولید می‌کند، تغییر می‌دهد. عواطف، سپس، «ابزارهایی برای تغییر، ساختن، پنهان کردن، تقویت احساسات» هستند.

ردی می‌نویسد که قوانین و معیارهای احساسی یک جامعه عواطف هنجاری تولید می‌کنند که با تکرار در طول زمان، می‌توانند یک دوسوگرایی شدید و فراگیر را با بزرگ‌نمایی یک طرف از احساسات متناقض و فروبردن دیگری تحت تأثیر قرار دهند. معیارهای عاطفی به طور مؤثری ترازوی دوسوگرایی را به یک جهت نسبت به دیگری «تغییر» می‌دهند، با ارائه نوعی «راه‌حل» برای احساسات متضاد و بدین وسیله شکل‌دهی به اینکه افراد چگونه احساس می‌کنند^۱. من فقط اضافه می‌کنم که فرآیند تعاملی و پیوسته است؛ هر «راه‌حل» موقت برای یک دوسوگرایی شدید به نوبه خود احساسات غالب و معیارهای اجتماعی گروه در مورد احساسات و بیان آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. همان‌طور که در زیر نشان می‌دهم، فرهنگ احساسی جامعه لزبین و همجنس‌گرا هر دو (حداقل تا حدی) از آن ناشی می‌شود و به مدیریت دوسوگرایی گسترده کمک می‌کند، تا حدی با تعیین قوانین و هنجارهایی

^۱ من از نقل‌قول‌ها در اطراف کلمه «حل» استفاده می‌کنم تا نشان دهم که دوسوگرایی اساساً غیرقابل حل است. یک شخص می‌تواند یکی از احساسات متناقض را سرکوب کند، اما نه به شیوه‌ای که او را کاملاً از آن رها کند، و بنابراین هر «حلی» از طبیعتی موقت و ناپایدار است.

درباره احساسات و عواطف، و تا حدی با تأثیر بر اینکه لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا چگونه احساس می‌کنند.

دوسوگرایی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا درباره خود و جامعه ناپایدار است. احساسات عشق به خود می‌توانند احساسات نفرت از خود را کاهش دهند؛ جذاب به جامعه می‌تواند از انزجار از جامعه فراتر رود. هیچ طرفی از دوسوگرایی به راحتی غالب نمی‌شود، چون طرف مقابل همیشه حتی در ناخودآگاه هم حضور دارد. ناپایداری و عدم قطعیت هر «راه‌حل» مشخص برای دوسوگرایی نیاز به مدیریت هوشیارانه، حتی اگر کمتر از سطح آگاهی باشد، از طریق، مثلاً، تکرار مداوم عواطفی که احساسات یک طرف دوسوگرایی را تقویت می‌کنند و احساسات طرف دیگر را سرکوب می‌کنند دارد. چون دوسوگرایی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا حول محور خود و جامعه می‌چرخد، این فرآیندهای مدیریت احساسات در همه عرصه‌هایی که خودهای لزبین و همجنس‌گرا وجود دارند رخ می‌دهد، و شاید بیش از همه، در جایی که خودهای لزبین و همجنس‌گرا با جامعه تعامل دارند، مانند در حوزه سیاسی رخ دهد. اپیدمی ایذر دید جدید و نظارت عمومی بیشتری را نسبت به لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا به وجود آورد. بدین ترتیب دوسوگرایی و تلاش‌ها برای مدیریت آن اجزای مرکزی در پاسخ‌های لزبین و همجنس‌گرا به ایذر بودند. قبل از اینکه به تحلیل نقش دوسوگرایی به طور خاص در فعالیت‌های ایذرپردازم، در بخش زیر رابطه کلی‌تر بین سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا از یک سو و دوسوگرایی درباره خود و جامعه از سوی دیگر را بیان می‌کنم و استدلال می‌کنم که بررسی رابطه بین این پویایی‌های روانشناختی و شیوه‌های سیاسی ضروری است.

دوسوگرایی و سیاست‌های لزبین/همجنس‌گرا:

چه می‌خواهیم، کی می‌خواهیمش؟

دارل بیتز ریست ارتباط بین آنچه من دوسوگرایی می‌نامم و سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا را چنین توضیح می‌دهد:

صرف نظر از وضعیت «همجنس‌گرای مفتخر» ما، ادب ما به همه

ما می‌چسبد. از چاه تسلیم‌پذیری عمیق درون، جایی که هنوز نمی‌توانیم کاملاً باور کنیم که به اندازه دگرجنس خواهان‌ها خوب هستیم و همه امتیازات دگرجنس خواهان، مانند بوسیدن عاشقان در خیابان، دست در دست گرفتن جلوی مامان و بابا... ازدواج کردن، را سزاواریم ناشی می‌شود. این ادب، که ما به عنوان یک فضیلت پرورش می‌دهیم، از اعتقادات تاریکی که از کودکی با آنها بزرگ شده‌ایم - که به ما می‌گویند ما کاملاً درست نیستیم نشأت می‌گیرد. وقتی صحبت از گرفتن آزادی به میان می‌آید، ادب ما ما را از آن دور می‌کند. (ریست ۱۹۸۷: ۵۴)

ریست به طور ضمنی می‌گوید که نفرت و تردید لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا از خودشان ناشی از، و تحریک‌کننده، نگرانی عمیقی درباره پذیرش اجتماعی است که به آرامش سیاسی تبدیل می‌شود. ریست در استدلال اینکه شرم همجنس‌گرا باقی می‌ماند و گاهی اوقات افتخار همجنس‌گرا را شکست می‌دهد، به ما یادآوری می‌کند که پیش از اینکه درخواست‌های سیاسی مطرح شود، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا باید باور داشته باشند که شایسته رفتار بهتر هستند. شرم و تردید به خود می‌تواند به چنین اعتقادی لطمه بزند حتی در حالی که افتخار همجنس‌گرایی و خشم از همجنس‌گراهراسی ممکن است آن را تقویت کند. دوسوگرایی درباره جامعه غالب نیز عدم قطعیت را به هر مسیر سیاسی معرفی می‌کند؛ لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا می‌خواهند به هنجارها، ارزش‌ها و نهادهای جامعه تطبیق پیدا کنند، اما همچنین می‌خواهند آنها را به چالش بکشند.

گفتمان سیاسی لزبین‌ها و همجنس‌گراها رابطه‌ای بین سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا و دوسوگرایی درباره خود و جامعه را نشان می‌دهد. همانطور که در بیشتر سیاست‌های هویتی صادق است، سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا به طور عمده حول سوالات درباره خودهای لزبین و همجنس‌گرا در رابطه با جامعه می‌چرخند - ما کی هستیم و چگونه در رابطه با دیگران درمان می‌شویم؛ کجا در این جامعه جای می‌گیریم و کجا می‌خواهیم جای بگیریم؛ چگونه ممکن است بهترین اهداف خود را تحقق بخشیم؟ با توجه به چنین نگرانی‌هایی، جای تعجب نیست که زبان سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا

با احساساتی درباره خود و جامعه اشباع شده است. احساسات اعمال سیاسی لزبین و همجنس‌گرا را توجیه می‌کنند و توضیح می‌دهند (مثلاً، «خشم ما ما را به نافرمانی مدنی وادار کرد»؛ به عنوان عامل شکست‌ها و موفقیت‌های سیاسی لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا نسبت به جامعه غالب سرزنش یا ستایش می‌شوند (مثلاً، «شرم ما ما را در قلمرو سیاسی بیش از حد تطبیق‌پذیر می‌کند»؛ برای حمایت از یک استراتژی نسبت به دیگری فراخوانده می‌شوند (مثلاً، «اگر افتخار کنیم، مسئولانه عمل خواهیم کرد و خودمان را مراقبت خواهیم کرد»؛ برای محکوم کردن و دل‌سرد کردن کسانی که به سیاست احترام می‌پردازند و همچنین کسانی که چنین سیاستی را نادیده می‌گیرند، استفاده می‌شوند (مثلاً، «مردانی که هرزگی را محکوم می‌کنند، از خود نفرت دارند»؛ «مردان هرزه از خود نفرت دارند»؛ به اعمال سیاسی خاص مرتبط می‌شوند (مثلاً، «رهبران ما باید از مطرح کردن خواسته‌های کوچک شرم کنند»؛ به موفقیت‌های سیاسی اعتبار داده می‌شوند (مثلاً، «تن صبور و معقول ما باعث شد که به خواسته‌های ما پاسخ دهند»).

به طور خلاصه، احساسات در گفتمان سیاسی لزبین‌ها و همجنس‌گراها به شدت وارد شده‌اند، و بیان می‌کنند که، با توجه به اقدامات سیاسی خاص، لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا باید چگونه احساس کنند، نباید چگونه احساس کنند، درباره خود و جامعه چگونه احساس خواهند کرد. احساسات مختلف و گاهی متناقض به طور مداوم تکرار می‌شوند، که نشان‌دهنده ناپایداری در اینکه لزبین‌ها و همجنس‌گراها در زمینه یک جامعه خصمانه چگونه درباره خود احساس می‌کنند و همچنین تلاش‌های آگاهانه و کمتر از کاملاً آگاهانه برای تأثیر بر این حالت‌های احساسی و بدین وسیله تأثیرگذاری بر سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا است. به نظر می‌رسد که این زبان بسیار احساسی سیاست - با تمرکز بر رابطه خودهای لزبین و همجنس‌گرا با جامعه - به شدت با دوسوگرایی لزبین‌ها و همجنس‌گراها، با تمام ناپایداری‌های آن درگیر است. محتوای احساسی گفتمان سیاسی در واقع، یک رابطه جدایی‌ناپذیر بین سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا از یک سو و دوسوگرایی لزبین‌ها و همجنس‌گراها درباره خود و جامعه از سوی دیگر را نشان می‌دهد. دوباره، سیالیت و ناپایداری دوسوگرایی تلاش‌هایی را برای تقویت هر دو طرف آن دعوت می‌کند؛ همانطور

که گفتمان سیاسی لزبین و همجنس‌گرا نشان می‌دهد، تلاش‌ها برای مدیریت احساسات در حوزه سیاسی به طور مؤثری برخی از شیوه‌های فعال‌گرایی را تشویق می‌کنند در حالی که دیگران را دلسرد می‌کنند. این به معنای این نیست که دوسوگرایی و تلاش‌ها برای عبور از آن شیوه‌های سیاسی لزبین و همجنس‌گرا را در یک معادله علت و معلولی ساده تولید می‌کنند. اما من استدلال می‌کنم که بدون اینکه به دقت به نقش دوسوگرایی و تلاش‌ها برای مدیریت آن در شکل‌گیری خودفهمی‌های لزبین‌ها و همجنس‌گراها، احساسات آنها درباره خود و جامعه، تفسیرهای آنها از وضعیت‌هایشان، و ذهنیت‌ها و اعمال سیاسی توجه کنیم نمی‌توانیم سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا - و به طور خاص، پاسخ به ایذر - را به طور کافی درک کنیم^۱.

بگذارید برای این که منظورم را واضح تر کنم، تأکید کنم که من استدلال نمی‌کنم که افراد یا نهادها به طور عمدی احساسات خاصی را بسیج می‌کنند و دیگران را کمرنگ می‌کنند تا یک طرف از دوسوگرایی را تقویت کنند و سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا را به سمت اعتدال یا مواجهه هدایت کنند. دوسوگرایی خود در سطح آگاهانه و ناخودآگاه رخ می‌دهد، همانطور که تلاش‌ها برای حل آن نیز {در سطح آگاهانه و ناخودآگاه} رخ می‌دهد. صرف نظر از قصد، ابراز احساسات بر احساسات لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا و دوسوگرایی آنها موثر است و اغلب به سمت یک مسیر سیاسی خاص اشاره می‌کنند.

دوسوگرایی و پاسخ‌های اولیه لزبین‌ها و همجنس‌گراها به ایذر

در طول اپیدمی ایذر، فراخوانی و بیان احساسات خاص مجموعه‌ای از احساسات و قوانین و هنجارهای احساسی را ایجاد کرده است که به طور موقت به «حل» دوسوگرایی لزبین‌ها و همجنس‌گراها کمک کرده‌اند؛ این فرآیندها به شکل‌گیری پاسخ‌های لزبین‌ها و همجنس‌گراها به ایذر کمک کردند. به

^۱ - تکراری که با آن گفتمان سیاسی لزبین و همجنس‌گرا به رویه‌های سیاسی خاص - از جمله آن‌هایی که جامعه اغلب بر سر آن‌ها تقسیم شده است - با احساسات درباره خود و جامعه می‌پردازد، امکان اینکه این تردید لزبین و همجنس‌گرا یکی از نیروهای مرکزی باشد که از دهه ۰۵۹۱ میان تندروها و معتدلان در جنبش‌های لزبین و همجنس‌گرا شکاف‌های ایدئولوژیک ایجاد کرده است، را مطرح می‌کند.

عنوان مثال، در سال‌های اولیه اپیدمی ایدز، فرهنگ احساسی دوگانه متداول و موجود، احساسات و ابرازاتی از شرم («فعالیت‌های جنسی منحرف ما را می‌کشد») مرتبط با ترس («ما اکنون مطمئناً توسط خانواده، دوستان و جامعه رد خواهیم شد») را فعال کرد و چند ابراز اولیه خشم را که به دولت مربوط می‌شد را در خود غرق کرد^۱. با تقویت احساسات منفی درباره همجنس‌گرایی و تکیه بر تمایل شدید به پذیرش اجتماعی، این مجموعه احساسات نگرانی‌های لزبین‌ها و همجنس‌گراها درباره احترام‌پذیری و ادغام در جامعه را افزایش داد و یک «راه‌حل» برای دوسوگرایی لزبین‌ها و همجنس‌گراها فراهم کرد که یک پاسخ سیاسی غیرمواجهه‌ای به ایدز را تشویق کرد که عمدتاً شامل ارائه خدمات و لابیگری بود^۲.

در اواسط دهه ۱۹۸۰، این فرهنگ احساسی کمی تغییر کرد. ابرازات خشم درباره پاسخ ناکافی دولت به ایدز افزایش یافت. با این حال، دوسوگرایی لزبین‌ها و همجنس‌گراها باعث شد آن خشم را از فعالیت سیاسی افراطی جدا کند و به جای آن به سوی افتخار جامعه‌محور داخلی هدایت کند که لزبین‌ها و مردان همجنس‌گرا را تشویق به ادامه مسیر قابل تحسین کمک به جامعه خود به صورت خلاقانه، مسئولانه و در مقابل کمک کم خارجی بی‌صدا کرد. این مجموعه احساسات فعالیت افراطی را دلسرد کرد و به جای آن به سوی داوطلبی، ارائه خدمات مبتنی بر جامعه و لابیگری اشاره کرد. مثال زیر، جایی که خشم بیان و تحریک شد، اما به سرعت خنثی شد و به سوی دلسوزی به جای فعالیت هدایت شد، این پویایی‌ها را نشان می‌دهد. در یک راهپیمایی شمع یادبود ایدز در شیکاگو، یک سخنران از جمعیت پرسید: «آیا عصبانی هستید؟ آیا خشمگین هستید؟» او ادامه داد که او «عصبانی» است زیرا هیچ کس خارج از جامعه لزبین و همجنس‌گرا درباره ایدز کاری نمی‌کند. جمعیت

^۱ - لری کریمر (یکی از بنیان‌گذاران PU TCA/نیویورک) از اوایل سال ۳۸۹۱ خشم و اندوه خود را بیان می‌کرد، اما لزبین‌ها و همجنس‌گرایان به مدت تقریباً چهار سال دیگر به درخواست او برای اقدام تندرو توجه نکردند. به کریمر ۲۸۹۱ نگاه کنید؛ برای توضیحی در مورد شکست چارچوب اقدام جمعی او، به گولد ۲۰۰۲، فصل ۳ نگاه کنید.

^۲ - من این نکته را با استفاده از شواهد تجربی گسترده در گولد ۲۰۰۲، فصل ۳ توسعه می‌دهم.

با صدای بلند با او موافقت کردند. سپس او حرف خود را با توصیه‌ای به پایان رسید: «خشم خود را به عشق به برادرانتان تبدیل کنید.» شاید به دنبال پیشنهاد او، راهپیمایی با خوانندگان رفرن «ما مردم نرم و عصبانی هستیم» از آهنگ هالی نیر، «آوازی برای زندگی هایمان» پایان یافت. در این دوره، سرمقاله‌های روزنامه لزبین/همجنس‌گرای شیکاگو Gay Life به طور مداوم پاسخ همجنس‌گراستیزانه و نادیده‌گیرنده دولت به ایذر را مورد انتقاد قرار دادند، اما به جای فراخوانی برای فعالیت، همه سرمقاله‌ها تنها جامعه را برای قوت خود در مواجهه با چنین ناملایماتی تحسین کردند. یک سرمقاله معمولی با عصبانیت دولت را محکوم کرد، اما هیچ فراخوانی به فعالیت صادر نکرد و به جای آن بر افتخار داخلی متمرکز شد: «در جایی که دیگران ممکن است تحت فشار قاتل ایذر تسلیم شوند، جامعه ما در طول این بحران عظیم در قوت رشد کرده است. ژوئن ماه افتخار لزبین و همجنس‌گرا است و در شیکاگو می‌توانیم واقعاً {به خودمان} افتخار کنیم.»

ارجاع‌های مکرر به احساس افتخار ممکن است با تمایل به تقویت عزت‌نفس لزبین‌ها و همجنس‌گراها و مبارزه با ننگ بزرگ‌تری که به همجنس‌گرایی در زمینه ایذر مربوط می‌شود، تحریک شده باشد؛ همچنین ممکن است انگیزه‌ای برای افزایش منابع و پایگاه داوطلبانه برای مبارزه با ایذر بوده باشد. اما به همان اندازه مهم به نظر می‌رسد که این فراخوان‌ها برای افتخار در فروبردن خشم رو به رشد نقش ایفا کرده‌اند؛ هر بار که خشم شروع به بیان می‌کرد، افتخار درباره پاسخ جامعه به ایذر به عنوان احساسی مناسب در این بحران شدید بلافاصله فراخوانده و تأیید شد. صرف نظر از قصد آنها، اثر سیاسی این ابراز افتخار فروبردن خشم و تشویق به یک جهت‌گیری درونی که داوطلبی و خودیاری جامعه را به جای یک پاسخ فعال‌گرایانه خارجی تشویق می‌کند، بود. زمانی که «همجنس‌گرای مفتخر» برای اولین بار به عنوان یک شعار توسط آزادی‌خواهان لزبین و همجنس‌گرا در سال ۱۹۶۹ ایجاد شد، به فعالیت افراطی مرتبط بود. {اما همین شعار} در اواسط دهه ۱۹۸۰، طعم کاملاً متفاوتی داشت. در زمانی که یک اپیدمی بهداشت عمومی شرم و ترس رد اجتماعی همجنس‌گراها را تشدید کرد، و زمانی که پاسخ دولت به ایذر در بهترین حالت نادیده گرفتن و در بدترین حالت تنبیهی بود، افتخار همجنس‌گرا

اکنون داوطلبی، یادآوری مردگان، آرامش نسبی علی‌رغم ناکامی‌های آشکار دولت، و مقاومتی نجیبانه در مقابل یک اپیدمی مرگبار، را به جای سیاست‌های مواجهه‌ای یا مخالف تشویق کرد^۱.

به گفته ردی، به دلیل اینکه عواطف می‌توانند احساسات را تغییر دهند، معیارهای عاطفی به شدت احساسات فردی و جامعه را در طول زمان تحت تأثیر قرار می‌دهند. شواهد نشان می‌دهد که معیارهای عاطفی جوامع لژیین و همجنس‌گرا به شدت احساسات درباره ایذر را تحت تأثیر قرار دادند، به طور عمده {این جریان افتخار} خشم را در چهار یا پنج سال اول بحران با هدایت آن به سوی ترس از رد اجتماعی، شرم، افتخار جامعه و نجابت آرام هر زمان که تهدید به سطح ظاهر شدن می‌کرد، در خود غرق کردند. اما، ترویج برخی عواطف نسبت به دیگران، جوامع لژیین و همجنس‌گرا را از خشم خلاص نکرد؛ فقط بیان آن را کاهش داد و به نظر می‌رسید که احساس خود را کاهش داده است. اما همانطور که ردی اشاره می‌کند، افراد در پاسخ‌هایشان به معیارهای عاطفی متفاوت هستند. این تفاوت «مخزن اولیه‌ای از احتمالات برای تغییر فراهم می‌کند که می‌توان در زمان‌هایی که عوامل ایدئولوژیکی، اقتصادی یا سیاسی بر سیستم فشار می‌آورند، از آن استفاده کرد».

به عبارت دیگر، معیارهای عاطفی قابل مناقشه هستند، به ویژه در زمان‌های بحران.

مدیریت خشم رو به رشد

رویدادهای خاص در سانفرانسیسکو و نیویورک و نظرات رهبران {جنبش‌های حقوق} لژیین و همجنس‌گرا در اواخر سال ۱۹۸۵ نشان‌دهنده شروع تغییر در حالت لژیین‌ها و مردان همجنس‌گرا است. در اواخر اکتبر، ۹ نفر در مقابل ساختمان فدرال قدیمی در سانفرانسیسکو برای اعتراض به پاسخ دولت به ایذر کمپ زدند. دو مرد همجنس‌گرا با ایذر خود را به درب‌ها زنجیر کردند. بست نشینی‌های مداوم آنها در ماه‌های بعد افزایش یافت (هیپلر ۱۹۸۶: ۴۲-۴۷). در همین حال، فعالان در نیویورک سیتی که «ترسیده، عصبانی و ناامید از هیستری

^۱ - تحلیل من از افتخار در این دوره به طور کامل‌تری در گولد ۲۰۰۲، فصل ۳ توسعه یافته است.

رو به رشد ایذر» بودند (فریرگ ۱۹۸۵: ۱۴) لیگ ضد افترا لزبین و همجنس‌گرا را تشکیل دادند (GLADL). بیش از ششصد لزبین و همجنس‌گرا در یک جلسه عمومی که توسط GLADL برای بحث در مورد هیستری ایذر ایجاد شده توسط رسانه‌ها و سیاستمداران فراخوانده شد، شرکت کردند؛ روز بعد صد نفر در مقابل تالار شهر در جریان یک جلسه کمیته برای بستن مؤسسات جنسی همجنس‌گراها اعتراض کردند. در دسامبر، پانصد لزبین و مرد همجنس‌گرا به GLADL در تظاهراتی علیه پوشش حساسیت‌برانگیز و ضد همجنس‌گرایانه ایذر توسط نیویورک پست حاضر شدند (فریرگ ۱۹۸۵، ۱۹۸۶a). این سیاست‌های مخالف هنوز گسترده نبودند، اما وقوع آنها نشان‌دهنده تغییر حالت احساسی و ناپایداری رو به رشد سیاست‌های تطبیق‌پذیر بود.

نظراتی که در یک جلسه مقامات انتخاب شده و منصوب شده لزبین و همجنس‌گرا توسط مدیر اجرایی نیروی کار ملی همجنس‌گرا، ویرجینیا آپوزو، و نماینده ماساچوست بارنی فرانک مطرح شد، آگاهی آنها را از لرزش‌هایی در میان برخی لزبین‌ها و همجنس‌گراها برای اقدام افراطی بیشتر نشان داد. نظرات آپوزو نشان‌دهنده این درک بود که دوسوگرایی گسترده درباره خود و جامعه به اضطراب درباره ابرازات خشم لزبین‌ها و همجنس‌گراها و شیوه‌های سیاسی افراطی ترجمه شده است. او تلاش کرد تا اضطراب‌های لزبین‌ها و همجنس‌گراها درباره به خطر انداختن موقعیت خود را کاهش دهد:

ما که احترام و توجه سیستم سیاسی را به دست آورده‌ایم، باید مایل باشیم آن را در این مسئله خرج کنیم. ما باید مایل باشیم که یک حمله چندگانه علیه آنچه به ما وارد می‌شود ترتیب دهیم. بله، ما باید مذاکره کنیم. بله، ما باید لابی کنیم. بله، ما باید دعاوی حقوقی داشته باشیم. اما ما باید به یاد داشته باشیم که از کجا آمده‌ایم، و به خودمان اجازه ابراز خشم بدهیم و حتی برای یک لحظه فکر

نکنیم که چیزی ناپسند در مورد آن وجود دارد. (والتر ۱۹۸۵: ۱۱)

فرانک، در مقابل، سعی کرد خشم را کاهش دهد و اوضاع را آرام کند: «سیستم سیاسی تا این لحظه به بحران ایذر بهتر از آنچه من امید داشتم پاسخ داده است. به نظر من [این بدان معنی است] که مسیر سیاسی انتخاب

شده [توسط جامعه لژیین و همجنس‌گرا] صحیح است.» (والتر ۱۹۸۵: ۱۳).

اگرچه حرکتی به سوی افراط‌گرایی بیشتر وجود داشت، یادداشت احتیاطی فرانک ابراز معمول‌تر در این دوره بود. یک سرمقاله استاندارد در Windy City Times لژیین/همجنس‌گرای شیکاگو، به عنوان مثال، «عشق به خود، به عنوان یک جامعه» را به عنوان «تنها راه عبور از این بحران» تبلیغ می‌کرد. این ادامه داد: «بله، ما برای از دست دادن هزاران نفر سوگواری می‌کنیم... اما ما اجازه نمی‌دهیم که مرگ آنها ما را به عقب برگرداند. به جای آن، از از دست دادن آنها {قدرت} به دست می‌آوریم و به عنوان یک جامعه قوی‌تر می‌شویم» («یادبودها در سراسر آمریکا»، ۱۹۸۶). عشق و افتخار در جامعه، به جای اقدام سیاسی، به عنوان راه‌حلهایی برای بحران رو به رشد ایذر پیشنهاد شد؛ غم ناشی از مرگ‌های افزایش‌یافته به طور مشابه به سوی افتخار جامعه هدایت شد. هنجارهای احساسی لژیین و همجنس‌گرا که به طور جزئی دوسوگرایی لژیین و همجنس‌گرا را تشکیل، استخراج و مدیریت می‌کردند - برخی احساسات را ارتقا دادند و دیگران را سرکوب کردند، به «حل» دوسوگرایی گسترده کمک کردند به گونه‌ای که بسیاری از لژیین‌ها و همجنس‌گراها حتی وقتی که پاسخ دولت به بحران را تصدیق و نقد می‌کردند نتوانستند به سیاست‌های مخالف‌تر فکر کنند. برای کسانی که ممکن است فعالیت افراطی را در نظر گرفته باشند، دوسوگرایی درباره تمایلات جنسی خود و جامعه غالب و مدیریت آن دوسوگرایی از طریق ابرازات احساسی احتیاط و اعتدال را تشویق کرد. بیان و فراخوانی احساسات خاص - ابتدا ترس و شرم و سپس افتخار جامعه‌محور داخلی و نجابت آرام - یک طرف از ترازوی دوسوگرایی لژیین و همجنس‌گرا را تشدید کرد و با کمک به هدایت خشم و غم رو به رشد، تعهد لژیین و همجنس‌گرا به سیاست‌های معتدل را تقویت کرد.

رویدادها و یک مجموعه جدید از احساسات

در اواسط سال ۱۹۸۶، یک تغییر قابل توجه و گسترده در شعارهای لژیین و همجنس‌گرا درباره بحران ایذر رخ داد. در زمینه مرگ‌های رو به افزایش ایذر، ناکامی دولت در رسیدگی به بحران، و افزایش درخواست‌ها برای قوانین سرکوبگرانه‌تر ایذر، تصمیم دادگاه عالی ایالات متحده در پرونده Bowers v.

هاردویک، که در ژوئن ۱۹۸۶ اعلام شد یک نقطه عطف بود، یک رویداد که عمدتاً به دلیل اثرات احساسی خود، تغییر در پاسخ‌های سیاسی لژیون و همجنس‌گرا به ایدز را تحریک کرد.^۱

با مقایسه رابطه جنسی همجنس‌گرایان با «زنا، زنا با محارم و سایر جنایات جنسی»، دادگاه یک قانون جورجیا را تأیید کرد که حق قانونی همجنس‌گرایان برای انجام اعمال جنسی توافقی و خصوصی را نفی می‌کرد (والتر ۱۹۸۶). لژیون‌ها و همجنس‌گرایان این تصمیم را به عنوان «اعلام جنگ» درک کردند (دیچر ۱۹۹۵: ۱۴۰). دیچر می‌نویسد که «خبر تصمیم هاردویک کافی بود تا رادیکال را در بیشتر {جامعه‌های} کویرهای غیرسیاسی بیدار کند... وقتی که خبر به جوامعی که در آن‌ها ناامیدی و خشم از دست دادن عاشقان و دوستان، نرخ و شدت رو به افزایش خشونت‌های مربوط به تعصب، و چالش بی‌سابقه‌ای که اپیدمی برای هویت اجتماعی کویر مطرح کرد، رسیده بود تظاهرات در شهرهای سراسر کشور رخ داد» (۱۴۸-۴۹). گزارش‌های تظاهرات مفهوم «شور جمعی» دورکیم را یادآوری می‌کنند که از انرژی احساسی فراوانی که توسط تجمعات بزرگ افراد که خود را به نوعی متصل می‌بینند ایجاد می‌شود. در نیویورک سیتی، لژیون‌ها و همجنس‌گرایان «برای دو تظاهرات خشمگینانه و افراطی به خیابان‌ها آمدند»، در بزرگ‌ترین اعتراضات از دهه ۱۹۷۰؛ بسیاری از آنها در نافرمانی مدنی شرکت کردند. به گفته یک خبرنگار، «بارها و بارها... تظاهرکنندگان خواستار 'پیشروی جدید' برای مقابله شدند» (دادسکی ۱۹۸۶: ۸). برخی از شرکت‌کنندگان دیگران را به «نمایش خشم ما» با اختلال در جشن چهارم جولای آینده به مناسبت صدمین سالگرد {نصب} مجسمه آزادی تشویق کردند. بیش از شش هزار لژیون و همجنس‌گرا با عبور از موانع پلیس در راه و فریاد زدن خشمگینانه شعار «حقوق مدنی یا جنگ داخلی!» سعی کردند این کار را انجام دهند، لژیون‌ها و همجنس‌گرایان در سراسر کشور با عصبانیت خواستار «مقاومت فعال»، «شورش‌ها»، «تظاهرات گسترده»، «شکستن

^۱ - برای تحلیلی از نقش مهمی که رویدادها در تاریخ بازی می‌کنند، به خصوص از لحاظ تحول ساختاری، و درخواست برای نظریه‌پردازی رویدادهای تاریخی در این زمینه، به سوول ۱۹۹۱ نگاه کنید.

قانون»، «یک استون وال دیگر»، و «بازگشت به خیابان‌ها» شدند. تغییر در شعارهای احساسی و سیاسی لژیون‌ها و همجنس‌گرایان قابل توجه است؛ زبان افراطی مانند این تقریباً در پنج سال اول اپیدمی ایدز در رسانه‌های لژیون و همجنس‌گرا ظاهر نشد.

مبارزه‌طلبی جدید به سرعت رشد کرد و سیاست‌هایی را تعریف کرد که احساساتی مانند خشم، عصبانیت، احترام به خود، ترس از مرگ و بی‌عملی و غم را به فعالیت افراطی و مواجهه‌جویانه ایدز مرتبط می‌کرد. این مجموعه جدید از احساسات بر احساسات قبلی درباره افتخار جامعه به خودیاری، اعتماد به خیرخواهی دولت، و استواری در مقابل مرگ برتری داشت. روزنامه‌های لژیون و همجنس‌گرا هم این تغییر در فرهنگ احساسی را ثبت کردند و هم به ایجاد آن کمک کردند، با انتشار تعداد بیشتری از سرمقاله‌ها و مقالاتی که دولت را متهم می‌کردند، خشم فزاینده را ابراز می‌کردند، نارضایتی از پاسخ متوسط جامعه لژیون و همجنس‌گرا به ایدز را ابراز می‌کردند، و نیاز به فعالیت مواجهه‌جویانه بیشتر علیه ایدز را پیشنهاد می‌کردند. گروه‌های فعال {حقوق افراد مبتلا به} ایدز افراطی شروع به ظهور کردند.^۱ در سپتامبر ۱۹۸۶، یک گروه لژیون و همجنس‌گرا مستقر در سانفرانسیسکو، شهروندان برای عدالت پزشکی، در دفتر فرماندار کالیفرنیا جورج دوکمیجیان نشست اعتراضی برگزار کردند تا به وتوی او بر یک لایحه ضد تبعیض {علیه مبتلایان به} ایدز و عدم اقدام او در مورد دوازده لایحه دیگر {در مورد} ایدز اعتراض کنند؛ هشت نفر دستگیر شدند. در اواخر سال ۱۹۸۶، گروهی از هنرمندان فعال شروع به چسباندن پوسته‌هایی با یک مثلث صورتی (نماد حقوق همجنس‌گراها) بالای شعار «سکوت = مرگ» در نیویورک سیتی کردند. متن در پایین این پوستر منعکس‌کننده و تقویت‌کننده حالت جدید در جامعه بود، لژیون‌ها و همجنس‌گراها را به «تبدیل خشم،

^۱ - برای مثال، به نامه‌های شماره ۱۲ ژوئیه ۱۹۸۶، ۸۲ ژوئیه ۱۹۸۶، و ۱ سپتامبر ۱۹۸۶ نیویورک نیتیو، و قطعات نظر زیر در همان روزنامه نگاه کنید: اپوزو ۱۹۸۶؛ گانس ۱۹۸۶؛ موریس ۱۹۸۶؛ بوکمن ۱۹۸۶.

^۲ - برای مثال، به فریرگ ۱۹۸۶؛ جانسون ۱۹۸۶ الف، ۱۹۸۶ ب؛ «تایم» ۱۹۸۶؛ واندرویلدن ۱۹۸۶؛ ویلیامز ۱۹۸۶ نگاه کنید.

ترس، غم به اقدام» تشویق می‌کرد. در مارس ۱۹۸۷، اعضای پروژه سکوت=مرگ در نشست تأسیسی ACT UP/NY شرکت کردند و با کار گرافیکی خود به جنبش در حال رشد افراطی {علیه} ایذر کمک کردند. همچنین در اوایل سال ۱۹۸۷، دایکز و مردان همجنس‌گرا علیه سرکوب (DAGMAR) شروع به استراتژی‌سازی یک پاسخ پیشرو به بحران ایذر کردند؛ آنها بعداً به ACT UP/Chicago تبدیل شدند. حتی گروه‌های لزبین و همجنس‌گرا اصلی‌تر خواستار سیاست‌های مواجهه‌جویانه بیشتری شدند. دوک کامگیس، رئیس صندوق کمپین حقوق بشر (PAC لزبین و همجنس‌گرا)، در یک کنفرانس بهداشتی همجنس‌گراها سخنرانی کرد و وقتی گفت: «من شخصاً آماده هستم که برای نجات زندگی خود و زندگی خانواده و دوستانم به زندان بروم. من نمی‌توانم مرگ بیشتری را تحمل کنم»، با تشویق شدید حاضرین مواجه شد.

چرا حکم هاردویک - که به دنبال مک‌آدام (۱۹۸۲) باید به عنوان یک چالش در فرصت‌های سیاسی در نظر گرفته شود - باعث چنین پاسخ افراطی توسط لزبین‌ها و همجنس‌گراها شد و چرا حکم لزبین‌ها و همجنس‌گراها را به پذیرفتن فعالیت افراطی {در مورد حقوق مبتلایان به} ایذر تحریک کرد؟ سال‌ها بود که لزبین‌ها و همجنس‌گراها از قوانین مجازات‌کننده ایذر، بودجه ناکافی ایذر، درخواست‌ها برای علامت‌گذاری و قرنطینه افراد مبتلا به ایذر (PWAs) و غیره رنج می‌بردند؛ در پاسخ، آنها به شدت انتقاد می‌کردند، لابی می‌کردند، مراسم یادبود برگزار می‌کردند، و گاهی اوقات اعتراض کردند، اما مبارزه‌طلبی لزبین و همجنس‌گرا پس از هاردویک بسیار بیشتر برجسته، گسترده و پایدار بود. یک توضیح برای پاسخ به هاردویک ممکن است در مفهوم «شوک اخلاقی» جاسپر (۱۹۹۷) یافت شود. هاردویک به ویژه برای لزبین‌ها و همجنس‌گراهایی که به اعلام دموکراسی آمریکایی باور داشتند که برابری قانون زمین بود، به عنوان یک تصمیم قانونی ناگهانی و شوک‌آور تجربه شد. این حکم با نفی حقوق اساسی لزبین‌ها و همجنس‌گراها را با میزان وضعیت دیگری بودگی آنها مواجه کرد و آنها را مجبور کرد تا ایالات متحده را به عنوان سرزمین عدالت برای همه به جز «کویرها» بازسازی کنند. همراه با پاسخ ناکافی دولت به ایذر، حکم حس تعلق به جامعه غالب و حس استحقاق حقوق و مزایای شهروندی را که توسط بسیاری از اعضای جامعه

لزبین و همجنس‌گرا، به ویژه کسانی که سفید، مرد و طبقه متوسط بودند، احساس می‌شد، مختل کرد. آنها به تازگی از این که حقوق آنها به این اندازه به طور کامل نقض شده بود، عصبانی شدند. همانطور که جاسپر استدلال می‌کند، یک شوک اخلاقی «به فرد کمک می‌کند تا درباره ارزش‌های اساسی خود و چگونگی اختلاف جهان با آنها فکر کند» (۱۰۶) و می‌تواند آن فرد را به فعالیت سیاسی سوق دهد. با این حال، دو سوال مهم باقی می‌ماند. اول، با توجه به تجربیات قبلی آنها با بی‌احترامی‌های متعدد، چرا لزبین‌ها و همجنس‌گراها هاردویک را به عنوان یک شوک اخلاقی تجربه کردند؟ دوم، چرا آنها با فعالیت افراطی {به این مساله} پاسخ دادند؟ همانطور که جاسپر می‌نویسد، «پاسخ‌ها به شوک‌های اخلاقی بسیار متنوع هستند. بیشتر افراد، در بیشتر موارد، خود را به تغییرات ناخوشایند تسلیم می‌کنند» (۱۰۶) و حتی در مواجهه با چنین شوکی، فعالیت افراطی را قبول نمی‌کنند.

برای درک تجربیات و واکنش‌های سیاسی لزبین‌ها و همجنس‌گراها به هاردویک، باید زمینه‌ای که حکم در آن صادر شد و همچنین فرهنگ احساسی در حال تغییر را که هم از آن ناشی شده و هم فهم لزبین‌ها و همجنس‌گراها از آن زمینه را تقویت کرده است، در نظر بگیریم. تا اواسط سال ۱۹۸۶، لزبین‌ها و همجنس‌گراها با یک بحران اجتماعی، سیاسی و بهداشتی هولناک و ویرانگر روبرو بودند. حکم هاردویک پنج سال پس از اپیدمی ایدز اعلام شد که تعداد موارد ایدز گزارش شده به مراکز کنترل بیماری‌ها (CDC) از ۳۰,۰۰۰ فراتر رفته بود که بیش از نیمی از آنها قبلاً فوت کرده بودند (CDC ۱۹۹۷: ۱۴). رئیس جمهور ریگان هنوز در ملاء عام کلمه «ایدز» را نگفته بود. ابتکار لیندون لاروش برای قرنطینه افراد مبتلا به اچ‌آی‌وی مثبت اخیراً به خوبی بیش از ۳۹۴,۰۰۰ امضای لازم برای قرار گرفتن در رای‌گیری کالیفرنیا جمع‌آوری کرده بود و سایر مجالس قانون‌گذاری ایالتی به طور فزاینده‌ای به بررسی قوانین مشابه می‌پرداختند (فریبرگ ۱۹۸۶: ۱۰؛ پاییز ۱۹۸۶: ۹). ناشی از دخالت عالی‌ترین سطوح دولت و در میان قوانین سرکوبگرانه‌تر، نادیده‌گیری دولت و مرگ‌های روزافزون ایدز، حکم هاردویک لزبین‌ها و همجنس‌گراها را با درک بیشتر از ماهیت تهدیدکننده جان همجنس‌گراهای تحت حمایت دولت و تأیید اجتماعی شوکه کرد. همانطور که استدلال کرده‌ام، در سال قبل از هاردویک، لزبین‌ها

و همجنس‌گراها به طور فزاینده‌ای نسبت به دولت احساس خشم داشتند؛ تغییر در فرهنگ احساسی که در جوامع لزبین و همجنس‌گرا حکمفرما بود، اما، به تدریج اتفاق می‌افتاد. حکم هاردویک به طور قابل توجهی سرعت آن را افزایش داد، «راه‌حل» قبلی برای دوسوگرایی و مجموعه احساسی همزمان که در سال‌های اول اپیدمی ایدز در جوامع لزبین و همجنس‌گرا حکمفرما بود را شکسته شد. این حکم احساسات لزبین‌ها و همجنس‌گراها را درباره خود و جامعه به شدت تغییر داد، تغییری در هنجارها و قوانین احساسی آنها ایجاد کرد و «راه‌حل» جدیدی برای دوسوگرایی لزبین و همجنس‌گرا تحریک کرد که همه اینها باعث درک جدید از بحران ایدز شد و فعالیت افراطی را تشویق کرد. بنابراین، برای درک اینکه چرا هاردویک لزبین‌ها و همجنس‌گراها را به پذیرش فعالیت افراطی ایدز تحریک کرد، نیاز به بررسی اثرات احساسی حکم داریم.

ابتدا و مهم‌تر از همه، هاردویک تغییرات در فرهنگ احساسی جامعه لزبین و همجنس‌گرا را که قبلاً به دلیل مرگ‌های رو به افزایش و مدیریت نادیده گیرنده و تنبیهی دولت از بحران ایدز آغاز شده بود، تقویت کرد. یک پیکربندی جدید از احساسات در اسناد و روزنامه‌های فعالان لزبین و همجنس‌گرا پس از هاردویک آشکار است. عصبانیت، ناشی از احساس خیانت به استحقاق، برجسته بود و مکمل ابرازات مکرر احترام به خود بود؛ خشم و دشمنی نسبت به دولت به طور فزاینده‌ای بیان شد؛ ترس از پیامدهای بی‌عملی { در مورد همه گیر ایدز در بین } لزبین و همجنس‌گرا افزایش یافت. احساساتی مانند شرم، افتخار به خودیاری جامعه، ترس از رد اجتماعی و مقاومت نجیبانه در مواجهه با مرگ و نادیده‌گیر گرفته شدن از سوی دولت، که قبلاً غالب بودند و ارائه خدمات مبتنی بر جامعه، داوطلبی، شمع‌افروزی به یادبود جان باختگان و لابیگری را تشویق می‌کردند، در این دوره به ندرت بیان یا مطرح شدند. فرهنگ احساسی اکنون هنجاری یک مجموعه جدید از احساسات درباره خود و جامعه ارائه داد - یعنی یک «راه‌حل» جدید برای دوسوگرایی لزبین و همجنس‌گرا - که مبارزه‌طلبی را تشویق کرد و به شدت تعادل سیاسی مدارا و تطبیق که از اواسط دهه ۱۹۷۰ در سیاست‌های لزبین و همجنس‌گرا حکمفرما بود را به هم زد.

اگرچه خود این متن مستقیماً درباره ایدز نیست، اما هاردویک این اپیدمی

را تأکید کرد و معنا بخشید. این اپیدمی احساسات و تفسیرهایی را که قبلاً بیش و کم نامشخص بودند، مشهود کرد و شدت بخشید. با افشای تمایل دولت به حذف یک طبقه کامل از افراد از حمایت‌های قانون اساسی، حکم هاردویک تحلیل‌های سیاسی‌تر در مورد واکنش دولت به ایدز را تشویق کرد و کاهش اپیدمی به یک رشته مرگ‌های فردی و احساسات جداگانه اندوه را دشوارتر کرد. پیش از این حکم، تعدادی از زنان و مردان همجنس‌گرا شروع به استدلال کرده بودند که واکنش دولت به بحران ایدز ثابت می‌کند که مردان همجنس‌گرا بی‌فایده تلقی می‌شوند؛ از آنجا که بالاترین دادگاه کشور اکنون مایل به اظهار توجیهات همجنس‌گرا هراسی در رد حقوق خصوصی یک گروه از شهروندان بود، چه کسی می‌تواند بگوید که قرنطینه افراد مبتلا به HIV اکنون اجرا نخواهد شد؟ اگر دولت و جامعه عشق همجنس‌گرا (و بنابراین زندگی همجنس‌گراها) را جرم می‌دانستند، قطعاً به طور ناگهانی به مرگ همجنس‌گراها اهمیتی نمی‌دادند. بعد از هاردویک، چارچوب‌های ایدز که هولوکاست نازی‌ها را دربرداشتند و دولت را به نسل‌کشی با غفلت عمدی متهم می‌کردند، بازتاب بیشتری پیدا کردند. ترس، اندوه و خشم فزاینده زنان و مردان همجنس‌گرا، تفسیری از ایدز به عنوان نسل‌کشی را پشتیبانی کرد و در عین حال این چارچوب جدید و آخرالزمانی این احساسات را تقویت کرد.

زنان و مردان همجنس‌گرا هاردویک را به عنوان یک شوک اخلاقی تجربه کردند، زیرا محتوای تصمیم خود به همراه توجیهات آشکارا همجنس‌هراسانه در نظر اکثریت، در میان یک بحران وحشتناک رخ داده، خطوط و عمق طرد و سرکوب همجنس‌گراها را به شکلی بی‌نظیر و روشن آشکار کرد. هاردویک تمایل به مبارزه را تشویق کرد، زیرا در زمینه اپیدمی ایدز که به طور فزاینده‌ای ویرانگر بود، حکم به شدت نحوه تفکر و احساسات زنان و مردان همجنس‌گرا درباره خود، جامعه حاکم و بحران ایدز را تحت تأثیر قرار داد. این وقایع تغییر قابل توجهی در فرهنگ احساسات غالب در جوامع همجنس‌گرا در سراسر کشور و دوسوگرایی زنان و مردان همجنس‌گرا ایجاد کرد. این وقایع نظرات طولانی مدت در مورد نوع سیاست‌هایی که قابل قبول، ممکن و ضروری بودند را تغییر داد. به همه این دلایل، هاردویک مسیر سیاست همجنس‌گراها را تغییر داد و جرقه مهمی برای جنبش فعالان تندرو {حقوق افراد مبتلا به} ایدز تندرو

فراهم کرد. به جای مهار اقدام سیاسی به عنوان مدلی که پیش‌بینی می‌کرد فرصت‌های سیاسی محدود شوند، تصمیم هاردویک زنان و مردان همجنس‌گرا را تشویق به اعتراض در خیابان‌ها کرد.

باید روشن باشد که هیچ چیز اجتناب‌ناپذیری در پاسخ زنان و مردان همجنس‌گرا به تصمیم هاردویک وجود نداشت و هیچ ارتباط ضروری بین هاردویک و ظهور فعالیت تندرو { در مورد حقوق مبتلایان به } ایدز وجود نداشت. برای درک اینکه چرا هاردویک خشم زنان و مردان همجنس‌گرا نسبت به دولت و جامعه را تقویت کرد و چرا به جای لابی‌گری بیشتر یا فلج شدن ناشی از ناامیدی، سیاست‌های مواجهه‌ای را تشویق کرد باید زمینه تغییر احساسات و موضوعات سیاسی که زنان و مردان همجنس‌گرا در زمان صدور حکم تجربه می‌کردند را در نظر بگیریم. همانطور که گفته شد، تصمیم دادگاه در لحظه‌ای اعلام شد که فرهنگ احساسات غالب زنان و مردان همجنس‌گرا در حال تغییر بود و سایر فرآیندها و رخداد‌های تدریجی دیگر باعث ایجاد تغییرات بیشتر شده بودند - افزایش تدریجی (اگرچه به طور طبیعی نگران کننده) در موارد ابتلا و مرگ‌ها، عدم اقدام دولت و قوانین سرکوب‌گرانه - که تا آن زمان پنج سال طول کشیده بود. به طور مشابه، بخش‌هایی از فعالیت تندرو {در مورد حقوق مبتلایان به } ایدز به تدریج در حال ظهور بودند تا به بسته شدن حمام‌های همجنس‌گراها، هیستریای رسانه‌ای درباره ایدز و عدم اقدام دولت اعتراض کنند. بنابراین، هاردویک تأثیر خود را داشت زیرا در لحظه‌ای رخ داد که خشم نسبت به دولت به طور فزاینده‌ای بیان و حس می‌شد و برخی زنان و مردان همجنس‌گرا شروع به کانالیزه کردن آن خشم به سیاست‌های تندروانه می‌کردند. حکم اجازه بسیج خشم را به جای شرم فراهم کرد زیرا سال‌های بسیاری از افتخار جامعه همجنس‌گرا درباره پاسخ به ایدز و دوسوگرایی همجنس‌گراها در مورد خود را تغییر داده بود: شرم در حال غرق شدن بود (هرچند نه کاملاً یا به طور دائم)، افراد به عنوان اعضای جامعه‌ای که به تنهایی به بحران پاسخ می‌داد، احساس غرور می‌کردند و احساس استحقاق به حقوق و امتیازات شهروندی به طور مؤثر بسیج شده بود. در این زمینه، همجنس‌گرا هراسی شدید و واضح تصمیم دادگاه عالی تغییر در فرهنگ احساسات غالب همجنس‌گراها را تسریع کرد: خشم و غضب به راحتی فراموش

می‌شدند بلکه به سرعت در حال تبدیل شدن به هنجار بودند، جایگزین شرم، ترس از طرد اجتماعی و سکوت در برابر مرگ می‌شدند. این فرهنگ احساسات در حال تغییر، یک «راه‌حل» جدید برای دوسوگرایی همجنس‌گراها ارائه داد که احترام به خود، عشق به خود و غرور درباره همجنس‌گرا بودن را با خشم، عصبانیت و انزجار نسبت به جامعه پیوند داد. این ترکیب جدید از احساسات به سمت فعالین تندرو {حقوق مبتلایان به} ایدز اشاره می‌کرد.

تغییر به سمت تندروی یک پیشرفت خطی نبود. به این معنا که حرکتی یکنواخت و پیوسته از اعتدال به سوی تاکتیک‌ها و بلاغت‌های مخالف وجود نداشت. برعکس، دوره درست قبل از ظهور فعالیت تندروی ایدز نشان‌دهنده نوسانات مداوم است. برای مثال، حتی در پی تصمیم دادگاه، دوسوگرایی درباره سیاست‌های تندروی مخالف مشهود بود؛ شب پس از اعلام تصمیم هاردویک، رهبران {جامعه} همجنس‌گراها در نیویورک سعی کردند افرادی که در خیابان‌ها نشسته بودند را پس از نیم ساعت متفرق کنند. مکسین وولف، فعال سیاسی با سابقه، به یاد می‌آورد که اعضای ائتلاف همجنس‌گرایان علیه افتراء (GLAAD)، قبلاً (GLADL) از تندروی و خشم در خیابان‌ها وحشت کردند و سعی کردند مردم را به خانه بفرستند (Wolfe ۱۹۹۳). حال و هوا، اما، به طور قاطعی تقابلی‌تر از دهه گذشته بود؛ معترضان به درخواست برای پراکنده شدن توجه نکردند و به جای آن تقریباً برای چهار ساعت راه‌بندان ایجاد کردند (Freiberg ۱۹۸۶b). در ماه‌های بعد، زنان و مردان همجنس‌گرا به طور فزاینده‌ای فعالیت تندروی {در مورد حقوق افراد مبتلا به} ایدز را پذیرفتند.

جمع‌بندی: احساسات و ظهور ACT UP

احساسات نقش تعیین‌کننده‌ای در ظهور فعالیت تندروانه { در مورد حقوق افراد مبتلا به} ایدز داشتند. محدود شدن فرصت‌های سیاسی به تثبیت احساسات مخالف بیشتر و بازسازی فرهنگ احساسات حاکم در جوامع همجنس‌گرا کمک کرد، و یک «راه‌حل» جدید برای دوسوگرایی زنان و مردان همجنس‌گرا درباره همجنس‌گرایی و جامعه حاکم فراهم کرد. با کمتر بودن محدودیت‌ها به دلیل ترس از طرد اجتماعی یا شرم از همجنس‌گرایی، هزاران زن و مرد همجنس‌گرا دیگر احساسات خشم و خشم خود را غرق نکردند بلکه

این احساسات را به سوی دولت، دستگاه علمی-پزشکی، رسانه‌ها و جامعه به طور کلی هدایت کردند. در حالی که قبلاً فرهنگ احساسات و تلاش‌ها برای مدیریت دوسوگرایی همجنس‌گراها با هم تقویت کننده سازگاری با جامعه حاکم بودند، اکنون این دو، همچنان پشتیبان یکدیگر، فعالیت‌های تقابلی خشمگین { در مورد } ایدز را تشویق کردند.

در پی هاردویک، درخواست‌های آرام و منطقی جامعه همجنس‌گراها برای اقدام دولت، با واکنش مجازاتی و غفلت‌آمیز دولت و با ترس و اندوه و خشم زنان و مردان همجنس‌گرا بیشتر و بیشتر ناهماهنگ به نظر می‌رسید. برای بسیاری، بیماری‌ها و مرگ‌ها، عدم اقدام دولت، حملات به همجنس‌گرایی، سهولت درخواست سیاستمداران برای قرنطینه دیگر نمی‌توانست به عنوان پدیده‌های انتزاعی ارزیابی شود. در میان بسیاری از زنان و مردان همجنس‌گرا، احساس بیشتری وجود داشت که روال‌های روزمره آنها و برای تعداد فزاینده‌ای، خود زندگی آنها در خطر است. طبق نظر روسالدو (۱۹۸۴) که احساسات به عنوان افکار مجسم شده تلقی می‌شود، بحران پیش روی زنان و مردان همجنس‌گرا اکنون به شدت حس می‌شود. تعداد بیشتری از زنان و مردان همجنس‌گرا باید اذعان می‌کردند که بحران ایدز بر «من» تأثیر می‌گذارد. با افزایش محاصره، پذیرش نجیبانه جامعه از مصائب خود و افتخار درونی آن به پذیرش خود به دلایل داخلی تبدیل به بی‌اعتقادی دردناک نسبت به کارکردهای دموکراسی، احساس حق مورد ضایع شده و خشم شد. دوسوگرایی در مورد خود و جامعه البته باقی ماند، اما بیان گسترده این احساسات جدید و تقابلی که توسط بستر بحران شدید و ناتوانی تلاش‌های لابی‌گری موجود توسط سازمان‌های همجنس‌گرا به وجود آمده بود، یک «راه‌حل» جدید برای آن دوسوگرایی و تغییری در سیاست از تطبیق به سوی تقابل را تشویق کرد. با دسترسی به اندوه، ترس، خشم و غضب احساس شده توسط بسیاری از زنان و مردان همجنس‌گرا، فعالان یک چارچوب عملیاتی جمعی تندرو را تدوین کردند که به نوبه خود احساسات «غیرقانونی» قبلی را مشروعیت بخشید (Jaggar ۱۹۸۹). فعالان ادعا کردند که ایدز نسل‌کشی است - یک هولوکاست بدتر شده توسط همجنس‌گرا هراسی نهادی؛ دولت به تلقی «همجنس‌بازان» به عنوان موجوداتی قابل صرف‌نظر شدن ادامه می‌دهد و در نتیجه به تلاش‌های سیاسی

معمول بی‌پاسخ خواهد ماند؛ هزینه‌های عدم اقدام جامعه - مرگ‌های بیشتر و سرکوب دولتی در حال افزایش - به طرز غیرقابل قبولی بالا بود؛ بنابراین، نیاز مبرم به اقدام جمعی تدریجانه وجود داشت. «سکوت = مرگ» فراخوان به سلاح بود. تعداد زیادی از زنان و مردان همجنس‌گرا به این فراخوان پاسخ دادند، به نظر می‌رسید که آنها دیگر محدود به ترس از طرد اجتماعی یا شرم از همجنس‌گرایی نیستند. وضعیت وخیم هم چارچوب بیان احساسات مخالف جدید معمول شده و هم یک «راه‌حل» جدید برای دوسوگرایی همجنس‌گراها را فعال کرد؛ با هم، این عوامل به شدت تفسیر مردم از خود و وضعیت‌هایشان را تحت تأثیر قرار داد و مشارکت در اقدام تندرو را الزامی کرد.

در نتیجه، می‌خواهم پیشنهاد دهم که تحلیل من از ظهور ACT UP ممکن است به مطالعات ما در مورد جنبش‌های اجتماعی به طور کلی کمک کند. اولاً، کاوش نقش احساسات و عواطف در مذاکره با دوسوگرایی شدید در میان یک گروه حاشیه‌نشین به توضیح این مساله که چرا و چگونه یک جنبش می‌تواند در بستر کمبود فرصت‌های سیاسی و شاید حتی در واکنش به چنین بسترهایی ظهور کند کمک می‌کند. دوم، تحلیل من نقش مهمی که احساسات و بیان آن‌ها در فرآیندهای تفسیری از جمله چارچوب‌سازی و فعالیت‌های کمتر هدفمند ایفا می‌کنند را پیشنهاد می‌دهد. دانشمندان به نقش مهم فعالیت‌های چارچوب‌سازی در ظهور و توسعه جنبش اشاره می‌کنند، اما تحلیل‌های آن‌ها معمولاً بر اجزای شناختی چارچوب‌سازی تأکید می‌کنند نه اجزای احساسی آن. علاوه بر این، دانشمندان تمایل دارند که چارچوب‌سازی را به عنوان یک فعالیت استراتژیک، هدفمند تعریف کنند و آن را به فرآیندهای تفسیری گسترده‌تر و کمتر عمدی پیوند ندهند. شاید به دلیل تعصب شناختی آن‌ها و تأکیدی که بر رفتار استراتژیک می‌گذارند، پرسش اساسی پررنگ شدن چارچوب اغلب بی‌پاسخ می‌ماند. چیزی که به نظر می‌رسد در مفهوم‌سازی فعلی چارچوب‌سازی وجود ندارد، در نظر گرفتن فرآیندهای تفسیری است که شامل تفکر استراتژیک آگاهانه و همچنین فرآیندهای کمتر کاملاً آگاهانه یا عمدی است که همه آن‌ها همیشه با احساسات اشباع شده‌اند؛ ما باید در نظر بگیریم که مردم چگونه خود، وضعیت‌هایشان و گزینه‌های سیاسی‌شان را درک می‌کنند و سپس بررسی کنیم که این درک‌های اشباع شده از احساسات

چگونه بر اقدامات سیاسی آن‌ها تأثیر می‌گذارد. اگر همه این فرآیندها را نادیده بگیریم یا آن‌ها را در فعالیت‌های استراتژیک، هدفمند جای دهیم، خطر ساده‌سازی وظایف تفسیری پیچیده‌ای که انسان‌ها درگیر آن‌ها هستند را متحمل می‌شویم و پرسش‌هایی که ممکن است به ما کمک کنند تا بفهمیم چرا مردم گاهی اوقات زندگی روزمره خود را مختل می‌کنند و به خیابان‌ها می‌روند، نادیده می‌گیریم.

سوم، تحلیل من خطوط تحقیق جایگزین را در مطالعات جنبش‌های اجتماعی پیشنهاد می‌کند. سؤالاتی که درباره جنبش‌ها قابل طرح هستند، به طور معمول توسط تاکید ناعادلانه دانشمندان بر عقلانیت و شناخت، به جای احساسات و عاطفه، محدود می‌شوند. اگر ما لحظه‌ای به موضوعی که در حال مطالعه آن هستیم فکر کنیم تعصبات ادبیات تعجب آور است. اعتراضات، اعتصابات، بست نشینی‌ها و مانند آن، گروه‌هایی از مردم را در فعالیت‌های گاهی خطرناک و اغلب مخاطره‌آمیز، شدید، دراماتیک و هیجان‌انگیز درگیر می‌کند. علاوه بر این، مسائلی که شرکت‌کنندگان جنبش حول آن‌ها بسیج می‌شوند، معمولاً به شدت احساساتی هستند. نگاهی اجمالی به واقعیت‌های جنبش‌ها به اهمیت احساسات در تمامی فرآیندهای جنبش اشاره می‌کند. تمرکز تحلیلی بر احساسات، سؤالات جدیدی را مطرح می‌کند و سؤالاتی که در حال حاضر غالب هستند را تغییر می‌دهد. همان‌طور که فرهنگیان بر ضرورت بررسی چگونگی تفسیر فرصت‌ها، منابع و سایر مفاهیم ساختاری استدلال کرده‌اند، ما اکنون باید ضرورت بررسی علل و اثرات احساسی این عوامل، از جمله خود تفسیر را نیز به رسمیت بشناسیم. سؤالات جدید و پیشتر پرسیده‌نشده‌ای نیز مطرح می‌شوند: چگونه احساسات اعتراض را تحریک می‌کنند؟ چگونه قوانین و هنجارهای احساسی یک جامعه اعتراض را تشویق یا دلسرد می‌کند و به عکس، چگونه اعتراض بر قوانین و هنجارهای احساسی یک جامعه تأثیر می‌گذارد؟ مردم کی و چرا حاضر به نادیده گرفتن قوانین احساسی و ابراز شده هستند؟ چگونه ترجیح دادن عقلانیت در ایالات متحده بر زندگی جنبش‌های اجتماعی تأثیر می‌گذارد؟ چگونه جنبش‌ها این ارزیابی از عقلانیت را به چالش می‌کشند و یا حمایت می‌کنند؟ احساسات در تولید دانش و کار تفسیری که جنبش‌ها درگیر آن هستند، چه نقشی دارند؟ در چه راه‌هایی جنبش‌های اجتماعی درگیر

مبارزه‌ای برای مشروعیت‌بخشیدن به راه‌های فهم و دانشی هستند که هژمونی عقلانیت و عینیت را به چالش می‌کشند؟ احساسات چگونه بر موضوعات و هویت‌های شرکت‌کنندگان جنبش تأثیر می‌گذارد؟

ما نمی‌توانیم ظهور ACT UP را بدون بررسی نقشی که احساسات و بیان آن‌ها ایفا می‌کنند، همان‌طور که زنان و مردان همجنس‌گرا تلاش می‌کردند بحران ایدز را درک، به آن پاسخ دهند و دیگران را برای مبارزه با آن بسیج کنند، بفهمیم. توجه به احساسات فهم ما را از اکثر، اگر نگوئیم تمامی جنبش‌های دیگر افزایش می‌دهد.

سپاسگزاری‌ها

می‌خواهم از ویراستاران این مجموعه به خاطر نظرات مفیدشان در مورد پیش‌نویس اولیه این مقاله تشکر کنم. همچنین با کمال امتنان از همکارانم در ACT UP و Queer to the Left که بسیاری از گفتگوهایشان همواره الهام‌بخش کار من هستند، سپاسگزاری می‌کنم.

فصل نهم

ساختار اجتماعی خشم اخلاقی در سربازگری

برای صلح آمریکا در آمریکای مرکزی

شارون اریکسون نیستد و کریستین اسمیت

مدل «کلاسیک» رفتار جمعی، ناعادلانه اعتراض‌کنندگان جنبش‌های اجتماعی را به عنوان افراد بیگانه و غیرمنطقی که به شدت مستعد فراخوان‌های تبلیغاتی از سوی عوام فریب‌ها هستند، به تصویر کشیده است. در واکنش، حامیان مدل‌های غالب کنونی—به ویژه چشم‌اندازهای بسیج منابع و فرآیندهای سیاسی—بر عوامل ساختاری و عقلانیت فعالان تأکید کرده‌اند. با این حال، تأکید بیش از حد بر احساسات غیرمنطقی در سنت کلاسیک باعث شده تا نوسان پاندول بیش از حد باشد و نظریه‌پردازان ساختاری همه احساسات را به عنوان غیرمنطقی و غیربازده ببینند. بنابراین، تحلیل احساسات در مطالعه معاصر رفتار جمعی تقریباً وجود نداشته است. بیشتر تفکرات در مورد نقش احساسات در جنبش‌های اجتماعی به اشتباه دوگانه‌سازی شده بوده است. جذب‌شدگان به جنبش‌ها به طور دقیق به یکی از دو دسته منطقی یا احساسی تعلق ندارند. بلکه عمدتاً هر دو هستند. در این فصل، ما پیشنهاد می‌کنیم که خشم اخلاقی پاسخ احساسی منطقی به اطلاعات درباره نقض حقوق بشر و فجایع در آمریکای مرکزی بود. ما یادآوری می‌کنیم که عوامل ساختاری در تعیین اینکه چه کسی به منابع معتبر اطلاعاتی دسترسی دارد که مبنای این خشم اخلاقی را تشکیل می‌دهد، نقش محوری داشتند. اما این اطلاعات منجر به واکنش

احساسی یکسان توسط همه شهروندان آمریکایی نشد. ارزش‌ها و هویت فرد نحوه درک اطلاعات و میزان اهمیت واکنش به وضعیت را شکل می‌دهد (هار؛ ۱۹۸۶؛ جاسپر ۱۹۹۸). بنابراین، واکنش‌های احساسی باید به عنوان نتیجه یک فرآیند تعاملی از اطلاعات، فرهنگ، پیوندهای سازمانی و رابطه‌ای، و هویت دیده شود (دانکامب و مارزدن ۱۹۹۳؛ الیس ۱۹۹۱؛ هاشیلد ۱۹۸۳).

خشم اخلاقی نیروی محرکه در جنبش صلح آمریکای مرکزی در دهه ۱۹۸۰ بود. این جنبش در پاسخ به جنگ‌های داخلی در نیکاراگوئه، السالوادور و گواتمالا پدید آمد. هزاران آمریکایی شمالی سازماندهی شدند تا دخالت سیاسی و نظامی ایالات متحده در این کشورها را کاهش دهند و با فقیران آمریکای مرکزی در مبارزه‌شان برای نظم اجتماعی عادلانه همبستگی کنند. چندین کمپین در داخل این جنبش شامل اقدامات پرخطر و پرهزینه بود، از جمله سفر به مناطق جنگی نیکاراگوئه برای جلوگیری از خشونت (نپستاد و اسمیت ۱۹۹۹)، پناه دادن غیرقانونی به پناهندگان آمریکای مرکزی در داخل ایالات متحده (کریتندن ۱۹۸۸؛ لورنتزن ۱۹۹۱)، و کمپین‌های گسترده نافرمانی مدنی (هنون ۱۹۹۱؛ اسمیت ۱۹۹۶a). این اقدامات می‌توانست منجر به محکومیت‌های زندان، جراحات، حتی مرگ شود. باور کردن اینکه افراد بدون تعهد پرشور به اهداف جنبش خود را به چنین اقدامات پرخطری متعهد می‌کنند دشوار است. در حالی که تلاش‌هایی برای اصلاح رویکردهای به شدت ساختاری با وارد کردن مفاهیم روان‌شناختی اجتماعی مانند «آزادی شناختی» (مک‌آدام ۱۹۸۲) و «تراز چارچوبی» (اسنو و همکاران ۱۹۸۶) وجود داشته است، این تلاش‌ها عمدتاً فکری بوده و به طور کافی تعهد احساسی مورد نیاز برای پیشبرد اقدامات پرخطر را منتقل نمی‌کند (اسمیت ۱۹۹۱: ۲۴۵، ن. ۱۲). تصمیم فکری برای سفر به منطقه جنگی بی‌شک همراه با مجموعه‌ای از احساسات است.

با این وجود، آمریکایی‌ها دقیقاً چگونه از وضعیت در آمریکای مرکزی مطلع شدند؟ چه کسی به احتمال زیاد اعتقاد احساسی پیدا کرد که آن‌ها را مجبور به اقدام کرد؟ بر اساس داده‌های نظرسنجی و مصاحبه‌های عمیق با فعالان صلح آمریکای مرکزی، ما استدلال می‌کنیم که جامعه مذهبی آمریکایی دسترسی ساختاری به اطلاعاتی داشت که باعث ایجاد خشم نسبت به دخالت

آمریکا در آمریکای مرکزی شد. همچنین پیوندهای شبکه‌ای داشت که احتمال برخورد شخصی اعضای آن با آمریکایی‌های مرکزی را افزایش می‌داد. در نهایت، تعالیم دینی و سنت‌های الهیاتی به شکل‌گیری هویت مسیحی کمک کرد که تعهد به عدالت اجتماعی و صلح را تأکید می‌کرد. بنابراین، افراد دیندار به احتمال زیاد اطلاعاتی در مورد وضعیت در آمریکای مرکزی دریافت کردند، به طور شخصی از طریق پیوندهای رابطه‌ای به آن متصل شدند، باور کردند که به دلیل تعهد مسیحی خود واکنش امری ضروری است و نقض حقوق بشر تعدی‌های غیرقابل تحملی از هنجارهای اخلاقی بود.^۱ ترکیب همه این عوامل خشم اخلاقی را ایجاد کرد.

دسترسی شناختی

جنگ‌های آمریکای مرکزی هزاران مایل دورتر از ایالات متحده جریان داشت. و در دوران اوج جنگ سرد، توجه ملی به اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی متمرکز بود. بنابراین، اکثر آمریکایی‌ها قبل از دهه ۱۹۸۰ اطلاعات کمی درباره آمریکای مرکزی داشتند. پیش‌شرط ایجاد خشم اخلاقی نسبت به یک وضعیت دریافت اطلاعات درباره آن است. به عبارت دیگر، افراد باید از «دسترسی شناختی» برخوردار باشند، که اسمیت (۱۹۹۶a: ۱۶۶) آن را به عنوان «موضع‌گیری سازمانی و رابطه‌ای که امکان مواجهه با اطلاعات نقض‌کننده هنجار را فراهم می‌کند» تعریف می‌کند. سوال این است که جامعه مذهبی آمریکایی چگونه موضع‌گیری کرد تا دانش قابل اعتماد و دقیقی درباره شرایط در نیکاراگوئه، السالوادور و گواتمالا دریافت کند؟ اطلاعات از طریق مبلغین آمریکای شمالی که در آمریکای مرکزی کار کرده بودند، به دست آمد.

پیش از دهه ۱۹۶۰، تنها تعداد کمی از مبلغین آمریکای شمالی در آمریکای مرکزی کار می‌کردند (کانرز ۱۹۷۳). این وضعیت پس از شورای دوم واتیکان

^۱ - مهم است که توجه داشته باشیم که اصطلاح «مردم با ایمان» به این معنی نیست که همه مسیحیان آمریکایی واکنش همگنی به سیاست کاخ سفید در مورد آمریکای مرکزی داشتند. بسیاری از مسیحیان راستگرایان به شدت از دولت ریگان حمایت می‌کردند. ما از عبارت «مردم با ایمان» برای اشاره به بخش مترقی مسیحیت و یهودیت آمریکایی استفاده می‌کنیم. با این حال، می‌خواهیم اشاره کنیم که بسیاری از افراد از سنت‌های محافظه‌کار نیز به این حرکت پیوستند حتی اگر قبلاً از نظر سیاسی فعال نبوده‌اند.

(۱۹۶۲-۶۵) زمانی که کلیسای کاتولیک رومی تعدادی اصلاحات اساسی را آغاز کرد به طور چشمگیری تغییر کرد. یکی از اهداف این اصلاحات آن بود که توده‌های فقیر در آمریکای لاتین که به دلیل کمبود کشیش و سنت خدمات روحانیون به نخبگان، عمدتاً در مدارس خصوصی، نادیده گرفته شده بودند، بازگرداند. برای کمک به بازگرداندن آن‌ها به کلیسای نهادی، واتیکان اعلام کرد که ۶ درصد از کارکنان کلیسای آمریکای شمالی و اروپایی باید به آمریکای لاتین فرستاده شوند. افزایش فعالیت‌های تبلیغی کلیسای کاتولیک همچنین کارهای پروتستانی را احیا کرد. نتیجه این بود که حدود ۳۹۰۰ مبلغ آمریکای شمالی از سال ۱۹۵۹ تا ابتدای دوران ریگان در آمریکای مرکزی خدمت کردند (اسمیت ۱۹۹۶a: ۱۴۱). این درگیری کلیسا دقیقاً با سال‌های قبل و در طول شورش و جنگ داخلی السالوادور، استقرار دیکتاتوری نظامی در گواتمالا و جنبش انقلابی سان‌دنیستی که سرانجام رژیم سوموزا را برکنار کرد، مطابقت داشت.

بیشتر این مبلغین به زندگی و کار با فقرا اعزام شدند و از نزدیک شاهد رنج و سرکوب آن‌ها بودند. کارکنان کلیسا پیوندهای شخصی با آمریکای مرکزی برقرار کردند و شروع به طرح این پرسش کردند که چرا ایالات متحده از سیستمی حمایت می‌کند که اینقدر بدبختی و خشونت ایجاد می‌کند. یکی از مبلغین سابق که بعداً به یک رهبر کلیدی در جنبش تبدیل شد، در مورد تجربه خود می‌گوید:

من در یک شهر متکی به معدن طلا در نیکاراگوئه زندگی می‌کردم، جایی که به معنای واقعی کلمه آجرهای طلا استخراج می‌کردند و از نیکاراگوئه بیرون می‌بردند. من با معدن‌چیان و کودکانشان کار می‌کردم. افرادی که مالک معدن بودند—کانادایی‌ها و آمریکایی‌ها—روی تپه‌ای با درختان نخل و استخرهای شنا زندگی می‌کردند و افرادی که در معدن کار می‌کردند در گودالی زیر زمین زندگی می‌کردند. من کودکان را می‌دیدم که از بیماری سرخک و سوءتغذیه عمدتاً می‌مردند. کم کم از خودم می‌پرسیدم واقعا این جا چه خبر است؟ معدن‌چیان تلاش کردند تا سازماندهی شوند اما شرکت {علیه آنها} گارد ملی را فرا می‌خواند، بنابراین فهمیدم که چیزی واقعاً اشتباه است. این احتمالاً

یکی از بدترین موارد . . . بهره‌کشی است که می‌توانید ببینید. تا زمانی که نیکاراگوئه را ترک کردم، کاملاً آگاه بودم که چیزی در سیاست آمریکا اشتباه است.^۱

بسیاری از مبلغین با چنین تجربیاتی به ایالات متحده بازگشتند تا در جماعت‌های خود درباره شرایط در آمریکای مرکزی آگاهی‌بخشی کنند. نتیجه این کار پل زدن بین جوامع ایمانی در این مناطق بود. کار مبلغین دو نتیجه مهم داشت: ۱) ایجاد حس آشنایی شخصی با مردم نیکاراگوئه، گواتمالا و السالوادور به عنوان هم‌کیشان مسیحیان؛ و ۲) آماده‌سازی جامعه دینی برای پذیرش و {بروز} علاقه به وضعیت در آمریکای مرکزی. یکی از فعالان تأثیر این مبلغین را چنین خلاصه کرد:

گروهی از آمریکایی‌های شمالی که بیشتر به عنوان مبلغ در آمریکای مرکزی خدمت کرده بودند، وجود داشتند و به اندازه هر آمریکایی شمالی دیگری آن را دوست داشتند و درک می‌کردند. آن‌ها به عنوان یک حوزه انتخابیه عمل می‌کردند که مدام تلاش می‌کردند توجه مردم را به نگرانی‌های آمریکای مرکزی جلب کنند. کار آن‌ها در طول چندین دهه به آماده‌سازی زمینه‌ها {برای مقابله با نقش آمریکا در آمریکای مرکزی} کمک کرد. زمانی که وقایع در دهه ۱۹۷۰ و ۸۰ آغاز شدند، این گروه به ویژه برای جامعه دینی یک منبع مهم شدند.

نه تنها جامعه دینی به نگرانی‌های آمریکای مرکزی پاسخگو بود، بلکه در دهه ۱۹۸۰ زمانی که دخالت ایالات متحده {در آمریکای مرکزی} به یک مسئله ملی تبدیل شد، افراد دیندار از طریق این مبلغین به اطلاعات جایگزین دسترسی داشتند.

برخوردهای شخصی با مردم آمریکای مرکزی

مبلغین تنها منبع اطلاعات موجود برای جامعه مذهبی آمریکایی نبودند. با ادامه و شدت گرفتن این جنگ‌های داخلی، میلیون‌ها نفر از خانه‌هایشان

^۱ نقل‌قول‌ها از نزدیک به شصت مصاحبه عمیق انجام‌شده توسط هر دو نویسنده با فعالان آمریکای مرکزی استخراج شده است. برای اطلاعات بیشتر درباره روش‌شناسی ما، به اسمیت ۱۹۹۱a و نیستاد ۱۹۹۱ مراجعه کنید.

فرار کردند و هزاران نفر به دنبال پناهندگی در ایالات متحده بودند. بین سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۲، نیم میلیون سالوادوری به دلیل خشونت‌های سیاسی از کشور خود رانده شدند و به آمریکای شمالی آمدند. تا سال ۱۹۸۲، حدود ۱۰ درصد از جمعیت نیکاراگوئه از انقلاب و جنگ‌های کنترا فرار کرده و به ایالات متحده مهاجرت کردند (پاستور ۱۹۸۲: ۳۶). در جنگ داخلی گواتمالا یک میلیون نفر آواره شدند—حدود ۱۴ درصد از جمعیت آن (جوناس ۱۹۹۱: ۱۶۴). وقتی این پناهندگان به ایالات متحده رسیدند، جامعه مذهبی یکی از اولین گروه‌هایی بود که نسبت به آنها واکنشی نشان داد.

جنبش پناهگاه در سال ۱۹۸۲ از چند کلیسا در توسان آغاز شد، زمانی که تعدادی از افرادی که با پناهندگان سالوادوری و گواتمالایی کار می‌کردند، متوجه شدند که نمی‌توانند از طریق راه‌های قانونی امنیت آن‌ها را تضمین کنند. توانایی اثبات منشاء زخم‌های شکنجه و ناتوانی در ارائه مدارک و تأیید داستان‌های سرکوب سیاسی، این پناهجویان از آمریکای مرکزی را از پناهندگی سیاسی محروم می‌کرد زیرا آن‌ها به عنوان پناهندگان اقتصادی در جستجوی استاندارد زندگی بهتر شناخته می‌شدند. واقعیت این بود که دولت ایالات متحده نمی‌خواست طبیعت سرکوبگر رژیم‌هایی که این پناهندگان از آن‌ها فرار می‌کردند، را فاش کند زیرا ایالات متحده به آن‌ها هم حمایت نظامی و هم مالی ارائه می‌کرد. در نتیجه، تعدادی از کلیساهای توسان برای جماعت‌ها فراخوان ملی صادر کردند تا کلیساهای خود را به عنوان پناهگاه برای حفاظت از پناهندگان از اخراج که احتمالاً منجر به مرگ می‌شد، اعلام کنند. تا اوایل سال ۱۹۸۳، بیش از ۴۵ کلیسا و کنیسه پاسخ دادند و پناهندگان از ساحل به ساحل منتقل می‌شدند (کریتندن ۱۹۸۸؛ دیویدسون ۱۹۸۸).

جنبش پناهگاه یک شبکه—یک «راه‌آهن زیرزمینی جدید»—برای جابجایی این پناهندگان راه‌اندازی کرده بود. در حالی که آن‌ها به مقصد خود سفر می‌کردند، در طول مسیر در بین جماعت‌ها توقف می‌کردند و داستان‌های خود را می‌گفتند. این تماس‌ها پیامدهای بزرگی داشت. بسیاری از افراد با ایمان—که از طریق داستان‌های این مبلغین به آمریکای مرکزی علاقه‌مند شده بودند—ناگهان با افرادی که از این جنگ‌ها فرار کرده بودند، رو در

رو می‌نشستند. داستان‌های آن‌ها این مردم آمریکای شمالی را هم از نظر احساسی و هم سیاسی متأثر کرد، همانطور که یک کنشگر می‌گوید:

در ابتدا، من داستان‌های پناهندگان ما درباره خطرات شخصی، رفتار وحشیانه توسط ارتش، قتل گسترده دهکده‌ها و سرکوب خانواده را باور نمی‌کردم. برای من بیش از حد غیرقابل باور بود. در نهایت، من فهمیدم که او حقیقت را می‌گوید. من تأثیر وحشتناکی که این تجربه بر این مرد و خانواده‌اش گذاشته بود، دیدم. این بسیار ناراحت کننده بود.

گوش دادن به سرخپوستان گواتمالایی دیدگاه‌های ما را عمیقاً تغییر داد. وقت گذراندن با افرادی که قربانی سیاست آمریکا بودند، تعهد من را برای مقاومت در برابر آن تشدید کرد. از طریق آن‌ها، من رفتار نسل‌کشی وحشتناک دولت ما و همدستی ما مالیات دهندگان با این رفتارها را مشاهده کردم.

این ارتباطات شبکه‌ای جامعه مذهبی آمریکایی بود که این برخوردهای رو در رو با پناهندگان را تسهیل کرد و احتمال دریافت اطلاعات مستقیم توسط مردم دیندار آمریکای شمالی درباره فجایع انجام‌شده در آمریکای مرکزی را افزایش داد.

علاوه بر مطرح شدن تجربه‌های مبلغان دینی در آمریکای مرکزی، تماس‌های شخصی نیز از طریق هیئت‌های شهروندان ایالات متحده که به آمریکای مرکزی سفر می‌کردند، رخ می‌داد. ده‌ها هزار نفر از آمریکایی‌های شمالی که اغلب توسط گروه‌های فرقه‌ای حمایت می‌شدند، در دهه ۱۹۸۰ به نیکاراگوئه، السالوادور و گواتمالا سفر کردند. نتایج مشابه داستان‌های پناهندگان در ایالات متحده بود: مردم از رنج و خشونت که شاهد بودند خشمگین شدند، بیشتر از این بابت این مساله که این بی‌عدالتی‌ها توسط دلارهای مالیاتی ایالات متحده حمایت می‌شود، خشمگین بودند. یکی از کنشگران درباره اینکه چگونه این موضوع واکنش احساسی ایجاد کرد، می‌گوید:

شما با نگرانی خیرخواهانه برای فقرا و اضطراب از حمله ایالات متحده به نیکاراگوئه می‌روید. اما وقتی به آنجا می‌رسید، با سه احساس

بسیار قوی مواجه می‌شوید. یکی احساس گناه است، وقتی می‌بینید کشور شما چه می‌کند اول دچار احساس گناه می‌شوید. دوم خشم است. خون تان به جوش می‌آید. سومین احساس امید است—نه امید شما، بلکه امید آن‌ها. امید نیکاراگوئه‌ای‌ها یک چیز شگفت‌انگیز بود، زیرا آن‌ها در تلاش برای ساختن یک جامعه جدید بودند. و این ایده که ما می‌توانیم با برداشتن فشار ایالات متحده از دوش آن‌ها به آن‌ها کمک کنیم، الهام‌بخش بود. این سه احساس با هم یک انگیزه قوی برای فعالیت ایجاد کردند.

این برخوردهای شخصی دو اثر مهم داشت. اول، پیوندهای اجتماعی تقویت شدند زیرا افراد دیندار در ایالات متحده از پیوندهای غیرمستقیم از طریق مبلغین به پیوندهای رابطه‌ای مستقیم با پناهندگان و افرادی که در سفرهای خود ملاقات می‌کردند، منتقل شدند. تعداد زیادی از تحقیقات تجربی نشان داده است که پیوندهای اجتماعی قوی در فعالیت مهم هستند (بارنز و کاس ۱۹۷۹؛ بولتون ۱۹۷۲؛ فرناندز و مک آدام ۱۹۸۶؛ مارول و همکاران ۱۹۸۸؛ اسنو و همکاران ۱۹۸۰؛ زورچر و کرکپاتریک ۱۹۷۶). ادبیات اخیر استدلال می‌کند که فقط تعداد پیوندهای اجتماعی مهم نیست، بلکه کیفیت و تأثیر این پیوندها اهمیت دارد (گولد ۱۹۹۱، ۱۹۹۳؛ مک آدام و پاولسن ۱۹۹۷). پیوندهای رابطه‌ای قوی‌تر و همچنین پیوندهایی که در هویت یک فرد مرکزی هستند تأثیر بیشتری دارند (مک آدام ۱۹۸۶، ۱۹۸۸). از آنجا که ارتباطات با آمریکای مرکزی‌ها از طریق کلیسا برقرار شد، با توجه به اهمیت هویت مسیحی با اهمیت زیادی همراه بود. دوم، این برخوردهای شخصی یک جنگ دور و ناگهانی را با قرار دادن یک چهره، نام و داستان شخصی به این جنگ‌ها نزدیک به خانه آورد.

خشونت فیزیکی بی عدالتی‌ها

جامعه مذهبی آمریکایی به اطلاعات در مورد آمریکای مرکزی دسترسی ساختاری داشت. اما نوع اطلاعاتی که دریافت می‌کردند شامل جزئیات گرافیکی از خشونت فیزیکی و نقض حقوق بشر بود. در حالی که کل جمعیت ایالات متحده از طریق حساب‌های خبری جریان اصلی به برخی پوشش‌های وضعیت

دسترسی داشتند، احتمال کمتری داشت که درباره فجایعی که توسط نیروهای حمایت‌شده توسط ایالات متحده انجام شده بود، بشنوند. دولت‌های نظامی السالوادور و گواتمالا و کنترای نیکاراگوئه اقداماتی انجام دادند تا هر گونه اطلاعاتی که ممکن است حمایت نظامی و مالی آن‌ها را به خطر بیندازد، پنهان کنند. مبلغین آمریکای شمالی که در میان افرادی که در دست این نیروهای نظامی رنج می‌کشیدند کار و زندگی می‌کردند، می‌توانستند گزارش‌های عینی از این نقض‌ها ارائه دهند. وقتی که آن‌ها این داستان‌ها را در جماعت‌های خانگی خود بازگو می‌کردند، سانسور نمی‌شدند، ویرایش نمی‌شدند و نمی‌گفتند که خبری نیست. آن‌ها به جای موضع رسمی دولت که توسط رسانه‌های جریان اصلی ارائه می‌شد، دیدگاه‌هایی از سطح پایه ارائه می‌دادند.

شکنجه در آمریکای مرکزی بخشی از استراتژی «جنگ کم شدت» بود. یک جزء کلیدی این استراتژی استفاده از «سرکوب انتخابی» بود. توسط رهبران نظامی آمریکای مرکزی و مشاوران ایالات متحده توسعه‌یافته، ایده اصلی هدف قرار دادن رهبران جامعه بود که به عنوان همدرد با دشمن شناخته می‌شدند. آن‌ها مورد آزار، شکنجه و/یا هدف قتل قرار می‌گرفتند تا به دیگران نشان دهند که عواقب سازماندهی جامعه چیست. در گواتمالا، سرکوب انتخابی بر اساس راهنماهای دقیقاً برنامه‌ریزی شده انجام شد:

اول، نیروهای امنیتی دولتی رهبران منتخب جامعه را برای آدم‌ربایی، شکنجه و قتل انتخاب کردند.

دوم، دولت رهبران دینی را تهدید کرد و کشت، زیرا معتقد بود که آن‌ها به عنوان پیوند عمده‌ای بین دهقانان و چریک‌ها عمل می‌کردند. سوم، ارتش روستاهای کلیدی را بمباران و آزار داد، به بهانه اینکه این روستاها به عنوان جمعیت پشتیبانی استراتژیک برای چریک‌ها عمل می‌کردند. (دیویدز ۱۹۸۳: ۱۶۶-۶۷)

در السالوادور، جوخه‌های مرگ راست‌گرا به خاطر اعمال بی‌رحمانه شکنجه و برای ده‌ها هزار اعدام هدف‌مند بدنام شدند. یکی از افسران سابق پلیس خزانه‌داری این موضوع را با جزئیات وحشتناک در مصاحبه‌ای با تلویزیون بریتانیا توضیح داد:

فرو کردن سر آدم ها در سطل گه، شکنجه الکتریکی؟ اوه، این چیزی نیست. شوک های الکتریکی—هیچکس با این شوک ها نمی میرد مگر اینکه خیلی شدید باشد. اما اگر اندامی را قطع کنید... یا چشم کسی را در بیاورید، این همان چیزی است که در شکنجه انجام دادند. با یک مداد، یک چشم را در می آورید و می گویند: «اگر حرف نزنی، یکی دیگر را هم در می آورم.» و می گویند: «دندان هایت را می کشم» و این کار را می کنند—یکی یکی... و چنین آدمی آن قدر خونریزی می کند تا بمیرد... [سپس] جسدش را دور می اندازید. اینگونه با تروریست ها، کمونیست ها مبارزه می کنند.» (نقل قول شده در فیش و سنگا ۱۹۸۸:

(۱۰۸

اغلب اجساد مخدوش شده به عنوان وسیله ای برای ترساندن بیشتر در معرض عموم قرار می گرفتند.

در نیکاراگوئه، نیروهای ضد انقلابی معروف به کنتراها نیز از سرکوب انتخابی استفاده کردند. سازمان حقوق بشری «آمریکاز واچ» مستند کرده است که کنتراها معمولاً تجاوز گروهی هدفمند سیاسی، اخته کردن، پوست کندن قبل از مرگ و درآوردن چشم را تهرین می کردند (اسمیت ۱۹۹۶: ۴۸). کنتراها به ویژه غیرنظامیانی را هدف قرار دادند که در خدمات اجتماعی و پروژه هایی که ساندینیست ها به عنوان بخشی از اصلاحات اجتماعی انقلابی خود توسعه داده بودند، کار می کردند. به طور مشخص، کنتراها به مدارس و مراکز نگهداری از کودکان، کلینیک های بهداشتی و مزارع تعاونی حمله کردند. هدف این بود که نارضایتی عمومی از ساندینیست ها با ممانعت از تلاش های آنها برای بهبود کیفیت زندگی نیکاراگوئه ای ها ایجاد شود و سختی اقتصادی وارد شود (بوث و واکر ۱۹۹۳؛ استیفنز ۱۹۹۰). در نتیجه، صدها کارگر بخش بهداشت و درمان، معلم، تکنسین و سایر حرفه ای ها توسط کنتراها کشته شدند (وندن و واکر ۱۹۹۱).

نبردهای آمریکای مرکزی در سطح پایه ادامه داشت، با تعداد زیادی از تلفات غیرنظامی، و مبلغین آمریکایی هم دقیقاً به سوی همین طبقات گسیل شده بودند. بنابراین این کارکنان کلیسا به خوبی از عواقب جنگ های کم شدت که

توسط نظامیان آمریکای مرکزی با حمایت رهبران نظامی ایالات متحده انجام می‌شد، آگاه بودند. آن‌ها در موقعیتی منحصر به فرد برای انتقال جزئیات وحشتناک شکنجه و نقض حقوق بشر به جامعه مذهبی آمریکایی بودند.

اولین رویدادهایی که خشونت جنگ‌های آمریکای مرکزی را به مردم دیندار ایالات متحده منتقل کرد، قتل‌های اسقف اعظم اسکار رومرو و چهار زن کلیسای آمریکای شمالی در السالوادور بود. در ۲۴ مارس ۱۹۸۰، یک عضو جوخه مرگ رومرو را در حالی که در حال جشن گرفتن مراسم مذهبی بود، ترور کرد. اسقف اعظم یک مدافع صریح فقرا بود و با رهبران نظامی و سیاسی در مورد سرکوب خشونت‌آمیز رو در رو شده بود. رومرو در یک خطبه که چند روز قبل از مرگش خوانده بود، از سربازان سالوادوری خواسته بود که از دستور قتل غیرنظامیان سرپیچی کنند. او از رئیس جمهور جیمی کارتر خواهش کرده بود که ارسال کمک به رژیم که هزاران نفر از جمله بسیاری از کشیشان و کارگران غیرمذهبی را کشته بود، متوقف کند. کمتر از نه ماه بعد، چهار زن کلیسای آمریکای شمالی—سه راهبه و یک مبلغ غیرمذهبی—توسط نیروهای امنیتی دولتی ربوده شدند، مورد تجاوز قرار گرفتند و کشته شدند. اجساد آن‌ها در گورهای کم‌عمق در کنار جاده پیدا شد (بریمن ۱۹۸۴؛ برت و برت ۱۹۸۸).

این حملات دو اثر بر جامعه مذهبی آمریکایی داشت. اول، ماهیت مذهبی این قتل‌ها بر مسیحیان آمریکایی که به دلیل این ارتباطات مبلغین با کلیسای آمریکای مرکزی همدلی پیدا کرده بودند، تاثیر گذاشت. دوم، این قتل‌ها بی‌رحمی و مصونیت رژیم سالوادور را آشکار کرد. در حالی که نقض حقوق بشر می‌تواند به اشکال مختلف صورت گیرد، ما معتقدیم که بی‌رحمی شکنجه و قتل واکنش قوی‌تری را نسبت به، برای مثال، سانسور مطبوعات یا محدودیت‌های رأی‌گیری، ایجاد کرده است.

درگیری ذهنی

جامعه مذهبی آمریکایی از طریق مبلغین دسترسی ساختاری به اطلاعات جایگزین در مورد آمریکای مرکزی داشت. به عبارت دیگر، آمریکای مرکزی

از نظر شناختی در دسترس بود. با این حال، واکنش فرد به این اطلاعات و همچنین درجه اهمیت پاسخ به وضعیت، بازتابی از ارزش‌ها و هویت فرد است. به عبارت دیگر، ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی مرتبط با هویت گروهی ممکن است با این اطلاعات با حس فوریت و نیاز به پاسخ قوی‌تری رو به رو شود. این چیزی است که اسمیت به آن «درگیری ذهنی» می‌گوید (۱۹۹۶a: ۱۶۷). افراد دیندار—هم مسیحیان و هم یهودیان—به چند دلیل به طور خاص درگیری ذهنی داشتند. اول، آنها بسیاری از آموزه‌های اجتماعی که بر صلح، عدالت و مشارکت سیاسی به عنوان بیان‌های اساسی تعهد دینی تأکید می‌کنند، را پذیرفته بودند. این سنت‌ها به جامعه مذهبی حس بیشتری دادند که پاسخ به وضعیت در آمریکای مرکزی امری ضروری است و یک پایه الهی برای اقدام همبستگی با فقرا و مظلومان وجود دارد. دوم، هویت جمعی مشترک آن‌ها به عنوان افراد دیندار بیش از هویت آن‌ها به عنوان آمریکاییان اهمیت داشت. به دلیل اینکه وفاداری به خدا بیش از وفاداری به ملت برایشان اهمیت داشت، نگرانی برای هم‌مسیحیان و وفاداری به آموزه‌های دینی حس فوریت ایجاد کرد. اعضای جامعه مذهبی نمی‌توانستند اجازه دهند که این بی‌عدالتی‌ها از امور فوری که در زندگی‌شان اولویت داشت جدا و دور باقی بماند. باورهای فرهنگی و اجتماعی که در هویتشان مرکزی بودند، باعث شد که افراد دیندار «درگیری ذهنی» پیدا کردند.

تعالیم مذهبی درباره عدالت اجتماعی و صلح

تعالیم اجتماعی مدرن کاتولیک در سال ۱۸۹۱ با انتشار دائرالمعارف پاپ لئو سیزدهم به نام *Rerum Novarum* (که به «چیزهای جدید» ترجمه می‌شود اما اغلب به عنوان «شرایط طبقات کارگر» شناخته می‌شود) آغاز شد. این دائرالمعارف مبنایی برای نسل‌های بعدی روحانیون برای توسعه مواضع قوی‌تر و پیشروتر در مسائل اجتماعی و سیاسی فراهم کرد. تعداد زیادی از اسناد پاپ بر ناعدالانه بودن استثمار اقتصادی، حق کارگران به دستمزد عادلانه، نیاز به توزیع عادلانه ثروت و اهمیت اولویت‌بندی رفاه جمعی بر حقوق مالکیت خصوصی تأکید کردند (دور ۱۹۸۳؛ اسمیت ۱۹۹۶b). پاپ جان بیست و سوم در اوایل دهه ۱۹۶۰ با انتشار دائرالمعارف‌های خود *Mater et Magistra* («مسیحیت

و پیشرفت اجتماعی» و *Pacem in Terris* («صلح بر روی زمین») موضع حتی قوی‌تری اتخاذ کرد. در این اسناد، او خطر نئوکولونیالیسم در جهان سوم و مسئولیت‌های اجتماعی مالکیت خصوصی را تأکید کرد و اظهار داشت که مشروع است که مسیحیان با غیرمسیحیان برای اهداف اجتماعی محترم همکاری کنند. چند سال بعد، پاپ پل ششم در دائرالمعارف خود *Populorum Progressio* («درباره پیشرفت مردم») خواستار تحولات اجتماعی عمده برای پایان دادن به فقر و رنج فقر شد. علاوه بر این، او سرمایه‌داری لیبرال را به عنوان ناسازگار با یک نظم اجتماعی عادلانه نقد کرد و استدلال کرد که مردم حق دارند به عنوان عوامل تاریخ با شکل‌دهی به آینده خود عمل کنند (دور ۱۹۸۳). تعداد زیادی از اسناد اسقفی در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تولید شد که همچنان بر صلح، عدالت و حق همه مردم برای زندگی با کرامت تأکید می‌کردند.

تعهد مسیحی به اقدام سیاسی نیز در سنت‌های پروتستان تأکید شد. اخلاق اجتماعی پروتستان‌های اصلی ریشه در تلاش‌های قرن نوزدهم برای لغو برده‌داری دارد، سنتی که در قرن بیستم با حمایت‌کنندگان انجیل اجتماعی پیشرفته که اصلاحات شهرهای صنعتی آمریکا را طبق اصول مسیحی برابری و عشق موعظه می‌کردند، ادامه یافت (فیشبورن ۱۹۹۳؛ اسمیت ۱۹۹۶b؛ وایت و هاپکینز ۱۹۷۶). در نیمه دوم این قرن، شورای ملی کلیساهای ایالات متحده نیز برای فعالیت سیاسی برای صلح و عدالت حمایت کرد (بیلینگسلی ۱۹۹۰). کلیساهای تاریخی صلح—منونیت‌ها، کوئکرها و کلیسای برادران—که سنت صلح آن‌ها به چند صد سال قبل بازمی‌گردد، نیز تعالیم الهی و سال‌ها تجربه را به این تأکید مذهبی رو به رشد بر صلح و عدالت اضافه کردند.

تعالیم اجتماعی سنت یهودی نیز از مشارکت سیاسی برای برقراری عدالت و صلح حمایت می‌کرد. اخلاق اجتماعی یهودی بر این اعتقاد بنا شده است که همه با کرامت در تصویر خدا خلق شده‌اند. تعالیم یهودی همچنین بر نیاز به مخالفت با بی‌عدالتی اجتماعی و ایجاد جامعه‌ای صلح‌آمیز که به رفاه همه مردم (شالوم) و با مأموریت دفاع از ضعیفان و فقرا، تیکون اولام («شفای جهان») اهمیت می‌دهد، تأکید می‌کنند (M. Greenberg ۱۹۷۰؛ Shapiro ۱۹۷۸). این باورها با تعدادی از رویدادهای قرن بیستم، به ویژه هولوکاست و محاکمات

جنگی نورنبرگ، بیشتر تقویت شدند. این رویدادها اعتقاد به اینکه مقابله فعال با شرور اجتماعی از نظر اخلاقی ضروری است را تقویت کردند؛ چنین اقداماتی می‌تواند، در صورت لزوم، شامل عدم تبعیت از دستورات دولتی یا نظامی که حقوق بشر را نقض می‌کنند، باشد (Broude ۱۹۷۰؛ Breslauer ۱۹۸۳). جنگ ویتنام نیز رهبران یهودی را به پاسخگویی به جنگ و سؤالات اخلاقی که به ویژه برای جوانان یهودی مطرح می‌کرد، تحریک کرد (Wein ۱۹۶۹؛ Winston ۱۹۷۸). این منجر به بدنه‌ای از ادبیات شد که توجیهی یهودی برای صلح‌طلبی و نافرمانی مدنی علیه یک دولت ناعادلانه شامل می‌شد (Broude ۱۹۷۰؛ Kirschenbaum؛ ۱۹۷۰، ۱۹۶۸ Kimmelman؛ ۱۹۷۷ S. Greenberg؛ ۱۹۷۸ Gendler؛ ۱۹۷۴؛ ۱۹۷۸ Konvitz؛ ۱۹۶۹ Landman؛ ۱۹۷۱ Roth؛ ۱۹۶۶ Schwarzschild؛ ۱۹۶۶ Siegman؛ ۱۹۶۸ Simonson؛ ۱۹۷۱ Zimmerman). این سنت‌ها کمک کردند تا هنجارها و ارزش‌هایی که نگرانی برای حقوق بشر و عدالت اجتماعی را در اولویت بالا قرار می‌دهند، ایجاد شود. به عبارت دیگر، این تعالیم دینی پیشرو «درگیری ذهنی» را ترویج دادند، که باعث شد افراد دیندار به احتمال زیاد خشم اخلاقی پیدا کنند.

عامل دیگری که به «درگیری ذهنی» کمک کرد، هویت جمعی مشترک به عنوان افراد دیندار بود. ارتباط کلیسایی این هویت مشترک را تقویت کرد که تفاوت‌های ملی را فراگرفت و به نیکاراگوئه‌ای‌ها اجازه داد تا با مسیحیان آمریکایی همبستگی و همدلی داشته باشند، آن هم در شرایطی که ممکن بود در غیر این صورت احساس خشم یا دشمنی کنند زیرا ایالات متحده منبع بسیاری از رنج‌های آن‌ها بود. یکی از فعالان توضیح داد که چگونه هویت مسیحی مشترک به غلبه بر موانع کمک کرد:

اولین سفرم به نیکاراگوئه در سال ۱۹۸۳ را به یاد دارم. جنگ کنتراها شروع به تشدید کرده بود اما ایده‌های انقلاب همچنان بخش بزرگی از مردم بود. اولین روزی که آنجا بودیم، به یک مراسم در یک باروی در ماناگوآ رفتیم که در انقلاب بسیار فعال بود. این یک مراسم تشییع جنازه، یک مراسم یادبود بود، زیرا تعدادی از مردم برای مبارزه با کنتراها رفته بودند و تعدادی از آن‌ها کشته شده بودند. هرگز آن را

فراموش نمی‌کنم. کشیشی که مراسم را برگزار می‌کرد، کشیشی را که هدایت هیئت ما را بر عهده داشت می‌شناخت. بنابراین در زمان دعای پدر ما، همه ما را دعوت کرد تا بیایم. با مادران قهرمانان و شهدا دست‌هایمان را گرفتیم. و برخی از بچه‌ها از خط مقدم جنگ آمده بودند، هنوز لباس‌های خاکی خود را به تن داشتند. در زمان نشان صلح، همه این مردم ما را در آغوش می‌گرفتند و می‌گفتند، «کشور شما کارهای وحشتناکی انجام می‌دهد اما می‌دانیم که شما مقصر نیستید. ما شما را می‌بخشیم و دوست داریم. لطفاً برگردید و بگویید چه اتفاقی برای ما می‌افتد.»

این تماس‌های بین فردی و هویت جمعی مشترک بین مردم آمریکای مرکزی و مردم آمریکای شمالی همبستگی ایجاد کرد. آن‌ها دیگر غریبه نبودند؛ آن‌ها بخشی از همان گروه مؤمنان بودند. بنابراین، بحران آمریکای مرکزی حس فوری‌تری پیدا کرد زیرا بر همه کسانی که خود را افراد دیندار می‌دانستند تأثیر گذاشت.

تشدید احساسات

بر اساس اطلاعات دریافتی از کارکنان کلیسا و تماس‌های بین فردی با شهروندان آمریکای مرکزی، جامعه مذهبی آمریکایی «دسترسی شناختی» را تجربه کرد. همچنین به دلیل تعالیم مذهبی درباره صلح و عدالت و هویت مشترک به عنوان افراد دیندار، سطح بالایی از «درگیری ذهنی» وجود داشت. این دو با هم، خشم بزرگی ایجاد کرد. این خشم از طریق یک سری «شوک‌های اخلاقی» که نهایتاً مردم را به عمل واداشت، تشدید شد. مشابه با مفهوم «نارضایتی ناگهانی» والش (۱۹۸۱)، جاسپر شوک اخلاقی را به عنوان «یک رویداد غیرمنتظره یا اطلاعاتی [که] احساس خشم زیادی در یک شخص ایجاد می‌کند که او را به سمت اقدام سیاسی می‌کشاند» تعریف می‌کند (۱۹۹۸: ۴۰۹). در حالی که «نارضایتی ناگهانی» واکنش شناختی به یک رویداد دراماتیک، بسیار رسانه‌ای شده را نشان می‌دهد، «شوک اخلاقی» بعد احساسی را انتقال می‌دهد. در حالی که رویدادهای زیادی وجود داشت که شوک‌های اخلاقی را تشکیل می‌داد، از دیدگاه شرکت‌کنندگان در جنبش، چندی از آن‌ها به

ویژه تاثیرگذار بودند.

یکی از اولین شوک‌های اخلاقی که نگرانی جامعه مذهبی آمریکایی را به خشم تبدیل کرد، مین‌گذاری در بنادر نیکاراگوئه در ژانویه ۱۹۸۴ بود. مین‌گذاری توسط تیم کماندویی حمایت‌شده توسط سیا انجام شد تا تجارت بین‌المللی را مختل کند. اگرچه این عمل خرابکاری نقض قوانین بین‌المللی بود، بخشی از استراتژی جنگ کم‌شدت بود که هدف آن از بین بردن زیرساخت اقتصادی دولت انقلابی بود. مین‌گذاری باعث کشته یا زخمی شدن هفده نفر، آسیب به ده کشتی از شش کشور و اختلال شدید تجارت دریایی نیکاراگوئه شد. علاوه بر این، انفجار مین‌ها تا شش ماه بعد ادامه داشت (کنزوی ۱۹۸۷؛ کورنبلوه ۱۹۸۷). بسیاری از مردم آمریکای شمالی باور نداشتند که دولت ایالات متحده به طور آشکار قوانین بین‌المللی را نادیده بگیرد و جان غیرنظامیان بی‌گناه را به خطر بیندازد. این شوک اخلاقی آگاهی جمعیت آمریکایی را درباره میزان دخالت ایالات متحده در نیکاراگوئه افزایش داد و مخالفت با استفاده از این تاکتیک‌های غیرقانونی را ایجاد کرد.

دومین شوک اخلاقی نه ماه بعد رخ داد وقتی که مطبوعات ملی از کشف دو کتابچه آموزشی محرمانه تولید شده توسط سیا و منتشر شده برای کنتراهای نیکاراگوئه گزارش دادند (اسکلار ۱۹۸۸). اولین کتابچه جزئیات سی و هشت روش خرابکاری برای نابود کردن اموال دولتی و زیرساخت اقتصادی را بیان کرد. دومین کتابچه با عنوان عملیات روانی در جنگ چریکی، واکنش بیشتری در ایالات متحده ایجاد کرد. این کتابچه درس‌هایی درباره چگونگی ترساندن یک جمعیت از طریق آدم‌ربایی و قتل‌های انتخابی غیرنظامیان و مقامات سیاسی ارائه داد. یکی از بخش‌های کتابچه یادآور شد: «امکان دارد [با قتل] برنامه ریزی شده اهداف با دقت انتخاب‌شده، مانند قضاات دادگاه، مقامات پلیس و امنیت دولتی، و غیره را خنثی کرد.» (نقل قول شده در کورنبلوه ۱۹۸۷: ۴۵). این کتابچه که به عنوان «کتابچه قتل سیا» شناخته شد، به طور مستقیم یک دستور اجرایی ریاست جمهوری در سال ۱۹۷۶ که دخالت دولت ایالات متحده در قتل‌ها را ممنوع می‌کرد، نقض کرد. افشای این کتابچه‌ها نگرانی‌ها را تشدید کرد زیرا بسیاری از آمریکایی‌های شمالی شروع به درک این موضوع

کردند که ایالات متحده نه تنها از اعمال خشونت‌آمیز آگاه است و چشم‌پوشی می‌کند، بلکه در واقع نیروهای آمریکای مرکزی را آموزش می‌دهد تا این فجایع را مرتکب شوند.

رسوایی ایران-کنترا بار دیگر نشان داد برخی رهبران سیاسی تا چه حد برای شکست انقلاب نیکاراگوئه آماده بودند - حتی زمانی که مستلزم زیر پا گذاشتن قانون اساسی و نقض قوانین بین‌المللی بود. در اکتبر ۱۹۸۶، هواپیمای یک مزدور آمریکایی در نیکاراگوئه سرنگون شد. او دستگیر شد و نیروهای نیکاراگوئه کشف کردند که او ۱۰,۰۰۰ پوند مهمات، تفنگ و پرتاب‌کننده‌های نارنجک آمریکایی را برای کنتراها حمل می‌کرد. این کشف در نهایت به یک مسیر کاغذی از شواهد منجر شد که یک اقدام بزرگ غیرقانونی کاخ سفید برای کمک به کنتراها را افشا کرد. در ماه‌های پس از آن، عموم مردم آمریکا متوجه شدند که شورای امنیت ملی - به ریاست اولیور نورث - از اهداکنندگان خصوصی و کشورهای خارجی مخفیانه میلیون‌ها دلار برای کنتراها جمع‌آوری کرده است. علاوه بر این، به طور غیرقانونی سلاح‌هایی به ایران فروخته و سود آن را به کنتراها منتقل کرده است. تحقیقات کمیسیون تاور در مورد رسوایی ایران-کنترا نتیجه‌گیری کرد:

شورای امنیت ملی [توسط] گاوچران‌های بی‌پروا رهبری می‌شد که به سفر وحشیانه خود رفته بودند و کنترل مستقیم عملیاتی بر اموری داشتند که معمولاً حوزه آژانس‌های محتاط‌تر است. . . . نوعی دولت موازی به وجود آمد که به صورت مخفیانه عمل می‌کرد، توجه کمی به قوانین داشت، کنگره را فریب می‌داد و از هرگونه نظارت اجتناب می‌کرد. (بری، ورگارا و کاسترو ۱۹۸۸: ۸۰)

بسیاری از افراد جامعه مذهبی از دروغ‌های آشکار شورای امنیت ملی به کنگره و مردم آمریکا خشمگین بودند. اصول دموکراسی - حکومتی برای، از، و توسط مردم - حتی وقتی که ادعا می‌کردند در آمریکای مرکزی برای رسیدن به آن می‌جنگیدند، زیر پا گذاشته شده بود. حتی وقتی فعالان در چارچوب سیستم سیاسی برای تغییر سیاست خارجی آمریکا کار می‌کردند، تلاش‌های آن‌ها توسط اعضای شورای امنیت ملی که امور را به دست خود گرفته بودند،

تضعیف شده بود. بسیاری از افراد با ایمان خشمگین شروع به درخواست تغییر کردند.

یکی از آخرین شوک‌های اخلاقی در اول سپتامبر ۱۹۸۷ رخ داد. گروهی از کهنه‌سربازان ویتنام یک «اقدام نورنبرگ» را در ایستگاه اسلحه‌های دریایی کونکوردر در شمال کالیفرنیا سازماندهی کرده بودند. این تأسیسات نظامی خاص انتخاب شد زیرا مهم‌ترین نقطه ارسال نظامی در ساحل غربی بود و گفته می‌شود که تا ۹۵ درصد از اسلحه‌هایی که به السالوادور ارسال می‌شدند، از جمله سلاح‌های ضدنفر، از اینجا ارسال شده‌اند. بخشی از اقدام نورنبرگ یک روزه سریع بود و محاصره غیرخشونت‌آمیز قطارهایی که به سمت آمریکای مرکزی می‌رفتند. در یکی از این محاصره‌ها، یک قطار در حال حرکت یکی از کهنه‌سربازان، برایان ویلسون، را زیر گرفت. هر دو پای او قطع شد و او دچار جراحات جدی به سر شد، اما او به طرز معجزه‌آسایی نجات یافت. تمایل ارتش ایالات متحده برای حمله به شهروندان خود، اگر جرات دخالت در برنامه‌های آن را داشتند، خشم در مورد آمریکای مرکزی را به شدت افزایش داد. در پاسخ، ۱۰,۰۰۰ معترض جمع شدند تا خواستار پایان دادن به دخالت ایالات متحده در آمریکای مرکزی شوند. چند صد نفر از تظاهرات‌کنندگان بخشی از مسیر قطار را تخریب کردند و دیگران یک محاصره انسانی پیوسته بیست و چهار ساعته قطارها را برپا کردند که بیش از دو سال به طول انجامید و بیش از هزار نفر را درگیر کرد.

خشم اخلاقی به عنوان انگیزه‌ای برای مشارکت در جنبش

واکنش‌های احساسی به شوک‌های اخلاقی می‌تواند بسیار متفاوت باشد. برخی ممکن است با حس بازنده تسلیم شده به آن پاسخ دهند، در حالی که دیگران خشمگین می‌شوند. با این حال، همه واکنش‌های احساسی برای اقدام جمعی مناسب نیستند. به عنوان مثال، تسلیم شدن، فلج‌کننده است و بنابراین فعالان ممکن است تلاش کنند تا واکنش‌های احساسی را تشویق کنند که احتمالاً نیرویی برای بسیج باشد. خشم اخلاقی، به عنوان مثال، وقتی کسی برای بی‌عدالتی مورد مقصر شناخته شود می‌تواند انگیزه‌ای قدرتمند برای اعتراض باشد (گامسون ۱۹۹۲). و هرچه هدف مشخص‌تر باشد، احتمال

خشم و مخالفت بیشتر است (جاسپر ۱۹۹۸).

در مورد آمریکای مرکزی، تفسیرهای رقیب - یا «چارچوب‌هایی» - در مورد مسئولیت درگیری‌های منطقه وجود داشت.

تحلیل چارچوب‌ها به عنوان وسیله‌ای برای پلزدن بین رویکردهای ساختاری در مطالعه جنبش‌های اجتماعی با درک‌های روانشناختی-اجتماعی از مشارکت در جنبش استفاده شده است. «چارچوب‌ها» به عنوان طرح‌های تفسیری درک می‌شوند که به رویدادهای مرتبط معنی می‌دهند و آنها را تفسیر می‌کنند با تأکید بر جنبه‌های خاصی برای فرموله کردن خطوط داستانی خاص (اسنو و دیگران ۱۹۸۶). تعداد زیادی از تحقیقات تجربی به ما بینش بیشتری در مورد فرآیندهای چارچوب‌بندی داده است. به عنوان مثال، اسنو و بنفورد (۱۹۸۸: ۲۰۰-۲۰۲) سه وظیفه متمایز چارچوب‌بندی را توصیف کرده‌اند. اول، چارچوب‌بندی تشخیصی یک مشکل را شناسایی کرده و مقصر و علت آن را تعیین می‌کند. دوم، چارچوب‌بندی پیش‌بینی یک راه‌حل برای مشکل ارائه می‌دهد و هدفی برای اقدام پیشنهاد می‌کند. در نهایت، چارچوب‌بندی انگیزشی یک «دعوت به عمل» فراهم می‌کند. در حالی که این پیشرفت مهمی است، چارچوب‌بندی به عنوان یک پدیده عمدتاً شناختی مطالعه شده است که کم و بیش فاقد تأثیر است. ما در مورد تأثیرات احساسی قاب‌ها و وظایف قاب‌بندی کم می‌دانیم.

مبلغین برگشته از آمریکای لاتین چارچوب‌های تشخیصی و پیش‌بینی واضحی در مورد مسئولیت این شوک‌های اخلاقی ارائه کردند. تشخیص آنها این بود که دولت ریگان عمدتاً مسئول تشدید تنش‌ها و قطبی کردن بیشتر منطقه با مسلح کردن قاتلان، آموزش تکنیک‌های شکنجه به آنها و نادیده گرفتن محکومیت دادگاه جهانی از اعمال تجاوز غیرقانونی ایالات متحده در آمریکای مرکزی است. پیش‌بینی آنها، که هدفی برای اقدام فراهم کرد، بنابراین واضح بود: توقف دخالت ایالات متحده در منطقه. دولت ریگان چارچوب‌هایی را ترویج داد که تقریباً کاملاً با آنهایی که توسط جنبش صلح مطرح شده بود، تناقض داشتند. کاخ سفید استدلال کرد که کمونیسم به سبک شوروی و کوبا مسئول جنگ‌های آمریکای مرکزی است. گروه‌های ضد دموکراتیک تهدید کننده آزادی بودند. بنابراین پیش‌بینی این بود که ایالات متحده باید کمک

اقتصادی، کمک نظامی و حمایت سیاسی به دموکراسی‌های نوپای السالوادور و گواتمالا و به «رزمندگان آزادی» در نیکاراگوئه ارائه دهد.

جامعه مذهبی آمریکا، که از فجایع در آمریکای مرکزی خشمگین بودند، با «تناقضات چارچوب‌ها» (نپستاد ۱۹۹۷) در مورد مسئولیت این شوک‌های اخلاقی مواجه شدند. به همین ترتیب، برای اینکه این خشم به نیروی محرکه قدرتمندی برای اقدام تبدیل شود، مردم با ایمان باید تصمیم می‌گرفتند که هدف مناسب برای اقدام چه کسی است. تصمیم کاملاً ساده بود. با توجه به پیامدهای ویتنام و واترگیت و دروغ‌هایی که در جلسات استماع ایران-کنترا فاش شده بود، شک جدی در مورد اعتبار دولت در مورد آمریکای مرکزی وجود داشت. اما، مبلغان مذهبی، به عنوان هم‌کیشان و افراد دارای سال‌ها تجربه دست‌اول در این کشورها مورد اعتماد بودند. وقتی مردم با ایمان چارچوب مبلغان مذهبی را پذیرفتند، منبع این بی‌عدالتی‌ها و مسئولیت این شوک‌های اخلاقی روشن شد. کسانی که خشمگین بودند، هدف دقیقی برای اقدام داشتند.

نتیجه‌گیری

خشم اخلاقی برای بسیاری از فعالان در جنبش صلح آمریکای مرکزی یک عامل انگیزشی اساسی بود. این احساسات نه یک انفجار غیرمنطقی بود و نه واکنش تکانشی که توسط «اعتقادات جادویی» (اسملسر ۱۹۶۳) برانگیخته شود. این افراد ناراضی بیگانه‌ای نبودند که به راحتی توسط افراد اقتدارگرا دستکاری شوند (آدورنو و همکاران ۱۹۵۰؛ هوفر ۱۹۵۱؛ لیپست ۱۹۶۰). اینها عاملان عقلانی بودند که به دلیل تحلیل شان از وضعیت در آمریکای مرکزی و اهمیت عدالت اجتماعی در تعهد مسیحی‌شان عمیقاً خشمگین شده بودند. ما باید دیدگاه دوقطبی بین احساسات و عقلانیت را متوقف کنیم. خشم اخلاقی واکنش منطقی به شکنجه، ناپدید شدن و ترورهای غیرنظامیان بی‌گناه و دروغ‌های پخش‌شده توسط دولتی است که نقش همدست این فجایع را پنهان می‌کند.

ما می‌خواهیم تأکید کنیم که اعضای جامعه مذهبی آمریکا به طور طبیعی بیشتر از بقیه جمعیت آمریکا به خشم تمایل نداشتند. آنها ویژگی شخصیتی

خاصی نداشتند؛ همه مردم توانایی احساس خشم دارند. با این حال، مردم با ایمان دارای روابط اجتماعی بودند که به آنها دسترسی به اطلاعات قابل اعتماد و جایگزین درباره آمریکای مرکزی را می‌داد. در حالی که توجه زیادی به نقش شبکه‌های اجتماعی در جذب اعضای جنبش شده است، بیشتر محققان تمایل دارند آنها را فقط به عنوان یک امر مسلم تلقی کنند بدون اینکه عناصر مؤثر در این ساختارها را از نظر ارزش‌ها یا احساساتی که انتقال می‌دهند تحلیل کنند. همانطور که جاسپر اشاره می‌کند: «بخشی از اهمیت آنها، به طور قطع، این است که آنها نمایانگر فرضیات و باورهای مشترک هستند» (۱۹۹۸: ۴۱۳). بنابراین، این روابط به طور ویژه‌ای مؤثر بودند زیرا به طور ذاتی با ارزش‌های این سنت‌های مذهبی مرتبط بودند. این روابط نه تنها منابع اطلاعاتی بودند، بلکه با همدردی برای فقرا و ستمدیدگان، و عشق به هم‌کیشان مسیحی اشباع شده بودند. علاوه بر این، اطلاعات از مبلغان مذهبی و پناهندگان آمریکای مرکزی به دلیل اعتماد و احترامی که به رهبران کلیسا معطوف می‌شد، بیشتر پذیرفته می‌شد. این روابط شبکه‌ای نباید فقط به عنوان کانال‌های اطلاعاتی در نظر گرفته شوند آنها را باید به عنوان انتقال‌دهندگان ارزش‌های مختلفی که به نوبه خود واکنش‌های احساسی را شکل می‌دهند درک می‌کرد.

ارتباطات مستقیم با مردم آمریکای مرکزی نیز برای توسعه خشم حیاتی بودند زیرا آنها به شدت با هویت مذهبی جمعی مرتبط بودند. پناهندگان به پناهگاه‌های کلیسا و سالن‌های همایش آورده می‌شدند تا داستان‌های خود را از آزار و اذیت و ستم بگویند. محیط فیزیکی یک صمیمیت ایجاد می‌کرد که تعامل احساسی با قربانیان سیاست‌های ایالات متحده نسبت به آمریکای مرکزی که همچنین هم‌کیشان بودند را تسهیل می‌کرد. ارتباط فیزیکی با کلیسا یا کنیسه نیز یادآوری دیگری بود که پاسخی از جامعه مذهبی ضروری است. این هویت جمعی به دلایل متعددی حیاتی بود: محبت و همبستگی متقابل بین مسیحیان آمریکای مرکزی و شمالی ایجاد می‌کرد؛ اعتماد به گروهی که دولت ایالات متحده می‌خواست به آن بی‌اعتمادی کند ایجاد می‌کرد؛ و روابط اجتماعی بین دو منطقه را تقویت می‌کرد، و بدین ترتیب آنها را قادر می‌ساخت تا از تفاوت‌های ملی، فرهنگی، زبانی، طبقاتی و نژادی فراتر روند. این تأثیر یکپارچه‌سازی قوی داشت.

شبکه‌های اجتماعی و هویت جمعی مفاهیم آشنایی در مطالعه جنبش‌های اجتماعی هستند. اما فقط با بررسی ابعاد احساسی و ارزش‌های مرتبط با روابط اجتماعی و هویت‌ها می‌توانیم به طور کامل تأثیری که در ایجاد خشم اخلاقی دارند را درک کنیم.

فصل دهم

ترس، خنده، و قدرت جمعی

ساختن همدلی در کارخانه کشی سازی لنین در گدانسک، هلند، اوت

۱۹۸۰

کلین برکر

تمام اسناد اوت ۱۹۸۰ در گدانسک، جایی که جنبش همبستگی بنیان‌گذاری شد، پر از وقایع انسانی است. ترس، شجاعت، خشم، خنده، فروپاشی عصبی، افتخار و همبستگی در این هفده روز حیرت‌انگیز به اوج خود رسیدند. روایت با نمایش‌های احساسی، از جمله اشک، تشویق، فریاد، سوت، مراسم مذهبی در فضای باز، خواندن عمومی اشعار کارگران، تقدیم گل به انبوهی از {مشارکت‌کنندگان} احساساتی سازمان‌یافته که بین پنجشنبه ۱۴ و یکشنبه ۳۱ اوت بر کشتی‌سازی لنین متمرکز بود، علامت‌گذاری شده است. سریع‌ترین جنبش اتحادیه‌کارگری جهان از اینجا متولد شد. در عرض سه ماه از شناخت خود، همبستگی ده میلیون عضو را جذب کرد و حرکات موازی میان دانشجویان، کشاورزان، خریداران در صفاها، زندانیان در زندان‌ها و حتی تمبرجمع‌کن‌ها را الهام بخشید.^۱

^۱ - دانشجوی همبستگی در کمیت و کیفیت مواد موجود به زبان انگلیسی خوش شانس است. از جمله منابع برجسته‌تر، مراجعه کنید به اش ۳۸۹۱؛ بارکر ۶۸۹۱؛ برنارد ۳۹۹۱؛ گودوین ۱۹۹۱؛ کمپ-ولچ ۳۸۹۱؛ لبا ۱۹۹۱؛ اوست ۰۹۹۱؛ پرسى ۱۸۹۱؛ پرسى و فلام ۲۸۹۱؛ پوتل ۲۸۹۱. مواد ارزشمند در تمرکز کارگری بر اروپای شرقی، ۰۸۹۱-۲۸۹۱، و در خاطرات کارگران ترجمه شده در آدامسکی ۲۸۹۱ ظاهر شدند. من افتخار داشتم که مواد مصاحبه‌عالی را در پیش‌نویس کتاب آینده جک بلوم بخوانم و

دیدگاهی در مورد احساسات

تفکرات من درباره احساسات تحت تأثیر جامعه شناسانه ترین و تاریخی ترین فهم روانشناسی است، مکتب مکالمه گرایی که پایه‌های آن در دهه ۱۹۲۰ توسط افرادی مانند باختین، ولوسینوف و ویگوتسکی بنیان‌گذاری شده است. این نویسندگان یک رویکرد بسیار دیالکتیکی به تفکر، گفتار و عمل انسانی و به رابطه بین این‌ها و ساختار اجتماعی توسعه دادند که امکانات آن‌ها فقط در مطالعات جنبش اجتماعی بررسی شده است^۱. از ایده‌های آن‌ها می‌توانیم نتایج متعددی بگیریم:

اول، چیزی به نام «احساسات» وجود ندارد. از نظر دستوری، باید در مورد آن‌ها به عنوان صفات یا قیده‌ها صحبت کنیم که کیفیت‌های عمل، گفتار و تفکر را بیان می‌کنند. همانطور که کراسلی می‌گوید: «ما می‌توانیم یک رفتار ثابت را به شکلی عاشقانه، با خشم و غیره انجام دهیم و این روش انجام دادن آن است که جنبه احساسی رفتار را تشکیل می‌دهد» (کراسلی ۱۹۹۸: ۲۳). برای مکالمه گراها، هر عمل دارای «لحن احساسی-ارادی» خود است (باختین ۱۹۹۳: ۳۲-۳۷)؛ هر گفتار، هرچقدر معمولی، دارای آن چیزی است که ولوسینوف (۱۹۸۶) به عنوان «لهجه ارزیابی» از آن نام می‌برد. این می‌تواند احساسی، اخلاقی یا زیبایی‌شناختی باشد.

دوم، شناختی و احساسی جدا و مخالف هم نیستند بلکه جنبه‌های غیرقابل تفکیک از یکدیگر هستند. هیچ احساسی بدون ایده وجود ندارد (برخلاف {دیدگاه} برخی از تعامل‌گرایان نمادین، مانند بلومر ۱۹۶۹) و هیچ ایده‌ای بدون احساسات وجود ندارد. نگاه کردن به این دو به عنوان چیزهای جدا و مخالف راه را برای چیزی که ساربین (۱۹۸۶: ۸۶) «روانشناسی سازمانی» می‌نامد، که جنبه‌های مختلف تجربه و عمل انسانی از یکدیگر جدا شده‌اند، باز می‌کند، و به پیش‌داوری عمیقی که احساسات را جدا از عقلانیت و در واقع به شدت به یک نسخه کامل از مصاحبه اوآ بارکر با آنا والنیتوویچ بخوانم.

^۱ - برای مثال، مراجعه کنید به باختین ۴۸۹۱، ۳۹۹۱؛ ولوسینوف ۶۷۹۱a، ۶۷۹۱b، ۶۸۹۱؛ ویگوتسکی ۶۸۹۱. توضیحات ارزشمند شامل م. بارکر ۹۸۹۱؛ بندر ۸۹۹۱؛ کالینز ۹۹۹۱، ۹۹۹۱؛ گاردینر ۲۹۹۱؛ هال ۵۹۹۱؛ شاتر و بیلیگ ۸۹۹۱؛ اشتاینبرگ ۶۹۹۱ است.

«غیرعقلانی» مرتبط می‌کند. به جای نگاه کردن به جنبه‌های مختلف فعالیت انسانی - به عنوان مثال، شناخت، احساسات، حافظه، تفکر، اراده و غیره - به عنوان واحدهای جدا (اغلب متقابلاً منحصر به فرد)، باید به «وحدت پویای عملکردها» پرداخته و بینیم که چگونه جنبه‌های مختلف عمل و ذهن انسانی در «کل‌های بین‌عملکردی» بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند (ویگوتسکی ۱۹۸۶).

سوم، هر عمل، گفتار و تفکری دارای این لحن‌های احساسی-ارادی یا رنگ‌ها است و اینها در واقع بخش زیادی از معنی خاص آنها را منتقل می‌کنند. ما کلماتی را که معانی مشترک اجتماعی دارند از دهان دیگران می‌گیریم، اما آنها را با نیت‌ها و نوانس‌های خودمان برمی‌گردانیم و به آنها لهجه‌ها و معانی فردی می‌دهیم. لحن احساسی و ژست مهم‌ترین وسیله‌هایی هستند که با آنها به این هدف می‌رسیم. تعامل ارتباطی و عمل عملی همیشه فرآیندهای خلاقانه هستند که بخش زیادی از آن خلاقیت از لحن احساسی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی تشکیل شده است که ما در آنچه می‌گوییم و انجام می‌دهیم سرمایه‌گذاری می‌کنیم.

چهارم، ما باید ایده‌ها، گفتار و اعمال را با لهجه‌ها، لحن‌ها، رنگ‌ها و کیفیت‌های ژستی آنها در زمینه‌های بین‌ذهنی که در آنها رخ می‌دهند، درک کنیم. یعنی، ما باید آنها را به عنوان بخشی از فرآیندهای گفت و گویی که در تنظیمات تاریخی مشخص رخ می‌دهند، درک کنیم.

پنجم، یکی از عناصر تنوع در لحن‌های احساسی-ارادی شدت آنها یا «مشارکت ارگانیک» آنها است (سارین ۱۹۸۶: ۹۳). این جنبه‌ای از درجه سرمایه‌گذاری (بارکر و بروکس ۱۹۹۸) است - یعنی، درجه توجه، مراقبت و نگرانی‌ای که افراد در یک موضوع، فعالیت یا رابطه خاص دارند.

ششم، لحن‌ها و رنگ‌های احساسی در تنظیمات تعاملی تغییر می‌کنند و تغییرات کیفی و بازیگربندی‌ها، «تحولات» تفکر را ایجاد می‌کنند (ویگوتسکی ۱۹۸۶). تغییر در زمینه می‌تواند تغییرات سریع و کم و بیش چشمگیر در تمرکز احساسات و ایده‌ها را ایجاد کند. چگونگی جهت‌گیری ما به یک چیز تحت تأثیر جهت‌گیری ما به اشیا و موضوعات دیگر است، همانطور که تحت تأثیر جهت‌گیری دیگر افراد اطراف ما نیز قرار می‌گیرد. لحن‌های احساسی ما

جنبه‌های اساسی و در حال تغییر فعالیت‌ها و درک‌های چندجانبه ما هستند. با این نگاه، این فصل به بررسی برخی از پویایی‌های احساسی در کار در گدانسک می‌پردازد.

شروع حرکت اعتصابی

در طول دو هفته در ماه اوت، حدود سه میلیون کارگر لهستانی در شاید ۱۵۰۰ محل کار، اعتصاب اشغال ترتیب دادند و فعالیت‌های خود را از طریق کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای (به زبان لهستانی MKS) هماهنگ کردند. اعتصاب‌کنندگان به رهبری‌های کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای خود قدرت دادند تا به صورت عمومی با دولت مذاکره کنند، که سرانجام تمامی بیست و یک مورد از مطالبات کارگران را پذیرفت. اولین مورد از این مطالبات، درخواست ایجاد اتحادیه‌های مستقل جدید بود.

یک شبکه کوچک از فعالان مخالف ابتکار عمل را ارائه دادند. در گدانسک، یک گروه کوچک خود را به عنوان کمیته مؤسس اتحادیه‌های آزاد کارگری ساحل اعلام کردند و شروع به انتشار اخبار غیرقانونی خود به نام «کارگر ساحل» کردند. برای موفقیت، آنها باید از جهان تبلیغات خارج شده و تعداد زیادی از کارگران را در اقدامات جمعی سازمان‌یافته مشارکت دهند. فرصت‌های آنها وقتی که در ۱ ژوئیه ۱۹۸۰، رژیم قیمت مواد غذایی را افزایش داد بهبود یافت. اعتصابات در سراسر لهستان فوران کرد و دولت با افزایش دستمزد پاسخ داد. اگرچه گدانسک به طور نسبی توسط این موج اعتصاب دست نخورده باقی ماند، اعتماد به نفس عمومی به طور کلی افزایش یافت. سپس، در اوایل اوت، یکی از فعالان محلی گدانسک، آنا والانتیویچ، از کارخانه کشتی‌سازی لنین اخراج شد. مخالفان محلی تصمیم گرفتند ریسک اعتصاب اعتراضی را بپذیرند. در آن زمان، آنها به خودشان فقط یک «شانس ۵۰ درصدی» برای جمع‌آوری همکاران خود دادند (بوروشاک ۱۹۸۲: ۷۲). خود والانتیویچ فکر می‌کرد که آنها شکست خواهند خورد و فکر می‌کرد کارگران محلی «هنوز آماده نیستند» (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۱۷).

صبح پنجشنبه، ۱۴ اوت، یک گروه کوچکی از فعالان کارخانه به بخش‌های

خود رفتند تا برای اقدام فوری اعتصابی به دفاع از والانتیویچ استدلال کنند. یِرژری بوروشاک دینامیک‌های احساسی-عقلی در بخش خود را توضیح داد: کارگران ابتدا مردد بودند، تا زمانی که او به آنها گفت که بخش‌های دیگر در حال حاضر اعتصاب کرده‌اند:

در نهایت، میل به خروج غالب شد. من یک گروه حدود سی نفری را جمع کردم. ما بنز، پوسترها و برگه‌های خود را گرفتیم و شروع به راهپیمایی در سراسر کارخانه به بخش لودویگ کردیم. در مسیر خود، یک ماشین کشنده را متوقف کردیم و آن ماشین به سایر بخش‌ها رفت تا به آنها بگوید که ما در حال حاضر به سمت آنها در حرکت هستیم، که به بسیج مردم کمک کرد. می‌دانید، یک بخش در حال حاضر در اعتصاب است... که همه را شجاع‌تر می‌کند. (بوروشاک ۱۹۸۲: ۷۵)

در بخش ۳-۷، بوگدان فلسکی و دو همکارش نیز شروع به بحث در مورد اعتصاب کردند. فلسکی وقتی صحبت می‌کرد، احساس رشد اعتماد به نفس در میان شنوندگان خود داشت و حدود پنجاه نفر را دور یک بنز جمع کرد. پس از رویارویی با دبیر حزب بخش، آنها نیز به راهپیمایی پیوستند (بولتن اعتصاب همبستگی ۱۱، ۳۰ اوت ۱۹۸۰: ۳۰).

گروه بوروشاک هنگامی که راهپیمایی کردند، کارگران دیگر را جذب کرد. اقدام قاطعانه یک اقلیت باعث ایجاد یک گلوله برفی شد که تعداد افراد متعهد به اعتصاب را افزایش داده و به صدای افرادی که دیگران را به پیوستن فرا می‌خواندند اضافه کرد. خطر کردن داشت نتیجه می‌داد. راهپیمایی از طریق کارخانه کشتی‌سازی ادامه یافت و تعداد افراد افزایش یافت. در نهایت حدود ۸۰۰۰ تظاهرات کننده (حدود نیمی از نیروی کار) در دروازه دوم کارخانه کشتی‌سازی توقف کردند تا به احترام کارگرانی که در یک حرکت قبلی در سال ۱۹۷۰ کشته شده بودند یک دقیقه سکوت کنند.

تا کنون، اعتصاب‌کنندگان جمعی ناهماهنگ با احساسات مشترک اما بدون سازمان‌دهی و هدف مشترک بودند. بیرون دفترهای مدیریتی، بوروشاک خواستار

پیشنهاداتی برای یک کمیته اعتصاب—«افرادی که می‌توانیم به آنها اعتماد کنیم»—شد. حدود بیست نفر پیشنهاد شدند، بیشتر فعالان جوانی که اعتصاب را در بخش‌های خود شروع کرده بودند. تلاش مدیر کارخانه برای متقاعد کردن جمعیت به پایان دادن اعتصاب با سوت‌های استهزآمیز مواجه شد. لخ والسا، که از دیوار کارخانه کشتی‌سازی بالا رفته بود، اکنون در کنار مدیر ظاهر شد. یک برقکار که قبلاً به دلیل فعالیت‌های مبارزاتی از کارخانه اخراج شده بود با معرفی خود به عنوان فردی که همه آنها می‌شناختند، با اطمینان یک اعتصاب اشغالی را اعلام کرد. او بلافاصله به عنوان رئیس کمیته اعتصاب انتخاب شد. والانتیویچ، به درخواست اعتصاب‌کنندگان، با ماشین مدیر کارخانه به کارخانه آورده شد. ورود او با تشویق، و آواز خواندن جمعیت هزاران نفره‌ای که عینک‌هایش را برداشت تا اشک‌هایش را پاک کند، مواجه شد.

توقف کارخانه کشتی‌سازی خود یک سیگنال به سایر محل‌های کار گدانسک بود، جایی که سایر فعالان نیز اعتصابات اشغالی درگیری را سازمان‌دهی کردند. در یک صبح، یک گروه کوچک فعالان یک محل کار بزرگ با ۱۶۰۰۰ کارگر را متوقف کردند و سپس اعتصاب را به بیش از ده مکان دیگر گسترش دادند. آنها افراد پیرامون نزدیک خود را بسیج کرده بودند—یک اقلیت از کارگران جسورتر و عمدتاً جوان‌تر—و این گروه بزرگتر افراد بیشتری را پشت سر خود کشیدند و وفاداران به رژیم را منزوی کردند. فعالان به خوبی روحیه عمومی و روابط داخلی کارگران گدانسک را درک کرده بودند.

ایدئولوژم و ساختار احساس

شواهد مبتنی بر نظرسنجی‌ها قبل از اوت ۱۹۸۰ نشان می‌دهد که کارگران لهستانی به طور گسترده‌ای به رژیمی که باور داشتند بر اساس دروغ بنا شده و قادر به خشونت خونین علیه آنها بود، بی‌اعتماد بودند (میسون ۱۹۸۵؛ ناواک ۱۹۸۰، ۱۹۸۱؛ ویل ۱۹۸۱). یک «آگاهی غیررسمی» گسترده خود را در لطیفه‌های سیاسی درباره فساد رسمی، امتیازات، ناکارآمدی و بی‌عدالتی و در احساس انزجار اخلاقی و عقب‌نشینی عاطفی از شناسایی با رژیم نشان می‌داد. هرگونه احساس اصالت در زندگی اجتماعی محدود به دنیای خصوصی روابط درون خانواده‌ها و دوستان بود، جایی که روابط گفتار صادقانه، اعتماد و

برابری نسبی حاکم بود. بسیاری حمایت خود را از روش‌های غیرقانونی از جمله اعتصابات، غیبت‌ها، کندی کار، حتی خرابکاری صنعتی به عنوان وسیله‌ای برای حل تعارضات اعلام کردند (برنارد ۱۹۹۳: ۱۵۲). اما، تا اوت ۱۹۸۰، کارگران لهستانی به سختی احساسات خود (گفتار درونی‌شان) درباره زندگی اجتماعی و عمومی را به شکل‌های گفتار بیرونی تبدیل می‌کردند، که از طریق توسعه مکالمه گرا می‌توانستند وضوح و انرژی کسب کنند (ولوسینوف ۱۹۷۶: ۸۹). فکر انتقادی مردمی دارای شخصیت یک ایدئولوژم بود، احساسی که در حالی که محصول تجربه اجتماعی است، هنوز فاقد «تجسم در زمینه یک رشته که نوعی سیستم ایدئولوژیکی متحد است» (ولوسینوف ۱۹۸۶: ۳۳). یک ایدئولوژم برای توسعه و بسط یافتن، به دریافت «حمایت خزنده» از دیگران نیاز دارد (ولوسینوف ۱۹۸۶: ۳۳، ۱۵۲-۵۳؛ ۱۹۷۶: ۱۰۳).

منتقد ادبی ریموند ویلیامز (۱۹۷۷، ۱۹۷۹) ایده مرتبطی به نام ساختار احساس را مطرح می‌کند. این اصطلاح نشان دهنده تنشی بین ایده‌های رسمی و تجربه عملی است که هنوز بیان مناسبی پیدا نکرده و ممکن است برای مدت طولانی پنهان بماند. در حالی که ویلیامز تمرکز خود را بر این قرار دارد که چگونه آثار هنری جدید می‌توانند اشکال پنهان احساس را در یک «شوک ناگهانی شناسایی» آشکار کنند (ویلیامز ۱۹۷۹: ۱۶۴)، بینش او می‌تواند فراتر از پذیرش خاص آثار ادبی گسترش یابد.

در گدانسک، یک اثر جدید شوک شناسایی ایجاد کرد—فقط این بار این اثر یک کتاب یا فیلم نبود، بلکه خود جنبش اعتصاب نوظهور بود. فعالان مخالف راهی پیدا کردند که احساسات کارگران درباره رژیم و درباره خودشان به طور عملی بیان شود. این اثر با قدرت بیشتر به دلیل فرم خودش، و خود شوک خودشناسی که در بر داشت توسط کسانی که آن را خواندند نوشته شده بود.

از ۱۴ اوت، تعداد فزاینده‌ای از کارگران شروع به کشف و توسعه یک محیط جدید از امکانات عملی و ارتباطی در بین خودشان کردند. این شامل سرمایه‌گذاری بالای عاطفی از مراقبت و انرژی {جنبشی} به عنوان یک جنبه از یک تغییر شناختی و عملی کامل در روابط اجتماعی بود که شامل قدرت جمعی، توسعه هویت‌های اجتماعی و شخصی جدید و یک خودشناسی به

عنوان سازندگان تاریخ بود.

بحران و توسعه

در مرحله اول، حرکت مستقیماً مسئله اتحادیه‌های تجاری آزاد را مطرح نکرد. اعتصاب‌کنندگان کشتی‌سازی خواستار افزایش دستمزد قابل توجه، بازگشت والتینوویچ و والسا، و حق ساخت بنای یادبود برای همکاران سلاخی شده خود در سال ۱۹۷۰ بودند. در سایر محل‌های کاری که به اعتصاب پیوستند نیز، درخواست‌ها عمدتاً محلی و «اقتصادی» بودند. پیشرفت به درخواست‌های بزرگ‌تر از طریق بحران عمده‌ای در توسعه جنبش رخ داد.

این بحران به واسطه یک حيله مدیریتی القا شد. کمیته اعتصاب تازه انتخاب شده، به نام دموکراسی، مدیریت را مجبور کرد که در مقابل میکروفون‌های باز مذاکره کند، تا کل کشتی‌سازی بتواند مذاکرات را بشنود. اما مدیر کشتی‌سازی نیز از اصطلاح دموکراسی استفاده کرد تا پیشنهاد دهد که یک کمیته اعتصاب نماینده‌تر انتخاب شود. فعالان نمی‌توانستند {این پیشنهاد را} رد کنند، اما بدنه بزرگ‌تر طبق محاسبات مدیر شامل تعدادی از حامیان حزب کمونیست، سرکارگران و دیگران بود. تا بعدازظهر شنبه، درخواست‌های اولیه پذیرفته شده بودند. حالا مدیر با حمایت متحدانش در کمیته اعتصاب بزرگ‌تر، اصرار داشت که اعتصاب پایان یابد. فعالان، استدلال می‌کردند که تا زمانی که سایر محل‌های کاری اعتصابی نیز به موفقیت نرسند، اشغال را ادامه دهند، اما رای نیاوردند. والسا، به عنوان رئیس، گرفتار شد و موافقت کرد. در ساعت سه بعدازظهر شنبه، صدای او در سراسر کشتی‌سازی انعکاس یافت که اعلام کرد اشغال پایان یافته است.

کارگران شروع به بازگشت به خانه کردند. گيجی، فریادهای خشمگین و عدم قطعیت وجود داشت. اگر کشتی‌سازی به کار بازگردد، سپس محل‌های کاری استراتژیک کوچک‌تر منزوی خواهند شد. کریستینا کریزوونوس، رهبر اعتصاب کارگران تراموا به والسا گفت: «شما نمی‌توانید با ترامواها با تانک‌ها بجنگید. ما مثل مگس‌ها له خواهیم شد.» برخی از فعالان سایر محل‌های کاری خشمگینانه به راه افتادند. در مواجهه با جمعیتی هنوز نسبتاً بزرگ، والسا قمار

کرد؛ او پرسید «چه کسی می‌خواهد اعتصاب را ادامه دهد؟» دوباره صدای توافق بلند شد. او اعلام کرد که اعتصاب ادامه دارد.

والنتینوویچ و آلینا پینکووسکا (یک پرستار از بیمارستان کشتی‌سازی) به سالن کنفرانس دویدند تا خودشان را به میکروفن‌ها برسانند ولی میکروفن‌ها خاموش شده بودند. بیرون، صدای مدیر کشتی‌سازی از بلندگوها به گوش می‌رسید: «اعتصاب پایان یافته؛ همه باید تا ساعت شش کشتی‌سازی را ترک کنند، وگرنه توافق لغو خواهد شد.» دو زن به سمت دروازه ۳ شتافتند، جایی که با جمعیتی مواجه شدند که در حال خروج بودند. والنتینوویچ تلاش کرد با آن‌ها صحبت کند، با یک کارگر خشمگین که حق او را برای اعلام اعتصاب به چالش کشید مواجه شد. او فریاد زد «من خانواده دارم، من بچه دارم، من به خانه می‌روم.» والنتینوویچ به گریه افتاد. پینکووسکا، که هرگز قبل از این به طور عمومی صحبت نکرده بود، مسئولیت را برعهده گرفت، به گارد اعتصابی دستور داد که دروازه‌ها را قفل کنند تا جلسه‌ای چند دقیقه‌ای جلسه برگزار شود. او به آن‌ها گفت: «اعتصاب هنوز ادامه دارد، والسا رای نیاورد، اما بیشتر کارگران می‌خواهند ادامه دهند، زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد و هیچ اتحادیه تجاری آزادی نیست. اگر شما بروید، فعالان دوباره اخراج خواهند شد. مهمترین چیز، همبستگی همه کارخانه‌ها است.» وقتی دروازه‌ها دوباره باز شدند، برخی از جمعیت ماندند.

احتمالاً کمتر از هزار نفر از نیروی کار ۱۶۰۰۰ نفری باقی مانده بودند. قطعاً اکثریت بزرگ رفته بودند. با این حال، دو روز فعالیت اعتصابی تعداد اقلیت فعال را به طور قابل توجهی افزایش داده بود، زیرا فقط متعهدترین‌ها باقی ماندند. با این حال، اعتصاب اکنون در بحران بود. بوگدان لیس و آندژی گویازدا، که از پایان اعتصاب کشتی‌سازی لنین احساس خیانت کرده بودند، به کارخانه‌های امور بازگشته بودند، جایی که سخترانی‌های تلخی انجام دادند و توافق برای ادامه اعتصاب را به دست آوردند. آن‌ها با ماشین از سایر کارخانه‌ها بازدید کردند، نمایندگان خود را به امور بازگرداندند تا یک مرکز نبرد جدید تشکیل دهند. به تدریج وضعیت روشن شد. برخی از کارگران در خانه متوجه شدند که اعتصاب کشتی‌سازی دوباره آغاز شده و بازگشتند. نمایندگان جمع شده در

المور به کشتی‌سازی بازگشتند.

آن شنبه شب، در سالن کشتی‌سازی، فعالان تا حدودی سرزده وضعیت را ارزیابی کردند. هیچ مصالحه کننده‌ای اکنون بحث‌های آن‌ها را مختل نمی‌کرد. خوب یا بد، آن‌ها کاملاً مسئول بودند. بیست و یک بنگاه نمایندگی داشتند و اعتصاب در همه آن‌ها برگزار می‌شد. با این حال، نیروی کار حساس کشتی‌سازی لنین بین یک اقلیت اشغالگر و بقیه که پراکنده شده بودند، تقسیم شده بود - و احساسات آن‌ها فقط می‌توانست حدس زده شود. آیا می‌توانستند دوباره کشتی‌سازی را به دست آورند، به ویژه اکنون که نیروی کار طعم همبستگی عملی را چشیده بود؟ تنش قابل توجهی وجود داشت. از لحظه‌ای به لحظه دیگر فعالان نمی‌دانستند که آیا نیروهای امنیتی ممکن است حمله کنند یا نه.

صرف نظر از ترس‌ها، آن‌ها خود را متعهد کرده بودند. آن شب، یک سازمان جدید تشکیل دادند: کمیته اعتصاب بین کارخانه‌های (MKS). آن‌ها یک رییس انتخاب کردند، نیروی شبه نظامی کارگران را با هشدار برای هوشیاری بیشتر تازه‌سازی کردند و به تدوین خواسته‌ها پرداختند.

کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌های منطقه‌ای یک پیشنهاد داشت، زیرا چنین نهادی در هر دو شهر شچچین و گدانسک در شورش‌های ۱۹۷۰-۷۱ ظهور کرده بود (لایا ۱۹۹۱)، اما اکنون از هر چیزی که قبلاً اعلام شده بود فراتر رفتند. خواسته‌های آن‌ها، که در نهایت به بیست و یک عدد رسید، اکنون کلی بودند و به شرایط کارگران لهستان به طور کلی اشاره می‌کردند. در رأس آن‌ها درخواست اتحادیه‌های تجاری جدید و آزاد بود، که به سرعت با حق اعتصاب تضمین شده، آزادی زندانیان سیاسی، کنترل بر سانسور و مجموعه‌ای از خواسته‌های اقتصادی خاص درباره دستمزدها، بازنشستگی، خدمات بهداشتی و برابری اجتماعی همراه بود. آن‌ها جنبش اعتصاب را به مسیری کاملاً جدید پرتاب می‌کردند، به چالش کشیدن اساس رژیم.

اکنون مشکل بسیج آن‌ها نیز تغییر کرده بود. برای موفقیت، آن‌ها باید همزمان نیروی کار کشتی‌سازی را بازپس گیرند - یا قلب طرح فرو خواهد ریخت - و اعتصاب را به فراتر از بنگاه‌های اطراف کشتی‌سازی‌ها گسترش

دهند. آن‌ها پرانرژی و خلاقانه پیش می‌رفتند. آن‌ها پیام‌رسان‌ها را با اخبار کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای و خواسته‌های جدید آن به هر محل کاری در منطقه که می‌توانستند دسترسی یابند، فرستادند. در جلسه مهم شب شنبه، آن‌ها تصمیم گرفتند یک مراسم عمومی در دروازه‌های کشتی‌سازی برگزار کنند.

یک کشیش محلی پیدا شد تا مراسم را اجرا کند. او چنان عصبی بود که قبل از شروع، وصیت‌نامه‌اش را نوشت (بلوم در دست انتشار، فصل ۸). در ساعت نه صبح روز یکشنبه، در مقابل دروازه‌هایی که با گل‌ها، روبان‌ها و پرچم‌ها تزئین شده بودند، کشیش مراسم مذهبی را در کنار یک صلیب چوبی در محلی که کارگران ده سال پیش کشته شده بودند، آغاز کرد. مراسم مذهبی برای بسیاری دارای اهمیت دینی بود، اما همچنین وظیفه بزرگی برای بسیج کردن داشت. هزاران نفر در این مراسم شرکت کردند.

اما همه چیز به صبح روز دوشنبه بستگی داشت. بخش اصلی نیروی کار کشتی‌سازی در بیرون جمع شدند. لخ والسا با یک بلندگو در دروازه ایستاده بود. او با شادی گفت: «بیایید داخل، به ما پیوندید، {اینجا} امن خواهد بود.» جمعیت بزرگ هنوز مردد بود، اما گروهی از کارگران جوان با خوشحالی به داخل حرکت کردند تا به اعتصاب پیوندند و بقیه جمعیت را پشت سر خود کشیدند. اعتصاب دوباره تضمین شد.

اکنون مجمع هماهنگی اعتصاب دوباره کنترل سیستم بلندگو را به دست گرفت. سالن اصلی به یک مکان ملاقات دائمی تبدیل شد و تمام جلسات و بحث‌ها در سراسر کشتی‌سازی و خارج از میدان پخش شد. با انرژی دوچندان، تمام منطقه کشتی‌سازی تحت کنترل کمیته اعتصاب قرار گرفت. پیوند بین فعالان و نیروی کار بازسازی شد.

اکنون جنبش توجه و انرژی خود را به سمت بقیه طبقه کارگر لهستان و به سوی رژیم متمرکز کرد. در اولین روز دوشنبه، هیئت‌های نمایندگی از محل‌های کار اضافی که در اعتصاب شرکت داشتند، شروع به ورود به دروازه‌های کشتی‌سازی کردند تا به مجمع هماهنگی اعتصاب پیوندند. اعتبارنامه‌های آنها توسط نیروی شبه‌نظامی کارگران بررسی و آنها به سالن کشتی‌سازی

وارد شدند. هر کدام آنها در بدو ورود اعلام می‌کردند و توضیح دادند که از کجا آمده‌اند، چه اتفاقی در محل کارشان افتاده و چرا پیوستن به اعتصاب را انتخاب کرده‌اند (برای مثال‌ها، مراجعه کنید به پوتل ۱۹۸۲: ۵۷-۶۵). هر ورود و هر افزوده‌ای، حس قدرت جمعی را تقویت کرد. تا شب، یکصد و پنجاه و شش محل کار از منطقه گدانسک به طور رسمی به کمیته اعتصاب بین کارخانه‌ای پیوسته و نمایندگان خود را به لیست افراد مجاز به رأی دادن اضافه کرده بودند - یک کار بسیج شگفت‌انگیز. حوادث آن آخر هفته پر از فعالیت‌های هیجانی شدید بود: مردم با یکدیگر فریاد می‌زدند، با ناامیدی به این‌سو و آن‌سو می‌دوند، از شدت احساسات گریه می‌کنند، با عصبانیت قدم برمی‌دارند، درخواست همبستگی می‌کنند و به آشتی می‌رسند. اگر از راه دور به رفتار آنها نگاه کنیم ممکن است وادار شویم آن را با اصطلاحات نظریه رفتار جمعی توصیف کنیم (مثلاً بلومر ۱۹۶۹): به نظر می‌رسد مردم در تحت تأثیر «ناآرامی اجتماعی» و «هیجان جمعی» بدون نظم گروهی عمل می‌کنند. اما چنین توصیفی تنها بر کیفیت احساسی عمل تمرکز می‌کند و محتوای فکری و هدفمند آن را نادیده می‌گیرد.

رهبری فعالان توسط تاکتیک‌های مدیریت غافلگیر و سردرگم شد. در طول بعدازظهر روز شنبه، آنها با مجموعه‌ای از مشکلات جدید و غیرمنتظره مواجه شدند که آنها را به شک و تردید عظیمی فرو برد. برخی احساس کردند که والسا به مخالفانشان امتیاز داده است، و این باعث ایجاد احساسات بی‌اعتمادی شدید و قطع ارتباطات شد، زیرا آنها با تلخی به محل‌های کار خود بازگشتند تا دوباره گروه‌بندی شوند. در داخل کشتی‌سازی، فعالان با کارگران برای ماندن بحث کردند، که اغلب نتایج ناامیدکننده‌ای داشت. بدون شک، سطح بالایی از احساسات وجود داشت، اما با این احساسات مردم در تلاش بودند که وضعیت به شدت تغییر یافته را درک کنند و به دنبال راه‌حل‌ها و تفاهم‌های خلاقانه بگردند. این وضعیت پر از محتوای شناختی بود.

بحران بعدازظهر شنبه نمایانگر یک نقطه عطف در توسعه جنبش اعتصاب بود. یافتن راه‌حل‌های مناسب نیازمند تبادل گفتگوی شدید، در طی چند ساعت بود. در این فرآیند، برخی از بازیگران از منابع شخصی خود برای دستیابی به

چیزهای جدید استفاده کردند (مثلاً پینکووسکا برای اولین بار در زندگی اش علنی صحبت کرد). اگر فعالان در دوره قبل از اعتصاب روابط اعتماد نزدیکی با یکدیگر توسعه نمی دادند، تیزبینی های شدید بعد از ظهر شنبه ممکن بود ادامه گفتگو بین آنها را متوقف کند و حل مشکلات جدید در عصر شنبه را غیرممکن کند. همانطور که امور پیش رفت، بحران به یک لحظه خلاقیت قابل توجه تبدیل شد، در طول آن مردم به نتیجه گیری های موقتی رسیدند، آنها را بازنگری کردند، روابط اجتماعی را دوباره به مذاکره گذاشتند و اهداف و تاکتیک های خود را بازسازی کردند، ساختارهای سازمانی جدید و رهبری جمعی جدیدی را توسعه دادند. تنش ها و خصومت های احساسی خود نشانه های یک مجموعه پیچیده بودند که نیازمند بازسازی بود، یک فرآیند اکتشاف متقابل و گفتگوی بسیار پرانرژی.

احساسات و عملگرایی

اشغال محل کار قبلاً یک عنصر شناخته شده در فهرست برخوردهای کارگران لهستانی بود (لِبا ۱۹۹۱؛ گودوین ۱۹۹۱)، و مردم می دانستند چه باید بکنند. کمیته اعتصاب یک گارد کارگری منصوب کرد و الکل را از محل کار ممنوع کرد. و در صورت حمله با تانک آنها آماده بودند که از سیلندرها گاز برای دفاع از خودشان استفاده کنند. آنها توزیع پتو، تشک و غذا را سازماندهی کردند. با استفاده از مواد محلی، اشغالگران یک شهر چادری در سراسر کشتی سازی ساختند، خلاقیت بازیگوشانه ای را آزاد کردند (کلبه های کارگران شبیه «ویلاهای کوچک با یک ایوان و یک فضای مشاع» (کوزما ۱۹۸۲: ۲۶۱) ساخته شد). اعتصاب کنندگان نظم جمعی خود را تحمیل کرده و تقسیم کار جدیدی را خودسازماندهی کرده و به این ترتیب اعتماد به نفس را افزایش دادند.

وقتی که پس از اولین دوشنبه، کل جنبش تحت هدایت هماهنگ مجمع هماهنگی اعتصاب قرار گرفت، کنترل عملیاتی و ویژگی های زندگی روزمره در سراسر منطقه گدانسک نیز از رژیم گرفته شد. کارگران حمل و نقل عمومی در اعتصاب بر اساس دستورالعمل های مجمع هماهنگی اعتصاب به کار بازگشتند و اکنون پوسترهای اعتصاب و پرچم های لهستانی را حمل می کردند. کامیون ها و تاکسی ها با مجوزهای کتبی از مجمع هماهنگی اعتصاب حرکت می کردند.

توزیع غذا تحت کنترل کارگران قرار گرفت. ارتباط با کشاورزان محلی غذا به کشتی‌سازی آورد. بر اساس دستورالعمل‌های مجمع هماهنگی اعتصاب، یک کارخانه کنسروسازی به کار بازگشت تا ماهی‌هایی که توسط ماهیگیران بالتیک به بندر رسیده بود هدر ندهند. هنرمندان محلی به برخی از محل‌های کار آمدند تا موسیقی، نمایشنامه‌ها و شعرخوانی اجرا کنند.

هر گسترش عملی کوچک کنترل خودشان بر محیط یک جنبه احساسی و شناختی مهم داشت. کنترل جمعی خود یک نمایش عملی از اثربخشی جنبش بود که بر اعتماد به جنبش و رهبری آن تأثیر می‌گذاشت و لایه‌های بیشتری را به مشارکت فعال در کار جمعی و به عهده گرفتن مسئولیت‌های شخصی و نقش‌های رهبری جذب می‌کرد^۱.

محل‌های کار به فضای مناسبی تبدیل شدند که به دقت محافظت می‌شدند و دسترسی دولتی و کارفرمایان فقط بر اساس شرایط کارگران امکان‌پذیر بود. اشغال‌ها به اعتصاب‌کنندگان فضا و زمان می‌داد تا به افکار و خواسته‌هایشان نظم دهند. به نظر می‌رسد دموکراسی سازماندهی شده یک وسیله مفید برای مبارزه است. اگرچه ظاهراً در طول اعتصاب‌های اوت هیچگونه درخواستی برای مالکیت کارگران مطرح نشده بود، اعتصاب‌کنندگان نوعی انتفاع ادعایی را اعلام کردند و محل‌های کار را به جاهایی تبدیل کردند که تنها حکم آنها در آن اجرا می‌شد. در اینجا مرکز یک نظم اجتماعی جدید جزئی در حال شکل‌گیری بود که به طور نمادین از طریق به کار گیری نشان داده شد

تقسیم و پیشروی

کل پیشروی تحت شرایط تنش بالا رخ داد، با قطع شدن ارتباطات تلفنی بین گدانسک و بقیه لهستان، رسانه‌های خصمانه اعلام کردند که نیروهای «ضد سوسیالیست» مردم را تهدید می‌کنند، شایعاتی از حرکت نیروها به سمت محل‌های اعتصاب منتشر شد، هلیکوپترهایی که بر فراز محل‌های کار پرواز

^۱ - اثرات سازماندهی ضعیف محسوس بود: در کارخانه پردوم متریکس، یک عضو کمیته اعتصاب به یاد می‌آورد: «باید اعتراف کنم که بخشی از افراد ما روحیه خوبی نداشتند. احتمالاً به این دلیل که مشکلات محل خواب و غذا را که اعتصاب و اشغال به آن نیاز داشت به خوبی حل نکرده بودیم.» (شیزلاک ۲۸۹۱: ۸۹۲).

می‌کردند برگه‌هایی روی سر اعتصاب کنندگان می‌ریختند که ادعا می‌کرد سخت‌گیران در حزب حاکم خواستار استفاده از زور شدند. خاطرات کشته‌شدگان در سال ۱۹۷۰ هرگز از ذهن دور نبود.

مجمع هماهنگی اعتصاب یک مبارزه سازمانی عظیم را به عهده گرفته بود (گودوین ۱۹۹۱). قاصدان با پیام‌هایی از مجمع هماهنگی اعتصاب به هر گوشه لهستان فرستاده شدند. بسیاری متوقف و دستگیر شدند و در سلول‌های پلیس مورد ضرب و شتم قرار گرفتند. با این حال هر روز نمایندگان جدیدی به مجمع هماهنگی اعتصاب ملحق می‌شدند. در طول دو هفته، کمیته گدانسک پوشش خود را به بیش از ۶۰۰ محل کار گسترش داد. در ساحل، در شچچین، یک مجمع هماهنگی موازی به ۷۴۰ محل کار رشد کرد. در البلگ یک مجمع هماهنگی دیگر وجود داشت و سپس بعداً در وروکلاو در سیلزیای بالا، در جنوب غربی لهستان.

در طول هفته اول مجمع هماهنگی اعتصاب، یک هیئت دولتی تلاش کرد تا گدانسک را تقسیم کند و کنترل آن را به دست بگیرد و توافقات جداگانه‌ای به محل‌های کار فردی پیشنهاد داد. هفده کارخانه به این مذاکرات پیوستند و برای چند روز نگران‌کننده از تماس با مجمع هماهنگی اعتصاب خودداری کردند. در نهایت، ابتکار دولت فروپاشید و هفده کارخانه به مجمع هماهنگی اعتصاب بازگشتند و نمایندگان با دست زدن و آوازخوانی خوشحالی بازگشت خود را جشن گرفتند.

وفاداران رژیم برای پلیس جاسوسی می‌کردند یا تلاش می‌کردند تفرقه‌اندازی کنند و در تعداد زیادی از موارد به طور رسمی از اشغال‌ها اخراج شدند (گایدا ۱۹۸۲: ۲۴۳؛ کوزما ۱۹۸۲: ۲۶۴-۶۵؛ کازوبا ۱۹۸۲: ۲۸۵؛ بلوم در دست انتشار: فصل ۸). در میانه جلسه نمایندگان مجمع هماهنگی اعتصاب گدانسک در اولین پنج‌شنبه، یک افسر نیروی انسانی کشتی‌سازی لنین پشت میکروفن یک بیانیه ده دقیقه‌ای خواند. او با لحنی «آکنده از تحرم» از رهبر حزب درخواست کرد که همانند سال ۱۹۷۱ به کشتی‌سازی بیاید: «شما، ادوارد گیرک، که تنها به شما اعتماد داریم، زیرا شما برای ما مانند یک پدر هستید.» این بیانیه شدیداً تشویق شد، تا اینکه آنا والتینیویچ سخنگو را معرفی کرد: «من آقای لسینیاک

را می‌شناسم ... او سال‌هاست که مرا آزار داده است - او کسی بود که دو هفته پیش مرا اخراج کرد.» خشم در جلسه فوران کرد و مرد باید برای ایمنی خود از کشتی‌سازی خارج می‌شد (اش ۱۹۸۳: ۵۳-۵۴). تغییر ناگهانی احساسی از تشویق به ملامت در بین بسیاری از نمایندگان بسیار آشکار است: آنها هنوز در حال یادگیری بودند که حرکت چقدر نسبت به سال‌های ۱۹۷۰-۷۱ پیشرفت کرده است. در آن زمان، گیبرک می‌توانست با درخواست کمک از کارگران یک جنبش اعتصاب را خاتمه دهد و کمیته‌های اعتصاب هنوز به نوعی با دولت تعامل داشتند. اکنون، آن زبان قدیمی شده بود و به حقیقت تبدیل شده بود که بخشی از راهی بود که «آنها» از آن صحبت می‌کردند. یک طرز بیان جدید از ساختار احساسات هنوز در حال تصحیح بود. رویدادهایی مانند این، لحظات خطر را فراهم می‌کرد، اما همچنین امکاناتی برای روشن‌سازی فراهم می‌کرد که به طور قانع‌کننده‌ای نمایندگان را به درک‌ها و اهداف فعالان اصلی نزدیک‌تر می‌کرد.

اگرچه جنبش اعتصاب رشد کرد و تثبیت شد، ترس همچنان با همبستگی مطمئن رقابت می‌کرد. جونا دودا-گوویزدا، عضو شورای عالی مجمع هماهنگی اعتصاب، بقیه مدت زمان اعتصاب را با یک فروپاشی عصبی در بیمارستان بستری شد (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۵۱، ۱۸۴)؛ گزارش‌های دیگری از کارگرانی که از اثر فشار عصبی زمین گیر شدند (گایدا ۱۹۸۲: ۲۴۵) وجود داشت. در کشتی‌سازی کمون پاریس، محل بدترین قتل‌عام سال ۱۹۷۰، چندین کارگر دچار حملات صرع شدند (پاولک ۱۹۸۲: ۲۷۴). در گدینا، برای مدتی، کارگران از ثبت نام به عنوان اعضای کمیته اعتصاب ترس داشتند (بلوم در دست انتشار: فصل ۸). در شچچین، الکساندر کریستوزیاک گزارش داد:

معاون رئیس کمیته اعتصاب من در چهارمین یا پنجمین روز اعتصاب استعفا داد. همسرش، یک زن جوان با فرزندان، به حصار آمد تا با او صحبت کند. او { از نگرانی نسبت به این که } چه چیزی ممکن است اتفاق بیفتد شروع به گریه کرد، نگرانی از این که او می‌تواند کشته شود، به زندان می‌افتد، یا این که او را برای شکار خرس‌های قطبی به سیبری می‌فرستند - او استعفا داد. بنابراین من یکی از بهترین

افراد را از دست دادم. در کارخانه‌های دیگر، گاهی اوقات نیمی از کمیته اعتصاب باید دوباره انتخاب می‌شدند، زیرا افراد به دلیل ترس تسلیم می‌شدند. (بلوم در دست انتشار: فصل ۸)

اما همه ترس را نشان ندادند. خاطرات اعتصاب‌کنندگان از وقت‌گذرانی در یک کانال محل کار، شوخی بازی، ورق بازی، خواندن و نوشتن شعر و ترانه، سازماندهی ورزش‌ها و جمع‌آوری سوغاتی‌های یادگاری از اعتصاب یاد می‌کنند (گایدا ۱۹۸۲؛ کوزما ۱۹۸۲؛ پاولک ۱۹۸۲).

معنای فعالیت و روابط اجتماعی که کارگران گدانسک شکل می‌دادند، خود تحت ارزیابی و توسعه مداوم قرار داشت. اشغال‌ها گاهی از طریق درگیری‌های داخلی شدید فضایی برای آزمودن روابط اجتماعی فراهم کردند. انفجاری از صحبت‌ها رخ داد. همانطور که تروتسکی یکبار خاطرنشان کرد، انقلاب‌ها «امور بسیار پرگویی» هستند (رجوع کنید به لبا ۱۹۹۱: ۱۲۹). کارگران به نوشتن شعر روی آوردند، تولیدات محبوب‌تر از طریق میکروفون کشتی‌سازی خوانده می‌شد. فرآیند مداوم خودآموزی متقابل، ایجاد هویت‌های مشترک جدید با پیوستن محل‌های کار اضافی به مجمع هماهنگی اعتصاب و فرستادن نمایندگان خود به کشتی‌سازی وجود داشت. توسعه جهت‌گیری در مجمع هماهنگی اعتصاب و جنبش وسیع‌تری که برای هدایت آن کار می‌کردند، نیاز به بحث و آزمایش داشت. لحظات تنش آلود زیادی وجود داشت. اعتماد به نفس جمعی باید از طریق گفتگوهای جاری بین فعالان و محیط در حال رشد آنها ساخته می‌شد و در برابر مشکلات آزمایش می‌شد. هر بار که یک مانع مغلوب می‌شد، اعتماد به نفس و اتکا به خود در جماعت افزایش می‌یافت. اما وحدت همیشه موقت و به تحریکات جدید از داخل و خارج حساس بود، و بنابراین همیشه باید تضمین می‌شد.

مناسک و نمادها

در طول رویدادهای گدانسک، کارگران از فرم‌های نمادین و تشریفاتی استفاده می‌کردند. اولین راهپیمایی کشتی‌سازی یک دقیقه سکوت برای یادبود کارگران کشته‌شده در سال ۱۹۷۰ داشت. سرودهای ملی و دیگر آهنگ‌ها به صورت منظم در جلسات کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای اجرا می‌شد.

فرم‌های تشریفاتی از بیان جمعی مانند دست زدن، تشویق، هو کردن و سوت زدن نشانه موافقت یا مخالفت کارگران با سخنرانان و بازیگران بود. مراسم مذهبی کاتولیک در محل کار برگزار می‌شد. اعضای جدید کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای به صورت رسمی اعلام می‌شدند، مانند ورود تازه واردان به یک مجلس اشرافی. جلسات کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای معمولاً با رسمی‌ترین حالت ممکن برگزار می‌شدند، همان‌طور که مذاکرات با هیئت دولتی رسمی بود. مراسم نهایی که تلویزیون پخش کرد، زمانی که ولزا برای کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای و معاون نخست‌وزیر جاگیلسکی نسخه‌های امضا شده توافق‌نامه را تبادل کردند، فضایی شبیه به یک معاهده صلح بین قدرت‌های مستقل را داشت—که در واقع، تا حدی هم همین‌طور بود.

دروازه‌های کشتی‌سازی لنین به مکانی برای زیارت سکولار تبدیل شد، و به عنوان مکانی که تغییرات بزرگی در آن ممکن است اتفاق بیفتد اهمیت نمادینی پیدا کرد. هزاران نفر بیرون در برای تماشا، صحبت، گوش دادن، گرفتن بولتن‌های اعتصاب، تأمل بر پیام‌ها و پوسترها، آوردن گل، و یادگیری جمع می‌شدند.^۱ افرادی که بریا تعطیلات به ساحل آمده بودند، فرزندان خود را می‌آوردند تا تاریخ را در حال شکل‌گیری ببینند و پیام اعتصاب را به مناطق خود ببرند. بر روی دیوار کنار دروازه‌ها، بیست و یک تقاضای کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای قرار داشت. بالای دروازه‌ها، بالای پرتره پاپ و گل‌ها و روبان‌ها، بزی قرار داشت: «کارگران همه کارخانه‌ها، متحد شوید!» دروازه‌ها جایی برای خندیدن، جدی بودن و اضطراب داشتن، گریه کردن و امیدوار بودن بود.

مناسک و نمادها وسایل جمعی برای ارتباطات عاطفی هستند، راه‌هایی برای رسمی‌سازی احساسات مشترک. آن‌ها به عنوان فهرست‌های اقداماتی که قبلاً آموخته شده‌اند، قابل تطبیق با شرایط مختلف و حامل معانی پیچیده‌ای

^۱ در کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای شچچین، پایین ساحل، دروازه‌های اصلی کارخانه کشتی‌سازی به مکانی برای قرار دادن دسته گل‌های عروس و دامادها در پایان عروسی‌های محلی تبدیل شد (بلوم آینده: فصل ۹). در جاهای دیگر، دروازه‌های اعتصاب نیز پیام‌هایی از قبیل «بشریت آزاد به دنیا می‌آید و آزاد زندگی می‌کند» (لِبا ۱۹۹۱: ۵۳۱) را نمایش می‌دادند.

هستند.

مناسک، به پیشنهاد استراثرن و استوارت (۱۹۹۸: ۲۳۷-۳۹)، می‌توانند از دو دیدگاه مکمل در نظر گرفته شوند، دیدگاه تجسمی، یا تأثیرات آن‌ها بر شرکت‌کنندگان، و دیدگاه اهداف ارتباطی بازیگران. اعمال تشریفاتی «زبان بدنی تشکیل می‌دهند، عامل تشریفاتی تولید می‌کنند که همیشه در یک زمینه تاریخی عمل می‌کنند. به وسیله بدن اجرا کنندگان بیان می‌کنند که کی هستند و قصد دارند در رابطه با نیروهای اطرافشان چه بشوند.» مناسک دارای ویژگی‌های حسی و زیبایی‌شناختی هستند که مردم را به اجراهای جمعی که در آن‌ها بدن‌ها به‌طور معناداری فعال هستند، جذب می‌کنند. اما این ویژگی‌های عاطفی بدون محتوا، معانی، دلایل، ادراکات، خاطرات و آرزوها وجود ندارند.

مشارکت‌کنندگان در مناسک، مجموعه‌ای از ایده‌ها و احساسات تجسم یافته را به یکدیگر منتقل می‌کنند. عمل مناسکی، شکلی از ارائه عاطفی خود است که خود به‌عنوان یک «نشانه» (به عنوان مثال، از اعتماد به نفس آرام، از همبستگی، از اشتیاق، از انضباط) به ناظران و مخالفان و به خود عمل می‌کند. مناسک و فادهای مشترک، فرم‌های چندصدایی و گروهی از ارتباطات هستند. آن‌ها ابزارهای مختصر ارتباطی هستند که توانایی متحد کردن افرادی که ایده‌های خاص آن‌ها یکسان نیست را دارند، توجه را به عناصر تجربه مشترک متمرکز می‌کنند. به دلیل عمومی بودن، آن‌ها دارای کیفیت پیوند دهنده‌ای هستند که تجسم وعده هماهنگ شدن با دیگران است. مناسک با برقراری تأیید، همبستگی را تقویت می‌کنند و شرکت‌کنندگان را به هدف مشترک نزدیک‌تر می‌کنند.

در حالی که همه اقدامات مناسکی در گدانسک، ایده مشترک همبستگی کارگران را به اشتراک می‌گذاشتند، هر فرم مختلف جنبه‌های متفاوتی را بیان می‌کرد. یک دقیقه سکوت در دروازه‌های کشتی‌سازی، به افتخار کشته‌شدگان سال ۱۹۷۰، ارتباطی روایت‌گونه بین نبرد فوری و تاریخ مبارزات کارگران در لهستان را نشان می‌داد؛ الگوهای رسمی سخنرانی در جلسات کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای یا در مراسم مذهبی در محل کار، جدیت بالای امور را

به‌نمایش می‌گذاشتند؛ حمل وُلسا روی شانه‌ها به سمت دروازه‌های کشتی‌سازی پس از مراسم نهایی، غلبه پیروزمندانه بر مشکلات را نشان می‌داد.

مواردی برای چنین فرم‌های عمل وجود داشت: آن‌ها به‌طور تقریباً دستوری، الگوهای عمل را تعیین کردند. در بعدازظهر اولین شنبه در جریان بحران، هیچ عمل مناسبی صورت نگرفت؛ عمل مناسبی تمایل به دنبال کردن و در یک معنا تفسیر و خلاصه کردن «نقاط عطف» در توسعه جنبش، بعد از وقوع این نقاط عطف را داشت.

مناسک لحظاتی برای نفس کشیدن، برای بیانات مشترک درباره پیشرفت تا به‌حال و برای پیوند دادن حال به تاریخ و آینده در حال شکل‌گیری آن هستند.

مذاکرات

هنگامی که سرانجام رژیم به مذاکرات رسمی موافقت کرد، که توسط معاون نخست‌وزیر جاکیلسکی هدایت می‌شد توجه تمام منطقه به کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای متمرکز شد. با گسترش اعتصابات، دولت مجبور شد نهادها و خواسته‌های جدید کارگران را به رسمیت بشناسد. با اصرار کارگران، مذاکرات در مقابل میکروفون‌ها در کشتی‌سازی و در حضور تمامی کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای برگزار شد. به ندرت مذاکرات اتحادیه‌ها این‌قدر عمومی بوده است. در مجموع پنج جلسه برگزار شد که در روز یکشنبه ۳۱ آگوست جایی که سرانجام رژیم علناً تمامی خواسته‌های کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای را پذیرفت با مراسم تلویزیونی به اوج خود رسید.^۱ ریاست کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای مذاکرات را با دولت انجام می‌داد و از نمایندگان راهنمایی‌های کلیدی می‌گرفت، که نظرات، خنده‌های تمسخرآمیز و تشویق‌هایشان در سراسر جریان مذاکرات قابل شنیدن بود. رهبری کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای هم گفتمان مخالفخوانی از هویت جمعی را بیان می‌کرد و معنای آن را به مخاطبان که با صدای بلند پشت آن‌ها بودند، تأکید می‌کرد. اگر مخاطبان درام مذاکرات یک «گروه» بود، آن‌ها نیز سخنگویان کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای را نظم می‌دادند، که برای مردم سخن می‌گفتند اما تحت کنترل آن‌ها، و از یک

^۱ - یک نسخه کامل از مذاکرات در کمپ-ولج ۳۸۹۱ ترجمه شده است.

دستور کار گسترده‌ای که قبلاً در داخل بدنه نماینده توافق شده بود، صحبت می‌کردند. در پایان مذاکرات، ولسا احساس کرد که باید از نمایندگان بپرسد «آیا کارمان را خوب انجام دادیم؟»

سخنگویان اعتصابی‌ها حس ارتقاء یافته‌ای از کرامت و ارزش اخلاقی کارگران را در مقابل رژیمی که اعلام کردند توانایی صداقت و شایستگی را ندارد، در میان گذاشتند و ادعای وضعیت تجدید ارزش یافته برای خود و مردم لهستان به طور کلی کردند. نمایندگان رژیم باید با جسارت آن‌ها کنار می‌آمدند.

اعضای ریاست به صراحت صحبت می‌کردند، حساب‌های رسمی واقعیت را نقض می‌کردند و احساسات و تجربیات محبوب را به صورت عمومی بیان می‌کردند. برخی از لحظات مهم در طول مذاکرات به سادگی شامل بیان حقایقی بود که پنهان شده یا اصطلاحاً تلطیف شده بودند. جاگیلسکی در اولین جلسه گفت که امنیت همه اعتصابی‌ها و کمک‌کنندگان آن‌ها تضمین شده است. ولسا پاسخ داد: «ما این طور نمی‌بینیم. بسیاری از مردم در زندان هستند و بسیاری دیگر هم کتک خورده‌اند. این‌ها حقایق هستند» (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۴۳). در مورد محاکمه‌های مربوط به جرایم سیاسی، ولسا اعلام کرد:

ما می‌دانیم چه نوع محاکمه‌هایی بودند ... زیرا حقیقت این است که ما در این محاکمه‌ها شرکت داشتیم. من اینجا بودم و دیگران نیز بودند. من که یک کارگر هستم می‌توانم صراحتاً بگویم که آن‌ها جعلی بودند.

افرادی که در تالار ناظر بودند به شدت کف زدند. فلوریان ویشنوسکی، یک کارگر ساختمانی، افزود: «مردم به هر دلیلی ممکن است کشته شوند. من چنین مواردی را می‌شناسم. من زندگی را می‌شناسم. می‌دانم چقدر باید مراقب باشید» (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۴۸).

در اولین جلسه، در روز شنبه ۲۳ اوت، کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای پیش‌شرطی برای ادامه مذاکرات قرار داد: تماس‌های تلفنی با سایر مراکز باید دوباره باز شوند. رژیم سعی کرده بود گدانسک را محاصره کند تا از گسترش اعتصابات بیشتر جلوگیری کند. کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای می‌دانست که قدرت آنها در توانایی اعتصاب‌کنندگان برای ارتباط

آزادانه با یکدیگر و گسترش دامنه مبارزه دموکراتیک جدید آنها به لایه‌های وسیع‌تر طبقه کارگر لهستان نهفته است. طرف دولتی پیچ و تاب می‌خورد و مقاومت می‌کرد، گاهی با دروغ‌های آشکار که نظر کارگران را در مورد آنها تأیید می‌کرد؛ زیلینسکی، یکی از اعضای پولیتبورو، به یک کورس از اعتراض اعلام کرد:

شب گذشته یک طوفان از ورشو عبور کرد و ساختمان‌ها را در مناطق وسیعی از شهر ویران کرد. مرکز تبادل تلفن کاملاً ویران شده بود. هنریکا کریزونوس، یک راننده تراموا، در حالی که هم مصمم و آرام بود و هم بر ماهیت عمومی جنبش تأکید می‌کرد به صراحت توضیح داد که چرا آنها به تلفن نیاز دارند:

ما می‌خواهیم، در واقع ما درخواست می‌کنیم که تمام لهستان بدانند اینجا چه اتفاقی می‌افتد. ما برای کل جمعیت—کارگران، کارکنان، کشاورزان—می‌جنگیم. ما مدت طولانی منتظر مانده‌ایم. اکنون هم عجله‌ای نداریم. [تشویق] (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۵۵)

پس از دو روز دست‌درازی، خطوط تلفن دوباره باز شدند. عزم راسخ کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای پیروزی دیگری به دست آورده بود که آنها به سرعت از آن برای گسترش بیشتر اعتصابات استفاده کردند. در هر صورت، رویدادها به نفع اعتصاب‌کنندگان پیش می‌رفت. تا سه‌شنبه، روز دوم مذاکرات، یک کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای دیگر در وروتسلاو ایجاد شده بود و اعتصابات در لودز، کراکوف، پوزنان و شهرهای کوچک‌تر در جریان بود، بسیاری از آنها با کارگران ساحل و بیست و یک خواسته‌ها اعلام همبستگی کردند (کمپ-ولچ ۱۸۸).

خنده به اظهارات دولت مذاکرات را متوقف کرد. خنده‌ای خاص به پیشنهاد جاگیلسکی مبنی بر اینکه مأموران مخفی به حقوق بیشتری نیاز دارند - زیرا ساعت کار آنها ثابت نیست (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۶۱-۶۲). چه رهایی‌بخش است که بتوان به پلیس مخفی خندید! بولتن اعتصاب Solidarnosc پس از مذاکرات دوم نوشت:

جو این جلسه کاملاً متفاوت از جلسات قدیمی است. قطعاً بسیاری

از چیزها تغییر کرده‌اند. مردم می‌خندند، بیشتر و بیشتر، آزادانه‌تر و آزادانه‌تر می‌خندند!

ما می‌توانیم یک نظر سنجی انجام دهیم تا بفهمیم که چگونه کلمات معاون نخست وزیر، که صداقت و درستی خود را تکرار می‌کند، درک شده است. پاسخ همگی این بود: «هرچه معاون نخست وزیر بیشتر بر صداقت خود تأکید کند، خنده‌های ما در سالن صادقانه‌تر می‌شود.» (بولتن اعتصاب همبستگی شماره ۶، ۲۷ اوت ۱۹۸۰: ۱۸)

کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای تحلیل‌های نظری از علل شکست‌های اقتصادی و سیاسی ارائه دادند و به طور قاطع اظهار داشتند که به عنوان شرطی برای نوسازی اجتماعی، شرایط آنها باید به طور کامل پذیرفته شود. آنها نه تنها «ارزشی» را که تیلی (۱۹۹۴) در قلب ادعاهای جنبش اجتماعی می‌داند، بلکه شایستگی خود را نیز اعلام کردند. همانطور که گویازدا در مورد طبقه کارگر لهستان اظهار داشت:

جامعه لهستانی، همانطور که در اینجا در ساحل مشاهده می‌شود، عقلانیت، آرامش و بلوغ خود را نشان داده است. صدای کف زدن‌هایی که هر بار کلمه «اتحادیه‌های آزاد» شنیده می‌شود نشان می‌دهد که مردم قبلاً بالغ شده‌اند. (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۷۸-۷۹)

سازمان‌های کارگری با اطمینان برای جایگاه مرکزی در یک ساختار قدرت جدید لهستانی رقابت می‌کردند. سخنگویان کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای با صدای بلند چیزهایی را می‌گفتند که هیچ‌کس اجازه نداشت در عموم بیان کند و تحلیل خود از مشکلات جامعه را به یک پیشنهاد نهادی مشخص گره می‌زدند. مخاطبان، که خود سازمان‌یافتگی آنها چنین سخنانی را ممکن کرده بود، خودشان از این موضوع متعجب بودند.

در جلسه بعدی، گویازدا به مسئله زندانیان سیاسی پرداخت. او چندین مورد را به تفصیل توضیح داد و بعد از آنها نتیجه‌گیری کرد:

ما برای امنیت شخصی کسانی که اقدام به اعتصاب می‌کنند و حامیان آنها تضمین گرفته ایم که آنها سرکوب نخواهند شد، اما چگونه می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که شاهدان دروغی پیدا نمی‌شوند و

یک محاکمه ساختگی برگزار نمی‌شود تا نشان دهد که کل کمیته اعتصاب بین کارخانه‌ای یک باند مجرمان است؟ این باعث نگرانی شدید ما می‌شود [کف زدن]... این مسئله از اهمیت بالایی برخوردار است. بر آن بستگی دارد که آیا کشور ما به عنوان یک دموکراسی یا یک کشور پلیسی توصیف می‌شود. ما در سرزمینی زندگی می‌کنیم که وحدت ملی با باتوم پلیس تحمیل می‌شود. [کف زدن].

جاگیلسکی اعتراض کرد: «این بیانیه‌ها بسیار دور از واقعیت هستند. به نظر می‌رسد که شما مسائل را بسیار غیرواقعی می‌کنید.» گویازدا پاسخ داد، اما اکنون مردم در ترس عمومی زندگی می‌کنند:

نخست وزیر، ما انتظار نداریم که جزئیات هر تخلفی را بدانید و آنها را توضیح دهید. اما ما قصد داریم که یک تصویر از زندگی همانطور که واقعاً هست ارائه شود. تصویری از زندگی همانطور که یک فرد عادی تجربه می‌کند. (کمپ-ولچ ۱۹۸۳: ۱۰۹)

در هفته دوم، مشخص شد که بازی دولت به پایان رسیده است. اعتصابات در آخرین منطقه صنعتی بزرگ، منطقه معدن سیلزیای پایین آغاز شد. دولت تمام بیست و یک خواسته را پذیرفت. در مذاکرات نهایی، حال و هوای کمیته‌های اعتصاب بین کارخانه‌ای منطقه‌ای خوشبینانه بود، زیرا پیروزی به وضوح در دسترس آنها بود. در واقع، آنها در حال حاضر به آنچه که می‌توانند با اتحادیه‌های جدید خود به دست آورند، نگاه می‌کردند. به رد جاگیلسکی که درخواست‌های پرداخت نمی‌توانند برآورده شوند، والسا پاسخ داد که پول در «دستگاه متورم دولتی» وجود دارد. او اعلام کرد وقتی اتحادیه‌هایمان را بدست آوریم، اگر پول از اداره دولت گرفته نشود ما اعتصاب خواهیم کرد: «ما خواهان شفافیت خواهیم بود، ما خواهان توضیح در این مورد هستیم که چرا پول ما باید در جای دیگری و دست کسان دیگری باشد» و هنگامی که دروغگوی شناخته‌شده، زیلینسکی، اعتراض کرد که هیچ امتیازی برای اعضای حزب وجود ندارد، والسا با وعده تهدید آمیز از این موضوع عبور کرد: «ما به عنوان اتحادیه‌ها تحقیق خواهیم کرد. ما ته این ماجرا را در می‌آوریم. مجلات ما هر آنچه را که یافت شود منتشر خواهند کرد. ما آن را پاک خواهیم کرد! پس بگذارید اکنون مشکلی ایجاد نکنیم. ما تحقیق خواهیم کرد!» (کمپ-ولچ ۱۹۸۳:

(۱۳۳)

امضای نهایی توافق نامه، از جمله تمامی بیست و یک درخواست و آزادی بازداشت شدگان ظرف بیست و چهار ساعت بعد، با کف زدن و آواز خواندن در مقابل دوربین های تلویزیونی جهان رنگ و بوی تشریفاتی به خود گرفت. والسسا، در میان جمعیت عظیمی که فریاد می زدند و آواز می خواندند روی شانه کارگران به دروازه های کارخانه کشتی سازی برده شد.

نتیجه گیری

اپیزودهای اقدام جمعی مانند آن در گدانسک دارای اجزای احساسی قوی هستند. اگر ما تداعی های ساده بین احساسات و بی عقلی را رد کنیم، احساسات چه نقشی در این فرآیندهای توسعه شناختی و سازمانی ایفا می کنند؟

فکر می کنم هیچ دلیلی برای بررسی جنبه های احساسی رفتار به طور مجزا وجود ندارد. آنها جدا از جنبه های دیگر عمل، گفتار و فکر معنا ندارند (کولتر ۱۹۸۶). بلکه، «لحن احساسی-ارادی» یا «لهجه ارزیابی» اعمال و گفتارهای مردم یک عنصر اساسی از حس خلاق خاصی است که آنها از موقعیت ها می سازند. احساسات به طور معنوی بر کل رویداد سایه نمی افکنند، بلکه همیشه به لحظات خاصی از عمل، گفت و گو، بسیج مرتبط هستند، همیشه موقعیتی و رابطه ای هستند^۱. آنها ویژگی های تعامل را تعریف می کنند، همانطور که در طول روایت تغییر می کنند.

لحن احساسی بازیگران مختلف در گدانسک ثابت نبود، بلکه برای بیان حس های در حال توسعه آنها از موقعیت های خاص تغییر کرد. برای مثال، مردم با ترس عمل می کردند و خود را با ترس ابراز می کردند، اما همیشه نمی ترسیدند. آنچه که آنها از رویدادها به یاد می آوردند، همانطور که خاطراتشان نشان می دهد، تغییرات در احساسات بود: ترس، سپس خنده، شک و لذت، همبستگی و تحقیر، سکوت های موقر و فریادهای شدید، لحظات وحشت و ایده آل ها. دقیقاً از طریق تغییرات در ابراز احساسات است که بخش زیادی از حس داستان رویدادهای گدانسک را برای آنها (و ما) می سازند.

^۱ - ارتباط شخصی مارک اشتاینبرگ.

آنچه که در آن رویدادها به ویژه قابل توجه بود، ظهور ایده‌ها و احساسات جدیدی بود که در روابط اجتماعی جدید، موسسات و قدرت جمعی تجسم یافته بود. آنها به صورت بین‌ذهنی تولید شده بودند، نه از روان‌های جداگانه بلکه در عامل اجتماعی ارتباطی. ایده اتحادیه‌های آزاد جدید هم به اشتراک گذاشته شده و هم با عبور از صدای بسیاری که شروع به ساختن آن کرده بودند، غنی شد. در ماه اوت، کارگران شروع به یادگیری آرامش با اصطلاحات و روابط اجتماعی جدید کردند، و آنها را با تغییر ریشه‌ای در روایت‌های خود، به احساسات عادی تبدیل کردند. آن فرآیند همیشه پرخطر، باز و قادر به نتیجه‌گیری متفاوتی بود. اگر یک ساختار احساسی پیشین عملی شد، شکل خاص آن باید با استدلال قانع کننده و اشکال عملی که توسط تجربه تایید شده بود، محقق می‌شد.

فعالان اصلی هرگز به تنهایی کل پیشروی را شکل نمی‌دادند.

قطعاً، آنها برای اولین بار آرزوی عمومی برای اتحادیه‌های تجاری آزاد را بیان کرده بودند، اما تنها در تعامل عملی با دیگران بود که می‌توانستند معانی ممکن و قابلیت ایده هدایت کننده خود را بررسی کنند و به آن شکل مشخصی بدهند. بسیج جمعیتی قابل ملاحظه به نفع آنها صدای بی‌شماری به فرآیند تصمیم‌گیری کلی اضافه کرد، و با گسترش بدن اعتصاب کنندگان که در یک میدان محدودیت‌ها و امکانات به طور مداوم در حال تغییر - گاهی اوقات بسیار خشن - بحث می‌کردند یک دیالوگ جمعی بزرگ و پرشور ایده‌های آنها را متبلور کرد و الگوهای جدید سازمان اجتماعی را تثبیت کرد. بنابراین فرآیندهای گدانسک کشف تعاملی بودند.

در سنت مشتق شده از لو بون، افرادی که در اقدام جمعی شرکت می‌کنند هویت‌های خود و عقلانیت خود را در غلبه بر احساسات جمعی از دست می‌دهند. بی‌شک مفیدتر است که پیشنهاد دهیم که آنها هویت‌ها و عقلانیت‌های خود را تغییر می‌دهند. در یک روایت مکالمه گرا، ما مردمی را می‌بینیم که معانی هویت‌های خود را تغییر می‌دهند، هویت‌های جدیدی را هم شخصی و هم اجتماعی در فرآیندهای عمل ارتباطی پر از رنگ‌های احساسی خود اتخاذ می‌کنند. برجستگی هویت‌های مختلف (ریچر ۱۹۹۶a،

۱۹۹۶b) در تعاملات آنها با رژیم و در بین خودشان در ساخت، نه از دست دادن، هویت‌ها تغییر می‌کند.

آنچه که ما در گدانسک می‌بینیم، تحول کل تنظیمات ایده‌ها و احساسات، به گونه‌ای که امکانات جدیدی از عمل و فکر را فعال و محدود می‌کند، است. به دلیل محتوای دستاوردهایشان، صداهای پرشور گدانسک باید دوباره شنیده شوند.

فصل یازده

سیاست احساسی خیریه

خدمت به « رسولان خدا» و حفظ « طبقه در حال غرق شدن»

ربکا آنه الهیاری

فعالیت خیرخواهانه و کنشگری جنبشی اغلب به عنوان ناهمگن، حتی متناقض درک می‌شوند. من در میان داوطلبان در دو تا از بزرگترین سازمان‌های خیریه‌ای که برای تغذیه نیازمندان در ساکرامنتو، کالیفرنیا، اختصاص داده شده‌اند، کار میدانی کردم تا بفهمم داوطلبان چگونه رابطه خود با بی‌خانمان‌ها را تجربه می‌کنند.^۱ علاقه من به رابطه خیریه‌ای و سیاست‌های مکان‌های کوچک (Clark ۱۹۹۰) به تمرکز خاص‌تری بر روی تلاش برای بهتر کردن خود از نظر اخلاقی در میان متعهدترین اعضای این دو گروه بسیار متفاوت داوطلبان تبدیل شد. من این مطالعه را پیرامون بررسی آنچه که به آن شکل‌گیری خود اخلاقی می‌گویند، طراحی کردم: شکل دادن به خود به عنوان یک فرد بیشتر فضیلت‌مند و اغلب بیشتر معنوی. من مشاهده کردم که این نگرانی درباره فضیلت شخصی فراتر از کار روزمره مراقبت از بی‌خانمان‌ها و به حوزه عمل سیاسی، چه در کارهای تبلیغی و چه در فعالیت‌های اجتماعی جنبش، گسترش یافت. شکل‌گیری خود اخلاقی عمیقاً احساسی است، اما صرفاً درباره تجربه یا مدیریت احساسات نیست. بلکه تمرکز بر روی ایجاد یک فرد بهتر است. این فرد را نه فقط به

^۱ - الهیاری، «دیدگاه‌های خیریه: کارگران داوطلب و جامعه اخلاقی» (۲۰۰۲) به مقایسه سیاست‌های بهبود خود اخلاقی در دو خیریه مسیحی متعهد به تغذیه فقرا می‌پردازد.

درون بلکه به بیرون هدایت می‌کند. در نان و ماهی، یک خیریه کاتولیک کارگری، کارکنان و «داوطلبان معمولی» (اکثراً طبقه متوسط و عمدتاً سفیدپوست) تلاش کردند که با نیازمندان با محبت و عشق بیشتری برخورد کنند، در حالی که در ارتش رستگاری، کارکنان آشپزخانه و «داوطلبان وقفی» (اکثراً طبقه کارگر و مرد، اغلب رنگین‌پوست و بسیاری سابقاً بی‌خانمان) به طور یکسان تلاش کردند که نسبت به دیگران مسئولیت‌پذیرتر باشند. ما در هر دو محیط می‌بینیم که چگونه احساسات، به تعبیر کاترین ای. لاتز انسان‌شناس (۱۹۸۸: ۲۱۳) «ابتدا به نوعی درباره ارزش‌ها و تعهدات حس شده‌اند.» کار خیریه‌ای تغذیه نیازمندان نیاز به مشارکت با پیامدهای اخلاقی و احساسی ایدئولوژی‌های سیاسی درباره تنظیم مناسب دولت رفاه دارد. من با استفاده از مشاهده مشارکتی من، مصاحبه‌های فشرده، و تحلیل محتوا از انتشارات سازمانی و داستان‌های روزنامه‌های محلی^۱، اینجا به بررسی آنچه که سیاست‌های احساسی مراقبت از نیازمندان می‌گویم، می‌پردازم. سیاست‌های احساسی به احساسات و اخلاقیاتی که در و توسط شرکت‌کنندگان در انجمن‌های مدنی برانگیخته می‌شوند، اشاره دارند. همانطور که احساسات در و اطراف جنبش‌های اجتماعی موج می‌زنند (Jasper ۱۹۹۸)، احساسات و اخلاقیات نیز در و اطراف گروه‌های مدنی موج می‌زنند، چه جوامع پرحاشیه، جمعیت‌های اعتراض اخلاقی (Jasper ۱۹۹۷)، سازمان‌های خیریه یا داوطلبانه، یا ترکیبی از اینها. تجربه احساسات مانند قدردانی (Hochschild ۱۹۸۹) و همدلی (Clark ۱۹۹۷) تعهدات ما را به دیگران و به انجمن‌های مدنی و از آن جمله به جنبش‌های مدنی شکل می‌دهد. سیاست‌های احساسی، در مقابل «سیاست‌های احساس» کمی بیشتر بی‌بدن (Morgen ۱۹۹۵)، اهمیت تجربه، یا حس کردن، سیاست و اخلاق ضمنی آن به عنوان شرکت‌کنندگان مجسم در فرهنگ‌های سازمانی را برجسته می‌کند. اگر احساسات را بتوان به عنوان «افکار مجسم» توضیح داد که در آن تفکر/اثر تقسیم‌ناپذیر است (Rosaldo ۱۹۸۴: ۱۴۳)، سپس سیاست‌های احساسی توجه ما را به چگونگی تجسم اخلاقی نیز به عنوان فکر مجسم جلب می‌کند. یعنی

^۱ کار میدانی از سال ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۹ انجام شد، در حالی که تحلیل محتوای ادبیات سازمانی از سال‌های قبل و همزمان استخراج شد. من فعالیت‌های سیاست‌های ملموس هر دو سازمان، به ویژه «نان و ماهی»، را در روزنامه محلی «eeB otnemarcaS» تا سال ۸۹۹۱ دنبال کردم.

ما سیاست‌ها را حس می‌کنیم که درست یا غلط هستند.

البته جوامع پرحاشیه، سازمان‌های خیریه و جنبش‌های اجتماعی نمایانگر اشکال مختلف سازمان اجتماعی هستند. من قصد دارم این داستان از سیاست‌های احساسی خیرخواهی در ساکرامنتو، کالیفرنیا، بین سال‌های ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۸ را به تصویر بکشم تا مرزهای بیش از حد مشخص را، به ویژه بین سازمان‌های خیریه و سازمان‌های جنبش اجتماعی، به چالش بکشم. برای درک این که چگونه ارتش رستگاری یا نان و ماهی در سیاست‌های پرتنش مراقبت از بی‌خانمان‌ها در این دوره زمانی عمل کردند، نیاز داریم بدانیم که چه زمانی و چگونه سازمان‌های مهربانی ممکن است به بازیکنان جنبش اجتماعی تبدیل شوند. نیاز داریم که روابط با سیاست‌های دولتی و سیاست‌های محلی را که جوامع مقاومتی و حمایتی را شکل می‌دهند، در نظر بگیریم و گاهی اوقات آن‌ها را به جمعیت‌های قدرت‌مند وجدان اخلاقی تبدیل می‌کنند. در نهایت، باید مواظب باشیم که هم‌زیستی سازمان‌ها را در نظر بگیریم. به عنوان مثال، چگونه ممکن است سازمان‌ها عرصه‌هایی برای اقدامات ظاهراً ناهماهنگ مانند کارهای خیریه و فعالیت‌های جنبش اجتماعی فراهم کنند؟^۱

سیاست‌های احساسی مراقبت در نان و ماهی و ارتش رستگاری سه افق متقابل متشکل را در بر می‌گیرد: شکل‌گیری خود اخلاقی افراد، فرهنگ‌های احساسی سازمان‌ها، و سیاست‌های محلی خیریه و تغییر اجتماعی. تحلیل در اینجا بر روی دومی تمرکز خواهد کرد تا توجه ما را به سیاست‌های جنبش

^۱ - بررسی دورگه بودن سازمانی در میان سازمان‌های دلسوز نشان می‌دهد که فعال‌گرایی جنبش اجتماعی ممکن است با سیاست‌های خودیاری، خیریه یا نیکوکاری تلاقی کند. برای مثال، مجموعه «بانو بونتیفول بازیینی شده: زنان، نیکوکاری و قدرت» (۹۹۱ yhraCcM) نمونه‌های تاریخی از چگونگی ترکیب نیکوکاری با فعال‌گرایی سیاسی توسط زنان را ارائه می‌دهد. در یک حساب کوتاه اما همدلانه از گروه‌های خودیاری در میان جمعیت بی‌خانمان، «rengaW divaD» (۳۹۹۱) اشاره می‌کند که برخی از مردم خیابانی خودیاری، خیریه و سیاست را در یک استراتژی برای کمک به دیگر مردم خیابانی ترکیب می‌کنند. «rolyaT atreV» (۶۹۹۱) در بررسی خود از فمینیسم، خودیاری و افسردگی پس از زایمان، استدلال می‌کند که گروه‌های خودیاری سازماندهی شده در پاسخ به افسردگی پس از زایمان از انتقاد فمینیستی از تجارب زنان در پرورش کودکان خالی نیستند. در نهایت، کار میدانی در یک بنیاد کوچک خیریه متعهد به حمایت از «تغییر، نه خیریه» منجر به بررسی آنچه که او «نیکوکاری جنبش اجتماعی» می‌نامد توسط سوزان اوسترند (۵۹۹۱) شد.

اجتماعی معطوف کند. با یک توصیف مختصر از دو محیط و گفتار اخلاقی آن‌ها در مورد عمل خیریه شروع می‌کنم. داوطلبی در یکی از این دو مکان به معنای قدم گذاشتن به یک سخنرانی سازمانی خاص از خیریه یا «ایدئولوژی در عمل» (Fine و Sandstrom ۱۹۹۳) بود. این توصیفات مختصر برای ارائه احساس فرهنگ‌های احساسی بسیار متفاوت دو مکان، به وابستگی آن‌ها به زیبایی‌شناسی مکان و ایدئولوژی سازمانی طراحی شده‌اند. سپس توجه را به جنبش‌های اجتماعی محلی علیه بی‌خانمانی و موقعیت نان و ماهی و ارتش رستگاری در این سیاست‌ها معطوف می‌کنم. سیاست‌های احساسی خیریه در نان و ماهی و ارتش رستگاری دو چشم‌انداز بسیار متفاوت در مورد بهترین راه حل برای این بحران شهری در حال رشد را منعکس می‌کنند.

چیدمان‌ها: ایجاد فرهنگ‌های احساسی برای کاهش فقر

با ساختمان‌های با حاشیه‌های سبز و خیابان‌های منظره‌سازی شده، نان و ماهی ظاهر خوش‌آمدگویی را برای بسیاری از گروه‌های داوطلب و افراد نیازمند که روزانه به مجتمع خدمات اجتماعی آن (شامل اتاق غذاخوری، کتابخانه، پارک و مدرسه) مراجعه می‌کردند، ارائه داد. نان و ماهی که توسط کارگران کاتولیک تأسیس شده، برای سرویس دادن بین ۶۰۰ تا ۱,۳۰۰ وعده غذا روزانه در ساعت ۱۱:۳۰ صبح تنها بر روی کمک‌های خصوصی و داوطلبان تکیه داشت. هر روز ماه، یک گروه متفاوت، سازمان‌یافته توسط یک انجمن مذهبی یا مدنی، عمدتاً سفیدپوست و اغلب عمدتاً زن، مسئولیت تهیه گوشت یا پول برای گوشت برای نان و ماهی را به عهده می‌گرفتند و همچنین گروهی از داوطلبان برای تهیه غذا از حدود ساعت هشت صبح تا یازده و سپس سرویس‌دهی به وعده غذایی ظهر به نیازمندان ساکرامنتو.

نیازمندان در چارچوب اخلاقی نان و ماهی به عنوان «سفیران خدا» درک می‌شوند و در محیطی که با گل و صندلی‌های چوبی تزئین شده بود، از داوطلبان غذا دریافت می‌کردند. در این دیدگاه که نیازمندان به عنوان فرزندان خدا، برادران و خواهران ما در نظر گرفته می‌شوند، نان و ماهی در خبرنگار عید پاک/بهار ۱۹۹۲ «مهمانان» و نه «مشتریان» را به رسمیت شناخت. به گفته خبرنگار اکتبر ۱۹۹۳، در نظر گرفتن نیازمندان به عنوان مهمان «یادآور می‌شود

که این افرادی که خود را در درب تأسیسات متواضع ما می‌یابند به کسی تعلق دارند. آن‌ها برادر کسی، دختر کسی هستند. ما در نان و ماهی اینجا نیستیم که آن‌ها را عمدتاً بازپروری کنیم یا نجات دهیم یا دوباره آموزش دهیم.» مهمان‌نوازی شخصی کارگر کاتولیک فرد را در مورد مسئولیت نیازمندان به چالش می‌کشد، برخوردها {ی داوطلبان} باید عزت مندانه می‌بود، و کسی نباید برای دریافت کمک به دولت مراجعه می‌کرد بلکه باید با عشق نیازمندان را به عنوان سفیران خدا خوش‌آمد بگوید.

قوانین کمی رفتار مهمانان را کنترل می‌کرد، به جز اصول عدم خشونت که توسط کارکنان نان و ماهی و «ناظران خیابانی» اعمال می‌شد. زنان و کودکان می‌توانستند جدا از مردان غذا بخورند. مهمانان می‌توانستند نان و میوه ارائه شده با هر وعده غذا را با خود ببرند، یا در نان و ماهی بخورند. انتخاب پایه‌ی مهمان‌نوازی شخصی در نان و ماهی بود، نه تنها برای مهمانان بلکه برای داوطلبان. در این تغییر روش‌های خانه‌های مهمان‌نوازی قبلی، داوطلبان می‌توانستند انتخاب کنند که آیا کارهایی را که ممکن است از نظر احساسی فراگیر باشد انتخاب کنند یا کارهای یدی سخت یا حتی کثیف را تجربه کنند، و به عهده بگیرند یا نه. به عنوان مثال، داوطلبان می‌توانستند انتخاب کنند که آیا به کارکنان حقوق‌بگیر (عمدتاً مردان رنگین‌پوست) که صف انتظار را نظارت می‌کردند و تنش‌ها را در میان مهمانان منتظر کاهش می‌دادند، کمک کنند یا نه؛ تعداد کمی از داوطلبان (و عمدتاً مردان) به کارکنان (عمدتاً مردان رنگین‌پوست) که کارهای سخت شستشوی ظروف و تمیز کردن کف بعد از توزیع غذا را انجام می‌دادند، کمک می‌کردند. داوطلبان بیشتری (هم مردان و هم زنان) ترجیح می‌دادند به کارکنان (عمدتاً زنان) که در طول وعده غذا در اتاق غذاخوری به مهمان‌نوازی و تمیز کردن کمک می‌کردند، کمک کنند. بسیاری از داوطلبان صبح‌ها زودتر می‌آمدند و غذا را آماده می‌کردند و قبل از زمان سرویس‌دهی می‌رفتند؛ دیگران فقط برای کمک به سرویس‌دهی وعده غذا می‌آمدند. به طور خلاصه، عمل خیریه در نان و ماهی بر عزت، احترام و انتخاب برای مهمانان و در یک پیچش عجیب مهمان‌نوازی شخصی، برای داوطلبان تأکید داشت.

بعد از یک تقاطع و حدود یک و نیم بلوک پایین تر از یک جاده اصلی، مرکز خدمات پناهگاه ارتش رستگاری دیده می‌شود، که در یک حصار زنجیره‌ای قرار دارد. افراد بی‌خانمان می‌توانند به مدت سی روز، به عنوان «داخلی» در آنجا زندگی کنند. این تنظیمات از نظر ایدئولوژیک به تصویرپردازی ژنرال ویلیام بوت در سال ۱۸۹۰ از «پناهگاه‌های پناهندگی» شبیه بود، «این پناهگاه‌ها فقیران بی‌خانمان را جمع‌آوری می‌کنند، نیازهای فوری و آزاردهنده آنها را تأمین می‌کنند، اشتغال موقت فراهم می‌کنند، به آنها امید به آینده می‌دهند و بلافاصله دوره‌ای از بازسازی با تأثیرات اخلاقی و مذهبی را آغاز می‌کنند» (بوت ۱۸۹۰: ۹۲).

در مرکز خدمات پناهگاه در ساکرامنتو، برخی از ساکنان داخلی، که بیشترشان مردان طبقه کارگر بودند و بسیاری از آنها مردان رنگین‌پوست بودند، در آشپزخانه‌ای صنعتی و ساده داوطلب می‌شدند. دیگران که از جستجوی کار در طول روز معاف بودند، ظهرها پس از غذا دادن به کارکنان ارتش رستگاری نهار می‌خوردند. در ماه‌های زمستان، آشپزخانه یک وعده غذایی بعد از ظهر را نیز برای «سریز» توزیع می‌کرد. این وعده برای کسانی بود که توسط ارتش رستگاری به نمایندگی از شهرستان ساکرامنتو به یک پناهگاه اضطراری منتقل می‌شدند. داوطلبان در ارتش رستگاری شامل برخی از ساکنان داخلی، برخی از سریز، چند نفر از ساکنان داخلی قبلی و افرادی که توسط دادگاه از طریق برنامه دادرسی جایگزین ایالت کالیفرنیا برای انجام ساعت‌های خدمت عمومی محکوم شده بودند، بودند. در ارتش رستگاری، تعداد کمی از داوطلبان کلیسا وجود داشتند و نگهبانان امنیتی برنز محوطه را گشت می‌زدند. مدل نظامی ارتش رستگاری دارای یک سلسله مراتب فرماندهی بود (با عنوان‌های نظامی کامل) که در آن ارتشیان و کارکنان غیرنظامی به قول شعارشان، «قلب به خدا و دست به انسان» برای نجات افرادی که در «طبقات در حال غرق شدن» گرفتار شده بودند، دست دراز می‌کردند. در این سنت «مسیحیت عضلانی» تأکید بر نیروی مردانگی پروتستانیسم همراه با توسعه شخصیت، نقش‌های کاری مردان را در مرکز یک هویت مذهبی قرار می‌داد (بدمن ۱۹۸۹؛ بندروث ۱۹۹۳).

داوطلبان در نان و ماهی داوطلب شدند، اما در این محیط عمدتاً مردانه

و طبقه کارگر، بسیاری از داوطلبان با مشکلات الکل و مواد مخدر یا بی اعتباری‌های ناشی از ساعات داوطلبی برنامه دادرسی جایگزین (ASP) مبارزه کردند.

بلندگوی اخلاقی اصلاحات الکی‌های ناشناس به راحتی با بلندگوی اخلاق کار ارتش رستگاری تلاقی کرد. اصول الکی‌های ناشناس و قوانین مرکز خدمات پناهگاه یک فرهنگ مردانه را ساخت که در آن داوطلبان ممکن است تبدیل به کارکنان ثابت شوند و هر دو تلاش کردند تا دیگران را از طریق کار سخت و خودنظم دهی از فقر و ناامیدی نجات دهند.

با وجود اینکه ارتش رستگاری هیچ‌گاه زندان نبوده است، برخی جنبه‌های محیط ساخته شده آن با توجه به جداول زمانی، حرکات، نظارت و سیستم دقیقی از دستورات که میشل فوکو در اثر کلاسیک خود، مراقبت و تنبیه (۱۹۷۹) توصیف کرده است شبیه به مکان‌های تنبیهی بود. با این حال، با وجود قوانین سختگیرانه، حس همبستگی غالباً در مرکز خدمات پناهگاه تسلط داشت. در حالی که در «نان و ماهی» تعامل با فقرا غالباً در چارچوب آداب و رسوم آرام طبقه متوسط انجام می‌شد که ناخوشایندی داوطلبان را که از نابرابری‌های طبقاتی و نژادی ناراحت بودند، تسکین می‌داد، در ارتش رستگاری شوخی و آواز خواندن با رادیو آشپزخانه بازتاب‌دهنده آشنایی بیشتر تجربه مشترک بود. بسیاری از مردانی که نجات‌گرای را پذیرفته بودند، سلسله مراتب سختگیرانه آن را تایید می‌کردند و «نان و ماهی» را به عنوان یک سازمان خوب برای برخورد با زنان و کودکان تلقی می‌کردند، اما برای مردان نامناسب می‌دانستند. همان مردان اغلب قوانین حداقل در «نان و ماهی» را از نظر اخلاقی نابودکننده تلقی می‌کردند. با این حال، تعداد بسیار کمتری از زنان، ارتش رستگاری را پناهگاهی آغوش گشوده مشابه «نان و ماهی» می‌دانستند.

هر دو سازمان به شدت به داوطلبانی که آنها را داوطلبان متعهد می‌نامیدم متکی بودند تا کار تغذیه فقرا را انجام دهند. در «نان و ماهی»، داوطلبان عادی (خواه مذهبی یا غیرمذهبی) و در ارتش رستگاری داوطلبان منتخب (هر دو ساکنان داخلی که اغلب از بی‌خانمان‌های سابق تشکیل شده و داوطلبان برنامه محکومیت جایگزین دادگاه) خود را بهبود بخشیدند از طریق پایبندی به

بلاغت اخلاقی خاص خیریه {خودشان را ثابت می‌کردند}. البته، برای بیشتر داوطلبان در ارتش رستگاری تعهد به قوانین نهادی به دلیل تلاش برای برآوردن محکومیت‌های دادگاهی یا استقلال مالی بیشتر سرنوشت‌ساز بود. با این حال، در هر دو مورد، پیوند احساسات و اخلاق با خیریه و جنبش‌های اجتماعی در نظر کارمندان مشهود بود. در هر دو «نان و ماهی» و ارتش رستگاری، کارمندان به عنوان «کارآفرینان اخلاقی» هاروارد بکر عمل می‌کردند که برای ایجاد و اجرای ساختار و قوانین سازمانی مطابق با دیدگاه آنها از چگونگی کمک بهتر به فقرا مبارزه می‌کردند:

کارآفرینان اخلاقی معمولاً می‌خواهند به کسانی که زیر دست آنها هستند کمک کنند تا وضعیت بهتری داشته باشند. این که زیر دست آنها همیشه وسیله‌های پیشنهادی برای نجات آنها را دوست ندارند، مساله دیگری است. اما این واقعیت - که کارزارهای اخلاقی معمولاً توسط کسانی که در سطوح بالاتر ساختار اجتماعی قرار دارند تحت سلطه قرار می‌گیرند - به این معنی است که آنها به قدرتی که از مشروعیت موقعیت اخلاقی‌شان بدست می‌آورند، قدرتی از موقعیت برتر آنها در جامعه اضافه می‌کنند. (بکر ۱۹۷۳: ۱۴۹)

رویکرد نظری من به این بحث سازماندهی اتاق‌های ناهارخوری، احساسات، و جنبش اجتماعی علیه بی‌خانمانی در ساکرامنتو، در پی جای پای تعاملی نمادین بکر (۱۹۸۶: ۱۳) است، همانطور که ردیابی می‌کنم که کارکنان چگونه «فرهنگ» را در هر محیط انجام می‌دهند، با این فرض که فرهنگ «توضیح می‌دهد که مردم چگونه در شرایط زمانی که درک مشترکی از آن دارند عمل می‌کنند» این رویکرد که بلاغت‌های اخلاقی را به عنوان ایدئولوژی در عمل در نظر می‌گیرد، فرض می‌کند که همانطور که افراد و گروه‌ها {مناسک} فرهنگ را انجام می‌دهند، {مناسک} ایدئولوژی را از طریق ایجاد و بازآفرینی بلاغت‌های اخلاقی کنش خیریه انجام می‌دهند. این بررسی از بلاغت‌های اخلاقی و ترجمه‌های آنها به سیاست نشان می‌دهد که چگونه تصاویر و استعاره‌های قاب هر سازمان از طریق سیاست‌های متفاوت احساس خدمت به سفیران خدا و نجات طبقات فروپاشنده به «ساختار رسوب کرده» تبدیل شده‌اند (بوش در نقل قول از فاین ۱۹۹۲: ۹۶).

تعامل احساسات و اخلاق در سیاست احساس

داوطلبان، و به ویژه کارکنان، در نان و ماهی و ارتش رستگاری وارد یک سنت سیاسی کنش خیریه با روابط منحصر به فرد و سرنوشت ساز به دولت شدند. از سال ۱۹۸۲، دولت‌های فدرال و ایالتی تخمینی ۴۰ درصد از خدمات اجتماعی را تأمین کردند، چهار درصد برای بخش تجاری، و ۵۶ درصد برای بخش غیرتجاری (سالون ۱۹۸۷: ۱۰۳). با این حال، بیشتر بخش داوطلبی یارانه بگیر دولت می‌شد، بنابراین در آنچه جغرافی‌دان شهری، جنیفر وولچ (۱۹۹۰): xvi) «دولت سایه» نامیده بود قرار می‌گرفت: «یک دستگاه شبه‌دولتی شامل سازمان‌های مختلف بخش داوطلبی، اداره شده خارج از سیاست‌های سنتی دموکراتیک و مسئولیت‌های خدمت جمعی عمده‌ای که قبلاً توسط بخش عمومی بر عهده داشتند، با این حال در محدوده کنترل دولت باقی ماندند.»

در ارتش رستگاری، که محکم در دولت سایه قرار داشت، داوطلبان داخلی و اعزامی با دولت در تبعیت از الزامات بوروکراتیک دولتی ثبت‌نام کردند. به وضوح یک «غیرانتفاعی برای استخدام» (اسمیت و لیسکی ۱۹۹۳)، ارتش رستگاری خیریه را با هدف توانبخشی حرفه‌ای کرد و بنابراین کار سیاست رفاه اجتماعی کشور را انجام داد. در مقابل، کارکنان نان و ماهی - با رد بیشتر تأمین مالی دولتی و فاصله از بیشتر برنامه‌های دولتی - تلاش کردند تا خارج از حتی دولت سایه بمانند.^۱ کارکنان نان و ماهی تلاش‌های قابل توجهی برای حفظ آزادی کنش سیاسی انجام دادند. با این حال، تا اواسط دهه ۱۹۹۰، نان و ماهی خود را در یک مبارزه احساسی با شهر ساکرامنتو یافت، با اتهامات اخلاقی از همه طرف‌ها (همسایگان، اعضای جامعه، اعضای دولت، فقرا، و خود نان و ماهی). وولچ (۱۹۹۰: ۲۱۷) اشاره می‌کند که سازمان‌های داوطلبی در دولت

^۱ - حتی با وضعیت غیرانتفاعی، سازمان‌هایی مانند «نان و ماهی» در حیطه نظارت دولت باقی می‌مانند (nosfloW dna ,ttirB ,yhtraCcM ۱۹۹۱). برای مثال، آن‌ها باید به الزامات مالیاتی و پستی و احتمالاً مهمترین امر، همانطور که بعداً خواهیم دید، باید به قوانین محلی منطقه‌بندی و محدودیت‌های حمایت از نامزدهای سیاسی پایبند باشند. با این حال، در یک مطالعه از مسیرهای ورود به وضعیت غیرانتفاعی در میان سازمان‌های جنبش اجتماعی بی‌خانمان‌ها، «sserC .M leinaD» (۷۹۹۱) استدلال می‌کند که تعادل سیاسی تابعی از وضعیت غیرانتفاعی به خودی خود نیست، بلکه تابعی از مسیری است که سازمان برای اتخاذ این شکل پیش گرفته است.

سایه خود را به ویژه در برابر مقررات دولتی و برداشت یارانه‌ها آسیب‌پذیر می‌کنند. اما ارتش رستگاری، هرچند به طور مداوم برای حمایت مالی دولتی بیشتر لابی می‌کرد، سیاست محلی دولت در مسکن، تغذیه و توانبخشی فقرا را بدون مشکل خاصی اجرا می‌کرد.

در زمستان ۱۹۹۴-۹۵، ارتش رستگاری ساکرامنتو تقریباً ۷۰,۰۰۰ دلار در ماه از اداره خدمات انسانی شهرستان ساکرامنتو برای اداره پناهگاه اضافی در کالیفرنیا اکسپو (Guyette ۱۹۹۴: ۱۳) دریافت کرد، و همچنین بودجه‌های دیگر دولتی برای ارائه خدمات اجتماعی. کارکنان انتظار داشتند که نیروهای تازه‌وارد آنها به مقررات دقیق رفاهی پایبند باشند. در مرکز خدمات پناهگاه، نجات‌دهندگان و بسیاری از کارکنان غیرنظامی و داوطلبان منصوب، با تدابیر کنترل اجتماعی ساکرامنتو موافق بودند. کار خدمات پناهگاه ساکرامنتو به وضوح با دستورالعمل فرمانده ملی ۱۹۹۴ هماهنگ بود که نجات‌دهندگان «با سخن بی‌شرمانه و در بازار سیاست دولتی عمل کنند» بر اساس درک آنها از خدا:

با کلام مراقبت شده و اقدام قانونی، درخواست می‌کنیم و انتظار داریم سهم خود را در بخشش دولتی برای بخش‌های برنامه‌های کامل ارتش رستگاری که ما را در تعارض با استقرار یا تهرین آزاد مذهب درگیر نمی‌کند، دریافت کنیم. اگر ما متقاعد شده‌ایم که در این کار درگیر نمی‌شویم به عملی که می‌تواند به عنوان استقرار دین یا سوءاستفاده از تهرین آزاد تفسیر شود هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا ارتش رستگاری نباید از درخواست حمایت دولتی برای هر برنامه‌ای خودداری کند. (Hodder ۱۹۹۴: ۴)

اعضای ارتش رستگاری و کارکنان غیرنظامی در مرکز خدمات اجتماعی ساکرامنتو خواستار بودجه بیشتر دولتی برای بازسازی و مسکن شدند. اعضای کارکنان می‌توانستند به عنوان «بروکرات‌های کف خیابان» (Lipsky ۱۹۸۰) که سیاست دولتی را در تعاملات رو در رو با مشتریان نمایندگی می‌کردند، درک شوند. آنها به تلاش‌های لابی برای فشار به شورای شهر برای کلبه‌هایی برای بی‌خانمان‌ها پیوستند، و شورای شهر تصمیم گرفت کلبه‌ها در ملک ارتش رستگاری در کنار یک مرکز بازسازی پیشنهادی ساخته شود. این طرح با نگرانی

کارکنان، به‌ویژه یک مشاور به نام کوین، همخوانی داشت که به‌دنبال دریافت بودجه بیشتر برای خدمات اجتماعی بود:

آنچه می‌بینم این است که ما فکر می‌کنیم اگر ما بتوانیم خدمات اجتماعی بیشتری را درگیر کنیم، فکر می‌کنم که [یک نجات‌دهنده] در حال برنامه‌ریزی برای انجام تلاش بیشتر برای دسترسی {به منابع} است و سپس فکر می‌کنم اگر کامل‌تر و کمک‌کننده باشیم با موفقیت بیشتری با افراد اینجا برخورد خواهیم کرد. دیو، مدیر اقامتی که در کمیته شهردار در مورد بی‌خانمانی خدمت می‌کرد، نگرش کوین را تکرار کرد:

آنها ماه آینده یک کارگاه در مورد مسائل بهداشت روان در ساکرامنتو دارند و مانند یک جلسه طوفان فکری با همه تصمیم‌گیرندگان خواهد بود، اداره پلیس، بهداشت روان، [مراکز درمانی]، پناهگاه‌ها، و ما سعی خواهیم کرد تا در این طوفان فکری شرکت کنیم و به برخی پاسخ‌ها برسیم.

احیای اخلاقی به عنوان تمرکز اصلی کارهای خیریه در این چشم‌انداز از خیریه خدمت کرد. کوین اهداف معتدلی برای موفقیت در خودسازی اخلاقی در میان مراجعان خود تعیین کرد: «احساس می‌کنم، چیزی که می‌بینم، احتمالاً از تمام افرادی که می‌بینیم، شاید ده، پانزده درصد واقعاً گیر می‌کنند و کاری انجام می‌دهند.» منابع دولتی به کار ارتش رستگاری برای نجات طبقات غرق‌شده کمک کردند.

نگرانی در مورد بازسازی و نقش تأمین‌کننده خوب با نگرانی‌های دولتی در مورد ایجاد کارگران مستقل همپوشانی داشت. مسیحیت عضلانی در خدمات پناهگاه ارتش رستگاری به شیوه‌ای کمک کرد که کمتر برای هویت مردانه سنتی مشکل‌ساز بود. توجه به نجات افرادی که با الکل و مواد مخدر آسیب دیده‌اند و ایجاد کارگران، در حالی که توسط بسیاری از مردان مورد استقبال قرار گرفت، کارکنان ارتش رستگاری را از نقد شدید دلایل ساختاری فقر در شمال کالیفرنیا دور کرد و به یک رابطه همزیستی با دولت محلی منجر شد.^۱ کارکنان

^۱ داستان‌های بسیاری از داوطلبان بی‌خانمان متعهدی که من در حال کار در «ارتش رستگاری» با آن‌ها روبرو شدم، تفاوت زیادی با آن‌هایی داشت که در سنت مردم‌نگاری غالب یافته شده بودند،

در کمیته‌های تحت حمایت دولت محلی که مسئولیت توسعه برنامه‌هایی برای کمک به کاهش فقر داشتند، شرکت کردند. به‌طور غیرمنتظره، دیدگاه ارتش رستگاری بیشتر به یک سازمان خدمات اجتماعی شباهت داشت تا یک جنبش اجتماعی.

تفاوت‌ها در دیدگاه‌های خیریه روابط بین این دو همسایه نزدیک جغرافیایی را با تنش‌ها اشباع کرد. به عنوان مثال، در پاسخ به اینکه آیا ارتش رستگاری هر نوع رابطه کاری با نان و ماهی دارد یا نه، دیو توضیح داد:

ارتش رستگاری، بزرگتر محله است. ما منابع مالی بیشتری نسبت به اکثر ارائه‌دهندگان خدمات دیگر در ساکرامنتو داریم، به همین دلیل من، حداقل من، احساس می‌کنم که بسیاری به امکانات ما حسادت می‌کنند. حالا، نمی‌گویم که ما با هم کار نمی‌کنیم چون کار می‌کنیم. به صورت روزانه، نه تنها نان و ماهی بلکه با همه سازمان‌های دیگر هم کار می‌کنیم. اما، احساس می‌کنم که یک حسادت پنهان نسبت به ما وجود دارد.

دیو به بی قانون بودن نان و ماهی برای مهمانان خود انتقاد کرد:

به نظر نمی‌رسد که آنها برای مراجعان خود قانون‌گذاری چندانی کرده باشند. آنها فقط به نوعی اجازه می‌دهند که مراجعان کار خود را انجام دهند و، ما تمایل داریم که کمی بیشتر {به مراجعان خود} ساختار بدهیم، من فکر می‌کنم... یک خط باریک بین کمک به کسی و تشویق کسی وجود دارد. می‌دانید، و من فکر می‌کنم که این خط اصلی است، ما به نوعی چیزها را در این مسئله کمی متفاوت می‌بینیم. اما ما با آنها زیاد کار می‌کنیم.

اخلاق کاری ارتش رستگاری به دیو اجازه داد تا نان و ماهی را به عنوان «توانمند کننده» میهمانانش توصیف کند.

که استدلال می‌کردند که «ارتش رستگاری»، در بهترین حالت، یک خیریه پذیرنده مشکل‌دار و در بدترین حالت یک نهاد سرکوب‌گر و تحقیرکننده است. کار میدانی من نشان می‌دهد که برخی از داوطلبان فراخوانده شده از مزایای بهداشتی روانی و مادی ارائه شده توسط «ارتش رستگاری» استقبال کردند. الهیاری (۲۰۰۲) را ببینید.

در مقابل، کریس دلانی (عضو بنیان‌گذار نان و ماهی با همسرش دان دلانی) با شرکت‌کنندگان در یک عقب‌نشینی معنوی توضیح داد که به جای توانمند کردن بی‌خانمان‌ها، «ما فقط سعی داریم به مردم کمک کنیم تا امروز را فردا برسانند و زنده بمانند.» در پاسخ به برنامه ارتش رستگاری برای ارائه یک برنامه بازتوانی یک‌ساله، او اعلام کرد که آنها باید انتظاراتشان را درباره نیازهای بی‌خانمان‌ها «واقعی» کنند. در یک مورد دیگر، هماهنگ‌کننده داوطلبان توضیح داد که بسیاری از مهمانان نان و ماهی دوست ندارند به ارتش رستگاری بروند. به گفته او، «مهمانان ما به ما می‌گویند که {ارتش رستگاری آنها را} به یاد زندان می‌اندازد.» با این حال، در همان جلسه آشنایی، هماهنگ‌کننده داوطلبان اذعان کرد که «ترتیب نزول» در نان و ماهی بیشتر به کسانی که کودکان دارند خدمت می‌کند. به گفته او، «ما خدمات خوبی به مردان ارائه نمی‌دهیم.» کارگران کاتولیک، در تضاد شدید با نجات‌دهندگان، شرکت در و تأمین مالی از دولت سایه را محکوم کرده‌اند. هرچند نان و ماهی غذای دولتی مازاد را پذیرفته بود، اما بودجه دولتی را نپذیرفتند. گزارش نهایی مالیاتی آنها برای سال ۱۹۹۳ تقریباً یک و سه چهارم میلیون دلار کمک‌های خصوصی به «بانک ایمان» آنها نشان می‌داد. با تکیه بر کمک‌های مالی فردی و سازمان‌های کوچک، این ترقی‌خواهان حتی در میان «محافظه‌کاران مدنی» معروف شده‌اند که تلاش‌های ابتکار خصوصی برای حل مشکلات اجتماعی را تقدیر می‌کنند (استاروبین در اسکاکیول و فیورینا ۱۹۹۹ ذکر شده است). با این حال، از آغاز با دوروتی دی (۱۹۶۳: ۳۳)، کارگران کاتولیک خود را نه فقط یک خیرات، بلکه یک جنبش اجتماعی برای تغییر دانسته‌اند: «کارگر کاتولیک یک جنبش است نه یک سازمان خیریه معتبر.» در موثرترین شکل خود، کارگران کاتولیک از نیازهای عاطفی فقرا برای جرقه زدن وجدان جمعی اخلاقی استفاده می‌کنند.

نان و ماهی از طریق برنامه ماهانه‌ای که به طور گسترده‌ای توزیع می‌شود، عقب‌نشینی‌های معنوی و کار تغذیه فقرا، به طور مداوم شهر را به خاطر بی‌توجهی به فقرا محکوم کرده است. کارکنان آن پیروان خود را تشویق کردند تا علیه سیاست‌ها و اقدامات شورای شهر و پلیس اعتراض کنند. آنها تلاش کردند تا حقوق فقرا را به اولویت‌های اخلاقی جامعه تبدیل کنند. به

عنوان مثال، کمبود مسکن قابل تهیه برای فقرا در خبرنامه عید پاک ۱۹۹۵ به چشم‌انداز اخلاقی برای ساکرامنتو تبدیل شد:

در سال ۱۹۹۴، نان و ماهی با ۲۱۷۳ مهمان که به دنبال مسکن قابل تهیه به نان و ماهی آمده بودند، مصاحبه کردند. هفتاد و پنج درصد از کسانی که با آنها مصاحبه کردیم، بیش از ۲ سال در ساکرامنتو زندگی کرده بودند. متأسفانه، ما توانستیم تنها ۱۷ درصد آنها را در مسکنی که واقعاً توانایی مالی داشتند، قرار دهیم. این فاجعه است. این کیفیت زندگی همه ساکرامنتویی‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

با این حال، در این محیط که برخی از داوطلبان در تعاملات رو در رو که توسط پیشخوان سرویس‌دهی واسطه نشده بود، احساس ناراحتی می‌کردند و دیگران برای پذیرش همه نیازمندان به عنوان مستحق کمک‌های خیریه مشکل داشتند، بیشتر افراد از فعالیت‌های جنبش اجتماعی جدا ماندند. همانطور که کارکنان، مهمان‌نوازی شخصی را اصلاح کردند تا به داوطلبان اجازه دهند تا در کار تعاملی مهمان‌نوازی شخصی شرکت کنند، فرصتی برای خدمات جدا از تعهد به اقدام سیاسی فراهم کردند. مشارکت هفتگی یا ماهانه در سالن غذاخوری به نظر می‌رسید که انزوای عاطفی اجتماعات وجدان آنها را راضی می‌کند و بنابراین به کارکنان فرصت بیشتری می‌دهد تا جزء اخلاقی اقدام سیاسی را تأکید کنند. با این حال، بیشتر داوطلبان در نان و ماهی مشارکت خود را با ایدئولوژی سازمانی به محدودیت‌های آشپزخانه و سالن غذاخوری محدود کردند.

ارزش‌گذاری بر روی خانه‌های مهمان‌نوازی کارگران کاتولیک در برخی نوشته‌های آکادمیک به شدت با انتقادات آکادمیک از ناتوانی سازمان‌های خیریه در تحریک به تغییرات اجتماعی تضاد دارد.^۱ به عنوان مثال، محققان

^۱ - معروف‌ترین مورد، «مایکل هرینگتون» کار «کارگران کاتولیک» را برای خدمت به افرادی که در طبقه فقیر زندگی می‌کردند در کتاب «آمریکای دیگر: فقر در ایالات متحده» (۳۶۹۱) توصیف کرد. لحن ادبیات دانشگاهی درباره «کارگران کاتولیک» (نگاه کنید به، برای مثال، yarruM ۰۹۹۱ و retseorT ۳۹۹۱) جنبش «کارگران کاتولیک» را با احترام زیادی مورد بررسی قرار می‌دهد. به همین ترتیب، نوشته‌های گسترده دورتی دی اگرچه دانشگاهی نیستند، از تحسین محترمانه‌ای از سوی دانشگاهیان برخوردارند (نگاه کنید به، برای مثال، seloC ۳۷۹۱).

استدلال کرده‌اند که خیریه کاتولیک به جای تغییرات اجتماعی، خیریه آورده است (کاتز ۱۹۸۶: ۶۱)، سیاست‌های همدلی «وابستگی در مشتریان را که امیدوارند در نهایت برطرف کنند، بازتولید می‌کند» (هاچ و اسلیتون ۱۹۸۹: ۲۱۵)، و «خیریه خصوصی سازمان یافته یک ایدئولوژی فردگرایی، خوداتکایی و دولت حداقلی را تبلیغ می‌کند» (بلاو ۱۹۹۲: ۵). در یک اثر اخیر در این سنت، با عنوان «خیریه شیرین؟ غذای اضطراری و پایان انتصاب»، جنت پاپندیک (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که کار اداره برنامه‌های غذایی اضطراری کار بسیاری از کسانی که متعهد به ریشه‌کن کردن فقر هستند را مصرف می‌کند. پاپندیک هشدار می‌دهد که کار خیریه به طور موثر انرژی بسیاری از افرادی که احتمالاً چالش‌های سیاست‌های توزیعی را که به کمک غذایی نیاز دارند، منحرف می‌کند. نگرانی پاپندیک، به طور خلاصه، این است که خیریه نه تنها یک علامت بلکه همچنین یک علت رشد فقر است. بسیاری از شهروندان وقت و پول خود را به خیریه اختصاص می‌دهند تا تغییرات اجتماعی، و خیریه نه تنها نیازهای غذایی نیازمندان را برآورده نمی‌کند، بلکه نیازمندان را نیز از جریان اصلی منحرف می‌کند. با این حال، انتقادات در این سنت از پیچیدگی نحوه فعالیت همزمان سازمان‌های خیریه در سیاست‌های توزیعی و ارائه خدمات اجتماعی غافل می‌شوند. نان و ماهی نیروی کار سازمانی خود را به کارهای خیریه و تغییرات اجتماعی اختصاص داد و به همین ترتیب سادگی غلط یک تحلیل که ارائه به نیازمندان و مشارکت در جنبش اجتماعی را به عنوان متقابل، متناقض، یا، به عنوان یک فرم پیچیده‌تر پاپندیک، مخرب تغییرات اجتماعی قرار می‌دهد، تأکید می‌کند.

به این ترتیب، نان و ماهی یک نمونه ضد رایج از گزارش‌های آکادمیک درباره سیاست و خیریه ارائه می‌دهد که اغلب خیریه را به عنوان ابزاری برای تسکین و حفظ وضعیت موجود تلقی می‌کنند. به نظر می‌رسد نان و ماهی در بسیج یک اقتصاد سیاسی احساسی به نفع کمک به نیازمندان موفق بوده است. داوطلبان عادی به یک جامعه وجدانی بزرگ‌تر پیوستند تا یک «هویت جمعی» را تشکیل دهند که «از منافع مشترک، تجربیات و همبستگی اعضا ناشی می‌شود» (تیلور و ویتیر ۱۹۹۲: ۱۰۵). داگ مک آدام (۱۹۸۸: ۵۰)

نیز در پژوهش خود درباره داوطلبان تابستان آزادی اهمیت هویت جمعی را یادآور شد: «تصویر فعال به عنوان یک فرد تنها که تنها توسط نیروی وجدان خود هدایت می‌شود، به تعداد کمی از متقاضیان اعمال می‌شود. بلکه، نیروی مشارکت او در پروژه به نظر می‌رسد از ترکیبی از روابط شخصی و/یا روابط سازمانی ناشی می‌شود.» یک هویت جمعی احساسی و اخلاقی قدرتمند به نان و ماهی اجازه داد تا به مهمانان خود غذا بدهد و از آنها مراقبت کند و همچنین یک ائتلاف حمایتی تشکیل دهد که شامل کارکنان و داوطلبان است تا فشار بر دولت شهری را حفظ کند.

به طور خلاصه، برای یک دهه خوب، کار خیریه نان و ماهی با تقویت احساسی آن در رسانه‌های ساکرامنتو، احساسات همدردی قدرتمندی را به یک جامعه وجدان اخلاقی هدایت کرد (مک کارتی و زالد ۱۹۷۷) تا از سیاست‌های تغییر اجتماعی خود حمایت کند. کارکنان به شدت از طرف بی‌خانمان‌ها در ساکرامنتو حمایت می‌کردند و به این ترتیب، به گفته چارلز هوچ و رابرت ای. اسلیتون (۱۹۸۹)، سیاست‌های همدردی را با سیاست‌های حقوق تطبیق دادند. فیلیپ کایال (۱۹۹۰، ۱۹۹۳) در کار خود درباره داوطلبان و بحران بهداشتی مردان همجنس‌گرا، استدلال کرد که کار «همکاری مراقبتی» داوطلبان سیاسی است زیرا روابط بین خود و جامعه و {روابط در دورن} جامعه را بازسازی می‌کند. در حالی که کارکنان نان و ماهی داوطلبان را از «کار کثیف» تغذیه فقیران شهری محافظت می‌کردند، آنها خود و داوطلبان جامعه نان و ماهی را به چالش کشیدند تا همانند داوطلبان ایدز که کایال مطالعه کرد، «شاهدی بر رنج دیگران» باشند. یعنی، کارکنان جامعه را تشویق کردند تا روابط احساسی با فقیران ساکرامنتو را بازسازی کنند و به این ترتیب، مسئولیت اقدام از طرف اعضای بی‌خانمان جامعه را بپذیرند.

اما در عرض یک سال پس از پایان تحقیقات میدانی‌ام در «نان و ماهی» و «ارتش رستگاری» در سال ۱۹۹۴، روزنامه «Sacramento Bee» و خبرنامه «نان و ماهی» شروع به توصیف چیزی کردند که من آن را «سقوط از لطف» «نان و ماهی» نامیدم. «نان و ماهی» که به نظر می‌رسید یک مدل محبوب از ابتکار خصوصی در جامعه است، به ویژه همانطور که در رسانه‌های خبری تصویر شده

بود، با افزایش جمعیت بی‌خانمان‌ها در اواسط دهه ۱۹۹۰، برای بسیاری جایگاه محبوب خود را از دست داد. «نان و ماهی» ادعا می‌کرد که فراخوان اخلاقی برای عدالت به مردم بی‌خانمان، بر حقوق دیگران، مانند حقوق صاحبان املاک محلی برای تنظیم ورود فزاینده مردم فقیر به محلات‌شان، مقدم است. اگر به گفته جامعه‌شناس دنیل ر. روسکر (۱۹۹۷: ۴۳۸)، «قدرت ایده خیریه خصوصی در این است که متحد می‌کند»، فروپاشی سیاست‌های همدردی، جامعه همدرد در ساکرامنتو را از بین برد. رد کردن کمک‌های دولتی و ترسیم یک جایگزین صمیمانه پیشرو در برابر سیاست رفاه دولتی به طور فزاینده محافظه‌کار، «نان و ماهی» را در برابر یک بازخورد اخلاقی عصبانی و خودرأی آسیب‌پذیر کرد، چرا که سیاست‌های همدردی در مقابل فقر پایدار پژمرده شد و یک فرهنگ سخت‌گیرانه در قبال رفاه قدرت گرفت. در این گزارش‌ها، «Bee» که قبلاً بر روحیه خیریه ساکرامنتو تمرکز داشت، جامعه را به عنوان قربانی کسب‌وکار خیریه میلیون دلاری بازسازی کرد.

سرمقاله زیر از این روزنامه نشان می‌دهد که چگونه «نان و ماهی» به طور فزاینده‌ای برای کمک به افرادی که در سیاست‌های ملی رفاه به عنوان فقیران نامستحق شناخته می‌شدند، مورد انتقاد قرار گرفت:

ناراحت‌کننده‌ترین موضوع این است که با خدمت بدون قید و شرط به همه کسانی که مراجعه می‌کنند، «نان و ماهی» به حمایت از سبک زندگی مردان و زنان از نظر بدنی سالم که زندگی در خیابان‌ها را انتخاب کرده‌اند، کمک می‌کند. بنابراین، خیریه خود را در تضاد با سیاست شهر قرار می‌دهد، که وقتی به افرادی کمک می‌کند، مقداری تلاش و مسئولیت‌پذیری را {در قبال آن} می‌طلبد. یک الکلی باید تحت درمان باشد. بیکار باید سعی کند شغلی پیدا کند.

(Sacramento Bee، ۴ اکتبر ۱۹۹۵)

در ۲۴ سپتامبر ۱۹۹۵، تنها چهار روز قبل از اینکه «نان و ماهی» دومیلیونمین وعده غذایی خود را سرو کند، مقاله اصلی «Sacramento Bee» اعلام کرد، «اختلاف توسعه تلخ وزارتخانه برای بی‌خانمان‌ها را پوشانده است» (Kollars، ۱۹۹۵). این مقاله به توصیف تخلفات متعدد ادعایی توسط «نان و ماهی»

در تلاش‌های توسعه خود پرداخت. هالتر فارگو یکی از حامیان دیرینه «نان و ماهی» و عضو شورای شهر، توضیح داد که چگونه احساس عصبانیت نسبت به «نان و ماهی» را درک می‌کرد:

ما تنها احساس ناکامی نمی‌کنیم، این تقریباً یک حس خیانت است. مردم احساس می‌کنند که مورد سوء استفاده قرار گرفته‌اند. ما برای مدت طولانی حمایت‌کننده بوده‌ایم و سعی کرده‌ایم کار درست را برای بی‌خانمان‌ها انجام دهیم. و من معتقدم همه آن‌ها نیت خیر دارند. اما آن‌ها به تأثیراتی که در جامعه ایجاد می‌کنند، بی‌توجه بودند. (Kollars ۱۹۹۵)

داستان «سقوط از لطف» «نان و ماهی» یک یادداشت هشدار دهنده درباره ناپایداری بالقوه بخش داوطلبانه در برخورد با دولت رفاه است. رشد نه تنها صمیمیت مهمان‌نوازی شخصی را به خطر انداخت بلکه وضعیت محبوبیت سازمان در جامعه را نیز تهدید کرد، زیرا «نان و ماهی» به طرز طعنه‌آمیزی خود را موضوع انتقاداتی یافت که معمولاً به دولت بزرگ متوجه بود. «نان و ماهی» خدمات اجتماعی به طرفداران خود را بدون اخلاق سیاست‌های رفاه دولتی از طریق کمک‌های اعضای جامعه و کار آن‌ها ارائه می‌داد. با این وجود، در سال‌های گذشته به عنوان مدل ابتکار خصوصی خارج از دولت سایه، سازمان به دلیل کاهش سیاست‌های همدردی و تقویت فرهنگ سخت‌گیرانه در برابر رفاه در گفتمان عمومی، سانسور شد. سرنوشت آن ممکن است آزادی خیالی را در فاصله گرفتن از دولت سایه نشان دهد.

هفت ماه پس از اینکه شهر برای اولین بار از «نان و ماهی» شکایت کرد و سپس «نان و ماهی» شکایت متقابل کرد، خیریه و شهر به یک توافق میانجی رسیدند، درست در زمانی که قرار بود اظهارات اعضای شورا گرفته شود و چند روز پس از حکم دادگاه عالی ایالات متحده که قانون احیای آزادی مذهبی ۱۹۹۳ را برای محدود کردن توانایی ایالت و شهر در اعمال قوانین منطقه‌بندی محلی بر سازمان‌های مذهبی باطل کرد. لیروی چتفیلد مدیر {خیریه} گفت که با وجود این حکم، «ما باور نداریم که برای تغذیه گرسنگان و پناه دادن به بی‌خانمان‌ها به اجازه شورای شهر نیاز داشته باشیم» (Epstein ۱۹۹۷). اواخر

سال ۱۹۹۷ شاهد بودیم که ناظران شهرستان ساکرامنتو از طرحی برای جایگزینی فوری بازتوانی به جای مسکن اضطراری عقب‌نشینی کردند. اگرچه آن‌ها تصمیم گرفتند پناهگاه اضطراری ده‌ساله در کال اکسپو را مجدداً باز نکنند، اما ۱۲۶ تخت اضافی در دو مرکز در مرکز شهر برای جبران ۲۸۶ تخت از دست رفته در کال اکسپو فراهم کردند. شهرستان همچنین ۳۶ تخت اضافی در مرکز خدمات پناهگاه «ارتش رستگاری» تأمین کرد. برنامه‌های مسکن انتقالی در ساکرامنتو انتظار داشتند نیازهای اکثر بی‌خانمان‌ها را برآورده کنند، چارل دیویس مدیر اداره کمک‌های انسانی شهرستان (۱۹۹۷ Kollars) گفت: «برنامه‌ها بخشی از تغییر شهرستان به فلسفه «تداوم مراقبت» برای بی‌خانمان‌ها هستند، به جای اینکه فقط تخت و وعده غذایی گرم فراهم کنند بدون اینکه از مشتریان بخواهند به سمت خودکفایی تلاش کنند». با این حال، اسقف کاتولیک رومی «ویلیام کی. ویگان» که دوست «نان و ماهی» بود، با اشاره به نیازهای کسانی که بر روی پله‌های کلیسای جامع مرکز شهر می‌خوابند از ناظران شهرستان خواست که پناهگاه اضافه‌ای کال اکسپو را مجدداً باز کنند.

شهروندان، سیاستمداران و روزنامه‌نگاران کارکنان هر سازمان را برای تأثیرات دیدگاه‌های خیریه بر جامعه بزرگ‌تر مسئول می‌دانستند. مبانی رادیکال عدالت اجتماعی در «نان و ماهی»، یعنی سیاست‌های جنبش اجتماعی آن، به زوال آن تبدیل شد زیرا سازمان رشد کرد و تعهد آن به اعمال رحمت یا خیریه، جامعه اطراف را بیشتر با بی‌خانمان‌ها در تماس رو در رو قرار داد. در این سقوط از لطف، کارکنان «نان و ماهی» که قبلاً در رسانه‌های محلی برای پاک‌سازی اخلاقی‌شان ستایش می‌شدند، به دلیل درستکاری اخلاقی مورد انتقاد قرار گرفتند. با از دست دادن قدرت در حوزه سیاست‌های گفتمانی (Katzenstein ۱۹۹۸) و توانایی برای قاب‌بندی همه بی‌خانمان‌ها به عنوان فقیران مستحق، کارکنان نیز در سیاست‌های گروه‌های محلی قدرت خود را از دست دادند. در همین حال، «ارتش رستگاری» بیشتر خود را در دولت سایه مستحکم کرد زیرا با سیاستمداران محلی برای فراهم کردن مسکن موقت و برنامه‌های بازتوانی کار می‌کرد. این داستانی ناتمام است، اما برای سایر آژانس‌های خدمات اجتماعی که تلاش می‌کنند به مردم فقیر در زمان‌های دشوار کمک کنند، معنادار است.

نتیجه گیری:

این بحث درباره سیاست‌های ملموس در یک جنبش اجتماعی محلی پرتنش برای پایان دادن به بی‌خانمانی، نشان می‌دهد که چگونه ساختار اجتماعی استراتژیک افراد خوب و بد توسط شرکت‌کنندگان در جنبش اجتماعی، شامل ساخت همزمان جهت‌گیری‌های اخلاقی و احساسی نسبت به سیاست دولتی می‌شود (Loseke ۱۹۹۳). این سازمان‌های خیریه تا حد زیادی سعی کردند وجدان اخلاقی گروه‌های مختلف را حول تولید افراد خوب و بد و اعمال آن‌ها بسیج کنند. این فرمول‌بندی گروه‌های وجدانی، هر گونه فهم ساده عقلانی از چگونگی تاثیرگذاری چنین گروه‌هایی در نظریه فرآیند سیاسی را با پذیرش قدرت معانی فرهنگی برای شکل دادن به نتایج سیاسی (Goodwin and Jasper ۱۹۹۹) جایگزین می‌کند. در این مورد، کارکنان به عنوان کارآفرینان اخلاقی در «نان و ماهی» و «ارتش رستگاری» درباره سازمان خود، سازمان دیگر و بهترین راه کمک به فقرا داستان‌هایی گفتند و درخواست‌هایی کردند که بر اساس ساختارهایشان از معنای یک فرد دلسوز بودن بود. جدایی‌ناپذیری احساسات، اخلاق و شناخت‌ها این درخواست‌ها را رنگ آمیزی می‌کرد.

با استفاده از زبان از جامعه‌شناس آلمانی اوایل قرن بیستم مکس شلر (۱۹۹۲)، {می توان گفت که} «نان و ماهی» و «ارتش رستگاری» پیروان خود را به «جوامع احساسی» بسیار متفاوت با «سبک‌های احساسی» متمایز خوشامد گفتند. این جوامع احساسی به نظر می‌رسید با پیروان در سبک‌های احساسی نژادی، طبقاتی و جنسیتی هماهنگ می‌شوند. در «ارتش رستگاری»، سیاست‌های محترم‌سازی و مسیحیت عضلانی، خودکنترلی و پایبندی به توانبخشی و کار سخت را در میان مردان عمدتاً غیر سفیدپوست و طبقه کارگر می‌طلبید. در «نان و ماهی»، کارکنان مطابق با سبک احساسی که در شخصی‌گرایی جای داشت، با تبعیت از مقررات دولتی برای بوروکراتیزه کردن مراقبت از فقرا مبارزه می‌کردند و خواستار مشاغل بیشتر، دستمزد بهتر و مسکن ارزان‌تر بودند. بسیاری از زنان و کودکان در اینجا تجدید قوا یافتند. اگرچه مسیحیت رادیکال فعال‌گرایی در جنبش اجتماعی را تشویق می‌کرد، کارکنان به داوطلبان عمدتاً سفیدپوست و طبقه متوسط این انتخاب را دادند که آیا می‌خواهند در

اعتراضات شرکت کنند یا خیر. با استفاده از طومارها، یک نگرهبانی در زمان روزه نلت و حضور در جلسات شورای شهر، فعالان «نان و ماهی» اغلب به عنوان «معترضان مودب» جنبش صلح دهه ۱۹۸۰ شبیه بودند به طوری که جان لوفلند (۱۹۹۳: ۷) آن‌ها را به عنوان «درجه قابل توجهی از نجابت مدنی، خویشتنداری و حتی مهربانی» توصیف کرد. با این حال، حتی آداب و رسوم طبقه متوسط آن‌ها نیز نتوانست واکنش احساسی به سیاست‌های پیشرو آن‌ها را دفع کند. اگر به ماهیت داستانی نمایش‌های جنبش‌های اجتماعی (Polletta ۱۹۹۸) توجه کنیم، بخش‌های کوتاه روایت‌ها در اینجا درباره بهترین راه پایان دادن به بی‌خامانی نه تنها احساسات، اخلاق و شناخت‌های مرتبط با کار خود درون و اطراف جنبش‌های اجتماعی را نشان می‌دهد، بلکه ناپایداری احتمالی و تناقضات ممکن در تفاوت بین یک سازمان خیریه و یک سازمان جنبش اجتماعی را نیز فاش می‌کند. سازمان‌ها ممکن است به طور همزمان به مراقبت از مردم و تغییر شرایط اجتماعی ایجاد کننده وضعیت مشکل‌ساز متعهد باشند. در بازتاب‌هایی درباره اینکه چگونه استعاره‌ها ممکن است هم دیدگاه ما درباره اعتراضات اجتماعی را راهنمایی کنند و هم از آن منحرف کنند، جیمز اس جاسپر (۱۹۹۷: ۴۰) پیشنهاد می‌دهد که «برای هر استعاره، می‌توانیم هم در سایه و هم در بیرون از سایه آن کار کنیم، در دل آن و همچنین در برابر آن.» در این مورد، چه زمانی و چگونه سازمان‌های دلسوز به بازیگران جنبش اجتماعی تبدیل می‌شوند؟

سیاست‌های ملموس جامعه در «نان و ماهی» و «ارتش رستگاری» دو سبک بسیار متفاوت از تلاش‌های احساسی را نشان می‌دهد که همزمان به سوی بهبود خود و تغییر اجتماعی می‌روند. اگر دین و اعتراض دو عمل آیینی برای تلاش به سوی بیان اخلاقی فراهم کنند (Jasper ۱۹۹۷: ۱۴)، خیریه قطعاً یکی دیگر را فراهم می‌کند. پیوند ناگسستنی دین و خیریه توسط دولت تحت پوشش «اصلاحات رفاهی» ملی با بند «انتخاب خیریه» در قانون مسئولیت شخصی و فرصت کاری ۱۹۹۶ تصویب شد که ایالات‌ها را تشویق کرد از «سازمان‌های مبتنی بر ایمان» برای خدمت به فقرا و نیازمندان استفاده کنند. «امیل دورکهایم» سال‌ها پیش به ما آموخت که چگونه دین قدرتمندانه جوامع اخلاقی ما را شکل می‌دهد: «دین در درجه اول یک سیستم ایده‌ها است که

افراد به واسطه آن جامعه‌ای که عضو آن هستند و روابط مبهم ولی صمیمی که با آن دارند را تصور می‌کنند» (۱۹۹۵ [۱۹۱۲]: ۲۲۷). دیدگاه‌های خیریه در «نان و ماهی» و «ارتش رستگاری» فهم‌های رقابتی پیشرو و محافظه‌کارانه از ارائه خدمات اجتماعی را به تصویر کشید، اگرچه نه به طور کامل. تلاش برای درک همزمان چگونگی ترسیم این دیدگاه‌ها از بهبود اخلاقی خود و سیاست‌های تغییر اجتماعی، ما را به سوی سیاست‌های ملموسی می‌برد که احساسات، اخلاق و شناخت‌ها را در و اطراف سیاست‌های رفاهی به دل می‌گیرد.

سپاسگزاری ها

از جف گادوین، جیمز جاسپر و فرانسیسکا پولتا و کسانی که در کنفرانس «احساسات و جنبش‌های اجتماعی» حضور داشتند، و همچنین الن اسکات و جیمز بول، برای الهام و بینش‌شان، سپاسگزارم.

فصل دوازده

حقوق حیوانات و سیاست احساسات

ساختارهای محلی احساسات در جنبش حقوق حیوانات

جولین مک الستر گرووس

جنبش حقوق حیوانات به طور سنتی یک جنبش زنانه بوده است. در جنبش‌های اولیه حمایت از حیوانات زنان غالب بودند. در اواخر قرن نوزدهم، حیوانات، همراه با کودکان، زندانیان و فقرا، به موضوعات همدردی تبدیل شدند. به طور فزاینده ای حیوانات بخشی از خانه و خانواده شدند (فرنچ ۱۹۷۵؛ الستون ۱۹۸۷؛ اسپرلینگ ۱۹۸۸). حمایت از حیوانات، مانند سایر جنبش‌های اصلاحی، در زمانی که مردان زنان را از زندگی عمومی محروم می‌کردند، به زنان راهی برای مشارکت ارائه می‌داد. زنان نقش خود را به عنوان مراقب در برابر واقعیت‌های سخت زندگی کارخانه و فقر طبقه کارگر، و همچنین در برابر حرفه پزشکی که به طور فزاینده ای قدرتمند می‌شد، تعریف کردند. فرانسیس پاور کاب، بنیانگذار اولین انجمن ضد آزمایش بر روی حیوانات، هشدار داد که «ماتریالیسم سرد و عقلانی علم» در حال تهدید «منجمد کردن احساسات و حساسیت‌های انسانی» است. او استدلال کرد که ضدیت با آزمایش بر روی حیوانات «قلب و روح انسانی را از تخریب به دست علم بی احساس» محافظت می‌کند (دونوان ۱۹۹۳: ۱۶۸).

جنبش حقوق حیوانات اخیر نیز به عنوان یک «مبارزه اخلاقی» توصیف شده است که نگرش عقلانی و محاسباتی بازرگانان و دانشمندان را مورد انتقاد

قرار می‌دهد. جیمز جاسپر و دوروتی نلکین (۱۹۹۲) فعالان حقوق حیوانات را به عنوان {افرادی} دارای یک جهان بینی ضد ابزاری شناسایی می‌کنند - به این معنا که آنها مخالف اخلاقیت کاربردی بوروکراسی‌های بزرگ هستند که به نتایج بیش از روش‌ها توجه می‌کند. فمینیست‌های اخیراً نشان داده‌اند که زنان بیشتر از مردان به حفظ روابط مسئولیت و مراقبت اهمیت می‌دهند (به عنوان مثال گلیگان ۱۹۸۲). اکوفمینیست‌ها استدلال می‌کنند که به همین دلیل، آنها به مسائل اکولوژیکی بیشتر تمایل دارند، بنابراین بار دیگر حمایت از حیوانات را به عنوان یک جنبش زنان تعریف می‌کنند.

با این حال، بسیاری از فعالان حقوق حیواناتی که من در یک سازمان مردمی حقوق حیوانات در جنوب شرقی ایالات متحده دیدم، خانه‌داران سنتی نیستند. آنها در حرفه‌های خود تثبیت شده‌اند یا در حال تثبیت شدن هستند. آنها احساسات گرایی در جنبش را به نفع آنچه که آنها به عنوان استدلال‌های «عقلانی» فیلسوفان سازمان می‌دانند، رد می‌کنند. فعالان حقوق حیوانات هنگام انتقاد از تحقیقات حیوانی در استفاده از استدلال‌های علمی دقت می‌کنند و بسیاری از افراد برجسته در سازمان مردان هستند. در عین حال، فعالان هنوز (اگرچه لزوماً {در اعتراضات} شرکت نمی‌کنند) اعتراضات شدید عاطفی و حتی اعمال خشونت آمیز را تحمل می‌کنند. چه فرضیات فرهنگی این چارچوب حمایت از حیوانات را پشتیبانی کرده است؟ و چگونه است که با وجود این رویکرد «عقلانی»، اعتراضات برجسته و اعمالی که تروریستی محسوب می‌شوند هنوز تحمل می‌شوند؟

این سؤالات می‌توانند با بررسی نحوه صحبت فعالان درباره احساساتشان پاسخ داده شوند. به جای تلاش برای شناسایی احساسات خاص، یا رفتار با احساسات به عنوان متغیرهای مستقل علی در مشارکت در جنبش اجتماعی، من بررسی می‌کنم که فعالان جنبش اجتماعی، به ویژه فعالان حقوق حیوانات، چگونه در مورد احساسات خود صحبت می‌کنند. رویکرد من اساساً از نوع تعامل‌گرایی نمادین است. من بررسی می‌کنم که چگونه فعالان احساسات خود را در زمینه تعاملاتشان با دیگران مهم - به ویژه رسانه‌ها و مخالفان از جامعه تحقیقات پزشکی - تفسیر می‌کنند. من با احساسات به عنوان «ساختارهای

مردمی» رفتار می‌کنم. من آنها را به عنوان حالات روانی عینی مطالعه نمی‌کنم. به عنوان ساختارهای مردمی، فعالان اصطلاح احساسی را به طور بلاغی و مبهم برای مذاکره در مورد موقعیت‌هایی که در جنبش با آنها مواجه می‌شوند، استفاده می‌کنند. در محیطی که من مطالعه کردم، زنان حرفه‌ای غالب در یک سازمان مردمی حقوق حیوانات تلاش می‌کنند تا مشروعیت برای موضوع خود در یک جامعه پدرسالارانه که مسائل مربوط به زنان را معمولاً بی‌اهمیت می‌داند، کسب کنند. فعالان حقوق حیوانات از اصطلاح احساسی برای توصیف افرادی استفاده می‌کنند که رویکرد آنها به حمایت از حیوانات را کمتر مشروع می‌دانند. بنابراین اصطلاح «احساسی» به طور سیاسی استفاده می‌شود. این رویکرد به سوال سنتی بسیج منابع درباره اینکه چرا افراد به جنبش حقوق حیوانات می‌پیوندند، یا چرا به ویژه زنان به جنبش حقوق حیوانات می‌پیوندند (برای مثال، تیلور ۱۹۹۹) پاسخ نمی‌دهد. من نیز به مسئله اینکه آیا جنبش به اهداف خود می‌رسد یا خیر (برای مثال، اینهویر ۱۹۹۹)، یا آیا این جنبش به ویژه احساسی است، یا حتی کدام احساسات {در آن بیشتر} حضور دارند، نمی‌پردازم. در عوض، تحلیل من بررسی می‌کند که چرا یک جنبش اجتماعی شکل خاصی به خود می‌گیرد. من به دنبال توضیح {این مساله} هستم که چرا جنبش حقوق حیوانات، به جای اینکه - مانند پیشینیانش، جنبش انسانی در قرن نوزدهم، به شکل یک جنبش برای مهربانی و شفقت به رهبری زنان طبقه متوسط باشد دیدگاه علمی و فلسفی را به کار می‌گیرد. در عین حال، فعالان «خشم قابل قبول» را تعریف می‌کنند که اجازه می‌دهد که فرم‌های برجسته‌تر و حتی خشونت‌آمیز اعتراض رمانتیزه شوند، بنابراین اجازه می‌دهد که اعمالی که تروریستی تلقی می‌شوند، در نگاه «عقلانی»، حرفه‌ای و علمی جنبش همزیستی داشته باشند.

پسزمینه فرهنگی چارچوب بندی غیراحساسی

این بیان غیر احساسی باید در زمینه فرهنگی اواخر دهه ۱۹۸۰ قرار گیرد، دوره‌ای که در آن جنبش اخیر حقوق حیوانات محبوبیت پیدا کرد. این دورانی بود که نشان دادن احساسات مد شده است. پس از سال‌های خودخواهی و صرفه جویی ریگان و تاچر، سیاستمداران شروع به صحبت از یک «ملت

مهربان‌تر و ملایم‌تر» کردند. دوره‌های اخلاق و ارزش‌ها در مدارس کسب‌وکار و مدارس حرفه‌ای گسترش یافتند. مراکز و موسساتی برای مطالعه و ترویج ارزش‌های انسانی در علم، فناوری و سیاست عمومی اختصاص داده شدند. فمینیست‌ها برای اخلاقی‌مبتهی بر حساسیت و همکاری به جای اصول انتزاعی و رقابت استدلال کردند. صنعت فیلم آرنولد شوارتزنگر را از پلیس به معلم کودکان و از دانشمند خشک به مادر منتظر و گریان تبدیل کرد.

اما زنان نسبت به مردان بهای بیشتری برای شرکت در جنبش ابراز {احساسات} می‌پردازند. وقتی یک مرد مراقب یا متواضع است - همانطور که در پوسته‌های مردان نیمه‌عریان و عضلانی با نوزادان دیده می‌شود - احتمالاً مورد تحسین قرار می‌گیرد. یک آگهی تبلیغاتی اخیر برای ریش‌تراش‌های فیلیپس مردان را به «تراشیدن با دقت» ترغیب می‌کند، زیرا «نشان دادن احساسات شما نشانه ضعف نیست، بلکه نشانه قدرت است». مردان برای خشمگین شدن هم پاداش می‌گیرند. رابرت بلی، نویسنده تأثیرگذار در جنبش مردان، مردان را تشویق می‌کند تا با «مرد وحشی» که در اعماق روان آنها قرار دارد، تماس بگیرند. بلی (۱۹۹۰) یادآوری می‌کند که مرد وحشی نباید با وحشی اشتباه گرفته شود. در دورانی که شرکت‌ها «مردان ضدعفونی شده، بی‌مو، و سطحی» تولید می‌کنند، مرد وحشی پذیرنده و ابراز کننده است. زنان کمتر احتمال دارد برای مراقب بودن یا خشمگین بودن تحسین شوند: احساسات آنها اغلب غیر عقلانی تلقی می‌شوند. زنان حرفه‌ای وقتی کارشان ابراز {احساسات} تلقی می‌شود احساس تهدید می‌کنند زیرا به نظر برخی کمتر مشروع به نظر می‌رسد. در کتاب «مساوی در برابر خدا»، شریل کلینمن (۱۹۸۴) زنان وارد شده به یک مدرسه الهیات انسانی را به عنوان بدبین به آموزشی که «ارزش‌های زنانه» مانند برابری‌طلبی، همکاری و بیان‌گرایی را تشویق می‌کند، توصیف می‌کند. زنانی که او مصاحبه کرد می‌خواستند «توجهات فکری» و «الهیاتی» برای مشارکت زنان در قدرت داشته باشند. آنها معتقد بودند که اعتبار کشیش بر اساس وضعیت مردانه است، نه احساسات زنانه.

این مقاومت در سیستم آموزشی گسترده‌تر آمریکایی نیز در حال انجام است. رشد برنامه‌های هنرهای لیبرال و چندفرهنگی در کالج‌های ایالات متحده

دیدگاهی را تشویق کرده است که دانش به صورت ذهنی و شهودی است؛ که نظرات زنان و اقلیت‌ها به اندازه نظرات متفکران اصلی ارزش دارند. اما برخی از زنان در برابر آنچه که به عنوان نسبی‌گرایی رماتیک می‌پندارند مقاومت می‌کنند. در کتاب «روش‌های دانایی زنان»، ماری فیلد بلنکی و همکارانش (۱۹۸۶) نشان می‌دهند که زنان در کالج‌های نخبگان همچنان معتقدند که حداقل در کلاس‌های هنر خود، معلمانشان نه تنها نظرات شخصی بلکه روش‌هایی که به آنها می‌رسند را مطالبه می‌کنند: «ترکیب و بافت و همه آن زبانه‌ها.» دانشجویان یاد گرفتند که «احساسات ممکن است فریب دهند؛ واکنش‌های غریزی می‌تواند غیرمسئولانه باشد و احساسات غریزی هیچکس بی‌نقص نیست؛ برخی حقایق از دیگران واقعی‌ترند؛ آنها می‌توانند چیزهایی را بدانند که هرگز ندیده‌اند یا لمس نکرده‌اند؛ حقیقت می‌تواند به اشتراک گذاشته شود؛ و تخصص می‌تواند مورد احترام باشد» (بلنکی و همکاران ۱۹۸۶: ۹۱، ۹۳).

فعالان حقوق حیوانات با معضلی مشابه روبرو هستند. بسیاری از زنانی که به فکر شغل هستند و من در جنبش حقوق حیوانات ملاقات کردم معتقدند که همراه بودن با دلسوزی به جای گسترش فرصت‌ها، آنها را محدود می‌کند. چنین زنانی می‌دانند که وقتی یک سناتور زن در حین شرکت در یک مناظره عمومی اشک می‌ریزد یا وقتی در حین یک مشاجره کاری از عصبانیت اشک می‌ریزند، همانطور که وقتی در مقابل دوربین‌های تلویزیونی ظاهر می‌شوند تا درباره حیوانات صحبت کنند: «احساسات نمی‌توانند بحث‌ها را ببرند.» این فعالان حقوق حیوانات معتقدند که آنها باید راه‌های «عقلانی» برای احساسی شدن درباره حیوانات در زمینه شرکت در مناظره عمومی با دانشمندان پزشکی - گروهی که عمدتاً از مردان تشکیل شده و اعتبار آنها بر اساس مدارک پزشکی بسیار معتبر است - پیدا کنند. من درباره این مسائل از ساعت‌های زیادی که به مشاهده و گوش دادن به فعالان حقوق حیوانات پرداختم که در حین انجام تحقیقات برای یک کتاب در این موضوع صحبت می‌کردند (گرووز ۱۹۹۷)، آموختم.

صحبت از احساسات در جنبش حقوق حیوانات

داده‌های من از بیست مصاحبه عمیق و سه سال مشاهدات مشارکتی که با یک سازمان مردمی حقوق حیوانات که در یک سالن کلیسا در یک شهرک متوسط دانشگاهی در جنوب شرقی ایالات متحده ملاقات داشتند انجام دادم حاصل شده است. در این مصاحبه‌ها، حامیان حقوق حیوانات از نظر وابستگی‌های احساسی به حیوانات سفر خود را به سمت فعالیت‌های حقوق حیوانات توصیف می‌کنند. اما آنها خود را احساسی نمی‌دانند. اکثر افرادی که با آنها مصاحبه کردم از این اصطلاح برای نقد دیگرانی که باور دارند بسیار غیرحرفه‌ای، بسیار غیرعقلانی یا بسیار زنانه هستند، استفاده می‌کنند. این فعالان یک رویکرد «عقلانی» برای مقابله با ظلم به حیوانات را ترجیح می‌دهند. آنها تأکید می‌کنند که توجیهات علمی یا فلسفی برای حمایت از حیوانات اهمیت دارند. آنها حقوق و عدالت برای همه حیوانات را به جای دلسوزی برای حیوانات خانگی حمایت می‌کنند. چرا چنین درخواست‌هایی باید اینقدر محبوب باشند؟ برای فعالان قدیمی‌تر که ارزش‌های حرفه‌ای دارند، احساسی بودن حمایت از حیوانات را غیر حرفه‌ای یا زنانه می‌کند. برای فعالان جوان‌تر و آرمان‌گرا، احساسی بودن درباره حیوانات خانگی، خلوص ایدئولوژی جنبش را آلوده می‌کند. برای هر دو گروه، این حمایت از حیوانات را بی‌اهمیت می‌کند.^۱

با تعریف افراد و موقعیت‌های مختلف به عنوان احساسی یا عقلانی، فعالان حقوق حیوانات سعی می‌کنند دنیایی در جنبش حقوق حیوانات برای خود بسازند که با نحوه زندگی آنها در خارج از آن سازگار باشد. علی‌رغم جذابیت احساسی فعالیت‌های حقوق حیوانات، این دنیا مدنی، علمی و مردانه است.

^۱ راشل ایونر (۱۹۹۱) بررسی می‌کند که چگونه طبقه و جنسیت فعالان حقوق حیوانات بر نتیجه کمپین‌های ضد شکار و ضد سیرک تأثیر می‌گذارد. با این حال، در این فصل، من بیشتر (هرچند نه به طور انحصاری) بر مخالفت فعالان با تحقیقات زیست‌پزشکی تمرکز می‌کنم، زیرا در این کمپین بود که فعالان بیشترین صحبت‌ها را با من درباره احساسات خود داشتند.

احساسات به عنوان غیر حرفه‌ای

فعالان حقوق حیوانات معتقدند که احساسی بودن مخالف هویت‌های حرفه‌ای آنها است. فعالانی که اغلب به عنوان احساسی برچسب‌گذاری می‌شوند، معمولاً اعضای جوان‌تر جنبش هستند. من اغلب می‌شنوم که از آنها به عنوان «رادیکال‌ها» یاد می‌کنند. آنها در مقایسه با گروه‌های کوچک‌تر مردمی بیشتر در سازمان‌های ملی حقوق حیوانات مانند «مردم برای رفتار اخلاقی با حیوانات» (PETA) و Trans-Species Unlimited شرکت می‌کنند. آنها همچنین تمایل دارند که سبک‌های زندگی غیر معمول‌تر داشته باشند - نخوردن یا نپوشیدن هیچ‌گونه محصول حیوانی. یکی از این رادیکال‌ها به من گفت: «دیدگاه من از انسان‌ها این است که وقتی جهان خلق شد، انسان‌ها نوعی جهش بودند. درست مانند یک بیماری، آنها مانند یک سلول سرطانی تسلط پیدا کردند.» فعالیت حقوق حیوانات برای این فعالان، یک شغل تمام وقت است. آنها تمایل دارند که در مشاغل غیر حرفه‌ای و نیمه‌وقت (مانند پیشخدمتی، یا خدمت در تعاونی محلی غذا) که به آنها زمان می‌دهد تا بیشتر به فعالیت‌های حقوق حیوانات بپردازند، استخدام شوند. زندگی اجتماعی آنها نیز به جنبش محدود است.

فعالان همچنین از اصطلاح احساسی برای توصیف برخی از اشکال اعتراض مرتبط با فعالان جوان‌تر و آرمان‌گرایانه استفاده می‌کنند که برای جلب توجه عمومی به هر قیمتی طراحی شده‌اند. چنین فعالانی در اعتراضات ضدچرم عریان می‌شوند. بیرون مک دونالد با لباس گاو تحصن می‌کنند و شکارچیان را با شعارها، ترانه‌ها و لباس‌های تحقیرآمیز مسخره می‌کنند. رادیکال‌ها همان طور که به آن مشهور هستند، «تئاتر خیابانی» اجرا می‌کنند زیرا برای آنها جنبش حقوق حیوانات با توانایی جلب توجه رسانه‌ها زندگی می‌کند و می‌میرد. یکی از رادیکال‌ها در یک جلسه گفت: «مطبوعات کارهای بهتری برای انجام دادن دارند تا به فعالان حقوق حیوانات گوش دهند»، و این نگرش را نشان دهنده آن چیزی ست که در شعارهای مختلف تجلی یافته است، از انجام «هر کاری که لازم است» و وقتی که خبرهای بزرگ مانند پوشش حمله PETA منتشر می‌شود، «ضربه زدن وقتی که آهن داغ است». آخر سر مهمترین

چیز این است که «شما یک داستان دارید». رسانه‌های ناپایدار این نگرش را تشویق می‌کنند. فعالان باید با هماهنگی گروه‌ها و رویدادهای دیگر که برای جلب توجه فریاد می‌زنند، رقابت کنند. من یک بار در یک جلسه شنیدم که کسی گفت: «تا وقتی یکی از ما کشته نشود به اخبار نخواهید رسید». «پوشش بد بهتر از نداشتن پوشش است».

اما زنان مسن‌تر و حرفه‌گرا در جنبش {با این رویکردها} مخالفند. آنها هنگامی که در مورد فعالیت‌های حقوق حیوانات خود صحبت می‌کنند بر حرفه‌های خود یا تربیت سنتی و محافظه‌کارانه خود در جنوب تأکید می‌کنند. آنها تئاتر خیابانی و اعتراضات پر سر و صدا را با معترضان جوان و ایدئالیست دهه ۱۹۶۰ مرتبط می‌دانند. زنی که من او را لیندا می‌نامم، وکیل است. اما قبل از آمدن به Animals Anon، او بعد از ظهرهای اتوکشیده‌ای را در «گروه‌های طبقه متوسط بالا، مانند گروه‌های کلیسا با تعداد زیادی از دختران جنوبی، که کارها را به همان روشی که همیشه انجام می‌شد، انجام می‌دادند، گذرانده بود.» لیندا به یاد می‌آورد: «شما قایق را تکان نمی‌دهید. با گروه همراه می‌شدید.» جنبش حقوق حیوانات متفاوت بود، زیرا فعالان حقوق حیوانات باورهای سنتی و سرمایه‌داری او را به چالش می‌کشیدند. «این افراد صریح بودند. آنها توهین می‌کردند. «آنها روش‌های قدیمی انجام کارها را به چالش کشیدند: روش‌های قدیمی تحقیق، روش‌های قدیمی مد بودن.»

لیندا نگران است که دوستانش فکر کنند که او نیز غیرحرفه‌ای است. برای همین وقتی فهمید که جلسات همانطور که از اولین جلسه حقوق حیوانات خود انتظار داشت، پر از «هیپی‌های دهه ۱۹۶۰ که در خیابان با تابلوهای اعتراضی ایستاده‌اند» نیستند، آسوده‌خاطر بود. برعکس، او با یک دوست قدیمی دبیرستانی که شوهرش اکنون پزشک بود، دوباره ملاقات کرد: «کسی که می‌توانستم از نظر حرفه‌ای با او ارتباط برقرار کنم. در واقع، آنها افراد حرفه‌ای بودند که به حیوانات اهمیت می‌دادند و به آنها احترام می‌گذاشتند.» دنیای او دنیایی است که در آن برای همگام و معتبر بودن نیازمند مدارک تحصیلات تکمیلی بی‌پایان است. و برای کلارا، یکی دیگر از فعالان گروه، این مخالفان بودند - پژوهشگران حیوانات - که ویژگی‌های حرفه‌ای را که او آرزوی آنها را دارد،

به تصویر می‌کشیدند. او به من گفت: «آنها البته به عنوان محترم ترین افراد، افراد تحصیل کرده و منطقی که مورد احترام جامعه هستند، ظاهر می‌شوند. و من فکر می‌کنم که اگر سعی نکنیم آن تصویر را به‌نمایش بگذاریم، تلاش برای شنیده شدن نظردان قطعاً نتیجه نمی‌دهد. ما باید یک تصویر حرفه‌ای، تحصیل کرده، منطقی و غیر احساسی را برای رساندن نظردان به‌نمایش بگذاریم.» سایر فعالان نیز نگران جوانان در گروه هستند. «فکر می‌کنم یکی از چیزهایی که من را در مورد [این گروه] اذیت می‌کند این است که تعداد زیادی جوان درگیر هستند که فکر می‌کنند راهکار جلب توجه و ایجاد آشوب و بیگانه‌سازی مردم است.» واقعاً، چنین اعضای جوانی که در شغل‌های پاره‌وقت شناور هستند، هیچ هویتی حرفه‌ای برای حفظ کردن در وهله اول ندارند.

خشم قابل قبول

با این حال، با وجود انتقادهای وارد شده به اعتراضات و فعالان احساسی، برخی احساسات و اقدامات احساسی تحمل می‌شوند. پس از آنکه کشیش از فعالان خواست تا تالار کلیسا را ترک کنند تا جا برای سایر گروه‌های داوطلب باز شود، حالا فعالان در دفتر شرکت حقوقی که لیندا در آن کار می‌کرد، جلسه داشتند. شبی، یک بحث شدید در مورد استراتژی‌های اعتراض پیش آمد. کسی یادآور شد که یکی از اعضای PETA به تازگی در یک جشنواره که توسط مروجین صنعت گوشت برگزار شده بود به صورت یک «ملکه خوک» کیک پرتاب کرده است. یک فعال که نگران تصویر حرفه‌ای سازمان بود، گفت که او هرگز از این کار حمایت نمی‌کرد. این کار توجه عموم را از یادگیری درباره گیاه‌خواری و وضعیت دردناک خوک‌های مزرعه‌ای دور می‌کرد. عضو دیگری یک یادداشت ناشناس برای گروه نوشته بود که آن شب در جلسه خوانده شد. «ما نیاز به آموزش متفکرانه و دقیق‌تری داریم» و هشدار داد «از ارائه عمومی رفتارهای عجیب و غریب و خشم دوری کنید.» داگلاس، یک فعال مرد مسن‌تر و صریح، مخالف بود. با وجود اینکه نگران تصویر حرفه‌ای جنبش بود، معتقد بود پنهان کردن خشم، به حیواناتی که در سکوت رنج می‌کشند، خیانت می‌کند. او موهای سفید و زیبایش را مرتب کرد و طوری که انگار می‌خواهد سخنرانی کند گلو صاف کرد و گفت: «ما آموزش واقعی داریم»، اشاره ای به

ادبیات، فیلم‌ها و سمینارهای حقوق حیوانات:

اما هر روز میلیون‌ها حیوان پشت درهای بسته می‌میرند و هیچ‌کس صدایی بلند نمی‌کند. هیچ‌کس عصبانی نیست. این خیانت به حیوانات است. برخی از ما خشمگین هستیم. ما باید به ملت بگوییم که برخی از ما خشمگین هستیم! ما باید به ملت بگوییم که برخی از ما عصبانی هستیم! مردم باید بدانند که شکار مورد بحث است. ما باید مردم را ناراحت کنیم.

جو اتاق به هم خورد. چندین نفر شروع به کف زدن کردند. داگلاس ادامه داد «ما به همه چیز نیاز داریم. حتی فعالان حقوق مدنی تحت تأثیر پلنگ‌های سیاه عصبانی شدند. این تاکتیک‌ها به موفقیت ما منجر شده‌اند.»

داگلاس توضیح داد که او شخصاً لباس مبدل نمی‌پوشد. اما به دیگرانی که این کار را می‌کنند، اعتراضی نخواهد کرد. فعالان جوان غیرحرفه‌ای کارهایی انجام می‌دادند که اعضای حرفه‌گرا، مانند داگلاس، برای جلب توجه رسانه‌ها آماده انجام آن نبودند. این کار، فعالان حرفه‌ای مسن‌تر را برای فعالیت‌های محترمانه‌تر، مانند سخنرانی در دبیرستان‌ها و حضور در برنامه‌های رادیویی محلی آزاد می‌کرد. همچنین به حرفه‌ای‌ها و رادیکال‌ها اجازه می‌داد در همان جنبش با هم کار کنند. حرفه‌ای‌ها می‌توانستند در یک جنبش عصبانی حضور داشته باشند، اگر می‌توانستند آن اعمال عصبانی را به دیگران نسبت دهند، که از نظر آنها، قابل درک بود.

چند تن از حرفه‌ای‌های سازمان حتی گروه‌هایی مانند جبهه آزادی حیوانات (ALF) - جناح تروریستی ادعایی جنبش حقوق حیوانات - را رماتیک می‌کردند. لیندا گفت: «من مجذوب آنها شدم. من فکر می‌کنم آنها می‌دانند چه می‌کنند. آنها فقط وارد نمی‌شوند و حیوانات را نمی‌زدند و از آزمایشگاه‌ها بیرون نمی‌برند. آنها وضعیت را ارزیابی می‌کنند؛ می‌فهمند چه می‌گذرد؛ سعی می‌کنند شاید به روش دیگری آن را اصلاح کنند.» برای فعالانی مانند لیندا، ALF نوعی آنارشی مرتب، خشمی مناسب، و پاسخی منطقی به وضعیت را نمایندگی می‌کرد. در نتیجه، چندین فعال که به اعتراضات فعالان جوان اعتراض داشتند، هنوز می‌خواستند بخشی از ALF باشند.

یکی از عوامل جذابیت ALF، انحصاری بودن آن است. هر کسی نمی‌تواند عضو شود. ممکن است بسیاری دعوت شوند، اما تعداد کمی انتخاب می‌شوند. یکی از فعالان که پرسید «جبهه آزادی حیوانات چه کسانی هستند؟» به طور مرموزی از یک رادیکال پاسخ گرفت: «تو هستی.» این باعث می‌شود که رادیکالیسم ALF حرفه‌ای باشد، زیرا افراد کمی می‌دانند چگونه بخشی از آن شوند. دقیقاً همین شیفتگی به انحصار است که برخی فعالان را به نقد افراد احساسی به عنوان غیرعقلانی بودن، سوق می‌دهد.

احساسات به عنوان غیرعقلانی

فعالان تفاوت بین احساساتی بودن و منطقی بودن درباره حیوانات را برجسته می‌کنند. برای مثال فعالان احساساتی معتقدند که بیشتر به احساسات خود نسبت به حیوانات تکیه می‌کنند تا به فلسفه منطقی یا دلایل علمی برای حمایت از حیوانات. این فعالان اغلب به عنوان «حامیان رفاه حیوانات» شناخته می‌شوند زیرا بیشتر نگران رفاه حیوانات خاصی هستند تا حقوق تمام حیوانات. آنها شامل داوطلبان از انجمن‌های حفاظت از حیوانات می‌شوند. در واقع، رویدادهایی که حامیان رفاه حیوانات سازماندهی می‌کنند شامل حیوانات خانگی می‌شود: شستشوی سگ با حامیان مالی، جشنواره‌های حیوانات و رژه‌های کریسمس با انجمن‌های حفاظت از حیوانات. سایر فعالان این رویدادها را «رویدادهای حقوق حیوانات سبک»، «رویدادهای اجتماعی» یا «رویدادهای سطح پایین» می‌نامند. فعالان به درستی به دلیل علاقه آنها به حیوانات خانگی حامیان رفاه حیوانات را «مردم گربه و سگ» یا «دوستان حیوانات» می‌نامند.

بسیاری از فعالان همچنین حامیان رفاه حیوانات را غیرعقلانی می‌دانند زیرا در اعتقادات خود ناسازگار هستند. فعالان آگاه هستند که شکاکان، به ویژه دانشمندان زیست‌پزشکی، فعالان حقوق حیوانات را متهم می‌کنند به ناسازگاری در محافظت از حیوانات خانگی در حالی که گوشت می‌خورند یا چرم می‌پوشند و به این ترتیب در مورد حیوانات خانگی به طور غیرعقلانی احساساتی هستند. با این حال، حامیان رفاه حیوانات آشکارا گوشت می‌خورند و محصولات حیوانی می‌پوشند. آنها همچنین از برخی انواع تحقیقات حیوانی

حمایت می‌کنند. کارکنان یک پناهگاه حیوانات محلی حیوانات زنده خود را به محققان نمی‌فروشند، اما یک بار موافقت کردند که بافت حیواناتی که قبلاً به طور انسانی کشته شده بودند را به محققان فیروز کیستی در دانشکده پزشکی دانشگاه محلی اهدا کنند. مدیر پناهگاه توضیح داد که این برای «کمک به کودکان در سراسر جهان» بود. کارکنان پناهگاه شناخته شده به دنبال روابط هماهنگ با مردم هستند. تحت تأثیر قرار دادن افکار عمومی، استفاده از جاذبه‌های احساسی با کودکان، و سازش در موقعیت خود در مورد اخلاق تحقیقات حیوانات، با تصویر فعالان حقوق حیوانات از خود به عنوان بی‌طرف، علمی و بنابراین منطقی مغایرت دارد.

با این حال، حامیان رفاه حیوانات عمدتاً محافظت از حیوانات را کم اهمیت جلوه می‌دهند زیرا دلایل متقاعد کننده‌ای برای پیوستن به جنبش حقوق حیوانات ارائه نمی‌دهند. با بهره‌گیری از تمایزات سنتی بین عقلانیت و احساسات، بیشتر فعالان معتقدند که احساسات آنها به تنهایی نمی‌تواند دلیلی به افراد بیرون جنبش یا به خودشان ارائه دهد که آنها را در مورد لزوم حضور در جنبش قانع کند. آنها می‌گویند احساسات «سوخت» یا «عشق» پشت فعالیت‌های حقوق حیوانات است، اما آنها همچنین «واکنش‌های غریزی»، «تکانه‌ای»، ذهنی و بنابراین «غیرعقلانی» هستند. لیندا، وکیل، به من گفت «احساسات شما به دلیل چیزهایی است که آموخته‌اید یا کارهایی که انجام داده‌اید، راه‌هایی که به چیزها واکنش نشان می‌دهید. این لزوماً نحوه واکنش شخص دیگر نیست.» لیندا می‌داند که احتمال دارد توسط شکاکان بر اساس احساساتش تنها رد شود. او پس از خواندن درباره آزمایشات لوازم آرایشی بر روی خرگوش‌ها به جنبش حقوق حیوانات پیوست. خرگوش‌ها او را به یاد بیگل‌های خانگی‌اش انداختند. او گفت: «{پیوستن به جنبش} یک واکنش احساسی بود. مسائل حقوق حیوانات تمایل دارند بسیار احساسی باشند و بسیاری از قوانین نمی‌توانند با احساسات تغییر کنند»:

فکر می‌کنم مردم می‌توانند شما و اظهارات و اعمالتان را به عنوان واکنش‌های صرف رد کنند. شما باید بنشینید و بگویید، ما دیگر به این نیاز نداریم. این آزمایش منسوخ شده است. شما باید بگویید چرا

نیازی به رفتار با گوساله‌های گوشتی مانند ما نمی‌باشد؛ می‌توانیم اقلاً اسطبل آنها را برزگتر کنیم. ما به پناهگاه‌های بیشتری نیاز داریم. حیوانات در خیابان‌ها پرسه می‌زنند. تعدادشان در حال افزایش است. ما باید کاری در این باره انجام دهیم - نه، از دیدن حیوانی در کنار جاده که کم غذا داده شده و رها شده، متنفرم، و بنابراین فکر می‌کنم باید این کار را انجام دهیم.

به این ترتیب، لیندا به دنبال حقایق و ارقام مربوط به ظلم به حیوانات می‌گردد: «یک حقیقت یا یک عدد احساسی ندارد. این یک بیانیه است. چیزی که می‌توانم بگویم، 'خوب، این منطقی است.' نه 'من فقط این احساس را دارم'، بلکه چرا من این احساس را دارم.»

فعالانی مانند لیندا نمی‌خواهند احساسات خود را کاملاً کنار بگذارند. اگرچه همیشه حیوانات خانگی را دوست داشته‌اند و با فیلم‌های حقوق حیوانات درباره ظلم به حیوانات گریه می‌کنند، معتقدند که به توجیه فکری برای احساسات خود نیاز دارند. علاوه بر آماری که در ادبیات حقوق حیوانات تهیه شده، آنها این توجیه را در برخی از نوشته‌های فلسفی درباره حقوق حیوانات، مانند نوشته‌های تام ریگان، یافته‌اند. یک فعال توضیح داد:

من از کار ریگان عمدتاً برای بررسی جزئیات موقعیت حقوق حیوانات به عنوان یک موقعیت اخلاقی، فلسفی استفاده می‌کنم. احساس من این است که داشتن نوعی احساس محبت ابتدایی، احساس محبت نسبت به حیوانات به تنهایی کافی نیست. منظورم این است، فکر می‌کنم که این عالی است. اما این به خودی خود به طور منطقی توجیه یا مشروعیت نمی‌بخشد.

فلسفه ریگان برای یک فعال دیگر جذابیت دارد زیرا در ابتدا درباره حیوانات صحبت نمی‌کند. درباره حقوق صحبت می‌کند:

کتاب «مورد حقوق حیوانات» یک کار بسیار علمی، بی‌طرفانه و فلسفی است. در حدود ۴۸۰ صفحه او به بررسی استدلال‌های اخلاقی که با برخی از فلسفه‌های حقوق برخورد دارند می‌پردازد. فکر می‌کنم در ۱۰۰ صفحه اول حتی کلمه حیوان را ذکر نمی‌کند. او فقط

تحلیل می‌کند که فیلسوفان قبلی درباره حقوق چه گفته‌اند. کل ایده حقوق همیشه مرا مجذوب کرده است: حقوق مدنی یا اینکه آمریکا تا چه حد حق دارد به کشورهای دیگر برود.

با این حال، بیشتر فعالان قبول دارند که حیوانات نمی‌توانند حقوقی به همان شکلی که انسان‌ها دارند، داشته باشند. آنها فکر می‌کنند که حیوانات باید با از «رحمت» یا «احترام» برخورد شوند. حیوانات آسیب‌پذیر هستند. یک تشبیه محبوب‌تر این است که حیوانات باید مانند کودکان رفتار شوند. اما بحث فلسفی حقوق، راه‌های بیشتری برای صحبت کردن درباره حیوانات به صورت غیر شخصی و بنابراین قابل قبول‌تر فراهم می‌کند. بنابراین، جنبش حقوق حیوانات دیگر نباید به عنوان یک سازمان برای کسانی که حیوانات خانگی یا حیوانات بامزه را دوست دارند، دیده شود بلکه به عنوان یک جنبش روشنفکری عدالت برای همه حیوانات باشد.

این موضوع باید به ویژه هنگامی که درباره تحقیقات حیوانی صحبت می‌شود، به وضوح بیان شود. میزبان محبوب یک برنامه رادیویی سلامتی محلی داگلاس، هماهنگ‌کننده مرد گروه را دعوت کرد تا با محققان حیوانات به صورت زنده مناظره کند. او با پرسیدن از داگلاس که موقعیت حقوق حیوانات را برای شنوندگان خلاصه کند، آغاز کرد. داگلاس گلویش را صاف کرد «شاید بهترین راه برای توضیح دادن حقوق حیوانات، توضیح دادن این مساله باشد که حقوق حیوانات چه چیزی نیست.» او با آرامش و دقت گفت:

بسیاری از مردم وقتی که از میان جنگل قدم می‌زنند و به روباهی یا راکونی می‌رسند که در یکی از آن تله‌های فولادی پایی قرار دارد و در آشکارا در درد و رنج است؛ فولاد در حال بریدن گوشت است و حیوان خونریزی دارد و ساعت‌ها آنجا بوده و شما ترس مرگ را هنگام نزدیک شدن به او می‌بینید چون می‌دانند که شکارچی خواهد آمد و او را زیر پا له خواهد کرد، دچار هیجانات احساسی می‌شوند. یا اگر آنها صحنه دلخراشی از گوساله‌ای که بلافاصله پس از تولد از مادرش جدا شده و به یکی از آن جعبه‌های استاندارد هل داده شده که تمام عمرش را در آن سپری می‌کند، گردنش را زنجیر کرده اند و نمی‌تواند

حرکت کند و نمی‌تواند چیزی را بجود.

اینها احساسات قوی هستند. برخی افراد هنگام دیدن اعمال بی‌رحمی افراطی گریه می‌کنند. و اینها قطعاً احساساتی نیستند که لازم باشد هیچ یک از ما بابت آن شرم‌نده باشیم. برعکس، اینها احساساتی هستند که فکر می‌کنم باید در خود پرورش دهیم. اما نظر حقوق حیوانات می‌گوید: بگذارید این احساسات را فقط برای یک لحظه کنار بگذاریم و بسیار خونسرد و منطقی در مورد این موضوع باشیم. و اگر این کار را انجام دهیم، خواهیم فهمید که آنچه که اشتباه است، لزوماً این عمل خاص یا درجه‌ای از بی‌رحمی نیست. بلکه آنچه که اشتباه است، چیزی بسیار بزرگتر است. آنچه که اشتباه است، کل سیستم است.

یک سیستمی که چندین صنعت بزرگ را در جای خود قرار داده که تعداد زیادی از حیوانات را بهره‌برداری و کشتار می‌کند، واقعاً میلیاردها حیوان تنها در این کشور.

فلسفه حقوق حیوانات یک تحقیق بسیار جامع در مورد بنیادهای اخلاقی که در اینجا دخیل هستند انجام داده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که این وضعیت و نگرش از نظر اخلاقی قابل توجیه نیست. و نکته‌نهایی این است که آنچه به حیوانات بدهکاریم نه مهربانی و رحمت بلکه احترام و عدالت است. به این ترتیب، من نوعی سلسله مراتب در جنبش حقوق حیوانات مشاهده کردم. افرادی که فعالان بیشترین احترام را برای آنها قائل هستند، به ندرت درباره حیوانات خانگی صحبت می‌کنند. آنها درباره فلسفه صحبت می‌کنند. فیلسوفان خودشان روحانیون ارشد جنبش حقوق حیوانات هستند. آنها کتاب می‌نویسند. آنها در دانشگاه‌ها تدریس می‌کنند.

دان بارنز، محققى که به یک فعال حقوق حیوانات تبدیل شد، حتی تا جایی پیش رفت که محبت خود را به حیوانات انکار کرد. او به گروهی که در یک اعتراض علیه محققى در یک دانشگاه محلی جمع شده بودند، گفت «من عاشق حیوانات نیستم، بعضی از حیوانات را دوست دارم، بعضی‌ها را دوست ندارم. گفتن اینکه من عاشق حیوانات هستم همانند گفتن این است که من

عاشق نژادهای خاصی هستم.»

علاوه بر فلسفه، این فعالان در علم نیز به دنبال جدایی از احساس‌گرایی بودند. برای مثال، یک زن یادآوری کرد که چگونه شوهرش یک شب در شهر دانشگاهی، یک مراسم روشن کردن شمع در خارج از خانه رئیس دانشگاه برگزار کرد، و چگونه، به جای مشورت با شوهرش، مجری برنامه تلویزیونی محلی به او مراجعه کرد تا بیانیه‌ای بدهد. فیلمبردار و مسئول صدا شروع به موقعیت‌یابی اطراف او کردند. زن یادآوری کرد: «احساس ناراحتی داشتم زیرا قبلاً هرگز جلوی دوربین قرار نگرفته بودم؛ بسیاری از مواقع، مردم می‌گویند 'من در جنبش هستم زیرا حیوانات را دوست دارم، اما من فکر می‌کنم مساله بیشتر از این است':»

حدس می‌زنم نگرانی من بیشتر به تصویری که می‌خواهم ارائه دهم مربوط است. برای من تصویر نیاز به افرادی دارد که آموزش دیده و آگاه باشند و در مواجهه با رسانه‌ها احساسی نباشند. زیرا افرادی که مخالف ما هستند، بسیار سریع به این موضوع می‌پردازند. این احساسات نیستند که سیاست را تغییر می‌دهند، که نظرات را تغییر می‌دهند. این توانایی برای ارائه یک استدلال منطقی بسیار محکم در مورد اینکه چرا چنین اعتقادی دارید، است.

آن شب او در مقابل دوربین به دنبال توجیه علمی برای احساساتش بود:

با این دیدگاه که گزینه‌های دیگری وجود دارد، راه‌های دیگری وجود دارد که ما نباید به حیوانات درد وارد کنیم. فکر می‌کنم شما باید احساس را داشته باشید. اما علاوه بر این می‌توانید بگویید، من اهمیت می‌دهم. اما چه نوع آزمایش‌هایی موثرتر خواهند بود؟ بنابراین این به نوعی اضافه کردن جزء توجیهی برای تغییر است.

درک علم برای این فعالان بسیار مهم است. دور از ضدعلم بودن، فعالان علم را پذیرفته‌اند. آنها کتاب‌های نوشته شده توسط دانشمندان پزشکی درباره گیاهخواری را می‌خوانند. آنها مستندهای علمی را در تلویزیون تماشا می‌کنند. آنها درباره مزایای تحقیقات حیوانی در متوقف کردن سرطان و ایدز بحث می‌کنند. علم فقط می‌تواند توسط خود علم نقد شود. مانند فیلسوفان،

فعالان دانشمندان را هم همراه با کسانی که با جنبه‌های فنی تحقیقات پزشکی آشنا هستند محترم می‌شمارند.

این توضیح می‌دهد که چرا تحقیقات حیوانی اغلب توجه زیادی از فعالان حقوق حیوانات را به خود جلب می‌کند، به جای، مثلاً، کشاورزی کارخانه‌ای که در آن حیوانات بیشتری کشته می‌شوند. رسانه‌ها و حامیان تحقیقات بیشتر اوقات فعالان حقوق حیوانات را درباره مخالفتشان با تحقیقات حیوانی به چالش می‌کشند، زیرا اینجاست که آنها بیشتر احساسی به نظر می‌رسند. برای جلوگیری از احساسی به نظر رسیدن، فعالان باید توجیهات مفصلی علیه تحقیقات حیوانی ارائه دهند. اما این فقط تثبیت آنها بر تحقیقات حیوانی - و تصویر ضدعلمی آنها را تقویت می‌کند.

نقش احساسات

حامیان رفاه حیوانات مرزهای بین نگران بودن قابل قبول و غیر قابل قبول درباره حیوانات را برجسته می‌کنند. همه فعالان باید در یک نقطه با آنها روبرو شوند. آنها خود را به عنوان افراد عاشق گربه و سگ یا دوستداران حیوانات قبل از مشارکت در حقوق حیوانات توصیف می‌کنند تا نشان دهند که چگونه به پاسخ‌های پیچیده‌تر نسبت به ظلم به حیوانات پیشرفت کرده‌اند. لیندا می‌گوید «فکر می‌کنم شما تحت احساسات وارد می‌شوید، هرچه بیشتر در جنبش بمانید، بیشتر آموزش می‌بینید. احساسات هنوز وجود دارد. فکر نمی‌کنم که کاهش یابد. اما بیشتر یک احساس یادگرفته شده است.»

احساسات به عنوان زنانه

فعالان احساساتی بودن را بیشتر با زنان مرتبط می‌دانند. زنان در واقع ۸۰ درصد از سازمان حقوق حیواناتی که من مطالعه کردم را تشکیل می‌دهند. با این حال، زنان حرفه‌ای مسن‌تر در جنبش نگران هستند که زنان زیادی در آن وجود دارند. آنها ناامیدی خود را از این که بیشتر کسانی که در اولین جلسات حاضر می‌شوند زنان خانه دار هستند به من یادآوری کردند. آنها نگران بودند که قادر نباشند استدلال‌های منطقی برای حقوق حیوانات را بیاموزند. یک دانشجوی فارغ‌التحصیل به نام شارلوت گفت که جلسات اولیه خود را به یاد

می‌آورد وقتی که با خواهرش انی در تعاونی صبحانه می‌خورد: «یک چیزی که من را اذیت می‌کرد. حاضران در جلسات تقریباً همه زن بودند و برخی از بحث‌ها در جلسات نوعی پاسخ‌های احساسی واقعی بودند. در عوض، من می‌خواستم درباره پاسخ‌های مختلفی که می‌توان استفاده کرد - استدلال‌های مختلف و نحوه پاسخ به آن - بیاموزم. و گاهی در جلسات، آنها به این چیزها منحرف می‌شوند که می‌گویید، 'آیا این خشونت نیست!' 'آیا این وحشتناک نیست!' و می‌گویید، 'می‌توانم باور کنم که!' 'چگونه می‌توانند چنین کاری کنند؟»

اگر چنین زنانی جنبش حقوق حیوانات را احساسی نشان می‌دهند، مردان آن را معتبر جلوه می‌دهند زیرا به نظر می‌رسد که مردان منطقی‌تر از زنان هستند. انی و شارلوت به گفتگوی خود ادامه دادند: «شما شروع به سوال می‌کنید»

چرا تعداد بیشتری از مردان به این جلسات نمی‌آیند؟ و شما می‌بینید مردان یک بار تنهایی می‌آیند و دیگر هرگز برمی‌گردند. و شما تعجب می‌کنید چرا. آیا به دلیل نحوه ارائه مطالب است؟ آیا به خاطر جو احساسی حاکم است؟ - [او شروع به تقلید زنان با صدای بلند کرد.] «آیا این وحشتناک نیست؟ آیا این ترسناک نیست!» فکر می‌کنم بخشی از آن مربوط به این است که بسیاری از مردان به طور منطقی تربیت می‌شوند. آنها دوست دارند استدلال‌های منطقی خود را داشته باشند. آنها دوست ندارند کاملاً بر اساس ترس‌های خود عمل کنند. این موضوع مرا اذیت می‌کند چون فکر می‌کردم باید مردان بیشتری اینجا باشند زیرا بسیاری از مردان، به ویژه در جنوب، در موقعیت‌های رهبری هستند، و ما باید به آن افراد دسترسی پیدا کنیم.

شارلوت توضیح می‌دهد: «حدس می‌زنم به این دلیل است که هر وقت چیزی اعتبار پیدا می‌کند، متأسفانه، معمولاً توسط یک مرد رهبری می‌شود یا یک مرد در نقش اصلی است، جامعه بسیار بیشتر به یک مرد گوش می‌دهد تا به یک زن. و من اعتراف می‌کنم که زنان هنوز وضعیت برابر با مردان ندارند. و حدس می‌زنم به نوعی می‌خواهم از این واقعیت که اینگونه جامعه

آن را می‌بیند، استفاده کنم. و برای اینکه گروه ما به اعتباری که نیاز دارد برسد، این یک موردی است که می‌توانیم مطرح کنیم - که این مسائل برای مردان مهم است.»

مردان احساسی

اما داستان پیچیده‌تر از این است. فعالان حقوق حیوانات مردان را حتی زمانی که احساسی هستند تحسین می‌کنند. به‌ویژه، فعالان از خشم مردان تمجید می‌کنند، اما هرگز نشنیدم که خشم زن را تمجید کنند. آنها از تئاتر خیابانی حمایت می‌کنند زمانی که مردی در گروه از آن حمایت می‌کند، اما نه زمانی که زنی از آن حمایت می‌کند. علاوه بر این، مردان نه تنها برای خشمگین بودن تحسین می‌شوند - چند زن، مردان در جنبش را تحسین می‌کنند زیرا آنها را به عنوان حساس، دلسوز و مهربان می‌بینند، حتی اگر معتقد باشند که مردان کمتر از زنان احساسی هستند و اینکه «احساسات استدلال‌ها را زیر سوال نمی‌برد.» یکی از اعضای اولیه سازمان توضیح داد: «می‌توانم به هیچ مردی در جنبش فکر کنم که دوستش ندارم. آنها به طرز شگفت‌انگیزی دلسوز و به سمت فمینیسم گرایش دارند. صحبت کردن با آنها بسیار آسان است. مثل صحبت کردن با مردان همجنس‌گرا است! به همین دلیل است که زنان دوست دارند دوستان همجنس‌گرا داشته باشند. ویژگی‌هایی که آنها را به جنبش هدایت کرده است دلیل دوست داشتن آنها است.»

پرسیدم «اما آیا همین ویژگی‌ها زنان را به جنبش هدایت می‌کند؟» او توضیح داد:

بله. اما آنها را در زنان به همان اندازه پیدا نمی‌کنید. منظورم این است که من بسیار بیشتر ترجیح می‌دهم با مردی - چه در جنبش حقوق حیوانات باشد، چه در یک رابطه کاری یا در یک رابطه شخصی یا هر چیز دیگری - که با فلسفه من موافق است، که مایل است درباره احساسات صحبت کند یا با حضور در یک جنبش اعتراضی خود را آسیب‌پذیر کند {کار کنم}. به نظر من این نشانه‌ای از مردانگی است، عدم ترس از ابراز خود. فکر می‌کنم این تحسین‌برانگیزتر از جو غمگینی ست که آن بیرون مست می‌کند.

کمیابی درک شده از مردانی که احساسات خود را نسبت به حیوانات ابراز می‌کنند، ارزش آنها را بالا می‌برد. مردان بدهی‌های احساسی خود را صرفاً با شرمساری که باید در یک جنبش حیوانی تحمل کنند، یک جنبشی که از نظر تاریخی و فرهنگی با زنان مرتبط است، پرداخت می‌کنند. تمایل مردان به ابراز احساساتشان به عنوان نشانه‌ای از بی‌باکی در نظر گرفته می‌شود، اما در زنان نشانه‌ای از ضعف است. احساسی بودن زمانی که مردان آن را ابراز می‌کنند، مشروع می‌شود، و زنان می‌توانند به مشارکت مردان در جنبش اشاره کنند تا مشروعیت احساسات خود را نسبت به ظلم به حیوانات توجیه کنند. برای زنی که با او صحبت کردم، هیچ انگیزه‌ای قوی‌تر از زمانی نبود که شوهرش - «یک مرد قوی و عضلانی که عاشق گوشت قرمز است» - پیشنهاد کرد که خوردن گوشت را ترک کند. لیندا می‌گوید مردی که از خریدن کت خنز برای همسرش خودداری می‌کند، نسبت به هر اعتراضی ضد خنز متقاعد کننده‌تر است. «یک همکلاسی از دانشکده حقوق که یک عامل SBI (اداره تحقیقات ایالتی) بود، یک آدم سخت، یک فرد بسیار سختگیر. در اجرای قانون مواد مخدر بود؛ حل مسائلی که از بین رفته‌اند، بد، صحنه‌های اعتیاد و قتل. و این بعد از مدتی شما را سخت می‌کند.» اما چیزی که لیندا بیشتر از این مرد به خاطر می‌آورد، درست بعد از یک سخنرانی اتفاق افتاد. «او من را کنار کشید و گفت، 'می‌دانید، من واقعاً فکر می‌کنم که برای یک زن بسیار زشت است که کت خنز بپوشد. هرگز برای همسرم یکی نمی‌خرم و فکر می‌کنم کاری که می‌کنید فوق‌العاده است. او بعد از آن دیگر چیزی نگفت، و هرگز آن را جلوی کسی نگفت. اما این به من احساس خوبی داد، زیرا همیشه احساس می‌کردم که او فردی بسیار بی‌احساس است. یک فرد بسیار سخت.» مردان برای احساسی و منطقی بودن تحسین می‌شوند. اما زنان اگر همیشه منطقی نباشند، مورد انتقاد قرار می‌گیرند.

در مجموع، افرادی که به‌طور تحقیق‌آمیز افراد، اعتراض‌ها و استراتژی‌ها را به دلیل احساسی بودن در جنبش حقوق حیوانات مورد انتقاد قرار می‌دهند، معمولاً کسانی هستند که بیشترین آسیب‌پذیری را در مورد بی‌اعتبار شدن خارج از جنبش به همان دلیل احساس می‌کنند. زنان حرفه‌ای که جهان‌های خود را از نظر مدارک تحصیلی سخت به دست آمده و حرفه‌هایشان تعریف

می‌کنند، بیشترین نگرانی را درباره دیده نشدن به عنوان احساسی و تیره شدن با تصویر هیپی چپ‌گرای سازمان دارند. آنها مجبور بودند با این تصویر بجنگند تا به جایی که در حرفه‌هایشان بودند، برسند. فعالانی که در یک شهر مجاور ملاقات کردم، که کمتر احتمال داشتند در مشاغل حرفه‌ای باشند تا آنهایی که در شهر دانشگاهی که مطالعه کردم، کمتر نگران تصویر احساسی خود بودند. این سازمان به‌طور کلی یک سازمان آرام‌تر بود، شبیه به هر گروه مدنی دیگری با فروش جلو در خانه، دور هم جمع شدن و غذا خوردن، گردهمایی‌های اجتماعی و دوستی‌های صمیمی.

نتیجه‌گیری

با دور شدن از تمرکز بر روی احساسات خاص و حالات روانی درونی فعالان جنبش‌های اجتماعی، ممکن است نتوانیم توضیح دهیم که چرا جنبش‌های اجتماعی در زمان خاصی بوجود می‌آیند، یا چرا افراد خاصی به آنها ملحق می‌شوند، یا چرا جنبش‌های اجتماعی خاصی موفق هستند. با این حال، می‌توانیم توضیح دهیم که چرا جنبش‌ها به شکلی که هستند، شکل می‌گیرند - چرا، به عنوان مثال، جنبش مدرن حقوق حیوانات علم و فلسفه مدرن را پذیرفته است، و چرا مردان در سازمانی که عمدتاً از زنان تشکیل شده است، بیشتر در موقعیت‌های قدرت و مسئولیت قرار دارند، و چرا تحقیقات روی حیوانات به تمرکز جنبش تبدیل شده است و چگونه است که در مواجهه با تمام این نگرانی‌ها درباره عقلانیت و خودداری احساسی، اعمالی که معمولاً به عنوان خشونت‌آمیز و حتی تروریستی در نظر گرفته می‌شوند، تحمل می‌شوند.

جنبش حقوق حیوانات به طور سنتی یک جنبش زنان بوده است که برای تزریق احساسات به یک جامعه رقابتی که مردان به آن تسلط دارند، جنگیده است. در واقع، فمینیست‌های جدید سعی کرده‌اند نشان دهند که زنان بیش از مردان درباره روابط، مسئولیت و مراقبت نگران هستند و اکوفمینیست‌ها می‌گویند که این اخلاق باید مکمل فعالیت حقوق حیوانات باشد. اما زنان واقعاً چگونه این نگاه به جهان را درک می‌کنند؟ چگونه این گفتمان علمی درباره زنان به عنوان مراقب وارد زندگی و موقعیت‌های روزمره آنها می‌شود؟

در زمینه شرکت در یک بحث عمومی درباره ظلم به حیوانات با دانشمندان پزشکی، زنان حرفه‌ای که من در جنبش حقوق حیوانات ملاقات کردم، احساسات خود را درباره ظلم به حیوانات به عنوان تکانه‌ای، غیرعقلانی و ذهنی تحقیر می‌کنند. آنها به کسانی که حیوانات خانگی را دوست دارند، انتقاد می‌کنند. آنها حیوانات را در دسته غیرشخصی موجودات حساس قرار می‌دهند، یک فرهنگ برای خودشان. اقتدار اخلاقی بر تأیید احساسات درباره ظلم به حیوانات با استدلال‌های علمی، منطقی یا فکری استوار است. روزگاری که به خاطر انتقاد از حرفه پزشکی تحت تسلط مردان به دلیل فقدان همدلی معروف بودند، امروز فعالان حقوق حیوانات بی‌طرفی احساسی، علم و راه‌های نگرستن به جهان را که مردانه می‌دانند، پذیرفته‌اند. با این حال، تحت شرایط خاص - به عنوان مثال، زمانی که مردان احساسی هستند یا زمانی که لازم است توجه عمومی جلب شود، یا زمانی که عمل توسط یک سازمان انحصاری، پیچیده و آگاه (مانند ALF) انجام می‌شود، این قوانین می‌توانند منعطف شوند. سپس احساسات رمانتیک شده و حتی اعمال خشونت‌آمیز تحمل می‌شوند.

مطالعه سازه‌های عامیانه احساسات ما را از فرایند دشوار نتیجه‌گیری درباره احساسات خاص یا کاهش مشارکت در جنبش اجتماعی به مجموع حالات احساسی فردی آزاد می‌کند. صحبت‌های احساسی میان فعالان حقوق حیوانات به عنوان نتیجه تعاملات فعالان با یکدیگر و همچنین تعاملات آنها با افراد خارج از جنبش، در این مورد، پژوهشگران پزشکی زیستی پدیدار می‌شود. در واقع، تمرکز بر سازه‌های عامیانه احساسات توجه ما را به رابطه بین جنبش‌های اجتماعی و جامعه - در مورد فعالیت‌های حقوق حیوانات، پویایی جنسیت و قدرت درون جامعه آمریکایی جلب می‌کند. جنبش حقوق حیوانات تنها یک جنبش درباره ظلم به حیوانات نیست. این یک بحث درباره جایگاه احساسات در زندگی عمومی است. زنان به طور سنتی با حیوانات و طبیعت مرتبط بوده‌اند. آنها به طور سنتی به عنوان پرستاران بی‌حقوق، به حوزه خصوصی خانه و خانواده محدود شده‌اند. احساسات و مسائل آنها اغلب به عنوان کم اهمیت رد می‌شوند. برعکس، از دانشمندان پزشکی، که عمدتاً مرد هستند، انتظار نمی‌رود که احساسات خود را نشان دهند. آنها مشتاق هستند که در جنبش‌های مخالف فعالان حقوق حیوانات، به عموم نشان دهند که

احساسی هستند، حیوانات خانگی دارند و حیوانات را دوست دارند. در حالی که فعالان حیوانات احساسات خود را نسبت به حیوانات عقلانی می‌کنند، پژوهشگران که بر روی حیوانات تحقیق می‌کنند عقلانیت خود را احساسی می‌کنند.

زنان در بیان احساسات خود با یک معضل دوگانه روبرو هستند: اگر شفقت خود را ابراز کنند، ممکن است به عنوان کم اهمیت رد شوند؛ اگر خشم خود را ابراز کنند، ممکن است به عنوان هیستریک رد شوند. فعالان به طور متناقض، با تحقیر احساسات خود به عنوان زنانه، کم اهمیت یا هیستریک، به کلیشه‌هایی که با آنها مبارزه می‌کنند کمک می‌کنند و دلایل واقعی برای پیوستن به جنبش حقوق حیوانات - به دلیل همدلی و شفقتشان نسبت به حیوانات، به ویژه حیوانات خانگی - را تحقیر می‌کنند. جنبش حقوق حیوانات به طور ناخواسته پرستیژی که به مردان و علم پزشکی تعلق دارد را تداوم می‌بخشد.

بنابراین احساساتی بودن یک برچسب است، یک ساختار است. این تنها یک حالت درونی نیست. این یک برچسب در جنگ‌های جنسیتی و در واقع در جنگ‌های جنبش‌های اجتماعی است - همانطور که نظریه‌پردازان جنبش اجتماعی قرن نوزدهم با ترس نشان دادند که از هیجانات جمعیت انتقاد کردند. اینکه آیا ما افراد یا گروه‌ها را احساسی می‌دانیم یا نه، در واقع بیان احساسات خودمان نسبت به آنها است.

بخش چهارم

احساسات درگیری

فصل سیزده

استراتژی‌های عاطفی

بازسازی و نمایش جمعی احساسات مخالف در جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان

نانسی ویتیر

زن چهل ساله‌ای در تلویزیون داستانی وحشتناک تعریف می‌کند. گفتارش بریده بریده و واژگانش کودکانه است، او تجربه خود از سوء استفاده جسمی و جنسی را بازگو می‌کند و گاه گریه می‌کند. او با درمانگر مرد خود همراه است که بازوی او را به طور آرامش‌بخشی نوازش می‌کند و به مخاطبان توضیح می‌دهد که علائم او چیست و شیوع سوء استفاده جنسی از کودکان چقدر است.

سی زن خندان و آوازخوان در یک خیابان خرید در سانفرانسیسکو راهپیمایی می‌کنند، بخشی از رژه عظیم سالانه افتخار همجنس‌گرایان، دوجنس‌گرایان و تراجنسیتی‌ها. آنها تابلوهایی حمل می‌کنند که روی آنها نوشته شده «بازمانده مفتخر»، «همین حالا به سوء استفاده جنسی پایان دهید» و «بازمانده مثبت نگر به سکس». مشتهای خود را بالا می‌برند، شعار می‌دهند و فریاد می‌زنند. یک تماشاگر که گریه می‌کند به آنها می‌پیوندد؛ یک تابلو را برمی‌دارد و سپس صدای خود را با بقیه بلند می‌کند.

یک پزشک و محقق که با بزرگسالانی که در کودکی مورد سوء استفاده

جنسی قرار گرفته‌اند کار می‌کند، در یک دعوی مدنی که در آن زنی در سی سالگی خود علیه پدرش به اتهام تجاوزی که بیست سال پیش رخ داده شکایت کرده است شهادت می‌دهد. او که به عنوان شاهد فراخوانده شده، وضعیت تحقیقات در مورد یادآوری تأخیری خاطرات کودکی و ماهیت اثرات عاطفی و جسمی که قربانیان متحمل می‌شوند را توصیف می‌کند. او حرفه‌ای، معتبر و آرام است.

شرکت‌کنندگان در جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان، احساسات مخالف را به عنوان بخشی از استراتژی‌های خود برای ایجاد تغییرات اجتماعی ساخته و به صورت عمومی به نمایش می‌گذارند. نمایش‌های احساسی آنها از فرآیندهای بازسازی و سیاسی‌سازی احساسات که در سازمان‌ها و جوامع جنبش رخ می‌دهد، تغذیه می‌کند. با این حال، زمینه‌های متنوعی که جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان در آنها فعالیت می‌کند، دارای فرهنگ‌های احساسی خاص خود هستند. در زمینه‌های نهادی و فرهنگی مختلف، برخی احساسات قابل فهم‌تر است و بیشتر احتمال دارد که اهداف جنبش را ترویج کنند یا حمایت کسب کنند، در حالی که احساسات دیگر غیرقابل درک، ناتوان از کسب همدردی یا ناپیدا هستند. فعالان احساسات مخالف را در این زمینه‌های فرهنگی و نهادی بزرگتر به گفت و گو می‌گذارند، و به نوبه خود، بازسازی احساسات جنبش قوه آن را دارد تا زمینه‌های احساسی مخالف را بازسازی کند. نمایش‌های احساسی ممکن است احساسات مخالف اعضا را تقویت کنند، ادعاهای ضد جنبش را مطرح کنند و بر اهداف و ناظران تأثیر بگذارند.

رویکردهای ساخت‌گرایی اجتماعی به احساسات، احساسات را به عنوان زمینه‌ای و مرتبط با سیستم‌های فرهنگی بزرگتر توضیح می‌دهند (هوچشیلد ۱۹۸۳؛ تیلور ۱۹۹۶، ۲۰۰۰؛ هروس ۱۹۹۹). من برای مفهوم‌سازی ساخت اجتماعی احساسات درون جنبش‌های اجتماعی، از نظریه‌پردازی در مورد ساخت جمعی و تعاملی ویژگی‌های دیگر، به ویژه هویت جمعی (تیلور و ویتیر ۱۹۹۲؛ ویتیر ۱۹۹۵؛ لیچترمن ۱۹۹۶) استفاده می‌کنم. احساسات مخالف، مانند هویت جمعی، از طریق فرآیندهای تعاملی در زمینه‌های بسیج خُرد ساخته می‌شوند و به صورت عمومی به نمایش گذاشته می‌شوند. آنها مورد اختلاف و بحث قرار

می‌گیرند و می‌توانند با گذر زمان تغییر کنند. شرکت‌کنندگان احساسات را به صورت جمعی و فردی تجربه و تفسیر می‌کنند. آنها درباره این احساسات و معانی آنها صحبت می‌کنند و می‌نویسم (و مخالفت یا تقویت آنها را می‌کنند)، و از طریق اعمال جنبش احساسات را بازسازی می‌کنند. تمرکز من بر روی جنبه‌هایی از احساسات است که از طریق عمل قابل مشاهده هستند نه سؤالات دیگری که درونی (و همچنین مهم) هستند.

آرلی هوچشیلد (۱۹۸۳) استدلال می‌کند که مهمانداران پرواز، به عنوان یک الزام شغلی، باید یک حالت احساسی خاص در مسافران تولید کنند (نوعی اعتماد آرام و شاد). آنها این کار را از طریق مدیریت احساسات خود انجام می‌دهند. این فرآیند مدیریت احساسات خود برای ترویج یک پاسخ احساسی خاص در دیگران، کار احساسی نامیده می‌شود. وقتی فعالان احساسات را در زمینه‌های عمومی به نمایش می‌گذارند، در حال انجام کار احساسی هستند. آنها با مدیریت احساساتی که ابراز می‌کنند، سعی دارند پاسخ‌های احساسی ناظران را تحت تأثیر قرار دهند تا اهداف جنبش را ترویج کنند. البته، مانند مهمانداران پرواز، فعالان در زمینه‌هایی با توقعات و محدودیت‌های ساختاری احساسی که خودشان انتخاب نکرده‌اند عمل می‌کنند. تعامل و تأثیر متقابل بین کار احساسی فعالان و فرصت‌ها و محدودیت‌های زمینه‌ای آنهاست که من در اینجا به آن علاقه‌مندم.

در این فصل، من به مورد جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان پرداخته‌ام تا بررسی کنم چگونه بازسازی و بیان احساسات مخالف در زمینه‌های مختلف عمل می‌کنند. فرآیندهای داخلی جنبش با نهادهای خارجی، دولت و سایر جنبش‌های اجتماعی تعامل دارند تا نمایش‌های احساسی و پیامدهای آنها را هم در زمینه‌های جنبشی و هم در تنظیمات بیرونی رسانه، دولت و نهادهای پزشکی شکل دهند. من پیشنهاد خواهم کرد که نمایش‌های احساسی که در زمینه‌های مختلف ظاهر می‌شوند تحت تأثیر سه عامل قرار دارند: احساسات مخالفی که فعالان در سازمان‌های داخلی جنبش می‌سازند؛ کار احساسی در نمایش عمومی احساسات؛ و فرصت‌های احساسی که پس زمینه بیرونی فراهم می‌کند.

روش‌ها و مورد

این فصل از یک مطالعه بزرگتر در مورد سازمان‌دهی علیه سوء استفاده جنسی از کودکان در ایالات متحده در طول سی سال گذشته استخراج شده است. جنبش اجتماعی علیه سوء استفاده جنسی از کودکان بزرگ و متنوع است و شامل چندین جریان اصلی است. بازماندگان بزرگسال سوء استفاده جنسی در کودکی سازمان‌دهی شده‌اند، هم در گروه‌های خودیاری و هم در گروه‌های فعالانه‌ای که به تغییر نگرش و درمان بازماندگان بزرگسال سوء استفاده جنسی در کودکی، تعقیب مجرمان و کاهش وقوع سوء استفاده جنسی از کودکان می‌پردازند. بال پیشگیری برای تغییرات قانونی و درمانی در خدمات حفاظتی کودکان، تعقیب مجرمان و آموزش کودکان در پیشگیری از تجاوزات مذاکره می‌کند. والدین کودکانی که توسط غریبه‌ها یا در محیط‌های مراقبتی گروهی مورد سوء استفاده جنسی قرار گرفته‌اند نیز سازمان‌دهی شده‌اند. بیشتر داده‌های من بر سازمان‌دهی توسط بازماندگان بزرگسال (بزرگترین شاخه جنبش) تمرکز دارد.^۱ در هر یک از این شاخه‌ها، تنوعی در وابستگی سیاسی، ساختار سازمانی، استراتژی‌ها و تاکتیک‌ها وجود دارد. این جنبش در ابتدا مستقیماً از تلاش‌های فمینیستی ضد تجاوز ظهور کرد و تحت تأثیر قوی فمینیستی باقی مانده است، در حالی که بسیاری از شرکت‌کنندگان در مورد فمینیسم بی‌طرف هستند. همچنین حضور قوی محافظه‌کاران مسیحی در برخی از سازمان‌ها وجود دارد، با این حال این گروه‌ها بین ائتلاف و اختلاف تفاوت دارند. استراتژی‌های جنبش ترکیبی پیچیده از فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و فردی و تحول هستند. آنها شامل ارائه خدمات (درمان یا حمایت از بازماندگان بزرگسال، قربانیان کودک یا مجرمان)، اقدام مستقیم و تظاهرات، کمپین‌های قانونی (مانند قانون مگان، تمدید زمان محدودیت‌ها)، گروه‌های خودیاری و حمایت، آموزش عمومی و کمپین‌های رسانه‌ای، هنری و نمایی هستند. {در این زمینه} چندین سازمان ملی قابل مشاهده وجود دارد، اما همچنین گروه‌های محلی بی‌شماری وجود دارند که به درجات مختلف با یکدیگر ارتباط دارند. سه منبع داده اصلی وجود دارد. اول، من چهل و پنج مصاحبه عمیق نیمه

^۱ - من به صورت متناوب به این جنبش به عنوان «جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان» و «جنبش بازماندگان» (برچسب خود آنها) اشاره خواهم کرد.

ساختار یافته با فعالان این جنبش انجام داده‌ام که از ۱,۵ تا ۸ ساعت طول کشیده‌اند. پاسخ‌دهندگان در تمام مناطق کشور سکونت دارند، اما تعداد آنها در سواحل غربی و شرقی بیشتر است. هشتاد درصد سفیدپوست، حدود ۱۰ درصد آفریقایی-آمریکایی و بقیه بین آسیایی-آمریکایی، لاتین و بومی آمریکایی تقسیم شده‌اند. هشتاد و پنج درصد زن هستند و سن آنها از ۲۳ تا ۷۹ سال متغیر است. از نظر جمعیتی، آنها نمونه‌ای از جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان هستند. دوم، من اسناد سازمان‌های جنبش از جمله خبرنامه‌ها، صورت‌جلسات، برنامه‌های کنفرانس و وبسایت‌ها را تحلیل کرده‌ام. سوم، من در دو کنفرانس ملی سازمان‌های فعال/حامی، یک تظاهرات بزرگ که توسط یک سازمان مورد مطالعه من سازماندهی شده بود، و چندین جلسه بحث و اقدام کوچکتر که توسط گروه‌های مختلف حمایت می‌شد مشاهده مشارکتی انجام دادم.

شرکت‌کنندگان در جنبش علیه سوء استفاده جنسی از کودکان احساسات را به طور آگاهانه بحث و بازسازی می‌کنند و بیان طیف وسیعی از احساسات تشویق می‌شود و رایج است. من نمی‌خواهم این جنبش را احساسی‌تر از دیگران نشان دهم - شرکت‌کنندگان احساسات را به طور آشکار مدیریت می‌کنند نه به طور پنهانی و احساسات را به عنوان ارتقای اعتبار می‌بینند. گفتمان جنبش سازمان‌دهندگان بزرگسال بر صحت «احساس، تمام احساسات»، ارزش‌گذاری و پذیرش واکنش‌های احساسی خود و بیان احساسات به صورت آزادانه تأکید می‌کند.

این هنجارها، تمرین‌ها و تفسیرهای احساسی تا حدی از چارچوب‌های سیاسی فمینیسم و جنبش‌های اجتماعی دیگر گرفته شده‌اند. فعالان بیان احساسات را به عنوان راهی برای شکستن سکوت و رازهای خاص سوء استفاده جنسی از کودکان، آزاد کردن احساساتی که به عنوان کودکان مجاز به بیان آنها نبوده‌اند و یادگیری اعتماد به احساسات خود پس از تجربه سوء استفاده می‌دانند. جنبش بر تبدیل احساسات شرم، اندوه و ترس (که از تجربه سوء استفاده جنسی در کودکی درک می‌شود) به احساسات افتخار، خشم، شادی در زندگی و حس ارتباط با دیگران تأکید دارد. شرکت‌کنندگان این تحول احساسی را نه تنها برای رفاه فردی، بلکه برای دستیابی به هدف جنبش در پایان دادن به

سوء استفاده جنسی از کودکان و تغییر واکنش عمومی به بزرگسالان و کودکان گزارش دهنده سوء استفاده جنسی از کودکان، مهم می‌دانند.

علاوه بر این، روان‌درمانی منبع مهمی از هنجارهای احساسی فراهم می‌کند. در داخل جنبش، مشارکت گسترده‌ای در درمان فردی و حمایتی یا در گروه‌های دوازده‌مرحله‌ای و خواندن ادبیات درمانی (هم علمی و هم عامه‌پسند) وجود دارد. گفتمان درمانی به نحوه بحث شرکت‌کنندگان درباره احساسات و ارتباط آنها با رویدادهای زندگی (گذشته و حال) و به ارزشی که به بحث باز احساسات داده می‌شود، کمک می‌کند. در سطحی معمولی‌تر، اصطلاحات رایجی مانند «بهبودی» یا «احساسات خود را حس کنید» مستقیماً از گفتمان‌های روان‌درمانی مختلف استخراج شده‌اند.

کار احساسی و نمایش عمومی احساسات

فعالان در جنبش بازماندگان احساسات مختلفی را در رویدادهای حامی جنبش و در زمینه‌های نهادی مختلف به نمایش می‌گذارند. ما می‌توانیم تفاوت در نمایش‌های احساسی در چنین تنظیمات عمومی را با استفاده از سه مفهوم درک کنیم. اول، فعالان با هنجارهای احساسات و بیان از ساخت جمعی احساسات مخالف در زمینه‌های داخلی جنبش همراه هستند. دوم، فعالان در کار احساسی شرکت می‌کنند، یعنی آنها تلاش می‌کنند پاسخ‌های احساسی خاصی را در ناظران/اهداف از طریق مدیریت احساسات خود تولید کنند. برای انجام کار احساسی، فعالان احساسات خود را از طریق چیزی که هوچشیلد اصطلاحاً بازی سطحی و بازی عمیق نامیده است مدیریت می‌کنند. در حالی که هوچشیلد مدیریت احساسات را عمدتاً در سطح فردی تصور می‌کند، ما می‌توانیم بازی سطحی و عمیق را در سطح جمعی نیز ببینیم. گروه‌های جنبش به صورت تعاملی احساساتی را می‌سازند که به طور واقعی احساس می‌شوند (بازی عمیق) و درباره استراتژی‌ها و تصمیمات جمعی درباره اینکه چه احساساتی را برای ترویج پاسخ‌های خاص در ناظران به نمایش بگذارند یا تأیید کنند (بازی سطحی) تصمیم‌گیری می‌کنند. سوم، زمینه‌های فراموشی که فعالان در آن عمل می‌کنند بر اساس هنجارهای احساسات و بیان خود ساختار یافته‌اند که اغلب بسیار متفاوت از احساسات مخالف ساخته شده در زمینه‌های جنبشی هستند.

فعالان ممکن است این هنجارها را به چالش بکشند یا به آنها پایبند باشند، اما در هر صورت نمایش‌های احساسی آنها تا حدی توسط فرصت‌های احساسی زمینه‌ای که در آن عمل می‌کنند، ساختار یافته است. احساسات مخالف، کار احساسی و فرصت‌های احساسی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و در شکل‌گیری نمایش‌های مختلف احساسات فعالان تعامل می‌کنند. من برای نشان دادن این فرآیندهای پیچیده، مثال‌های منتخبی از زمینه‌هایی که در آن فعالان در جنبش بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان انواع مختلفی از احساسات را به نمایش گذاشته‌اند، را بررسی می‌کنم. این توصیف به منظور ایجاد ایده است نه ارائه یک درک قطعی، و تلاشی برای نشان دادن این است که چگونه تنظیمات مختلف احساساتی را که مجاز، قابل قبول، چالش‌برانگیز یا مخالف و استراتژیک هستند، شکل می‌دهد.

زمینه‌های جنبش، احساسات تروما و مقاومت

جنبش بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان شامل بسیاری از رویدادهای عمومی است که توسط سازمان‌های جنبش اجتماعی سازماندهی می‌شود و حضور بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان، حرفه‌ای‌های این حوزه و حامیان را جذب می‌کند. این رویدادهای بزرگ و عمومی قابل مشاهده به روی عموم مردم باز هستند و شامل کنفرانس‌ها، تظاهرات (اغلب گروه‌های بازماندگان در رویدادهای بزرگتر که توسط جنبش‌های فمینیستی یا کوئیر حمایت می‌شوند)، اجراهای هنری یا نمایشگاه‌ها و نشریات هستند. دو دسته اصلی از احساسات در این زمینه‌های جنبش به نمایش گذاشته می‌شوند: احساسات تروما که شامل اندوه، ترس، شرم و خشم ناتوان کننده است و احساسات مقاومت که شامل افتخار، شادی، عشق، امنیت یا اعتماد به نفس و خشم عادلانه (یعنی خشمی که با شرم همراه نیست) است.

احساسات سیاسی شده جنبش بازماندگان از ریشه‌های آن در جنبش زنان پدیدار می‌شوند. جنبش ضد تجاوز فمینیستی ادعاهای زنان علیه خشونت مردان را مشروعیت بخشید، تجربیات جنسی خصوصی را سیاسی کرد و بر گوش دادن به و باور کردن روایت‌های زنان از تجربیات قبلاً نامرئی یا غیرقابل بیان تأکید کرد. فعالان فمینیست گفتمان سیاسی شده‌ای از تروما ساختند که بر

قربانی شدن زنان به دلیل خشونت، اثرات پس از آن قربانی شدن و اهمیت بهبودی و مقاومت فردی و جمعی تأکید داشت (شامپاین ۱۹۹۶)^۱. درون جنبش زنان، یک مشق احساسی (جاسپر ۱۹۹۸) برای بیان احساسات مخالف درد، اندوه، ترس، خشم و مقاومت پدیدار شد. به عنوان مثال، سخنرانان در راهپیمایی‌ها داستان‌های خود را از جان به در بردن از خشونت بیان کردند. این داستان‌ها یک فرم احساسی دارند که از ترس و نفرت از خود، از طریق اندوه، به خشم و در نهایت به حس قدرت و آزادی از شرم حرکت می‌کنند. هنگامی که بازماندگان بزرگسال سوء استفاده جنسی از کودکان شروع به بسیج کردند، از تحولات ایجاد شده توسط فمینیسم برای ساختن یک فرهنگ احساسی داخلی و استراتژی‌ها و بلاغت‌های احساسی بیرونی که بر گفتن و گوش دادن به داستان‌های خشونت و زنده ماندن تمرکز داشتند و بر قرار دادن آن تجربیات در زمینه سیاسی هم از نظر ایدئولوژیک و هم احساسی از طریق بیان درد (اندوه، قربانی شدن) و خشم (دعوت به مقاومت) استفاده کردند.

اول، با توجه به ارزشی که این جنبش بر صحبت بدون شرم درباره تجربیات سوء استفاده و بیان آزادانه طیف کامل احساسات مرتبط با تروما قرار می‌دهد، شرکت‌کنندگان به طور آشکار احساسات اندوه، ترس، شرم و خشم را به نمایش می‌گذارند و چنین بیان‌هایی درون سازمان‌ها و فرهنگ جنبش تشویق می‌شوند. این احساسات به طور برجسته در زمینه‌های هنری به نمایش گذاشته می‌شوند. بسیاری از کنفرانس‌ها شامل نمایشگاهی از هنر بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان هستند؛ اجراهای تئاتر و موسیقی نیز رایج هستند. کنفرانس‌ها اغلب شامل یک شب استعداد هستند، جایی که شرکت‌کنندگان شعر می‌خوانند، آواز می‌خوانند (اغلب ترکیبات اصلی) و غیره. چنین تولیدات هنری تجربه سوء استفاده، احساسات کودکان و بازماندگان بزرگسال، بی‌رحمی مجرمان یا

^۱ - بسیاری از منتقدان فمینیسم معاصر از تمرکز آن بر چیزی که آنها «فمینیسم قربانی» می‌نامند، انتقاد می‌کنند (رویپ ۱۹۹۱؛ پاگلیا ۲۰۹۱؛ سامرز ۱۹۹۱). استدلال من متفاوت از آنها است. به طور تجربی، من پیشنهاد می‌کنم که فعالانی که به قربانی شدن جنسی توجه می‌کنند، اغلب بر مقاومت و توانمندسازی نیز تأکید می‌کنند؛ از نظر تئوریک، من پیشنهاد می‌کنم که وقتی فعالان فمینیست بر قربانی شدن تأکید کرده‌اند، به صورت استراتژیک و در پاسخ به زمینه‌های فرهنگی و نهادی و گفتگوهای داخلی جنبش این کار را کرده‌اند. این عمل نه به صورت استراتژیک اشتباه است و نه بر مبنای دیدگاه زنان به عنوان افراد بی‌دفاع استوار است.

بی تفاوتی یا بی رحمی دیگر بزرگسالان را به تصویر می کشند. آهنگ ها و شعرها ممکن است مستقیماً احساسات را نشان دهند همانطور که یک زن در یک قطعه اصلی به نام «اشکها» درباره تلاش خود برای احساس و بیان دردش انجام داد. پروژه های هنری جمعی نیز مهم هستند. بزرگترین آنها، پروژه لباسشویی، تی شرت هایی را که توسط بازماندگان و دیگران نقاشی شده اند و تجربیات سوء استفاده و خشونت را به تصویر می کشند، به نمایش می گذارد. بسیاری از تی شرت ها بیان های آشکار احساسی از طریق کلمات و تصاویر بصری هستند مثلاً تصویر یک کودک که در حال لرزیدن است یا یک مشت بزرگ. دیدن ناظران که در نمایشگاه پروژه لباسشویی گریه می کنند، غیرمعمول نیست. مانند لحاف یادبود ایدز، پروژه لباسشویی بیان جمعی و کاتارسیس احساسات مرتبط با تروما را ترویج می کند.

شرکت کنندگان همچنین احساسات تروما را در تعاملات به نمایش می گذارند و درباره آنها بحث می کنند. به عنوان مثال، در یکی از کنفرانس هایی که شرکت کردم، شرکت کنندگان به طور غیررسمی درباره «احساس غرق شدن واقعی»، «ترس از افراد {جنش} حافظه کاذب» [اعضای یک سازمان ضد جنش که در حال حمله کردن به کنفرانس بودند]، مشکلات خواب به دلیل اضطراب و غیره صحبت کردند. بیان چنین احساساتی در کارگاه هایی با موضوعاتی مانند «مقابله با افسردگی» یا «سوء استفاده جنسی: آیا اکنون موفق بودن اشکالی ندارد؟» تشویق می شد. در چنین زمینه هایی، بیان «احساسات تروما» به عنوان بخشی ضروری از {مسیر} پایان دادن به رازهایی که اغلب سوء استفاده جنسی از کودکان را مشخص می کند و آزاد کردن خود از احساسات محدود کننده و دردناک چارچوب بندی می شود. پاسخ دهندگان گزارش دادند که به طور آگاهانه سعی دارند ساختاردهی سازمان ها و فعالیت ها به گونه ای انجام شود که اجازه بیان احساسات مرتبط با تروما را بدهد، همانطور که یکی توضیح داد:

واقعاً، چگونه ما به عنوان مردم، به عنوان مردمی با تاریخ طولانی که تلاش می کنند از سابقه شکنجه و آزار فرار کنند، قرار است بدون بازنگری اساسی در خودمان به موضوع آزار نزدیک شویم؟ ... و {توانایی} اندکی در فرهنگ خود ایجاد کنیم تا مردم را متوقف کند، برای آنها

محدودیت تعیین کند، اجازه دهد که آنها دچار شکست شوند، اجازه دهد که آنها با خاطرات دوباره زنده شده رو به رو شوند، و با این واقعیت برخورد کند که در حالی که ما در حال سازمان دهی هستیم مردم درگیر این چیزها هستند؟

دوم، احساسات مثبت‌تر افتخار، شادی، عشق، امنیت یا اعتماد به نفس، خوشبختی و خشم عادلانه در زمینه‌های جنبش بیان و بحث می‌شوند. بسیاری از همان بیان‌های هنری که در بالا بحث شد نیز بهبودی احساسی هنرمند از سوء استفاده، شادی او از زنده ماندن یا شادی او از زندگی کامل را به تصویر می‌کشند. به عنوان مثال، یک تی‌شرت در پروژه لباسشویی نوشته بود: «تو هرگز نمی‌توانی دوباره به من دست بزنی.» سازمان‌دهندگان همچنین احساسات مقاومت را از طریق سیاست و آیین ترویج می‌کنند. به عنوان مثال، یک نشریه ملی، زن شفا دهنده، از مشارکت‌کنندگان می‌خواهد که بهبودی خود را به جای جزئیات سوء استفاده خود تأکید کنند. آیین‌های جنبش مانند «دایره طبل‌زنی» در یک کنفرانس نیز این احساسات را ترویج می‌کنند. در دایره طبل‌زنی، تعداد زیادی از زنان طبل زدند، رقصیدند، فریاد زدند، یک دیگر را بغل کردند و گریه کردند، ایجاد یک حس نزدیک به سرخوشی از قدرت جسمی و احساسات. شرکت‌کنندگان به نوبه خود درباره «چه فضایی در آن هستند و اکنون چه احساسی دارند» و سپس بعداً درباره «چه چیزی را می‌خواهیم در این اتاق بگذاریم و چه چیزی را می‌خواهیم با خود ببریم» صحبت کردند. شرکت‌کنندگان چیزهایی مانند «می‌خواهم شرم را پشت سر بگذارم و شجاعت بگیرم» گفتند.

این فرآیندهای احساسی نه تنها بخشی از نحوه ساخت احساسات مخالف شرکت‌کنندگان هستند؛ بلکه کار احساسی نیز محسوب می‌شوند زیرا پاسخ‌های احساسی سیاسی شده را در دیگران تشویق می‌کنند. نمایش باز احساسات تروما می‌تواند احساسات مشابهی را در دیگران برانگیزد زیرا آنها باعث می‌شود افراد احساسات خود را به یاد بیاورند یا احساس کنند که بیان چنین احساساتی قابل قبول است. آنها همچنین احساس خشم (فعالان درباره اینکه گاهی اوقات احساس خشم نسبت به بدرفتاری دیگران آسان‌تر از بدرفتاری خود است صحبت می‌کنند)، حس تنها نبودن که شامل احساس ارتباط با دیگران،

حمایت و «امنیت»، عدم وجود ترس و تسکین شرم («من تنها کسی نیستم که این را تجربه کرده‌ام، بنابراین تقصیر من نیست») را برمی‌انگیزند. نمایش احساسات مقاومت نیز می‌تواند احساسات مشابهی را در دیگران برانگیزد - دیدن اینکه دیگران قوی یا خوشحال یا بی‌خوف هستند، امکان پذیر می‌کند که خود نیز اینگونه احساس کنند، تا حدی به این دلیل که پاسخ نرمال به سوء استفاده جنسی از کودکان را تغییر می‌دهد.

چندین پاسخ‌دهنده درباره تلاش‌های خود برای ترویج بیان احساسات مقاومت بدون نادیده گرفتن احساسات دشواری که بسیاری از بازماندگان تجربه می‌کنند، بحث کردند. همانطور که یکی توضیح داد، «فکر می‌کنم چیزی که ما به نوعی هدف قرار داده‌ایم، تعادلی بین، مثل، 'ما کاملاً قربانی شده‌ایم، و اکنون ما قدرتمند و قوی هستیم' و گفتن 'ما می‌توانیم برای خودمان صحبت کنیم.' کمی تعادل بین آنچه واقعاً آسیب‌پذیر در جنبش ما است و آنچه واقعاً قوی درباره ما است.» و دیگری اظهار داشت که برای او مهم بود که در فعالیت‌هایش، «در واقع سرگرمی در آن ادغام شده است، که فقط درباره 'این خیلی وخیم است و این چیزی است که برای ما اتفاق می‌افتد' نیست، بلکه بیشتر شبیه 'می‌دانید، ما زنده و سالم هستیم، و ما زندگی‌های بدون خشونت برای خودمان می‌خواهیم، ما می‌خواهیم سوء استفاده جنسی از کودکان متوقف شود.'»

در یک مکان دیگر، یک پاسخ‌دهنده اجرای تئاتری خود را به عنوان نمایش خشونت بی‌وقفه و قدرت غیرقابل مهار و به عنوان هدف برانگیختن هر دو احساسات تروما و مقاومت در مخاطبان‌ش توصیف کرد:

یک قطعه درباره ... یک دختر پانزده ساله آفریقایی-آمریکایی بود که در یک حیاط مدرسه در اوکلند، کالیفرنیا مورد تجاوز قرار گرفت و کشته شد. {بازیگر در این قطعه} می‌گوید 'من باید به عنوان بازمانده صحبت کنم، برای کسانی که نمی‌توانند برای خودشان صحبت کنند.' و شما صدای [دختر مقتول] را می‌شنوید که در حالی که رو به مرگ است از قبر صحبت می‌کند. [آنچه تئاتر انجام می‌دهد این است که] شما می‌توانید مردم را وارد کنید و می‌توانید احساسات را در آنها بیدار

کنید، می‌دانید. [خنده] [این قطعه] همیشه شما را به موقعیتی خطر می‌برد. آهنگ 'گونه‌های در خطر' از طرف دیگر - من می‌توانم فریاد بزنم، می‌توانم نسبت به این مزخرفات به شدت خشن باشم، می‌دانید؟ تا آن زمان مردم روی پاهای خود هستند - می‌دانید - شعار می‌دهند، فریاد می‌زنند، و سوت می‌زنند، و این یک چیز تقویت‌کننده‌تر است.»

سازمان‌دهندگان در هنگام ساختاردهی رویدادها در کار احساسی شرکت می‌کنند. انتخاب موضوعات کارگاه‌ها و ارائه‌دهندگان یکی از اشکال کار احساسی سازمان‌دهندگان است. سخنان اصلی در یکی از کنفرانس‌ها با عنوان «از زنده ماندن تا شکوفایی» بود و کارگاه‌هایی با موضوعاتی مانند «بلند آواز بخوان، با افتخار آواز بخوان»، «شجاع - همیشه شجاع» (با توضیح «ما یکدیگر را تشویق خواهیم کرد. ما چشم اندازی از قدرت خود برای شفای دیگران توسعه خواهیم داد») موضوعات مشابهی را ترویج می‌کردند. کار احساسی سازمان‌دهندگان دو هدف گاهی متناقض را خدمت می‌کند. از یک سو، ارزشی که بر پذیرش و بیان احساسات واقعی خود قرار می‌گیرد به این معنی است که حتی احساسات غیرهنجار یا نامطلوب به طور آشکار خوشامد گفته می‌شوند. من شنیدم که شرکت‌کنندگان در یکی از کنفرانس‌ها درباره احساسات متناقض عشق و نفرت نسبت به یک سوء استفاده‌گر، به عنوان مثال، یا ناامیدی خود در مورد این که آیا هرگز «احساس بازمانده بودن به جای قربانی بودن» خواهند داشت، را به بحث می‌گذاشتند. در عین حال، سازمان‌دهندگان می‌خواهند احساساتی را که با مقاومت مرتبط هستند و با درک جنبش از چگونگی وقوع مسیر احساسی از آسیب به بهبودی سازگار هستند، ترویج کنند. به عنوان مثال، در یکی از کنفرانس‌های سالانه، سازمان‌دهندگان یک «اتاق امن» با حضور درمانگران فراهم کردند که شرکت‌کنندگان می‌توانستند برای بیان احساسات خود به آنجا بروند؛ فرض بر این بود که کنفرانس ممکن است احساسات دشواری را برای بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان برانگیزد. اما در آخرین کنفرانس، سازمان‌دهندگان تصمیم گرفتند اتاق امن را متوقف کنند. یکی از پاسخ‌دهندگان به من توضیح داد که آنها نتیجه‌گیری کرده‌اند که حضور اتاق امن شرکت‌کنندگان را تشویق به «بازگشت به عقب» می‌کند، به احساس

و بیان احساساتی که با آسیب‌پذیری کودکی مرتبط هستند، و آنها می‌خواستند مردم را تشویق کنند که به سمت «شکوفای شدن» حرکت کنند که احساس قوی، قدرتمند، بی‌خوف و کنترل بر زندگی خود دارند.

در تظاهراتی که من مشاهده کرده‌ام، فعالان احساسات مقاومت را به شدت بیان می‌کنند و طیفی از احساسات را در ناظران برمی‌انگیزند. جنبش بازماندگان از مفهوم «آشکار شدن» برای درک باز بودن درباره بازمانده بودن از سوء استفاده جنسی از کودکان در فضاهای عمومی مانند تظاهرات استفاده می‌کند. فعالان بازمانده و سازمان‌ها یک تفسیر احساسی سیاسی شده از تجربه و تأثیر آشکار شدن می‌سازند، با استفاده از جنبش همجنس‌گرایان/دوجنس‌گرایان/کوئیر که آشکار شدن را با احساسات افتخار و همبستگی با جامعه بزرگتر پیوند می‌دهد. آشکار شدن به عنوان بازمانده به عنوان تحولی قدرتمند هم برای افراد (زیرا آنها با تجربیات خود کنار می‌آیند) و هم برای جامعه بزرگتر دیده می‌شود، زیرا مردم درباره تجربیات خود صحبت می‌کنند. صحبت نکردن درباره تجربیات خود فرض می‌شود که احساسات شرم یا ترس را تقویت می‌کند و صحبت کردن به عنوان تبدیل آن احساسات به افتخار، راحتی و قدرت دیده می‌شود. اعلام عمومی هویت خود به عنوان بازمانده سوء استفاده جنسی از کودکان به عنوان داشتن هزینه‌های احساسی خاص و پتانسیل تحولی درک می‌شود، که به آشکار شدن درباره جنسیت تشبیه می‌شود. یکی از پاسخ‌دهندگان تجربه خود را از راهپیمایی در یک گروه بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان در یک تظاهرات بزرگ به این صورت توصیف کرد:

این بسیار عمیق و ... بسیار تقویت‌کننده بود. ما بعد از آن خوشحال بودیم. این حس وجود دارد که، 'من می‌توانم' [این کار را] انجام دهم!، این حس 'من می‌توانم بگویم!'، این حس 'ما می‌توانیم تأثیر بگذاریم، ما تنها نیستیم!' واقعاً چیزی درباره آشکار شدن در سطح بزرگتر وجود دارد که شخصاً فکر می‌کنم یکی از استراتژی‌هایی خواهد بود که ما را به حرکت در می‌آورد. این مانند جنبش کوئیر است، مانند 'آشکار شو، آشکار شو، هر کجا که هستی!'

یکی دیگر از پاسخ‌دهندگان برداشتهای خود را از واکنش جمعیت هنگامی

که گروه بازماندگان RunRiot در رژه افتخار همجنس‌گرایان سانفرانسیسکو راهپیمایی کرد، توصیف کرد:

پاسخ بسیار یکسان بود. ابتدا این نگاه شوک زده، گیجی و تقریباً عدم اعتقاد که بازماندگان اینقدر باز بودند. و سپس مردم به نوعی دچار همدردی می‌شدند و سپس شروع به تشویق می‌کردند. یک گروه از زنان لاتین، که ما از کنار آنها می‌گذشتیم، جیغ می‌زدند و می‌گفتند 'تو هم برای من راهپیمایی می‌کنی!' این تجربه برای من بسیار عمیق بود.

نمایش احساسی در یک تظاهرات، تا حدی کار احساسی است، زیرا فعالان احساسات خود را مدیریت می‌کنند و احساسات مخالف را بیان می‌کنند، این به بخشی از منظور برای برانگیختن احساسات سیاسی شده در دیگران تبدیل شده است.

نمایش‌های احساسی در زمینه‌های جنبش به طور قابل توجهی با موارد دیگر تفاوت دارند. این تصادفی نیست. در کنفرانس‌ها یا در نشریات جنبش، هنجارهای احساسی توسط خود جنبش برقرار می‌شوند. تلاشی برای تأثیرگذاری بر نهادهای خارجی وجود ندارد، بنابراین نیازی به تعدیل هنجارهای احساسی جنبش نیست. در واقع، اگر تلاش برای تأثیرگذاری بر شرکت‌کنندگان باشد، سازگاری با شیوه‌های بیان احساسی که از گروه‌های خودیاری یا درمان آشنا هستند، یک مزیت است. حتی در تظاهرات در رویدادهای بزرگتر که توسط جنبش‌های فمینیستی یا کوئیر سازماندهی می‌شوند، فعالان بازمانده در یک زمینه جنبش دوستانه عمل می‌کنند که ایده صحبت کردن درباره تجربه شخصی و بیان احساسات مرتبط با آن آشنا است. هر دو جنبش فمینیستی و کوئیر ارزش بیان احساسات را درک می‌کنند و «علنی سازی»، با مولفه‌های احساسی از دست دادن شرم به نفع افتخار و ترس به نفع قدرت، یک استراتژی آشنا است. چنین فرضیاتی درباره تحول و بیان احساسی به هیچ وجه جهانی نیستند.

برنامه‌های گفتگو و نمایش درد

از اوایل دهه ۱۹۸۰، سوء استفاده جنسی از کودکان موضوعی تکراری در برنامه‌های گفتگوی تلویزیونی بود، مهمانانی که در کودکی مورد سوء استفاده جنسی قرار گرفته بودند، داستان‌های سوء استفاده خود را تعریف می‌کردند. مهمانان داستان‌های خود را به روش‌های مختلفی بر اساس نوع تجربیات و اثرات پس از آنها، توضیحات ارائه شده برای اعمال سوء استفاده‌گر و پدیده بزرگتر سوء استفاده جنسی از کودکان (شامپاین ۱۹۹۶) قاب می‌کردند. نگرانی من در اینجا در مورد احساساتی است که بازماندگان در این زمینه به نمایش می‌گذارند و نوع کار احساسی است که انجام می‌شود. بیشتر اوقات، مهمانان تجربیات کودکی خود و اثرات آن تجربیات را در حالی که غم و اندوه نشان می‌دهند، به ویژه گریه می‌کنند، توصیف می‌کنند. علاوه بر این، ممکن است نمایش‌هایی از {احساس} ترس وجود داشته باشد، از طریق اعمالی مانند نگه داشتن خرس‌های عروسکی یا گزارش ترس‌های مداوم در زمان حاضر. این احساسات در یک زمینه کودکانه به نمایش گذاشته می‌شوند - با استفاده از وسایل مانند حیوانات عروسکی، صداها و کودکی و تردید در گفتار و توسط درمانگرانی که مهمانان بازمانده را همراهی می‌کنند و به عنوان مفسر بالغ تجربیات آنها عمل می‌کنند، چارچوب بندی می‌شوند (شامپاین ۱۹۹۶؛ ایت و مستازا ۱۹۹۷). علاوه بر این، تا اواخر دهه ۱۹۸۰، سوء استفاده جنسی از کودکان اغلب به عنوان داشتن اثرات پس از شدید، مانند اختلال شخصیت چندگانه، نشان داده می‌شد؛ زمانی که مهمانانی با شخصیت‌های متعدد در رسانه‌های جمعی ظاهر می‌شدند، می‌توانستند احساسات کودکانه (و طیف گسترده‌ای از احساسات) را با «تغییر» شخصیت‌ها بیان کنند. شخصیت‌های جایگزین احساسات و روایت تروما یک مهمان را به گونه‌ای که انگار در زمان حاضر در حال وقوع است، ارائه می‌دهند، که بیشتر احساسات تروما را برجسته می‌کنند تا احساسات مقاومت را.

بسیاری از پاسخ‌دهندگان اهمیت پوشش رسانه‌های جمعی در افزایش آگاهی از مشکل سوء استفاده جنسی از کودکان را تأیید کردند، اما از «تصویر بازماندگانی که خرس‌های عروسکی خود را محکم می‌چسبند» عمدتاً به دلیل

مفاهیم احساسی آن انتقاد می‌کردند. آنها معتقد بودند که نمایش احساسات قدرت، افتخار یا خشم استراتژیک قوی‌تر از نمایش اندوه، درد یا ترس است. آنها استدلال می‌کنند که احساسات تروما نشان می‌دهد که مردم به طور دائمی توسط سوء استفاده جنسی از کودکان آسیب دیده‌اند و به طور متناقضی، در نهایت به ادراک بازماندگان به عنوان شاهدان غیرقابل اعتماد که قادر به شکل‌دادن به سیاست در این زمینه نیستند، کمک می‌کند. در مقابل، آنها احساسات مقاومت را به عنوان نشان‌دهنده اینکه مردم می‌توانند از سوء استفاده جنسی از کودکان بهبود یابند و به عنوان تشویق بازماندگان به بسیج برای جلوگیری از سوء استفاده دیگران از آنها می‌بینند. علاوه بر این، آنها انتقاد خود را بر اساس احساسات مختلفی که در ناظران با نمایش‌های اندوه و نمایش‌های افتخار برانگیخته می‌شوند، پایه‌ریزی می‌کنند. به عبارت دیگر، آنها از کار احساسی که سخنگویان جنبش در هنگام صحبت در ملا عام انجام می‌دهند، آگاه هستند. نمایش‌های درد در ناظران واکنش‌های احساسی ترحم و وحشت را برمی‌انگیزد، که به نوبه خود مرزها بین افرادی که مورد سوء استفاده جنسی قرار گرفته‌اند و دیگران را با این فرض که درد و تجربه سوء استفاده جنسی از کودکان آنقدر شدید است که با هیچ تجربه دیگری قابل مقایسه نیست تثبیت می‌کند. با نمایش سوء استفاده جنسی از کودکان به گونه‌ای که خارج از تجربه روزمره است، نمایش‌های درد آن را به عنوان یک انحراف نادر به جای یک مشکل اجتماعی گسترده آسان‌تر می‌کند. علاوه بر این، احساسات ترحم و وحشت به ویژه برای بسیج مناسب نیستند. پاسخ‌دهندگان فعال معتقد بودند که اگر بتوانند احساسات خشم و کارایی را در ناظران برانگیزند، در بسیج مخالفان سوء استفاده جنسی از کودکان موفق‌تر خواهند بود. آنها معتقد بودند که نمایش افتخار به خود (عدم شرم) و احساسات قدرت خود چنین واکنش‌هایی را برمی‌انگیزد.

فعالان ممکن است در این ارزیابی محق باشند. با این حال، این مورد آزمون نشده است زیرا قالب برنامه‌های گفتگو تنها به ندرت شامل نمایش قدرت، افتخار یا شادی پس از بهبودی از سوء استفاده جنسی از کودکان بوده است. این تصادفی نیست؛ چارچوب بندی فضا را برای نوع خاصی از احساسات فراهم می‌کند و نه برای همه {احساسات}. ارائه‌های بازماندگان در برنامه‌های

گفتگو - مانند دیگر مهمانان - منعکس کننده ترکیب پیچیده‌ای از انتخاب مهمانان توسط تهیه کنندگان و ساختاردهی اطلاعات پس زمینه، پرسش و مدیریت مخاطب توسط میزبان‌ها و برنامه‌های خود بازمانندگان است (جی. گامسون ۱۹۹۷). میزبان‌ها گزارش می‌دهند که به نفع اجتماعی عمومی سازی {مساله} زنای با محارم علاقه دارند (استارک ۱۹۹۷) اما واضح است که انگیزه‌های دیگری نیز دارند. قالب برنامه‌های گفتگو از اعتراف عمومی به عنوان مسیر به کاتارسیس و تحول درمانی کمک می‌گیرند و بازمانندگان را به سمت روایت ساده از داستان آسیب خود هدایت می‌کند تا یک حساب پیچیده‌تر از هر دو آسیب و مقاومت یا تحلیل سیاسی از چرا سوء استفاده جنسی از کودکان رخ می‌دهد و تغییرات اجتماعی که آن را متوقف می‌کند (گامسون ۱۹۹۸؛ رپینگ ۱۹۹۶؛ ابت و موستازا ۱۹۹۷).

نهادهای دولتی و دواگذاری آسیب و عقلانیت

چندین تغییر قانونی و قضایی در دهه ۱۹۸۰ فرصت‌هایی را برای فعالان و بازمانندگان سوء استفاده جنسی از کودکان ایجاد کرد و آنها را به عرصه دولت کشاند؛ این فرصت‌ها هم احساسی و هم سازمانی بودند. بازمانندگان با دولت درباره قوانین جبران خسارت قربانیان جرایم، تهدید زمان محدودیت‌ها برای اجازه دادن به بازمانندگان بزرگسال سوء استفاده جنسی از کودکان برای طرح پرونده‌های کیفری یا مدنی علیه مظنونان مرتکب، و تأمین مالی دولتی برنامه‌های پیشگیری از تعرض جنسی در مدارس درگیر شدند. عمومی شدن گفتمان درمانی روایت‌های احساسی ارائه شده توسط جنبش بازمانندگان را قابل فهم و قابل اعتماد کرد. سازمان‌ها در مدیریت مراجعین/موارد خود، به ویژه در خدمات اجتماعی، از جمله خدمات حفاظتی کودکان از گفتمان‌ها و استراتژی‌های درمانی استفاده کردند (پولسکی ۱۹۹۱). این به ایجاد فرصت برای درمانگران و فعالانی که از رویکرد خودیاری استفاده می‌کردند برای شرکت در سیاست‌گذاری در زمینه درمان و پیشگیری از سوء استفاده جنسی از کودکان کمک کرد و به این معنا بود که شرکت کنندگان در این سازمان‌های دولتی با برخی از همان هنجارهای احساسی و بیان به عنوان شرکت کنندگان در جنبش بازمانندگان آشنا بودند.

همانطور که فرصت‌های دولتی اهداف، ساختارهای سازمانی، تاکتیک‌ها و چارچوب‌های ایدئولوژیک جنبش‌ها را شکل دادند (متیوز ۱۹۹۴)، نمایش‌های احساسی جنبش را هم شکل دادند. برخی انواع احساسات در زمینه‌های دولتی معنا دارند و برخی دیگر ندارند. به عنوان مثال، حساب‌های جبران خسارت قربانیان جرایم ممکن است به قربانیان برای درد و رنج و اغلب برای پوشش درمان‌های روان‌درمانی پرداخت‌هایی انجام دهند، و جوایز در دعاوی مدنی نیاز به شواهد آسیب دارند. در چنین زمینه‌هایی، نمایش اندوه، درد، عدم اعتماد، ترس یا شرم به طور عملی الزامی است تا به عنوان یک موضوع مشروع که شایسته جبران خسارت است، شناخته شود. انواع دیگر احساسات، مانند خشم یا افتخار، در این زمینه‌ها نامناسب یا ناموفق می‌شوند. حتی در حالی که بازماندگان سوء استفاده جنسی از کودکان باید آسیب احساسی که متحمل شده‌اند را نشان دهند، زمینه‌های قضایی و سیاستی نوع دومی از نمایش احساسی را ترویج می‌کردند. همزمان با قربانیان، حرفه‌ای‌ها و شاهدان خبره ادعاهای قربانیان به آسیب به دلیل سوء استفاده دوران کودکی را مشروعیت بخشیدند، درباره پدیده سرکوب حافظه شهادت دادند، یا سیاستی برای مقابله با موارد سوء استفاده از کودکان شکل دادند. این افراد اغلب خود را هم به عنوان فعال و هم به عنوان حرفه‌ای تعریف می‌کنند. این کارشناسان مجموعه‌ای بسیار متفاوت از احساسات را نسبت به بازماندگان به نمایش می‌گذارند. جدا از گرمای آرام یا همدردی نسبت به قربانیان سوء استفاده جنسی از کودکان، ارائه آنها منطقی، عاری از احساسات و به این ترتیب بدون تعصب است. عقلانیت یا عدم تأثیر احساسی یک تاکتیک نمایش احساسی است که به طور استراتژیک در نهادهای دولتی مفید است.

هم نمایش قربانی شدن و هم عقلانیت کار احساسی محسوب می‌شوند. برای جلب همدردی قضات یا هیئت منصفه، بیان اندوه یا شرم بیش از نیاز به نشان دادن آسیب متحمل شده است. این اعتبار قربانی را بنا می‌نهد و او را به عنوان یک سوژه ضعیف نیازمند به دخالت دولتی (به شکل کمک از صندوق جبران خسارت قربانیان جرایم یا تسویه مدنی) معرفی می‌کند. از سوی دیگر، عقلانیت برای برانگیختن یک پاسخ احساسی آینده‌ای - توانایی منطقی برای سنجیدن شواهد، به رسمیت شناختن وقوع سوء استفاده جنسی از کودکان

به رغم تابو و نامرئی بودن اجتماعی مرتبط با آن - طراحی شده است.

در حالی که نهادهای دولتی فشار قوی‌ای بر بازیگران درون آنها وارد می‌کنند، فرهنگ احساسی داخلی جنبش نیز بر ناپیش‌های احساسی در زمینه‌های دولتی تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال، در مقالات مشاوره‌ای درباره «کشیدن متعرض به دادگاه»، به بازماندگان گفته می‌شود که این یک تجربه دشوار و خسته کننده است و ممکن است احساسات تروما را دوباره تجربه کنند. اما متهم کردن، تنظیم یک پرونده مدنی، یا بنا نهادن یک ادعا تحت قانون جبران خسارت قربانیان جرایم نیز به عنوان یک نشانه قدرت و قاطعیت چارچوب بندی می‌شود، یک فرصت برای مقابله با یک سوء استفاده‌گر و آوردن او به عدالت. بنابراین، در داخل جنبش کمی شناخت وجود دارد که سیستم قانونی بر اساس قوانین خود عمل می‌کند - احساسی و غیره - و به دادخواهان توصیه می‌شود که آن را بپذیرند و از حمایت‌های مداوم در جای دیگر استفاده کنند. بخشی از این حمایت‌های خارجی شامل اطمینان از فضایی برای بیان احساسات مخالف (با دوستان، گروه‌های حمایتی یا درمانگران) است که باید در دادگاه سرکوب شوند. شاهدان خبره نیز از منابع احساسی خارجی برای یادگیری مدیریت ناپیش‌های احساسی خود و حفظ خونسردی استفاده می‌کنند. به عنوان مثال، یک کتاب معتبر که به درمانگران اختصاص دارد شامل بخشی درباره مسائل قانونی است که به درمانگران توصیه می‌کند که نیاز به دانش علمی درباره تحقیق در زمینه حافظه و استانداردهای قانونی شهادت داشته باشند و تأکید می‌کند که درمانگران برای مقابله با احساسات خود درباره حضور در دادگاه باید حمایت احساسی بگیرند (پوپ و براون ۱۹۹۶).

عقلانیت و مناظره‌ها با ضد جنبش‌ها

در اواخر دهه ۱۹۸۰ یک ضد جنبش فعالان {مبارزه به سو استفاده جنسی از کودکان} ظاهر شد و به سرعت قدرت گرفت. این ضد جنبش عمدتاً متشکل از والدینی بود که توسط فرزندان بزرگسال، همسران سابق یا نهادهای دولتی به سوء استفاده جنسی از کودکان متهم شده بودند. این ضد جنبش استدلال می‌کند که بسیاری از بازماندگان خود خوانده سوء استفاده جنسی در واقع تجربیات خود را تصور می‌کنند. ضد جنبش این ادعا را با استناد به شواهد

علمی درباره قابلیت تاثیرگذاری {بر} حافظه، عدم اطمینان از به اصطلاح خاطرات بازیابی شده از سوء استفاده جنسی از کودکان یا حتی خاطرات پیوسته، و عمل‌های پزشکی و اخلاقی نامناسب توسط روان‌درمانگران و کارکنان {سازمان} حفاظت از کودکان تقویت کرده است. در مورد اتهامات توسط کودکان (یا در اختلافات حضانت که اتهامات سوء استفاده از کودکان را شامل می‌شود)، ضد جنبش استدلال کرده است که شهادت کودکان {اگر با گفتمان علمی رو به رو شود} به شدت تحت تأثیر قرار می‌گیرد (و تغییر می‌کند).^۱

با وجود بحث در مورد علمی که زیر بنای این ادعاها قرار دارد، ضد جنبش به طور موفقیت‌آمیزی بحث عمومی درباره سوء استفاده جنسی از کودکان را در قالب ارزیابی اعتبار خاطرات بازیابی شده و گزارش‌های کودکان بر اساس شواهد علمی تنظیم کرده است. این تغییر قابل توجهی نسبت به دهه قبلی است، زمانی که شهادت بازماندگان به عنوان شواهدی از تجربیات آنها دیده می‌شد و نوشته‌ها و مشاهدات درمانگران از مراجعین به عنوان سند در نظر گرفته می‌شد. تا اواسط دهه ۱۹۹۰، توصیفات افراد از تجربیات خود مشکوک شده بود، زیرا آنها ممکن است بر اساس «خاطرات نادرست» باشند و به این دلیل که آنها معیارهای شواهد علمی را برآورده نمی‌کنند. در میان حرفه‌ای‌ها، اختلافی بین درمانگران و کسانی که تحقیق تجربی درباره حافظه انجام می‌دهند بوجود آمد، و دومی در گفت و گو درباره سوء استفاده جنسی از کودکان قدرت بیشتری داشت.

استدلال‌های ضد جنبش تا حدی بر ترسیم جنبش بازماندگان (و افراد بازمانده) به عنوان هیستریک، غیر علمی و بیشتر احساساتی و کمتر منطقی قرار گرفته است. استدلال این بود که زنان از نظر عاطفی آسیب‌پذیر (بیشتر تحت تأثیر درمانگران ساده‌لوح یا ناعادل، به این باور می‌رسند که والدین آنها اعمال وحشتناکی {در مورد آنها} انجام داده‌اند. این باور سپس بازمانده «فریب‌خورده» را هیستریک، غیر منطقی، ناتوان در مواجهه با زندگی و غرق

^۱ ادبیات گسترده و رو به رشدی در مورد مناظره‌های درستی «خاطرات بازیابی شده»، اعتبار شهادت‌های کودکان و اثرات انواع مختلف پرسشگری توسط درمانگران بر گزارش‌های بزرگسالان و کودکان از تجربیات آنها وجود دارد. این مناظره فراتر از حوزه این فصل است. برای بررسی‌هایی از زوایای مختلف، به فرید ۱۹۹۱؛ لفتوس و کتچام ۱۹۹۱؛ پوپ و براون ۱۹۹۱؛ شاکتر ۱۹۹۱؛ ویلیامز ۱۹۹۱ مراجعه کنید.

در ترس، اندوه و خشم غیر منطقی می‌کند. ضد جنبش سازمان‌های جنبش اجتماعی را به دلیل ناتوانی در به چالش کشیدن «خاطرات نادرست» مخرب مورد انتقاد قرار داد و درمانگران و محققانی که از وجود خاطرات بازیابی شده حمایت می‌کنند را به عنوان غیر علمی و ناآگاه از تحقیقات درباره حافظه برچسب می‌زند.

در پاسخ، جنبش بازماندگان نمایش‌های عمومی احساسات خود را به دلایل استراتژیک تنظیم کرده است. محققان مطالعات مخالف انجام می‌دهند و سخنگویان عمومی از ابطال علمی شواهد و لحنی منطقی استفاده می‌کنند، از نمایش‌های احساسی که ممکن است به اتهام هیستریا منجر شود، اجتناب می‌کنند. چنین نمایش‌های عقلانیتی علاوه بر سیستم قضایی در دو زمینه اصلی رخ می‌دهد. اول، در رسانه‌های جمعی، نمایندگان ضد جنبش و جنبش بازماندگان اغلب در همان برنامه‌ها ظاهر می‌شوند، و به عنوان سخنرانان مخالف برای دیدگاه‌های مختلف خدمت می‌کنند. ده سال پیش، نماینده دیدگاه بازماندگان ممکن بود فردی باشد که سوء استفاده جنسی را تجربه کرده باشد و درباره تجربه خود به طور احساسی و همچنین شناختی/توصیفی صحبت می‌کرد. اکنون چنین نمایندگان اغلب حرفه‌ای‌ها یا نمایندگان سازمان‌های حمایت هستند که درباره تحقیقات علمی درباره حافظه صحبت می‌کنند، وقوع و شیوع مداوم سوء استفاده جنسی از کودکان را به رخ می‌کشند و به طور کلی درباره شواهد با ضد جنبش بحث می‌کنند.

زمینه دوم که در آن نمایش‌های عقلانیت به طور فزاینده‌ای مهم شده است، تنظیمات حرفه‌ای است که در آن مناظره‌ها بین درمانگران، محققان و دیگر حرفه‌ای‌های حوزه درمان بر سر بازیابی حافظه، درمان تروما و تکنیک‌های مصاحبه قضایی با قربانیان کودکان در جریان است. بازتاب تغییرات بزرگتر در دانشگاه (کار اجتماعی، مانند مطالعات زنان و مطالعات قومی، از ارتباط با جنبش‌های اجتماعی که در دهه ۱۹۷۰ شکوفا شدند و به دهه ۱۹۸۰ منتقل شد)، چنین مناظره‌هایی با رجوع به شواهد بالینی (یعنی تجربیات مراجعان) برنده نمی‌شوند بلکه با مطالعات تجربی یا بازنگری به پیروزی می‌رسند. «علم خوب» برای جایگاه حرفه‌ای و برای راه‌هایی که حامیان جنبش در حرفه‌های

درمانی مواضع خود را تعیین می‌کنند و از آنها حمایت می‌کنند، اهمیت پیدا می‌کند. همانطور که در زمینه‌های دولتی، مدیریت احساسات به رفتار عقلانی، بدون تأثیر احساسی، یک شکل از کار احساسی است که قصد دارد یک پاسخ عقلانی در شنونده برانگیزد و ترس، ناباوری یا نفرت احتمالی شنونده را که با موضوع سوء استفاده جنسی از کودکان همراه است، نادیده بگیرد. تغییرات در ساختار و عمل روان‌درمانی زیر بنای جداسازی فزاینده بین احساسی/کلینیکی/غیرقابل اعتماد و عقلانی/مبتنی بر تحقیقات/دقیق در تنظیمات حرفه‌ای است. اول، رشد گروه‌های خودیاری، از جمله انفجار فوق‌العاده گروه‌هایی که بر اساس مدل دوازده مرحله‌ای الکی‌های ناشناس است، تمرینات گوش دادن به داستان‌های دیگران، تفسیر تجربیات و احساسات خود و دیگران، و پیشنهاد راه‌های جایگزین برای فکر کردن و احساس کردن درباره تجربیات خود را دموکراتیک کرد. شرکت‌کنندگان در جنبش بازماندگان، به عبارت دیگر، احساس کردند که حق دارند {به عنوان تسهیلگر} در این فعالیت‌ها که قبلاً نیاز به تخصص حرفه‌ای داشتند، شرکت کنند. این به طور قابل استدلال تهدیدی واقعی برای منافع تضمین شده توسط ادعاهای درمانگران مجوزدار در مورد دانش تخصصی بود. درمانگرانی که با گروه‌های خودیاری محلی یا کتاب‌درمانی (استینم ۱۹۹۲؛ تیلور ۱۹۹۶) که بسیاری از آنها انجام می‌دادند، همراه بودند، به عنوان مشابه غیرماهر شناخته می‌شدند. دوم، تا اواخر دهه ۱۹۷۰ بخش‌های بزرگی از حرفه روان‌درمانی تحت تأثیر جنبش‌های اجتماعی دو دهه قبلی قرار گرفته بودند. همانطور که تعداد زیادی از فمینیست‌ها درمانگر شدند (و به میزان کمتر، محققان دانشگاهی و اعضای هیئت علمی در بخش‌های روان‌شناسی و کار اجتماعی)، آنها پیوندهای فمینیسم بین شخصی و سیاسی را به عمل خود آوردند. درمانگران فمینیست به درمان به عنوان راهی برای توانمندسازی زنان و ایجاد تغییرات اجتماعی فمینیستی نگاه می‌کنند. این پیوندها بین بیان احساسی و بهبودی، سیاست و تغییر اجتماعی که در مرکز جنبش بازماندگان قرار دارد را تقویت کرد، حتی اگر شکاف بین درمانگران فمینیست و کسانی که خود را به عنوان دانشمندان می‌دیدند، تقویت کرده باشد.

عقلانیت به عنوان یک نمایش عمومی احساسی غالب درباره سوء استفاده جنسی از کودکان در حال ظهور است هم به دلیل موفقیت ضد جنبش و

هم به دلیل تطابق ادعاهای ضد جنبش با دیگر تغییرات اجتماعی. سلطه سازمان‌های مراقبت از سلامت (HMO) و مراقبت‌های مدیریت شده، همراه با افزایش درمان‌های دارویی موفق برای افسردگی و اضطراب، به عنوان مثال، منجر به کاهش عمل و اعتبار درمان بینش‌محور بلندمدت (با هدف تغییر احساسات) به نفع درمان رفتاری کوتاه‌مدت و درمان دارویی شده است. کاهش در تأمین مالی دولتی برای خدمات اجتماعی اعتبار و تأثیر کار اجتماعی و خدمات حفاظتی کودکان را کاهش داده است و آسیب‌پذیری درمانگران نسبت به دادرخواست‌ها از والدین مراجعان بزرگسالشان (یک تاکتیک بسیار موثر که توسط سازمان‌های ضد جنبش ترویج می‌شود) نیاز به «علم خوب» برای ارائه نوع شواهدی که در دادگاه قابل قبول است را ضروری می‌کند.

نتیجه‌گیری

ارائه و بازسازی احساسات مخالف در زمینه‌های عمومی توسط تقاطع فرآیندهای تفسیری داخلی جنبش‌ها و زمینه‌های خارجی که در آن فعالیت می‌کنند، شکل می‌گیرد. اول، پویایی‌های داخلی جنبش و بحث‌ها، یعنی فرآیندهای احساسی تفسیری جمعی، هر دو بازسازی احساسات در تنظیمات جنبش و ارائه عمومی آنها را بازسازی می‌کنند. دوم، شرکت‌کنندگان احساسات خود را به صورت استراتژیک در نمایش‌های عمومی مدیریت می‌کنند. سایر جنبش‌های اجتماعی گاهی اوقات از طریق نوعی «ریزش احساسی» تأثیرات مهمی بر این فرآیندها دارند. به طور خاص، جنبش زنان و جنبش همجنس‌گرایان/دوجنس‌گرایان/کوئیر از طریق توسعه استراتژی‌های احساسی برای صحبت درباره خشونت و علنی سازی تأثیرات بسیار زیادی داشته‌اند. ضد جنبش‌ها نیز نمایش‌های احساسی جنبش‌ها و پیامدهای استراتژیک این نمایش‌ها را بازسازی می‌کنند. سوم، «فرصت‌های احساسی» مهم هستند: نهادهایی که جنبش اجتماعی در آنها فعالیت می‌کند، انتظارات احساسی خود را دارند و برخی نمایش‌های احساسی را مجاز و پاداش می‌دهند و دیگران را بیهوده یا غیرقابل فهم می‌کنند.

زمینه‌ها به طور غیرقابل انکاری احساساتی را که مردم تجربه می‌کنند، ساختار می‌دهند و با این حال مردم واقعاً احساسات مجاز و ممنوعه را احساس

می‌کنند. ما احساسات خود را در سطح فردی و همچنین جمعی می‌سازیم و می‌فهمیم. اگرچه من در اینجا با سطح جمعی برخورد کرده‌ام، ابعاد به طور مرتب قابل تفکیک نیستند. پیشنهاد اینکه زمینه‌ها نمایش احساسات مخالف فعالان را شکل می‌دهند به این معنا نیست که مردم هرگز در دادگاه عصبانی نمی‌شوند، یا وقتی که برای پرداخت‌های جبران خسارت قربانیان جرایم اقدام می‌کنند، به خود افتخار نمی‌کنند، یا وقتی در برنامه‌های گفتگو ظاهر می‌شوند، خوشحال نمی‌شوند، یا وقتی در تظاهرات راهپیمایی می‌کنند، ناامید نمی‌شوند. بلکه آنها در کار احساسی شرکت می‌کنند و سعی می‌کنند احساساتی را که در زمینه‌های خاص مناسب تعریف شده‌اند، به نمایش بگذارند. احساسات فردی، فرآیندهای تفسیری جنبش، تأثیرات جنبش‌های اجتماعی متحد و مخالف و دولت و سایر نهادها همه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. آنها با هم ساخت و نمایش احساسات مخالف جنبش‌ها را شکل می‌دهند.

سپاسگذاری ها

از نظرات جو رگر، کیت ویگاند و ویراستاران این مجموعه بسیار سپاسگزارم.

فصل چهاردهم

کشف احساسات در فرایند جنبش‌های اجتماعی

اسطوره‌ها و روایت‌های جنبش زمین ایرلند

انه کان

در ایرلند بین سال‌های ۱۸۷۹ و ۱۸۸۲، مجموعه‌ای از گروه‌های اجتماعی متنوع یک اتحاد سیاسی ایجاد کردند، یک جنبش اجتماعی ساختند و یک کمپین فعال علیه سیستم مالکیت زمین و سلطه بریتانیا راه انداختند. این کمپین به عنوان جنگ زمین ایرلند شناخته می‌شود. این جنبش موفق بود و منجر به بازسازی فوری سیستم مالکیت زمین در ایرلند و به زودی پس از آن منجر به انحلال نظام صاحبخانه‌گری در ایرلند شد. همچنین به شدت به پایان سلطه بریتانیا در ایرلند کمک کرد. همانطور که موفقیت این جنبش برای تاریخ ایرلند مهم است، آنچه در این فصل مورد توجه است این است که با توجه به تنوع و اختلافات میان اعضای مؤسس جنبش زمین ایرلند چقدر این موفقیت بعید بود. چگونه بود که گروه‌های اجتماعی متنوع - کشاورزان اجاره‌نشین، ناسیونالیست‌ها، روحانیون و شهروندان - با دستورکارهای متضاد توانستند به اندازه کافی برای یک جنبش اجتماعی موفق علیه ساختار قدرت ترکیبی صاحبخانه‌گری و سلطه بریتانیا اتحاد ایجاد کنند؟

من در کارم درباره جنگ زمین ایرلند، نشان داده‌ام که چگونه اتحاد و همبستگی سیاسی بین گروه‌های متنوع در جنبش‌های اجتماعی از طریق ساخت سیستم‌های نمادین معنا، مانند ایدئولوژی و ساختارهای هویتی، ممکن

می‌شود (کین ۱۹۹۶ و ۱۹۹۷). مانند تحلیلگران دیگر جنبش‌های اجتماعی، تفکر من درباره ساخت معنا در اقدام جمعی توسط نظریه دورکیم (۱۹۶۵) درباره آیین و همبستگی اجتماعی و نقش محوری احساسات در این فرآیند اطلاع داده شده است. با این حال، ادعای من در کار من و دیگران که ساخت معنا - و دیگر فرآیندهای کلیدی جنبش مانند بسیج، ساخت همبستگی، ایجاد اتحادها و ساخت هویت - به اندازه شناختی و استراتژیک احساسی است (الکساندر و همکاران ۱۹۹۳؛ امیربایر و گودوین ۱۹۹۴؛ کین ۱۹۹۷) همچنان تا حد زیادی اثبات نشده و به شدت کم‌نظریه‌پردازی شده است.

یکی از مشکلات عمده که محققان جنبش‌های اجتماعی با آن مواجه هستند، شناسایی مولفه احساسی فرآیندهای جنبش است. در این فصل، استدلال می‌کنم که جایی که باید در جنبش‌های اجتماعی به دنبال احساسات بگردیم، ساختار مدل‌ها و سیستم‌های نمادین است. من از یک دیدگاه نظری چندرشته‌ای که معتقد است احساسات به طور استعاری شرطی و سازماندهی شده‌اند و اغلب به طور پیچیده در روایت‌ها ساختار یافته‌اند، {دیدگاه خود را} گسترش می‌دهم. با استفاده از مورد جنگ زمین ایرلند، بار دیگر بر چگونگی امکان‌پذیر شدن اتحاد سیاسی بین گروه‌های متنوع در جنبش‌های اجتماعی از طریق بازسازی روایتی معنا تمرکز می‌کنم. این بار، نشان می‌دهم که چگونه ساختار روایت‌ها اغلب بر مبنای تصورات استعاری از احساس است و چگونه این تصور احساسی به تحول معنا و امکان اتحاد سیاسی و همبستگی جنبش کمک می‌کند.

ساختارها و سناریوهای استعاری احساسات

در کارهای قبلی، بیان کرده‌ام که کیفیت خودمختار فرهنگ بر طبیعت استعاری نمادها و رابطه الگوی نمادها در یک ساختار متکی است و این ویژگی استعاری نمادها برای ساخت و تحول معنا اساسی است (کین ۱۹۹۷). به عنوان استعاره، نمادها روابط اجتماعی، شرایط و تجربیات را از طریق تداعی‌های شباهت و تفاوت بین موجودیت‌های جداگانه معنا می‌کنند. نمادها اگرچه اغلب قوی و ماندگار هستند، علاوه بر آن مبهم و «تیره» هستند زیرا «با استفاده از قیاس مبتنی بر نشانه‌گذاری واقعی داده می‌شوند» (ریکور ۱۹۷۴:

۳۱۷). خلاقیت نمادین به دلیل ابهام و تیرگی نمادین ممکن است: یک معنا (واقعی) به طور قیاسی معنای دوم را نشان می‌دهد. این گسترش هم با تعداد قیاس‌های نشان داده شده توسط معنای اول و هم با حوزه تجربه شخصی یا جمعی ممکن و محدود می‌شود (ریکور ۱۹۷۶: ۴۵-۶۹).

زندگی روزمره به ندرت چنین گسترش خلاقانه‌ای را تحریک می‌کند. با این حال، از آنجا که «سیستم مفهومی عادی ما، که به واسطه آن فکر می‌کنیم و عمل می‌کنیم، به طور اساسی استعاری است» (لاکو و جانسون ۱۹۸۰: ۳)، «هر عمل انتساب نمادین نمادها را به خطر می‌اندازد، و این امکان را فراهم می‌کند که معانی نمادها با نتایج نامطمئن عمل منحرف یا تغییر یابند» (سول ۱۹۹۹: ۵۱). همانطور که افراد و جمع‌ها سعی می‌کنند موقعیت‌های جدید یا دشوار را درک کنند، این فرآیند خلاقانه قیاسی به حرکت در می‌آید و ایده‌های جدید، افکار و احساسات احساسی تولید می‌کند.

محققان در بسیاری از زمینه‌ها - زبان‌شناسی شناختی، انسان‌شناسی، فلسفه و روان‌شناسی - این مساله را به رسمیت می‌شناسند که بخش زیادی از فهم و دانش به طور استعاری شرطی شده است. استعاره به ویژه زمانی مهم است که مردم سعی می‌کنند تجربه‌های دشوار، پیچیده، انتزاعی یا کمتر مشخص شده را درک کنند (لاکو و جانسون ۱۹۸۰). احساسات چنین تجربه‌ای هستند: احساسات اغلب برای فهم دشوار هستند و بیان آنها حتی دشوارتر هم هست. به عنوان مثال، من ممکن است احساس افسردگی کنم اما منبع اصلی این احساس را - که می‌تواند ناامیدی، شرم یا ترس باشد درک نکنم. و حتی اگر من هم احساس و هم منبع آن را درک کنم، چگونه این حالت احساسی را به دیگران بیان کنم؟ یک مشکل موازی در مشاهده رفتار احساسی یا بیان وجود دارد: شخصی که روی سکو فریاد می‌زند به وضوح هیجان‌زده است، اما احساسی که بیان می‌شود چیست و منبع احساس چیست؟

مفهوم‌سازی و توصیف احساسات - حس، تجربه و عملی که احساسات را تحریک می‌کنند - توسط بیان استعاری تسهیل می‌شود. به عنوان مثال، خشم اغلب در استعاره‌های حرارت بیان می‌شود، عشق در استعاره‌های تغذیه، شرم در استعاره‌های وزن (لاکو و کوکوسس ۱۹۸۷). برخی از عبارات مجازی برای

توصیف تجربه این احساسات شامل «من از خشم به جوش آمده بودم»، «گرسنه توجه او بودم»، «آنها در حال فرو رفتن در دنیا خود بودند» می‌شود. استعاره‌های توصیف رفتار ناشی از این احساسات شامل «بخارم خالی شد»، «خودم‌ش» و «من سرم را پایین انداختم» می‌شود.

بنابراین، احساسات در ساختارهای پیچیده‌ای که به طور استعاری مفهوم‌سازی شده‌اند، قرار دارند. این ساختارها توسط استعاره‌های مرکزی، مانند خشم حرارت است، ثابت می‌شوند که بیان آن در کلمات و عبارات دقیق سیستم غنی از «نتایج استعاری» تولید می‌کند. این سیستم‌ها به مدل‌های فرهنگی احساس تبدیل می‌شوند و این مدل‌ها ابعاد زمانی دارند. در واقع، لاکو و کوکوسس، و همچنین رونالد دی سوزا، روایت‌های احساس را نظریه‌پردازی می‌کنند، چیزی که به ترتیب «سناریوهای پیش‌فونه» و «سناریوهای پارادایم» می‌نامند. لاکو و کوکوسس (۱۹۸۷) سناریوهای پیش‌فونه را به عنوان مدل‌های احساس، کامل با بازیگران، شرایط و مراحل تجربه احساسی مفهوم‌سازی می‌کنند - چیزی که نظریه‌پردازان روایت «طرح‌ها» می‌نامند. مهم است که آنها اشاره می‌کنند که در سناریوهای پیش‌فونه، استعاره‌های مرکزی مختلف و نتایج آنها (استعاره‌های مرتبط و مشتق شده) همگرا می‌شوند (لاکو و کوکوسس ۱۹۸۷). برای دی سوزا، احساسات معنای خود را از «رابطه با یک نوع موقعیت، یک نوع درام اصلی که نقش‌ها، احساسات و واکنش‌های خاص آن احساس را تعریف می‌کند» (xvi: ۱۹۸۷) می‌گیرند. این روایت‌های احساس همانطور که ما احساسات خود را یاد می‌گیریم و درک می‌کنیم {بیان می‌کنند}.

توماس شاف پیشنهاد می‌کند که جمعیت‌ها، در واقع جوامع، ممکن است بر اساس برخی «پارادایم‌های اصلی» احساسی عمل کنند که او آنها را به ایده «عقل سلیم» گیرتز و مفهوم عادتواره بورديو تشبیه می‌کند. عادتواره، بر اساس {تعریف} شاف (۱۹۹۷: ۲۱۹)، بخش «مفروض» فرهنگ است که بسیاری از اقدامات اجتماعی را هدایت می‌کند. با استناد به کار نوربرت الیاس، شاف به عنوان مثال عادتواره تحقیر آلمان پس از جنگ جهانی اول را به بحث می‌گذارد: مردم آلمان به طور تاریخی دچار یک سری شکست و تحقیر شدند و نمی‌توانستند با احساسات خود به طور مسالمت‌آمیز کنار بیایند. بنابراین،

تحلیل می‌گوید، واکنش احساسی آلمانی‌ها به عادتواره تحقیرشان شرم و خشم بود که منجر به رفتار تهاجمی شد. البته، این واکنش تهاجم اجتماعی در عادتواره تحقیر ذاتی نیست: شرمی که یک جامعه احساس می‌کند ممکن است منجر به عدم اعتماد به نفس، ناامیدی و انفعال شود، همانطور که در مورد مکزیک رخ داد (پاز ۱۹۸۵، استناد شده در شاف) یا ممکن است تبدیل به خشم، احساس خیانت و در نهایت مقاومت جنگنده شوند، همانطور که در مورد ایرلند بحث خواهیم کرد. چه چیزی ممکن است سناریوهای پارادایم مختلف عادتواره احساسی یک جمع یا جامعه را توضیح دهد و چه چیزی ممکن است انواع مختلف اقدامات را بر اساس آن سناریو تحریک کند؟

به وضوح، تجربه تاریخی خاص - مانند استعمار - عادتواره احساسی یک جمع را ساختار می‌دهد و شرایط خاص و رویدادهای احتمالی بر این که چه نوع اقدامی توسط یک پارادایم اصلی احساس تحریک خواهد شد تاثیر می‌گذارد. اما از نظر اقدام و تحول، مهم است که ساختار احساس قابل تغییر است. بر اساس {طرح} دی سوزا، احساسات {مشخص} همیشه توسط یک سناریو پارادایم ثابت {مشخص} نیستند. احساسات می‌توانند تغییر کنند و تغییر داده شوند؛ بنابراین، معانی و درک‌ها می‌توانند تغییر کنند. بازسازی احساسات، چیزی که برخی به آن «افزایش آگاهی» می‌گویند، بر اساس آنچه دی سوزا «اصل تحمل احساسی» می‌نامد، استوار است: «اجازه دهید احساسات شما با گسترده‌ترین طیف ممکن از سناریوهای موجود تنظیم شود» (دی سوزا ۱۹۸۷: ۱۸۷). مواجهه با یک سناریو پارادایم جدید یا متفاوت از یک احساس - برای مثال، یک روایت از تحقیر که در آن پاسخ مقاومت و نتیجه بازسازی است، به جای شکستن و ناامیدی - ممکن است نحوه‌ای که یک فرد یا جمع آن احساس را مفهوم‌سازی می‌کند و شاید مهم‌تر، پاسخ مناسب اقدام را تغییر دهد. یک بار دیگر، این استعاره و چند معنایی نمادها در این روایت‌های احساس است که تحول را امکان‌پذیر می‌کند؛ امکان تغییر از طریق تعامل اجتماعی که در آن روایت‌های مختلف به اشتراک گذاشته می‌شوند، باز می‌شود.

در ادامه این فصل، من از این مفاهیم ساختار احساسی، استعاره‌های احساسات و سناریوهای پارادایم در تحلیل ساختار معنا، همبستگی و اتحاد

سیاسی در جنبش زمین ایرلند استفاده می‌کنم. من بخش‌هایی از روایت‌های به اشتراک گذاشته شده در تجمعات بزرگ، «جلسات هیولا»^۱، شرکت‌کنندگان در جنبش را ارائه می‌دهم و آنها را برای ساختار احساسی آنها تحلیل می‌کنم. من «روایت‌های اصلی» احساسات که در میان ایرلندی‌ها در ابتدای جنگ زمین غالب بود - روایت‌های تحقیر، شرم و خشم؛ و تغییر این روایت‌ها در طول مبارزه که به احساسات بازسازی شده و اقدام جنبش تهاجمی منجر شد را نشان می‌دهم. کارم را با یک بحث کوتاه در مورد پیدایش و ساختار اجتماعی جنبش شروع می‌کنم.

روایت، احساس و همبستگی در طول جنگ زمین ایرلند

علیرغم رفاه کلی که کشاورزان مستاجر در ایرلند پس از قحطی از آن بهره می‌بردند، یک رکود اقتصادی در اواخر دهه ۱۸۷۰ به شدت مشکلات ذاتی در سیستم اربابی را نشان داد (واگان ۱۹۹۴). جنبش زمین در استان غربی کاناکت، در شهرستان میو، که حاوی بیشتر کوچک‌ترین و فقیرترین مستاجران در کشور بود و بیشترین تأثیر را از خشکی و بی حاصلی کشت در سال‌های ۱۸۷۸ و ۱۸۷۹ دریافت کردند، آغاز شد^۲. ایده سازماندهی شکایات و اعتراضات کشاورزان مستاجر به یک جنبش اجتماعی عمدتاً از رهبران ملی‌گرای رادیکال، مانند فنیان سابق، مایکل داویت^۳، که فوریت مسئله زمین را درک می‌کرد و می‌دانست که چگونه می‌توان از آن برای بسیج اکثریت ایرلندی‌ها علیه بریتانیا استفاده کرد، مطرح شد. رهبران محلی هر دو قضیه ملی‌گرایی و زراعی اولین جلسات بزرگ در شهرستان میو را سازماندهی کردند که بلافاصله کشاورزان مستاجر را بسیج کردند (بیو ۱۹۷۸؛ جردن ۱۹۹۴؛ مودی ۱۹۸۲). به زودی، جلسات بزرگ «هیولا»

^۱ - از زمان جنبش لغو دانیل اوکانل در دهه ۲۰۲۱، استعاره «هیولا» برای توصیف تظاهرات عظیم در ایرلند استفاده شده است. بسیاری از حساب‌های روزنامه‌ای از جلسات جنبش زمین با عنوان «جلسه هیولا در...» آغاز شده‌اند. نگاه کنید به اوونز ۱۹۹۱.

^۲ - به گاونتا ۲۰۸۹ برای بحث نظری و مثال تجربی از احساس قدرت نداشتن یک جمعیت به دلیل تاریخ سرکوب آنها مراجعه کنید.

^۳ - «فنیان» اصطلاح معمول برای اعضای جامعه سری رادیکال، برادری جمهوری خواه ایرلند، بود که در اواخر دهه ۲۰۴۱ تأسیس شد. هدف BRI جدایی کامل از بریتانیا بود و از نیروی فیزیکی و روش‌های «غیرقانونی» دیگر برای رسیدن به استقلال ایرلند حمایت می‌کرد (کومرفورد ۵۸۹۱).

به صورت هفتگی در کاناگت برگزار شد. قوت جنبش غربی به چارلز استوارت پارنل، م. پ.، که در آن زمان رئیس جنبش خودمختاری ایرلند و به زودی رئیس حزب پارلمانی ایرلند شد، نشان داد که جنبش زراعی می‌تواند وسیله‌ای برای پیشبرد هدف ملی‌گرایی باشد. هنگامی که لیگ ملی زمین ایرلند (INLL) در اکتبر ۱۸۷۹ در دوبلین تأسیس شد، پارنل پذیرفت که رئیس آن شود.^۱

تا پایان سال ۱۸۸۰، بیشتر کشاورزان مستاجر و ملی‌گرایان در ایرلند، و همچنین اکثریت کلیسا (اکثر روحانیون، حدود نیمی از سلسله مراتب) از جنبش زمین حمایت می‌کردند (کلارک ۱۹۷۹؛ مودی ۱۹۸۲). شعبه‌های محلی لیگ زمین در سراسر کشور، حتی در شمال ایجاد شدند.^۲ فعالیت‌های اساسی جنبش شامل مقاومت در برابر تخلیه - تظاهرات در محل‌های تخلیه و اقدام قانونی در دادگاه‌ها؛ اقدام پارلمانی شامل پیشنهادهای اصلاحی و تاکتیک‌های ممانعت‌کننده؛ و ترساندن کسانی که ممکن است مزرعه یک کشاورز تخلیه شده را بگیرند بود. اما برجسته‌ترین و نمادین‌ترین تجلی فعالیت‌های جنبش، جلسات بزرگ زمین بودند که هر هفته برگزار می‌شدند، گاهی اوقات تا ده جلسه در هر آخر هفته (مودی ۱۹۸۲؛ تاونسند ۱۹۸۳).

این جلسات در فرم خود مراسمی آیینی بودند (آلتر ۱۹۸۷). مهم‌تر از آن، این جلسات در محتویات خود آیینی بودند: در جلسات زمین، ساختار نمادین و معنا رخ می‌داد (کین ۱۹۹۶). تعداد زیادی از مردم - معمولاً بین ۲۰۰۰ تا ۲۰،۰۰۰ - در بیشتر جلسات شرکت می‌کردند؛ و مخاطبان شامل کشاورزان فقیر، میانه و زیاد، کارگران، بازرگانان و حرفه‌ای‌ها بودند. بر روی سکوی سخنرانان، رهبران محلی، از جمله کشاورزان مستاجر و روحانیون، و اغلب چند رهبر ملی، سازمان‌دهندگان مرکزی لیگ زمین و/یا «پیشرفته‌ترین» م. پ. ایرلند می‌نشستند. در این رویدادهای آیینی، سخنرانان سخنرانی‌هایی با بار احساسی ارائه می‌کردند که

^۱ مایکل داویت یکی از بنیان‌گذاران لیگ ملی زمین ایرلند بود و همراه با چارلز پارنل، هم‌رهبر جنگ زمین بود.

^۲ علیرغم طبیعت غیرمذهبی اعلام شده جنبش، کشاورزان پروتستان در شمال به دلیل دخالت کلیسای کاتولیک از این جنبش دوری کردند، به همان شیوه‌ای که بخش ملی‌گرای آن کشاورزان مستاجر وفادار به بریتانیا را از خود بیگانه کرد (نگاه کنید به تامپسون ۵۸۹۱ و رایت ۶۹۹۱).

خواسته‌ها و اهداف جنبش را بیان می‌کردند. به‌طور عمده، سخنرانی‌ها به شکل روایت بودند، تاریخ و افسانه‌های اساسی ایرلند - تسخیر، مصادره‌ها، سرکوب، قحطی - را بازگو می‌کردند و آرمان‌ها و چشم‌اندازهای مردم ایرلند را بیان می‌کردند. البته، «ایرلندی‌ها» و منافع و دیدگاه‌های آن‌ها همگن نبودند. چشم‌اندازها برای تغییر به‌طور زیادی از گروهی به گروه دیگر متفاوت بود و اغلب تضاد داشتند. بنابراین، جلسات زمین، همچنین جلسات شاخه محلی، محل‌های محتوای معنا و برخورد بودند. و از آنجا که روزنامه‌های محلی و ملی تقریباً به صورت کلمه به کلمه حساب‌های هر دو جلسات «هیولا» و شاخه‌ها و همچنین فرآیندهای تخلیه، تظاهرات و دادگاه‌ها را می‌دادند، تقریباً همه در کشور در محتوای گفتاری و ساختار معنای جنبش زمین شرکت کردند.

عادتواره تحقیر

هزاران سخنرانی مستند در طول جنگ زمین در تجمعات عظیم و سایر رویدادهای آیینی با استعاره‌ها و روایت‌های احساسی فراوان همراه است. شایع‌ترین احساسات شامل شرم، ترس، اندوه، تحقیر، خشم، بیزاری، نفرت (از انگلستان و اربابان)، عشق (به ایرلند و زمین)، غرور، توانمندسازی، اشتیاق، همبستگی، انتقام‌جویی، و درستکاری است. به وضوح احساسات در نیمه اول این لیست تقریباً مخالف احساسات در نیمه دوم است. احساسات قبلی، به ویژه شرم، ترس، اندوه و بیزاری، یک «عادتواره تحقیر» را شکل دادند که توسط ایرلندی‌ها در آغاز جنبش زمین به اشتراک گذاشته شده بود؛ نفرت رو به رشد، خشم و خشم، احساساتی هستند که در صدها روایت نشان داده شده‌اند زیرا جنبش زمین رشد کرد؛ و این احساسات که توسط به اشتراک گذاری روایت‌ها و فعالیت‌های جنبش پرورش یافته بودند، به احساسات همبستگی، اشتیاق، غرور، عشق و توانمندسازی شکوفا شدند که به طور قابل توجهی اتحاد شرکت‌کنندگان در جنبش را تقویت کرد و به موفقیت‌های جنبش کمک کرد.

روایت‌های سرکوب، استعاره‌های شرم

اما در طول جنبش، به ویژه در سال اول، بسیاری از روایت‌های سرکوب بیان شدند؛ و در این روایت‌ها، استعاره‌های مرکزی تحقیر، شرم و اندوه با هم گره

خورده بودند. در یک جلسه زمین در آتزی، شهرستان میو، در ۲ نوامبر ۱۸۷۹، کشیش محله، پدر پی. جی. اوبراین، به کسانی که جمع شده بودند با این کلمات خوشامد گفت:

با روحی پر از غم و تحقیر اینجا هستم. [ما امروز جمع شده‌ایم] تا باری را از کشور برطرف کنیم که از بار غمی که کوه‌های عظیم را خرد می‌کنند سنگین تر است - بار ناگوار تقسیم ناعادلانه زمین. . . . این است که صدای خود را به فریادی از فلاکت بلند کنیم. . . . تا تن‌های حزن‌آلود را به سوی کسانی که مسئول زندگی‌های مردم ما هستند، فراخوانیم. تا زمانی که ایرلند خودمختاری خود را از ترس انگلستان بدست آورد، تا زمانی که خودمختاری به واقعیتی محقق تبدیل شود، این جلسات غم‌انگیز به خاطره‌های از سرنوشت اندوهناک خودمان تحت یوغ ساکسون‌ها تبدیل شود ادامه خواهد داشت (اخبار غرب، ۸ نوامبر ۱۸۷۹)

کلمات پدر اوبراین حاوی مقدار زیادی بیان‌های احساسی، ترکیب‌های استعاری و عناصر ساختاری است که در طول جنگ زمین شایع بودند. ابتدا، او به اساطیر قدیمی ایرلندی غول‌های قهرمان اشاره می‌کند تا مردم بفهمند که بار سرکوبشان چقدر سنگین است: فلاکتی که سیستم زمین ایرلندی‌ها را به آن مبتلا کرده بود، مانند کوه‌هایی بود که آن‌ها را خرد می‌کرد. یک ساختار نمادین دیگر که از استعاره‌های احساسی تشکیل شده بود، شیطان‌پنداری (بار ناگوار) اربابان، سیستم زمین و دولت بریتانیا بود. در واقع، روایت‌ها اغلب این سه را به هم وصل کرده و نمادین می‌کردند. به عنوان مثال، در اینجا تسلط بریتانیا «یوغ ساکسون» است که در نهایت به «سرنوشت اندوهناک» منجر می‌شود (این آخری می‌تواند هم به معنای واقعی و هم استعاری یا هر دو باشد). در نهایت، پدر اوبراین درخواست کمک کشاورزان مستاجر از دولت را که به طور معمول به عنوان فرآیندی منطقی و سیاسی در نظر گرفته می‌شود، به عنوان «فریاد تن‌های حزن‌آلود» به تصویر می‌کشد. این استعاره مشابه یک {استعاره دیگر} است که توسط توماس پاور اوکانر - روزنامه‌نگار و عضو آینده لیگ زمین - در یک جلسه هیولا در تیپری در ۱۳ جولای ۱۸۷۹ ارائه شد:

[فالانکس شگفت‌انگیز مردان تیپری] ... در موقعیت بسیار تحقیرآمیزی قرار داشتند. آن‌ها امروز روی زانوهایشان از خدایانشان، اربابان، التماس می‌کردند که به آن‌ها اجازه زندگی بدهند. آن‌ها آن روز، مانند سگ‌های شکاری بر پا ایستاده برای درخواست عدالت و حقوق خود جمع شده بودند تا از اربابان عدالت بخواهند. (روزنامه فریمن، ۱۴ جولای ۱۸۷۹)

در این روایت‌های تحقیر، بریتانیا (و «گاردش»، اربابان) یک استاد سرکوبگر است، ایرلندی‌ها زیردستان ستم‌دیده، حتی بردگان هستند. ایرلندی‌ها به عنوان بردگان، مجبور بودند برای هر ذره از عدالت التماس کنند.

در واقع، بردگی و نابودی به دست حاکمان شرور استعاره‌های مرکزی در روایت‌های جنبش زمین هستند. همانطور که احساسات بیان شده در روایت‌های فوق نشان می‌دهند، تحقیر باعث می‌شود فرد احساس و عمل زیردستانه، بی‌ارزش، گاهی اوقات غیرانسانی بکند - مانند بردگان، گدایان، سگ‌ها؛ و در بسیاری از روایت‌های اولیه، ایرلندی‌ها، به ویژه کشاورزان مستاجر، به این شکل نشان داده شده‌اند. اما علت این تحقیر و وضعیت فلاکت‌بار ایرلند، بریتانیا، اربابان و سیستم زمین است.

سیستم زمین به شیوه‌های مختلف به سرقت، فئودالیسم (و مستاجران به عنوان سرفه‌ها و بردگان) و قاتل تشبیه شده است. به عنوان مثال، جان لودن، یک وکیل دادگستری و مزرعه‌دار، بدبختی ایرلند را در یک تظاهرات بزرگ در توام، شهرستان گالوی، در ۲۱ سپتامبر ۱۸۷۹ این گونه توضیح داد:

فقر کشور به دلیل سیستم لعنتی مالکیت زمین بود، که به تعداد کمی امکان می‌داد تا اموال را که توسط کارگر زمین با صنعت و کارش ایجاد شده بود، صادره کنند. . . . مستاجر همانند مسافری که در جاده توسط راهزن ربوده شده است، به شکل موثری مورد سرقت قرار گرفته بود. (روزنامه فریمن، ۲۲ سپتامبر ۱۸۷۹)

در میلتون، شهرستان گالوی، مایکل داویت به سیستم زمین به عنوان «یک سیستم خون‌آشام که خون مردم را می‌مکد» اشاره کرد (تلگراف کاناکت، ۲۱ ژوئن ۱۸۷۹). پدر متیو رایان، کشیش محله لاتن، شهرستان تیپری، به شنوندگان

در جلسه مذکور در تپیری گفت که «سیستم فئودالیسم یک ننگ برای تمدن مدرن است . . . یک لکه ننگین بر مسیحیت متعالی حاکمان ما (بریتانیایی‌ها)» است. (روزنامه فریمن، ۲۲ سپتامبر ۱۸۷۹).

روایت زیر یک روایت از خشم است، احساسی که از خشم و تحقیر ناشی می‌شود، که توسط توماس هستینگ در جلسه ۱۵ ژوئن ۱۸۷۹، در میلتن، شهرستان گالوی ارائه شد. داستان مربوط به لرد اسلیگو است که مستاجران خود را مجبور می‌کند تا افزایش حقوق را رها کنند و با ارزیابی‌های ناعادلانه زمین موافقت کنند. این روایت مانند سناریوهای نمونه‌ای که توسط لاکوف و کووکه مدل‌سازی شده است، ساختاری است: مرحله ۱: شرایط و علت احساس؛ مرحله ۲: اقدامی که ممکن است رخ دهد؛ و مرحله ۳: نتیجه ممکن آن. ارباب مرتکب تخلف شده است و کشاورزان مستاجر قربانیان آن هستند:

من به یاد دارم . . . خشم خودم از دیدن این بردگان بدبخت را که در مقابل ارباب در خاک نشسته بودند و آخرین ذره حقوقی را که برای غذای روزانه‌شان حیاتی بود معامله می‌کردند را احساس می‌کردم. ببینید . . . دو نمایش . . . یک طرف اشراف‌زاده زمین‌دار که مردم را بی‌رحمانه به جنون و ناامیدی می‌کشاند . . . و طرف دیگر مردم برخاسته که حق زندگی در خاک خود را می‌خواهند، و اگر این موضع به‌طور محکم حفظ شود . . . دولت را مجبور می‌کند که به مردم غذا بدهد . . . و حق آنها نسبت به خانه‌هایشان {را به رسمیت بشناسد}. (تلگراف کاناگت، ۲۱ ژوئن ۱۸۷۹)

در این روایت، رفتار ناعادلانه ارباب با مستاجران خشم و تحقیر ناظر، هستینگ، را تحریک می‌کند. ما می‌توانیم به‌طور معقولی فرض کنیم که توصیف استعاری او از صحنه، خشم مشابهی را در میان شنوندگانش برانگیزد. در مرحله دوم، مستاجران ابتدا با ناامیدی پاسخ می‌دهند، و سپس آنها نیز خشمگین می‌شوند و حقوق خود را می‌خواهند. در پایان این روایت، اقدام مستاجران را در شرمسار کردن دولت بریتانیا به قدری تصور می‌کند که به مستاجران کمک می‌کند و قوانین جدیدی به نفع آنها تصویب می‌کند.

مقابله روایتی با شرم

بسیاری از روایت‌هایی که در طول جنگ زمین به کار گرفته شدند، ساختار «مونه‌ای» مشابهی از تخلف، پاسخ احساسی و مقاومت فعال در برابر تخلف داشتند و در نهایت نتیجه‌ای پیروزمندانه برای مستاجران داشتند. با این حال، قبل از اینکه این سناریوها واقعاً بتوانند حاکم شوند و ساختار احساسی جنبش را تغییر دهند، ایرلندی‌ها باید با یک احساس دیگر - شرم - مواجه شوند. روایت‌های زیر نقش ایرلندی‌ها در بدبختی خودشان و شرمی که در آن زندگی می‌کردند، یک شرم ناتوان‌کننده که باید بر آن غلبه کنند، را بازگو می‌کنند.

در یک جلسه زمین در کسلر، شهرستان میو، جیمز دالی، سردبیر تلگراف کاناکت و فعال حقوق مستاجران، به مستاجران یادآوری کرد که ضعف و تبعیت آنها از اربابان به قحطی منجر شده است:

آیا آنها می‌بایست مانند سال ۴۶ و ۴۷ منتظر بمانند تا از خانه‌هایشان بیرون شان کنند و هیچ جایگزینی نداشته باشند جز اینکه با تابوت سوار امواج اقیانوس شوند یا به پناهگاه قصرهای ناامیدی، کارگاه‌ها، پناه ببرند. (تلگراف کاناکت، ۴ اکتبر ۱۸۷۹)

این روایت از قحطی نه تنها شرم را تحریک می‌کند، بلکه از طریق استعاره‌های کشتی‌های مهاجرت و کارگاه‌ها ترس را نیز القا می‌کند: اگر مستاجران به نفع خود عمل نکنند، با کشتی مهاجرت و کارگاه‌ها روبرو خواهند شد.

علت دیگر شرم، عمل رایج «زمین‌دزدی»، گرفتن زمین دیگران که اخراج شده‌اند، بود. در روایت زیر، که در جلسه زمین در کاری، شهرستان اسلیگو، در ۱۸ ژانویه ۱۸۸۰ ارائه شده است، پدر جان گانینگ نتیجه عمل شرم‌آور مستاجران را پیش‌بینی می‌کند تا مستاجران را شرم‌منده کند:

کشاورزان خودشان . . . تا حد زیادی باعث بدبختی خودشان هستند . . . کسانی که مایل و مشتاق به گرفتن زمین همسایه خود هستند . . . کسانی که همکاری با ارباب برای تبدیل ایرلند به وضعیت فعلی آن { را در کارنامه دارند}. اگر شما به اندازه کافی ضعیف، احمق و شرور باشید که در همان مسیر قدیمی ادامه دهید، دوباره به همان گرداب بدبختی از که تلاش می‌کنید از آن فرار کنید فرو خواهید

رفت. (تلگراف کاناکت، ۲۰ ژانویه ۱۸۸۰)

آخرین مثال یک سناریوی نمونه‌ای است که در یک جلسه زمین در شهرستان روسکومون توسط یک کشاورز مستاجر و رئیس انجمن دفاع از مستاجران بالیناسلو، جیمز کلمارتین ارائه شد. در این روایت، کشاورزان مستاجر درک می‌کنند که شرم و بدبختی آنها به دلیل ترسویی در مقابل اربابان است و باید عمل خود را تغییر دهند:

من معتقدم که یک نیروی خشمگین خشک سالی را برای مجازات ما به دلیل حماقت مجرمانه مان ارسال کرده است... {به دلیل} ترسویی ما [در] تسلیم شدن برای مدت طولانی به این اجاره‌های سنگین. کشاورزان مستاجر، زمان آن است که ما به مردم، اربابان و جهان بگوییم که مدت طولانی برده بوده‌ایم، که اکنون مانند مردان و ایرلندی‌ها مصمم به ایستادن هستیم... که کشاورزان مستاجر سر خود را در برابر حکومت آهنین اربابی خم نخواهند کرد. (اخبار غرب، ۲۲ نوامبر ۱۸۷۹)

این روایت دو ویژگی مهم پارادایم‌های احساسی را نشان می‌دهد. اول، تأیید می‌کند که ادعای لاکوف و کووکره که چندین استعاره مرکزی اغلب در یک سناریو به هم پیوسته می‌شوند. در این روایت، ما استعاره‌های مرکزی کشاورزان مستاجر به عنوان بردگان، اربابان به عنوان حاکمان بی‌رحم و رکود اقتصادی به عنوان غضب خداوند را می‌بینیم که با هم ترکیب می‌شوند تا شرم، ترس و تصمیم قاطع برای تغییر را بیدار کنند. دوم، روایت داستانی از چگونگی جایگزینی یک احساس (شجاعت و تصمیم قاطع) با یک احساس دیگر (ترس و شرم) را بیان می‌کند، از چگونگی اینکه یک نوع عمل شرم ایجاد می‌کند و نوع دیگری از عمل توانمندسازی می‌کند. بنابراین روایت احساسی یک دید برای عمل و تغییر ارائه می‌دهد.

اجازه دهید اکنون به توضیح اینکه استعاره‌ها و روایت‌های احساسی چگونه به تغییر احساس و معنا، و همبستگی جنبش، در طول جنگ زمین کمک کردند، بپردازم.

سناریوهای مقاومت: تغییر معنای "قانونی"

در اینجا امکان تحلیل و بحث درباره همه تغییرات معنا در طول جنگ زمین وجود ندارد. بنابراین، من یک مفهوم نمادین اصلی از ایدئولوژی جنبش زمین را که پیکربندی مجدد آن از طریق به اشتراک گذاری روایت به همبستگی جنبش کمک کرد، بررسی می‌کنم. در ابتدای جنبش، سوال اینکه آیا جنبش باید خود را به عنوان «قانونی» معرفی کند و استراتژی قانونی را دنبال کند، بحث و اختلاف زیادی ایجاد کرد. اساساً، ملی‌گرایان رادیکال و کشاورزان کوچک معتقد بودند که یک جنبش قانونی شکست خواهد خورد: «قانونی» به معنای قانون بریتانیا بود و این قانون به عنوان منبع سرکوب ایرلندی‌ها محسوب می‌شد. در مراحل اولیه پیکربندی نمادین در جنبش زمین، ملی‌گرایان رادیکال و کشاورزان کوچک، معنای قانونی را کفرگوئی کردند: قانونی اگر بریتانیایی بود، به معنای ناعادلانه بود. کشاورزان مستاجر معتدل‌تر در جنوب و شرق، و همچنین بسیاری از روحانیون و افراد در سلسله مراتب کاتولیک، معتقد بودند که تنها یک جنبش قانونی می‌تواند سیستم زمین را اصلاح کند و به تسلط بریتانیا پایان دهد.

با این حال، در نوامبر ۱۸۸۰، دولت بریتانیا چارلز پارنل و سیزده نفر دیگر از رهبران لیگ را به اتهام تحریک به شورش دستگیر کرد. دستگیری‌ها و تهدید به اجبار و سرکوب جنبش که چند ماه بعد واقعیت یافت، احساس عمیقی از خشم و تحقیر را در میان اعضای قبلاً محتاط و معتدل طبقه متوسط ایرلندی، هم کشاورزان و هم غیرکشاورزان، برانگیخت. آنها اکنون شک داشتند که دولت بریتانیا حق مبارزه قانونی را به آنها بدهد.

پاراگراف مقدمه‌ای برای یک مقاله که یک جلسه جمع‌آوری کمک مالی (برای دفاع از رهبران دستگیر شده) در انیسکورتی، در شهرستان جنوبی وکسفورد را مستند می‌کند، احساسات بالا در میان کشاورزان مستاجر را توصیف می‌کند:

این جلسه بسیار بزرگ، با نفوذ و محترم بود. اگرچه در ابتدا قرار نبود هیچ اظهار احساسی بیش از دریافت کمک‌های مالی وجود داشته باشد... اما احساس خشم نسبت به رفتار دولت به قدری قوی بود که جلسه به یک اعتراض خاموش راضی نشد، و اجازه نداد اشتیاقی که این مناسبت ایجاد کرده بود ناپدید شود، یا بدون برجای

گذاشتن نتایج عملی از بین برود. (مردم وکسفورد، ۲۴ نوامبر ۱۸۸۰)

کشاورزان مستاجر و حامیانشان در مخالفت با دولت و اربابان، بین زمان دستگیری‌ها و پایان سال سی و شش شعبه جدید باز کردند. با رشد و تقویت جنبش، مدل‌های فرهنگی رادیکال‌ها و معتدل‌ها با هم برخورد کردند و همگرا شدند؛ و به اشتراک گذاری روایت‌های اغلب ساختاری احساسی به درک تغییر یافته‌ای از «قانونی» کمک کرد.

دکتر جی. جی. نیلون در یک جلسه برای تشکیل یک شعبه لیگ در بالی‌کلاف، شهرستان کورک، درباره اینکه چرا رهبران دستگیر شده‌اند و ایرلندی‌ها چگونه باید پاسخ دهند یک روایت ارائه داد که بارها به اشکال مختلف تکرار شده است:

یک بحران بزرگ به وجود آمده است... رهبران مردم ایرلند در شرف زندانی شدن هستند برای... کار کردن برای جلوگیری از قحطی و گرسنگی مردم. چگونه باید سیستم {مالکیت} زمین لغو شود؟ نه از طریق پارلمان بریتانیا بلکه با قدرت، قوت و تصمیم مردم. سپس کشاورزان ایرلندی باید با هم بایستند و نشان دهند که به عنوان یک نفر متحد هستند، مصمم به آزادی. آنها باید با صدایی که امپراتوری را می‌لرزاند اعلام کنند که دیگر به ظلم این اربابان تسلیم نخواهند شد. (هرالد روزانه کورک، ۸ نوامبر ۱۸۸۰)

روایت نیلون ادعای دولت مبنی بر قانونی بودن دستگیری‌ها را با استفاده از استعاره احساسی قحطی و گرسنگی برای نمادین کردن نتیجه ارباب‌گرایی «قانونی» تضعیف می‌کند. هنگامی که خشم مخاطبان نسبت به هر دو دستگیری‌ها و عواقب سیستم زمین برانگیخته می‌شود، او احساس مقاومت متحد در برابر بی‌عدالتی را الهام می‌بخشد: یک بدن، یک صدا، به اندازه کافی قدرتمند برای «لرزاندن»، برای مخالفت با بریتانیا.

بنابراین، برای کشاورزان معتدل، دستگیری‌ها و اقدامات اجبار قریب‌الوقوع نمونه‌ای از ظلم حکومت انگلیسی بود. همانطور که پدر جان رابینسون، کشیش دانسنی، در یک تظاهرات در شهرستان میث اعلام کرد، «ما... به تعقیب دولت از پارنل نجیب و همکارانش به عنوان یک حرکت پست و تحقیرآمیز برای

قرار دادن پاشنه آهنین استبداد بر گردن کشور رنج‌کشیده‌مان نگاه می‌کنیم» (دموکرات داندالک، ۲۴ دسامبر ۱۸۸۰). استعاره‌های اینجا - «حرکت پست و تحقیرآمیز» نمادین کردن اقدام دولت، و «پاشنه آهنین» و «استبداد» نمادین کردن قانونی بودن، و «گردن» نمادین کردن رهبران جنبش زمین - وحشت و خشم نسبت به دستگیری‌ها و تعقیب را که بیشتر ایرلندی‌ها احساس می‌کردند، بیان می‌کنند.

در ۲۴ ژانویه ۱۸۸۱، لایحه «حفاظت از شخص و اموال» فورستر وزیر ارشد (برای ایرلند)، که به دولت قدرت می‌دهد «قانون عادی را در مناطق منتخب ایرلند هر زمان که لازم باشد تعلیق کند»، معرفی شد. در واقع، اجرای ایرلندی می‌توانست بدون محاکمه هر شخصی را که به طور معقولی به فعالیت‌های خیانت‌آمیز یا جرایم زراعی مشکوک بود، دستگیر و زندانی کند. اقدامات اجبار کشاورزان بزرگتر جنوب و شرق ایرلند را با واقعیت یک دولت بریتانیایی به اصطلاح لیبرال که مبارزه قانونی برای عدالت اجتماعی در ایرلند را تحمل نمی‌کند، مواجه کرد.

در یک تظاهرات بزرگ اعتراضی در بوریس، شهرستان کارلو، در ۳۰ ژانویه ۱۸۸۱، مایکل داویت خیانت به ایرلند توسط لیبرال‌ها را روایت کرد:

ما اکنون می‌بینیم که حزب [لیبرال] ... با دشمنان مرگبار مردم متحد می‌شود تا شما را از آزادی کمی که اکنون برای حفظ آن تلاش می‌کنید، محروم کند. ما می‌بینیم که گلاستون خیرخواه، جان برایت انسان‌دوست و عاشق عدالت، و افترازننده ارشد ایرلند آقای فورستر (ناله‌های مخاطبان) به اجبار متوسل می‌شوند تا سیستمی را حفظ کنند که یک کفرگویی به مشیت خداوند، یک توهین به عقل، یک جنایت علیه بشریت، یک بلای ایرلند است. هیچ سیاستمدار انگلیسی هرگز چنین تحقیر برای یک مردم نشان نداده است ... همانطور که این پیامبر بی‌پرده اعلام می‌کند که او کشور ما را با استفاده از نیروی بی‌رحمانه به «یک وجود مسیحی و متمدن» بازخواهد گرداند. (روزنامه فریمن، ۳۱ ژانویه ۱۸۸۱)

در این روایت از خشم، داویت استعاره‌ها و طعنه‌ها را ترکیب می‌کند تا

گلاستون، فورستر و دیگر اعضای حزب لیبرال را برای خیانت به ایرلند محکوم کند.

دو سخنرانی که در تظاهرات مالینگار، در شهرستان چراگاه غنی وست میث، در ۳ مارس ۱۸۸۱ ارائه شدند، یک «سناریوی نمونه‌ای» ارائه دادند که واکنش احساسی به اقدامات سرکوبگرانه را بیان می‌کرد. ابتدا، هنری گیل، یک عضو پارلمان، توضیح می‌دهد که اجبار واقعاً درباره قانون اساسی انگلیس چه چیزی نشان می‌دهد:

برای تعلیق قانون حبیس کورپوس، [پارلمان] مجبور بود قانون اساسی بریتانیا را تعلیق کند. [اعضای ایرلندی] نقاب ریاکاری سیاستمداران انگلیسی را که ادعا می‌کردند برای آزادی دیگران مبارزه می‌کنند، دریده بودند اما هنگامی که به مسئله آزادی‌های مردم ایرلند رسید، نشان دادند که می‌توانند با مردم به اندازه روس‌ها با لهستانی‌ها بی‌رحمانه رفتار کنند. (روزنامه فریمن، ۷ مارس ۱۸۸۱)

این قسمت از روایت گیل نشان می‌دهد که علت خشم ایرلندی‌ها از بریتانیا چیست: اقدام ریاکارانه و بی‌رحمانه پارلمان در دزدیدن آزادی ایرلندی‌ها. قسمت دوم روایت، یا سناریو، که توسط کشیش محله مالینگار، پدر گاورن، ارائه شده است، اقدام مناسب ایرلندی‌ها و عواقب احتمالی آن را پیشنهاد می‌کند:

در این بحران، وظیفه شما چیست؟ آیا باید تحت تهدید اجبار قرار بگیرید و قضیه‌ای را که به‌طور نیکو حمایت کرده‌اید، رها کنید؟ مردان وست میث، چشم‌های اروپا به شما است، اروپا با نفس حبس شده نظاره‌گر است که در این بحران مهم تاریخ ایرلند چه اقدامی انجام می‌دهید. اجازه دهید اجبار بدترین کار خود را انجام دهد، نمی‌تواند ادعاها را خاموش کند و نمی‌تواند موفق به خاموش کردن روحیه صداقت شما شود. (روزنامه فریمن، ۷ مارس ۱۸۸۱)

پدر گاورن با مفهوم احساسی این قسمت از روایت، تلاش می‌کند تا ترسی را که اقدامات اجبار ممکن است ایجاد کند، از بین ببرد، او کشاورزان مستاجر را تشویق می‌کند تا به مبارزه شجاعانه خود در برابر بی‌عدالتی بریتانیا ادامه

دهند. استعاره نگاه اروپا به ایرلندی‌ها و اقداماتی که در مواجهه با خطر شدید و استبداد انگلیسی انجام می‌دهند، بسیار الهام‌بخش است: شرکت‌کنندگان در جنبش را به حفظ مقاومت مصمم به جای تسلیم شدن و بازگشت به عادتواره تحقیر تشویق می‌کند.

نتیجه‌گیری

اگرچه {آنچه در این جا آمده} مختصر است، تحلیل پیشین نشان می‌دهد که چگونه شرکت‌کنندگان در جنبش زمین معنای «قانونی» را تا حدودی از طریق به اشتراک‌گذاری روایت‌های احساسی تغییر دادند. این فرآیند به نوبه خود به ساخت همبستگی بین گروه‌های مختلف درون جنبش کمک کرد. اگرچه این گروه‌ها با تصورات متناقض از قانون اساسی و اقتدار بریتانیایی به جنبش پیوستند، اقدامات اجباری دولت بریتانیا موجب شوک، احساس خیانت، خشم و خشم در میان همه آنها شد. کشاورزان مستاجر، روحانیون و رهبران جنبش این احساسات را از طریق روایت‌هایی که با استعاره‌های نمادین کردن دولت بریتانیا و اقداماتش، و ایرلندی‌ها و واکنش‌هایشان همراه بودند، بیان کردند و به اشتراک گذاشتند. این روایت‌ها شرکت‌کنندگان در جنبش زمین را به عنوان کسانی که قانونی و قانون‌مند عمل می‌کنند، به تصویر کشیدند؛ دولت بریتانیا و اربابان «قانون» را با نادیده گرفتن حقوق ایرلندی‌ها نقض کردند. بنابراین، «قانونی» تبدیل به نشان جنبش زمین شد، نه دولت بریتانیا. مفهوم «قانون‌مداری» (اگرچه اکنون در یک پیکربندی تهاجمی‌تر) مقام مقدسی را بازپس گرفت و به مسیر پذیرفته شده برای عدالت تبدیل شد، زیرا از لحاظ نمادین از دولت بریتانیا جدا شده بود.

نظریه‌ای که می‌گوید احساسات به طور استعاری مفهوم‌سازی و ساختاربندی می‌شوند، دارای پیامدهای مهمی برای مطالعه و درک مؤلفه احساسی جنبش‌های اجتماعی است. اولاً، اگر احساسات از طریق استعاره‌ها بیان شوند و در «سناریوهای نمونه‌ای» جای بگیرند، پروژه شناسایی بیان احساسی در سخنرانی جنبش بسیار تسهیل می‌شود. استعاره‌ها مانند پنجره‌هایی به روی احساسات هستند. به عنوان مثال، قطعه روایتی زیر را در نظر بگیرید: «[سیستم زمین] فرزند نامشروع نیروی و ظلم است، اشمایل مشترک المنافع اجتماعی، و دست

هر کسی باید بر علیه چیزی باشد که خود را به عنوان بلای نسل ما از زمانی که اولین بار ایرلند را به سرزمین بدبختی و فقر تبدیل کرد، ثابت کرده است» (مایکل داویت، تلگراف کانگت، ۱۴ ژوئن ۱۸۷۹). این استعاره‌های سیستم زمین، بیزاری و خشم را بیان و برانگیخته می‌کنند. آگاه از ساختار استعاری احساسات، یک تحلیل‌گر می‌تواند به راحتی بعد احساسی این روایت را ببیند. در مطالعه گسترده‌تر یک جنبش اجتماعی، ساختار استعاری و بیان احساسات جهت‌گیری‌های احساسی یک جمعیت را نشان می‌دهد، همانطور که بازسازی من از هویت تحقیر ایرلندی‌ها نشان داده است.

ثانیاً، اگر درست است که احساسات اقدام را تحریک می‌کنند با کمک به افراد و جمعیت‌ها در ارزیابی و تصمیم‌گیری درباره اینکه چه چیزی مهم است (جاسپر ۱۹۹۸)، شناسایی و درک ساختارهای احساسی موجود در روایت‌های گفتاری ممکن است به ما در فهمیدن اقدام در جنبش‌های اجتماعی کمک کند. احساسات خشم، احساسات خیانت، خشم ایرلندی‌ها قطعاً به یک پاسخ تهاجمی، به جای تسلیم شدن به سرکوب دولت، کمک کرد. و ما این احساسات را از طریق استعاره‌ها در روایت‌های به اشتراک گذاشته شده در جلسات زمین در دوره سرکوب مشاهده می‌کنیم.

سرانجام، توجه به مفاهیم و ساختارهای متغیر احساسات ممکن است درک عمیق‌تری از فرآیندهای معنا، هویت و ساختار ایدئولوژیکی در جنبش‌های اجتماعی فراهم کند. در بالا، من سعی کردم تحول احساسات را با تجزیه و تحلیل ابتدا روایت‌های تحقیر و شرم که در ابتدای جنبش بسیار شایع بودند، و سپس بررسی روایت‌هایی که تهاجم، مقاومت و غرور را در اوج جنبش بیان می‌کردند، نشان دهم. منطقی است که بگوییم این احساسات متغیر، در حالی که خود نتیجه‌ای تا حدی از ایدئولوژی و اقدام جنبش بودند، به درک‌های جدید، معانی تغییر یافته و سیستم‌های نمادین پیکربندی شده در طول جنبش زمین کمک کردند.

فصل پانزدهم

فوائد احساسی شورش در السالوادور

الیزابت جین وود

از اواسط دهه ۱۹۷۰، دهقانان السالوادوری به یک جنبش اجتماعی گسترده علیه الگوهای قدیمی محرومیت سیاسی و اقتصادی پیوستند. با وجود سرکوب وحشیانه توسط نیروهای امنیتی دولتی، برخی در طول جنگ داخلی بعدی به عنوان اعضای نیروهای چریکی، به عنوان همکاران غیرنظامی ارائه دهنده اطلاعات و تدارکات، و به عنوان اعضای سازمان‌های مخالف همسو با نیروی چریکی شورشی (جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی، FMLN) همچنان مشارکت داشتند.

توضیحات معمول برای اقدام جمعی، با تأکیدات مختلف آنها بر منافع مادی، مزایایی که مستقیماً از مشارکت ناشی می‌شود و فرصت‌های سیاسی گسترده (اولسون ۱۹۶۵؛ پاپکین ۱۹۷۹؛ مک‌آدام ۱۹۸۲)، بسیج سیاسی را در پسزمینه السالوادوری با ریسک بالا و عدم قطعیت کافی توضیح نمی‌دهند. مزایای مادی که توسط جنبش چریکی و سازمان‌های وابسته آن امکان‌پذیر شده است، مانند دسترسی به زمین و (نسبتاً) خودمختاری از نیروهای دولتی، برای ساکنان مناطق مورد مناقشه چه مشارکت در سازمان‌های مخالف می‌کردند یا نه در دسترس بود.^۱ علاوه بر این، در برخی از نقاط کلیدی، مشارکت سیاسی وقتی که

^۱ - در طول بخش عمده‌ای از جنگ، اکثر ساکنان مناطق جنگی (به ویژه آنهایی که در مناطق دورافتاده‌تر بودند و چریک‌ها به طور مداوم در اطراف آنها حاضر بودند) مجبور بودند حداقل مقدار اجباری توریتیا و آب را به NLMF ارائه دهند تا در منطقه بمانند. اما به جز یک دوره کوتاه

فرصت‌های سیاسی محدودتر شد، برخلاف الگوی مورد انتظار به عمق رفت (بروکت ۱۹۹۱؛ گودوین و جاسپر ۱۹۹۹).

مصاحبه با بیش از دویست دهقان مشارکت کننده که در مناطق مورد مناقشه نظامی السالوادور بین سال‌های ۱۹۸۷ و ۱۹۹۶ انجام شد، نشان‌دهنده یک روایت متفاوت است. دهقانان شورش کردند، من نتیجه‌گیری می‌کنم، {که این مساله} به منظور به چالش کشیدن مقامات طولانی مدت مورد تنفر، رد بی‌عدالتی‌های درک شده (به ویژه، اعمال سرکوبگرانه وحشتناک توسط نیروهای امنیتی)، ادعای آنچه که آنها منافع مادی خود می‌دانستند و ادعا - و در نتیجه تشکیل - شأن فعالان رخ داد. کلید منطق اقدام جمعی شورشی که از این مصاحبه‌ها ناشی می‌شود، تأکید بر شأن و چالش از طریق عمل شورش است. برخلاف مزایای دیگر شورشیان، این مزایای عاطفی فقط برای شرکت کنندگان در دسترس بود.

این تفسیر به طرز رادیکالی روایت معمول «مزایای در فرایند» را گسترش می‌دهد: این دلایل برای اقدام، مزایای عاطفی در فرایند هستند، که منجر به پیامدهای عاطفی اقدام می‌شوند که فقط توسط کسانی که در آن اقدام مشارکت دارند تجربه می‌شود. اینکه این دلایل عاطفی بودند به این معنا نیست که شرکت کنندگان غیرعقلانی بودند: مانند توضیحات معمول، این تفسیر بر اقدام عمدی انجام شده با هدف تحقق منافع یا ارزش‌های خود به عنوان عنصر کلیدی سازه‌های خرد اقدام جمعی تأکید می‌کند. به طور خلاصه، با وجود خطرهای موجود، دهقانان دلایل منطقی و ماندگاری برای مشارکت داشتند.

«مزایای عاطفی در فرایند» مورد تأکید اینجا دارای شکل خاصی هستند (نه لزوماً مشترک با همه چنین مزایایی). در حالی که اقداماتی که انجام شده‌اند فعالیت‌های عمدی برای تحقق منافع بودند و بنابراین البته شامل عاملیت شرکت کنندگان بودند، مزایای عاطفی خاص بر نقش عمیق‌تری برای عاملیت متمرکز بود: برای هر دو خشم اخلاقی و غرور، ادعای عاملیت خود بخشی از معنای آن اعمال را تشکیل می‌داد. مشارکت به خودی خود خشم اخلاقی را بیان در سال ۱۹۹۱، مشارکت اجباری نبود. نیروهای دولتی نیز هنگام حضور غذا و آب فراهم می‌کردند.

می‌کرد، ادعای شأن را مطرح می‌کرد و مبنایی برای غرور فراهم می‌کرد.

توضیح من بر ترکیبات مختلف انگیزه‌ها در دوره‌های مختلف جنبش تأکید دارد. به ویژه در اوایل جنگ، برخی از دهقانان مشارکت می‌کردند که کاری کرده باشند: این ادعای عاملیت (و در نتیجه بازپس‌گیری کرامت) خود دلیلی برای عمل بود - یک دلیل اساسی و بیانی. ابراز خشم نسبت به خشونت خودسرانه و وحشیانه مقامات توسط برخی از دهقانان به عنوان یک بیان ضروری انسان بودن تلقی می‌شد، در حالی که عدم انجام این کار به معنای کمتر از انسان بودن بود. بعداً در جنگ، شرکت‌کنندگان در بسیج، افتخار و در واقع، لذت بیشتری از اعمال عاملیت خود در تحقق منافع خود تجربه کردند. اشغال املاک، رد ادراکات نخبگان از ناتوانی‌های خود، و به چالش کشیدن دولت، یک لذت بود که هم به صورت فردی (به عنوان لذتی که باید باشد) و هم به صورت جمعی ابراز شد (به اشتراک گذاشته شده با سایر شرکت‌کنندگان که آنها نیز توانایی خود را برای عاملیت و کرامت خود به عنوان بازیگران را مورد تأکید قرار می‌دادند). بنابراین خشم اخلاقی، افتخار و لذت، همراه با دلایل مرسوم‌تری مانند دسترسی به زمین، شورش را با وجود خطرات و عدم قطعیت زیاد به وجود آوردند.^۱

تنظیم و روش

یک راه برای فهمیدن اینکه چرا دهقانان به صورت جمعی عمل می‌کنند، این است که از خود دهقانان بپرسیم که چرا همکاری کردند یا نکردند و شرایط مرتبط در آن زمان چه بود. همانطور که نورا کریگر (۱۹۹۲) اشاره کرد، بسیاری از ادبیات شورش دهقانان بر اسناد دولتی، گزارش‌های پلیس، یا منابعی که توسط رهبری فکری جنبش‌های انقلابی نوشته شده‌اند، تکیه می‌کنند.

^۱ - اشاره به «لذت» شورش ممکن است نظر بنفیلد را در «شورش بیشتر برای سرگرمی و سود»، که در آن او مشهورانه استدلال کرد که شورش‌های داخلی در اواسط دهه ۱۶۹۱ به دلیل نژاد نبودند و نمی‌توانستند با پرداختن به بدرفتاری با آفریقایی-آمریکایی‌ها جلوگیری شوند، تداعی کند (بنفیلد ۸۶۹۱). استدلال من از او تفاوت دارد در تأکید بر لذتی که افراد تحت فرمان ممکن است از اعمال عاملیت ببرند، عملکرد انسانی که آنها برای مدت طولانی از آن مستثنی شده بودند. این از «روحیات حیوانی» بنفیلد برای توضیح هیجان و از تاراج به دلیل تعلیق موقت اجرای قانون متمایز است.

شکی نیست که با تفسیر مجدد «نثر مقابله با شورش» (گوا ۱۹۸۳) می‌توان به بینش‌هایی دست یافت. اما روایت‌های دست اول شرکت‌کنندگان ممکن است بینش‌هایی را به دست آورد که در این منابع مرسوم در دسترس نیستند. چنین منابعی نیز در جایی که مقامات با خودمختاری زیاد و مسئولیت‌پذیری کم عمل می‌کنند وجود ندارند. برای مورد السالوادور، در طول جنگ داخلی و آتش‌بس بعدی، ضبط روایت‌های دقیق توسط دهقانان شرکت‌کننده که چرا با سازمان‌های مخالف همکاری کردند، ممکن بود.

تفسیر ارائه شده در اینجا عمدتاً بر مصاحبه‌هایی استوار است که من در شهر تناسینگو و بخش اوسلوتان بین سال‌های ۱۹۸۷ و ۱۹۹۶ انجام دادم. هر دو مکان در طول جنگ منطقه مورد مناقشه بودند: برخلاف بسیاری از مناطق، نه دولت و نه شورشیان منطقه را کنترل نمی‌کردند. بسیاری از مصاحبه‌ها با دهقانان فردی یا اعضای چریکی انجام شد، دیگران با گروه‌هایی از نمایندگان تعاونی‌ها و سایر سازمان‌های دهقانی بودند. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان به طور مکرر در یک دوره چهار یا پنج ساله مصاحبه شدند. در اینجا من بر روی دهقانانی که نقش پشتیبانی داشتند تمرکز می‌کنم، نه بر روی آن دهقانانی که به عنوان اعضای دائمی نظامی به جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی پیوستند یا آنهایی که در سمت شورش شرکت نکردند.

یک مشاهده اولیه این است که دهقانان مصاحبه‌شده به سوالات من با تفصیل و اיתار قابل توجهی پاسخ دادند. به نظر می‌رسید که دهقانان تناسینگو و اوسلوتان چه در محیط‌های خصوصی و چه در جلسات عمومی، مشتاقانه در این پروژه تحقیقاتی شرکت کنند، و تاریخچه جنگ در جوامع خود را بازگو می‌کردند.^۱ در گروه‌هایی که من به طور مکرر در طول ماه‌ها و گاهی سال‌ها با آنها مصاحبه کردم، شور و شوق برای این پروژه به ویژه هنگام

^۱ یک توضیح مهم است: تعداد بسیار کمی از جوامع اوسلوتان توسط روزنامه‌نگاران یا محققان بازدید شده بود، در تضاد با برخی از جوامع «مناطق کنترل شده» در قلعه‌های شمالی NLMF مانند پرکین. در سازمان‌هایی که اغلب میزبان چنین بازدیدکنندگانی هستند، یک نواخت حرفه‌ای به شهادت‌هایی که ارائه می‌شوند وجود دارد، گویی یک فیلمنامه دوباره اجرا می‌شود. از طرف دیگر، تناسینگو مورد بازدید روزنامه‌نگاران، متخصصان توسعه و دیپلمات‌ها قرار گرفته بود. با این حال، تعداد کمی از آنها به اندازه کافی طولانی ماندند تا ساکنان دیگر از چند عضو شورای جامعه را مصاحبه کنند.

بازگشت من پس از یک غیاب مشهود بود. من اغلب با کلماتی مانند «خوب، الیزابت، چیزهایی داریم که باید به تو (یا به یکدیگر) بگوییم!»، «چه گفتیم که باید به یاد بیاوریم به الیزابت بگوییم؟» استقبال می‌شدم.

به نظر می‌رسید که این شادی در همکاری در این پروژه انعکاس یک انگیزه برای شهادت دادن، بازگو کردن تجربیات جنگ و جشن گرفتن دستاوردهای تعاونی‌ها و سایر سازمان‌ها بود.^۱ در حالی که بسیاری از داستان‌ها تاریخچه‌های خشونت، رنج، از دست دادن و بی‌عدالتی بودند، بسیاری نیز با افتخار داستان‌هایی از دستاوردهای درگیری را بازگو می‌کردند: از زمین‌هایی که اشغال و دفاع شده بودند، سازمان‌های جدیدی که تأسیس شده بودند، هویت‌های جدیدی که ادعا شده بودند. همانطور که مارسلوسوارز-آروزوکو استدلال می‌کند، شهادت در پس‌زمینه خشونت سیاسی نقش دوگانه‌ای بازی می‌کند: «شهادت مراسمی هم برای درمان و هم محکومیت بی‌عدالتی [است]- مفهوم شهادت هر دو معانی چیزی ذهنی و خصوصی و چیزی عینی، قضایی و سیاسی را دربرمی‌گیرد» (نقل قول شده در گرین ۱۹۹۴: ۲۴۴).

یکی از نشانه‌های این تعهد، تمایل بسیاری از دهقانان به کشیدن نقشه هیا جفتی بود که منطقه محلی را قبل و بعد از جنگ نشان می‌داد. من از دوازده تیم دهقانی از سراسر اوسلوتان خواستم تا چنین نقشه‌هایی را به صورت دست‌نویس ترسیم کنند تا بفهمند چگونه مرزهای املاک و استفاده از زمین در طول جنگ تغییر کرده است و بدین ترتیب نشان دهند که اقدام جمعی دهقانی چگونه مرزهای روابط طبقاتی را در طول سال‌های جنگ به معنای واقعی کلمه بازتعریف کرده است. این کارگاه‌های نقشه‌کشی مستلزم از دست دادن قابل توجه زمان کار (بدون جبران) از طرف افراد و فرصت‌های از دست رفته از طرف سازمان‌های دهقانی بود: با توجه به ناآشنایی با وظیفه، سواد حداقلی شرکت‌کنندگان و دقتی که آنها در پاسخگویی داشتند دو روز کامل وقت برای ترسیم هر جفت نقشه لازم بود. در حالی که من قول دادم که نقشه‌ها

^۱ در معرفی پروژه به سازمان‌های محلی و دوباره در ابتدای جلسه، همیشه تمام تلاش خود را کردم تا روشن کنم که فایده هیچ بودجه احتمالی برای پروژه‌های جامعه نیست. معتقدم موفق شدم، زیرا به مدت طولانی به مناطق مورد مطالعه بازدید می‌کردم بدون اینکه هیچ مزایای مادی ارائه دهم و کاهش اشتیاق در مصاحبه‌شوندگان مشاهده نکردم.

به جوامع بازگردانده شوند، که ممکن است مشوقی فراهم کرده باشد، تصور من این بود که آنها بیشتر به دلیل تعهدشان به بازگو کردن تاریخشان {برای این کار} انگیزه داشتند. نقشه‌های حاصل نه تنها تغییرات در حقوق مالکیت دوافکتو و الگوهای کاشت را مستند کردند بلکه تغییرات فرهنگی را نیز مستند کردند. من در ادامه به نقشه‌ها بازمی‌گردم.

تکیه بر مصاحبه‌های شخصی، البته مشکلات دیگری را نیز به همراه دارد، از جمله ماهیت بازگشتی برخی از شواهد. در حالی که مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که افتخار و لذتی که فعالان دهقانی از دستاوردهای خود داشتند نه تنها نتیجه جنبش بود بلکه مستقیماً انگیزه‌ای برای مشارکت مداوم در آن زمان نیز بود، بسیاری از مصاحبه‌ها در ماه‌های آخر جنگ و در طول آتش‌بس انجام شد. گزارش بازگشتی شرکت‌کنندگان در یک جنبش اجتماعی درباره اینکه چرا زودتر {به جنبش} پیوستند، ممکن است منافع کنونی و همچنین دوره‌های تفسیر شخصی از مشارکت خود را منعکس کند. با توجه به عدم وجود نظرسنجی‌ها (تا پایان جنگ داخلی) و در واقع، غیرممکن بودن آنها به دلیل شرایط بسیار خسونت‌آمیز در مناطق مورد مطالعه، این مشکل به آسانی قابل حل نیست.

من پیشنهاد می‌کنم که مشاهدات زیر به طور تجربی فرض من را تأیید می‌کند که افتخار و لذتی که در مصاحبه‌های بعدی مشهود بود نیز عاملی مهم در انگیزه مشارکت زودتر بود^۱. بسیاری از مصاحبه‌ها زودتر انجام شد (در تناسینگو، ۱۹۸۷-۱۹۹۱). در مقابل توضیحات معمول، تفسیر من به واقعیت‌های برجسته بسیج در مناطق مورد مطالعه می‌پردازد. علاوه بر این، وجود یک فرهنگ سیاسی شورشی متمایز توسط یک نظرسنجی در سال ۱۹۹۱ از مناطق مورد مناقشه تأیید می‌شود که در آن دهقانانی که تا پایان جنگ داخلی زمین را اشغال کرده بودند، مجموعه‌ای از نگرش‌های سیاسی شورشی‌تری نسبت به کشاورزانی که زمین داشتند نشان دادند. به عنوان مثال، ۶۹ درصد از دهقانان اشغالگر زمین اعلام کردند که «تقریباً هرگز» نباید به ارتش اعتماد کرد؛ تنها

^۱ - با این حال، نمی‌توانم از مصاحبه‌هایم بگویم که در اولین مورد لذت افتخار در عاملیت پیش‌بینی شده بود یا نتیجه ناخواسته‌ای از مشارکت بود. به هر حال، مصاحبه‌ها شواهد کافی ارائه می‌دهند که یک بار تجربه شده، چنین لذتی انگیزه ادامه مشارکت بود.

۱۹ درصد از کسانی که زمین داشتند، با این ایده همنظر بودند (سلیگسون و همکاران، ۱۹۹۳: ۲،۲۵).

بسیج دهقانان در السالوادور با سه ویژگی مشخص شد^۱. اول، بسیج سیاسی در زمینه‌ای صورت گرفت که اعتراض {در آن} بسیار خطرناک بود. خطراتی که شرکت‌کنندگان متحمل شدند را در نظر بگیرید. در حالی که درجه خطر متفاوت بود و در سال‌های پایانی جنگ کاهش یافت، تهدید به از دست دادن جان یا سوءاستفاده شدید در طول جنگ بسیار واقعی بود. در مصاحبه‌های پی در پی در طول و بلافاصله پس از جنگ داخلی، ساکنان با جزئیات قابل اعتماد و با اندوه پایدار از دست دادن اعضای خانواده، دوستان و شرکت‌کنندگان دیگر را توصیف کردند^۲:

برخی مسلح شدند، برخی دیگر فرار کردند. همه ما به عنوان چریک دیده می‌شدیم. هر بار که به ساحل می‌رفتیم، در تقاطع تفتیش می‌شدیم. سال ۱۹۸۲ سال ناامیدی بود، تقریباً همه رفتند. برادرم در آن سال ناپدید شد، یکی از صدها نفری که در سال‌های ۱۹۸۲ و ۱۹۸۳ ناپدید شدند - هر روز دو یا سه جسد در تقاطع بود. پس از این همه سال جنگ، جای خالی مردگان {بر دوش ما} سنگینی می‌کند^۳. (ساکن، جامعه لا پنا، ۱۹۹۲).

دوم، غیرفعال‌ها و همچنین شرکت‌کنندگان می‌توانستند در مزایای مادی شورش در طول بیشتر جنگ سهیم شوند. مزایای آشکاری که شورش ارائه می‌داد - دسترسی به زمین‌های رها شده و مقداری خودمختاری از قدرت روزانه اربابان و نیروهای امنیتی - برای همه کسانی که در این مناطق مورد مناقشه باقی مانده بودند در دسترس بود و بنابراین ساختار لازم (فقط در دسترس برای کسانی که واقعاً شرکت می‌کردند) برای غلبه بر موانع اقدام جمعی در روایت معمول

^۱ - تحلیلی دقیق در وود، به زودی منتشر می‌شود، ارائه شده است.

^۲ - الگوی سوءاستفاده و ترور در مناطق مورد مطالعه الگوی کلی در سراسر کشور را منعکس می‌کند. ارزیابی نهایی نقض حقوق بشر در طول جنگ داخلی گزارش کمیسیون حقیقت برای السالوادور است، سازمانی که توسط توافقنامه صلح مأموریت داده شده تا الگوی کلی نقض‌ها و همچنین موارد برجسته یا فاحش خاصی را تحلیل کند (کمیسیون حقیقت برای السالوادور ۱۹۹۱).

^۳ - تمامی مصاحبه‌ها توسط نویسنده انجام شد.

بر اساس مزایای در فرایند را نداشتند. به طور خلاصه، امکان بهره‌برداری آزاد وجود داشت. در واقع، بیشتر دهقانان در مناطق مورد مطالعه «مفت سواری» می‌کردند به این معنا که از عدم حضور اربابان بهره‌مند شدند، به شرطی که هزینه حداقلی (تحمیل شده) ماندن در منطقه (ارائه گهگاهی تورتیا و آب به نیروهای چریکی) را پرداختند و از گزارش دادن آنها به مقامات خودداری کردند. با یک تخمین ناگزیر خام، حدود یک سوم از دهقانان که در مناطق باقی ماندند، فراتر از حداقل تحمیل شده از چریک‌ها حمایت کردند.^۱

سوم، مسیر مشارکت از بسیج سیاسی سنتی به همکاری مخفی با نیروهای چریکی شورشی، به حمایت آشکار از شورشیان و به بسیج مستقیم برای زمین تکامل یافت. قبل از جنگ داخلی، اقدام جمعی به شکل اعتراض سیاسی گسترده بود: راهپیمایی‌های ملی و تظاهرات‌ها ده‌ها هزار شرکت‌کننده داشت که بسیاری از آنها توسط شبکه‌های فعالان مذهبی بسیج شده بودند. درون رژیم حاکم، تندروها مخالف اصلاحات بارها و بارها عناصر اصلاح‌طلب را شکست دادند و سرکوب جنبش را تشدید کردند. شرکت‌کنندگان با انتخاب‌های دشواری مواجه شدند - فرار، بی‌طرف ماندن، همکاری با یکی از طرفین. برخی به طور مستقیم به عنوان همکاران غیرنظامی یا به عنوان چریک‌های مسلح با گروه‌های مسلح کوچک مختلف که به جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی پیوستند، شروع به کار کردند. با رشد سریع جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی که به اندازه کافی قوی بود تا اربابان و دولت را از بسیاری از مناطق روستایی عقب براند، مرحله دوم همکاری متمایز آغاز شد زیرا شرکت‌کنندگان لذت شورش موفقیت‌آمیز را تجربه کردند، تعاونی‌ها را تأسیس کردند، زمین را اشغال کردند و از دارایی‌های خود در برابر تلاش‌های اربابان برای بازپس‌گیری زمین‌هایشان دفاع کردند. دسترسی به زمین بستگی به مشارکت نداشت، من استدلال

^۱ تفسیر حرکت شورشی به عنوان یک دولت جایگزین که «کالاهای جمعی مانند دولت» یا یک قرارداد اجتماعی جایگزین ارائه می‌دهد، این معما را حل نمی‌کند (اسکوپول ۲۸۹۱؛ گودوین و اسکوپول ۹۸۹۱؛ ویکهام کروالی ۷۸۹۱) NLMF واقعاً به میزان مشخصی به یک اقتدار حکومتی جایگزین در تناسنگ و اوسلوتان تبدیل شد. اما دهقانان می‌توانستند از این مزایا بدون حمایت مستقیم از NLMF فراتر از حداقل اجباری بهره‌مند شوند. این نویسندگان نیز فرایند ایجاد چنین نوآوری‌هایی را به‌طور کافی تنویر نمی‌کنند.

می‌کنم که لذت عاملیت به طور فزاینده‌ای انگیزه اصلی برای شرکت‌کنندگان بود. سرانجام، زمانی که مشخص شد که مذاکرات جنگ داخلی را حل خواهد کرد و شامل انتقال زمین به دهقانان اشغال‌کننده زمین خواهد بود، تعداد شرکت‌کنندگان به سرعت افزایش یافت و موجی از اشغال زمین در پایان جنگ رخ داد (در واقع، اشغال‌ها آتش‌بس شکننده‌ای را در اوایل سال ۱۹۹۲ تهدید کردند). زیرا مشارکت در این دوره آخر معمای اقدام جمعی ندارد (مزایا برای هر شرکت‌کننده بیشتر از هزینه‌ها بود)، من در اینجا بر دوره‌های قبلی تمرکز می‌کنم که در آن‌ها یک معما وجود داشت - معمایی که توسط توضیحات معمول پاسخ داده نمی‌شد.

خشم اخلاقی و غرور در عاملیت

با توجه به اینکه شرکت‌کنندگان با خطرات بالایی مواجه بودند و افراد بهره‌بردار نیز می‌توانستند از مزایای فوری برخوردار شوند، بسیار بعید است که مزایای مورد انتظار در صورت پیروزی نیروهای انقلابی به اندازه‌ای باشد که مشارکت را توجیه کند. برخی دیگر از «مزایا» باید شرکت‌کنندگان را از غیر شرکت‌کنندگان متمایز کند. من پیشنهاد می‌کنم که «مزایای عاطفی در فرایند» کلید توضیح بسیج سیاسی دهقانان در حمایت از جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی در طول جنگ داخلی السالوادور باشد. دو مزیت این چنین از مصاحبه‌ها پدیدار می‌شود: ابراز خشم اخلاقی و تجربه لذت عاملیت. همان‌طور که خواهیم دید، شرکت‌کنندگان به روابط اجتماعی که قبل از جنگ حاکم بود و به سرکوبی که اعتراض اولیه را پذیرفت، خشم اخلاقی داشتند. شرکت‌کنندگان همچنین افتخار و لذت عمیقی در فعالیت‌های شورشی خود داشتند: آنها ثابت کردند که قادر به تغییر آن روابط اجتماعی هستند و به طور مؤثر برای تحقق منافع خود در زمین و خودمختاری عمل کرده‌اند. با موفقیت فزاینده فعالیت‌هایشان، افتخار و لذت آنها افزایش یافت و تعداد آنها نیز افزایش یافت زیرا دیگران به آنها پیوستند. مصاحبه‌ها به طور کلی نشان می‌دهد که خشم اخلاقی انگیزه اولیه را در اوایل جنگ برای کسانی که در آن زمان شرکت کردند فراهم کرد و اینکه افتخار و لذت عاملیت بعداً خشم را تکمیل یا جایگزین کرد و انگیزه مشارکت برای دیگران بود. اما به دلیل اینکه این

دو موضوع خشم اخلاقی و افتخار در مصاحبه‌ها به شدت در هم تنیده بودند - توجه داشته باشید که افتخار بیان شده به میزان زیادی بر تضاد با احترام تحقیرآمیزی که روابط با اربابان قبل از جنگ را مشخص می‌کرد، تأکید دارد - آنها را با هم تحلیل می‌کنم.

برای کسانی که از ابتدای خیزش با جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی همکاری کردند، انگیزه‌ها به نظر می‌رسد که عمدتاً تعهد بیانی، امتناع از تسلیم شدن و شاید میل به انتقام از کسانی که به خانواده، دوستان یا حتی غریبه‌هایشان آسیب رسانده‌اند، بوده است. در این مرحله اول همکاری با شورشیان، حمایت عمدتاً به صورت مخفی و بر اساس فردی بود:

تعداد زیادی از مردم نمی‌خواستند این کار را انجام دهند، هنوز وحشت‌زده بودند - آنها [خشونت، جنگ] را در بدن خود تجربه کرده‌اند. من می‌گفتم، نگاه کن، این مبارزه و تلاش جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی هزینه جانی دارد. ما هم این بدن خونین را در دست داریم [Tenemos presente este cuerpo sangriento]. (عضو،

Cooperativa Loma Alegre، ژوئیه ۱۹۹۲)

هنگامی که از مصاحبه‌شوندگان خواسته شد شرایط محلی را قبل از جنگ توصیف کنند، به طور معمول با اظهارات دقیقی پاسخ دادند که شامل توصیف دستمزدها و شرایط کار و همچنین خشم خود نسبت به آن شرایط بود. یکی از فعالان یک سازمان دهقانی که به جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی نزدیک بود، گفت:

چگونه من به یک عضو فعال جنبش مردمی تبدیل شدم؟ این مساله ناشی از خشم اجتماعی من بود، آن را باید این طور فهمید. من یک کارگر بخش کشاورزی بی‌مهارت هستم، پدرم هرگز چیزی به من نداد. من برای ثروتمندان کار می‌کردم، کار سنگینی بود. من خشم و ناراحتی داشتم. زندگی سختی بود، گاهی اوقات وقتی نمی‌توانستم کار اختصاص داده شده را تمام کنم از ناراحتی گریه می‌کردم. (فعال

FENACOA، آوریل ۱۹۹۲).

یک پیشنهاد ضمنی در این گفته، مانند بسیاری دیگر، این است که این

فعال خود را نه به عنوان انتخاب‌کننده بین مجموعه‌ای از گزینه‌ها بلکه به عنوان اجرا کننده تنها انتخاب واقعی موجود: شورش علیه بی‌عدالتی یک ساختار اجتماعی که هیچ انتخابی ارائه نمی‌داد یا تسلیم به آن، می‌دید. به طور خاص، ناراحتی از خودسری که با آن قدرت قبل از جنگ اعمال می‌شد:

ما کولون‌ها باید با چنین اطاعتی رفتار می‌کردیم - حتی نمی‌توانستیم با هر آنچه مقامات می‌گفتند مخالفت کنیم. وقتی تو را اخراج می‌کردند تنها پناهگاه زندگی در کنار جاده‌های ملی بود. فرد انسان فقط یک ابزار کشاورزی دیگر بود. (رهبر، Cooperativa El Carrizal، ۱۹۹۲)

اینکه روابط کاری قبل از جنگ توسط وسایل قهری فرااقتصادی و نه سازوکارهای بازار اداره می‌شد، با شامل شدن نمادهایی در برخی از نقشه‌ها که حضور گارد ملی مستقر در املاک بزرگ برای فرو نشاندن ناآرامی‌های تازه را نشان می‌داد، یک سنت در مناطق کشاورزی صادراتی قبل از جنگ، عیان می‌شود. وقتی از یک دهقان پرسیده شد که قبل از جنگ چگونه بود و اکنون چه چیزی متفاوت است، یک بازی تقلید پیشرفته از احترام اغراق‌آمیز به ارباب (دستان رُ هم، سر خمیده با تواضع، سینه و سر خمیده بدون تماس چشمی) را در تضاد شدید با بازی تقلید بعدی خود از نگرش زمان جنگ (شانه‌های عقب، سر بالا گرفته شده با افتخار آمیز، و مشتی که به سمت هوا گره شده است) انجام داد. این ممکن است فقط شجاعت باشد، اما دفاع موفقیت‌آمیز از چندین ملک در برابر تهدید اشغال توسط اربابان، به یک تحول مهم در نگرش نسبت به حامیان سابق شهادت می‌دهد. در تضاد با توصیفات فقر و تحقیر تحمل شده قبل از جنگ، تأکیدات مکرر افتخار و دستاورد، توصیفات دهقانان از میراث جنگ را مشخص می‌کند:

تعداد زیادی از مروجین تعاونی‌ها کشته شدند - نیمی از یک گردان برای جرم ساده کمک به تعاونی‌ها کشته شدند. اما من می‌گویم که این «جرم» در واقع، دستاورد من بوده است. (رهبر، تعاونی نووو آمانسر، ژوئن ۱۹۹۲)

برای برخی، ماندن و استقامت خود یک دستاورد بود:

هیچ فرصتی برای کار کردن روی زمین خودتان نبود، فقط می‌توانستید به عنوان کارگر کار کنید. در سال ۱۹۷۹، درگیری با موجی از خشونت آغاز شد. ما در همه جنبه‌ها رنج بردیم، بسیار سخت شد. آنها یکی از برادران من را گرفتند. اما ما اینجا هستیم، هنوز اینجا زندگی می‌کنیم. (عضو، Cooperativa San Judas Escobares، مارس ۱۹۹۲)

بسیاری از مصاحبه‌شوندگان با افتخار از استقامتی که به آنها امکان داده بود چه به طور قانونی چه با اشغال، با وجود درگیری‌های مکرر نظامی در منطقه روی زمین خود بمانند، گزارش دادند:

اینجا، شاید هیچکس وجود ندارد که همکاری نکرده باشد. حقیقت این است که این یک جنگ عمیقاً رنج آور بوده است. ما گرسنگی کشیدیم، گاهی اوقات فقط مِـب می‌خوردیم. این خداست که ما را هنوز اینجا نگه داشته است. اینجا، مِـب‌ها مانند باران بر سر ما باریده‌اند. (ساکن، Comunidad La Pen~a، آوریل ۱۹۹۲)

پایه ای برای این ادعاهای افتخار، یک جریان زیرین از برابری سیاسی و اجتماعی است که به شدت با تجربه آنها از روابط اجتماعی پیش از جنگ در تضاد است. این تعدیل شدید وضعیت اجتماعی نشانگر یک تغییر آگاهانه در روابط درک شده است و گاهی بسیار صریح بود:

نظر من این است: خداوند پدر زمین را برای همه ساخت. او زمین را برای ثروتمندان ساخت - ما همه فرزندان مادر زمین هستیم. ما در این مبارزه هستیم تا زمین به کسانی که روی آن کار می‌کنند تعلق داشته باشد. مرد ثروتمند نیز پسر مادر زمین است و او هم در زمین حق دارد - اما فقط به اندازه یک قطعه مساوی، ما نمی‌خواهیم هیچ چیز اضافه ای داشته باشیم. (عضو، Comunidad El Palmo، آوریل ۱۹۹۲)

این تعدیل وضعیت مبتنی بر هر دو کیهان‌شناسی مسیحی و بومی است تا مبارزه برای زمین را توجیه کند.

دهقانان همچنین از تصاویر و شیوه‌های زراعی استفاده می‌کردند:

من اینجا به دنیا آمده‌ام، بند ناف من اینجا دفن شده است. خون

جاری شده است، بسیاری مرده‌اند، حالا برداشت نزدیک است. اما این همه چیز نیست، ما باید به مبارزه ادامه دهیم، اگرچه اکنون بدون اسلحه. ما می‌دانیم از کجا آمده‌ایم و می‌دانیم که می‌خواهیم به کجا برویم. (رهبر، Cooperativa La Maroma، ژانویه ۱۹۹۲)

به همین ترتیب، تأیید ساده زیر با افتخار و ادعای برابری هماهنگ است:

ما قادر به مدیریت این املاک هستیم. (رهبر، Cooperativa San Judas Escobar، مارس ۱۹۹۲)

این یک ادعاست - یک موضوع مکرر در مصاحبه‌ها در مواجهه با تحقیرهای اربابان نسبت به دهقانان، - از ظرفیت‌های دهقانی که قبل از جنگ برای توجیه هژمونی اربابان بر اساس توانایی‌های برتر آنها انکار می‌شد:

قبل از جنگ، ما توسط ثروتمندان تحقیر شدیم. ما را به چشم حیوان نگاه می‌کردند، تمام روز کار می‌کردیم و هنوز حتی برای فرستادن بچه‌ها به مدرسه {پول} کافی نداشتیم. این منشأ جنگ است: هیچ جایگزینی وجود نداشت. تنها جایگزین، دیوانگی ناامیدی بود. (عضو، Cooperativa Los Ensayo، مارس ۱۹۹۲)

در بسیاری از مصاحبه‌ها، فهرستی از دستاوردهای جنگ با بازگویی بی‌عدالتی‌های روابط اجتماعی قبل از جنگ مخلوط می‌شود تا جنگ خود را به طور معکوس توجیه کند. زبان اغلب در مورد آزادی، برابری سیاسی و حقوق است که در برابر زمینه سرکوب و دشواری قرار می‌گیرد.

در مصاحبه‌ها، این ادعای برابری به شدت با دسترسی به زمین و افتخار در دستاوردهای فعالان و سازمان‌های آنها مرتبط بود. فعالان به طور مداوم ادعای دیکنه کردن تغییراتی را داشتند که آنها را به عنوان {حاصل} کار خود شناسایی می‌کردند:

من در طول فرآیند جنگ بیدار شدم و در میان جنگ {با شورشیان} همکاری کردم. ما در حال حاضر یک طلوع جدید دیده‌ایم - ما با وجود فشار بزرگی که ارتش وارد کرد یک طلوع جدید را رقم زدیم. (رهبر، Cooperativa La Conciencia، ۱۹۹۲)

این تمایل به {مطرح کردن} تأثیر گذاری و ادعای نوشتن {تغییرات} در اکثر

توصیفات از اقدام جمعی دشوار خواهد بود.

برخی از رهبران و فعالان در حالی که به همان اندازه به عدالت اهداف و دستاوردهای آن تاکنون تأکید می‌کنند ارزیابی‌های دقیق‌تری از دستاوردهای جنگ ارائه می‌دهند. یکی از فعالان، با اشاره به اینکه دسترسی به زمین و دستمزد بهتر امن نیستند، گفت:

من این طوری فکر می‌کنم: جنگ برای چه بود؟ برای حل مشکل زمین. ما هم اکنون چیزی احساس می‌کنیم و مطمئن هستیم که آزاد خواهیم بود - این یک نقطه از جنگ است که ما در آن را پیروز شده‌ایم. حقوق {ما چه می‌شود؟} کسی چه می‌داند؟ اینکه ما به عنوان برده دیده نشویم، این پیروزی ماست. (عضو کمیته دفاع زمین، Las Mari'as، مه ۱۹۹۲)

یک ارزیابی مشابه از دستاوردهای جنگ این بود:

ما این سال‌ها را با رنجی بزرگ گذراندیم، برای ما دشوار بود. در ۱۱ سال جنگ، ما هرگز آرامش نداشتیم. اما اکنون، ما کمی آزادی احساس می‌کنیم و تحت فشار نیستیم. قبل از این ما هیچ آزادی نداشتیم، اکنون ما شروع به چشیدن آزادی کرده‌ایم. (عضو، Cooperativa San Pedro Arenales، ژوئن ۱۹۹۲)

مزایایی که در طول جنگ به دست آمد، گاهی صراحتاً در برابر هزینه‌ها وزن می‌شود:

جنگ به ما زمین داده است. در این جنگ - خوب، کسانی از ما که نمردیم، {حالا} روی یک قطعه بزرگتر زندگی می‌کنیم. جنگ هر دو کار را انجام داد: ما را به سختی انداخت اما ما نیز از آن بهره‌مند شدیم - کمی کود و کمی رنج. (عضو، Cooperativa Loma Alegre، ژوئیه ۱۹۹۲)

به گفته یک دهقان:

ما اکنون در یک تعاونی کار می‌کنیم، غذای خود را پرورش می‌دهیم و بچه‌ها در مدرسه تحصیل می‌کنند، ما دیگر زیر سلطه ارباب نیستیم. چقدر شرم‌آور است که بسیاری باید می‌مردند تا این تغییرات به

دست آید! (ساکن، Comunidad La Noria، ۱۹۹۲)

همانطور که این گزیده‌های مصاحبه‌های من نشان می‌دهند، خاطرات ترس و خشونت، که در تصاویر تکراری خون و اجساد و همچنین در اظهارات صریح مشهود است، حتی در امنیت نسبی آتش‌بس برای بسیاری مایه نگرانی باقی ماند. همانطور که لیندا گرین (۱۹۹۵) در کار خود بر روی مناطق جنگ زده گواتمالا به ظرافت به آن می‌پردازد، خشونت و ترور میراثی از سکوت، ترس و عدم قطعیت باقی می‌گذارند که می‌تواند عمیقاً خودباوری، اعتماد و امید را خورنده کند. با این حال، - با توجه به این سطح از خشونت به طرز قابل توجهی - فعالان در مناطق مورد مطالعه السالوادور در طول جنگ به سازماندهی خود ادامه دادند. به گفته خوان کورادی (۱۹۹۲: ۲۸۲)، کلید غلبه بر فرهنگ ترس در شکستن حس اجتناب‌ناپذیری و جذب تجربه شده در دوره‌های سرکوب شدید نهفته است. دستاوردهای سازمان‌های دهقانی در این مناطق مورد مناقشه نشان مستقیم از غلبه آنها بر اثرات سرکوبی است که از جوامع آنها عبور کرده است.

شواهد پشتیبان برای این تأکید بر مزایای عاطفی در فرایند از کارگاه‌های نقشه‌کشی که در بالا توصیف شد به دست می‌آید. در طول کارگاه‌ها مشخص بود که شرکت‌کنندگان از این کار که به عنوان دعوتی برای مستندسازی دستاوردهای تعاونی خود دیده می‌شد احساس لذت و افتخار کسب می‌کنند. علاوه بر شوخی‌های زیاد با یکدیگر، به ویژه در آغاز این وظیفه غیرعادی، نقشه‌کشی بهانه‌ای برای ابراز صریح همبستگی با همکاران شرکت‌کننده و افتخار به بازترسیم مرزهای ملکی و نقشه‌ها بود. به گفته نقشه‌کش‌ها، دسترسی مطمئن به زمین یکی از انگیزه‌های مهم برای همکاری با سازمان‌های مخالف بود. خود نقشه‌ها و همچنین فداکاری که در {کار تهیه} آنها بود، نشان می‌دهد که یک روایت از همکاری مداوم نیاز به بررسی ابعاد عاطفی مشارکت نیز دارد. برای مثال، تهیه کنندگان یک جفت نقشه اظهارات زیر را نوشتند (با املای خاص اصلی):

As'ia el serro del taurete propiedades tomadas por personas campe-
sinas [این تپه یک تابوت بود، املاکی که توسط دهقانان تصرف شده بود].

(عضو، Cooperativa El Jobalito)

Gracias por un recuerdo de mi trabajo [خوشحالم که از کارم یادگاری باقی مانده است]. (عضو، Cooperativa El Jobalito)

این یادداشت‌ها بر روی نقشه‌ها نشان می‌دهد که اعضای تعاونی‌ها ساخت تعاونی‌ها در شرایط دشوار جنگ را به عنوان منبع افتخار در اثربخشی مداخله تاریخی خود می‌دیدند. نقشه‌کش به وضوح این عبارت آخر را به عنوان یک بازی آگاهانه بر روی «کار من» به عنوان اشاره به خود نقاشی و دستاوردهای تعاونی در نظر گرفته است (و شاید همچنین به عنوان یادآوری که من نقشه‌ها را بازگردانم).

همانطور که قبلاً گفته شد، نامگذاری نام‌ها نیز یک عنصر قوی از نقشه‌کشی بود. از شرکت‌کنندگان خواسته نشد نقشه‌ها را امضا کنند، اما بیشتر آنها تصمیم گرفتند که این کار را انجام دهند. تقریباً همه خود را با عناوین رهبران تعاونی شناسایی کردند، یک ادعای نمادین از اقتدار و مالکیت املاک ادعا شده. نقشه‌کشانی که نام‌های خود را {روی نقشه‌ها} حک کردند، این کار را پس از بحث‌هایی بین خود درباره هدف تمرین (انتشار نهایی) و، در بین برخی از گروه‌ها، خطرات بالقوه با توجه به شرایط نامشخص آتش‌بس در آن زمان انجام دادند. بر اساس قضاوت این گفتگوها، این کار به عنوان یک ابراز تعهد برای گفتن تاریخ جامعه آنها درک شده بود. به نظر می‌رسید که نامگذاری {نقشه‌ها}، به ویژه برای هدف خاص تملک آن نقشه‌ها، نشانه‌ای از نیاز عمیق به شهادت دادن به تاریخ جامعه باشد.

نتیجه‌گیری

امیدوار بودم که در برابر قانون برابر باشیم. ما ترسی که قبل از جنگ داشتیم را از دست داده‌ایم، ما ترس را از دست داده‌ایم. (رهبر، تعاونی La Maroma، ژانویه ۱۹۹۲)

مرور من از بسیج سیاسی دهقانان در السالوادور بر مزیای عاطفی مشارکت تأکید دارد، یک نوع خاص از «مزیای در فرایند»، به عنوان کلید فهم تمایل دهقانان به حمایت از جبهه آزادی ملی فارابوندو مارتی و سازمان‌های خواهر آن.

در سال‌های اولیه جنگ، هنگامی که شرایط خطر و عدم قطعیت مزایای مادی به این معنا بود که دلایل دیگر برای اقدام ناکافی بودند، اقدام علیه دولت - در چالش، در خشم، برای انتقام، برای عدالت، علیه ترسی که می‌توانست فلج‌کننده باشد - مزایای عاطفی را دقیقاً برای آن زیرمجموعه‌ای از دهقانانی که {در آن} شرکت کردند، به همراه آورد. با کاهش سرکوب و ظهور شبکه‌های اولیه، تعداد بیشتری از دهقانان در تأسیس تعاونی‌ها، اشغال املاک و ساخت سازمان‌ها برای بیان و دفاع از منافع خود شرکت کردند. تعداد قابل توجهی از شرکت‌کنندگان لذتی که از اعمال بی‌سابقه عاملیت خود می‌بردند را بیان کردند. این اعمال عاملیت در تحقق منافع خود توسط شرکت‌کنندگان به عنوان یک تغییر عمیق تجربه شد: مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که ظهور یک فرهنگ سیاسی شورشی جدید بر اساس همبستگی، شهروندی، برابری و حق مبارزه با فرهنگ رژیم قدیمی ریشه در مشتری‌گرایی و اجبار، شکل گرفته است. این استدلال همچنین پیشنهاد می‌کند که عاملیت به خودی خود ممکن است به «مدیریت ترس» (گودوین و پف، فصل ۱۶ از این کتاب) در بین شرکت‌کنندگان در جنبش‌های اجتماعی که به سرکوب دولتی پاسخ می‌دهند، کمک کند.

چند نکته در مورد این استدلال باید در نظر گرفته شود. همه (یا حتی بیشتر) ساکنان مناطق مورد مناقشه السالوادور در جنبش شرکت نکردند، و همه السالوادور نیز مورد مناقشه نبود. اینکه آیا تحول هویت و فرهنگ سیاسی در سایت‌های میدان پس از پایان جنگ داخلی پایدار ماند، در اینجا بررسی نشده است.^۱ در نهایت، طبیعت بازگشتی بسیاری از مصاحبه‌ها ممکن است اهمیت افتخار در عاملیت به عنوان انگیزه‌ای در دوره اولیه را بیش از حد بزرگ‌نمایی کند؛ با این حال، من دلایلی را پیشنهاد کرده‌ام که چرا اینطور نیست.^۲

این تفسیر از بسیج سیاسی در السالوادور مشابه سایر تحلیل‌های جنبش‌های اجتماعی است که بر کرامت، شهروندی و «بازدهی» عاطفی مشارکت تأکید می‌کنند.^۳ رنجیت گوها در مطالعه خود در مورد شورش دهقانان در هند

^۱ - حتی اگر برخی «بازگرداندن» به روابط اجتماعی مشتری مدار رخ داده باشد، احتمالاً روابط اجتماعی به وضعیت قبلی بازخواهد گشت.

^۲ - برای یک بحث کامل و استدلال دقیق در مورد مشارکت شورشیان، به وود، به زودی منتشر می‌شود، مراجعه کنید.

^۳ - برای یک استدلال توسعه یافته در مورد نقش احساسات در تحریک مشارکت در جنبش‌های

استعماری، استدلال می‌کند که «تمایل به احترام به خود» و «پرستیژ» در شورش مهمتر از دستاوردهای اقتصادی بود - در واقع، او پیشنهاد می‌کند که دهقانان ممکن است حتی علیه منافع اقتصادی خود شورش کنند (گوها ۱۹۸۳: ۵۹، ۱۴۳-۴۶). سو استوکس، در مطالعه خود در مورد فرهنگ سیاسی شهری در پرو، دریافت که یک «نسخه جنگجویانه مبتنی بر حقوق شهروندی» جدید یکی از دلایل جنبش اجتماعی بود که به پایان حکومت نظامی کمک کرد (استوکس ۱۹۹۵: ۴۷). استدلال‌های مشابهی توسط دبورا لونسن-استرادا (۱۹۹۴) در مطالعه خود در مورد فعالان اتحادیه‌های کارگری در گواتمالا در دهه ۱۹۸۰ و توسط گی سیدمن (۱۹۹۴) در تحلیل او از ظهور اتحادیه‌های کارگری در آفریقای جنوبی در دهه ۱۹۷۰ مطرح شده‌اند. دنیس چونگ نیز به مزایای اجتماعی و روانی که برای شرکت‌کنندگان در جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده به دست می‌آید، تأکید می‌کند.^۱ آنچه که تفسیر من به این ادبیات اضافه می‌کند، تأکید بر لذت در عاملیت است.

در حالی که مزایای عاطفی مختلف ممکن است مشارکت در یک طیف از جنبش‌های اجتماعی را تحریک کنند، مزایای عاطفی خاصی که در اینجا به آنها تأکید شده است - غرور در عاملیت - یک انگیزه قدرتمند در همه جنبش‌های اجتماعی نخواهد بود. به عنوان مثال، شرکت‌کنندگان طبقه متوسط در جنبش‌های محیط زیستی ممکن است تجربه کنند و توسط ابراز خشم اخلاقی و لذت‌های مختلف اقدام جمعی مانند راهپیمایی، شعار دادن و آواز خواندن با هم تحریک شوند، اما آنها احتمالاً عاملیت خود را بدیهی می‌دانند. در مقابل، همانطور که شورش السالوادور و موارد اشاره شده در بالا نشان می‌دهند، جایی که افرادی که برای طولانی مدت تحت فرمان بودند برای رد فرمانبرداری خود و ایجاد یا تأیید یک هویت برابرتر که در آن برابری و حقوق تصریح شده است، اقدام می‌کنند، غرور در عاملیت و بازپس‌گیری

اجتماعی، به جاسپر ۸۹۹۱ مراجعه کنید.

^۱ چونگ (۱۹۹۱) یک مسیر مشابه به تصویر کشیده که در آن «همکاران بی‌قید و شرط» در ابتدا جنبش را می‌سازند و با دستیابی به پیروزی‌های موقت، امکان موفقیت را نشان می‌دهند تا اینکه همکاری مشروط به یک پاسخ منطقی تبدیل شود. با این حال، استدلال چونگ بیشتر بر مجازات‌های اجتماعی و نگرانی‌های مربوط به شهرت تمرکز دارد تا لذت در انجام کارهایی که در اینجا تأکید شده است.

کرامتی که مدت‌ها سرکوب شده است، ممکن است یک انگیزه قدرتمند برای مشارکت باشد^۱.

سیاسگذاری ها

از آمیریتا باسو، وینس بودرو، سم بولز، جورج داونز، جف گودوین، جیم جاسپر، استاتیس کالیواس، روی لیکلیدر، میکه مؤئرز، دیوید مایر، برتل اوئلن، فرانچسکا پولتا، جک اسپنس، بیل استنلی، چاک تیلی و ریچارد وود برای نظراتشان در مورد نسخه‌های قبلی این مقاله تشکر می‌کنم. این فصل بر اساس دست‌نوشته کتاب من «اقدام جمعی شورشی و جنگ داخلی: بازترسیم مرزهای طبقه و شهروندی در السالوادور روستایی» (انتشار در آینده) است.

^۱ - راسل هاردین (۲۸۹۱: ۸۰۱-۲۱۱) و آلبرت هیرشمن (۲۸۹۱: ۹۸-۰۹) نیز پیشنهاد می‌کنند که شرکت در ساخت تاریخ ممکن است افراد تاکنون مستثنی شده یا بی‌قدرت را به مشارکت ترغیب کند.

فصل شانزدهم

کار عاطفی در جنبش‌های اجتماعی با خطر بالا

مدیریت ترس در جنبش‌های حقوق مدنی ایالات متحده و آلمان شرقی

جف گودوین و استیون پفاف

وقتی در جنبش گرفتار می‌شوید، کمی از ترس خود را از دست می‌دهید. این یک چیز شگفت‌انگیز است. اکنون می‌توانم به برخی از موقعیت‌هایی که در آنها شرکت کردیم نگاه کنم و {ببینم که} در آن زمان ترس را حس نمی‌کردم. اما وقتی کمی بعد از آن به برخی از موقعیت‌هایی که در آن بودیم نگاه می‌کنید، از ترس می‌لرزید. وقتی در احساسات جنبش گرفتار می‌شوید و خود را متعهد می‌کنید، واقعاً نگران نمی‌شوید که چه اتفاقی برایتان خواهد افتاد.

— آبراهام وود (نقل قول شده در رینز ۱۹۷۷: ۱۵۱)

یکی از پیش‌شرط‌های مخالفت فعال از جانب افراد [در آلمان شرقی] غلبه بر ترس بود. قدرت فزاینده دستگاه [حزب کمونیست] بر اساس انزوای اجتماعی بود. ترساندن، انزوا و بدنامی اخلاقی همگی به ایجاد شرایطی کمک می‌کردند که بخش‌های وسیعی از جامعه رفتار خود را با روابط قدرت تطبیق دهند. این باعث می‌شد که افراد غیرموافق احساس ناامنی و تهدید کنند. . . . شجاعت مدنی باید از طریق تجربیات طولانی مدت به دست می‌آمد و نیاز به حمایت اجتماعی داشت که می‌توانست از طریق روابط همبستگی در کلیسا

یا عضویت در گروه‌های مخالف به دست آید.

— ارهارت نیوبرت (۱۹۹۸: ۵۰۹-۵۱۰)

بسیاری از تحلیلگران جنبش‌های اجتماعی تلاش کرده‌اند تا فرهنگ، ایدئولوژی‌ها، زیست‌جهان، «چارچوب‌ها» یا ذهنیات شرکت‌کنندگان در این جنبش‌ها را بازسازی کنند. ما همانطور که در جامعه‌شناسی به طور کلی نیز مشاهده می‌شود شاهد یک «چرخش فرهنگی» مهم در تفکر اخیر درباره جنبش‌های اجتماعی هستیم. با این حال، بیشتر این تحقیقات جدید، چیزی را نشان می‌دهد که می‌توان آن را تعصب ایدئولوژیک یا شناختی نامید. این کار بر باورها و فرضیات بیان‌شده یا ضمنی بازیگران متمرکز دارد، اما حالات روحی، احساسات و تعلقات آنها را، یعنی دلبستگی یا سرمایه‌گذاری عاطفی متغیر آنها به «ابژه‌ها»ی خاص (به معنای روانکاوانه)، از جمله افراد خاص، گروه‌ها، نهادها و ایده‌ها نادیده می‌گیرد. برای تحلیلگران جنبش‌های اجتماعی، احساسات همچنان به عنوان ویژگی پس‌زمینه‌ای «مشاهده‌شده اما نادیده» در زندگی اجتماعی باقی می‌ماند، همیشه در زوایا و سایه‌های چیزی که فرضاً برای بازیگران اجتماعی «واقعاً» مهم است، پنهان شده است.

به عنوان بخشی از چرخش فرهنگی، برخی از جامعه‌شناسان استدلال کرده‌اند که آنچه این رشته امروز نیاز دارد نه چندان یک جامعه‌شناسی فرهنگ بلکه یک جامعه‌شناسی فرهنگی است - یک جامعه‌شناسی که ضرورتاً شامل تحلیل فرهنگی می‌شود زیرا همه فعالیت‌های اجتماعی، روابط و نهادها (حتی ساختاری‌ترین و به ظاهر غیرشخصی‌ترین) توسط باورها و فرضیات مشترک خاصی شکل می‌گیرند یا تجسم می‌یابند (برای مثال، به الکساندر ۱۹۹۶ مراجعه کنید). به طور مشابه، ما امروز نیاز به نه تنها یک جامعه‌شناسی تاریخی احساسات، هرچند که این پروژه‌ای جالب و مهم است (به عنوان مثال، به کارهای پیتر استیرنز [۱۹۹۴] و همکارانش [استیرنز و استیرنز ۱۹۸۶؛ استیرنز و لوئیس ۱۹۹۸] مراجعه کنید)، بلکه به یک جامعه‌شناسی احساسی نیز داریم. منظور ما از این {جامعه‌شناسی احساسی} نه یک جامعه‌شناسی که در مورد شور و هیجان افراط می‌کند - اگرچه شاید ایده بدی هم نباشد! (به گیم و متکالف ۱۹۹۶ مراجعه کنید) - بلکه یک جامعه‌شناسی است که به شیوع احساسات، حالات روحی و تأثیر در زندگی اجتماعی توجه می‌کند و احساسات

را به عنوان مکانیزم‌های علی بالقوه یا اجزای چنین مکانیزم‌هایی در نظر می‌گیرد و نه فقط به عنوان پدیده‌های شایع یا متغیرهای وابسته. به عبارت دیگر، چون احساسات در ساخت روابط اجتماعی و عمل اجتماعی نقش دارند - و نه فقط به عنوان واکنش‌های روان‌شناختی فردی بلکه به عنوان تجربیات بین‌ذهنی و جمعی - جامعه‌شناسان باید همیشه به اهمیت علی بالقوه آنها توجه کنند. به طور خاص، ما معتقدیم که بیشتر عوامل علی کلیدی که تحلیل‌گران جنبش‌های اجتماعی بر آن تأکید کرده‌اند - از جمله عواملی مانند شبکه‌های اجتماعی، شکایات، هویت‌های جمعی، قاب‌ها و ایدئولوژی‌های فرهنگی، حتی ساختارهای فرصت سیاسی در حال تغییر - بیشتر قدرت علی خود را از احساسات قوی که در میان بازیگران تجسم می‌یابند یا برانگیخته می‌شوند، می‌گیرند (به گودوین ۱۹۹۷، جاسپر ۱۹۹۸ و جاسپر و پولتا ۲۰۰۰ مراجعه کنید).

مدیریت احساسات و سازوکارهای تشویق

این فصل تلاش می‌کند تا با بررسی نقش احساسات در جنبش حقوق مدنی ایالات متحده در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و در جنبش حقوق مدنی یا شهروندی آلمان شرقی در اواخر دهه ۱۹۸۰ به {توسعه} جامعه‌شناسی احساسی کمک کند. امیدواریم در این فرآیند، مکانیزم‌های علی را که ممکن است برای طیف گسترده‌ای از جنبش‌های اجتماعی مهم باشند، کشف کنیم (به Hedström و Swedberg ۱۹۹۸ مراجعه کنید). به طور مشخص‌تر، ما با استفاده از دیدگاه «مدیریت احساسات» آریل هوشچیلد (۱۹۸۳) مدیریت ترس در این دو جنبش «پرخطر» را بررسی می‌کنیم (McAdam ۱۹۸۶). ایده اصلی هوشچیلد این است که افراد در تعاملات اجتماعی مداوم خود، به طور ناخودآگاه یا آگاهانه «احساساتی را القا یا سرکوب می‌کنند تا حالت ذهنی مناسب در دیگران را ایجاد کنند» (۱۹۸۳: ۷). کار خود هوشچیلد بر روی روش‌های مدیریت احساسات توسط افراد در محل کار تمرکز دارد، اما مدیریت احساسات یا «کار احساسی» ممکن است در سطح جمعی یا گروهی نیز رخ دهد. علاوه بر این، مدیریت احساسات با هنجارهای مشترک درباره احساسات و نمایش‌های احساسی مناسب یا مشروع شکل می‌گیرد؛ هوشچیلد این هنجارها را «قوانین احساسی» می‌نامد—

«استانداردهایی که در مکالمه احساسی برای تعیین آنچه به درستی مستحق و شایسته است، استفاده می‌شوند» (۱۹۸۳: ۱۸). ما همچنین از هوشچیلد جدا می‌شویم و تأکید می‌کنیم که مدیریت احساسات نه تنها یک تلاش آگاهانه و ابزارگرایانه توسط بازیگران، فردی یا جمعی، است بلکه ممکن است نتیجه غیرمنتظره تعاملات اجتماعی یا باورهایی باشد که اهداف آشکار دیگری دارند.

جالب اینجاست که مدیریت احساسات حتی اگر به وضوح در سازمان‌های جنبش‌های اجتماعی و همچنین در تعاملات متضاد بین جنبش‌ها و مخالفان آن‌ها رخ می‌دهد عملاً هیچ توجهی از سوی نظریه‌پردازان معاصر جنبش‌های اجتماعی دریافت نکرده است. آنچه چارلز تیلی به عنوان «برنامه‌های» اعتراض می‌نامد—و دیگران به عنوان «نمایش‌های» جنبش به آن اشاره می‌کنند—معمولاً شامل شکل‌های متمایز مدیریت احساسات است. برخی از جنبش‌ها، در واقع، برای حفظ خود به مقدار زیادی کار احساسی نیاز دارند. به عنوان مثال پیشنهاد شده است که بسیج قومی معمولاً نیاز به القای مثبت ترس جمعی (و اغلب اغراق‌آمیز) از «دیگری» دارد (Brubaker و Laitin ۱۹۹۸: ۴۴۲). برعکس، زمانی که اعتراض بسیار پرخطر یا خطرناک است، ترس ممکن است اقدام جمعی (یا برخی از اشکال اقدام جمعی) را بازدارنده کند، و بنابراین اگر قرار باشد اقدامی اتفاق بیفتد، ترس باید سرکوب شود یا حداقل کاهش یابد، نه لزوماً به روش‌های هدفمند یا آگاهانه.

همانطور که جی ام باربلت اشاره کرده است، ترس برای جنبش‌های اجتماعی کاملاً نامطلوب نیست: «ترس باعث می‌شود یک بازیگر متوجه شود که منافعش کجاست و برای رسیدن به آنها به سمت آنچه ممکن است انجام شود اشاره می‌کند» (۱۹۹۸: ۱۴۹). یک جنبش که به اندازه کافی از دشمنان خود نترسد ممکن است اقدامات بی‌پروایی و خودویرانگرانه‌ای را انجام دهد. با این حال، «اقلیم احساسی» ترس به وضوح می‌تواند اعتراض را سرکوب کند (در مورد مفهوم «اقلیم احساسی» به Barbalet ۱۹۹۸: ۱۵۷-۶۱ مراجعه کنید). بنابراین، فعالان و شرکت‌کنندگان در جنبش ممکن است مجبور شوند ترس خود را مدیریت کنند، اما آن را به طور کامل از بین نبرند؛ به طور مشابه، ترس ممکن است به عنوان نتیجه‌ای غیرعمدی از برخی اعمال یا درک‌های مشترک

شرکت‌کنندگان در جنبش اجتماعی کاهش یابد.

این فصل مجموعه‌ای از مکانیزم‌ها را توصیف می‌کند که توسط آنها ترس چه به صورت عمدی و چه به صورت غیرعمدی، در دو جنبش اجتماعی مهم مدیریت می‌شود یا کاهش یافته و رفتار شجاعانه یا خطرپذیرانه تولید شده است.^۱ البته فرض می‌کنیم که همه جنبش‌های پرخطر ترس را به طور دقیق به همان روش‌ها مدیریت می‌کنند. در واقع، تمرکز ما بر روی این دو جنبش نسبتاً متمایز—که در جوامع کاملاً متفاوت و در مخالفت با شکل‌های کاملاً متفاوتی از ستم به وجود آمده‌اند—تا حدی برای کشف دامنه یا حداقل بخشی از دامنه مکانیزم‌هایی که ممکن است ترس را در جنبش‌های پرخطر کاهش دهند، است. برخی از این مکانیزم‌ها ممکن است کلی یا «ماژولار» باشند—این بدان معناست که ممکن است در بسیاری از جنبش‌های پرخطر یا حتی در همه آنها یافت شوند (یک سوال مهم برای تحقیقات آینده)—در حالی که برخی دیگر ممکن است مختص جنبش‌های خاص باشند. همانطور که خواهیم دید، در واقع، دو مکانیزم تشویقی که برای مورد ایالات متحده کشف کردیم، در جنبش آلمان شرقی نقشی نداشتند. «منطق مقایسه‌ای» این فصل، در هر صورت، نه همبستگی آماری است و نه «روش تفاوت» میلز، بلکه تلاشی متواضعانه در آنچه تیلی «پیدا کردن تنوع» می‌نامد است (۱۹۸۴: ۸۰-۸۴).

البته، احساسات زیادی غیر از ترس وجود دارند که برای دو جنبشی که بررسی می‌کنیم مهم بودند، از جمله، به عنوان مثال، خشم، خوشحالی، شرم و غرور. علاوه بر این، ترس به طور یکنواختی در میان شرکت‌کنندگان در جنبش توزیع نشده بود و در بسیاری از موارد مدیریت خشم بیشتر از مدیریت ترس دغدغه‌مند بود. با این حال، تمرکز ما بر ترس تصادفی نیست. ما یک تحلیل محتوایی از چند تاریخ شفاهی مهم از این جنبش‌ها انجام دادیم که نشان داد ترس در واقع احساسی است که به طور مکرر و به صورت صریح توسط

^۱ برای مقاصد این فصل، ما به سادگی ماهیت پرخطر این جنبش‌ها را به عنوان «پیش‌فرض» می‌پذیریم، اگرچه جو عمومی ترس که در آن حرکت می‌کردند به خوبی توسط منابع اصلی داده ما مستند شده است.

فعالان و شرکت‌کنندگان در هر دو جنبش ذکر شده است.^۱ در واقع، ترس توسط شرکت‌کنندگان حتی بیشتر از خشم و عصبانیت ترکیب شده ذکر شده است—احساساتی که احتمالاً به تحریک اعتراضاتی که رخ داده‌اند، کمک کرده‌اند. تحلیل ما از این متون نشان داد که صدها نمونه ($n = ۴۹۸$) وجود دارد که در آنها یک یا چند احساس به وضوح ذکر شده است، و نزدیک به ۸۴ درصد از این ارجاعات ($n = ۴۱۴$) به دوازده احساس خاص اشاره دارند. جدول ۱ یافته‌های این تحلیل محتوا را خلاصه می‌کند.

جدول ۱ احساسات ابراز شده در تاریخ شفاهی جنبش‌های حقوق مدنی ایالات متحده و آلمان شرقی

احساسات	تعداد بیانیه‌ها	کل (%)	ایالات متحده آلمان شرقی (%)	آلمان شرقی (%)
ترس	۱۸۴	۳۶.۹	۴۶.۴	۲۲.۲
خشم	۵۰	۱۰.۰	۷.۲	۱۴.۴
خوشحالی	۳۰	۶.۰	۷.۹	۳.۱
ناراحتی	۲۶	۵.۲	۴.۹	۵.۷
عصبانیت	۲۳	۴.۶	۳.۰	۷.۲
تعجب	۲۰	۴.۰	۱.۳	۸.۲
تحریک	۲۰	۴.۰	۳.۹	۴.۱
بی‌باکی	۱۹	۳.۸	۲.۶	۵.۷
هیجان	۱۱	۲.۲	۲.۰	۲.۶
همبستگی	۱۱	۲.۲	۱.۳	۳.۶
غرور	۱۰	۲.۰	۳.۰	۰.۵
اضطراب	۱۰	۲.۰	۲.۳	۱.۵
مجموع:	۴۱۴	۸۳.۹	۸۵.۹	۷۸.۸

منبع: به پاورقی ۲ مراجعه کنید.

^۱ ما تاریخ‌های شفاهی زیر را بررسی کردیم: رینز ۷۷۹۱ و جوانان مرکز سازماندهی و فرهنگی روستایی [CCORY] ۱۹۹۱ برای جنبش حقوق مدنی ایالات متحده، و لیندر و گرونبرگر ۲۹۹۱، فوروم نوو لایپزیگ ۰۹۹۱، و فیلیپس ۳۹۹۱ برای جنبش آلمان شرقی. در مجموع، ما تقریباً ۰۰۶۲۰۱ کلمه متن برای مورد ایالات متحده و ۰۰۹۱۱۱ کلمه متن برای مورد آلمان شرقی بررسی کردیم. ناری چوی، جوردون پو، و مایکل پی. یانگ به ما در این پژوهش کمک کردند.

از این طریق، پس از اثبات شیوع ترس برای شرکت‌کنندگان در این جنبش‌ها، به تاریخ‌های شفاهی، چندین خاطرات و ادبیات ثانویه مربوط به این جنبش‌ها بازگشتیم تا دقیقاً بفهمیم که چگونه ترس‌ها در این جنبش‌ها، آگاهانه یا غیرآگاهانه، مدیریت شده‌اند. به طور خاص، ما به دنبال روش‌های دقیقی بودیم که شرکت‌کنندگان به صورت فردی یا جمعی تشویق می‌شدند تا با وجود ترس‌های منطقی از تلافی‌های اقتصادی (به ویژه از دست دادن شغل پرداخت شده)، آزار و اذیت کلامی و جسمی، زندان، آسیب بدنی و حتی مرگ، {به شرکت} در فعالیت‌های پرخطر ادامه دهند.^۱ آن طور که ما نام گذاری می‌کنیم، چه نوع «مکانیزم‌های تشویقی» برای مدیریت یا کاهش ترس‌ها در میان شرکت‌کنندگان در این دو جنبش وجود داشته است؟ (ما این مفهوم را بر اساس نظریه «مکانیزم‌های تعهد» کانتر [۱۹۷۲] مدل سازی می‌کنیم— اقدامات و ترتیباتی که کمون‌هایی را که او مطالعه کرده بود باعث ایجاد تعهد یا وابستگی به این کمون‌ها در میان اعضایشان می‌شود).

تحقیقات ما هشت مکانیزم تشویقی اصلی، یا مجموعه‌ای از مکانیزم‌ها، که در این جنبش‌ها عملیاتی بودند را کشف کرد. شش تا از این مکانیزم‌ها بیش و کم در هر دو جنبش یافت شد: (۱) «شبکه‌های اجتماعی صمیمی» که پایه این جنبش‌ها را تشکیل می‌دادند؛ (۲) پویایی‌های جلسات عمومی و دیگر گردهمایی‌های جمعی شرکت‌کنندگان جنبش؛ (۳) هویت یابی قوی فعالان با جنبش‌ها که بر اساس اعتقاد به حقانیت و پیروزی اجتناب‌ناپذیر آنها؛ (۴) شرم و «مراسم تحقیر» (گارفینکل ۱۹۵۶)؛ (۵) آموزش رسمی در تکنیک‌های نافرمانی مدنی؛ و (۶) پوشش رسانه‌های جمعی از فعالیت‌ها و رویدادهای اعتراضی جنبش. دو مکانیزم تشویقی اضافی در مقیاس قابل توجهی فقط در مورد ایالات متحده یافت شد: (۷) داشتن اسلحه؛ و (۸) اعتقاد برخی از شرکت‌کنندگان جنبش

^۱ محدودیت اصلی داده‌های استفاده شده در این فصل بی‌تردید سکوت آنها در مورد کسانی است که در دو جنبش مورد بررسی ما شرکت نکرده‌اند. به عنوان مثال تاریخ‌های شفاهی که بررسی کرده‌ایم، شامل مصاحبه با شرکت‌نکردگان نمی‌شود؛ به زبان جامعه‌شناسی، نمونه داده‌های ما یا انتخاب متغیر وابسته است. با این حال، این مشکل تا حد زیادی به این دلیل کاهش می‌یابد که ما کمتر علاقه‌مندیم بدانیم چرا افراد خاصی به این جنبش‌ها پیوسته‌اند تا بدانیم چرا شرکت‌کنندگان در فعالیت‌های پرخطر شرکت کرده و به شرکت در آنها ادامه داده‌اند.

به آنچه که ممکن است حمایت الهی آنها نامیده شود. محدودیت‌های فضایی ما را از تحلیل کافی (یا توضیح منشاء) همه این مکانیزم‌ها منع می‌کند. با این حال، در بخش‌های باقی‌مانده این فصل، چندین مورد از آنها را به تفصیل بحث می‌کنیم و مثال‌هایی از چگونگی کاهش ترس‌ها توسط این عوامل در یک یا هر دو جنبش ارائه می‌دهیم.

شبکه‌های اجتماعی صمیمی

دانشمندان جنبش‌های اجتماعی مدت‌هاست که به اهمیت احتمالی شبکه‌های اجتماعی برای جذب اعضا، ارتباطات، هماهنگی فعالیت‌ها، بسیج منابع و هویت‌های جمعی پی برده‌اند. آنچه که کمتر به آن توجه شده، چگونگی ارائه حمایت اخلاقی و تشویق به فعالان در جنبش‌های پرخطر توسط شبکه‌ها—به ویژه روابط رو در رو و صمیمانه—است. از آنجایی که نقش «سازماندهی اجتماعی محلی» در جنبش حقوق مدنی ایالات متحده به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است (مثلاً به McAdam ۱۹۸۲؛ Morris ۱۹۸۴ مراجعه کنید)، در این بخش به نقش کمتر شناخته شده شبکه‌های حمایتی صمیمی در مورد جنبش مدنی آلمان شرقی می‌پردازیم.

جنبش مدنی آلمان شرقی در دهه ۱۹۸۰ به طور گسترده‌ای سازماندهی نشده بود. این جنبش به تعداد کمی از نهادهای خود تکیه داشت و عمدتاً به کلیسا برای تأمین منابع و پناهگاه وابسته بود. این جنبش به دلایل عملی و ایدئولوژیک، شکل جامعه مخفی یا حزب زیرزمینی را نادیده می‌گرفت. حاشیه‌نشینی اجتماعی و سیاسی گروه‌های مدنی منجر به میزان زیادی از عدم رسمیت، صمیمیت بین‌فردی و احساس همبستگی قوی نسبت به جامعه اطراف شد: «در ساختار گروه‌های غیررسمی، روابط شخصی بین اعضای فردی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کرد. از آنجایی که هیچ ساختار ارتباطی رسمی وجود نداشت، تعاملات گروه‌ها به میزان زیادی بر اساس روابط شخصی مستقیم بین افراد درگیر بود» (Findeis, Pollack و Schilling ۱۹۹۴: ۲۴۵).^۱

^۱ الگوهای مشابهی از روابط احساسی و ایجاد جامعه را می‌توان در جنبش‌های خارج از زمینه اقتدارگرایانه آلمان شرقی (و جنبش حقوق مدنی جنوبی) مشاهده کرد. نمونه‌ها شامل گروه‌های اقدام مستقیم غیرخشونت‌آمیز درون جنبش‌های صلح و بوم‌شناسی ایالات متحده در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ است که اپستین (۱۹۹۱) آنها را مطالعه کرده است.

روابط صمیمی بین فعالان دموکراسی به حفظ تعهد آنها در مواجهه با سرکوب و انزوای اجتماعی کمک کرد. پیوندهای شخصی بسیار نزدیکی بین فعالان ایجاد شد که آنها را در فعالیتهایشان تشویق کرد و هزینه‌های ترک کردن، تسلیم شدن به فشارهای خارجی یا تبدیل شدن به خبرچین پلیس مخفی (Stasi) را افزایش داد. افرادی که دستگیر شدند یا تحت بازجویی قرار گرفتند، می‌دانستند که توسط دوستانشان در گروه‌ها فراموش نخواهند شد. به گزارش زیر از یک فعال حقوق بشر در لایپزیگ در مورد تجربه‌اش پس از دستگیری و بازجویی توسط اشتازی توجه کنید:

دوباره در خیابان‌ها ایستاده‌اید... دوستانتان را دوباره می‌بینید. آغوش، خنده، به چشم‌های خسته و بی‌خواب آنها نگاه می‌کنید. تنها اکنون به درجه همبستگی پی می‌برید. این‌ها شب‌های بی‌خوابی و محافظت شده بود و این افراد شبانه‌روز در {طول شب} بیداری‌ها و بحث‌ها روی تلفن، ماشین‌تحریر، کار می‌کردند. بیداری همبستگی برای شما برگزار شد، بیداری برای شما و دیگر دستگیرشدگان. نمی‌توانید جلوی اشک‌ها را بگیرید. آنها با یک دسته گل از دستگیرشدگان استقبال می‌کنند و شما گریه می‌کنید. آن دسته گل هنوز برای من زنده است—نمادی از امید و ساعات فراموش نشدن. (نقل شده از دیتریچ و شوب ۱۹۹۴: ۴۰۸)

در حالی که پیوندهای نزدیک و حس قوی از هدف جمعی و جامعه به فعالان در برابر ناامیدی و نااملایمات کمک می‌کرد، این ساختار غیررسمی این عیب را داشت که درگیری‌های شخصی به طور همزمان درگیری‌های درون و بین گروه‌ها را نیز شامل می‌شد. شرکت‌کنندگان خودخواه، رقابت‌ها و عوامل نفوذی متاثر از اشتازی می‌توانستند از طریق این شبکه‌ها آسیب قابل توجهی {به فعالان} وارد کنند. همانطور که فندایس اشاره می‌کند، «روابط شخصی برای گروه‌ها یک عملکرد دوگانه داشت. نه تنها روابط دوستانه‌ای که جو گروه را تثبیت می‌کرد، بلکه تعامل عملی اغلب با منافع شخصی جاه‌طلبانه گره خورده بود» (فندایس، پولاک و شیلینگ ۱۹۹۴: ۲۴۶). بنابراین، در حالی که ماهیت عمیقاً شخصی و بسیار احساسی فعالیت در آلمان شرقی به آن قدرتی

می‌داد که بقای آن را ممکن می‌کرد، همچنین به آن خاصیتی نسبتاً ناپایدار، سست و متغیر می‌داد. درگیری‌ها در میان فعالان (اغلب با منشأ رمانتیک) به بسیاری از اختلافات جناحی و سازمانی کمک کرد که تأثیر جنبش در انقلاب ۱۹۸۹ را محدود کرد. یک سازمان مبتنی بر شبکه‌های نزدیک، غیررسمی و تصمیم‌گیری توافقی ممکن است به خوبی نتواند از بحران انقلابی به طور کامل بهره‌برداری کند.

جلسات عمومی

جلسات عمومی که در هر دو کشور معمولاً در امنیت نسبی کلیساها برگزار می‌شد، به دو روش اصلی فعالیت سیاسی را تشویق می‌کردند: اول، با اندازه بزرگ خود، چنین جلساتی به نظر می‌رسد به برخی افراد کمک کردند تا به احساس تنهایی غلبه کنند و به آنها احساس امنیت در جمع بودن بدهند. چارلی کاب، فعال حقوق مدنی ایالات متحده، خاطرنشان کرده است: «بخشی از روش کار سرکوب این است که مردم به سرکوب اعتماد می‌کنند و بخشی از روش ایجاد اعتماد به سرکوب این است که آنها را متقاعد کنند که کاملاً تنها هستند. بنابراین بخشی از سازماندهی این است که به مردم نشان داده شود که این درست نیست.»

کلیسای لوتری سقفی را فراهم کرد که بسیاری از جلسات و تجمعات آلمان شرقی می‌توانست قبل از تظاهرات عمومی و تجمعات عمومی بزرگ در پاییز ۱۹۸۹ تحت آن برگزار شود. گروه‌های مخالف یا جایگزین در آلمان شرقی مجموعه‌ای از تجمعات سیاسی و شبه‌سیاسی و خدمات کلیسایی را توسعه دادند که سازماندهی، بسیج و انتشار اطلاعات می‌توانست در آنجا انجام شود. کلیسا نقش کلیدی ایفا کرد، زیرا تنها موسسه (رسمی) مستقل در آلمان شرقی بود و برخی از کشیشان خود در مخالفت فعال بودند یا با مخالفان دموکراتیک همدلی داشتند. علاوه بر دعا‌های صلح، نگرانی برای بازداشت‌شدگان و خدمات جوانان که در آنها موضوعات سیاسی مطرح می‌شد، کلیسا همچنین با تمرکز بر فرهنگ جایگزین، حقوق بشر و موضوعات زیست محیطی فضا را برای سمینارها، کارگاه‌ها و نمایشگاه‌ها فراهم کرد.

گروه‌های مخالف مبتنی بر کلیسا به طور گسترده‌ای از نگرانی‌های صلح و جلسات اطلاعاتی استفاده کردند و با روزنامه‌نگاران غربی و فعالان حقوق بشر تماس گرفتند تا احساسات تنهایی و ترس تجربه‌شده توسط بازداشت‌شدگان را برطرف کنند. دعا‌های صلح نه تنها به مناسبت ارتباط و هماهنگی بین گروه‌های جایگزین در آلمان شرقی تبدیل شد، بلکه به ویژه در لایپزیگ، دعا‌های صلح هفتگی نقش جمع کردن فعالان و معترضان قبل از تظاهرات را ایفا کرد. تظاهرات معمولاً بعد از خدمات کلیسایی خارج از کلیسا، زمانی که معترضان به تلاش برای راهپیمایی به سمت یک میدان مرکزی شهر، علیه مقاومت پلیس، می‌پرداختند برگزار می‌شد. در بهار و پاییز سال ۱۹۸۹، ابتدا صدها نفر و سپس هزاران نفر در کلیسای نیکولای در مرکز شهر لایپزیگ جمع شدند. بسیاری از این افراد جوانانی بودند که درخواست رسمی مهاجرت به آلمان غربی را ارائه کرده بودند و از تأخیرها و مزاحمت‌های این فرآیند خشمگین بودند. بعد از دعا‌های صلح، برخی از کسانی که در کلیسا بودند تلاش می‌کردند تا تظاهرات عمومی را خارج از آن به صحنه بیاورند و حتی در مقابل محاصره پلیس و نظارت اشتازی به تلاش برای راهپیمایی به سمت بازار پرداختند.

ثانیاً به نظر می‌رسد تجمعات عمومی، به ویژه زمانی که سخنانی‌های پرشور و آواخوانی جمعی را شامل می‌شد، چیزی شبیه به «هیجان جمعی» دورکیمی ایجاد کرده‌اند، یعنی یک احساس جمعی از انرژی غیرمعمول، قدرت و همبستگی. (به بحث راندال کالینز درباره «انرژی احساسی» در فصل اول این حجم نیز مراجعه کنید). تیرکیکیان (۱۹۹۵) اشاره کرده است که چگونه نظریه هیجان جمعی می‌تواند به توضیح ویژگی تظاهرات‌های عمومی خودجوش در پاییز سال ۱۹۸۹ در آلمان شرقی و دیگر کشورهای اروپای مرکزی کمک کند. هنگامی که تعداد زیادی از مردم شروع به جمع شدن در مکان‌های عمومی و ابراز نارضایتی خود کردند، تظاهرات به سرعت گسترش یافت زیرا این تجمعات ویژگی احساسی برجسته‌ای به خود گرفتند. مردم فرصتی داشتند تا چیزی بیشتر از جمع نارضایتی‌های فردی خود را تجربه کنند، یعنی یک تجربه احساسی جمعی از همبستگی، امید و شجاعت.

معترضان در آلمان شرقی اغلب یکدیگر را با فریادها، تشویق‌ها، شعارها و

آوازا تشویق می‌کردند. اهمیت این موضوع به ویژه زمانی روشن شد که معترضان با ضرب و شتم پلیس و بازداشت‌ها در جریان تظاهرات سپتامبر-اکتبر ۱۹۸۹ مواجه شدند. در درسدن در اوایل اکتبر، یک هفته تظاهرات و درگیری‌ها با پلیس صدها نفر را مجروح کرد و به هزاران بازداشت انجامید. یک معترض بازداشت‌شده در ۸ اکتبر گزارش داد که چگونه شرکت‌کنندگان حتی در مواجهه با بازداشت‌های جمعی روحیه بالایی داشتند. این معترض در میان حدود سیصد نفر بود که توسط پلیس دستگیر شد. هنگامی که این گروه به بازداشت منتقل می‌شد، هزاران معترض به خطوط پلیس هجوم آوردند و شروع به فریاد زدن، حمایت از بازداشت‌شدگان و تشویق شجاعت آنها کردند. نتیجه دلگرم‌کننده بود: «اظهارات همدلی افراد پشت خطوط پلیس از طریق تشویق‌شان واقعاً تأثیری بر ما گذاشت و به ما شجاعت زیادی داد.» («گزارش شاهد عینی از تظاهرات در درسدن در ۸، ۱۰، ۸۹»، بایگانی جنبش شهروندی لایپزیگ، H1).

زمانی که مشخص شد مقامات از تلاش برای سرکوب تظاهرات صرف نظر کرده‌اند، نتیجه سرخوشی بود. تظاهرات ماه اکتبر به بیان‌هایی از وحدت، آرامش و شادی تبدیل شدند. در این «لحظه دیوانگی» (Zolberg ۱۹۷۲)، افراد ناشناس یکدیگر را در آغوش گرفته و تشویق می‌کردند، بازوها را در بازوی یکدیگر انداخته و با هم راهپیمایی می‌کردند. آنها مقاماتی که سعی می‌کردند آنها را نادیده بگیرند هو و تمسخر می‌کردند و کسانی را که بیش از حد شلوغ می‌کردند یا سعی می‌کردند به خشونت تحریک کنند، سرزنش می‌کردند. در این لحظات، تظاهرات به شکل جشنواره‌ای مردمی درآمد. (لنین انقلاب‌ها را «جشنواره‌های مظلومان» نامیده بود).

شیوه قدرتمندی که در آن اجتماعات مردمی می‌توانستند مردم را در جنبش حقوق مدنی ایالات متحده شور و انرژی بخشند - فعالان آن را «سرخوشی آزادی» می‌نامیدند - با واقعه‌ای که در آن مارتین لوتر کینگ جونیور در تالاهاسی فلوریدا سخنرانی کرد و «برخی خبرنگاران نژادپرست سفیدپوست حضور داشتند» منتقل می‌شود. کینگ درباره ظلم، عدالت و درستی موعظه کرد و سپس، به گفته‌ی دانیل اسپید،

من دیدم که زنی برخاست و جیغ و فریاد کرد. دارم درباره یک زن

سفیدپوست صحبت می‌کنم. [خبرنگار؟] بله. خبرنگار. او کار خود را فراموش کرد. من شخصاً مجبور شدم او را بگیرم. او گفت: «متاسفم.» یادم می‌آید که کشیش استیل گفت: «نه، ناراحت نباش، فقط بذار بیاد.» (نقل قول شده در مورتیس ۱۹۸۴: ۹۸)

اجتماعات بزرگ مخصوصاً زمانی که همراه با آواز بودند، احتمال بیشتری داشت که جمعیت را با هیجان و شور پر کنند. «آهنگ‌های جنبش حقوق مدنی [ایالات متحده]»، به گفته‌ی آیرمن و جمیسون،

به منابع تشکیل هویت جمعی تبدیل شدند نه به دلیل نوآوری موسیقی یا حتی موفقیت تجاری، بلکه به دلیل اینکه به اجرای مشترک دعوت می‌کردند. ملودی‌های آن‌ها ساده اما احساسی بودند و طوری طراحی شده بودند که به صورت جمعی اجرا شوند. آن‌ها دعوت به شرکت کردند، گُرهای تکراری ساده و دوبیتی‌های هم‌قافیه‌ای داشتند، با محتوای احساسی و سیاسی. (آیرمن و جمیسون ۱۹۹۸: ۱۰۲)

بیش از یک بار، آوازه‌ها معترضان حقوق مدنی را در مواجهه‌های واقعی با مخالفان تشویق و تشویق کردند. به گفته‌ی آیرمن و جمیسون،

در سال ۱۹۵۹ در پایان یک کارگاه در [مرکز هایلندر در تنسی]، پلیس محلی وارد شد، و کسی شروع به زمزمه «ما {بر آنها} غلبه خواهیم کرد» (We Shall Overcome) یک ترانه کولی از جان بیز. م. کرد. در لحظه اوج، یک دانش‌آموز دختر دبیرستانی از مونتگومری، آلاباما، شروع به خواندن یک بیت جدید کرد، «ما نمی‌ترسیم» (We Are Not Afraid) یک ترانه کولی مربوط به جنبش تحریم اتوبوس‌ها در مونتگومری (۱۹۵۵ م.) و به گفته‌ی برنیس جانسون ریگان، این به آهنگ «زندگی و نیروی جدیدی» بخشید. (۱۹۹۸: ۴)

اندرو یانگ (۱۹۹۶: ۱۸۳) نوشته است که «از طریق موسیقی، یک راز بزرگ کشف شد: که سیاه‌پوستان، در غیر این صورت هراسیده، ناامید و مواجه با مشکلات بی‌شمار و غیرقابل غلبه، می‌توانستند بر تمام آن مشکلات غلبه کنند و اراده جدید، ایمان و قوت جدیدی را با تقویت موسیقی به دست آورند. موسیقی بود... یک منبع {انرژی} روانی بی‌پایان.» به گفته‌ی یانگ، در طول

یک جلسه آزادی در یک کلیسای روستایی نزدیک آلبانی [جورجیا]... کلانتر و معاونانش ناگهان وارد کلیسا شدند، و مردم وحشت زده شدند. کلانتر دور کلیسا قدم زد و نظر خود را آشکار کرد: «ما نمی‌خواهیم درباره ثبت نام برای رای دادن در این شهرستان بشنویم...» اما در حالی که او صحبت می‌کرد، جماعت شروع به زمزمه «ما بر نخواهیم گشت» کرد. همانطور که کلانتر به پشت کلیسا حرکت کرد و فریاد زد، «در اینجا هیچ مفت سواری نخواهیم داشت...» جماعت شروع به خواندن کردند، همچنان آرام. سپس آوازه‌ها قوی‌تر و بلندتر شدند و برخی خواهرها شروع به خواندن کردند تا جایی که نمی‌توانستی صدای کلانتر را به دلیل آوازه‌ها و صداها بشنوی. کلانتر نمی‌دانست چه کند. به نظر می‌رسید که او می‌ترسد به مردم بگوید که خاموش شوند. در نهایت، او و مردانش پشت به مردم کردند و بیرون رفتند. آن مردم زیبا کلانتر را با آواز از کلیسای خود بیرون کردند! آن موسیقی قدرتمند بود. (یانگ ۱۹۹۶: ۱۸۳)

در اینجا سالی بلفریج، فعال حقوق مدنی سفیدپوست، بازداشت خود را در گرین‌وود، می‌سی‌سی‌پی، در طول پروژه تابستان آزادی ۱۹۶۴ شرح می‌دهد:

من دست کسی را احساس کردم که بازوی مرا گرفت و مرا از میان جنگل‌های تفنگ‌ها و چماق‌ها به سمت اتوبوس هل داد. مرا از پله‌ها به سمت بالا و داخل اتوبوس هل داد، جایی که دوازده نفر یا بیشتر [از معترضان] در حال کوبیدن، فریاد زدن، زدن به پنجره‌ها بودند، «آزادی! آزادی! آزادی! آزادی! آزاد-ی!» در حالی که دیگران به ترتیب آواز می‌خواندند: «می‌گذارم رئیس لاری من را برگرداند، برگرداند، برگرداند...» اتوبوس پر بود؛ شروع به حرکت کرد. «آزادی! آزادی! آزادی! آزادی!» فریاد هوای اطراف را پاره کرد ما رفتیم، هیجان وحشیانه و احساس قدرت را بنا کردیم. کاش موفقیت جنبش می‌توانست مانند یک مسابقه صدا اندازه‌گیری شود، بدون این که ربطی به آنجا داشته باشد من را به یاد تشویق کنندگان ستاره‌های تلویزیون انداخت، تا چندین متر مردم صف کشیده بودند و کسانی که در اتوبوس بودند را تشویق می‌کردند. (بلفریج ۱۹۶۵: ۱۳۸-۳۹)

در نهایت، این توصیف یانگ از یک راهپیمایی در سنت آگوستین، فلوریدا، که مقصد آن بازار برده قدیمی شهر بود:

تماشاگران سفیدپوست برای خون فریاد می‌زدند و من به سختی تلاش می‌کردم تا ترس خود را نشان ندهم. ما دایره‌ای تشکیل دادیم و من با راهپیمایان صحبت کردم. من به راهپیمایان در کلیسای باپتیست شیله یادآوری کردم که ما هیچ حفاظت واقعی از سمت پلیس نخواهیم داشت و ما در موقعیتی نیستیم که مسئولیت زندگی کسی را به عهده بگیریم. گفتم «حالا زمان برگشتن است، هرکدام از شما که نمی‌خواهید بروید. ما فکر بدی در مورد شما نخواهیم کرد، ما درباره شما صحبت نخواهیم کرد، اما برخی از ما باید ادامه دهیم.» ما دعا کردیم. زنی شروع به خواندن «نگران نباشید، هر چه جریان باشد، خدا از شما مراقبت خواهد کرد» کرد، آهنگی که در آن روزها بسیار خواندیم. بدون انتظار برای پایان آهنگ، من درب کلیسا را باز کردم و به سمت بازار برده در مرکز شهر رفتم. (یانگ ۱۹۹۶: ۲۹۲)

اجتماعات و تظاهرات بزرگ همچنین شامل بسیاری از آوازه‌ها در آلمان شرقی بودند، از جمله «دونا نویس پاتم» («خدایا به ما صلح بده»)، بلکه «ما غلبه خواهیم کرد» و «اینترنشناله». به ویژه در پاییز ۱۹۸۹، این آهنگ‌ها به عنوان دعوتی برای صلح، تشویق هم‌معتضان و به دادن احساس هدف و شناسایی با یک سنت بزرگتر از اعتراض خوانده شدند. بعداً در سال ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰، آهنگ‌های ملی {هم در اعتراضات} خوانده شدند (از جمله سرود ملی آلمان شرقی و بعداً جمهوری فدرال)، که بیشتر به طور چشمگیری در سقوط ناگهانی دیوار برلین در نوامبر ۱۹۸۹.

همذات پنداری با جنبش

اجتماعات بزرگ یکی از چندین عاملی بود که به مردم کمک می‌کرد ترس‌های خود را مدیریت کنند، با تشویق شناسایی آن‌ها با جنبش توده‌ای یا با جمعیت بزرگتری که جنبش قصد داشت نمایندگی کند (یعنی، آفریقایی-آمریکایی‌ها یا آلمانی‌های شرقی به عنوان یک کل). این هویت جدید به ویژه در ترغیب رفتار شجاعانه موثر بود زیرا جنبش‌ها خود به عنوان عدالت‌طلب

و پیروزی نهایی آن‌ها اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شدند. در مورد ایالات متحده، مردم اغلب در اجتماعات بزرگ فراخوانده می‌شدند که برخیزند و به صراحت خود را بخشی از جنبش اعلام کنند.

این فرایند شناسایی جمعی - یا بازشناسی - به خوبی به محققان جنبش‌ها معروف است، که اهمیت هویت‌های جمعی را برای حل «مشکل مفت‌سواری» و به طریقی دیگر برای حفظ تعهد به جنبش‌ها تأکید کرده‌اند. آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته است، این است که چگونه هویت‌های جمعی به مردم کمک می‌کنند ترس‌های خود را مدیریت کنند. زیرا ترس‌ها به وضوح بسته به هویت‌های افراد بیشتر یا کمتر بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند. چشم‌انداز آسیب یا جراحت به وضوح برای افرادی که خود را تنها می‌بینند و این هزینه‌ها را تنها از لحاظ سودمندی شخصی خود ارزیابی می‌کنند بیشتر است تا برای افرادی که خود را به عنوان یک بخش کوچک از یک جنبش بسیار بزرگتر و غیرقابل‌مهار می‌بینند. تعداد زیادی از مصاحبه‌هایی که بررسی کردیم ترس‌های فردی را در برابر اهمیت جمعی و تاریخی غالب جنبش‌ها در هر کشور کم اهمیت یا کم‌رنگ می‌دانند. به عنوان مثال، همانطور که جان لوئیس به طور فزاینده‌ای درگیر مبارزه حقوق مدنی شد، گزارش می‌دهد که «شروع به باور کردن چیزی که من آن را روح تاریخ می‌نامم» کرده بود:

این جوهره نیروی اخلاقی جهان است، و در برخی نقاط زندگی، در جریان وجود و شرایط انسانی، این نیرو، این روح، شما را پیدا می‌کند یا انتخاب می‌کند، شما را دنبال می‌کند، و شما هیچ انتخابی ندارید؛ باید به این نیرو اجازه دهید که شما را هدایت کند و آنچه باید انجام شود را انجام دهید. به نظر من، این مفهوم تسلیم، از واگذار کردن خود به چیزی اجتناب‌ناپذیر، چیزی بسیار بزرگتر از خودتان، پایه‌ای است که ما آن را ایمان می‌نامیم... این یک چیز کاملاً بی‌نفس است. این فرایند واگذاری وجود خود به هر نقشی است که تاریخ برای شما انتخاب می‌کند. (لوئیس ۱۹۹۸: ۷۳)

سخنان زیر از خطبه‌ای توسط اندرو یانگ، در طول کمپین حقوق مدنی در بیرمنگام، آلاباما، در سال ۱۹۶۳ را در نظر بگیرید:

ما هیچ انتخابی در این که آیا خواهیم مرد یا نه نداریم. همه ما خواهیم مرد. اما می‌توانیم تصمیم بگیریم که مردن در راه آزادی برای خانواده‌های ما، دوستان ما، در راه عدالت، به مراتب بهتر از مردن در یک تصادف خودرو، یا از سرطان یا الکلیسم است. دکتر کینگ می‌گوید: «مردی که چیزی پیدا نکرده است که بخواهد برای آن بمیرد، چیزی پیدا نکرده است که بخواهد برای آن زندگی کند.» ما می‌خواهیم شما به این باور داشته باشید و از جنبش ما حمایت کنید، نه برای ما، نه برای دکتر کینگ، بلکه برای منافع خودتان، خانواده‌های خودتان. (یانگ ۱۹۹۶: ۲۱۸)

سخنان تشویق کننده یانگ را با سخنان کشیش کریستف وونه‌برگر در سپتامبر ۱۹۸۹ در نمازهای صلح سنتی دوشنبه در کلیسای نیکولای در لایپزیک مقایسه کنید:

ما می‌ترسیم، فکر می‌کنم همه ما {می‌ترسیم}. اما «نترسید! به من تمام قدرت در آسمان و زمین داده شده است»، عیسی زمانی این را گفت. این تهدید نبود. این ناامیدی نبود. هیچ دستگاه قدرتی پشت آن نیست. «به من تمام قدرت داده شده است»، این یعنی اعتماد به نفس درونی و قدرت درونی، این یعنی اعتبار و این برای من به معنای شایستگی واقعی و قدرت کامل است. و من وقتی که به صورت مسئولانه فکر می‌کنم در آن شرکت می‌کنم، وقتی که صادقانه صحبت می‌کنم، وقتی که اقدامات من شفاف است. من شما را دعوت می‌کنم امروز همین کار را انجام دهید. در برابر قدرت واقعی، دستگاه اشتازی [پلیس مخفی]، واحدهای ارتش و سگ‌های پلیس قرار می‌گیرند. اما آن‌ها فقط بره‌های کاغذی هستند. نترسید! (نقل قول شده در دیتچ و شواب ۱۹۹۴: ۴۱۹)

در ۹ اکتبر ۱۹۸۹، در لایپزیک، رویارویی بزرگی بین جنبش اعتراضات رو به رشد و پلیس و ارتش به طور گسترده‌ای مورد انتظار بود. تنش‌ها بالا بود و رژیم به طور علنی تظاهرکنندگان را تهدید کرده بود که ممکن است لازم باشد جنبش را «با سلاح در دست» متوقف کند. نماز صلح سنتی دوشنبه شب در کلیسای نیکولای از قبل پر شده بود و بیش از پیش افراد در میدان جمع

می‌شدند. مقامات کلیسا در همان نزدیکی یک کلیسای دوم برای مراسم دیگر باز کردند. کشیش مسئول مراسم گزارش می‌دهد که او وحشت‌زده بود که خشونت به وقوع خواهد پیوست اما نمی‌خواست اعتراضات مسالمت‌آمیز را منصرف کند. در خطبه خود «درباره نمونه مسالمت‌آمیز مارتین لوتر کینگ و اینکه چگونه او بدون توسل به خشونت با ترس مقابله کرد و در برابر تهدیدات میدان را خالی نکرد» صحبت کرد. (هانس-یورگن زیورز، «یک کلیسای دوم باز می‌شود»، آرشیو جنبش شهروندی لایپزیگ، H1)

شرمنده سازی

در مورد ایالات متحده، شرمنده سازی به عنوان یک مکانیزم تشویقی با افزایش هزینه‌های فردی ناشی از عدم شرکت در رویدادهای اعتراض و با تشویق معترضان احتمالی به شناسایی با آرزوها و مشقات جامعه بزرگتر سیاه‌پوست عمل می‌کرد. به گفته یانگ، «در طول جنبش،

مردان معمولاً آخرین کسانی بودند که درگیر می‌شدند، همیشه از این دلیل استفاده می‌کردند که به پاسخ غیرخشونت‌آمیز به تحریکات خشونت‌آمیز اعتقاد ندارند. این بیشتر بهانه بود تا هر چیز دیگری. من شروع به به چالش کشیدن مردانی که به تالارها و بارها می‌رفتند کردم، سعی کردم آن‌ها را برای اجازه دادن به زنان و کودکان برای تنهایی به تظاهرات رفتن شرمنده کنم. به آن‌ها گفتم، «شما نیازی به ارائه گونه دیگری نخواهید داشت (اشاره به عبارت انجیلی اگر به یک طرف صورت تو سیلی زدند طرف دیگر صورتت را به سمت آنها بچرخان. م.)». اگر که پنجاه مرد در یکی از تظاهرات ما باشند، کوکلاس کلان به ما دست نمی‌زند!» (یانگ ۱۹۹۶: ۲۹۵)

بلفریج می‌نویسد که در یک جلسه بزرگ در گرین‌وود، می‌سی‌سی‌پی، در شبی که اجساد کارگران حقوق مدنی جیمز چنی، اندرو گودمن و مایکل شوئرر پیدا شد،

برادر ویلیامز توبیخ‌های خود را به مسائل دیگری جز این یا آن شکست در رفتن به دادگاه [برای ثبت نام برای رای] اختصاص داد. از...

تمام جوانانی که از میان تمام ابزارهایی که داشتند تنها به محکوم کردن دادگان می‌پرداختند {انتقاد کرد}، او گفت، «بگذارید به شما بگویم، این بچه‌ها کاری را انجام می‌دهند که شما می‌ترسید انجام دهید. این بچه‌ها از مردم سفیدپوست نمی‌ترسند. شما باید خجالت بکشید!» و سپس، یک نکته جدید: «اگر مردم سفیدپوست از اشتباهی مردن نمی‌ترسند، نباید از مردن به درستی بترسند. اگر آن‌ها از رفتن به جهنم نمی‌ترسند، نباید از رفتن به بهشت بترسند!» مردم در جلسه از یکدیگر عصبانی می‌شدند. زنی برخاست و کسانی که هنوز از دکه که Snow Frost در خیابان جانسون خرید می‌کردند، را سرزنش کرد. سیاه‌پوستان همیشه باید از یک فروشنده خارجی خرید می‌کردند. اکنون زن با خشم فریاد زد، «من شما را در Snow Frost دیدم، ایستاده و خامه را مانند گربه‌های گرسنه لیس می‌زنید. شما دارید تبعیض را می‌خرید! باید دارای افتخار نژادی باشید!» (بلفریچ ۱۹۶۵: ۱۸۱-۸۲) جیمز فارمر، رئیس کنگره برابری نژادی (CORE)، نحوه شرم‌ناک شدن خود برای پیوستن به یک سفر آزادی خطرناک را بیان می‌کند:

باید اعتراف کنم که سعی کردم فرار کنم. دو اتوبوس آنجا بودند، و آن‌ها سوار اتوبوس شدند و من به آن‌ها کمک کردم که چمدان‌های خود را داخل بگذارند و سوار اتوبوس شوند، و گفتم، «خوب، خداحافظ.» [می‌خندد] و یکی از دختران کنگره برابری نژادی (CORE)، دوریس کسل، دختری از نیواورلئان، گفت، «جیم، با ما می‌آیی، درست است؟» گفتم، «دوریس، من الان سه هفته از دفتر دور بوده‌ام، و نامه‌ها انباشته شده‌اند و کسی باید فروشگاه را مراقبت کند...» او گفت، «جیم، لطفاً.» گفتم «چمدان مرا از ماشین بیرون بیاور و روی این اتوبوس لعنتی بگذار. من می‌آیم.» اگر چیزی اتفاق می‌افتاد و من فرار کرده بودم چطور می‌توانستم بعداً با او روبرو شوم؟ (نقل قول شده در رینز ۱۹۷۷: ۱۲۳-۲۴؛ تأکید در اصل)

به گفته جان لوئیس (۱۹۹۸: ۱۶۸)، فارمر «بعداً اعتراف می‌کرد که او به اصطلاح خود، فقط 'از وحشت خودش را خراب کرده بود' بود. شرم بهترین توصیف فارمر بود.»

مارتین لوتر کینگ جونیور خودش در ابتدای جنبش «تحریم اتوبوس‌های مونتگومری» با {موج} شرمنده سازی رو به رو شده بود.

ای. دی. نیکسون به گروهی از شهروندان نگران گفت: «همه شما از اینکه ایستاده و شمرده شوید ترسیده‌اید. شما باید الان تصمیم بگیرید که می‌خواهید یک مرد بالغ باشید یا به این واقعیت که شما یک دسته بچه‌های ترسیده هستید تن بدهید» تحریکات اثر خود را گذاشت: «کینگ فریاد زد که او ترسو نیست، که هیچ کس او را ترسو نخواند.» (نقل قول شده در رینز ۱۹۷۷: ۴۹). کینگ بیست و شش ساله بلافاصله ریاست انجمن بهبود مونتگومری را بر عهده گرفت.

در مورد آلمان شرقی، دوستان اغلب با استناد به وظیفه‌ای که باید انجام دهند و پیشنهاد اینکه نشستن در خانه در حالی که دیگران جان خود را به خطر می‌اندازند نادرست است یکدیگر را برای شرکت در تظاهرات در پاییز ۱۹۸۹ تشویق می‌کردند. علاوه بر این، شواهد قابل توجهی وجود دارد که نشان می‌دهد معترضان سعی کردند پلیس و نیروهای امنیتی را شرمنده کنند. وقتی تظاهرکنندگان از کنار افسران اشتازی یا ساختمان‌های اداری عبور می‌کردند، اغلب چیزهایی مانند «انگل‌ها!»، «وارد کارخانه‌ها شوید!» و «ما نان شما را می‌پزیم!» فریاد می‌زدند. پلیس و نیروهای ارتش مستقر برای پراکنده کردن یا کنترل تظاهرات اغلب با فریادهای «بدون خشونت» و «برادر به ما بپیوند» تا زمانی که دستگیر کردند یا خشونت استفاده کردند، مواجه می‌شدند، پس از آن با فریادهای «ما مردم هستیم» و «شرم بر شما» ("Scha" mt euch!) مواجه می‌شدند. برای مثال، در یک تظاهرات در درسدن در ۷ اکتبر، تظاهرکنندگانی که با دستور پلیس برای پراکنده شدن از مکان‌های عمومی مواجه بودند، یکدیگر را با فریادهای «ما اینجا می‌مانیم، ما اصلاحات می‌خواهیم» و «به ما بپیوندید، ما به هر مردی نیاز داریم» تشویق می‌کردند. پس از حمله پلیس، آن‌ها فریاد زدند «شرم بر شما!» یک معترض که در آن شب دستگیر شد گزارش می‌دهد که پلیس «خیلی مشتاق نبود» که معترضان را دستگیر کند و به نظر می‌رسید از آنچه هر شب در مواجهه با تظاهرات مجبور به انجام آن بودند خجالت می‌کشیدند («گزارش تجربی تظاهرات در درسدن در ۷، ۱۰، ۸۹»، آرشیو

جنبش شهروندی لایپزیک، H۱). اوبرشال به زنی در برلین اشاره می‌کند که خطاب به پلیس گفت «من می‌توانستم مادر بزرگ شما باشم و شما با باتوم خود آنجا ایستاده‌اید.» پس از مواجه شدن با زنی دیگر در لایپزیک، یک پلیس گفت، «ما را تنها بگذارید، ما فقط می‌خواهیم به خانه برویم.» (اوبرشال ۱۹۹۶: ۱۱۴).

گروه‌های مبتنی بر کلیسا در جمهوری دموکراتیک آلمان (آلمان شرقی) به طور کلی از رویارویی با دولت پرهیز می‌کردند. به دلیل ترس از سرکوب و تحت فشار برای کاهش خواسته‌ها و اقدامات خود توسط مقامات کلیسا که مشتاق به سازش با دولت بودند، معمولاً از اقدامات متجاوزانه‌تر اجتناب می‌شد. در بهار ۱۹۸۹، جنبش مخالف در حال رشد تحت فشار از سوی دولت و مقامات کلیسا قرار گرفت که امیدوار بودند فعالیت‌های سیاسی گروه‌های مبتنی بر کلیسا را محدود کنند. پس از دعا‌های صلح دوشنبه، تعداد زیادی از معترضان بازداشت شدند و رهبری کلیسا تهدید به قطع حمایت از جنبش دموکراسی کردند. اما درخواست‌ها برای رویارویی بیشتر با دولت در درون جنبش در حال افزایش بود. در میان این درگیری، دانشجوی الهیات و فعال دموکراسی، مایکل آرنولد از گروه ابتکار گروه زندگی لایپزیک در نماز صلح دوشنبه در ۸ مه یک خطبه خواند که از فعالان و حامیان درخواست کرد تلاش‌های خود را تشدید کنند و به تلاش‌ها برای محدود کردن کار خود بی‌توجهی نکنند. تاکتیک او مقایسه عدم فعالیت جنبش حقوق مدنی آلمان شرقی با عمل مستقیم متجاوزانه جنبش حقوق مدنی ایالات متحده بود. او می‌خواست مقامات کلیسا و فعالان را شرم‌منده کند تا به مقابله فعال‌تر با دولت قانع شوند:

ما می‌گوییم که وظیفه داریم به پیام بشارت عیسی مسیح به صورت عمومی شهادت دهیم. شهادت عمومی شامل کارهای معنوی است اما به همان اندازه به تظاهرات نیز می‌پردازد. اجازه دهید به مارتین لوتر کینگ ببیندیشیم که از منبر خود از مردم خواست به تظاهرات اعتراض به نژادپرستی پیوندند. وقتی مردمی که راه دیگری برای فرار از مشکلات خود ندارند، در حال عبور از مرزهای کشور به ضرب گلوله کشته می‌شوند ما مقصر هستیم. بیایید اکنون شروع کنیم و هرگز از

گفتن حقیقت چه به صورت خصوصی و چه به صورت عمومی دست نکشیم. بیا بید بر ترسی که ما را به تحمل ناعدالتی وادار می‌کند غلبه کنیم. (M). آرنولد، «آفتر و خدمت کلیسا»، آرشیو جنبش شهروندی لایپزیگ، (H۱)

تفنگ‌ها

همانطور که اشاره شد، دو مکانیزم تشویقی اضافی در مورد ایالات متحده نیز عمل می‌کرد: داشتن اسلحه و باور به حمایت الهی از شرکت‌کنندگان در جنبش.

در حالی که جنبش حقوق مدنی ایالات متحده به طور مشهور غیرخشونت‌آمیز بود (حداقل تا حدود سال ۱۹۶۵)، و بیشتر فعالان هرگز اجازه نمی‌دادند که اسلحه در تجمعات یا راهپیمایی‌ها باشد، با دقت از تشویق سیاه‌پوستان جنوبی به دور انداختن اسلحه‌های خود پرهیز می‌کردند. در واقع، مصاحبه‌هایی که بررسی کرده‌ایم نشان می‌دهد که تعداد زیادی از شرکت‌کنندگان در جنبش احساس می‌کردند که به دلیل نگه داشتن اسلحه در خانه‌هایشان کمتر آسیب‌پذیر هستند (نگاه کنید به تایسون ۱۹۹۹). لورین هانس‌بری شاعر وقتی که نوشت «سیاه‌پوستان باید با هر وسیله‌ای مبارزه کنند: قانونی، غیرقانونی، غیرفعال، فعال، خشونت‌آمیز، غیرخشونت‌آمیز. آن‌ها باید مزاحمت، مناظره، دادخواست... بنشینند، سرودها بخوانند... و زمانی که نژادپرستان از محله‌هایشان عبور می‌کنند از پنجره‌هایشان شلیک کنند» بدون شک برای بسیاری از آفریقایی-آمریکایی‌ها صحبت می‌کرد (نقل قول شده در برینکلی ۲۰۰۰: ۱۱۶). به مثال‌های زیر توجه کنید:

[مصاحبه‌گر]: مارتین لوتر کینگ در مورد عدم خشونت صحبت کرد، اما شما {از این راه} برگشتید. سایر کارکنان حقوق مدنی چگونه واکنش نشان دادند؟

[رابرت کوپر هوارد]: همه کاری که من کردم فقط محافظت از خودم بود. ببین، تنها راه جان به در بردن در شب این است که باید برای آن آماده باشی. آن‌ها شبانه می‌آمدند و بعد می‌خندیدند. اما وقتی که دستگیر شدند، مطلقاً متوقف شد. من احساس کردم که شما در

خانه خود هستید، کسی را اذیت نمی‌کنید، تنها چیزی که خواهان آن هستید عدالت مساوی است. و آن‌ها شبانه می‌آیند، خانه شما را می‌سوزانند، یا به داخل آن شلیک می‌کنند. و شما می‌خواهید همه اینها را تحمل کنید؟ (YROCC ۱۹۹۱: ۹۴)

[مصاحبه‌گر]: چگونه بر ترس غلبه کردید؟

[لیولا بلکمون]: راستش را بخواهید: من هیچ ترسی نداشتم. . . . آن شب که آن صلیب را در خانه من به آتش کشیدند، متوجه نشدم که آنها یک صلیب را آتش زدند یا زیر خانه من آتش روشن کردند. من قصد داشتم آن‌ها را متوقف کنم، اما نکردم. فقط چند گلوله پشت سرشان شلیک کردم. من یک تفنگ داشتم. تفنگم ۱۶ گلوله پشت سر هم شلیک می‌کند و من فقط رفتم بالا و شروع به شلیک کردم. [مصاحبه‌گر]: بیشتر مردم در خانه یک تفنگ داشتند و آماده استفاده از آن بودند؟

[بلکمون]: بله، همه ما که درگیر بودیم.

[مصاحبه‌گر]: این چگونه با چیزی که دکتر مارتین لوتر کینگ در مورد غیرخشونت‌آمیز بودن جنبش می‌گفت کار می‌کرد؟

[بلکمون]: خوب، ما زمانی که اتوبوس‌های مدرسه را تحریم می‌کردیم گفتیم غیرخشونت‌آمیز اعتراض می‌کنیم؛ هیچکس نباید درگیر شود. اما آن درگیری به وجود آمد چون ما منتظر بودیم که آن‌ها ما را بزنند و ما آماده پذیرش آن شده بودیم. (YROCC ۱۹۹۱: ۱۷۵)

چارلز اِورز، برادر مدیر میدانی انجمن ملی پیشرفت رنگین پوستان (NAACP) مدگار اِورز (که در سال ۱۹۶۳ ترور شد)، ادعا می‌کند که مدگار «خشونت پرهیز بود، اما شش تفنگ در آشپزخانه و اتاق نشیمن داشت. او به آن‌ها نیاز داشت» (۱۹۹۷: ۱۱۷). (جالب است که زندگی‌نامه چارلز اِورز با عنوان «نترس باش» در سال ۱۹۹۷ منتشر شد.) اِورز اضافه می‌کند:

قبل از سال ۶۳، FBI تقریباً هیچ کاری برای حقوق مدنی انجام نداد. کسی اخیراً فیلمی با عنوان «می سی سی پی در آتش» ساخته بود که FBI را به عنوان دوستان ما نشان داد، و تا به امروز بسیاری از سفیدپوستان باور دارند که FBI از حقوق مدنی حمایت می‌کرد. این

کاملاً غلط است. من آنجا بودم، من می‌دانم. من هیچ‌وقت به FBI اعتماد نکردم. من به خدا، به دیگر سیاه‌پوستان، و به تپانچه ۴۵ خودم اعتماد داشتم. همیشه به این ترتیب نبوده. (اورز ۱۹۹۷: ۱۱۴) برعکس، هیچ مدرکی وجود ندارد که فعالان حقوق مدنی یا معترضان در جمهوری دموکراتیک آلمان (آلمان شرقی) دارای سلاح گرم بوده‌اند. انحصار دولت آلمان شرقی بر وسایل خشونت تقریباً کامل بود.

حفاظت الهی

در نهایت، برخی از مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که حداقل برخی از شرکت‌کنندگان در جنبش ایالات متحده معتقد بودند که خدا آن‌ها را از آسیب محافظت می‌کند:

[مصاحبه‌گر]: چطور بر ترس‌های خود غلبه کردید؟

[رابرت کوپر هاوارد]: ترسم به تدریج از من خارج شد. . . من ایمان داشتم که خداوند بزرگ مرا محافظت می‌کند. حق پیروز خواهد شد. (YROCC ۱۹۹۱: ۹۸)

[مصاحبه‌گر]: آیا آن اولین باری که به ایستگاه قطار رفتید و با سفیدپوستان نشستید ترسیده بودید؟

[ویولا وینترز]: بله، اما نه آن قدر ها. ترس مرا متوقف نکرد. از خدا خواستم که مرا مراقبت کند و فقط به آنجا رفتم. با ادامه دادن، بر ترس غلبه کردم. (YROCC ۱۹۹۱: ۸۴)

چنین اظهاراتی با باور به عدالت و اجتناب ناپذیری پیروزی (حق پیروز خواهد شد) در هم آمیخته است، اما به نظر می‌رسد چیزی بیشتر از آن را بیان می‌کند. باور دوم، بالاخره، با نگاه کاملاً سکولار سازگار است - به سنت مارکسیستی باور به اجتناب ناپذیری انقلاب پرولتاریایی توجه کنید. این اظهارات و مشابه آن‌ها همچنین انعکاس دهنده باور به خدای مهربانی است که هم می‌شنود («از خدا خواستم. . .») و هم به طور فعال از مؤمنان محافظت می‌کند. چنین باوری، که در مورد جنبش آلمان شرقی با وجود باورهای مذهبی قوی بسیاری از شرکت‌کنندگان آن، شواهدی برای آن نمی‌یابیم، باید به کسانی که آن را به اشتراک می‌گذاشتند تشویق‌کننده‌ای بزرگ بوده باشد.

نتیجه‌گیری

بیش از یک دهه است که پژوهش‌های مربوط به کار و سازمان‌ها تلاش کرده‌اند تا بینش‌های نظری از تحلیل جامعه‌شناختی احساسات را در خود جای دهند (نگاه کنید به، برای مثال، هوش‌شیلد ۱۹۸۳؛ فینمن ۱۹۹۳؛ لیدنر ۱۹۹۳؛ پیرس ۱۹۹۵؛ کلینمن ۱۹۹۶). با این حال، در همین دوره، متأسفانه دانشمندان جنبش اجتماعی جامعه‌شناسی احساسات را نادیده گرفته‌اند، ترجیح داده‌اند درباره «ساختارهای» سخت و عمل منطقی صحبت کنند و به طور ضمنی احساسات را با غیرعقلانی بودن برابر بدانند (نگاه کنید به گودوین، جسر و پلتا ۲۰۰۰). با این حال، امیدواریم این فصل نشان داده باشد که توجه به احساسات و کار احساسی برای تحلیل جنبش‌های اجتماعی مفید است.

علاوه بر این امیدواریم واضح باشد که ارزش «بازگرداندن احساسات به» پژوهش‌های جنبش‌های اجتماعی برای ما، نه تنها در کشف و در نتیجه توصیف کامل‌تر بُعد تجربی یا بین‌الذهانی تاریخ است - اگرچه قطعاً مهم است، بلکه بازگرداندن احساسات همچنین قول می‌دهد، به طور بنیادی‌تر، درک علی‌به‌تری از «پیچ و مهره‌ها» (الستر ۱۹۸۹) بسیج عمومی، شامل درک بهتر عواملی مانند شبکه‌های اجتماعی، هویت‌های جمعی، و اعتقادات مشترک - عواملی که ما فکر می‌کردیم قبلاً آن‌ها را به طور کامل درک کرده‌ایم ارائه دهد. اکثر جنبش‌های اجتماعی با خطر بالا، و شاید دیگران نیز، احتمالاً نیاز به مدیریت قابل توجه یا کاهش ترس‌های اعضای خود دارند. این کار در مورد جنبش‌های حقوق مدنی ایالات متحده و آلمان شرقی از طریق شبکه‌های پشتیبانی نزدیک، گردهمایی‌های بزرگ، شرمنده کردن شرکت‌کنندگان و مخالفان، و دیگر مکانیسم‌های قابل شناسایی انجام شد.

ما معتقدیم که بررسی احساسات تنها به عنوان مجموعه دیگری از متغیرهای مستقل مهم نیست، بلکه به عنوان اجزای حیاتی مفاهیم جامعه‌شناختی آشنا و فرآیندهای علی‌مهم است. به سادگی نمی‌توان مکانیسم‌های علی‌کلی را که در فرآیندهای بسیج عمومی و تغییرات تاریخی درگیر هستند، بدون توجه به پویایی احساسی درک کرد، که بسیاری اگر نه اکثر چنین مکانیسم‌هایی به آن وابسته هستند. شرط ما این است که این نوع جامعه‌شناسی احساسی، آن

طور که ما آن را نام نهادیم، مسیرهای جدید و توسعه یابنده ای از درک را برای تحلیل‌گران جنبش‌های اجتماعی باز خواهد کرد.

سیاسگذاری

نسخه قبلی این فصل در کارگاه قدرت، سیاست و اعتراض (PPP) در دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه نیویورک ارائه شد. نویسندگان مایلند از الن بنوا، فرانک دوبین، دیوید گرینبرگ، جیم جسیپر، ادوارد لمآن، کلی مور، و فرانچسکا پلتا به خاطر نظراتشان تشکر کنند. نویسندگان همچنین مایلند از ناری چوی، جوردون پو، و به ویژه مایکل پی. یانگ برای کمک‌های پژوهشی‌شان تشکر کنند.

جمع بندی

دومین احساس؟

درس‌هایی از مفاهیم جدید در پژوهش جنبش‌های اجتماعی

فرانچسکا پلتا و ادوین آمِنتا

به‌کارگیری مفاهیم جدید در حوزه‌های قدیمی جامعه‌شناسی دارای پتانسیل عظیمی است. مفاهیم جدید ممکن است با پر کردن شکاف‌های موجود در ادعاهای نظریه‌های موجود آن‌ها را تکمیل کنند، یا جسورانه‌تر، ممکن است توضیحات متفاوت و بهتری برای فرآیندهایی ارائه دهند که توسط نظریه‌های قبلی توضیح داده شده‌اند. ممکن است با برجسته کردن مسائل پیشتر نادیده گرفته شده، سوالات جدیدی پیشنهاد دهند و خطوط جدیدی از پژوهش را باز کنند.

ادبیات جنبش اجتماعی برخی نمونه‌های معروف را ارائه می‌دهد. وقتی جامعه‌شناسان به جای افراد منفرد و سرایت اجتماعی شروع به دیدن سازمان‌ها در عمل جمعی کردند، نه تنها ادعاهایی را که می‌گفتند اعتراض غیرمنطقی است و معترضان اجتماعی منزوی هستند، رد کردند بلکه از نظریه سازمانی استفاده کردند تا فرضیات جدیدی در مورد پیدایش و مسیرهای جنبش‌ها ایجاد کنند. وقتی دانشجویان بسیج‌های اروپای غربی در مورد انرژی هسته‌ای، خودمختاری محلی و همجنس‌گرایی استدلال کردند که این «جنبش‌های اجتماعی جدید» با جنبش‌های قبلی در جستجوی شناخته شدن برای هویت‌های جدید به جای امتیازات سیاسی و اقتصادی متفاوت هستند، توجه گسترده‌ای به نقش هویت

در همه جنبش‌ها - جدید و قدیمی - جلب کردند.

با این حال، رویکردهای جدید نیز خطراتی را به همراه دارند. پژوهشگران ممکن است یک مفهوم جدید را به قدری گسترده یا مبهم تعریف کنند که استفاده از آن در ساختن استدلال‌های نظری قابل قبول دشوار باشد. آن‌ها ممکن است یک بُعد نادیده گرفته شده از جنبش‌های اجتماعی را برجسته کنند بدون اینکه مشخص کنند کدام نتیجه یا فرآیندی را قرار است توضیح دهد، یا سهم آن در توضیح اعتراضات ممکن است ناچیز باشد. یک مفهوم جذاب ممکن است غیرقابل انطباق باشد و بنابراین استدلال‌های مبتنی بر آن غیرقابل اثبات باشند.

ادبیات جنبش اجتماعی نیز نمونه‌هایی از نقاط ضعف نوآوری را ارائه می‌دهد. وقتی جنبش‌های اجتماعی جدید بودند، ایده‌هایی مانند منابع، هویت جمعی، چارچوب‌ها، فضاهای آزاد، تأثیرات جنبش، جنبش‌های مردم فقیر، و فرصت‌های سیاسی مشکلات تحلیلی به همراه داشتند که همه آن‌ها حل نشده‌اند. به عنوان مثال، پژوهشگران هنوز از مفاهیمی مانند «فضاهای آزاد» و «هویت» به طرق بسیار متفاوت استفاده می‌کنند (پلتا ۱۹۹۸؛ پلتا و جسر ۲۰۰۱). پژوهشگران نیز تلاش می‌کنند فرصت‌های سیاسی را به گونه‌ای تعریف کنند که بیش از حد گسترده نباشند و فرصت‌های خاص را به نتایج و فرآیندهای خاص جنبش‌ها متصل کنند (مک‌آدام ۱۹۹۶). «منابع» در برخی از گزارش‌ها گسترش یافته‌اند تا هر چیزی که اعتراض را ممکن می‌سازد شامل شود - ارائه یک استدلال که دشوار است هم رد و هم اثبات شود (استاینبرگ ۱۹۹۸). جنبش‌ها بی‌شک «تأثیرات فرهنگی» دارند (آمنتا و یانگ ۱۹۹۹)، اما این تأثیرات به خوبی مفهوم‌سازی نشده‌اند، چه رسد به اینکه ارزیابی و توضیح داده شوند.

چالش این است که به جای این که تنها بگوییم، نشان دهیم که مفهوم جدید اهمیت دارد و نشان دهیم که کجا و کی اهمیت دارد. تا چه اندازه کار اخیر در مورد احساسات در جنبش‌های اجتماعی به این چالش پاسخ داده است؟ این سوال را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد: (۱) آیا دانشمندان با استناد به احساسات استدلال‌هایی ساخته‌اند که به طور متقاعدکننده‌ای

شکاف‌های مدل‌های موجود را پر کنند، به عنوان مثال با ارائه مکانیزم‌های واسطه یا گسترش مدل به فرآیندهایی که قبلاً مورد بررسی قرار نگرفته‌اند؟ (۲) آیا دانشمندانی که از احساسات استفاده می‌کنند توضیحات جایگزین منسجم و قابل ارزیابی تجربی برای جنبه‌های پیدایش، مسیر یا سرنوشت جنبش‌ها ارائه کرده‌اند؟ (۳) آیا این استدلال‌ها در پژوهش تأیید شده‌اند؟ (۴) آیا دانشمندان سوالات کاملاً جدیدی را شناسایی کرده‌اند که باید برای درک جنبش‌های اجتماعی پاسخ دهیم؟ ما به سوال اول بله محکم می‌گوییم، اما ارزیابی‌های بیشتری می‌کنیم زیرا در لیست پیش می‌رویم. در بررسی این پاسخ‌ها، ما بر وظایف انجام نشده و مشکلاتی که کسانی که آن‌ها را انجام می‌دهند مواجه می‌شوند تمرکز می‌کنیم و از تجربیات مفاهیم جدید در پژوهش جنبش‌های اجتماعی استفاده می‌کنیم. این مفاهیم به ما کمک می‌کنند مشکلات مشابه و راه‌های حل آن‌ها را شناسایی کنیم.

پر کردن شکاف‌ها و فراتر رفتن از توضیحات فرآیند سیاسی

بسیاری از مقالات جمع‌آوری شده در اینجا می‌توانند به عنوان مکمل‌ها و اصلاحات مدل فرآیند سیاسی غالب خوانده شوند. هدف نویسندگان آن‌ها این بوده است که تفسیرهای محدود از متغیرهای کلیدی توضیحی مدل - فرصت‌های سیاسی، ساختارهای بسیج، و چارچوب‌های اقدام جمعی - را به چالش بکشند. آن‌ها این کار را با باز کردن جعبه‌های سیاه در زنجیره‌های علّی، شناسایی مکانیزم‌های واسطه جدید و گسترش مدل‌ها به زمینه‌های جدید انجام می‌دهند.

به استدلال نظریه‌پردازان فرآیند سیاسی فکر کنید که می‌گویند مردم زمانی بسیج می‌شوند که تغییرات سیاسی احتمال بیشتری برای داشتن تاثیر قابل توجه اعتراض‌های خارج از نهادها ایجاد می‌کند. مردم باید باور کنند که فرصت‌ها وجود دارند؛ بنابراین اهمیت آنچه مک‌آدام (۱۹۸۲) «آزادی شناختی» می‌نامد که در آن مردم به این باور می‌رسند که شورش موثر خواهد بود روشن می‌شود. احساسات از خوشبینی و اطمینان ناشی می‌شود: «مردم با در نظر گرفتن خطرات هر عمل بر اساس ارزیابی خوشبینانه‌ای از چشم‌اندازهای موفقیت شورش بسیج می‌شوند» (۱۹۸۲: ۳۴). اما، توجه دقیق‌تر به احساساتی

که در واقع قبل و همراه با اعتراض به وجود می‌آیند، چیز دیگری را نشان می‌دهد. اول، مردم اغلب توسط خشم، تنفر، ترس، دلسوزی، یا حس وظیفه، نه خوشبینی نسبت به امکان‌های دستیابی به امتیازات سیاسی از طریق اعتراض‌های خارج از نهادها، انگیزه می‌گیرند. و دوم، حتی زمانی که احساس اصلی معترضان خوشبینی است، این بر اساس برداشت‌ها و ارزیابی‌های پیچیده‌تری نسبت به محاسبه احتمالات عینی تأثیر سیاسی قابل توجه است.

هر دو نکته در تجربه سیاه‌پوستان جنوبی از حکم تاریخی براون در مقابل هیئت آموزش و پرورش نشان داده شده‌اند. همان‌طور که سردبیران در مقدمه اشاره می‌کنند، تصمیم ۱۹۵۴، در حالی که یک پیروزی بزرگ برای جنبش بود، خشونت و ارباب بیشتی را از سوی سفیدپوستان جنوبی علیه سیاه‌پوستان به همراه داشت. همان‌طور که آدام فیرکلاف (۱۹۸۶) در گزارش خود از تحریم اتوبوس در مونتگومری در سال ۱۹۵۵ اشاره می‌کند، خشم سیاه‌پوستان از نژادپرستی سفیدپوستانی که براون آزاد کرد، آن‌ها را به یک حمله تمام‌عیار به جداسازی اتوبوس‌ها به جای ترتیبات سازش متوسطی که ابتدا دنبال کرده بودند، سوق داد. این تصمیم ممکن است بیشتر از طریق واکنش متقابل سفیدها و خشم سیاه‌پوستان انگیزه اعتراض را فراهم کرده باشد تا از طریق نشان دادن یک سیستم سیاسی پذیرنده.

به همین ترتیب، همان‌طور که الیزابت ژان وود در مقاله خود نشان می‌دهد، دهقانان سالوادور به دلیل دیدن پتانسیل جدیدی برای تضعیف یک رژیم سرکوبگر و یا به دلیل امید به دریافت منافع مادی مانند دسترسی به زمین یا آزادی از کنترل نیروهای دولتی بسیج نشدند. این‌ها برای ساکنان مناطق مورد مناقشه خواه {در اعتراضات} شرکت کنند یا نکنند در دسترس بودند. بلکه، آن‌ها به دنبال کرامت بودند. آن‌ها برای بازپس‌گیری حس عاملیت که سال‌ها در حاشیه‌نشینی سیاسی و اقتصادی از آن‌ها گرفته شده بود، اعتراض کردند. مانند دیگران در این مجموعه، وود نشان می‌دهد که دیدن تصمیم به اعتراض به عنوان ارزیابی سرد هزینه‌ها و منافع و احتمال موفقیت ناکافی است.

چندین نویسنده دیگر در این مجموعه تحلیل‌هایی ارائه می‌دهند که ممکن است تبیین فرآیند سیاسی را تصحیح کند یا گسترش دهند. شارون

نیستند و کریس اسمیت نشان می‌دهند که شبکه‌های قبلی که نظریه‌پردازان آن‌ها را برای بسیج حیاتی ارزیابی کرده‌اند، نه تنها اطلاعات بلکه همدلی، اعتماد و شناسایی احساسی را نیز فراهم می‌کنند. وقتی کلیساروهای آمریکایی درباره اقدامات ایالات متحده در آمریکای مرکزی شنیدند، تماس‌های قبلی آن‌ها با پناهندگان و روحانیان آمریکای مرکزی این اطلاعات را قابل اعتماد و به صورت شخصی ناراحت‌کننده درک کردند. نانسی ویتیر به شکاف عمده‌ای در نظریه‌پردازی اخیر در مورد «چارچوب‌بندی» جنبش‌ها پاسخ می‌دهد و برخی از عواملی که فعالان را در چارچوب‌بندی بی‌عدالتی و قربانیان آن شکل می‌دهد و محدود می‌کند، شناسایی می‌کند. تغییرات قانونی که فرصت‌های جدیدی برای بازماندگان بزرگسال آزار جنسی برای پیگیری ادعاها ایجاد کرد، همچنین نوع نمایش‌های احساسی که در آن محیط‌ها مناسب بود را ساختاردهی کرد.

گام بعدی برای پژوهشگران احساسات این است که مشخص کنند که چه نوع تغییراتی در مدل‌های موجود توسط این تحلیل‌های غنی از احساسات ایجاد می‌شود. به عنوان مثال، اگر قبول کنیم که خشم و عصبانیت اغلب همراه با اعتراض هستند، آیا می‌خواهیم استدلال کنیم که این احساسات می‌توانند یک جنبش اجتماعی را حتی در غیاب آنچه که دانشمندان «فرصت‌های سیاسی» نامیده‌اند، ایجاد کنند؟ یا آیا این خشم بیشتر تیز می‌شود، توسط افراد بیشتری تجربه می‌شود یا در زمینه فرصت‌های سیاسی به طور متفاوتی به آن پاسخ داده می‌شود؟ تحلیلگران تا چه حد می‌خواهند در اصلاح مدل فرآیند سیاسی و فرضیاتی که بر آن استوار است پیش بروند؟ اگر فعالان بیشتر درباره کرامت صحبت کنند تا منافع مادی، آیا این به این معناست که آن‌ها توسط {محرک} منافع در مورد اعتراض انگیزه نمی‌گیرند؟ در چه نوع جنبش‌هایی احتمالاً اینگونه است؟ چالش تحلیلی در این موارد، مشخص کردن رابطه بین فرآیندهای احساسی جدیداً شناخته شده و توضیحات موجود برای بسیج است.

نویسندگان دیگر در این مجموعه به طور صریح‌تری اصول کلیدی مدل فرآیند سیاسی را به چالش می‌کشند. آن‌ها اجزای سازنده مدل را - فرصت‌ها، ساختارهای بسیج و چارچوب‌ها - نه برای اصلاح بلکه برای رد مدل بررسی می‌کنند. آن‌ها استدلال می‌کنند که جنبش‌ها نه به فرصت‌های سیاسی و نه

به شبکه‌های قبلی وابسته هستند. جیمز جسیپر (۱۹۹۷: ۱۰۶) به طور قابل ملاحظه‌ای استدلال می‌کند که «شوک‌های اخلاقی» می‌تواند «چنان حس خشم در فردی ایجاد کند که او به سمت اقدام سیاسی متمایل شود، با یا بدون شبکه تماس‌های شخصی که در نظریه‌های بسیج و فرآیند تأکید می‌شود».

دبورا گولد از طریق این مفهوم، استدلال‌های فرصت‌های سیاسی را به چالش می‌کشد. او استدلال می‌کند که فعال‌گرایی تهاجمی ایدز در زمانی ظهور کرد که لزبین‌ها، مردان همجنس‌گرا و مدافعان ایدز دسترسی به قدرت سیاسی و متحدان تأثیرگذار نداشتند، از هیچ شکافی در ائتلاف‌های حاکم بهره‌مند نبودند و با قوانین به طور فزاینده سرکوبگر مواجه بودند. با این حال، حکم دیوان عالی در سال ۱۹۸۶ که یک قانون ضد همجنس‌گرایی جورجیا را تأیید کرد، اعتراضات تهاجمی را در سراسر کشور تحریک کرد. پرونده باورز در مقابل هاردویک، همجنس‌گرایان را با میزان حاشیه‌نشینی آن‌ها مواجه کرد و در انجام این کار، خشم آن‌ها از بی‌عملی دولت در قبال ایدز را به اوج رساند. آنچه ممکن است به عنوان محدودیت فرصت‌های سیاسی دیده شود، وقتی به عنوان «اعلام جنگ» تجربه می‌شود، می‌تواند خشمی را ایجاد کند که اعتراض را اجتناب ناپذیر می‌کند.

در چالشی دیگر به نظریه‌های فرآیند سیاسی، چندین نویسنده اشاره می‌کنند که مردم ممکن است با یک هدف چنان شناسایی احساسی قوی ایجاد کنند که به سازمان‌هایی بپیوندند که در آن‌ها کسی را نمی‌شناسند. آن‌ها نه توسط مشوق‌های انتخابی و نه به دلیل تعهدات قبلی به همکاران، جماعت یا جامعه تحریک می‌شوند. بلکه ممکن است این حساسیت مذهبی - نوعی سرشت باشد - که به نمایندگی از افرادی که درباره آن‌ها خوانده‌اند، مشارکت می‌کنند، همانطور که مایکل یانگ در شرح پذیرش الغای متعصبانه پروتستان‌های انجیلی نشان می‌دهد. این چالش‌ها به نظریه غالب فرآیند سیاسی، محرک و گاهی اوقات قانع‌کننده هستند. با این حال، با مشخص کردن شرایطی که در آن احتمالاً پویایی‌های احساسی خاص رخ می‌دهند، تقویت می‌شوند. می‌توانیم از یکی از اشتباهات نظریه‌های قبلی یک نشانه بگیریم. همانطور که منتقدان مشاهده کرده‌اند (مثلاً آمنتا که در آینده منتشر

می‌شود)، تحلیل‌های فرآیند سیاسی دارای کیفیت پس از وقوع بوده‌اند - «فرصت» را هر توسعه سیاسی که پیش از بسیج رخ داده بود، می‌نامیدند. مفهوم «شوک اخلاقی» یکی از جذاب‌ترین‌ها در مجموعه نظریه‌پردازان احساسات است، اما به همان اندازه قابل گسترش بیش از حد است. عملاً هر رویداد یا اطلاعات جدیدی می‌تواند در بازنگری به عنوان یک شوک اخلاقی نامیده شود. بنابراین ما باید بررسییم چه چیزی در مورد برخی رویدادها باعث چنین خشم، ناامیدی و خشمی در کسانی می‌شود که در معرض آن‌ها قرار دارند که آن‌ها را به اعتراض وادار می‌کند. آیا برخی انواع مسائل بیشتر احتمال دارند که شوک اخلاقی ایجاد کنند؟ آیا شوک‌های اخلاقی با آنچه به‌طور معمول به عنوان فرصت‌های سیاسی شمرده می‌شود، ارتباط دارند؟

برای ادامه با مثال از فعال شدن {مدافعان حقوق افراد مبتلا به} ایدز در دهه ۱۹۸۰، گولد اشاره می‌کند که تصمیم بوروز و هاردویک به هیچ وجه اولین نشانه بی‌تفاوتی دولت به نگرانی‌های فعالان همجنس‌گرا، لژیون و {فعالان حقوق افراد مبتلا به} ایدز نبود. با این حال، اقدامات و بی‌عملی‌های قبلی دولت با استواری، زمزمه‌های دعا، خدمات اجتماعی و لابی‌های خاموش روبرو شده بود. گولد استدلال می‌کند که این عملکرد همجنس‌گرایان و لژیون‌ها در مورد همجنس‌گرایی خود - آن‌ها افتخار می‌کردند اما همچنین شرمند بودند - ادامه داشت. پس چرا بوروز و هاردویک چنین تأثیری داشت؟ شرح گولد چندین احتمال مختلف را نشان می‌دهد. یکی این است که {این قانون} پس از یک سری خیانت‌های دولتی که در حال تغییر فرهنگ احساسی فعالان همجنس‌گرا و لژیون از پذیرش به خشم بودند، رخ داد. بنابراین {قانون} اصلاً یک شوک اخلاقی نبود، بلکه صرفاً تأیید آنچه قبلاً، اگرچه به طور ناقص، احساس می‌شد بود. آیا فعال شدن جنبش حقوق مبتلایان به ایدز سپس بدون بوروز و هاردویک نیز ظهور می‌کرد، اگرچه احتمالاً کمی دیرتر؟ توضیح جایگزین برای تأثیر بوروز و هاردویک در خود تصمیم و شاید در احساساتی که احکام مربوط به حقوق در ایالات متحده را احاطه می‌کند نهفته است. آن توضیح نشان می‌دهد که {باید} به تصمیمات دیوان عالی، یا شاید به طور کلی به تصمیمات قضایی با پروفایل بالا نگاه کنیم تا شوک‌های اخلاقی احتمالی را پیدا کنیم. امکان سوم این است که اهمیت کار احساسی به‌طور تاریخی در جنبش‌های همجنس‌گرا و

لزبین - تغییر دادن احساس مردم نسبت به خود و دیگران - فعالان را به تبدیل کردن توهین‌های احساسی به عمل جمعی مستعد کرده است و آن‌ها را در این کار ماهر کرده است. توهین‌های احساسی ممکن است هنگامی عمل را برانگیزد که تاریخچه‌ای از فعالیت وجود داشته باشد که بر تحول احساسی تأکید کند.

این گزینه‌ها نشان می‌دهند که اقدام جمعی که با خشم و اعتراض تحریک شده است و نه فرصت‌های سیاسی، ممکن است در برخی از زمینه‌های سیاسی بیشتر محتمل باشد تا دیگران (پس از یک سری بی‌احترامی‌های دولتی)، در پاسخ به برخی از انواع اقدامات دولتی (حکم‌های حقوقی)، و برای برخی جنبش‌ها (آن‌هایی که بر کار احساسی تأکید دارند). به نظر می‌رسد مشخص کردن زمان وقوع شوک‌های اخلاقی بسیار مهم است. در غیر این صورت، ما با خطر دایره‌وار بودن استدلال‌های فرآیند سیاسی مواجه هستیم: هر چیزی که قبل از اعتراض رخ داده است، یک فرصت سیاسی بود - یا در اینجا، یک شوک اخلاقی.

ما می‌توانیم همان نوع سوالات را در مورد دیگر فرآیندهای احساسی پرسیم. آیا دوگانگی که گولد توصیف می‌کند، ویژگی تمامی گروه‌هایی است که تفاوت آن‌ها به عنوان انحراف تلقی می‌شود؟ اگر تغییر باورهای مذهبی مسیحیان انجیلی به عنوان انگیزه‌ای برای فعالیت آن‌ها علیه برده‌داری، همانطور که یانگ استدلال می‌کند، تحت چه شرایطی به طور کلی احتمال دارد باورهای مذهبی به عمل سیاسی تبدیل شوند؟ در میان چه کسانی چنین باورهایی احتمال دارد به عمل سیاسی منجر شوند؟ همانطور که کمپزینوس وود مطالعه کرده‌اند، تحت چه شرایطی احتمال دارد مردم برای کرامت خود بجنگند، نه برای منافع مادی؟

توجه داشته باشید که این شرایط احتمالاً به همان اندازه فرهنگی هستند که ساختاری، شامل روش‌های منحصر به فرد دیدن جهان به همان اندازه که قوانین و منابع رسمی هستند. برای درک اینکه چرا «کرامت» یا «علاقه» در خودگزارش‌های شرکت‌کنندگان غالب است، نیاز داریم در مورد فرهنگ‌های احساسی گسترده‌تر که در آن‌ها اعتراض شکل می‌گیرد، بیشتر بدانیم. چندین نویسنده در این مجلد «قوانین» احساس و بیان احساسات (هوچشیلد ۱۹۷۹) که

درون یک جنبش عمل می‌کنند را شناسایی کرده‌اند. اما فرهنگ‌های احساسی فراتر از جنبش‌های خاص گسترش می‌یابند و بیش از قوانین احساسات غالب را شامل می‌شوند. آن‌ها همچنین «معرفت‌شناسی اجتماعی احساسات» (توئیتس ۱۹۸۹): باورهای در مورد اینکه چه کسی احتمال دارد چه نوع احساساتی را تجربه کند، چگونه احساسات رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهند، چگونه احساسات سرکوب می‌شوند یا بیان می‌شوند یا تغییر می‌کنند، باورهای در مورد پویایی «سرایت» احساسی، تأثیرات «سرکوب» یا «انکار» احساسی، رابطه بین تأثر و زیست‌شناسی و غیره را شامل می‌شوند. در جنبش‌های اجتماعی، آن‌ها شامل فرضیاتی هستند که فعالان و همچنین غیرفعالان در مورد آنچه احساسات خاص نشان می‌دهند، چگونه احساسات باید تفسیر و بیان شوند و چگونه باید به آن‌ها پاسخ داده شود.

تحلیل چنین فرهنگ‌هایی می‌تواند به توسعه مدل‌های دقیق‌تری از انتخاب‌های فردی و گروهی نسبت به مدل‌هایی که در حال حاضر در تحقیقات جنبش اجتماعی غالب هستند، کمک کند. به سادگی آشکار کردن تنوع انگیزه‌های فردی که با اعتراض همراه هستند، به محققان احساسات اجازه داده است نارسایی مدل‌های بازیگر منطقی که هزینه و فایده را محاسبه می‌کنند، را افشا کنند. برای پیش رفتن از توصیف ساده انگیزه‌های متنوعی که در اعتراض مشاهده می‌شود و جایگزین کردن توضیح با توصیف، محققان احساسات باید سعی کنند توضیح دهند چرا «واژگان انگیزه‌ها» (میلز ۱۹۴۰) خاصی در یک دوره تاریخی غالب می‌شود. چرا «خشم» در دهه ۱۹۶۰ به یک دلیل مشروع برای اعتراض تبدیل شد؟ توماس هاسکل (۱۹۸۵) استدلال می‌کند که ظهور سرمایه‌داری «همدلی» را به یک احساس قوی و رایج تبدیل کرده است (همچنین نگاه کنید به سی. تیلور [۱۹۸۹] درباره ظهور خیرخواهی). آیا می‌توانیم برتری دیگر احساسات در زمان‌های مختلف را به عوامل ساختاری مانند تغییرات در دولت، سرمایه یا دیگر نهادها ردیابی کنیم؟

نظریه‌پردازی پیامدهای فرهنگ‌های احساسی همچنین راهی برای مقابله با تعصب ابزارگرایانه مدل‌های غالب است، نه تنها در توضیح تصمیمات مردم برای شرکت، بلکه در توضیح مسیرهای جنبش‌ها. درک‌های فعالان از

کارایی و مناسب بودن، دیدگاه‌هایشان درباره آنچه امکان‌پذیر است و آنچه منطقی است، همگی توسط فرهنگ‌هایی که در آن‌ها زندگی می‌کنند، شکل می‌گیرند. بنابراین، برای مثال، فعالان حقوق حیوانات که جولیان گرووز با آنها مصاحبه کرده است، اغلب از اصطلاح «احساسی» برای نقد فعالانی که آن‌ها را غیرحرفه‌ای، غیرمنطقی یا زنانه می‌دانستند - به عبارت دیگر، اگر آن‌ها زن بودند - استفاده می‌کردند. بیان احساسات مردان، به ویژه خشم، مشروع تلقی می‌شد. فعالان زن که بیشتر جنبش را تشکیل می‌دادند، معتقد بودند که لازم است احساسات خود در مورد ظلم به حیوانات را با استدلال‌های علمی و حمایت مردان اثبات کنند. درک‌های آن‌ها احتمالاً درست بود، اما آن‌ها با این حال فرضیات نرمال فعالان درباره جنسیت، احساس و عقلانیت را نشان می‌دهند.

نویسندگان این مجلد به شیوه اقناعی استدلال می‌کنند که وظایف جنبش از جذب اعضا و حفظ مشارکت آن‌ها (جف گودوین و استیون پف) تا جلب حمایت عمومی و پیروزی در نبردهای قانونی (نانسی ویتیر) وابسته به ظرفیت فعالان برای بیدار کردن، مدیریت و تبدیل احساسات مردم است. اما متوقف کردن در اینجا و دیدن احساسات تنها به عنوان مواد خام برای تلاش‌های بسیج فعالان، با همان تعصب ابزارگرایانه‌ای که حساب‌های فرآیند سیاسی را محدود کرده است، مواجه است. برای درک اینکه چرا فعالان استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها، اهداف و اشکال سازمانی را که انجام می‌دهند انتخاب می‌کنند، باید درک کنیم که احساسات معیارهای عقلانیت ابزاری آن‌ها را تشکیل می‌دهند.

به طور خلاصه، نظریه‌پردازان احساسات ممکن است همزمان در ادعاهای خود محتاط‌تر و جسورتر باشند. آن‌ها باید نشان دهند که نظریه‌هایشان چگونه با مشخص کردن بهتر شرایطی که فرآیندهای جایگزین توصیف شده توسط آن‌ها احتمالاً در آن‌ها عمل می‌کنند، از مدل‌های موجود بهتر می‌شوند. اما آن‌ها باید در نظریه‌پردازی درباره نقش احساسات در شکل‌دادن به فرضیات فعالان درباره استراتژی، عقلانیت و علاقه نیز جسورتر باشند.

مسائل روش‌شناسی در ارزیابی احساسات و پشتیبانی از ادعاهای مربوط به تأثیر احساسات بر جنبش‌های اجتماعی

هر زمان که دانشمندان ادعاهای نظری ارائه می‌دهند که استدلال‌های فرآیند سیاسی را تکمیل یا جایگزین می‌کنند، استراتژی‌های روش‌شناسی برای حمایت از این ادعاها کلیدی هستند. برخی از چالش‌های روش‌شناسی که دانشمندان احساسات جنبش با آن‌ها مواجه می‌شوند، شبیه به چالش‌هایی است که اکثر دانشمندان جنبش با آن‌ها روبرو هستند. این‌ها مشکلات استاندارد هستند و روش‌های معروفی برای گذر از آن‌ها وجود دارد. با این حال، موضوع احساسات نیز معضلات منحصر به فرد روش‌شناسی ایجاد می‌کند.

سبک استاندارد تحقیقات جنبش اجتماعی - مطالعه موردی از جنبش‌های فردی یا سازمان‌های جنبشی - امکان شبهه وارد کردن به ادعاهای نظری را فراهم می‌کند، اما پشتیبانی از آن‌ها به صورت فراتر از مثالی یا حکایتی دشوار است. دشوار است که در یک مطالعه موردی مشاهدات کافی به دست آورید تا ادعاهای تجربی را به‌جز نشان دادن اینکه شواهد برای مورد حاضر با ادعاهای نظری یکی سازگار است، ثابت کنید. اما بدون شواهد مقایسه‌ای دشوار است که به دیگر توضیحات معتبر شبهه وارد کنید. به عنوان مثال، اگر یک دانشمند ادعا می‌کند که یک شوک اخلاقی فعالیت جنبش را تحریک کرده است در حالی که دیگری استدلال می‌کند که این یک فرصت سیاسی بوده است و در شرایطی که به نظر می‌رسند هم شوک اخلاقی و هم فرصت سیاسی وجود داشته‌اند، چگونه باید بین آن‌ها حکم کنید؟

مانند دیگر دانشمندان در این زمینه، پژوهشگرانی که تلاش می‌کنند اهمیت احساسات را در پاسخ به سؤالات استاندارد درباره جنبش‌های اجتماعی ثابت کنند، باید در تأیید ادعاهای خود کار بیشتری انجام دهند. یک استراتژی رایج این است که موارد را مقایسه کنند تا مشخص شود کدام استدلال بهتر پشتیبانی می‌شود. ممکن است فردی جنبش‌های مختلف را مقایسه کند، همانطور که ویلیام گمسون (۱۹۹۰) برای بررسی موفقیت و شکست تعداد زیادی از چالشگران آمریکایی آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرد. همچنین ممکن است فرد در تعداد کمتری از چالشگران به طور عمده مشابه مقایسه‌ای را انجام دهد. برای مثال، مقایسه جنبش‌هایی که ادعا می‌شود تحت تأثیر شوک‌های اخلاقی قرار گرفته‌اند با جنبش‌هایی که شوک‌ها موضوع آن نبودند، ممکن است یک

استراتژی تحقیقاتی مفید باشد. چنین مقایسه‌ای در ارزیابی استدلال‌های مربوط به تأثیر شوک‌های اخلاقی و همچنین روشن کردن فرآیندهای احساسی که تصور می‌شود درگیر هستند، کمک می‌کند. فواید مقایسه نمونه‌های کوچک را می‌توان در مشارکت ربکا الهیاری در این مجلد دید. او استدلال می‌کند که گرایش‌های احساسی بسیار متفاوت دو سازمان داوطلبانه، ارتش رستگاری و نان و ماهی، مسئول سبک‌های متفاوت فعالیت آن‌ها به نفع بی‌خانمان‌ها بودند. در حالی که ارتش رستگاری دارای یک ایدئولوژی و هویتی بود که بر بازپروری متمرکز بود، «سیاست‌های احساسی مراقبت» نان و ماهی بر همدردی متمرکز بود. این مقایسه به حمایت از ادعای او که فرهنگ‌های احساسی متمایز گروه‌ها جهت‌گیری آن‌ها به فعالیت‌های سیاسی را شکل داده‌اند، کمک می‌کند. الهیاری ممکن است با مقایسه گروه‌هایی که بیشتر از این دو شبیه هستند این نکته را بیشتر توسعه دهد. برخلاف نان و ماهی، ارتش رستگاری عمدتاً به تأمین مالی دولتی متکی بود و عمدتاً توسط ذینفعان و نه حامیان وجدانی تأمین می‌شد - شرایطی که ممکن است فعالیت‌های سیاسی را مانع شده باشد. بررسی دیگر گروه‌هایی با تأمین مالی خصوصی و حامیان وجدانی اما با فرهنگ‌های احساسی متفاوت با نان و ماهی برای اثبات آنچه در سیاست‌های احساسی آن باعث تحریک فعالیت‌های سیاسی شده است، ارزشمند خواهد بود.

حتی برای کسانی که با یک چالشگر کار می‌کنند، فرصت‌های مقایسه‌ای برای ارزیابی ادعاها وجود دارد. یکی از آن‌ها این است که یک جنبش یا چالشگران مشابه را در نظام‌های سیاسی که در آن‌ها بسیج شده‌اند بررسی کنید (کیچلت ۱۹۸۶؛ جاسپر ۱۹۹۰؛ آمنتا و زایلان ۱۹۹۱). برای مثال، مقایسه ادعاهای فعالان در نظام‌های قانونی که با نظام آمریکایی متفاوت هستند به توسعه استدلال و بتیر که نمایش‌های احساسی قربانیان در دادگاه ویژگی‌های محیط قانونی خود را تطبیق داده بودند، کمک می‌کند. به‌مثال دیگر، جنبش‌های حقوق همجنس‌گرایان در سراسر اروپای غربی بسیج شده‌اند و بی‌تردید تجارب متفاوتی در مورد شوک‌های اخلاقی داشته‌اند. یک استراتژی روش‌شناسی مرتبط دیگر این است که همانطور که چارلز تیلی (۱۹۹۹) می‌گوید یک چالشگر را به صورت تاریخی، یا بالا و پایین‌دست، دنبال کنید.

در مطالعات در سطح پایین‌تر تحلیل، جایی که تمرکز بر مشارکت مردم در اعتراض است، می‌توان شرکت‌کنندگان را با افرادی که مشابه بودند اما شرکت نکردند، مقایسه کرد، همانطور که داگ مک‌آدام (۱۹۸۸) در بررسی خود از داوطلبان پروژه تابستان آزادی انجام داد. این نوع مقایسه در حمایت از ادعاهایی که برخی از حالات احساسی خاص اساس مشارکت در جنبش هستند، مفید است. در فصل خود، آرلین استاین استدلال می‌کند که احساسات شرم فعالان راست مسیحی را تحریک کرده است. این احساسات توسط تجربیات قبلی سختی‌های اقتصادی یا اجتماعی مانند مشکلات مواد مخدر یا روابط بد القا شده‌اند. برای حمایت بیشتر از این ادعاها، او ممکن است مسیحیان انجیلی را که سختی‌های مشابهی را تجربه کرده‌اند اما به اعتراض ضد همجنس‌گرا روی نیاورده‌اند، بررسی کند. به همین ترتیب، نیستاد و اسمیت ممکن است شرکت‌کنندگان جنبش صلح آمریکای مرکزی که اعضای جوامع دینی نبودند را بررسی کنند تا استدلال آن‌ها در مورد نقش شبکه‌های کلیسا در ایجاد خشم اخلاقی را تقویت کنند. گولد ممکن است مردان همجنس‌گرا و لژیون‌ها را که در فعالیت‌های ایدز شرکت نمی‌کردند، بررسی کند.

تحلیل احساسات جنبش همچنین مسائل روش‌شناسی را که فراتر از مسائل رایج در تحقیقات جنبش است، به وجود می‌آورد. اولین مسئله شامل مفهوم‌سازی احساسات به گونه‌ای است که می‌تواند تحقیقات تجربی را راهنمایی کند. همین مشکل برای کسانی که «منابع» را مطالعه می‌کنند نیز مطرح شده است. همانطور که ممکن است تقریباً هر چیزی را به عنوان «منبع» شناسایی کرد، به همین دلیل استفاده گسترده از واژه «احساس» تعریف واژه‌ها را به صورت گسترده، شاید بیش از حد گسترده، آسان می‌کند. همچنین، دانشمندان ممکن است در مورد نحوه مفهوم‌سازی احساسات اختلاف نظر داشته باشند و پژوهش را مختل کنند. بیشتر نویسندگان این مجلد از آن‌ها به شکل اسم استفاده می‌کنند. مردم احساسات دارند و آن‌ها را مدیریت و بر اساس آن‌ها عمل می‌کنند. کالین بارکر پیشنهاد می‌کند که احساسات باید به عنوان رنگ‌آمیزی شناخت در نظر گرفته شوند و به صورت صفت یا قید استفاده شوند. عدم وضوح در مسائل مفهومی باعث می‌شود فرموله کردن و ارزیابی ادعاهای نظری دشوار شود. اگر، به عنوان مثال، خشم ناراضی به طور

کلی تعریف نشود، ممکن است برای دانشمندان ممکن باشد آن را تقریباً در همه جا یا به ندرت ببینند یا آن را با رنجش یا ناراحتی یا خشم اشتباه بگیرند. تنها راه حل این مشکل وضوح مفهومی است. بسیاری از نویسندگان این مجلد در شناسایی احساسات خاص و تمایز آن‌ها از دیگر احساسات مشابه خوب عمل می‌کنند. در مقدمه، سردبیران نشان می‌دهند که احساسات را می‌توان بر اساس طول آن‌ها و میزان تمرکز آن‌ها بر اشیاء خاص در دو پیوستار مرتب کرد. آن‌ها پیشنهاد می‌کنند که برخی احساسات بلندمدت و ابژه-محور به احتمال زیاد به فعالیت‌های جنبش اجتماعی منجر می‌شوند. ممکن است بیشتر جلو برویم و نوع اقداماتی را که از احساسات بلندمدت و ابژه-محور خاص انتظار داریم شناسایی کنیم. یا ممکن است فرض کنیم که توالی‌های استاندارد وجود دارد که در آن احساسات بدون جهت و کوتاه‌مدت به احساسات بلندمدت و ابژه-محور فرض شده که به اعتراض منجر می‌شوند، تبدیل می‌شوند - همانطور که از خشم بدون تمرکز به خشم ناراضی یا خشم هدایت شده تبدیل می‌شوند - و شرایطی که تحت آن چنین تغییراتی رخ می‌دهند.

چالش‌های روش‌شناختی دیگری وجود دارد که به دست آوردن شواهد لازم برای حمایت از ادعاها در مورد شیوع و ویژگی‌های احساسات در عمل جمعی را به همراه دارد. در برخی شرایط، احساسات به طور کلی با ارزیابی‌های منفی اجتماعی همراه هستند و برخی احساسات تقریباً همیشه این گونه هستند. این ارزیابی‌ها و مجازات‌هایی که اغلب همراه با آنها هستند، دلایل خوبی برای مدیریت احساسات فراهم می‌کنند - برای هدایت آنها در جهات تأیید شده خاص یا ادعای اینکه آنها این کار را انجام داده‌اند. از آنجا که احساسات ما اغلب گذرا هستند و از آنجا که اغلب مجبور به تلاش برای مدیریت آنها هستیم، به نظر می‌رسد که می‌توانیم موفق به فراموشی یا اصلاح احساسات ناخوشایند خود شویم. احتمالاً هر کسی که دفترچه‌ای نگه داشته است، از احساسات بیان شده در ورودی‌های قبلی شگفت‌زده شده است. احساسات فرد اغلب با گذشت زمان تغییر می‌کند و احساسات فرد در یک زمان ممکن است توسط واکنش‌هایش به رویدادهای میانجی‌گری تحت تأثیر یا تغییر شکل قرار گیرد. به طور مشابه، شرکت‌کنندگان سابق در حرکت‌ها ممکن است احساسات

را به طور گذشته نگر اغراق کنند یا آنها را با احساسات کنونی یا آنچه که به نظر می‌رسد احساسات فرهنگی مناسب‌تری باشند، تطبیق دهند. احتمالاً برای مصاحبه‌شوندگان دشوار است که بپذیرند توسط احساسات کوتاه‌مدت، بی‌هدف و منفی مانند نفرت، حسادت یا کسالت تحریک شده‌اند، حتی اگر واقعاً چنین بوده باشند. به دست آوردن اطلاعات قابل اعتماد در مورد احساسات مردم ممکن است مشکلاتی فراتر از آنچه در بازسازی بیانیه‌های برنامه‌ریزی شده و باورهای سیاسی فعالان وجود دارد، ایجاد کند. به دلیل دلایل خوبی که برای مدیریت و پنهان کردن احساسات وجود دارد، ممکن است تکیه بر حساب‌های گذشته نگر احساسات توسط فعالان دشوار باشد.

این مشکلات غیرقابل حل نیستند. جامعه‌شناسان ممکن است نیاز داشته باشند که به روش مورخان، به مواد اولیه‌ای که فرصت کمی برای حفظ وجهه و بازسازی احساسات پس از آن فراهم می‌کند - مانند دفترچه‌ها، شهادت‌های هم‌زمان، رونوشت‌های جلسات و بیانیه‌ها و اقداماتی که در زمانی که اتفاق افتاده‌اند، ضبط شده‌اند - تکیه کنند. مشاهده مشارکتی شاید با شامل کردن مسیر احساسات محقق خودش یا خودش احتمالاً حتی مفیدتر است.

چندین نویسنده در این مجلد به مفاهیم روانکاوی که پیچیده و امیدبخش هستند، تکیه می‌کنند، اما این مفاهیم چالش‌های غیرمعمولی برای محققان ایجاد می‌کنند. برای درک مجدد فصل اشتاین، و تعیین اینکه آیا شرم انگیزه‌ای برای انواع خاصی از فعالیت‌های جنبشی ایجاد می‌کند {یا نه}، نیاز به سبک مصاحبه‌ای وجود دارد که تعداد کمی از جامعه‌شناسان در آن آموزش دیده‌اند. همانطور که برخی استدلال‌های فرایند سیاسی انتظار دارند، تشخیص این که آیا کسی دوستی دارد که او نیز فعال است {و به این دلیل به فعالیت علاقه مند می‌شود} بسیار راحت تر از آن است که تشخیص دهیم آیا کسی احساس شرم می‌کند {یا نه} (گرچه به Scheff ۱۹۹۰ مراجعه کنید). همچنین، حتی اگر فردی برای انجام چنین مصاحبه‌هایی آموزش دیده باشد، بار زمانی برای محقق ممکن است بیشتر از حد معمول در مصاحبه باشد. ممکن است در جلسات کوتاه با افرادی که ممکن است نسبت به انگیزه‌های مصاحبه‌گر مشکوک یا بدبین باشند، تشخیص دقیق دشوار باشد. یکی از راه‌حل‌ها این

است که از آنچه که در مصاحبه‌های جامعه‌شناختی معمول است، فراتر برویم. برای استفاده از برخی مفاهیم ممکن است لازم باشد آموزش روانکاوی کسب شود. همچنین ممکن است مفید باشد که مصاحبه‌های بیشتری انجام شود و سوژه‌ها به مدت طولانی‌تری نسبت به آنچه در میان جامعه‌شناسان معمول است، مصاحبه شوند.

به طور خلاصه، مانند سایر پژوهشگران جنبش‌های اجتماعی، پژوهشگران احساسات جنبش‌های اجتماعی نیز باید از مشکلات روش‌شناختی ذاتی در مطالعات موردی اجتناب کنند. فرصت‌های مقایسه، حتی در یک حرکت خاص، باید استفاده شود تا ادعاهای نظری تایید شود و به احتمال زیاد، گزینه‌های جایگزین را به چالش بکشد. پژوهشگران احساسات جنبشی فرصت بیشتری برای انجام تحقیقات در سطح فردی دارند، اما با چالش‌های روش‌شناختی ویژه‌ای روبرو هستند. برخی از این چالش‌ها به تازگی فکر کردن به این مسائل و دیگری به ماهیت مفاهیم احساسات مرتبط هستند.

تحریک کردن سوالات و خطوط جدید تحقیق

مفاهیم جدید می‌توانند یک زمینه را با روشن کردن فرآیندها، پویایی‌ها یا تأثیرات ناشناخته قبلی، یا با ایجاد {فضا برای} این که پدیده‌هایی که ما مدت‌هاست مطالعه کرده‌ایم را به روش‌های مختلف ببینیم، احیا کنند. به هر حال، آنها ما را به پرسیدن سوالات جدید سوق می‌دهند.

مشکل در اینجا این است که دیگر دانشمندان را قانع کنیم که این سوالات مهم هستند. دانشمندان احساسات ممکن است از کسانی که تأثیرات و پیامدهای حرکات را مطالعه می‌کنند، پیروی کنند، یک زمینه تحقیقاتی که در سال‌های اخیر پیشرفت کرده است. دانشمندان تأثیرات استدلال کردند که از آنجا که حرکات اجتماعی برای ایجاد تغییر اجتماعی مهمی به وجود می‌آیند، دانشمندان باید شرایطی را که در آنها تغییر ایجاد می‌شود و نوع تغییر را بررسی کنند. شاید بتوان استدلال مشابهی را با توجه به احساسات و حرکات اجتماعی انجام داد. مردم در جنبش‌ها شرکت می‌کنند تا نیازهای روانی یا عاطفی را که به راحتی نمی‌توان به روش‌های دیگر برآورده کرد، برآورده

کنند یا از طریق آن‌ها مزایای عاطفی پیدا کنند و جنبش را پیش ببرد. از این منظر، تجربیات عاطفی یک هدف مهم حرکات اجتماعی هستند، دلیل کلیدی برای وجود یا نگهداری آنها و توضیح اینکه چرا حرکات دارای محتوای عاطفی متفاوت هستند، به سوال مهمی در حق خود تبدیل می‌شود. اگرچه تعدادی از فصل‌های این مجلد به این خط استدلال اشاره می‌کنند، {این موضوع} هنوز به صراحت بیان نشده است.

روش دیگری برای حمایت از خطوط سوال کردن بر اساس مفاهیم جدید این است که نشان دهیم که مفاهیم و سوالات جدید، سوالات قدیمی را آسان‌تر می‌کنند. باز هم، ادبیات تأثیرات حرکات اجتماعی یک مثال مفید ارائه می‌دهد. پیون و کلوارد (۱۹۷۷) استدلال کردند که چیزی که آنها «حرکات مردم فقیر» نامیدند، از آنهایی با پایه‌های طبقه متوسط یا طبقه کارگر متفاوت بودند. حرکات مردم فقیر به شرایط سیاسی مختلفی برای موفقیت بستگی داشتند و نیاز به درگیری در انواع مختلف اقدام داشتند. به طور مشابه، نوع احساساتی که یک حرکت را به حرکت درمی‌آورد - خشم یا عشق، شرم یا دلسوزی - ممکن است فرایند جذب آن، استراتژی‌های انتخاب شده و تأثیرات آن را تحت تأثیر قرار دهد.

راه سوم برای توجیه سوالات جدید این است که نشان دهیم سوالات قدیمی به دلیل سطح تحلیلی که در آن مطرح شده‌اند، محدود بوده‌اند. نظریه‌های فرآیند سیاسی به دلیل تمرکز میان‌سطحی خود مورد انتقاد قرار گرفته‌اند و دانشمندان احساسات با تحلیل تجربیات شرم، خشم و ترس که پیش از اعتراض و همراه با آن هستند، به خوبی پاسخ داده‌اند - یک تحلیل سطح خرد. با این حال، در برخی موارد، نظریه‌پردازان فرآیند سیاسی سوالات بزرگتری درباره اینکه چرا اعتراض تغییر شکل می‌دهد - از واکنشی پیشگیرانه در تعریف تیلی (۱۹۷۸) - یا به طور نظام‌مند بین کشورها متفاوت است - از جذب‌پذیر به مخرب در مدل کیچلت (۱۹۸۶) - مطرح کرده‌اند. از ابتدا، نظریه‌پردازان حرکات اجتماعی جدید سوالات سطح کلان مطرح کرده‌اند، به ویژه درباره تغییرات در اهداف و اهداف اعتراض، که خطوط تحقیقاتی را برای توضیح نقش هویت در جنبش‌های اجتماعی و اعتراض ایجاد کرده‌اند. دانشمندان احساسات جنبش

ها نیز باید سوالات سطح کلان مشابهی را مطرح کنند. آیا می‌توانیم تغییرات تاریخی در محتوای عاطفی غالب اعتراض را شناسایی کنیم؟ برای مثال، آیا خشم اخلاقی جایگزین رنجش یا ترس یا انتقام به عنوان احساس مرکزی در اعتراض شده است؟ آیا خشم اخلاقی در میان جنبش‌های اجتماعی در برخی کشورها بیشتر متداول یا بیشتر بیان شده است؟ هنگامی که دانشمندان تغییرات و تفاوت‌هایی مانند اینها را مستند کرده‌اند، می‌توانیم شروع به توضیح آنها کنیم.

ما با ارائه چند نکته در مورد چگونگی تحقق وعده ادغام احساسات در نظریه و تحقیق در مورد جنبش‌های اجتماعی به پایان کار خود می‌رسیم. اول، برخی از دستورات نظری و تحلیلی: نشان دهید که یک استدلال جدید در رابطه با ایده‌های فرایند سیاسی حاکم کجا قرار دارد. آیا {این استدلال جدید} این ایده‌ها را تکمیل می‌کند یا به چالش می‌کشد؟ اگر ایده مکمل استدلال‌های فرایند سیاسی است، نشان دهید که چگونه این ایده مدل موجود را بهبود می‌بخشد و چرا این بهبود لازم است. اگر استدلال جدید مدل موجود را به چالش می‌کشد، مبنای چالش آن را به وضوح بیان کنید. نشان دهید که شرایط محدوده استدلال چقدر گسترده است - چقدر این استدلال به سایر زمینه‌ها و حرکات قابل اعمال است. مطمئن شوید که مفاهیم جدید آنقدر گسترده نیستند که تحلیل تجربی را از بین ببرند یا گیج کنند.

این منجر به پیشنهادات روش‌شناختی ما می‌شود. برای جلوگیری از محدودیت‌های معرفت‌شناختی استاندارد مطالعات موردی، به دنبال فرصت‌های مقایسه‌ای باشید. فرایندها را در میان جنبش‌ها مقایسه کنید یا افرادی را که شرکت می‌کنند با افرادی که شرکت نمی‌کنند مقایسه کنید. این نوع مقایسه‌ها مثل همیشه در ارزیابی استدلال‌ها و همچنین در اصلاح آنها مفید خواهند بود. در تحقیق، به این نکته حساس باشید که احساسات اغلب دارای مدت زمان متفاوت هستند و برای پاسخ‌دهندگان سخت است که به برخی احساسات اذعان کنند.

در نهایت، چند پیشنهاد برای پیشبرد یک برنامه تحقیقاتی در مورد احساسات. سوالات سطح میانی را که نظریه‌پردازان فرایند سیاسی بر آنها تمرکز کرده‌اند،

رها نکنید. دانشمندان احساسات نباید به توصیف تجربیات احساسی یا توضیح روان‌شناسی اجتماعی احساسات محدود شوند. آنها می‌توانند به درک بهتر اینکه چرا حرکات به وجود می‌آیند و چه شکل‌هایی می‌گیرند و چه تاثیراتی دارند، کمک کنند. از طرف دیگر، تردید نکنید که فراتر از سطح میان‌سطح بروید. سوالات تاریخی بزرگی بپرسید درباره اینکه چگونه فرهنگ‌های عاطفی غالب به وجود می‌آیند و چگونه ادراکات گسترده‌ای را در مورد این که چه چیزی استراتژیک، چه چیزی سیاسی، چه چیزی یک علاقه و چه چیزی خوب است مطرح می‌کنند. پرداختن به سوالات جدید به روش‌های جدید که دانشجویان جنبش‌های اجتماعی را آزار داده‌اند ممکن است برای احساسات جایگاهی در تحلیل‌های ما تضمین کند که شایسته آن هستند.

مشارکت کنندگان

ربکا آن الیهیاری استاد میهمان در مطالعات دینی و جامعه‌شناسی در دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا است. کتاب او، تصورات خیرخواهی: کارگران داوطلب و جامعه اخلاقی، بازتابی از علاقه او به هویت‌های اخلاقی و احساسی در زندگی دینی و سیاسی است. در کار میدانی فعلی خود، او در حال بررسی معانی مدنی و خودسازی در میان خانواده‌های با تنوع آموزش در خانه‌ها، آموزش در جوامع و آموزش آنلاین است.

ادوین آمنتا استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه نیویورک است. کار او عمدتاً در جامعه‌شناسی سیاسی، حرکات اجتماعی، جامعه‌شناسی تطبیقی و تاریخی و سیاست اجتماعی است. او نویسنده کتاب رهایی جسورانه: سیاست‌های نهادی و ریشه‌های هزینه‌کرد اجتماعی مدرن و مشترکا با مایکل پی. یانگ نویسنده مقاله «دولت‌های دموکراتیک و حرکات اجتماعی: استدلال‌ها و فرضیه‌های نظری» در مجله مسائل اجتماعی (۱۹۹۹) است. او در حال حاضر در حال نوشتن کتابی در مورد پیامدهای حرکات اجتماعی است که به طور موقت فشار برای عضویت: تأثیر حرکت تاوانسند و مبارزان پول آمریکایی نامیده شده است.

کالین بارکر در دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه منچستر متروپولیتن تدریس می‌کند. به عنوان یک سوسیالیست فعال، او سازماندهی کنفرانس‌های سالانه «آینده‌های جایگزین و اعتراضات مردمی» را در هر عید پاک انجام می‌دهد و گروه مطالعه انجمن جامعه‌شناسی بریتانیا درباره اعتراضات و حرکات اجتماعی

را مدیریت می‌کند. انتشارات او شامل جشنواره ستم‌دیدگان: همبستگی، اصلاحات و انقلاب در لهستان و تکرارهای انقلابی است.

مابل برزین یک جامعه‌شناس سیاسی و فرهنگی است که در حال حاضر بر روی مسائل یکپارچگی اروپایی و رابطه آن با سیاست‌های ضد لیبرال کار می‌کند. او نویسنده کتاب ساخت خود فاشیستی: فرهنگ سیاسی ایتالیا در دوران میان‌جنگ و مقالات متعددی درباره دولت‌ها و نهادهای فرهنگی است.

کریگ کالهن رئیس شورای تحقیقات علوم اجتماعی و استاد جامعه‌شناسی و تاریخ در دانشگاه نیویورک است. کار او بر سیاست‌های مردمی، تحلیل فرهنگی و نظریه‌های اجتماعی و سیاسی تمرکز دارد. کتاب اخیر او ناسیونالیسم است. او همچنین ویرایشگر فرهنگ لغت آکسفورد علوم اجتماعی است.

رندال کالینز استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه پنسیلوانیا است. کتاب‌های اخیر او شامل جامعه‌شناسی فلسفه‌ها: نظریه جهانی تغییرات فکری و تاریخ کلان: مقالاتی در جامعه‌شناسی طولانی‌مدت است. او در حال کار بر روی نظریه‌ای درباره درگیری‌های خشونت‌آمیز است.

فرانک دابین استاد جامعه‌شناسی در پرینستون است. او مطالعه می‌کند که چگونه شرکت‌ها از دهه ۱۹۶۰ عدالت (در سیاست‌های عدم تبعیض) و از دهه ۱۸۲۰ عقلانیت (در استراتژی‌های کسب و کار) را ساخته‌اند و دریافته است که کارآفرینان حرکت اجتماعی در داخل شرکت‌ها نقش‌های مرکزی در تفسیر هر دو قانون ضد تبعیض و قانون ضد تراست ایفا کرده‌اند. مقالات اخیر او شامل مقالاتی با ارین کلی، «قانون حقوق مدنی در کار: تبعیض جنسیتی و افزایش سیاست‌های مرخصی زایمان»، مجله جامعه‌شناسی آمریکا (۱۹۹۹) و با تیموتی داود، «بازاری که ضد تراست ساخت: سیاست عمومی، اجبار خصوصی و تملک راه‌آهن‌ها، ۱۸۲۵-۱۹۲۲»، بررسی جامعه‌شناختی آمریکا (۲۰۰۰) است.

جف گوودوین استادیار و مدیر مطالعات عالی در جامعه‌شناسی در دانشگاه نیویورک است. علایق او شامل حرکات اجتماعی، انقلاب‌ها و نظریه اجتماعی است. انتشارات اخیر او شامل هیچ راه دیگری نیست: دولت‌ها و حرکت‌های انقلابی، ۱۹۴۵-۱۹۹۱؛ با جیمز جاسپر، «گرفتار در تاک پیچیده و خروشان: تعصب ساختاری نظریه فرایند سیاسی»، انجمن جامعه‌شناسی (۱۹۹۹)؛ و «ساختار لیبدوئی یک حرکت اجتماعی پرخطر»، بررسی جامعه‌شناختی آمریکا (۱۹۹۷) است که جایزه برینگتون مور بخش تطبیقی-تاریخی ASA را به دست آورده است.

دبورا بی. گولد فلو بورسیه اشمیت و استاد کمکی کالج در دانشگاه شیکاگو است. او در حال حاضر روی کتابی کار می‌کند که به نقش احساسات در خاستگاه، افزایش و کاهش حرکت فعالان ایدز، ACT UP می‌پردازد. او در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ عضو ACT UP/Chicago بود.

جولیان مک‌آلیستر گرووز استادیار در بخش علوم اجتماعی در دانشگاه علم و فناوری هنگ کنگ است. او نویسنده کتاب قلب‌ها و ذهن‌ها: بحث درباره حیوانات آزمایشگاهی است. او در حال حاضر در چندین پروژه مردم‌نگاری در هنگ کنگ درگیر است.

جیمز ام. جاسپر انتشارات خود را در مورد احساسات و حرکت‌های اجتماعی شامل هنر اعتراض اخلاقی؛ «احساسات اعتراض»، انجمن جامعه‌شناسی (۱۹۹۸)؛ و با جف گوودوین و فرانچسکا پولتا، «بازگشت سرکوب‌شده: سقوط و صعود احساسات در نظریه حرکت‌های اجتماعی»، بسیج (۲۰۰۰) منتشر کرده است. از دیگر آثار او شامل سیاست‌های هسته‌ای، جنبش حقوق حیوانات و ملت بی‌قرار است. او و جف گوودوین دو جلد آینده را هم‌ویرایش کرده‌اند، حرکت‌های اجتماعی: خوانش‌ها، موارد و مفاهیم و بازاندیشی حرکت‌های اجتماعی.

آن کین استاد یار جامعه‌شناسی در دانشگاه تگزاس در آستین است. او مقاله‌هایی درباره بُعد فرهنگی حرکت‌های اجتماعی در نظریه جامعه‌شناسی، تاریخ و نظریه، و هویت‌های ملی منتشر کرده است. او در حال تکمیل کتابی با عنوان معنا در حرکت: ساخت نمادین، اتحاد سیاسی و تحول اجتماعی در طول جنگ زمین ایرلند، ۱۸۷۹-۱۸۸۲ است. نظریه‌پردازی بُعد احساسی ساخت معنا همچنان جزء از پژوهش‌های حرکت اجتماعی او است.

تئودور دی. کمپفر استاد بازنشسته جامعه‌شناسی در دانشگاه سنت جان، نیویورک است. او نویسنده کتاب نظریه تعاملی اجتماعی احساسات و ویراستار دستور کارهای تحقیقاتی در جامعه‌شناسی احساسات است. او در حال حاضر در زمینه جامعه‌شناسی خرد احساسات با تمرکز ویژه بر هولوکاست و نسل‌کشی کار می‌کند.

شارون اریکسون نپستاد استادیار جامعه‌شناسی در دانشگاه دوکین است، جایی که او همچنین در مرکز تحصیلات عالی سیاست اجتماعی و عمومی صلح و حل منازعه تدریس می‌کند. علاقه او به حرکت‌های اجتماعی ناشی از مشارکت در حرکت همبستگی آمریکای مرکزی و کار برای یک سازمان صلح اروپایی در طول جنگ سرد و فروپاشی رژیم‌های سوسیالیستی اروپای شرقی است.

فرانچسکا پولتا استادیار جامعه‌شناسی در دانشگاه کلمبیا است. او مقاله‌هایی درباره حرکت‌های اجتماعی، قانون و فرهنگ منتشر کرده است و نویسنده کتابی با عنوان آزادی یک جلسه بی‌پایان است: دموکراسی در حرکت‌های اجتماعی آمریکایی است.

استیون پفاف استادیار جامعه‌شناسی در دانشگاه واشنگتن است. حوزه‌های علاقه او شامل جامعه‌شناسی تطبیقی و تاریخی، حرکت‌های اجتماعی و عمل

جمعی و جامعه‌شناسی سیاسی است. پژوهش‌های فعلی او بر فروپاشی جمهوری دموکراتیک آلمان و انقلاب‌های ۱۹۸۹ متمرکز است.

کریستین اسمیت استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه کارولینای شمالی در چپل هیل است. او نویسنده کتاب مقاومت در برابر ریگان: حرکت صلح آمریکای مرکزی؛ ظهور الهیات رهایی‌بخش: دین رادیکال و نظریه حرکت‌های اجتماعی؛ انجیل‌گرایی آمریکایی: محاصره و شکوفایی و ویراستار کتاب دین مغل: نیروی ایمان در فعالیت‌های حرکت‌های اجتماعی است.

آرلین استین استادیار جامعه‌شناسی در دانشگاه راتگرز است. کتاب اخیر او، که فصل آن در این جلد اقتباس شده، غریبه همسایه بعدی است که درباره نبرد یک شهر اورگونی بر سر حقوق همجنس‌گرایان است. او همچنین درباره هویت‌های جنسی، حافظه تاریخی و فرهنگ عامه نوشته است.

نانسی ویتیر استادیار جامعه‌شناسی در کالج اسمیت است. او نویسنده کتاب نسل‌های فمینیستی: تداوم حرکت زنان رادیکال و ویراستار مشترک کتاب مرزهای فمینیستی است. او مقالات بسیاری درباره هویت جمعی، نسل‌های سیاسی و حرکت‌های زنان نوشته است. او در حال حاضر در حال کار بر روی کتابی درباره حرکت‌های اجتماعی علیه سوءاستفاده از کودکان است.

الیزابت جین وود از سال ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۶ در مناطق روستایی السالوادور پژوهش میدانی انجام داده است. او استادیار سیاست در دانشگاه نیویورک است و نویسنده کتاب شکل‌گیری دموکراسی از پایین: تحولات شورشی در آفریقای جنوبی و السالوادور است. او در حال کار بر روی کتابی با عنوان عمل جمعی شورشی و جنگ داخلی: بازنگری مرزهای طبقه و شهروندی در السالوادور است. علایق پژوهشی فعلی او شامل جنگ‌های داخلی و حل آنها، دموکراسی و توزیع مجدد و حرکت‌های اجتماعی در شرایط پرخطر است.

مایکل پی. یانگ در دانشگاه تگزاس در آستین تدریس می‌کند. فصل او
براساس پایان‌نامه‌ای درباره لغو فوری برده‌داری در دهه ۱۸۳۰ که در دانشگاه
نیویورک نوشته شده است، است.

منابع

- Abelson, R., D. Kinder, M. Peters, and S. Fiske. 1982. "Affective and Semantic Components in Political Person Perception." *Journal of Personality and Social Psychology* 42: 619–30.
- Abt, Vicki, and Leonard Mustazza. 1997. *Coming After Oprah: Cultural Fallout in the Age of the TV Talk Show*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press.
- Abzug, Robert H. 1980. *Passionate Liberator: Theodore Dwight Weld and the Dilemma of Reform*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Adamski, Wladyslaw W., ed. 1982. *Sisyphus Sociological Studies*, volume 3: *Crises and Conflicts, The Case of Poland, 1980–1981*. Warsaw: PWN (Polish Scientific Publishers).
- Adorno, Theodore W., Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, and R. Nevin Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York, N.Y.: Harper.
- Agnelli, Giovanni, and Achille Starace. 1937. *Italia Imperiale*. Milan: Manlio Morgagni.

Agnew, John, and Carlo Brusa. 1999. "New Rules for National Identity? The Northern League and Political Identity in Contemporary Northern Italy." *National Identity* 1: 117–33.

Alexander, Jeffrey C. 1992. "Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society." In Michele Lamont and Marcel Fournier, eds., *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996. "Cultural Sociology or Sociology of Culture? Toward a Strong Program." *Culture* (Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association) 10: 1, 3–5.

Alexander, Jeffrey C., Steven Sherwood, and Philip Smith. 1993. "Risking Enchantment . . ." *Culture* (Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association) 7: 10–14.

Allahyari, Rebecca Anne. 2000. *Visions of Charity: Volunteer Workers and Moral Community*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Allport, Floyd. 1924. *Social Psychology*. Boston: Houghton Mifflin.

Alter, Peter. 1987. "Symbols of Irish Nationalism." In Alan O'Day, ed., *Reactions to Irish Nationalism*. Dublin: Irish Academic Press.

Amenta, Edwin. Forthcoming. "Opportunity Knocks: The Trouble with Political Opportunity and What You Can Do about It." In Jeff Goodwin, ed., *Paths to Protest: Political Opportunities in Contemporary Social Movement Studies*.

Amenta, Edwin, and Michael P. Young. 1999. "Making an Impact: The Conceptual and Methodological Implications of the Collective Benefits Criterion." In Marco Giugni, Doug McAdam, and Charles Tilly, eds., *How Social Movements Matter*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Amenta, Edwin, and Yvonne Zylan. 1991. "It Happened Here: Political

- Opportunity, the New Institutionalism, and the Townsend Movement.” *American Sociological Review* 56: 250–65.
- Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Apuzzo, Virginia. 1986. “Stonewalling.” *New York Native*, 28 July: 11.
- Archiv Bürgerbewegung Leipzig, e.V. (ABL) [Civic Movement Archive of Leipzig]. ABL H1: Events in Leipzig, 1953–1990; ABL H2: Opposition Groups in Leipzig; ABL H3: Materials on GDR Opposition.
- Armon-Jones, Claire. 1986. “The Thesis of Constructionism.” In Rom Harré, ed., *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.
- Ash, Timothy Garton. 1983. *The Polish Revolution: Solidarity 1980–1982*. London: Jonathan Cape.
- Bakhtin, M. M. 1984. *Problems of Dostoevsky’s Poetics*. Edited and translated by Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1993. *Toward a Philosophy of the Act*. Edited by Michael Holquist and V. Liapunov. Translated by V. Liapunov. Austin: University of Texas Press.
- Banfield, Edward C. 1968. *The Unheavenly City*. Boston and Toronto: Little, Brown.
- Banner, Lois. 1973. “Religious Benevolence as Social Control: A Critique of an Interpretation.” *Journal of American History* 60: 23–41.
- Barbalet, J. M. 1998. *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macro-sociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, Colin. 1986. *Festival of the Oppressed: Solidarity, Reform, and Revolution in Poland, 1980–81*. London: Bookmarks.
- Barker, Ewa. 1980. Manuscript of interview with Anna Walentynowicz, Gdansk, Poland, September.

Barker, Martin. 1989. *Comics: Ideology, Power, and the Critics*. Manchester: Manchester University Press.

Barker, Martin, and Kate Brooks. 1998. "On Looking into Bourdieu's Black Box." In Roger Dickinson, Ramaswami Harandranath, and Olga Linne, eds., *Approaches to Audiences: A Reader*. London: Edward Arnold.

Barley, Stephen R., and Gideon Kunda. 1992. "Design and Devotion: Surges of Rational and Normative Ideologies of Control in Managerial Discourse." *Administrative Science Quarterly* 37: 363–400.

Barnes, Gilbert. 1933. *The Antislavery Impulse, 1830–1844*. New York and London: D. Appleton-Century Company.

Barnes, Gilbert H., and Dwight L. Dumond, eds. 1965. *Letters of Theodore Dwight Weld, Angelina Grimke, and Sarah Grimke, 1822–1844*. Gloucester, Mass.: Peter Smith.

Barnes, Samuel H., and Max Kaase. 1979. *Political Action*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Barry, Deborah, Raul Vergara, and Jose' Rodolfo Castro. 1988. "Low Intensity Warfare: The Counterinsurgency Strategy for Central America." In Nora Hamilton et al., eds., *Crisis in Central America: Regional Dynamics and U.S. Policy in the 1980s*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Bartky, Sandra. 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York, N.Y.: Routledge.

Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Becker, Howard S. 1973. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York, N.Y.: The Free Press.

———. 1986. *Doing Things Together: Selected Papers*. Evanston: Northwestern University Press.

Bederman, Gail. 1989. "The Women Have Had Charge of the Church

Work Long Enough': The Men and Religion Forward Movement of 1911–1912 and the Masculinization of Middle-Class Fundamentalism." *American Quarterly* 41: 432–65.

Beecher, Lyman. 1807. *The Remedy for Dueling: A Sermon Delivered before the Presbytery of Long Island*. Sag Harbor, N.Y.: Alden Spooner.

Belenky, Mary Field, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, and Jill Mattuch Tarule. 1986. *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*. New York: Basic Books.

Belfrage, Sally. 1965. *Freedom Summer*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Bell, Derrick. 1992. *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism*. New York, N.Y.: Basic Books.

Bender, Courtney. 1998. "Bakhtinian Perspectives on 'Everyday Life' Sociology." In Michael Mayfield Bell and Michael Gordinea, eds., *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Word*. London: Sage.

Bendroth, Margaret Lamberts. 1993. *Fundamentalism and Gender, 1975 to the Present*. New Haven: Yale University Press.

Benford, Robert D. 1997. "An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective." *Sociological Inquiry* 67: 409–30.

Berezin, Mabel. 1994. "Cultural Form and Political Meaning." *American Journal of Sociology* 99: 1237–86.

———. 1997. *Making the Fascist Self: The Political Culture of Inter-war Italy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. 1998. "I rituali pubblici e la rappresentazione dell'identità politica." *Rassegna Italiana di Sociologia* 39: 359–86.

———. 1999a. "Political Belonging: Emotion, Nation and Identity in Fascist Italy." In George Steinmetz, ed., *State/Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. 1999b. "Democracy and Its Others in a Global Polity." *Internation-*

tional Sociology 14: 227–43.

Bernhard, Michael H. 1993. *The Origins of Democratization in Poland: Work- ers, Intellectuals, and Oppositional Politics, 1976–1980*. New York, N.Y.: Columbia University Press.

Bernstein, Mary. 1997. “Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement.” *American Journal of Soci- ology* 103: 531–65.

Berryman, Phillip. 1984. *The Religious Roots of Rebellion: Christians in the Central American Revolutions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Bew, Paul. 1978. *Land and the National Question in Ireland*. Dublin and At- lantic Highlands, N.J.: Gill and Macmillan and Humanities Press.

Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.

Billingsley, K. L. 1990. *From Mainline to Sideline: The Social Witness of the National Council of Churches*. Washington, D.C.: Ethics and Public Pol- icy Center.

Biloni, Vincenzo. 1933. *Cultura Fascista: secondo i programmi delle scu- ole secondarie d'avviamento professionale*. Brescia: Giulio Vannini.

Bion, Wilfred. 1961. *Experiences in Groups*. London: Tavistock.

Blau, Joel. 1992. *The Visible Poor: Homelessness in the United States*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Blee, Kathleen M. 1991. *Women of the Klan: Racism and Gender in the 1920s*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Bloom, Jack. Forthcoming. *Looking Through the Eyes of the Polish Rev- olu- tion*.

Blumer, Herbert. 1969 [1939]. “Collective Behaviour.” In Alfred McClung Lee, ed., *Principles of Sociology*. 3d ed. New York, N.Y.: Barnes and Noble.

Bly, Robert. 1990. *Iron John*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Bockman, Philip. 1986. “A Fine Day.” *New York Native*, 25 August:

- 12–13. Bodo, John R. 1954. *The Protestant Clergy and Public Issues*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Bolton, Charles D. 1972. "Alienation and Action: A Study of Peace Group Members." *American Journal of Sociology* 78: 537–61.
- Bonnell, Victoria E. 1997. *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Booth, John, and Thomas Walker. 1993. *Understanding Central America*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Booth, William. 1890. In *Darkest England, and the Way Out*. New York, N.Y.: Funk and Wagnalls.
- Borneman, John. 1992. *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, and Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borowczak, Jerzy. 1982. "At the Lenin Shipyard: Interview with Jerzy Borowczak." In Stan Persky and Henry Flam, eds., *The Solidarity Sourcebook*. Vancouver: New Star.
- Breslauer, S. Daniel. 1983. *A New Jewish Ethic*. New York: The Edward Melton Press.
- Brett, Donna Whitson, and Edward Brett. 1988. *Murdered in Central America: The Stories of Eleven U.S. Missionaries*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Brewer, John. 1995. "This, That, and the Other: Public, Social and Private in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." In Dario Castiglione and Lesley Sharpe, eds., *Shifting the Boundaries: Transformation of the Languages of Public and Private in the Eighteenth Century*. Exeter: University of Exeter Press.
- Brinkley, Douglas. 2000. *Rosa Parks*. New York, N.Y.: Viking.
- Brockett, Charles D. 1991. "The Structure of Political Opportunities and Peasant Mobilization in Central America." *Comparative Politics* 23: 253–74.

- Broude, S. G. 1970. "Civil Disobedience in the Jewish Tradition." In D. J. Silver, ed., *Judaism and Ethics*. New York: Ktav Publishers.
- Brown, Laura S. 1997. "The Private Practice of Subversion: Psychology as *Tikkun Olam*." *American Psychologist* 52: 449–62.
- Browning, Frank. 1993. *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today*. New York, N.Y.: Crown.
- Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers, and David D. Laitin. 1998. "Ethnic and Nationalist Violence." *Annual Review of Sociology* 24: 423–52.
- Calhoun, Craig. 1992. "Beyond the Problem of Meaning: Robert Wuthnow's Historical Sociology of Culture." *Theory and Society* 21: 419–44.
- . 1993a. "'New Social Movements' of the Early Nineteenth Century." *Social Science History* 17: 385–427.
- . 1993b. "Social Theory and the Politics of Identity." In Craig Calhoun, ed., *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- , ed. 1993c. *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- . 1995a. *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- . 1995b. *Neither Gods nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 1997. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campbell, Sue. 1989. "Being Dismissed: The Politics of Emotional Ex-

sion." *Hypatia* 9: 46–65.

Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes, eds. 1985. *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.

Centers for Disease Control and Prevention (CDC). 1997. *HIV/AIDS Surveillance Report* 9.

Cerulo, Karen. 1997. "Identity Construction: New Issues, New Directions."

Annual Review of Sociology 23: 385–409.

Champagne, Rosaria. 1996. *The Politics of Survivorship*. New York, N.Y.: New York University Press.

Chancer, Lynn. 1992. *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Chodorow, Nancy. 1998. "Homophobia: Analysis of a 'Permissible Prejudice.'" Presentation to the Meeting of the American Psychoanalytic Association, December 18, 1998.

———. 1999. *The Power of Feelings: Personal Meanings in Psychoanalysis, Culture, and Gender*. New Haven: Yale University Press.

Chong, Dennis. 1991. *Collective Action and the Civil Rights Movement*. Chicago: University of Chicago Press.

Clark, Burton R. 1956. *Adult Education in Transition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Clark, Candace. 1990. "Emotions and Micropolitics in Everyday Life: Some Patterns and Paradoxes of 'Place.'" In Theodore D. Kemper, ed., *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.

———. 1997. *Misery and Company: Sympathy in Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Clark, Samuel. 1979. *Social Origins of the Irish Land War*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Clayman, Stephen E. 1993. "Booing: The Anatomy of a Disaffiliative Response." *American Sociological Review* 58: 110–30.
- Cohen, Jean L. 1985. "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements." *Social Research* 52: 663–716.
- Cohen, Jean L. and Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Cohen, Peter Franzblau. 1998. *Love and Anger: Essays on AIDS, Activism, and Politics*. New York, N.Y.: Harrington Park Press.
- Coles, Robert. 1973. *A Spectacle unto the World: The Catholic Worker Movement*. New York, N.Y.: Viking Press.
- Collins, Chik. 1996. "To Concede or to Contest? Language and Class Struggle." In Colin Barker and Paul Kennedy, eds., *To Make Another World: Studies in Protest and Collective Action*. Aldershot: Avebury.
- . 1999. *Language, Ideology, and Social Consciousness: Developing a Sociohistorical Approach*. Aldershot: Ashgate.
- Collins, Randall. 1975. *Conflict Sociology*. New York, N.Y.: Academic Press.
- . 1998. *The Sociology of Philosophies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Comerford, R. V. 1985. *The Fenians in Context: Irish Politics and Society, 1848–82*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Conkin, Paul K. 1995. *The Uneasy Center: Reformed Christianity in Antebellum America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Connell, Robert W. 1990. "The State, Gender, and Sexual Politics." *Theory and Society* 19: 507–43.
- Connolly, William. 1991. *Identity/Difference*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Connors, Joseph. 1973. "Roman Catholic Missions." In Edward Dayton, ed., *Missions Handbook*. Monrovia, Calif.: Missions Advanced Research

and Communications.

Conroy, Michael. 1987. "Economic Aggression as an Instrument of Low-Intensity Warfare." In Thomas Walker, ed., *Reagan versus the Sandinistas: The Undeclared War on Nicaragua*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Corradi, Juan. 1992. "Toward Societies without Fear." In Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagen, and Manuel Antonio Garretón, eds., *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Corse, Sarah. 1997. *Nationalism and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cotton, Paul. 1985. "Marchers Remember Losses to AIDS." *Gay Life*, 30 May: 1, 5.

Coulter, Jeff. 1986. "Affect and Social Context: Emotion Definition as a Social Task." In Rom Harré, ed., *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.
Crane, Diana, ed. 1994. *The Sociology of Culture*. Cambridge, Mass.: Blackwell.

Cress, Daniel M. 1997. "Nonprofit Incorporation among Movements of the Poor: Pathways and Consequences for Homeless Social Movement Organizations." *Sociological Quarterly* 38: 343–60.

Crittenden, Ann. 1988. *Sanctuary: A Story of American Conscience and Law in Collision*. New York, N.Y.: Weidenfeld and Nicolson.

Crossley, Nick. 1998. "Emotion and Communicative Action: Habermas, Linguistic Philosophy, and Existentialism." In Gillian Bendelow and Simon

J. Williams, eds., *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*. London: Routledge.

Cushing, Jacob. 1991. "Divine Judgments Upon Tyrants." In Ellis Sandoz, ed., *Political Sermons of the American Founding Era, 1730–1805*. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund.

- d'Adesky, Anne-Christine. 1986. "Gays on Two Coasts Protest Supreme Court Sodomy Ruling." *New York Native*, 14 July: 8–9.
- Darnovsky, Marcy, Barbara Epstein, and Richard Flacks, eds. 1995. *Cultural Politics and Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press.
- Davidson, Miriam. 1988. *Convictions of the Heart: Jim Corbett and the Sanctuary Movement*. Tucson: University of Arizona Press.
- Davis, David Brion. 1967. "The Emergence of Immediatism in British and American Antislavery Thought." In David Brion Davis, ed., *Ante-Bellum Reform*. New York, N.Y.: Harper and Row.
- . 1975. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Davis, Shelton. 1983. "State Violence and Agrarian Crisis in Guatemala: The Roots of the Indian-Peasant Rebellion." In Martin Diskin, ed., *Trouble in Our Backyard: Central America and the United States in the Eighties*. New York, N.Y.: Pantheon Books.
- Day, Dorothy. 1963. *Loaves and Fishes*. New York, N.Y.: Harper and Row.
- Deitcher, David. 1995. "Law and Desire." In David Deitcher, ed., *The Question of Equality: Lesbian and Gay Politics in America since Stonewall*. New York, N.Y.: Simon and Schuster.
- de Sousa, Ronald. 1987. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Diani, Mario. 1995. *Green Networks. A Structural Analysis of the Italian Environmental Movement*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dietrich, Christian, and Uwe Schwabe. 1994. *Freunde und Feinde: Dokumente zu den Friedensgebeten in Leipzig zwischen 1981 und dem 9. Oktober 1989*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- DiMaggio, Paul J., and Walter W. Powell. 1991. "Introduction." In Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio, eds., *The New Institutionalism in Or-*

gani- zational Analysis. Chicago: University of Chicago Press.

Donovan, Josephine. 1993. "Animal Rights and Feminist Theory." In Gre- ta Guard, ed., *Ecofeminism: Women, Animals, and Nature*. Philadelphia: Temple University Press.

Dorr, Donal. 1983. *Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse, N.Y.: Syracuse Uni- versity Press.

Du Bois, W. E. B. 1989 [1903]. *The Souls of Black Folk*. New York, N.Y.: Bantam, Doubleday.

Duggan, Lisa. 1994. "Queering the State." *Social Text* 39: 1–14.

Dumont, Louis. 1982. *From Mandeville to Marx*. Chicago: University of Chi- cago Press.

Duncombe, Jean, and Dennis Marsden. 1993. "Love and Intimacy: The Gen- der Division of Emotion and 'Emotion Work': A Neglected Aspect of So- ciological Discussion of Heterosexual Relationships." *Sociology* 27: 221–41.

Durkheim, Emile. 1965 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. New York, N.Y.: The Free Press.

———. 1995 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans- lated by Karen E. Fields. New York, N.Y.: The Free Press.

Early, Gerald, ed. 1994. *Lure and Loathing: Essays on Race, Identity, and the Ambivalence of Assimilation*. New York, N.Y.: Penguin Books.

Einwohner, Rachel L. 1999. "Gender, Class, and Social Movement Out- comes: Identity and Effectiveness in Two Animal Rights Campaigns." *Gender and Society* 13: 56–76.

Elkins, Stanley M. 1959. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Ellis, Carolyn. 1991. "Sociological Introspection and Emotional Experi-

ence." *Symbolic Interaction* 14: 23–50.

Elster, Jon. 1989. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elston, Mary Ann. 1987. "Women and Anti-Vivisection in Victorian England, 1870–1900." In Nicholas A. Rupke, ed., *Vivisection in Historical Perspective*. London: Croom Helm.

Emirbayer, Mustafa, and Jeff Goodwin. 1994. "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency." *American Journal of Sociology* 99: 1411–55.

Epstein, Aaron. 1997. "Top Court Strengthens Law's Hand on Religion." *Sacramento Bee*, 26 June.

Epstein, Barbara. 1991. *Political Protest and Cultural Revolution: Non-violent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Erikson, Erik. 1956. *Childhood and Society*. New York, N.Y.: Norton.

Escoffier, Jeffrey. 1998. *American Homo: Community and Perversity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Evens, Terence. 1995. *Two Kinds of Rationality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Evers, Charles, and Andrew Szanton. 1997. *Have No Fear: The Charles Evers Story*. New York, N.Y.: Wiley.

Eyerman, Ron, and Andrew Jamison. 1998. *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fairclough, Adam. 1986. "The Preachers and the People: The Origins and Early Years of the Southern Christian Leadership Conference, 1955–1959." *Journal of Southern History* 52: 403–40.

Fall, John A. 1986. "LaRouche Group Seeks AIDS Quarantine Referendum; Gay and Lesbian Community Forms Coalition to Defeat Measure."

New York Native, 16 June: 9–10.

Fanon, Frantz. 1982. *Black Skin, White Masks*. New York, N.Y.: Grove Press.

Fernandez, Roberto, and Doug McAdam. 1988. "Social Networks and Social Movements: Multiorganizational Fields and Recruitment to Mississippi Freedom Summer." *Sociological Forum* 3: 357–82.

Findeis, Hagen, Detlef Pollack, and Manuel Schilling. 1994. *Die Entzauberung des Politischen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Fine, Gary Alan. 1992. "Agency, Structure, and Comparative Contexts: Toward a Synthetic Interactionism." *Symbolic Interaction* 15: 87–107.

Fine, Gary Alan, and Kent Sandstrom. 1993. "Ideology in Action: A Pragmatic Approach to a Contested Concept." *Sociological Theory* 11: 21–38.

Fineman, Stephen, ed. 1993. *Emotion in Organizations*. London: Sage.

Finke, Roger, and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Fireman, Bruce, and William A. Gamson. 1979. "Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective." In Mayer N. Zald and John D. McCarthy, eds., *The Dynamics of Social Movements*. Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers.

Fireman, Bruce, William A. Gamson, Steve Rytina, and Bruce Taylor. 1979. "Encounters with Unjust Authority." In Louis Kriesberg, ed., *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 2. Greenwich, Conn.: JAI Press.

Fish, Joe, and Cristina Sganga. 1988. *El Salvador: Testament of Terror*. New York, N.Y.: Olive Branch Press.

Fishburn, Janet. 1993. "Mainline Protestants and the Social Gospel Impulse." In Dieter Hellel, ed., *The Church's Public Role*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

- Flam, Helena. 1990a. "Emotional 'Man': I. The Emotional 'Man' and the Problem of Collective Action." *International Sociology* 5: 39–56.
- . 1990b. "Emotional 'Man': II. Corporate Actors as Emotion-Motivated Emotion Managers." *International Sociology* 5: 225–34.
- Foster, Charles I. 1960. *An Errand of Mercy: The Evangelical United Front, 1790–1837*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York, N.Y.: Vintage Books.
- Fowden, Garth. 1986. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, Robert H. 1988. *Passions Within Reason*. New York, N.Y.: Norton.
- Frank, Robert H., and Philip J. Cook. 1996. *The Winner-Take-All Society: Why the Few at the Top Get So Much More than the Rest of Us*. New York, N.Y.: Penguin.
- Freeman, Jo. 1973. "The Origin of the Woman's Liberation Movement." *American Journal of Sociology* 78: 792–811.
- Freiberg, Peter. 1985. "Gay Anti-Defamation League Forms in New York: Activists Outraged by Cuomo's Policies, Media Sensationalism." *Advocate*, 24 December: 14–15.
- . 1986a. "Gays Protest N.Y. Post Homophobia." *Advocate*, 7 January: 16–17.
- . 1986b. "Supreme Court Decision Sparks Protests; 'New Militancy' Seen in Angry Demonstrations." *Advocate*, 5 August: 12–13.
- . 1986c. "LaRouche AIDS Initiative." *Advocate*, 19 August: 10–11, 20.
- French, Richard D. 1975. *Anti-vivisection and Medical Science in Victorian Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Freud, Sigmund. 1953 [1900]. "The Interpretation of Dreams." In James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological*

- Works of Sigmund Freud, vols. 4 and 5. London: Hogarth Press.
- . 1955 [1909]. "A Phobia in a Five-year-old Boy." In James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 10. London: Hogarth Press.
- . 1958 [1912]. "Recommendations to Physicians Practicing Psycho-Analysis." In James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 12. London: Hogarth Press.
- Freyd, Jennifer J. 1996. *Betrayal Trauma Theory: The Logic of Forgetting Abuse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Friedman, Lawrence J. 1982. *Gregarious Saints: Self and Community in American Abolitionism, 1830–1870*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.
- Fritzsche, Peter. 1998. *Germans into Nazis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frye, Marilyn. 1983. "A Note on Anger." In *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
- Fuss, Diana. 1991. "Inside/Out." In Diana Fuss, ed., *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York, N.Y.: Routledge.
- Gajda, Jan. 1982. "August 1980 As I Saw It." In Wladyslaw W. Adamski, ed., *Sisyphus Sociological Studies*, vol. 3: *Crises and Conflicts, The Case of Poland 1980–1981*. Warsaw: PWN (Polish Scientific Publishers).
- Game, Ann, and Andrew Metcalfe. 1996. *Passionate Sociology*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Gamson, Joshua. 1997. *Freaks Talk Back*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gamson, William A. 1988. "Political Discourse and Collective Action." In Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, and Sidney Tarrow, eds., *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*. Greenwich, Conn.: JAI Press.

- . 1990 [1975]. *The Strategy of Social Protest*. 2d ed. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- . 1992. *Talking Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamson, William A., Bruce Fireman, and Steven Rytina. 1982. *Encounters with Unjust Authority*. Homewood, Ill.: Dorsey Press.
- Gamson, William A., and Andre Modigliani. 1989. "Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach." *American Journal of Sociology* 95: 1–37.
- Gans, Ronald. 1986. "The New Dred Scott." *New York Native*, 28 July: 14.
- Gardiner, Michael. 1992. *The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology*. London: Routledge.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gaventa, John. 1980. *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*. Urbana: University of Illinois Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, N.Y.: Basic Books.
- . 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, N.Y.: Basic Books.
- Gendler, Everett. 1978. "War in the Jewish Tradition." In Menachem Kellner, ed., *Contemporary Jewish Ethics*. New York, N.Y.: Sanhedrin Press.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gitlin, Todd. 1980. *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual*. New York, N.Y.: Anchor.
- Goode, Erich, and Nachman Ben-Yehuda. 1994. *Moral Panics: The Social*

Construction of Deviance. Cambridge: Blackwell.

Goodheart, Lawrence B. 1990. *Abolitionist, Actuary, Atheist: Elizur Wright and the Reform Impulse*. Kent, Ohio: Kent State University Press.

Goodman, Paul. 1998. *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Goodwin, Jeff. 1997. "The Libidinal Constitution of a High-Risk Social Movement: Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion, 1946 to 1954." *American Sociological Review* 62: 53–69.

Goodwin, Jeff, and James M. Jasper. 1999. "Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory." *Sociological Forum* 14: 27–54.

Goodwin, Jeff, James M. Jasper, and Francesca Polletta. 2000. "The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory." *Mobilization* 5: 65–84.

Goodwin, Jeff, and Theda Skocpol. 1989. "Explaining Revolutions in the Third World." *Politics and Society* 17: 489–509.

Goodwyn, Lawrence. 1991. *Breaking the Barrier: The Rise of Solidarity in Poland*. New York: Oxford University Press.

Gordon, Steve L. 1989. "Institutional and Impulsive Orientations in Selectively Appropriating Emotions to Self." In David D. Franks and E. Doyle McCarthy, eds., *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, Conn.: JAI Press.

———. 1990. "Social Structural Effects on Emotions." In Theodore D. Kemper, ed., *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.

Gould, Deborah B. 2000. "Sex, Death, and the Politics of Anger: Emotions and Reason in ACT UP's Fight against AIDS." Ph.D. diss., University of Chicago.

Gould, Roger. 1991. "Multiple Networks and Mobilization in the Paris

- Com- mune, 1871." *American Sociological Review* 56: 716–29.
- . 1993. "Collective Action and Network Structure." *American So- ciologi- cal Review* 58: 182–96.
- . 1995. *Insurgent Identities: Class, Community, and Protest in Par- is from 1848 to the Commune*. Chicago: University of Chicago Press.
- Granovetter, Mark. 1985. "Economic Action and Social Structure: The Prob- lem of Embeddedness." *American Journal of Sociology* 91: 481– 510.
- Green, Linda. 1994. "Fear as a Way of Life." *Cultural Anthropology* 9: 227– 56.
- . 1995. "Living in a State of Fear." In Carolyn Nordstrom and Anto- nius C. G. M. Robben, eds., *Fieldwork Under Fire: Contemporary Stud- ies of Violence and Survival*. Berkeley and Los Angeles: University of Cal- ifornia Press.
- Greenberg, Moshe. 1970. "Rabbinic Reflections on Defying Illegal Or- ders: Amasa, Abner, and Joab." *Judaism* 19: 30–37.
- Greenberg, Simon. 1977. *The Ethical in the Jewish and the American Heri- tage*. New York, N.Y.: Jewish Theological Seminary of America.
- Gregg, Richard. 1934. *The Power of Non-Violence*. Philadelphia: J. B. Lippin- cott.
- Griffin, Clifford. 1960. *Their Brothers' Keepers*. Westport, Conn.: Green- wood Press.
- Griffiths, Paul E. 1997. *What Emotions Really Are*. Chicago: University of Chi- cago Press.
- Groves, Julian McAllister. 1997. *Hearts and Minds: The Controversy over Lab- oratory Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Guha, Ranajit. 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colo- nial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Gurr, Ted R. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton, N.J.: Princeton University

Press.

Gutmann, Amy, ed. 1994. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*.

Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Guyette, Curt. 1994. "Hotel Salvation." *Sacramento News and Review*, 3 March: 12–15.

Habermas, Jürgen. 1987. *The Theory of Communicative Action: Life-world and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, Mass.: Beacon Press.

———. 1989 [1962]. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hall, Peter Dobkin. 1984. *The Organization of American Culture, 1700–1900: Private Institutions, Elites, and the Origins of American Nationality*. New York, N.Y.: New York University Press.

Hall, Peter M. 1985. "Asymmetric Relationships and Processes of Power." In *Studies in Symbolic Interaction*, Supplement 1, 309–44.

Handler, Richard. 1994. "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?" In John R. Gillis, ed., *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hannon, James. 1991. "Identity and Participation in a Social Movement Organization: The Boston-Area Pledge of Resistance." Ph.D. diss., University of Wisconsin, Madison.

Hardin, Russell. 1982. *Collective Action*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Hardman, Keith J. 1987. *Charles Grandison Finney, 1792–1875: Revivalist and Reformer*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Harre', Rom, ed. 1986. *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.

Harrington, Michael. 1963. *The Other America: Poverty in the United*

States. New York, N.Y.: Macmillan.

Haskell, Thomas. 1985. "Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility, Parts I and II." *American Historical Review* 90: 339–61, 547–66.

Hatch, Nathan O. 1989. *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press.

Hedström, Peter, and Richard Swedberg, eds. 1998. *Social Mechanisms: An Analytic Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herman, Didi. 1997. *The Antigay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right*. Chicago: University of Chicago Press.

Heinicke, Christopher, and R. Freed Bales. 1953. "Developmental Trends in the Structure of Small Groups." *Sociometry* 16: 7–38.

Heise, David R. 1979. *Understanding Events: Affect and the Construction of Social Action*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.

Hercus, Cheryl. 1999. "Identity, Emotion, and Collective Action." *Gender and Society* 13: 34–55.

Hippler, Mike. 1986. "The Vigil: A Profile in Gay Courage." *Advocate*, 15 April: 42–47.

Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———. 1982. *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hoch, Charles, and Robert A. Slayton. 1989. *New Homeless and Old: Community and Skid Row*. Philadelphia: Temple University Press.

Hochschild, Arlie Russell. 1979. "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure." *American Journal of Sociology* 85: 551–75.

———. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*.

Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 1989. "The Economy of Gratitude." In David Franks and E. Doyle McCarthy, eds., *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, Conn.: JAI Press.

———. 1990. "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research." In Theodore D. Kemper, ed., *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.

———. 1998. "The Sociology of Emotion as a Way of Seeing." In Simon J. Williams and Gillian Bendelow, eds., *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*. London and New York: Routledge.

Hodder, Commissioner Kenneth L. 1994. "The Wall of Separation." *The War Cry*, 2 July: 4–5.

Hoffer, Eric. 1951. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York, N.Y.: Harper and Row.

Hofstadter, Richard. 1967. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York, N.Y.: Vintage.

Hubert, Henri, and Marcel Mauss. 1972 [1902]. *A General Theory of Magic*. New York: Norton.

Hunt, Lynn. 1992. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hunt, Scott, Robert Benford, and David Snow. 1994. "Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities." In Enrique Laran˜a, Hank Johnston, and Joseph Gusfield, eds., *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.

Hunter, James Davison. 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York, N.Y.: Basic Books.

Huston, James L. 1990. "The Experiential Basis of the Northern Antislav-

ery Impulse." *Journal of Southern History* 56: 609–40.

Hutcheson, Francis. 1919. "Illustrations upon the Moral Senses." In *Philosophical Writings*, edited by R. S. Downie. London: Everyman Classics.

———. 2000 [1728]. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*. London: Clinaman Press.

Jaggar, Alison M. 1989. "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology." In Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo, eds., *Gender/Body/Knowledge*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Jasper, James M. 1997. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1998. "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements." *Sociological Forum* 13: 397–424.

Jasper, James M., and Dorothy Nelkin. 1992. *The Animal Rights Crusade: The Growth of a Moral Protest*. New York, N.Y.: The Free Press.

Jasper, James M., and Jane Poulsen. 1995. "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests." *Social Problems* 42: 493–512.

Jenkins, J. Craig, and Charles Perrow. 1977. "Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movements (1946–1972)." *American Sociological Review* 42: 249–68.

Johnson, J. H. 1986a. "Outspeak: John Lorenzini." *Windy City Times*, 4 September: 8.

———. 1986b. "Outspeak: Darrell Yates Rist." *Windy City Times*, 23 October: 6.

Johnston, Susan. 1994. "On the Fire Brigade: Why Liberalism Can't Stop the Anti-Gay Campaigns of the Right." *Critical Sociology* 20: 3–19.

Johnston, Hank, and Bert Klandermans, eds. 1995. *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Jonas, Susanne. 1991. *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Jordan, Donald. 1994. *Land and Popular Politics in Ireland*. London: Cambridge University Press.
- Kane, Anne. 1996. "The Centrality of Culture in Social Theory: Fundamental Clues from Weber and Durkheim." In Stephen Turner, ed., *Social Theory and Sociology*. London: Blackwell.
- . 1997. "Theorizing Meaning Construction in Social Movements." *Sociological Theory* 15: 249–76.
- Kanter, Rosabeth Moss. 1972. *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kaszuba, Gerard. 1982. "My reminiscences of, and experiences from, the strike in the Ustka shipyard in August 1980." In Wladyslaw W. Adamski, ed., *Sisyphus Sociological Studies*, vol. 3: *Crises and Conflicts, The Case of Poland 1980–1981*. Warsaw: PWN (Polish Scientific Publishers).
- Katz, Michael B. 1986. *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*. New York, N.Y.: Basic Books.
- Katzenstein, Mary Fainsod. 1998. *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kayal, Philip M. 1990. "Healing Brokenness: Gay Volunteerism in AIDS." *Humanity and Society* 14: 280–96.
- . 1993. *Bearing Witness: Gay Men's Health Crisis and the Politics of AIDS*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Kemper, Theodore D. 1978a. *A Social Interactional Theory of Emotions*. New York, N.Y.: Wiley.
- . 1978b. "Toward a Sociology of Emotions: Some Problems and

Some Solutions." *The American Sociologist* 13: 30–41.

———. 1989. "Love and Like and Love and Love." In David D. Franks and

E. Doyle McCarthy, eds., *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, Conn.: JAI Press.

———. 1991. "Predicting Emotions from Social Relations." *Social Psychology Quarterly* 54: 330–42.

———. 1992. "Freedom and Justice: The Macro-Modes of Social Relations." *World Futures* 35: 141–62.

———. 1995. "What Does it Mean Social Psychologically To Be of a Given Age, Sex-Gender, Social Class, Race, Religion, etc.?" In B. Markovsky, K. Heimer, and J. O'Brien, eds., *Advances in Group Processes*, vol. 12. Greenwich, Conn.: JAI Press.

Kemper, Theodore D., and Randall Collins. 1990. "Dimensions of Micro-inter- action." *American Journal of Sociology* 96: 32–68.

Kemp-Welch, A., ed. 1983. *The Birth of Solidarity: The Gdansk Negotiations*, 1980. London: Macmillan.

Kimmelman, Reuven. 1968. "Non-violence in the Talmud." *Judaism* 17: 316– 34.

———. 1970. "Rabbinic Ethics of Protest." *Judaism* 19.

Kintz, Linda. 1997. *Between Jesus and the Market: The Emotions that Matter in Right-Wing America*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Kirschenbaum, Aaron. 1974. "A Cog in the Wheel: The Defense of Obedience to Superior Orders in Jewish Law." *Israel Yearbook on Human Rights* 4: 168–93.

Kitschelt, Herbert P. 1986. "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies." *British Journal of Political Science* 16: 57–85.

Klapp, Orrin. 1969. *Collective Search for Identity*. New York, N.Y.: Holt,

Rinehart.

Kleinman, Sherry. 1984. *Equals Before God: Seminarians as Humanistic Professionals*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996. *Opposing Ambitions: Gender and Identity in an Alternative Organization*. Chicago: University of Chicago Press.

Kollars, Deb. 1995. "Bitter Expansion Dispute Clouds Ministry for Homeless." *Sacramento Bee*, 24 September.

———. 1997. "Cold Facts Prompt County to Modify Homeless Strategy." *Sacramento Bee*, 7 December.

Konvitz, Milton. 1978. "Conscience and Civil Disobedience in the Jewish Tradition." In Menachem Kellner, ed., *Contemporary Jewish Ethics*. New York, N.Y.: Sanhedrin Press.

Kornbluh, Peter. 1987. "The Covert War." In Thomas Walker, ed., *Reagan versus the Sandinistas: The Undeclared War on Nicaragua*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Kramer, Larry. 1983. "1,112 and Counting." *New York Native*, 14–27 March: 1, 18–19, 21–23.

Kriger, Nora. 1992. *Zimbabwe's Guerrilla War: Peasant Voices*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuczma, Jozef. 1982. "August 1980 as I remember it." In Wladyslaw W. Adamski, ed., *Sisyphus Sociological Studies*, vol. 3: *Crises and Conflicts, The Case of Poland 1980–1981*. Warsaw: PWN (Polish Scientific Publishers).

Kumar, Krishan, and Jeff Weintraub, eds. 1997. *Public and Private Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuran, Timur. 1995. "The Inevitability of Future Revolutionary Surpris-

es." *American Journal of Sociology* 100: 1528–51.

Laba, Roman. 1991. *The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working-Class Democratization*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

Laitin, David D. 1998. *Identity in Formation*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Lakoff, George. 1996. *Moral Politics*. Chicago: University of Chicago Press. Lakoff, George, and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George, and Zoltan Kövecses. 1987. "The Cognitive Model of Anger Inherent in American English." In Naomi Quinn and Dorothy Holland, eds., *Cultural Models in Language and Thought*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.

Lamont, Michele, and Marcel Fournier, eds. 1992. *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: University of Chicago Press.

Landman, Leo. 1969. "Civil Disobedience: The Jewish View." *Tradition* 10: 5–14.

Lasswell, Harold D. 1930. *Psychopathology and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1948. *Power and Personality*. New York, N.Y.: Norton.

Lefort, Claude. 1986. *The Political Forms of Modern Society*. Translated by John B. Thompson. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Leidner, Robin. 1993. *Fast Food, Fast Talk: Service Work and the Routinization of Everyday Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Levenson-Estrada, Deborah. 1994. *Trade Unionists against Terror: Guatemala City, 1954–1985*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lewis, Helen B. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York, N.Y.:

International Universities Press.

Lewis, John, with Michael D'Orso. 1998. *Walking with the Wind: A Memoir of the Movement*. New York, N.Y.: Simon and Schuster.

Lichterman, Paul. 1996. *The Search for Political Community*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.

Lincoln, C. Eric. 1994. *The Black Muslims in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

Lindner, Bernd, and Thomas Gruening, eds. 1992. *Demonteure: Biographien des Leipziger Herbsts*. Bielefeld: Aisthesis.

Lipset, Seymour Martin. 1960. *Political Man*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Lipsky, Michael. 1980. *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*. New York, N.Y.: Russell Sage Foundation.

Lofland, John. 1993. *Polite Protesters: The American Peace Movement of the 1980s*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

———. 1996. *Social Movement Organizations*. New York, N.Y.: Walter de Gruyter.

Loftus, Elizabeth, and K. Ketcham. 1994. *The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Abuse*. New York, N.Y.: St. Martin's Press.

Lorentzen, Robin. 1991. *Women in the Sanctuary Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

Loseke, Donileen R. 1993. "Constructing Conditions, People, Morality, and Emotion: Expanding the Agenda of Constructionism." In Gale Miller and James A. Holstein, eds., *Constructionist Controversies: Issues in Social Problems Theory*. New York, N.Y.: Aldine de Gruyter.

———. 1997. "'The Whole Spirit of Modern Philanthropy': The Construction of the Idea of Charity, 1912–1992." *Social Problems* 44: 425–44.

Luker, Kristin. 1984. *Abortion and the Politics of Motherhood*. Berkeley

and Los Angeles: University of California Press.

Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micro-nesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Mack, Burton L. 1995. *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*. San Francisco, Calif.: HarperSanFrancisco.

Marwell, Gerald, and Pamela Oliver. 1993. *The Critical Mass in Collective Action: A Micro-Social Theory*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.

Marwell, Gerald, Pam Oliver, and Ralph Prahl. 1988. "Social Networks and Collective Action: A Theory of the Critical Mass III." *American Journal of Sociology* 94: 502–34.

Marx, Gary. 1972. "Issueless Riots." *Annals of the American Academy of Social and Political Science*, no. 391: 21–33.

Mason, David. 1985. *Public Opinion and Political Change in Poland, 1980–1982*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mason, John Mitchell. 1991. "The Voice of Warning to Christians, on the Ensuing Election of a President of the United States." In Ellis Sandoz, ed., *Political Sermons of the American Founding Era, 1730–1805*. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund.

Matthews, Nancy. 1994. *Confronting Rape: The Feminist Anti-Rape Movement and the State*. London: Routledge.

Mauss, Marcel. 1972 [1902]. *A General Theory of Magic*. Translated by Robert Brain. London: Routledge.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1986. "Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer." *American Journal of Sociology* 92: 64–90.

———. 1988. *Freedom Summer*. New York, N.Y.: Oxford University

Press. McAdam, Doug, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald. 1996. "Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Processes— Toward a Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements." In Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.

McAdam, Doug, and Ronnelle Paulsen. 1997. "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism." In Doug McAdam and David A. Snow, eds., *Social Movements: Readings on their Emergence, Mobilization, and Dynamics*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

McCarthy, Kathleen D., ed. 1990. *Lady Bountiful Revisited: Women, Philanthropy, and Power*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

McCarthy, John D., David W. Britt, and Mark Wolfson. 1991. "The Institutional Channeling of Social Movements by the State in the United States." *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 14: 45– 76.

McCarthy, John, and Mayer Zald. 1977. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82: 1212–41.

Melucci, Alberto. 1995. "The Process of Collective Identity." In Hank Johnston and Bert Klandermans, eds., *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

"Memorials across America." 1986. Editorial. *Windy City Times*, 22 May:

9. Merton, Robert K., and Elinor Barber. 1963. "Sociological Ambivalence."

In Edward A. Tiryakian, ed., *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*. London: The Free Press.

- Meyer, John W. 1994. "Rationalized Environments." In W. Richard Scott and John W. Meyer, eds., *Institutional Environments and Organizations: Structural Complexity and Individualism*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Meyer, John W., and Brian Rowan. 1977. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony." *American Journal of Sociology* 83: 340–63.
- Meyerson, Debra E., and Maureen A. Scully. 1995. "Tempered Radicalism and the Politics of Ambivalence and Change." *Organization Science* 6: 585–600.
- . 1997. "Ambivalence on the Boundary: Identification within Tenuous Employment Relationships." Paper presented at the 1997 Annual Meeting of the Academy of Management.
- Milburn, Michael A., and Sheree D. Conrad. 1996. *The Politics of Denial*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Miller, David. 1995. *On Nationality*. New York, N.Y.: Clarendon Press.
- Miller, E. J., and A. K. Rice. 1967. *Systems of Organization*. London: Tavistock.
- Miller, Neal, and John Dollard. 1941. *Social Learning and Imitation*. New Haven: Yale University Press.
- Miller, Perry. 1953. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1984. *Errand into the Wilderness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mills, C. Wright. 1940. "Situated Actions and Vocabularies of Motive." *American Sociological Review* 5: 904–13.
- Moody, T. W. 1982. *Davitt and the Irish Revolution, 1846–82*. Oxford: Clarendon Press.
- Morgen, Sandra. 1995. "'It Was the Best of Times, It Was the Worst of Times': Emotional Discourse in the Work Cultures of Feminist Health Clinics." In Myra Marx Ferree and Patricia Yancey Martin, eds., *Femi-*

nist Organizations: Harvest of the New Women's Movement. Philadelphia: Temple University Press.

Morris, Aldon D. 1984. *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*. New York, N.Y.: The Free Press.

———. 1997. "Black Southern Student Sit-In Movement: An Analysis of Internal Organization." In Doug McAdam and David A. Snow, eds., *Social Movements: Readings on their Emergence, Mobilization and Dynamics*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

Morris, Aldon D., and Carol McClurg Mueller, eds. 1992. *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

Morris, Sidney. 1986. "Gay Vanishing Act." *New York Native*, 18 August: 15.

Mukerji, Chandra. 1997. *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles*. Cambridge: Cambridge University Press.

Munt, Sally R. 1998. *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender*. London: Cassell.

Murray, Harry. 1990. *Do Not Neglect Hospitality: The Catholic Workers and the Homeless*. Philadelphia: Temple University Press.

Nepstad, Sharon Erickson. 1996. "Nicaragua Libre: High-Risk Activism in the U.S.-Nicaragua Solidarity Movement." Ph.D. diss., University of Colorado, Boulder.

———. 1997. "The Process of Cognitive Liberation: Cultural Synapses, Links, and Frame Contradictions in the U.S.-Central America Peace Movement." *Sociological Inquiry* 67: 470-87.

Nepstad, Sharon Erickson, and Christian Smith. 1999. "Rethinking Recruitment to High-Risk/Cost Activism: The Case of Nicaragua Exchange." *Mobilization* 4: 40-51.

Neubert, Erhart. 1998. *Geschichte der Opposition in der DDR, 1949-1989*. Berlin: Links.

- Neues Forum Leipzig. 1990. Jetzt oder Nie—Demokratie: Leipziger Herbst '89. Leipzig: Neues Forum.
- Newman, Katherine. 1993. *Declining Fortunes*. New York, N.Y.: Basic Books.
- Niebuhr, H. Richard. 1988. *The Kingdom of God in America*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Nowak, Stefan. 1980. "Value Systems of the Polish Society." *Polish Sociological Bulletin* 50: 5–20.
- . 1981. "Values and Attitudes of the Polish People." *Scientific American* 245, no. 1 (July): 23–31.
- Oberschall, Anthony. 1996. "Opportunities and Framing in the Eastern European Revolts of 1989." In Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. New York, N.Y.: Cambridge University Press.
- "Off to a Good Start." 1985. Editorial. *Gay Life*, 6 June: 9.
- Offe, Claus. 1998. "'Homogeneity' and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights." *Journal of Political Philosophy* 6: 113–41.
- Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Ost, David. 1990. *Solidarity and the Politics of Anti-Politics: Opposition and Reform in Poland Since 1968*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ostrander, Susan A. 1995. *Money for Change: Social Movement Philanthropy at Haymarket People's Fund*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ottati, Victor C., E. Riggle, Robert S. Wyer, Jr., N. Schwarz, and J. Kuklinski. 1989. "Cognitive and Affective Bases of Opinion Survey Responses." *Journal of Personality and Social Psychology* 57: 404–15.
- Ottati, Victor C., and Robert S. Wyer Jr. 1993. "Affect and Political Judg-

ment." In Shanto Iyengar and William J. McGuire, eds., *Explorations in Political Psychology*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Owens, Gary. 1999. "Nationalism without Words: Symbolism and Ritual Behavior in the 'Monster Meetings' of 1843–45." In J. S. Donnelly Jr. and Kerby Miller, eds., *Irish Popular Culture, 1650–1850*. Dublin: Irish Academic Press.

Paglia, Camille. 1990. *Sexual Personae*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Pastor, Robert. 1982. "Our Real Interests in Central America." *The Atlantic Monthly*, July: 27–39.

Pawelec, Wladyslaw. 1982. "Seventeen Hot Days." In Wladyslaw W. Adam-ski, ed., *Sisyphus Sociological Studies*, vol. 3: *Crises and Conflicts, The Case of Poland 1980–1981*. Warsaw: PWN (Polish Scientific Publishers).

Payne, Charles. 1995. *I've Got the Light of Freedom*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Payne, Stanley, G. 1995. *A History of Fascism, 1914–1945*. Madison: University of Wisconsin Press.

Pendergrast, Mark. 1995. *Victims of Memory: Incest Accusations and Shattered Lives*. Hinesburg, Vermont: Upper Access.

Perez-Diaz, Victor. 1998. "The Public Sphere and a European Civil Society." In Jeffrey C. Alexander, ed., *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. London: Sage.

Persky, Stan. 1981. *At the Lenin Shipyard: Poland and the Rise of the Solidarity Trade Union*. Vancouver: New Star.

Persky, Stan, and Henry Flam, eds. 1982. *The Solidarity Sourcebook*. Vancouver: New Star.

Philipsen, Dirk. 1993. *We Were the People: Voices from East Germany's Revolutionary Autumn of 1989*. Durham, N.C.: Duke University Press.

- Pierce, Jennifer L. 1995. *Gender Trials: Emotional Lives in Contemporary Law Firms*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Piven, Frances Fox, and Richard A. Cloward. 1977. *Poor People's Movements*. New York, N.Y.: Random House.
- Poggi, Gianfranco. 1978. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Polletta, Francesca. 1998. "It Was Like a Fever . . .": Narrative and Identity in Social Protest." *Social Problems* 45: 137–59.
- Polletta, Francesca, and James M. Jasper. 2001. "Collective Identity in Social Movements." *Annual Review of Sociology* 27: 283–305.
- Polsky, Andrew J. 1991. *The Rise of the Therapeutic State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Pope, Kenneth S., and Laura S. Brown. 1996. *Recovered Memories of Abuse: Assessment, Therapy, Forensics*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Popkin, Samuel. 1979. *The Rational Peasant*. Los Angeles and Berkeley: University of California Press.
- Poppendieck, Janet. 1998. *Sweet Charity? Emergency Food and the End of Entitlement*. New York: Viking.
- Potel, Jean-Ives. 1982. *The Summer before the Frost*. London: Pluto.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Raines, Howell. 1977. *My Soul is Rested: Movement Days in the Deep South Remembered*. New York, N.Y.: Penguin.
- Rapping, Elayne. 1996. *The Culture of Recovery*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Reddy, William M. 1997. "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions." *Current Anthropology* 38: 327–51.
- Reicher, Stephen. 1996a. "Collective Psychology and the Psychology of

the Self." *The BPS Social Psychology Section Newsletter* 36: 3–15.

———. 1996b. "The Crowd' Century: Reconciling Practical Success with Theoretical Failure." *British Journal of Social Psychology* 35: 535– 53.

Richards, Leonard L. 1970. *'Gentlemen of Property and Standing': Anti-Abolition Mobs in Jacksonian America*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Ricoeur, Paul. 1974. *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press.

———. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.

Rist, Darrell Yates. 1987. "Drawing Blood." *Advocate*, 14 April: 52–59, 108–11.

Robnett, Belinda. 1997. *How Long? How Long? African-American Women in the Struggle for Civil Rights*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Roiphe, Katie. 1993. *The Morning After: Sex, Fear, and Feminism on Campus*. Boston, Mass.: Little, Brown.

Rorty, Amelie. 1980. "Introduction." In Amelie Rorty, ed., *Explaining Emotions*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Rosaldo, Michelle Z. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling." In Richard A. Shweder and Robert A. Levine, eds., *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Roth, S. 1971. "The Morality of Revolution: A Jewish View." *Judaism* 20: 431–42.

Rupp, Leila J., and Verta Taylor. 1987. *Survival in the Doldrums: The American Women's Rights Movement, 1945 to the 1960s*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Salamon, Lester M. 1987. "Of Market Failure, Voluntary Failure, and

Third- Party Government: Toward a Theory of Government-Nonprofit Relations in the Modern Welfare State." *Journal of Voluntary Action Research* 16: 29–49.

Sarbin, Theodore R. 1986. "Emotion and Act: Roles and Rhetoric." In Rom Harré', ed., *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.

Schacter, Daniel. 1996. *Searching for Memory*. New York, N.Y.: Basic Books.

Scheff, Thomas J. 1990a. *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1990b. "Socialization of Emotions: Pride and Shame as Causal Agents." In Theodore D. Kemper, ed., *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press.

———. 1997. *Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1999. "Shame and the Social Bond: A Sociological Theory." Unpublished manuscript.

Scheff, Thomas J., and Suzanne M. Retzinger. 1991. *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lexington, Mass.: Lexington Books.

Scheler, Max. 1992. *On Feeling, Knowing, and Valuing: Selected Writings*.

Chicago: University of Chicago Press.

Schelling, Thomas C. 1960. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Schwartzchild, Steven. 1966. "The Religious Demand for Peace." *Judaism* 15: 412–18.

Scitovsky, Tibor. 1976. *The Joyless Economy*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Scott, Donald M. 1978. *From Office to Profession: The New England*

Ministry. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Scott, W. Richard. 1995. *Institutions and Organizations*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Scott, W. Richard, and John W. Meyer. 1983. "The Organization of Social Sectors." In John W. Meyer and W. Richard Scott, eds., *Organizational Environments: Ritual and Rationality*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Segal, Alan F. 1986. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Seidman, Gay W. 1994. *Manufacturing Militance: Workers' Movements in Brazil and South Africa, 1970–1985*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Seligson, Mitchell A., William Thiesenhusen, Malcolm Childress, and Roberto Vidales. 1993. *El Salvador Agricultural Policy Analysis and Land Tenure Study*. Agricultural Policy Analysis Project II, Technical Report No.

133. Cambridge, Mass.: Abt Associates.

Sewell, William H., Jr. 1996. "Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille." *Theory and Society* 25: 841–81.

———. 1999. "The Concept(s) of Culture." In Victoria Bonnell and Lynn Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Shapiro, David. 1978. "The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei." In Menachem Kellner, ed., *Contemporary Jewish Ethics*. New York, N.Y.: Sanhedrin Press.

Shelley, Martha. 1992. "Gay Is Good." In Karla Jay and Allen Young, eds., *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*. New York, N.Y.: New York University Press.

Shotter, John, and Michael Billig. 1998. "A Bakhtinian Psychology: From out of the Heads of Individuals and into the Dialogues between Them." In Michael Mayerfield Bell and Michael Gardiner, eds., *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Word*. London: Sage.

Siegmán, Henry, ed. 1966. *Judaism and World Peace: Focus Vietnam*. New York, N.Y.: Synagogue Council of America.

Simonson, S. 1968. "Violence from the Perspective of the Ethics of the Fathers." *Tradition* 10: 35–41.

Shridharani, Krishnalal. 1939. *War without Violence*. New York, N.Y.: Harcourt, Brace.

Sklar, Holly. 1988. *Washington's War on Nicaragua*. Boston, Mass.: South End Press.

Skocpol, Theda. 1982. "What Makes Peasants Revolutionary?" *Comparative Politics* 14: 351–75.

Skocpol, Theda, and Morris P. Fiorina. 1999. "Making Sense of the Civic Engagement Debate." In Theda Skocpol and Morris P. Fiorina, eds., *Civic Engagement in American Democracy*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press/New York: Russell Sage Foundation.

Slater, Philip. 1967. *Microcosm*. New York, N.Y.: Wiley.

Slotkin, Richard. 1973. *Regeneration through Violence*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

Smelser, Neil J. 1963. *Theory of Collective Behavior*. New York, N.Y.: The Free Press.

———. 1968. *Essays in Sociological Explanation*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

———. 1998. "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences: 1997 Presidential Address." *American Sociological Review* 63: 1–16.

———. 1999. *The Social Edges of Psychoanalysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Smith, Adam. 1984 [1759]. *Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis, Ind.: Liberty Classics.

Smith, Christian. 1991. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996a. *Resisting Reagan: The U.S. Central America Peace Movement*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996b. "Correcting a Curious Neglect, Or Bringing Religion Back In." In Christian Smith, ed., *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York, N.Y.: Routledge.

Smith, Anthony D. 1998. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.

Smith, Steven Rathgeb, and Michael Lipsky. 1993. *Nonprofits for Hire: The*

Welfare State in the Age of Contracting. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Snow, David A., Louis Zurcher, Jr., and Sheldon Ekland-Olson. 1980.

"Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment." *American Sociological Review* 45: 787–801.

Snow, David A., and Robert Benford. 1988. "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." *International Social Movement Research* 1: 197–217.

———. 1992. "Master Frames and Cycles of Protest." In Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

Snow, David A., and Richard Machalek. 1984. "The Sociology of Conversion." *Annual Review of Sociology* 10: 167–90.

Snow, David A., E. Burke Rochford Jr., Steven K. Worden, and Robert D. Benford. 1986. "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51: 464–81.

Solidarity Strike Bulletins, August 1980, translated in *Labour Focus* on East- ern Europe, 1980, vol. 4, nos. 1–3.

Sommers, Christina Hoff. 1994. *Who Stole Feminism?* New York, N.Y.: Si- mon and Schuster.

Somers, Margaret R. 1993. "Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy." *American Sociological Review* 58: 587–620.

———. 1994. "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Net- work Approach." *Theory and Society* 23: 605–49.

———. 1995. "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship The- ory: The Place of Political Culture in the Public Sphere." *Sociologi- cal Theory* 13, no. 3: 229–73.

Soysal, Yasemin N. 1994. *The Limits of Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press.

Sperling, Susan. 1988. *Animal Liberators: Research and Morality*. Berke- ley and Los Angeles: University of California Press.

Spillman, Lyn. 1997. *Nation and Commemoration*. Cambridge: Cam- bridge University Press.

Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity*. Princeton, N.J.: Princeton Uni- versity Press.

Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. 1985. *The Future of Reli- gion*.

Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Stark, Steven D. 1997. *Glued to the Set*. New York, N.Y.: The Free Press.

Stearns, Carol Z., and Peter N. Stearns. 1986. *Anger: The Struggle for Emo-*

tional Control. Chicago: University of Chicago Press.

Stearns, Peter N. 1994. *American Cool: Constructing a Twentieth-Centu- ry Emotional Style*. New York, N.Y.: New York University Press.

Stearns, Peter N., and Jan Lewis, eds. 1998. *An Emotional History of the*

United States. New York, N.Y.: New York University Press.

Stein, Arlene. 1997. *Sex and Sensibility: Stories of a Lesbian Generation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Steinberg, Marc W. 1996. "Toward a Dialogic Analysis of Social Movement Culture: Reframing Frame Analysis." Paper presented at the Social Science History Association meeting, New Orleans.

———. 1998. "Tilting the Frame: Considerations on Collective Action Framing from a Discursive Turn." *Theory and Society* 27: 845–72.

Steinem, Gloria. 1992. *Revolution from Within*. Boston, Mass.: Little,

Brown. Steinfels, Peter. 1996. "Evangelicals Lobby for Oppressed Christians." *The New York Times*, September 15, 1996.

Stephens, E. 1990. "Democracy in Latin America: Recent Developments in Comparative Historical Perspective." *Latin American Research Review* 25: 157–76.

Stokes, Susan. 1995. *Cultures in Conflict*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Strathern, Andrew, and Pamela J. Stewart. 1998. "Embodiment and Communication: Two Frames for the Analysis of Ritual." *Social Anthropology* 6: 237–51.

Strozier, Charles. 1998. "Christian Fundamentalism and the Apocalyptic in the 1990s." Chi Rho Lectures, Central Lutheran Church, Eugene, Oregon. November 6–8.

Swaminathan, Anand, and James Wade. 1999. "Social Movement Theory and the Evolution of New Organizational Forms." Paper presented at the annual meeting of the Academy of Management, Chicago.

Szylak, Jan. 1982. "My reminiscences of August 1980." In Wladyslaw W. Adamski, ed., *Sisyphus Sociological Studies*, vol. 3: *Crises and Conflicts, The Case of Poland 1980–1981*. Warsaw: PWN (Polish Scientific Publishers).

Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1998. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1994. "The Politics of Recognition." In Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Taylor, Verta. 1989. "Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance." *American Sociological Review* 54: 761–75.

———. 1996. *Rock-a-by Baby: Feminism, Self-Help, and Postpartum Depression*. New York, N.Y.: Routledge.

———. 1999. "Gender and Social Movements: Gender Processes in Women's Self-Help Movements." *Gender and Society* 13: 8–33.

———. 2000. "Emotions and Identity in Women's Self-Help Movements." In Sheldon Stryker, Tim Owens, and Bob White, eds., *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Taylor, Verta, and Nancy Whittier. 1992. "Collective Identity and Lesbian Feminist Mobilization." In Aldon D. Morris and Carol Mueller, eds., *Frontiers of Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

———. 1995. "Analytical Approaches to Social Movement Culture: The U.S. Women's Movement." In Hank Johnston and Bert Klandermans, eds., *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Thoits, Peggy. 1989. "The Sociology of Emotions." *Annual Review of Sociology* 15: 317–42.

Thome, James A. 1834. *Speech of James A. Thome, of Kentucky, Delivered at the Annual Meeting of the American Antislavery Society, May 6, 1834. No. 11 Merchants Hall, Boston: Garrison and Knapp.*

- Thompson, Francis. 1985. "The Landed Classes, the Orange Order, and the Anti-Land League Campaign in Ulster, 1880–1881." *Eire-Ireland* 22: 102–21.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York, N.Y.: Russell Sage Foundation.
1994. "Social Movements as Historically Specific Clusters of Political Performances." *Berkeley Journal of Sociology* 38: 1–30.
- . 1999. "Conclusion." In Marco Giugni, Doug McAdam, and Charles Tilly, eds., *How Social Movements Matter*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- "The Time for Gay Rage is Now!" 1986. Editorial. *Advocate*, 5 August: 18.
- Tiryakian, Edward. 1995. "Collective Effervescence, Social Change, and Charisma: Durkheim, Weber, and 1989." *International Sociology* 10: 269–81.
- Townsend, Charles. 1983. *Political Violence in Ireland: Government and Resistance since 1848*. Oxford: Clarendon Press.
- Troester, Rosalie Riegle, ed. 1993. *Voices from the Catholic Worker*. Philadelphia: Temple University Press.
- Truth Commission for El Salvador. 1993. *From Madness to Hope: The 12-year War in El Salvador*. Report of the Truth Commission for El Salvador. Document 67.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- . 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Tyson, Timothy B. 1999. *Radio Free Dixie: Robert F. Williams and the Roots of Black Power*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Vale, Michael, ed. 1981. *Poland: The State of the Republic*. London: Pluto.
- Vanden, Harry, and Thomas Walker. 1991. "The Reimposition of U.S.

Hege-

mony over Nicaragua." In Kenneth Coleman and George Herring, eds., *The Central American Crisis: Sources of Conflict and the Failure of U.S. Policy*. Wilmington, Del.: Scholarly Resources.

Vanderford, Marsha L. 1989. "Vilification and Social Movements: A Case Study of Pro-Life and Pro-Choice Rhetoric." *Quarterly Journal of Speech* 75: 166-82.

Vandervelden, Mark. 1987. "Gay Health Conference: Comegys Calls for Nationwide Civil Disobedience." *Advocate*, 28 April: 12.

Vaughan, William. 1994. *Landlord and Tenant Relations in Mid-Victorian Ireland*. Oxford: Oxford University Press.

Verdery, Katherine. 1994. "From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe." *East European Politics and Societies* 8: 225-55.

Volosinov, V. N. 1976a. *Freudianism: A Marxist Critique*. Translated by I. R. Titunik. New York, N.Y.: Academic Press. 1976b. "Discourse in Life and Discourse in Art (Concerning Sociological Poetics)." Appendix to *Freudianism: A Marxist Critique*. Translated by I. R. Titunik. New York, N.Y.: Academic Press.

———. 1986. *Marxism and the Theory of Language*. Translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Vygotsky, Lev. 1986. *Thought and Language*. Edited by Alex Kozulin. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wagner, David. 1993. *Checkerboard Square: Culture and Resistance in a Homeless Community*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Walsh, Edward. 1981. "Resource Mobilization and Citizen Protest in Communities around Three Mile Island." *Social Problems* 29: 1-21.

Walter, Dave. 1985. "Openly Gay Elected and Appointed Officials Hold

'His- toric' Meeting." *Advocate*, 24 December: 10–13. 1986. "High Court Upholds Sodomy Law." *Advocate*, 5 August: 10. Weber, Max. 1946. From Max Weber: *Essays in Sociology*. Translated and edited by H. Gerth and C. W. Mills. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Weber, Max. 1978 [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Gunther Roth and Claus Wittich. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Weick, Karl E. 1993. "Sensemaking in Organizations: Small Structures with Large Consequences." In J. Keith Murnighan, ed., *Social Psychology in Organizations: Advances in Theory and Research*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Weigert, Andrew, and David D. Franks. 1989. "Ambivalence: A Touchstone of the Modern Temper." In David Frank and E. Doyle McCarthy, eds., *The Sociology of Emotions*. Greenwich, Conn.: JAI Press.

Wein, Berel. 1969. "Jewish Conscientious Objectors and the Vietnamese War." *Jewish Life* 37.

Weintraub, Jeff. 1995. "Varieties and Vicissitudes of Public Space." In Philip Kasinitz, ed., *Metropolis*. New York, N.Y.: New York University Press.

White, Harrison C. 1992. *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

White, Ronald, and C. Howard Hopkins. 1976. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. Philadelphia: Temple University Press.

Whittier, Nancy. 1995. *Feminist Generations: The Persistence of Radical Women's Movements*. Philadelphia: Temple University Press.

Wickham-Crowley, Timothy. 1987. "The Rise (and Sometimes Fall) of Guer- rilla Governments." *Sociological Forum* 2: 473–99.

Williams, Albert. 1987. "AIDS, Politics, and 'The Normal Heart': An

Inter- view with Playwright Larry Kramer.” *Windy City Times*, 19 February: 23.

Williams, Linda M. 1994. “Recall of Childhood Trauma: A Prospective Study of Women’s Memories of Child Sexual Abuse.” *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 62: 1167–76.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1979. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: Verso.

Williams, Rhys H. 1995. “Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources.” *Social Problems* 42: 124–44.

Wolch, Jennifer R. 1990. *The Shadow State: Government and Voluntary Sector in Transition*. New York, N.Y.: The Foundation Center.

Wolfe, Alan. 1998. *One Nation, After All*. New York, N.Y.: Viking.

Wolfe, Maxine. 1993. Interview conducted by Kate Black, September 21. *Lesbian Herstory Archives*, Brooklyn, N.Y.

Wood, Elisabeth Jean. Forthcoming. *Insurgent Collective Action and Civil War: Redrawing Boundaries of Class and Citizenship in El Salvador*.

Wright, Frank. 1996. *Two Lands on One Soil: Ulster Politics before Home Rule*. Dublin: Gill and Macmillan.

Wuthnow, Robert. 1989. *Meaning and Moral Order*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Young, Andrew. 1996. *An Easy Burden: The Civil Rights Movement and the Transformation of America*. New York, N.Y.: HarperCollins.

Youth of the Rural Organizing and Cultural Center [YROCC]. 1991.

Minds Stayed on Freedom: The Civil Rights Struggle in the Rural South. Boulder, Colo.: Westview Press.

Zald, Mayer, and Patricia Denton. 1963. “From Evangelism to General

Ser- vice: The Transformation of the YMCA." *Administrative Science Quar- terly* 8: 214–34.

Zerubavel, Eviatar. 1998. *Social Mindscapes*. Cambridge, Mass.: Harvard Uni- versity Press.

Zhao, Dingxin. 1998. "Ecologies of Social Movements: Student Mobili- zation during the 1989 Prodemocracy Movement in Beijing." *American Journal of Sociology* 103: 1493–1529.

Zimmerman, S. 1971. "Confronting the Halakha on Military Service." *Juda- ism* 20: 204–12.

Zurcher, Louis, Jr. and R. George Kirkpatrick. 1976. *Citizens for Decen- cy: Antipornography Crusades as Status Defense*. Austin: University of Texas Press.

Zolberg, Aristide R. 1972. "Moments of Madness." *Politics and Society* 2: 183–207.