

มานุษยวิทยากับอารมณ์*

อภิญา เฟื่องฟูสกุล**

ความนำ: อารมณ์นั้นสำคัญไฉน?

หากย้อนกลับไปสักสามสิบปีก่อน ในแวดวงมานุษยวิทยาหรือสังคมศาสตร์วงกว้าง การพูดเรื่องอารมณ์คงถูกมองในแง่ลบ เพราะดูจะเป็นปฏิบัติต่อความเป็นกลางและความเที่ยงตรงของศาสตร์ทางสังคม แต่บัดนี้ จะพบว่าประเด็นของอารมณ์ได้หวนกลับสู่ความสนใจทางสังคมศาสตร์อีกครั้งหนึ่ง เห็นได้จากจำนวนรายชื่อหนังสือและบทความทางวิชาการเกี่ยวกับเรื่องนี้ ที่เป็นเช่นนี้ ส่วนหนึ่งก็เพราะอิทธิพลของทฤษฎีหลังสมัยใหม่ และวัฒนธรรมศึกษาที่ปฏิเสธกรอบคิดแบบปฏิฐานนิยม (positivism) และพยายามไปพ้นการแยกขั้วทางความคิด (dichotomies) อย่างไรก็ตาม เหตุผลสำคัญที่มโนทัศน์นี้กลับมามีความสำคัญก็เนื่องมาจากการถกเถียงที่ยืดเยื้อว่า “อารมณ์” คืออะไรกันแน่ ที่สุดแล้วเป็นเรื่องของปรากฏการณ์ทางกายภาพหรือนามธรรมทางใจ เป็นเรื่องของปัจเจกหรือโครงสร้าง เป็นเรื่องของธรรมชาติมนุษย์ หรือการถูกกำหนดทางสังคมกันแน่ การถกเถียงเหล่านี้ไม่มีข้อยุติง่าย ๆ แต่มันได้ช่วยกระพือความคิดซึ่งจะเห็นได้ว่า ประเด็นการถกเถียงเหล่านี้ ล้วนเป็นแกนกลางของมโนทัศน์หลักทางทฤษฎีสังคมศาสตร์ทั้งสิ้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง การทบทวนเรื่องอารมณ์ก็คือการทบทวนข้อถกเถียงทางทฤษฎีเหล่านี้นั่นเอง

นอกจากนั้น หากมองให้แคบเข้ามาเฉพาะที่มานุษยวิทยา การทบทวนเรื่องอารมณ์มีบทบาทโดยตรงกับการทบทวนเรื่องวิธีวิทยาและการทำงานภาคสนามของศาสตร์สาขานี้ สมัยที่ปฏิฐานนิยมยังเฟื่องฟู เสียงบ่นหรือความรู้สึกส่วนตัวของนักมานุษยวิทยา คือ “ของต้องห้าม” สิ่งที่เห็นในภาคสนามเป็นเพียง “ข้อมูล” ที่ต้องนำมาวิเคราะห์ แต่เมื่อมีการปลดปล่อยอารมณ์ให้

* เอกสารประกอบการสัมมนาเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทยครั้งที่ 4, อารมณ์, อำนาจ, ความรู้สึก, มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี, 31 มกราคม 2551.

** ภาควิชาสังคมวิทยา-มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่



“ ... หากเราไม่อาจมองโลกได้โดยปราศจากแว่นทางวัฒนธรรมของเราเอง และจะต้องอาศัยแว่นนี้ไปทำความเข้าใจคนอื่น เราจะเข้าถึงเขาอย่างที่เขาเป็นได้อย่างไร ...

นี่เป็นคำถามที่สั่นคลอนความชอบธรรมของวิชามานุษยวิทยาเองด้วย ในฐานะของวิชาที่ศึกษา ‘คนอื่น’ ...”

เป็นอิสระมากขึ้น ในยุคนี้ เราจะพบว่านักมานุษยวิทยาต่างพากันยอมรับว่า ความไวต่ออารมณ์ของตนเองและผู้ที่นักมานุษยวิทยาต้องมีปฏิสัมพันธ์ด้วยเป็นปัจจัยสำคัญต่อการเก็บข้อมูลในภาคสนาม ข้อถกเถียงเรื่องนี้จึงสำคัญต่อวิธีการศึกษาของมานุษยวิทยาเอง

บทความนี้มุ่งสำรวจสถานภาพของอารมณ์ในมานุษยวิทยาว่า สกิลความคิดต่างๆ นิยามและให้ค่ากับอารมณ์อย่างไร ทำให้ตั้งกล่าวสอดคล้องกับกรอบทฤษฎีของสายนั้นๆ อย่างไร ทำให้การศึกษาและอธิบายพฤติกรรมของสายความคิดนั้นมีลักษณะอย่างไร อีกนัยหนึ่ง การสำรวจสถานภาพของอารมณ์ทำให้เรามองเห็นพัฒนาการของมานุษยวิทยาสกุลต่างๆ ได้ จากนั้นจะมุ่งประเด็นไปยังความสำคัญและความสัมพันธ์ของอารมณ์ในวิธีวิทยาและการทำงานในภาคสนาม เพื่อที่จะประเมินดูว่าข้อถกเถียงเรื่องอารมณ์ในงานสนามช่วยให้เราเห็นจุดแข็งจุดอ่อนของมานุษยวิทยาอย่างไรในการเป็นมรรควิธีหนึ่งที่จะช่วยให้เราเข้าใจ “ความเป็นมนุษย์” ส่วนสุดท้าย

จะสำรวจข้อเสนอนี้ใหม่ๆ ในปัจจุบัน เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับศีลธรรม ประโยชน์ของมโนทัศน์อารมณ์ในการก้าวข้ามความคิดคู่ตรงข้าม และประเด็นอารมณ์กับอำนาจ

อมตะวิาทะระหว่างสากลนิยม (Universalism) และสัมพัทธ์นิยม (Relativism)

ดังได้กล่าวไปแล้วในช่วงเกริ่นนำว่ามโนทัศน์ “อารมณ์” นั้น ช่วยให้เรามองเห็นกับดักความคิดคู่ตรงข้ามในโลกทัศน์ตะวันตกหลายคู่ อย่างแรกอารมณ์ดูจะเป็นขั้วตรงข้ามของเหตุผล ยิ่งเมื่อมองจากกรอบแบบวิทยาศาสตร์ตะวันตก อารมณ์ดูจะกลายเป็นสิ่งไม่พึงปรารถนา เพราะจะทำให้ศาสตร์สูญเสียความเที่ยงตรงไป อย่างไรก็ตาม ก็ยังมีทัศนะที่มิได้มองอารมณ์เชิงลบเช่นนี้ ซึ่งสามารถอ้างอิงย้อนหลังกลับไปถึงนักปรัชญากรีกเลยทีเดียว อริสโตเติลเคยพูดถึงความสัมพันธ์ของอารมณ์และความคิดว่า บทความวิเคราะห์หรืองานเขียนดีๆ เป็นพลังสำคัญขับ

เคลื่อนที่สามารถเปลี่ยนแปลงผู้อ่านหรือผู้ชมอย่างถึงรากได้ ปัญญาสามารถจุดประกายให้เกิดอารมณ์สะท้อนใจลึกซึ้ง (Sant Cassia, 2005) catharsis จึงนำผู้ชมให้เข้าถึงสัจธรรมของชีวิตได้

คู่มตะนิรันดร์กาลอีกคู่หนึ่ง ได้แก่ “กาย” และ “จิต” อารมณ์เป็นเรื่องของอะไรกันแน่ระหว่างตัวกำหนดสองอย่างนี้ ถ้าเชื่อเรื่องกายภาพกำหนด ก็วัดความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์กันจากความดันโลหิต การเคลื่อนไหวของกล้ามเนื้อบนใบหน้า หรือกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางฮอร์โมนและสารเคมีในสมอง บัจเจกหรือสังคมก็จำต้องปรับตนไปตามข้อกำหนดและข้อจำกัดทางกายภาพดังกล่าว ส่วนอีกขั้วหนึ่งซึ่งมองอารมณ์เป็นเรื่องนามธรรม จะเห็นว่ามันเป็น เรื่องของการตัดสินใจ เป็นแรงจูงใจผลักดันความคิดและพฤติกรรม โดยมักละเลยไม่พูดถึงความสัมพันธ์ ระหว่างกายและอารมณ์ และมองสังคมว่า เป็นปัจจัยที่เข้ามาแทรกเพื่อตอกย้ำหรือเปลี่ยนแปลงการแสดงออกของอารมณ์พื้นฐานที่มีมาก่อนเท่านั้น

ข้อถกเถียงทั้งสองคู่ระหว่างความคิดกับความ รู้สึก และกายกับจิตนี้มักซ้อนทับอยู่กับอมตะวิวาทะอีกคู่หนึ่ง ระหว่างสากลนิยมกับสัมพัทธ์นิยม ฝ่ายแรกเชื่อว่า ไม่ว่าตัวกำหนดพื้นฐานของอารมณ์จะเป็นอะไรก็ตาม กายหรือจิต สิ่งนั้นเป็นตัวกำหนดที่เป็นสากลเหมือนกันหมดสำหรับมนุษย์ในทุกๆ วัฒนธรรม ส่วนค่ายหลังเป็นฐานทางปรัชญาให้แก่แนวการประกอบสร้างทางสังคม (social constructionism) กลับปฏิเสธความเป็นสากลนิยม และเห็นว่าอารมณ์ของคนเราในแต่ละสังคมถูกหล่อหลอมจากปัจจัยทางสังคมวัฒนธรรมในสังคมนั้นๆ มากกว่า อารมณ์ในแต่ละวัฒนธรรมจึงมีความแตกต่างกันหลากหลาย และมี

ลักษณะเฉพาะตน บางวัฒนธรรมอาจไม่แยกขั้วระหว่างเหตุผลและความรู้สึกก็ได้ ลำดับต่อไปจะไล่เรียงดูแต่ละฝ่ายว่าเสนออะไรบ้าง

อารมณ์กับความเป็นสากล

ในมานุษยวิทยา การมองเห็นอารมณ์ในแง่ตัวกำหนดที่ไม่แปรเปลี่ยน (invariant) ในวัฒนธรรมต่างๆ นั้น เห็นได้จากสกุลความคิดหลายสกุล สกุลหนึ่งก็คือกลุ่มที่เชื่อในทฤษฎีวิวัฒนาการ (evolutionary approaches) ชาร์ลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin) ซึ่งให้เห็นความสำคัญของอารมณ์ในแง่ที่เป็นกลไกสำคัญประการหนึ่งสำหรับมนุษย์และสัตว์ที่จะปรับตัวเพื่อความอยู่รอด เช่น เมื่อถูกทำให้โกรธ สัตว์จะจู่โจมตอบ การจู่โจมสิ่งที่ทำให้โกรธจัด เป็นปฏิกิริยาตามธรรมชาติ จะเห็นว่าอารมณ์ช่วยกระตุ้นจัดแต่งพฤติกรรมเพื่อให้คนและสัตว์สามารถอยู่รอดในสิ่งแวดล้อมต่างๆ วิธีอธิบายเช่นนี้มีอิทธิพลต่อหลายแขนงวิชา เช่น มานุษยวิทยาชีวภาพ (bio-anthropology) และมานุษยวิทยาเชิงจิตวิเคราะห์ (psychoanalytic anthropology) รวมถึงกลุ่มที่ศึกษาจิตวิทยาข้ามวัฒนธรรม (cross cultural psychology) แนวการศึกษาเหล่านี้ มีทั้งพวกที่อธิบายอารมณ์ในแง่กายภาพและพวกที่เน้นอารมณ์ในแง่ความรู้สึกที่เป็นนามธรรม สำหรับพวกที่เน้นอารมณ์ในแง่กายภาพนั้น มีตัวอย่างการศึกษาอารมณ์ที่แสดงออกทางการเคลื่อนไหวของกล้ามเนื้อบนใบหน้าของคน โดยศึกษาเปรียบเทียบในวัฒนธรรมต่างๆ และพบว่า มีแบบแผนการแสดงอารมณ์ในสีหน้าและการกระตุกกกล้ามเนื้อบนใบหน้าที่คล้ายกัน ซึ่งนำไปสู่ข้อเสนอมว่าคนเรามีรูปแบบของอารมณ์พื้นฐานหกชนิดที่พบได้ร่วมกันในทุกวัฒนธรรม ได้แก่ ความสุข ความประ

หลาดใจ ความกลัว ความโกรธ ความเศร้า และความขยะแขยง สำหรับแนวคิดนี้ อารมณ์เกิดจากการตอบสนองของสมองส่วนกลางเมื่อถูกกระตุ้น และแสดงออกมาทางกาย ซึ่งกรณีศึกษาเน้นที่การเปลี่ยนแปลงกล้ามเนื้อใบหน้า ส่วนปัจจัยทางวัฒนธรรมมีส่วนเพียงแค่ช่วยเลือกว่าอารมณ์แบบไหนควรแสดงออกมาในบริบทเช่นไรเท่านั้น (Ekman, 1980)

ยังมีกลุ่มศึกษากลุ่มใหญ่อีกกลุ่มหนึ่งที่จัดอยู่ในค่ายสากลนิยมด้วย มิได้เน้นปัจจัยทางชีวภาพ แต่เน้นด้านจิตวิทยาเป็นหลัก ฟรอยด์ (S. Freud) เชื่อในโครงสร้างพื้นฐานทางอารมณ์ระดับลึกที่มีความเป็นสากล ปมด้านอารมณ์ในระดับจิตไร้สำนึกที่เรียกว่า ปมปีติฆาต (Oedipus complex) นำมาซึ่งบ่อเกิดของอารยธรรม เพราะทำให้เกิดพิธีบูชาสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ (totemism) ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของบิดาที่ถูกลูกชายสังหาร และยังนำมาซึ่งจารีตของการแลกเปลี่ยนผู้หญิงระหว่างเผ่า รวมทั้งการห้ามการมีเพศสัมพันธ์ในสายเลือดเดียวกัน (incest taboo) แม้ฟรอยด์จะถูกวิพากษ์ในเรื่องข้อเท็จจริงทางมานุษยวิทยาโบราณคดี และการมองข้ามความแตกต่างทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม แต่อิทธิพลของเขาในเรื่องที่ว่าอารมณ์เป็นบ่อเกิดของอารยธรรมก็ยังให้แรงบันดาลใจต่อคนรุ่นต่อๆ มา (J. Forsyth, 2003) ในอังกฤษ มาลินอฟสกี (B. Malinowski, 1948) เชื่อเช่นเดียวกันว่าอารมณ์เป็นปัจจัยขับเคลื่อนทางวัฒนธรรมที่สำคัญที่สุด เป็นพื้นฐานของประเพณีและวัฒนธรรมต่างๆ แต่เขาก็เห็นต่างจากฟรอยด์ตรงที่อธิบายว่าวัฒนธรรมและอารมณ์นั้นกำหนดซึ่งกันและกันด้วย เพราะวัฒนธรรมเป็นตัวแปรที่ทำให้อารมณ์พื้นฐานถูกจัดแต่งต่างกันไปในแต่ละสังคม เช่นในหมู่ชาวเกาะ

โทรบริอัน (Trobriand Islands) ที่เขาศึกษา มีวัฒนธรรมแบบสืบสายสกุลทางมารดา วัฒนธรรมนี้ทำให้ปมปีติฆาตที่ฟรอยด์เชื่อว่าเป็นกลไกขับเคลื่อนทางวัฒนธรรมนั้นถูกเบี่ยงเบนไป ในสังคมดังกล่าว ชายผู้มีอำนาจมากที่สุดในครอบครัวคือ ลุงที่เป็นพี่ชายของแม่ เด็กจะได้รับมรดกจากลุง ปมปีติฆาตจึงถูกเบี่ยงมาที่ลุง ส่วนพ่อจะถูกลดบทบาทไป ไม่ต้องผูกติดกับอำนาจในฐานะผู้นำ อย่างไรก็ตาม อารมณ์ผูกพันตามธรรมชาติก็ยังคงมีอยู่ ผู้เป็นพ่อจึงแสดงความรักตามสัญชาตญาณกับลูกโดยมักมอบของขวัญให้ลูกก่อนตนจะตาย เป็นต้นที่สหรัฐอเมริกา กลุ่มที่เน้นเอาจิตวิทยามาใช้กับมานุษยวิทยา คือ แนวคิดวัฒนธรรมและบุคลิกภาพ (culture and Personality) แม้จะมีกลุ่มย่อยๆ แยกออกไป แต่ก็มีจุดร่วมตรงที่เชื่อในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของโครงสร้างทางจิตวิทยาของมนุษย์ (psychic unity) และเชื่อว่าอารมณ์เป็นพื้นฐานของแรงจูงใจประเภทต่างๆ ทั้งในระดับจิตสำนึกและจิตไร้สำนึก นักวิจัยเด่นๆ ในกลุ่มนี้ได้แก่ มาร์กาเรต มีด (Margaret Mead) รุธ เบเนดิก (Ruth Benedict) อับราม การ์ดิเนอร์ (Abram Gardiner) กลุ่มนี้เชื่อว่าวัฒนธรรมคือสิ่งผลิตแบบแผนโครงร่างของบุคลิกภาพของคนในสังคมนั้นขึ้นมาจากตัวกำหนดพื้นฐานทางจิตวิทยาที่มีอยู่ก่อนแล้ว วัฒนธรรมที่สำคัญที่สุดที่เป็นตัวกำหนดโครงร่างดังกล่าวก็คือแบบแผนในการเลี้ยงดูเด็ก ซึ่งแตกต่างกันไปในแต่ละสังคม วิธีการเลี้ยงดูและความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่และลูกมีผลต่อการก่อรูปของบุคลิกภาพ เช่น ในอินเดียนแดงบางเผ่าที่มีความอดอยาก และพ่อแม่ต้องใช้เวลาไปหาอาหาร ไม่ค่อยได้มีเวลาดูแลลูก ความห่างเหินของพ่อแม่และ

เด็กแสดงตนออกมาในวัฒนธรรมเช่นกัน เมื่อมีพิธีกรรมทางศาสนา รูปเคารพของสิ่งศักดิ์สิทธิ์จะถูกทำขึ้นอย่างลวกๆ หลังพิธีเสร็จก็โยนทิ้งไป ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งศักดิ์สิทธิ์และคนในเผ่าจึงสะท้อนความสัมพันธ์ในครอบครัว เป็นต้น (E. Hatch, 1973)

กลุ่มนี้ถูกวิพากษ์วิจารณ์ในหลายประเด็น เช่นพฤติกรรมทั้งหมดของผู้ใหญ่จะถูกอธิบายจากเพียงตัวกำหนดของวิธีการเลี้ยงดูในวัยเด็กได้อย่างไร การให้น้ำหนักแก่การเลี้ยงดูมากเกินไปจึงเป็นจุดอ่อนทางทฤษฎี นอกจากนี้ ความเชื่อในโครงร่างบุคลิกภาพเด่นๆ ในวัฒนธรรมหนึ่งๆ เท่ากับละเลยข้อเท็จจริงที่ว่า คนหลากหลายชนชั้น เพศ หรือเผ่าพันธุ์ที่รวมกันอยู่ในวัฒนธรรมหนึ่งอาจไม่จำเป็นต้องมีโครงร่างบุคลิกภาพเดียวกันก็ได้ อีกประการหนึ่ง ฐานของวิธีการอธิบายของทฤษฎีนี้มีลักษณะวนกลับมาที่เดิมแบบงูกินหาง นั่นก็คือ เชื่อว่าโครงร่างบุคลิกภาพเป็นผลมาจากกระบวนการขัดเกลาของวัฒนธรรม ส่วนวัฒนธรรมก็คือผลรวมหรือภาพรวมของบุคลิกภาพแบบหนึ่งๆ ที่ปรากฏเด่นโดดเด่นขึ้นมาเป็นรูปธรรมนั่นเอง วิธีอธิบายเช่นนี้ก็คือ ก เป็นผลจาก ข และ ข ก็เป็นผลจาก ก ทำให้การอธิบายเชิงสาเหตุวนไปมาเป็นวงกลม เท่ากับว่าไม่สามารถอธิบายความเป็นสาเหตุได้อย่างแท้จริง

นอกจากกลุ่มทางจิตวิทยา ความเชื่อสากลนิยมยังพบได้อีกในการศึกษาและการค้นหาภาษาที่เป็นที่แสดงออกของอารมณ์พื้นฐาน (language universals) เชื่อกันว่าอารมณ์ที่เป็นสากลสามารถแสดงออกให้เห็นผ่านภาษาที่เป็นรหัสทางวัฒนธรรม มีการศึกษาเปรียบเทียบภาษาต่างๆ เพื่อค้นหาคำศัพท์เกี่ยวกับอารมณ์พื้นฐานที่เชื่อว่าต้องมีเหมือนกันในทุกวัฒนธรรม ส่วนใหญ่

จะใช้มโนทัศน์ชั่วคราวข้ามเกี่ยวกับอารมณ์บางอย่างเป็นแกนในการค้นหา และจัดประเภทกลุ่มคำ เช่น คำเกี่ยวกับความพอใจ-ไม่พอใจ, การปลุกเร้า-การทำให้สงบ เป็นต้น ผลของงานวิจัยบางชิ้นทำให้เห็นว่ามีแนวโน้มของความคล้ายคลึงกัน ในต่างวัฒนธรรมในเรื่องการใช้อุปมาอุปไมย (metaphor) เช่นพบว่าระหว่างคนอินเดียคนเผ่ามายากับคนอเมริกันผิวขาว การเชื่อมโยงคำเกี่ยวกับสีและอารมณ์ต่างๆ มีลักษณะคล้ายคลึงกัน และพบต่อด้วยว่าคำเหล่านั้นสัมพันธ์กับแบบแผนของปฏิสัมพันธ์ทางสังคมอีกด้วย (R. D'Andrade, 1984 cited in C. Lutz, 1986)

การเน้นเรื่องภาษาในแง่ที่เป็นการแสดงออกของอารมณ์นี้มีสมมุติฐานว่า ในวัฒนธรรมต่างๆ คนเรามีแบบแผนอารมณ์พื้นฐานเหมือนกัน และอารมณ์ "ในใจ" กับอารมณ์ที่แสดงออกผ่านภาษา "ข้างนอก" นั้นเหมือนกัน ภาษาเป็นแค่พาหะสะท้อนอารมณ์ข้างในเท่านั้น ประเด็นนี้ถูกตั้งคำถามพอสมควร นักมานุษยวิทยาบางคน (U. Wikan, 1990, A. Beatty, 2005) ชี้ให้เห็นจากข้อมูลภาคสนามว่ามีช่องว่างระหว่างอารมณ์ข้างในกับการแสดงออกทางด้านนอก บางครั้งเท่าที่การแสดงออกและภาษาที่คนเราใช้ในบางสถานการณ์ อาจไม่พ้องต้องกันกับอารมณ์ที่รู้สึกจริงๆ ก็ได้ เช่น เมื่อคนพบกันก็ทักทายว่า "สบายดีไหม" อีกฝ่ายก็ตอบว่า "สบายดี ขอขอบคุณ" ซึ่งจริงๆ แล้วผู้ถามก็ไม่ได้อยากรู้ และผู้ตอบก็อาจไม่สบายแต่ภาษาและขนบธรรมเนียมบังคับให้มีรูปแบบการสนทนาเช่นนั้น ดังนั้น ภาษาในบางครั้งอาจมิใช่สื่อที่ชื่อตรงของอารมณ์ก็เป็นได้

สังคมต่างหากที่ประกอบสร้างอารมณ์ แนวคิดการประกอบสร้างทางสังคม (social constructionism) ได้รับความนิยมนับตั้งแต่

ราวทศวรรษที่ 70 แนวคิดนี้เป็นปฏิริยา
กับแนวคิดก่อนหน้านั้น ในยุคก่อนหน้านั้น
คือช่วงสงครามเย็น แนวคิดความทันสมัย
แนวคิดโครงสร้างหน้าที่ ทำสงครามกับ
แนวคิดมาร์กซิสต์ แต่ทั้งสองฟากก็อาจจัด
อยู่ในกลุ่มสากลนิยมได้ ครั้นในช่วงทศวรรษ
ที่ 70 แนวคิดการประกอบสร้างทางสังคม
มุ่งวิพากษ์แนวคิดสากลนิยมเหล่านั้น และ
เสนอว่า ความหมายของสิ่งต่างๆ ทางวัฒน-
ธรรมที่สังคมสร้างขึ้นนั้นมีอิทธิพลยิ่งต่อ
ประสบการณ์มนุษย์ รวมทั้งอารมณ์ความ
รู้สึก จุดต่างสำคัญกับกลุ่มแรกก็คือ ในขณะที่
ที่กลุ่มแรกมองอารมณ์ในฐานะสิ่งที่ถูก
ธรรมชาติกำหนดให้ หรือมีมาก่อนแล้ว กลุ่ม
หลังนี้กลับเห็นว่าอารมณ์คือสิ่งที่แต่ละสังคม
ประกอบสร้างขึ้นมา ปัจเจกบุคคลแม้จะเป็น
พื้นที่ที่อารมณ์เกิดขึ้น และแสดงออก แต่ตัว
ปัจเจกเองหาใช่บ่อเกิดของอารมณ์เหล่านั้น
ไม่ วัฒนธรรมและสังคมต่างหากที่เป็นที่มา
คนเราเรียนรู้จักอารมณ์และการแสดง
อารมณ์ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม
อารมณ์เหล่านั้นจะสัมพันธ์กับบรรทัดฐาน
อุดมคติ และค่านิยมของสังคม ระบบความ
หมายทางวัฒนธรรมจึงกำหนดประสบ-
การณ์ทางอารมณ์ของปัจเจก

มโนทัศน์หลักอย่างหนึ่งของกลุ่มนี้จึง
เป็นปัจเจกบุคคลที่ถูกกำหนดสร้างจาก
สังคม (cultural constituted self) อารมณ์
มีบทบาทสำคัญในกระบวนการประกอบ
สร้างประสบการณ์และความสัมพันธ์ที่
ปัจเจกมีต่อโลกข้างนอก งานของคลิฟ-
ฟอร์ด เกิร์ตซ์ (C. Geertz, 1973) ซึ่งศึกษา
การชนไก่ที่บาห์ลีเป็นตัวอย่างที่ชี้ให้เห็น
กระบวนการดังกล่าว การละเล่นพื้นบ้าน
เช่นการชนไก่ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการเล่น
มิได้เป็นไปเพียงเพื่อความสนุกสนานอย่าง
เดียวเท่านั้น แต่เป็นเรื่องของความเป็น

ความตาย ศักดิ์ศรี เกียรติและหน้าตาของ
ผู้ชาย อารมณ์ที่แสดงออกในวงไก่ชน เข้ม
ขันและดุเดือด เพราะคนนิยมตนเองกับไก่
เหล่านั้น ไก่จึงเป็นเสมือนตัวตนและเกียรติ
ของผู้ชาย เกิร์ตซ์เห็นว่าเด็กผู้ชายที่ไปร่วม
ในวงชนไก่นั้นก็เหมือนหนึ่งไปเข้าโรงเรียน
เพื่อเรียนรู้กระบวนการเป็นผู้ชายที่สมบูรณ์
ผ่านประสบการณ์ตรงของความผยองใน
ชัยชนะ หรือความเจ็บปวดจากการพ่ายแพ้

การละเล่นหรือพิธีกรรมจึงเป็นพื้นที่
ที่สำคัญที่ถ่ายทอดและหล่อหลอมความ
เป็นตัวตน และเป็นช่องทางพิเศษของการ
ถ่ายทอดสารทางอารมณ์ด้วย สื่อต่างๆ ใน
พิธีกรรม เช่น ดนตรี บทขับลำนำ การรำย
มนต์การพ้อนและเต็นรำ กลิ่นธูป ควันเทียน
ล้วนช่วยกระตุ้นอารมณ์ ผ่านประสาท
สัมผัสทางกาย ทำให้อารมณ์มีพลังเคลือบ
คลุมเนื้อหาของอุดมการณ์ทางสังคมที่ถูก
ถ่ายทอด ทำให้เนื้อหาสารมีรัศมีแห่งความ
จริงอย่างยิ่งยวดที่ครอบงำเหนือจิตใจปัจเจก
ในการถ่ายทอดสารเพื่อจะหล่อหลอมตัว
ตนทางสังคมที่พึงปรารถนานั้น มักกระทำ
ผ่านพิธีกรรมที่เรียกว่า พิธีกรรมเปลี่ยนผ่าน
(rites of the passage) ซึ่งจัดขึ้นในช่วงที่
ปัจเจกบุคคลเปลี่ยนสถานภาพทางสังคม
ของตน เช่น จากเด็กไปเป็นผู้ใหญ่ คนโสด
ไปเป็นคนที่ตั้งงาน หรือการรับสมาชิกใหม่
เข้าสู่องค์กรทางสังคม เป็นต้น พิธีกรรม
เหล่านี้ถ่ายทอดสารเพื่อปรับโลกทัศน์
ชีวิตทัศน์ของปัจเจกบุคคลในสถานภาพใหม่
เฮนเรียตตา มัวร์ (H. Moore, 1988) รวบรวม
งานศึกษาพิธีกรรมเปลี่ยนสถานภาพจาก
เด็กสู่ผู้ใหญ่ (initiation rite) พบว่าในหลาย
ชนเผ่าจะจัดแยกส่วนกันระหว่างพิธีของ
เด็กผู้หญิงกับเด็กผู้ชาย ตัวอย่างเช่น ใน
พิธีกรรมสำหรับเด็กชายของชนเผ่า Bimin-
Kuskusmin ในปาปัวนิวกินี เด็กชายจะถูก

ย้วยให้โกรธ จะถูกตี ดุด่า เหยียดหยาม เพื่อให้แสดงความก้าวร้าว ซึ่งถือเป็นคุณสมบัติของความเป็นชาย มีการใช้ไม้มีหนามถูร่างกาย และเอาเลือดหมี่ทาร่าง เพื่อสอนให้แกร่งกร้าวและตัดความผูกพัน และการฟังฟังแม่ให้หมดไป ในพิธีกรรมสำหรับเด็กหญิงของเผ่าแ देंมบู (Ndembu) ในแอฟริกาจะมีการสร้างอารมณ์ร่วมและการผูกพันกับต้นไม้ น้ำนมที่เป็นสัญลักษณ์การให้กำเนิดและความ เป็นแม่ เด็กหญิงจะต้องนอนใต้ต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ ฟังการขับลำนำ งดจากการกินดื่ม ห้ามขยับ แขนขา เพื่อเตือนถึงความทุกข์ของการให้กำเนิด (V. Turner, 1967) จะเห็นได้ว่าอารมณ์ที่ถูกปลุกเร้าในพิธีกรรม นอกจากจะส่งผ่านเนื้อสารเกี่ยวกับความเป็นหญิงหรือชายที่ฟังปรารภมาแล้ว ยังสัมพันธ์กับศีลธรรมตามหน้าที่และบทบาททางสังคม อารมณ์จึงเป็นส่วนหนึ่งขององค์ประกอบทางศีลธรรมของชุมชนด้วย

ลักษณะสำคัญอีกอย่างหนึ่งของแนวคิดการประกอบสร้างทางสังคมที่กำหนดแนวทางการศึกษาก็คือ ความเชื่อในสัมพัทธ์นิยม (relativism) นั่นก็คือ เชื่อว่าแต่ละวัฒนธรรมต่างก็เป็นเสมือนโลกในตัวเอง เราไม่อาจนำค่านิยมหรือมาตรฐานทางศีลธรรมของวัฒนธรรมหนึ่งไปตัดสินอีกวัฒนธรรมหนึ่งได้ สิ่งที่ตามมาจากทฤษฎีความรู้แนวนี้ก็คือปัญหาที่รู้จักกันดีในนามของการสื่อสารข้ามวัฒนธรรม (problem of cultural translation) หากเราไม่อาจมองโลกได้โดยปราศจากแว่นทางวัฒนธรรมของเราเอง และจะต้องอาศัยแว่นนี้ไปทำความเข้าใจคนอื่น เราจะเข้าถึงเขาอย่างไรที่เขาเป็นได้อย่างไร เมื่อนักมานุษยวิทยาเองก็ใช้แว่นของคนตะวันตก จะสลัดปัญหาวิธีคิดแบบเอาตนเองเป็นศูนย์กลางได้หรือ ถึงที่สุด นี่เป็นคำถามที่สั่นคลอน

ความชอบธรรมของวิชามานุษยวิทยาเองด้วยในฐานะของวิชาที่ศึกษา "คนอื่น"¹

มีความพยายามเสนอทางออกของปัญหานี้หลายอย่าง แต่จุดร่วมที่สำคัญคือการเสนอให้นักมานุษยวิทยาต้องตระหนักถึงข้อจำกัดของ "แว่น" ที่ตนเองใช้ในการส่องมองดูผู้อื่น แว่นต่างวัฒนธรรมเมื่อมาใช้ส่องมองสิ่งเดียวกันก็อาจตีความและเข้าใจสิ่งนั้นไม่เหมือนกันก็ได้ ดังนั้น การแปลคำหรือมโนทัศน์ของวัฒนธรรมใดๆ จึงไม่ควรแปลมาสู่อีกภาษาหนึ่งอย่างโดดๆ หรือขาดบริบท แต่ควรต้องคำนึงถึงกรอบอ้างอิงรวมหรือจักรวาลวิทยาของวัฒนธรรมนั้นๆ ด้วย แอนดรู บีตตี (A. Beatty, 2005) เล่าถึงปัญหาการแปลข้ามวัฒนธรรมจากประสบการณ์ของหมอสอนศาสนาชาวเยอรมันในปลายศตวรรษที่ 19 ที่พยายามแปลพระคริสตธรรมคัมภีร์ให้เป็นภาษาถิ่นของชาวนิแอส (Nias) ในแถบตะวันตกของอินโดนีเซีย ความหนักใจก็คือคำเกี่ยวกับอารมณ์ในภาษาถิ่นบางคำไม่อาจหาคำเทียบเคียงได้ในภาษาเยอรมัน ผู้แปลไม่อาจหาคำในภาษาถิ่นใดๆ ที่แปลได้ว่า consciousness หรือ consciousness of sin เพราะศีลธรรมของชาวบ้านไม่ได้อยู่บนพื้นฐานความสำนึกของปัจเจก แต่อยู่บนพื้นฐานของข้อห้ามและการไม่ละเมิด

¹ ดูรายละเอียดของการถกเถียงในประเด็นนี้ได้จาก I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism: In the Search of a Philosophy and History of Anthropology*. London: Routledge, 1984. และ Bryan Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1970. S.J. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

กฎชุมชน และหมอสอนศาสนาเองก็ยุ่งงกกับวลีท้องถิ่นบางอย่าง เช่น ความรู้สึกเหมือน “มีขมวดผมอยู่ในหัวใจ” วิธีแก้ปัญหของหมอสอนศาสนาก็คือ รวบรวมคำเกี่ยวกับอารมณ์ชนิดต่างๆ ที่ใช้กันในภาษาถิ่นนั้นให้ได้มากที่สุด และจำแนกแยกแยะคำเหล่านี้เป็นสองประเภท คือ คำที่แสดงอารมณ์เชิงบวก และอารมณ์เชิงลบ ปรากฏว่า ในภาพรวมคำเชิงบวกมีน้อยกว่าปริมาณคำที่แสดงอารมณ์เชิงลบเป็นอย่างมาก วิธีการนี้พอช่วยชี้ให้เห็นภาพรวมเชิงจิตวิทยาและอารมณ์ของวัฒนธรรมนั้นได้พอเป็นสังเขป

บิตตีเสนอเพิ่มเติมว่า แค่นี้ยังไม่พอนักมานุษยวิทยาต้องค้นหาคำหรือมโนทัศน์เกี่ยวกับอารมณ์ที่เด่นชัดหรือที่ใช้กันมากหรือบ่อยๆ ในวัฒนธรรมนั้น และดูว่าคำนั้นๆ ถูกใช้ร่วมกับคำอื่นที่ใกล้เคียงกันอย่างไร ถูกใช้ในโอกาสใด นำไปสู่การกระทำชนิดใด และก่อให้เกิดการตอบสนองกลับแบบใด และการแสดงอารมณ์ออกมาดังกล่าวจัดความสัมพันธ์ระหว่างผู้ที่เกี่ยวข้องในสถานการณ์เฉพาะหน้าอย่างไร บิตตีเห็นว่านักมานุษยวิทยาตะวันตก หรือที่ได้รับการฝึกจากโลกทัศน์ตะวันตกมักมีสมมุติฐานเล็กๆ ว่าอารมณ์เป็นเรื่อง “ข้างใน” ของปัจเจก เป็นคุณสมบัติส่วนตัว แม้จะมองไม่เห็น แต่ก็สามารถเป็นปฏิกิริยาของพฤติกรรมได้ เขาพยายามชี้ให้เห็นว่า ในหลายๆ วัฒนธรรมอารมณ์อาจไม่ใช่ความรู้สึก “ข้างใน” หากแต่เป็นเรื่องของ “ยุทธวิธี” ในปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นในสถานการณ์เฉพาะหน้า เขายกตัวอย่างจากกรณีหมู่บ้านหนึ่งในเกาะชวาอินโดนีเซีย เป็นสถานการณ์ที่เด็กชายวัย 4 ขวบกำลังง่วนกับการเล่น และปู่พยายามจะยึดเยียดให้สตาจอร์หลาน แต่เด็กน้อย

ไม่สนใจปู่เลย ขณะที่ปู่พยายามตีหลานชาย ป้า (ญาติทางแม่เด็ก) ที่นั่งอยู่แถวนั้นก็เปรยว่า “ก็ให้มันแค่ห้าร้อย (รูปี) นี่นา ลองให้มันสักพันหนึ่งสิ มันคงเอาแน่” นี่เป็นคำที่แฝงการประชดเยาะหยัน คุณย่าซึ่งเป็นผู้เลี้ยงหลานรู้สึกอึดอัด จึงพยายามพูดกลบเกลื่อนว่า “ที่จริงเออร์วิน (หลาน) มันละอายนะ” ครอบครัวนี้ญาติทางฝ่ายพ่อและแม่พยายามแข่งขันแย่งชิงความรักจากหลาน ย่าซึ่งรับผิดชอบในการเลี้ยงดูแทนที่จะตักเตือนหลาน กลับพยายามปกป้องหลานตน ที่จริงแล้วเออร์วินมิได้รู้สึกละอายเลยแม้แต่น้อย สิ่งที่เขาทำแสดงถึงความไม่เคารพผู้ใหญ่ด้วยซ้ำ ปกติแล้วความรู้สึกละอายในสังคมชวา แสดงถึงการมีวุฒิภาวะของปัจเจกบุคคล แต่ในกรณีนี้ คำเกี่ยวกับอารมณ์ที่ใช้มิได้แสดงความรู้สึก หรือเจตนาของเด็กน้อยเลย หากแต่เป็นการใช้คำเพื่อกลบเกลื่อนสถานการณ์ที่อิหลักอิเหลื่อเท่านั้น

บิตตีจึงวิพากษ์นักมานุษยวิทยาที่หมกมุ่นกับการแปลข้ามวัฒนธรรมโดยไม่คำนึงถึงบริบทการใช้จริง และวิพากษ์กลุ่มที่เน้นเรื่องปัจเจกที่ถูกสร้างโดยสังคมซึ่งมักมองอารมณ์เป็นองค์ประกอบ “ภายใน” ของปัจเจก นอกจากประเด็นเหล่านี้แล้ว กลุ่มแนวคิดประกอบสร้างทางสังคมยังมักถูกวิพากษ์อีกในเรื่องมโนทัศน์วัฒนธรรมที่ใช้กันอย่างแพร่หลาย เพราะ “วัฒนธรรม” ถูกอธิบายให้กลายเป็นอำนาจแบบครอบจักรวาล พฤติกรรมและปฏิสัมพันธ์ของคนลักษณะของสถาบันทางสังคมต่างๆ ถูกอธิบายจากความหมายทางวัฒนธรรม มันกลายเป็นตัวกำหนดพื้นฐาน จนดูราวกับว่าวัฒนธรรมกลายเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดให้มาอยู่ก่อนแล้ว (the given) หากเราอธิบายสิ่งต่างๆ ในสังคมได้จากตัวกำหนด

นี้แล้วตัว วัฒนธรรมเองเล่าจะถูกอธิบายจากอะไร

จากกรอบคิดดังกล่าวอารมณ์จึงไม่อาจเป็นอิสระจากการครอบงำของวัฒนธรรม การยืนยันเช่นนี้เท่ากับปฏิเสธบทบาทของปัจเจกในฐานะเป็นผู้กำหนด หรือเป็นเจ้าของอารมณ์นั้นๆ ด้วย และเท่ากับปฏิเสธบทบาทของตัวกำหนดอื่น เช่น ลักษณะทางชีววิทยา ในปัจจุบันมีงานที่ยังคงใช้จุดแข็งของแนวการประกอบสร้างทางสังคมและพยายามแก้ไขจุดอ่อน ด้วยการเน้นบทบาทของปัจเจกในบริบทของสถานการณ์ที่หลากหลายในชีวิตประจำวัน ได้แก่ งานของแคทเธอริน ลูทซ์ (C. Lutz, 1998) ซึ่งศึกษาพวกอิฟาลุก (Ifaluk) ในเกาะแถบตะวันตกเฉียงใต้ของมหาสมุทรแปซิฟิก และงานของอุนิ ไวกัน (U. Wikan, 1990) ซึ่งศึกษาเรื่องอารมณ์ในบาทลีงานชั้นหลังเหล่านี้ เก็บข้อมูลสนามละเอียดลออ เน้นการที่อารมณ์สัมพันธ์หรือแสดงออกในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม ทำให้เห็นวิธีการที่ปัจเจกในแต่ละวัฒนธรรมใช้อารมณ์มาสร้าง จำกัด หรือเปิดทางใหม่ๆ แก่พฤติกรรมทางสังคม โดยเฉพาะงานของไวกัน ซึ่งมุ่งวิพากษ์แนวประกอบสร้างก่อนหน้านี้ และยกตัวอย่างมากมายเพื่อชี้ว่า แม้สังคมบาทลีจะมีค่านิยมที่เรียกร้องให้คนควบคุมตนเอง และไม่แสดงอารมณ์เชิงลบที่รุนแรง แม้แต่เรื่องความตายของคนใกล้ชิด ก็ต้องไม่แสดงความโศกเศร้าออกมา ปัจเจกบุคคลที่หัวใจสลายหรืออยู่ภายใต้ความกดดันแต่ละคนจะสรรหาวิธีการที่แตกต่างกันไปในการจัดการกับความพลุ่งพล่านภายในต่อรองกับตนเอง หาช่องทางระบายอารมณ์เหล่านั้นและจัดแต่งพฤติกรรมที่เหมาะสมในสถานการณ์ต่างๆ

ปัญหาประการสุดท้ายที่แนวการประกอบสร้างถูกวิพากษ์วิจารณ์ก็คือ การไม่ใส่ใจกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มาจากการสร้างความหมายทางวัฒนธรรม การวิจารณ์เช่นนี้มักมาจากกลุ่มที่เสนอเรื่องวาทกรรม (discourse) และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ สาเหตุหนึ่งที่ทำให้นักมานุษยวิทยาแนวประกอบสร้างรุ่นเก่ามีจุดอ่อนในเรื่องนี้ มาจากความระมัดระวังและความตั้งใจที่จะไม่เข้าไปตัดสินค่าสังคมที่ตนศึกษา เพราะผู้ที่เชื่อในแนวคิดสัมพัทธ์นิยม มักเชื่อในสัมพัทธ์นิยมเชิงศีลธรรมด้วย นั่นก็คือ เมื่อความหมายต่างๆ เป็นเรื่องที่วัฒนธรรมกำหนด และแต่ละวัฒนธรรมต่างก็เป็นเหมือนโลกในตนเอง ถ้าเช่นนั้นก็ไม่อาจมีมาตรฐานเชิงศีลธรรมที่เป็นสากลที่จะตัดสินข้ามวัฒนธรรมได้ สิ่งที่ดีว่าผิดร้ายแรงในสังคมหนึ่งอาจไม่ผิดในอีกสังคมหนึ่งก็ได้ ดังนั้นเพื่อหลีกเลี่ยงจากการถูกกล่าวหาว่าเอาวิธีคิดตะวันตกเป็นศูนย์กลาง นักมานุษยวิทยาในแนวนี้จึงพยายามหลีกเลี่ยงจากการตัดสินเรื่องคุณค่าต่างๆ เช่น เมื่อมิเชล โรซาลโด (M. Rosaldo, 1980) ศึกษาวัฒนธรรมการล่าหัวมนุษย์ของเผ่าอิล็องก๊อต (Ilongot) ในเกาะลูซอนของฟิลิปปินส์ ก็พยายามจะเข้าใจพฤติกรรมดังกล่าวจากมุมที่ใกล้เคียงกับมุมของคนในและเห็นว่าสำหรับคนพื้นเมือง การล่าหัวมนุษย์เป็นศาสตร์และศิลป์อย่างหนึ่ง โดยพยายามที่จะไม่แตะต้องเรื่องนี้ในแง่ของศีลธรรม และประเด็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายที่เนื่องด้วยวัฒนธรรมดังกล่าว วิลเลียมส์ เรดดี (W. Reddy, 1999) ตั้งคำถามในเรื่องนี้ และชวนถกเถียงต่อว่า อันที่จริง นักมานุษยวิทยาสามารถที่จะสร้างมโนทัศน์ในการศึกษาที่ผนวกเรื่องการตัดสินคุณค่าอยู่ในนั้นด้วย

“ ... ฮาร์วีย์ค้นพบว่าบรรดาพิธีกรรมต่างๆ ในวัฒนธรรมที่แตกต่างกันนั้น มีลักษณะของกลไกทั้งสองอย่างอยู่ด้วย เขาชี้ให้เห็นว่าพิธีกรรมที่ทำซ้ำบ่อยๆ นั้น มักเป็นพิธีกรรมที่มีการเร้าอารมณ์ต่ำ (เช่น การไหว้หรือจับมือทักทาย) นั่นก็คือ พิธีกรรมดังกล่าวอาศัยเพียงกลไกการทำซ้ำ ส่วนพิธีกรรมที่จัดขึ้นนานๆ ครั้ง หรือมีการกระทำซ้ำในอัตราต่ำ กลับจะมีการเร้าอารมณ์สูง แสดงให้เห็นว่าพิธีกรรมจะใช้กลไกการจดจำเพียงอย่างเดียวอย่างหนึ่งมา เพื่อถ่ายทอดสารทางวัฒนธรรม ... ”

ประเด็นนี้จะได้กล่าวถึงโดยละเอียดในอีกสองหัวข้อถัดไป

การสลายข้อตรงข้ามระหว่างความคิด-ความรู้สึก

ในกรอบคิดตะวันตก หนึ่งในคู่ตรงข้ามที่อารมณ์ถูกปิดป้ายนิยามเสมอๆ ก็คือ การจัดให้อารมณ์อยู่ในค่ายของความรู้สึก ซึ่งตรงกันข้ามกับความคิด และเมื่อพิจารณาในบริบทการชื่นชมเหตุผลนิยมและความเป็นศาสตร์แล้ว อารมณ์จึงกลายเป็นความไร้เหตุผล เป็นอุปสรรคเหนี่ยวรั้งต่อการพัฒนาความสมบูรณ์แบบของเหตุผล (C. Lutz, 1998 - ch. 3) นิยามนี้มีอยู่ทั้งในระดับการรับรู้ของคนทั่วไปรวมทั้งการถกเถียงกันของนักปรัชญา อย่างไรก็ตาม กระแสด้านก็มีให้เห็นอยู่เนืองๆ ทั้งในกลุ่มโรแมนติก และนักปรัชญาที่หวนกลับไปเชิดชูความรู้สึก ในปัจจุบัน ทั้งกลุ่มนักปรัชญาและนักมานุษยวิทยาก็หันมายอมรับกันว่าอารมณ์และการตัดสินใจเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการตระหนักรู้ (cognitive process) (L. Josephides, 2005)

การยอมรับดังกล่าว ส่วนหนึ่งเป็นผลจากการวิจัยเชิงประจักษ์ของสาขาวิชาจิตวิทยาการรับรู้ (cognitive psychology)

ซึ่งช่วยทะลายการแยกข้อดังกล่าว มีการศึกษาทดลองมากมายเกี่ยวกับ “ช่วงรอยต่อ” ในกระบวนการรับรู้ระหว่างจุดที่เรียกว่าเป็นการตระหนักรู้ (conscious) กับจุดที่ไม่ตระหนักรู้ (unconscious) รวมทั้งรอยต่อระหว่างจุดที่ตระหนักรู้ กับการใช้ภาษาแสดงออกมา ในตัวอย่างการทดลองแบบหนึ่ง มีการให้ผู้เข้ารับการทดลองมองดูสิ่งของที่แตกต่าง และตัวอักษรที่เขียนคำต่างๆ ที่ประจูดด้วยอารมณ์หลากหลายชนิด เช่น คำว่าเมะเร็ง ความเปี่ยมสุข ความกระอักกระอ่วน เป็นต้น รวมทั้งให้ผู้ถูกทดลองพยายามเรียกชื่อสิ่งที่เห็น หรือเมื่อเห็นเป็นคำก็ให้บอกกว่าคำนั้นทำให้เกิดถึงอะไร มีการบันทึกความไวในปฏิกิริยาตอบสนองของผู้เข้าร่วมทดลอง ผลการทดลองพบว่าแม้ผู้เข้าทดลองแต่ละคนจะตอบสนองต่อสิ่งที่เห็นซ้ำเร็วแตกต่างกันมาก แต่มีสิ่งหนึ่งที่เหมือนกันในกลุ่มผู้เข้าทดลอง นั่นก็คือมีช่วงเวลาของระยะห่างระหว่างจุดที่ผู้ทดลองจำสิ่งที่เห็นได้ แต่ยังไม่สามารถเรียกชื่อกับจุดที่พวกเขาเปล่งถ้อยคำเรียกชื่อสิ่งนั้นออกมา แม้ระยะห่างดังกล่าวจะเป็นเศษเสี้ยวของวินาที แต่สำหรับนักจิตวิทยาการรับรู้ก็นับเป็นการค้นพบที่สำคัญ ซึ่งแสดงว่า มี “ช่องว่าง” ระหว่างการจำได้

หมายรู้ (recognition) และการใช้ภาษา แสดงออก (articulation) (W. Reddy, 1999) ในช่วงที่จำได้แต่ยังไม่สามารถใช้ภาษา เปล่งออกมาได้นั้นถือเป็นช่วงที่คนเรามีปฏิ- กิริยาตอบสนองเชิงอารมณ์แล้วและชี้ให้ เห็นว่าระดับของการตระหนักรู้ (conscious level) นั้นเป็นแถบพื้นที่ที่กว้าง ครอบคลุม อาจเป็นการรู้ลางๆ จนมาถึงจุดที่แน่ชัด และ เปล่งคำเรียกออกมาได้ ภายในแถบพื้นที่ ดังกล่าว อารมณ์หรือการตัดสินใจก็ทำงาน ด้วยที่นั่น เพราะการจำได้หมายรู้จะต้องตาม มาด้วยการให้ค่าแก่สิ่งนั้นเสมอว่า ดีหรือไม่ดี ชอบหรือไม่ชอบ ดังนั้น ในกระบวนการรับรู้จึงไม่อาจลากเส้นแบ่งที่ตายตัว ระหว่างการคิดและการให้ค่าได้ การค้นพบ ดังกล่าวในวงการจิตวิทยา การรับรู้ส่งผล อย่างมากต่อการถกเถียงเรื่องอารมณ์กับการคิดทั้งในวงการปรัชญา จิตวิทยา และ มานุษยวิทยา ทำให้สามารถก้าวข้ามการ นิยามแยกขั้วอย่างที่เคยเป็นได้

มีนักมานุษยวิทยาบางคนที่ใช้ ประโยชน์จากจิตวิทยาการรับรู้มาวิเคราะห์ บทบาทของพิธีกรรมในการถ่ายทอดสาร ฮาร์วีย์ ไวท์เฮาส์ (H. Whitehouse, 2005) อ้างถึงการค้นพบอีกประการหนึ่งของสาขา จิตวิทยาการรับรู้ว่ามีกลไกในกระบวนการ รับรู้บางอย่างที่ช่วยพัฒนาศักยภาพการ จดจำของเรา นั่นก็คือ กลไกการกระทำ ซ้ำ (repetition) และการเร้าอารมณ์ (emo- tional arousal) กลไกทั้งสองอย่างนี้ ทำงานแยกกัน และมีหน้าที่ถ่ายทอดสาร และทำให้คนเราจดจำสารทางวัฒนธรรมได้ ฮาร์วีย์ค้นพบว่าบรรดาพิธีกรรมต่างๆ ในวัฒนธรรมที่แตกต่างกันนั้น มีลักษณะ ของกลไกทั้งสองอย่างอยู่ด้วย เขาชี้ให้ เห็นว่า พิธีกรรมที่ทำซ้ำบ่อยๆ นั้น มักเป็น พิธีกรรมที่มีการเร้าอารมณ์ต่ำ (เช่น การ

ไหว้หรือจับมือทักทาย) นั่นก็คือ พิธีกรรม ดังกล่าวอาศัยเพียงกลไกการทำซ้ำ ส่วน พิธีกรรมที่จัดขึ้นนานๆ ครั้ง หรือมีการ กระทำซ้ำในอัตราต่ำ กลับจะมีการเร้า อารมณ์สูง แสดงให้เห็นว่าพิธีกรรมจะใช้ กลไกการจดจำเพียงอย่างเดียวอย่างหนึ่งมา เพื่อถ่ายทอดสารทางวัฒนธรรม

อันที่จริง ประเด็นเรื่องการถ่ายทอด สารผ่านอารมณ์ในพิธีกรรมย้อนกลับได้ ไปถึงเอมีล เดอร์ไคม์ (E. Durkheim) ผู้ บุกเบิกการศึกษาเรื่องนี้ และเน้นความ สำคัญของความรู้สึกในพิธีกรรมมากใน แ่งที่เป็นตัวกลางในการส่งสารหรือทำให้ สารที่จะสื่อมีพลังเข้มข้น เขาเลือกใช้คำว่า effervescence เพื่อสื่อถึงภาวะอารมณ์ที่ พลุ่พลุ่ปลุกปลุก ใจก็สับสนสับสน มอง บทบาทเช่นนี้ของอารมณ์ เขาเห็นว่ามันมี หน้าที่เคลือบคลุมสารที่ถูกถ่ายทอด ทำให้ สารนั้นดูเป็นจริงเป็นจังยิ่งยวดสำหรับผู้ เข้าร่วม ในแง่นี้อารมณ์มีหน้าที่เร้าและโน้มน้าวให้คนคล้อยตามเนื้อหาสาร วิคเตอร์ เทอร์เนอร์เองก็เคยชี้ให้เห็นว่า ในพิธีกรรม ที่เร้าอารมณ์ต่างๆ มักมีสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ ที่สื่อสารผ่านรูปคน สัตว์ หรือสิ่งของ ซึ่งมัก จะมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งดังนี้ คือ รูปร่างผิดส่วนมากๆ หรือสื่อถึงความน่ากลัว หรือสื่อถึงสิ่งที่ลึกลับ “ความผิดปกติ” ทั้ง สามชนิดมีผลกระทกความรู้สึกและเร้า อารมณ์เพื่อกระตุ้นให้ผู้เข้าร่วมพิธีครุ่นคิด อย่างลึกซึ้งเกี่ยวกับสารที่แฝงอยู่ในสัญ- ลักษณ์เหล่านั้น (V. Turner, 1964) ในแง่นี้ อารมณ์กับการครุ่นคิดจึงสัมพันธ์กันอย่าง แนบแน่น

อารมณ์กับวิถีวิทยาในงานภาคสนาม การเปลี่ยนแปลงกรอบทางทฤษฎีสังคม- ศาสตร์จากอิทธิพลของแนวคิดหลังสมัยใหม่

(postmodernism) ส่งผลให้มานุษยวิทยาต้องกลับมาทบทวนและวิพากษ์กรอบคิด ตรรกะและวิธีวิทยาของสาขาวิชาของตนอีกครั้งหนึ่ง กระบวนการดังกล่าวของงาน นับแต่กลางทศวรรษ 1980s² ทำให้มีการ รื้อฟื้นมโนทัศน์ต่างๆ ที่ปฏิญานนิยมเคยกด ทับหรือปฏิเสธ อารมณ์ก็เป็นหนึ่งในบรรดา มโนทัศน์ดังกล่าว และการเปลี่ยนกระบวนการ ทัศนียภาพยังรวมไปถึงความพยายามก้าวข้าม ทางตันของวิธีคิดแบบคู่ตรงข้าม ซึ่งทำให้ การศึกษาอารมณ์ในยุคนี้มีแนวโน้มที่จะไป พ้นการแบ่งขั้วระหว่างอารมณ์-เหตุผล, กาย- จิต, และปัจเจก-โครงสร้าง เป็นต้น

การทบทวนดังกล่าวทำให้อารมณ์กลับ เข้ามามีบทบาทในการถกเถียงเรื่องวิธีวิทยา ของงานภาคสนามอีกครั้ง เมื่อกล่าวถึงงาน ภาคสนาม นักมานุษยวิทยาบางคนเชื่อว่า หัวใจสำคัญของวิธีวิทยาเบื้องต้นก็คือ “การ ไปอยู่ที่นั่น” (being there) (E. Tonkin, 2005) การเข้าไปศึกษา สังเกต และมีส่วน ร่วมโดยตรงกับผู้ถูกศึกษา ถือเป็นหัวใจ สำคัญและจุดแข็งของมานุษยวิทยา มาแต่ ไหนแต่ไร อย่างไรก็ตาม แม้จะ “ไปอยู่ที่นั่น” และเห็นกับตาว่าชาวบ้านทำอะไรบ้าง ก็ ไม่ได้หมายความว่านักมานุษยวิทยาจะมีวิธี เข้าใจชาวบ้านเหมือนๆ กัน วิธีเข้าใจ ชาวบ้านที่ต่างกันของนักมานุษยวิทยา เป็นผลมาจากญาณวิทยาหรือการมองโลก ที่แตกต่างกัน เรื่องนี้เป็นที่รู้จักกันดีในนาม ของข้อถกเถียงระหว่างมุมมองคนนอก (etic) และมุมมองคนใน (emic) มุมมองคน นอกนั้นได้อธิพลแนวคิดปฏิญานนิยมซึ่ง เน้นการมีระยะห่างระหว่างผู้ศึกษากับสิ่งที่ ถูกศึกษา เชื่อกันว่าระยะห่างทำให้เกิด “ความเป็นกลาง” (objectivity) ซึ่งการันตี การปลอดอคติ และทำให้ผลการศึกษาดู เชื่อมั่นได้ คักดีสิทธิ์ แน่นอนว่าระยะห่างต้อง

หมายถึงการไม่มีอารมณ์ร่วม เพราะอารมณ์ เป็นของแสงกับวิทยาศาสตร์ อารมณ์จึง ถูกตัดทิ้งจากการเป็นส่วนหนึ่งของวิธีวิทยา

ส่วนมุมมองคนในนั้น ได้อธิพลจาก แนวคิดปรากฏการณ์นิยม (phenomenology) และศาสตร์แห่งการตีความ (hermeneutics) ที่วิพากษ์ความไร้เดียงสาของ ปฏิญานนิยมซึ่งเชื่อว่าคนเรารับรู้โลกตรงไป ตรงมาได้ผ่านประสาทสัมผัส แนวคิดทั้งสองเห็นว่า เราจำต้องรับรู้โลกผ่าน “เครื่อง กรอง” ทางวัฒนธรรมเสมอ จึงป่วยการที่จะ ถกเกี่ยวกับ “ความจริง” ของโลกข้างนอก เราทำได้เพียงแค่ศึกษาโลกที่ปรากฏแก่ จิตสำนึกของเราเท่านั้น แนวคิดนี้จึงเรียกร ้องให้เรา “ใส่วงเล็บ” แก่สิ่งที่ถูกศึกษา หมายถึงว่าเราต้องหลีกเลี่ยงที่จะถกเรื่อง ความจริงเชิงปรนัย เพื่อเป็นการเคารพ ประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา การที่ปฏิญาน นิยมเห็นว่า มุมมองคนนอกของนักวิทยา ศาสตร์สามารถทำให้เราเข้าถึงความจริงเชิง ปรนัยได้ ก็เท่ากับเชื่อว่าคนในที่เป็นเจ้าของ

² ดูตัวอย่างได้จาก G. E. Marcus & M. M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, 1986. Andrea Fontana, “Ethnographic Trends in the Postmodern Era” in D. Dicken & A. Fontana (eds.) *Postmodernism and Social Inquiry*. The Guilford Press, 1995. Patricia Clough, *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism*. SAGE, 1992. P. S. Sangren, Rhetoric and the Authority of Ethnography: Postmodernism and the Social Reproduction of Texts, *Current Anthropology*, Vol.29, No.3, June 1988, pp. 405-435.

วัฒนธรรม ไม่อาจเข้าใจโลกของตนเองได้ ลึกซึ้งเท่านักวิจัย อหังการของนักวิทยาศาสตร์ที่ละเลยเสียงของผู้ถูกศึกษานี้เกิดจากการมองไม่เห็นแว่นที่ตนสวมอยู่ การวิพากษ์เช่นนี้ทำให้เกิดกระแสหันไปนิยมศึกษามุมมองของคนพื้นเมือง (from the native's point of view) ในกลุ่มนักมานุษยวิทยาสายการสร้างความจริงทางสังคม

อย่างไรก็ตาม มีการถกเถียงกันว่าทำอย่างไรจึงจะบรรลุเป้าหมายที่จะเข้าใจผู้ถูกศึกษาให้มากที่สุด มีคำตอบในประเด็นนี้สองแนวทาง แนวทางหนึ่งเน้นวิธีการมีอารมณ์ร่วมโดยอาศัยจินตนาการที่จะสวมบทบาทของผู้ถูกศึกษาให้ใกล้เคียงที่สุด แต่อีกแนวทางหนึ่งเห็นว่าอารมณ์ร่วมอย่างเดียวไม่พอเพียง จำต้องอาศัยการกระโดดข้ามไปมาระหว่างมุมมองคนในและคนนอก จึงจะบรรลุผล

สำหรับแนวทางแรกนั้น จัดได้เป็นกลุ่มสากลนิยมใหม่ (neo-universalism) เพราะพวกนี้เชื่อในเรื่องอารมณ์ร่วมพื้นฐานที่มนุษย์ในทุกวัฒนธรรมมีเหมือนๆ กัน และอารมณ์ดังกล่าวนี้เอง ทำให้การสื่อสารระหว่างวัฒนธรรมเป็นไปได้ อารมณ์จึงกลายมาที่มีความสำคัญในฐานะเป็นมรรควิธีของการเข้าถึงผู้ถูกศึกษา เรอเนาโต โรซาลโด (R. Rosaldo, 1989) เน้นที่ความรู้สึกร่วม (empathy) และกล่าวว่าอารมณ์นั้นมีพลังที่อยู่นอกเหนือการกำหนดของวัฒนธรรม ส่วนอุณนิ ไวกัน (U. Wikan, 1990) ประดิษฐ์มโนทัศน์ของการรู้สึกร่วมเสียใหม่ เรียกว่า resonance ซึ่งหมายถึงผลสะท้อน หรือผลสะท้อนกลับ คำดังกล่าวบ่งชี้ความสำคัญของปฏิสัมพันธ์ทางอารมณ์ และการแลกเปลี่ยนความรู้สึกนึกคิดทั้งระหว่างผู้วิจัย และผู้ถูกวิจัย การสื่อสารทางอารมณ์ระหว่างสองฝ่ายอาจรวมถึงที่แสดง

เป็นคำพูด หรือภาษากาย การแสดงสีหน้าบางอย่าง แม้จะเล็กน้อยเพียงใดก็สามารถมีผลต่อปฏิภพของอีกฝ่ายได้ ซึ่งสำหรับนักวิจัยแล้ว มันสำคัญต่อลักษณะของการได้ข้อมูลเป็นอย่างมาก

งานของโรซาลโดที่ถูกอ้างถึงบ่อยๆ นั้นคือเรื่องที่เขาเล่าว่า หลังจากศึกษาพวกอิล็องก็อดมาหลายปี เขาก็ยังคงไม่สามารถเข้าใจเมื่อพวกนี้กล่าวว่าแรงบันดาลใจที่ทำให้ออกล่าห้วงมนุษย์ ก็คือ ความโกรธลึกซึ้งที่เกิดจากความเศร้าโศกเมื่อบุคคลใกล้ชิดตายจาก ความโกรธที่เกิดจากความโศกเศร้าเป็นสิ่งที่เขาเข้าใจไม่ถึง ต่อมา ภรรยาผู้เป็นเพื่อนร่วมอาชีพ เกิดอุบัติเหตุตกจากเขาสูงชัน หล่นลงในแม่น้ำ เสียชีวิต เมื่อเห็นร่างของเธอ เขาเล่าว่า ความปวดร้าวที่ตาโถมเข้ามาอย่างรุนแรง กลายมาเป็นความโกรธ ทำไมเธอจึงทิ้งเขาไป ทำไมเธอจึงเดินข่มขามขนาดนั้น จากนั้นเขาจึงเข้าใจการเข้าถึงความโกรธของพวกอิล็องก็อด ไม่ใช่เรื่องของการมานั่งตีความ ถอดรหัส หรือแปลอะไร ความโกรธก็คือความโกรธ มันมิได้เกิดมาจากตรรกะทางวัฒนธรรม แต่มันมาจากสภาพธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เราไม่มีวันจะเข้าใจความหมายของความตาย ด้วยการไปนั่งสังเกตการณ์ในงานศพ และพยายามตีความความหมายทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับความตาย เราต้องหาทาง "รู้สึก" ถึงความตาย และการสูญเสียให้ได้ต่างหาก และที่เราสามารถทำเช่นนั้นได้ก็เพราะธรรมชาติคนเรามีอารมณ์พื้นฐานร่วมกัน เช่น ความกลัว ความรัก ความเกลียด ความอิจฉา เป็นต้น แม้แต่ละวัฒนธรรมจะให้ค่าและความหมายต่ออารมณ์เหล่านี้ผิดแผกกัน หรือมีวิธีแสดงอารมณ์แตกต่างกันไปก็ตาม นี่เท่ากับได้แย้งกลุ่มประกอบสร้างทางสังคมบางราย

“... เมื่อกล่าวถึงงานภาคสนามนักมานุษยวิทยาบางคนเชื่อว่าหัวใจสำคัญของวิธีวิทยาเบื้องต้นก็คือ “การไปอยู่ที่นั่น” (being there) (E. Tonkin, 2005) การเข้าไปศึกษา สังเกต และมีส่วนร่วมโดยตรงกับผู้ถูกศึกษา ถือเป็นหัวใจสำคัญและจุดแข็งของมานุษยวิทยามาแต่ไหนแต่ไร อย่างไรก็ตาม แม้จะ “ไปอยู่ที่นั่น” และเห็นกับตาว่าชาวบ้านทำอะไรบ้างก็ไม่ได้หมายความว่านักมานุษยวิทยาจะมีวิธีเข้าใจชาวบ้านเหมือนกัน ... เรื่องนี้เป็นที่รู้จักกันดีในนามของข้อถกเถียงระหว่างมุมมองคนนอก (etic) และมุมมองคนใน (emic) ...”

ที่หมกมุ่นกับการแปลข้ามวัฒนธรรม และเรื่องของการตีความเสียจนละเอียดประสพการณ์สุดๆ ตามธรรมชาติ โรซาลโดเชื่อว่ามิมิตีของอารมณที่เป็นธรรมชาติสากลของความเป็นมนุษย์ อยู่ก่อน ซึ่งเป็นพื้นฐานให้วัฒนธรรมเข้ามาหยิบยื่นความหมายให้ทีหลัง

การเน้นเรื่องความรู้สึกร่วมในฐานะเป็นเครื่องมือภาคสนามของนักมานุษยวิทยานี้ มีสาขาหนึ่งในมานุษยวิทยาที่ความรู้สึกร่วมเป็นประเด็นที่ก่อให้เกิดการถกเถียงอย่างมาก นั่นก็คือเรื่องของศาสนา มานุษยวิทยาและสังคมวิทยาศึกษาศาสนาได้เพียงในแง่มุมมองที่ศาสนาเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมและพฤติกรรมที่สังเกตได้ ในขณะที่ศรัทธาและมิติทางจิตวิญญาณซึ่งเป็นหัวใจของประสบการณ์ทางศาสนานั้น เป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาอยากเข้าถึงหากมิใช่เป็นศาสนิกเสียเอง ในอีกด้านหนึ่งหากนักมานุษยวิทยาเป็นผู้มีศรัทธาและศึกษาศาสนาของตน พวกเขา ก็มักจะระมัดระวังมิให้ศรัทธามาสะกิดคลอน “ความเป็นศาสตร์” เพราะความจำเป็นของการเป็น “ศาสตร์” ทำให้นักมานุษยวิทยาจำต้อง “ใส่แว่น” แก่ความศรัทธาส่วนตัวแม้จะเป็น

พวกที่สมาทานมุมมองคนในก็ตาม หากใช้มุมมองคนนอก มโนทัศน์เช่น พระเจ้า หรือผี หรือวิญญาณจะถูกอธิบายในเชิงลดทอน เช่นทอนพระเจ้าไปเป็นภาพของบิดาในอุดมคติหรือเป็นแรงเกาะเกี่ยวของสังคม แต่มุมมองที่ศึกษาจากคนในจะบอกว่า มานุษยวิทยาไม่สามารถและไม่ควรถกเรื่องภวันตวิทยา (ontology) ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ การ “ใส่แว่น” ให้แก่สิ่งเหล่านั้น จึงหมายถึงการเคารพประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา และยอมรับข้อจำกัดของมานุษยวิทยาเอง³

อย่างไรก็ตาม นักมานุษยวิทยาศาสนาที่มีชื่อเสียงเช่น อีแวนส์-พริทเชิร์ด (E. Evans-Pritchard) และวิกเตอร์ เทอร์เนอร์ (V. Turner) ล้วนยืนยันว่า ศาสนาเป็นเรื่องของการมีประสบการณ์ด้านใน หากผู้ศึกษามีได้มีประสบการณ์ตรงดังกล่าว ก็นับว่า

³ ดูการถกเถียงเรื่องการลดทอนและการต่อต้านการลดทอนในการศึกษาศาสนาได้จาก T. Idinopulos & E. Yonan (eds.) *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. E. J. Brill, 1994.

ยากที่จะเข้าใจผู้ถูกศึกษาได้ ทั้งคู่วิพากษ์
จารีตการศึกษาศาสนาที่ได้อิทธิพลจาก
เดอริโคม ซึ่งใช้มุมมองคนนอกเข้าไป
ตัดสินและนิยามปรากฏการณ์ทางศาสนา
ซึ่งทำให้ในที่สุดแล้วศาสนาถูกลดทอนเป็น
สิ่งอื่นนอกตัวมันเอง คือกลายมาเป็นแรง
เกาะยึดร่วมทางสังคม วิธีการดังกล่าวมอง
ศาสนาอย่างฉาบฉวยเกินไป สำหรับทั้งคู่
การมีศรัทธานั้นเองคือตัววิธีการศึกษา (M.
Engelke, 2002) ข้อเสนอดังกล่าวเป็นผล
จากการที่นักมานุษยวิทยาทั้งสองหันมา
เป็นคาทอลิก อีแวนส์-พริทเชิร์ดกล่าวว่า
เขาเรียนรู้และเข้าใจเกี่ยวกับคุณลักษณะ
ของพระเป็นเจ้า และชะตากรรมของมนุษย์
จากพวก Nuer ที่เขาศึกษามากเสียยิ่งกว่า
เมื่ออยู่ท่ามกลางคนตะวันตกเสียอีก ส่วน
เทอร์เนอร์นั้นหันมาเป็นคาทอลิกหลังจาก
สูญเสียลูกคนที่สี่ที่ยังแบเบาะ เขาเห็นว่า
ธรรมชาติของประสบการณ์ด้านจิตวิญญาณ
เป็นสิ่งที่มิอาจบรรยายออกมาเป็นถ้อยคำ
ได้ (ineffable) ด้วยเหตุนี้นักมานุษยวิทยา
ที่ศึกษาเรื่องนี้จึงควรใส่ใจกับคำพูดของกวี
หรือศาสดาที่สามารถพรรณนาและถ่ายทอด
ประสบการณ์ดังกล่าวได้ลุ่มลึกกว่า

อย่างไรก็ตาม การยืนยันว่าศรัทธา
คือมรรควิธีของการศึกษานั้น มักมิได้รับ
การเน้นในงานอื่นๆ ที่กล่าวถึงนักมานุษย-
วิทยาทั้งคู่ นั่นก็เป็นเพราะข้อเสนอดังกล่าว
ยังคงเป็นจุดเปราะบางที่ทำให้มานุษยวิทยา
ดูไม่เป็น “ศาสตร์” เท่าที่ควร ซึ่งแสดงถึง
ความอึดอัดใจที่จะให้ความสำคัญต่ออารมณ์
ร่วมในฐานะเครื่องมือหลักที่น่าเชื่อถือของ
การศึกษา ผู้ที่ศึกษาชีวิตของเทอร์เนอร์ก็
กล่าวถึงความขัดแย้งในตัวของเทอร์เนอร์
เองในการหาจุดสมดุลระหว่างการคงความ
เป็นศาสตร์กับความศรัทธาสวนตัว (En-
gelke, ibid)

นั่นหมายความว่า แม้อารมณ์ร่วมจะ
ช่วยอย่างมากให้เราเข้าใจผู้ถูกศึกษา แต่
มันอาจไม่เพียงพอก็ได้ สำหรับผู้ที่วิพากษ์
การเน้นเรื่องความรู้สึกร่วมอาจตั้งคำถาม
ได้ว่า แล้วมุมมองคนนอกไม่อาจนับได้ว่า
มีประสิทธิผลดอกหรือ จำเป็นด้วยหรือที่
เราต้องรู้สึกให้ได้อย่างที่พวกเขาารู้สึกและ
หากเรามีได้รู้สึกใกล้เคียงกับที่พวกเขาารู้สึก
แล้วละก็ เราจะไม่มีวันเข้าใจเขาได้เลยหรือ
จำเป็นไหมที่เราต้องเป็นศาสนิกเพื่อจะ
เข้าใจศาสนา หรือถ้าเราไม่ได้อารมณ์ร่วมอย่าง
ที่คนอิสลามก็อดรู้สึกแล้ว เราจะไม่สามารถ
เข้าใจความหมายของการสูญเสียได้

ในประเด็นนี้มีผู้ชี้ว่า อารมณ์ร่วมเพียง
อย่างเดียวก็ยังไม่เพียงพอในการเป็นเครื่อง
มือสำหรับเข้าถึงผู้ถูกศึกษาอย่างรอบด้าน
แอนดรู บีดตีชี้ว่า แม้งานของโรซาลโด
เองก็ตาม (A. Beatty, 2005) ก็ยังต้องอาศัย
ข้อมูลเชิงพรรณนาและการวิเคราะห์ในเชิง
โครงสร้างอื่นๆ มาประกอบเพื่อให้เข้าถึง
ความหมายของการล่าหัวมนุษย์ มีชนบ
จารีตหลายอย่างที่ทำให้เห็นกระบวนการ
ทางสังคมที่สร้างความหมายแก่การล่าหัว
มนุษย์ เช่น การเล่าเรื่องรอบกองไฟที่จะจุด
ประกายให้เกิดความโกรธ และหลายครั้งผู้
ตายก็มีได้เป็นญาติใกล้ชิดของผู้ออกล่า
และการออกล่าก็ไม่ได้จัดให้มีขึ้นทันที หลัง
จากการตายของบุคคลอันเป็นที่รัก แต่มี
การทิ้งช่วงเวลานานพอสมควรระหว่าง
เหตุการณ์ของความสูญเสียกับการออกล่า
การทิ้งช่วงของเวลาจึงน่าจะมีนัยยะความ
หมายอื่นที่มากกว่าเป็นเพียงการระบาย
อารมณ์เจ็บปวด ซึ่งก็ได้พบว่าการล่าหัว
มนุษย์นั้นสัมพันธ์กับการปลุกฝังความรู้สึก
เป็นชายชาติวีร และ การได้รับการยอมรับ
จากคนอื่น ดังนั้น อารมณ์ร่วมจึงน่าจะเป็น
เพียงขั้นตอนสำคัญอย่างหนึ่งท่ามกลางวิธี

การเข้าถึงโลกของผู้ถูกศึกษา การถอยห่างออกมา และวิเคราะห์ข้อมูลอย่างมีระยะห่างก็เป็นขั้นตอนจำเป็นด้วยเช่นกัน

มีมโนทัศน์หนึ่งที่ทำให้เห็นความสัมพันธ์ของการเข้าใกล้และถอยห่างชัดเจนขึ้น นั่นก็คือ มโนทัศน์การสะท้อนกลับ (reflexivity) ซึ่งเป็นที่รู้จักและนิยมกันในหมู่นักสังคมศาสตร์หลังสมัยใหม่ มโนทัศน์นี้ได้อิทธิพลจากนักคิดในสายศาสตร์แห่งการตีความ (hermeneutics) เช่น กาดาเมอร์ และริเคอร์ (H. G. Gadamer, P. Ricoeur) ซึ่งชี้ให้เห็นว่า “ความเข้าใจ” นั้น เป็นกระบวนการที่สลับซับซ้อน เราจำต้องถอยห่างออกมาจากตัวเราเองเสียก่อน (distantiation) เพื่อให้เราเห็นตัวตนของเรา รวมทั้งความคิด สิ่งที่อยู่เบื้องหลังความคิด และความรู้สึกของเราชัดเจนขึ้น ปกติแล้วเรามักทำสิ่งต่างๆ โดยไม่ตระหนักว่ามีกลไกทางวัฒนธรรมใดอยู่เบื้องหลังความเคยชินต่างๆ ในชีวิตประจำวันของเรา แต่เมื่อเราหลุดเข้าไปอยู่ท่ามกลางอีกวัฒนธรรมหนึ่ง ความแตกต่างนั้นสามารถเป็นกระจกสะท้อนให้เราเห็นเส้นขอบฟ้าของโลกทางวัฒนธรรมของเราได้ชัดเจนขึ้น กระบวนการเข้าใจจึงเป็นการปะทะประสานของเส้นขอบฟ้าทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน แม้การหลอมรวมของเส้นขอบฟ้าทางวัฒนธรรมจะเป็นไปได้ยาก แต่กระบวนการเข้าใจก็คือการที่เราขยับเขยื้อนขอบเขตของเส้นขอบฟ้าของเราเสียใหม่⁴

สำหรับนักมานุษยวิทยา นี่เป็นการปรับและขยับตำแหน่งแห่งที่ (reposition) ของนักวิจัย (C. Salzman, 2002) การปรับดังกล่าวมีสองมิติ มิติแรกเป็นมิติเชิงโครงสร้าง (structural reposition) ไม่ว่าจะเขาหรือเธอจะมีภูมิหลังทางชนชั้น เพศ วัย หรือชาติพันธุ์ใดก็ตาม การมีปฏิสัมพันธ์กับคนจาก

เส้นขอบฟ้าอื่นจะช่วยกระแทกให้นักวิจัยหลุดออกจากตำแหน่งแห่งที่เชิงโครงสร้างเดิมได้ มิติที่สองเป็นมิติเชิงประสบการณ์ (experiential reposition) นักวิจัยจะสามารถหลุดจากความเคยชินและประสบการณ์เก่าๆ และพบบทความรู้สึกร่วมกับประสบการณ์ใหม่ๆ เกิร์ตซ์เคยอธิบายว่าความเข้าใจโลกของผู้ถูกศึกษาที่แท้จริงเกิดจากความพยายามกระโดดไปๆ มาๆ ระหว่างประสบการณ์ใกล้ (experience-near) หรือความพยายามรู้สึกร่วมกับผู้ถูกศึกษา และประสบการณ์ไกล (experience-far) หรือการถอยห่างออกมา (C. Geertz, 1983) ปฏิสัมพันธ์และการเปรียบเทียบมุมมองทั้งสองแบบ ไม่เพียงช่วยให้ผู้วิจัยเข้าใจผู้ถูกศึกษาเท่านั้น แต่ยังนำสู่ความเข้าใจตนเองลึกซึ้งยิ่งขึ้นด้วย

มีนักศึกษาปริญญาเอกที่ศึกษาเรื่องขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของกลุ่ม Pentecostal ในหมู่คนผิวดำในเมืองมอนทรีออล แคนาดา (G. Mossiere, 2007) เธอมิได้เป็นศาสนิก แต่ตั้งข้อสังเกตว่า เมื่อเข้าร่วมในพิธีกรรมที่มีการเต้นรำ ร้องเพลงซึ่งผสมผสานขนบดนตรีแอฟริกัน เธอพบว่าการเล่นโยโย่ร่างกายและอารมณ์ร่วมไปกับดนตรีเป็นวิธีที่ดีที่สุดอย่างหนึ่งในการเข้าถึงความรู้สึกและโลกของผู้ถูกศึกษา เรื่องของการใช้ประสาทสัมผัสทางกายผ่านดนตรีและศิลปะเพื่อสร้างอารมณ์ร่วมให้เข้าถึงวัฒนธรรมแปลกหน้านี้เป็นวิธีการที่นัก

⁴ ดูเพิ่มเติมประเด็นดังกล่าวได้จาก P. Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, Vol. 2, The Athlone Press, 1991 และ Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press, 1987.

มานุษยวิทยานิยมใช้กัน (ดู N. Tassi, 2007, D. Howes, 1991) อย่างไรก็ตาม เธอไม่ชอบกิจกรรมการฟังเทศน์ ซึ่งมีการสอนและเรียกร่องศรัทธาอย่างตรงไปตรงมาทำให้อึดอัด และจะต้องพยายามระมัดระวังในจุดที่จะถูกชักชวนให้เปลี่ยนมานับถือศาสนา นี้ อย่างไรก็ตาม เธอเห็นว่าการผสมทั้งประสบการณ์ใกล้และประสบการณ์ไกลนั้นแสนวิเศษ แม้แต่ในช่วงที่รู้สึกใกล้ที่สุดก็ยังสามารถมีช่วงนาทีของความรู้สึกแยกห่าง (radical disjuncture) ได้ สิ่งนี้เกิดมาจากความสามารถในนาที่นั้นที่จะถอยออกมาจากตนเอง และมองดูความรู้สึกของตนเอง พลิกประสบการณ์นั้นไปๆ มาๆ เห็นมันทั้งจากข้างใน ข้างนอก ข้างบน และข้างล่าง ซึ่งทำให้เรารู้สึกถึงเสรีภาพ แม้จะมีเสี้ยวของความรู้สึกที่ว่า เราไม่ได้รู้สึกเหมือนเขาร้อยเปอร์เซ็นต์ ทว่า ช่องว่างที่เกิดขึ้น (state of suspension) นั้นเอง เป็นสภาวะที่เอื้อให้ผู้วิจัยเกิดปัญญาในการมองทะลุตนเองและผู้ที่ถูกศึกษาได้

อย่างไรก็ตาม กระบวนการดังกล่าวมิใช่ของที่จะบรรลุถึงได้โดยง่าย นักวิจัยอาจจะต้องเผชิญวิกฤติทางอารมณ์ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ มีปัญหาเกี่ยวกับมิติทางอารมณ์หลายประการที่อาจต้องประสบ ดังนี้ ประการแรก นักวิจัยไม่อาจจะเกณฑ์ได้ว่าเมื่อใดตนจึงจะเกิดอารมณ์ร่วมขึ้นมาได้อย่างแท้จริง มีตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าการสื่อสารหรือการเรียนรู้เรื่องอารมณ์เชิงลึกอาจเกิดมีขึ้นได้หลังจากออกมาจากภาคสนามแล้ว นักศึกษาปริญญาเอกทางมานุษยวิทยาชาวอังกฤษผู้หนึ่งเก็บข้อมูลภาคสนามในวัฒนธรรมของตนเอง โดยเลือกศึกษาเรื่องความหมายของความตายในสุสานอายุราว 150 ปีแห่งหนึ่งในเขตตะวันออกเฉียงของนครลอนดอน เธอเฝ้าวน

เวียนอยู่หลายเดือนเพื่อสังเกตพฤติกรรมของคนที่มาประกอบพิธีกรรมในที่แห่งนี้ เพื่อตอบคำถามว่าเบื้องหลังพฤติกรรมการแสดงอารมณ์โศกเศร้า มีค่านิยมหรือมโนทัศน์เชิงวัฒนธรรมอะไรแฝงอยู่ คนต่างกลุ่มที่มาใช้พื้นที่สุสานให้ความหมายต่อสถานที่นี้แตกต่างกันอย่างไร สุสานมีบทบาทอย่างไรต่อความเป็นชุมชน หลังจากเสร็จสิ้นงานสนามและอยู่ในช่วงลงมือเขียน วันหนึ่งเธอได้ไปร่วมงานสัมมนาเกี่ยวกับความตาย ในขณะที่กำลังฟังนักวิจัยผู้หนึ่งพรรณนาถึงอารมณ์ความรู้สึกของตนเองขณะทำความสะอาดห้องของมารดาที่ตายไปแล้ว จู่ๆ เธอรู้สึกเหมือนมีสายฟ้าแลบผ่านตัวของเธอ และเกิดตระหนักรู้ขึ้นมาอย่างฉับพลันว่า ที่ผ่านมานางงานสนามตนเองทำผิดพลาดที่พยายามตัดทอนความเป็นมนุษย์ออกจากประสบการณ์ผิดที่ไม่สำเนียงถึงความสำคัญของการสื่อสารทางอารมณ์ระหว่างนักวิจัยและผู้ถูกวิจัย ผิดที่คิดว่าสามารถเข้าใจเรื่องความตายโดยไม่จำเป็นต้องรู้สึกถึงพลังแห่งความตาย เหตุการณ์ที่ไปฟังการสัมมนาจึงเป็นเสมือนพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านของเธอเองให้เข้าสู่ความเป็นนักมานุษยวิทยา หลังจากนั้นเธอจึงกลับไปอ่านทบทวนข้อมูลต่างๆ ด้วยมุมมองใหม่ และเข้าใจสถานการณ์ต่างๆ ที่บันทึกด้วยมุมมองใหม่ (K. Woodthorpe, 2007) ประเด็นนี้ทำให้เห็นว่า การครุ่นคำนึงในมิตี้อันหลังก็ยังสามารถสร้างความรู้สึกร่วมได้ โดยไม่จำเป็นต้องอยู่ในสถานการณ์สดๆ เฉพาะหน้าในสนาม

ความยากประการที่สองเกี่ยวกับเรื่องของอารมณ์ก็คือว่า อารมณ์ชนิดต่างๆ นั้น ซึมซาบแฝงฝังอยู่ในตัวเราผ่านร่างกาย และความเคยชินทางกาย บ่อยครั้งมันอยู่พ้นไปจากเหตุผล ทำให้เราเปลี่ยนแปลงมันได้

ยาก นักมานุษยวิทยาชาวตะวันตกผู้หนึ่ง ต้องการซื้อบุหรี่จากคนขายข้างถนนใน อินเดีย เมื่อถามว่ามีบุหรี่ยี่ห้อไหน คนขาย ก็ส่ายหน้า แม้นักมานุษยวิทยาจะรู้ว่าการ ส่ายหน้าของคนอินเดียหมายถึงการตอบ รับว่ามี ทว่าความเคยชินกับภาษากาย แบบตะวันตก ทำให้ในวินาทีแรกที่เห็นคน ขายส่ายหน้า เขารู้สึกผิดหวังวูบขึ้นมา ก่อน อย่างช่วยไม่ได้ (E. Tonkin, 2005)

ประการที่สาม มิติทางอารมณ์ละเอียดอ่อนสลับซับซ้อน และเมื่อมันครอบงำเรา จากส่วนลึก มันจะทำให้นักมานุษยวิทยา ไม่สามารถควบคุมกระบวนการเข้าใจ-ถอยห่างได้ตั้งใจปรารถนา บางครั้งยิ่งพยายาม จะควบคุมก็ยิ่งทำให้เรื่องยากขึ้น มีกรณีที่ นักศึกษาสาวอเมริกันผิวขาวที่ศึกษาเรื่อง สาวบาร์อะโกโก้ และลงทุนไปเดินบนบาร์ ด้วยตัวเอง บันทึกความทรงจำของเธอขณะ อยู่บนเวทีและต้องเผชิญกับสายตาของ ลูกค้าชายนั้นสะท้อนความรู้สึกรุนแรงที่ ขัดแย้งกันเองหลายอย่าง ทั้งความกระอัก กระอ่วน ความเข้าใจอำนาจของเพศวิถี ความคล้อยตามจังหวะดนตรี ความเข้าใจ ชีวิตสาวบาร์อย่างลึกซึ้ง ความพึงใจที่ สามารถสวมบทบาทสาวบาร์ได้อย่างมี อารีพ ในขณะที่เธอยั่วเย้าและหยอกเล่น กับลูกค้าด้วยลีลาเร้าอารมณ์ ภายในกลับ รู้สึกชิงชังดูแคลนผู้ชายเหล่านั้น และความรู้สึกค่อยๆ แปรไปเป็นความโกรธ จนไม่ แน่ใจว่าโกรธใคร โกรธผู้ชายพวกนั้น หรือ โกรธตนเองที่ต้องอยู่ในสภาพดังกล่าว ยิ่ง พยายามมองความรู้สึกเหล่านั้นจากสายตา ของนักวิจัย พายุอารมณ์กลับรุนแรงขึ้น ความรู้สึกหลากหลายเหล่านี้เกิดขึ้นสลับไป มาหลายครั้งในคืนเดียว ที่สุดแล้วเธอรู้สึก เหนื่อยล้าอย่างยิ่งจากการถูกจู่โจมโดย พายุอารมณ์ และความพยายามจะควบคุม

มัน จนต้องไปคุยกับอาจารย์ที่ปรึกษาให้ ช่วยทำให้เกิดระยะห่าง แต่แล้วเธอก็ถูก เพื่อนทักว่าท่าทางการเดินของเธอเปลี่ยนไป สามารถดึงดูดผู้ชายให้หันมามองได้ ทั้งๆ ที่ เธอยังไม่ตระหนักด้วยซ้ำว่าท่าเดินของตน เปลี่ยนไปตั้งแต่เมื่อใด (C. Ronai, 1992)

ประการสุดท้าย ความสัมพันธ์เชิง อารมณ์ระหว่างผู้ศึกษาและผู้ถูกศึกษาเกิดขึ้นได้ตลอดเวลาและยากที่นักมานุษยวิทยา จะควบคุม โดยเฉพาะเรื่องละเอียดอ่อน บางเรื่องอย่างเช่น ความสัมพันธ์ทางเพศ ระหว่างทั้งสองฝ่ายซึ่งนอกจากจะสามารถ ปิดการได้ข้อมูลและการมองประสบการณ์ ในสนามแล้ว บางกรณี การไม่สำเหนียก ถึงพลังของอารมณ์ก็สามารถก่ออันตราย แก่ตัวนักมานุษยวิทยาเองด้วย นักมานุษย- วิทยาสาวชาวสวีดิชซึ่งเคยชินกับวัฒนธรรม ที่มีช่องว่างระหว่างเพศที่ตรงข้ามกันน้อย เล่าเรื่องที่เธอเองเกือบถูกผู้ช่วยวิจัยของ เธอข่มขืนในงานสนามในเอธิโอเปีย (E. Moreno, 1995) ผู้ช่วยวิจัยของเธอแสดง ความต้องการอย่างเปิดเผยที่จะมีเพศ สัมพันธ์กับเธอ แต่แม้เธอจะปฏิเสธเธอก็ยัง คงจ้างเขาทำงานต่อไป สำหรับชายเอธิ- โอเปีย ผู้หญิงแหม่มโสด ไม่มีผู้ชายคุ้มครอง มิได้ผ่านพิธีชลิบอวัยวะะเพศ เป็นวัตถุทาง เพศที่น่าดึงดูดมาก เขาพยายามทำให้เธอ รู้สึกว่าต้องพึงพิงเขาในงานสนาม และก่อน เธอจะจากไปเมื่องานเสร็จ เขามุกเข้ามาใน ห้องนอนเธอกกลางดึก พร้อมใช้ปืนขู่ โชคดี ที่เสียงกรีดร้องของเธอทำให้คนวิ่งมาช่วย ไปได้ทัน บทเรียนราคาแพงนี้เกิดจากการที่ นักวิจัยประเมินการสื่อสารทางอารมณ์ใน สนามต่ำเกินไป

ยิ่งการเข้าถึงและการแยกห่างเป็น กระบวนการที่สลับซับซ้อนเพียงใด มันก็ ยิ่งทำลายนักมานุษยวิทยาามากเพียงนั้น

เสน่ห์อย่างหนึ่งของงานภาคสนามก็คือ การไม่มีสูตรสำเร็จตายตัวของวิธีการ นักมานุษยวิทยาต้องอาศัยฟังฟังปฏิภาณไหวพริบ ความละเอียดอ่อนของตนเองในการเอาตัวรอดและเข้าไปถึงโลกของผู้ถูกศึกษา การสะท้อนไปมาของมุมมองคนในและคนนอกนี้จึงมีคุณูปการมากกว่าเพียงผลสำเร็จในงานวิจัย หากรู้จักและเข้าใจพลังของอารมณ์ในงานสนาม มันจะสามารถช่วยให้ นักมานุษยวิทยาเข้าถึงความเป็นมนุษย์ของตนเองและผู้อื่นได้

กลุ่มสากลนิยมใหม่: อารมณ์ร่วมกับ ปัญหาจุดยืนทางศีลธรรม

นอกจากข้อถกเถียงเรื่องวิธีวิทยาในภาคสนามแล้ว ประเด็นเผ็ดร้อนเกี่ยวกับท่าทีของนักมานุษยวิทยาอีกเรื่องหนึ่งก็คือเรื่องจุดยืนทางศีลธรรม หากเราเห็นว่าคนที่ถูกศึกษาเป็นคนชายขอบที่ถูกรังแก เราควร จะศึกษาอย่างมีระยะห่างอยู่หรือไม่ เดิมทีนั้น ปฏิธานนิยมเรียกร้องการมีระยะห่าง และการแยกอารมณ์ออกจากการศึกษา ต่อมาแนวคิดสัมพัทธ์นิยมเสนอภาพที่ว่า ทุกวัฒนธรรมเป็นโลกในตนเอง และเราไม่สามารถนำมาตราฐานทางศีลธรรมของ สังคมเราไปตัดสินคนในสังคมอื่น กลุ่มการ สร้างความจริงทางสังคมที่ได้อิทธิพลของ สัมพัทธ์นิยมจึงระมัดระวังยิ่งที่จะไม่เข้าไป ตัดสินค่าทางศีลธรรมกับผู้ถูกศึกษา ประเด็นนี้ก็เป็นสิ่งที่แนวคิดดังกล่าวถูก วิพากษ์ อย่างไรก็ตาม มีนักมานุษยวิทยา สตรีนิยมบางรายที่แม้จะใช้กรอบคิดของ กลุ่มสร้างความจริงทางสังคม แต่ก็ พยายามแหวกออกจากเรื่องการไม่ตัดสิน ค่าด้วยการเสนอภาพของคนชายขอบที่ ถูกบีบคั้น มีผู้ศึกษาเรื่องอารมณ์ในกลุ่ม ชนมุสลิมพัคซ์ทูน (Paxtun) ที่อยู่ชายแดน

ระหว่างปากีสถานและอัฟกานิสถาน และพบ ว่าโครงการทางวัฒนธรรมอนุญาตให้ ผู้หญิงของกลุ่มสามารถแสดงอารมณ์ออก มาได้เพียงชนิดเดียว นั่นก็คือ อารมณ์เศร้า (B. Grima 1992 cited in W. Reddy, 1999)

การวิพากษ์เรื่องการไม่ตัดสินค่าเป็น ประเด็นแหลมคมมากขึ้นในบริบทโลกาภิวัตน์ ซึ่งทำให้เกิดการแตกขั้วอำนาจทาง เศรษฐกิจการเมืองเป็นหลายขั้ว และเกิด ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ๆ รวมทั้งการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์ ชนกลุ่มน้อย หรือกลุ่มศาสนาต่างๆ ที่ต้อง การสถาปนาอัตลักษณ์และพื้นที่ทางสังคม วัฒนธรรมของกลุ่มตน การศึกษากระบวนการ ของท้องถิ่นนิยม (localism) ที่กระจาย อยู่ทั่วโลกเหล่านี้ทำให้นักมานุษยวิทยา จำนวนหนึ่งตื่นตัว และหันมาเรียกร้องให้ ปลดปล่อยมานุษยวิทยาออกจากรั้วที่กั้น วิชาการจากหน้าที่ทางสังคม ลักษณะโดย ธรรมชาติของงานสนามทำให้พวกเขาเข้าไป เห็นและมีประสบการณ์ร่วมโดยตรง กับความทุกข์ของคนที่ถูกศึกษา การมี อารมณ์ร่วมจึงนำไปสู่การเลือกข้างและ ประกาศจุดยืนทางการเมือง แนวโน้ม ดังกล่าวเรียกว่ามานุษยวิทยาที่มีพันธกิจ ทางศีลธรรม (engaged anthropology) หรือบางทีก็เรียกว่ากลุ่มมานุษยวิทยานัก เคลื่อนไหว (activist anthropology) (S. Speed, 2006) สิ่งที่หนุนหลังขบวนการ ดังกล่าวก็คืออุดมการณ์สิทธิมนุษยชนที่ สหประชาชาติให้การสนับสนุน เรียกได้ว่าเป็นอุดมการณ์แบบสากลนิยมที่อยู่เบื้อง หลังการขับเคลื่อนดังกล่าว ปรัชญาการณ ที่แนวโน้มดังกล่าวกลายเป็นขบวนการ เคลื่อนไหว ก็คือเหตุการณ์ในปี 2006 เมื่อ ราชสถาบันมานุษยวิทยาของอังกฤษ (The Royal Anthropological Institute) ได้เสนอ

“ ... เมื่อคำนึงถึงแนวโน้มเหล่านี้ที่ลดทอนคุณค่าของมานุษยวิทยา ทำให้เข้าใจได้ว่า ขบวนการของนักมานุษยวิทยาแอสคิตวิสต์อาจจัดได้ว่าเป็นปฏิ-กิริยาตอบโต้กับแนวโน้มดังกล่าว จะทำอย่างไรให้มานุษยวิทยายังคงมีความหมาย จะทำอย่างไรที่จะผนวกคุณค่าทางวิชาการเข้ากับคุณค่าทางศีลธรรม ... ”

กองทุนสนับสนุนการวิจัยเชิงมานุษยวิทยาที่สนับสนุนการศึกษากลุ่มชนเผ่า หรือวัฒนธรรมที่กำลังถูกคุกคามโดยมีเป้าหมายเพื่อปกป้องกลุ่มคน และวัฒนธรรมเหล่านั้นให้สามารถคงอยู่รอดท่ามกลางวิกฤติได้

อันที่จริงแนวโน้มของมานุษยวิทยาแบบมีจิตสำนึกนี้ เกิดควบคู่ไปกับสิ่งที่อาจจะเรียกได้ว่าเป็นสัญญาณวิกฤติของวงการมานุษยวิทยาในโลกตะวันตกด้วยในเดือนมกราคม 2006 ศูนย์การวิจัยทางวิทยาศาสตร์แห่งชาติของฝรั่งเศส หรือที่เรียกกันว่า Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) ซึ่งเป็นแหล่งสนับสนุนทุนการวิจัยสำคัญที่สุดแห่งหนึ่งของฝรั่งเศส มีการเสนอประเด็นให้ยุบสาขาวิชามานุษยวิทยาออกจากบัญชีรายชื่อสาขาวิชาการต่างๆ โดยให้ไปรวมเป็นสาขาย่อยภายใต้กลุ่มวิชาประวัติศาสตร์ (De Pina-Cabral, 2006) ข้อเสนอดังกล่าวทำให้เกิดการถกเถียงกันอย่างเผ็ดร้อน ซึ่งท้ายที่สุด แม้โชคยังเข้าข้างมานุษยวิทยาที่ประเด็นดังกล่าวตกไป แต่มันก็เป็นสัญญาณอันตรายที่แสดงว่าสายตาสาธารณะส่วนหนึ่งมองความสำคัญของสาขาวิชานี้อย่างเคลือบแคลง

สัญญาณอันตรายที่สอง มีงานศึกษาชิ้นหนึ่ง ตีพิมพ์ในวารสาร *Journal of Royal Anthropological Institute* ในปี 2005

ศึกษาภาพลักษณ์ของนักมานุษยวิทยาที่ปรากฏเป็นตัวละครในนวนิยายภาษาอังกฤษร่วมสมัยที่เป็นนิยาย “ชายดี” ราว 170 เล่ม ปรากฏว่าภาพลักษณ์นักมานุษยวิทยาในนิยายมีสองภาพที่ตัดกัน ภาพหนึ่งคือฮีโร่ผู้ทุ่มเทในการค้นหาความจริงเกี่ยวกับคนอื่น ในขณะที่อีกภาพหนึ่ง นักมานุษยวิทยาคือ ผู้มีปมเก็บกดทางจิตวิทยาอย่างแรง เป็นคนประเภทที่มีปัญหาทางอารมณ์ แสดงออกมาไม่เป็นหรือไม่ได้หลบซ่อนตนเองอยู่เบื้องหลังสายตาที่มองโลกแบบมีระยะห่าง เพื่อกันตนเองออกจากอารมณ์ทั้งปวง ชอบที่จะวิเคราะห์สิ่งต่างๆ มากกว่าที่จะสัมผัสสิ่งนั้นด้วยความรู้สึก และดูจะเป็นโชคร้ายสำหรับนักมานุษยวิทยาที่ผลการวิจัยพบว่า ภาพลักษณ์แบบหลังนี้มีเปอร์เซ็นต์สูงมากกว่าภาพลักษณ์แบบแรก (J. MacClancy, 2005) นักมานุษยวิทยาของเรากลายเป็นตัวตลก หรือเด็กมีปัญหาไปเสียแล้ว

เมื่อคำนึงถึงแนวโน้มเหล่านี้ที่ลดทอนคุณค่าของมานุษยวิทยา ทำให้เข้าใจได้ว่า ขบวนการของนักมานุษยวิทยาแอสคิตวิสต์อาจจัดได้ว่าเป็นปฏิกิริยาตอบโต้กับแนวโน้มดังกล่าว จะทำอย่างไรให้มานุษยวิทยายังคงมีความหมายจะทำอย่างไรที่จะผนวกคุณค่าทางวิชาการเข้ากับคุณค่าทางศีลธรรมอย่างไรก็ตาม ขบวนการดังกล่าวก็ถูก

วิพากษ์ไม่น้อยภายในวงการมานุษยวิทยา เช่นกัน ประการแรก การเข้าไปแทรกแซงทางการเมืองเป็นการล้ำเส้นหรือไม่ การมีอารมณ์ร่วมและความเห็นอกเห็นใจอาจ บดบังทำให้นักมานุษยวิทยาไม่สามารถมี ทำที่เชิงวิเคราะห์หรือวิพากษ์ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อาจมีแนวโน้มที่นักมานุษยวิทยา จะมองชาวบ้านที่ถูกคุกคามด้วยท่าที และ สายตาแบบสารัตถะนิยม คือ มองเห็นชาวบ้านด้านเดียวในเชิงบวก มองด้วยสายตาและ อารมณ์แบบโรแมนติก ซึ่งอาจนำสู่อันตราย ของการพยายามยึดเยียดแก่นแกนเชิงวัฒนธรรมหรือประวัติศาสตร์บางอย่างที่เป็น อุดมคติให้กับพวกเขา (T. Hartman, 2007) ประการต่อมา การที่นักมานุษยวิทยาแอดิ วิสต์มีอุดมการณ์สิทธิมนุษยชนอยู่เบื้อง หลังนี้ จัดเป็นมุมมองแบบเอาตนเองเป็น ศูนย์กลาง (ethno-centrism) อย่างหนึ่งด้วย ชาวบ้านเหล่านั้นอาจมองเรื่องสิทธิ หรือมอง ปัญหาของตนเองต่างจากมุมมองของนัก มานุษยวิทยาก็ได้ การเข้าใจที่คลาดเคลื่อน นี้สามารถนำไปสู่มาตรการเข้าแทรกแซง ที่ผิดพลาด และไม่ตรงกับความต้องการที่ แท้จริงของชาวบ้าน

ถ้าเช่นนั้น นักมานุษยวิทยาจะไม่สามารถผนวกจุดยืนทางการเมืองของตน เข้ากับข้อค้นพบทางวิชาการเลยหรือ ประเด็นเรื่องการตัดสินเชิงคุณค่า ซึ่งจัดเป็น ส่วนหนึ่งในเรื่องของอารมณ์ความรู้สึก นี้เป็นเรื่องที่ถกเถียงกันมานานในแวดวง ทฤษฎีสังคมศาสตร์ นักคิดใหญ่ทางสังคม- ศาสตร์ในศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20 มีความเห็นที่ต่างกันไปในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นศาสตร์และการ ตัดสินค่า ซึ่งอาจสรุปได้เป็นสามแนวทาง ใหญ่ๆ ด้วยกัน แนวทางแรก เห็นว่าการ ปนเปื้อนของการตัดสินเชิงคุณค่าจะทำให้

ความเป็นศาสตร์ไม่ศักดิ์สิทธิ์ และเชื่อมั่นว่า "ความเป็นกลาง" เป็นไปได้และควรต้องทำ ให้เป็น กล่าวอีกนัยหนึ่ง แนวทางนี้ตัด ประเด็นคุณค่าออกจากงานวิชาการ แนว ทางที่สอง ยอมรับว่าคนเรา รวมทั้งนักวิทยา ศาสตร์ต่างก็ไม่อาจสลัดเรื่องคุณค่าไปได้ จึงเตือนนักวิจัยให้สำเหนียกถึงกรอบของ ระบบคุณค่าที่อยู่เบื้องหลังการเลือกโจทย์ วิจัยของตน ควรแบ่ไฟเรื่องอคติฉันทาคติ ของตนเองออกมาให้ชัดเจน แต่ก็มีได้ทำให้งานวิชาการกลายเป็นศาสตร์ลง ตรง ข้ามกลับจะทำให้นักวิจัยรู้ตัว และแยกแยะ เรื่องคุณค่าออกมาให้ชัดเจน แนวทางนี้ยัง เชื่อว่าวิทยาศาสตร์มีข้อจำกัด เพราะบอกได้ แต่เพียงว่าสิ่งต่างๆ เป็นอย่างไรเพราะอะไร แต่บอกไม่ได้ว่า สิ่งต่างๆ ควรเป็นอย่างไร พุดอีกนัยหนึ่ง วิทยาศาสตร์ไม่สามารถ ชี้นำทางออกเชิงศีลธรรมได้ แนวทางที่ สาม ผนวกเรื่องการตัดสินค่ามาเป็นส่วน หนึ่งของวิชาการเชื่อมั่นว่าวิทยาศาสตร์ต้อง มีหน้าที่ในการปลดปล่อยและเปลื้องทุกข์ ของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม แม้จะให้มีที่ทาง ของศีลธรรมในงานวิชาการ ก็มีได้หมาย ความว่าจะทำให้วิทยาศาสตร์กลายเป็น ศักดิ์สิทธิ์ลง ความเป็นศาสตร์สามารถอยู่ ควบคู่กับการตัดสินค่าได้ (ดูรายละเอียดใน D. Martindale, 1974, T. Johnson, 1984) จะเห็นว่า ในยุคของทฤษฎีมหัพากย์ (grand theory) การถกเถียงขมวดประเด็นอยู่ที่ว่า การตัดสินเชิงคุณค่าจะอยู่ร่วมกับความเป็น ศาสตร์ได้หรือไม่อย่างไร

ในครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 ซึ่ง ทฤษฎีหลังสมัยใหม่งอกงามเป็นดอกเห็ด และความเป็นศาสตร์ถูกท้าทาย ตั้งคำถาม สั่นคลอน หรือแม้แต่ถูกปฏิเสธ ในยุคซึ่ง ปัญหาสิ่งแวดล้อม ความขัดแย้งทางเชื้อ ชาติและศาสนาเกิดขึ้นทั่วไปในทุกทวีป

ประเด็นนี้กลับมาสู่การถกเถียงอีกครั้ง และอาจสรุปแนวโน้มได้เป็นสองแนว แนวหนึ่งพุ่งเป้าของการถกเถียงและวิพากษ์ไปที่กลุ่มแนวความคิดการรื้อสร้าง (deconstructionism) ซึ่งมักถูกโจมตีบ่อยครั้งว่า มองเห็นทุกสิ่งเป็นตัวบทและใส่รื้อมโนทัศน์ที่เป็นแกนกลาง เป็นกระดูกสันหลัง และเป็นพื้นฐานที่มั่นคงของทฤษฎี หากทุกสิ่งหมุนตัวไม่รู้จบในวังวนของสัมพันธบท เราจะหาพื้นดินที่มั่นคงเหยียบได้อย่างไร เกณฑ์การตัดสินเชิงคุณค่าจะหายไปด้วยหรือไม่ อย่างไรก็ตาม กลุ่มที่เห็นงามกับวิธีการนี้พยายามชี้ให้เห็นว่า ที่จริงแล้ว ความไม่มั่นคงเชิงญาณวิทยา หรือการไม่อาจตัดสินได้นั้นแหละ (the politics of undecidability) อาจเป็นหนทางการเมืองที่เป็นประชาธิปไตยมากที่สุด เพราะหากปล่อยให้เสียงบางกลุ่มผูกขาดอำนาจตัดสิน ก็จะปิดกั้นเสียงอื่นๆ ไป เกณฑ์ของการตัดสินค่าจึงอยู่ที่การเปิดโอกาสให้เสียงที่เห็นต่างได้แสดงตนออกมา ความแตกต่างที่ไม่รู้จบจึงน่าพิศมัยกว่าการเห็นพ้องที่หยุดนิ่ง เพราะมันคือการท้าทายอำนาจที่ไม่รู้จบนั่นเอง (C. Belsey, 2002, E. Grosz, 1995)

อีกด้านหนึ่ง เป็นความพยายามของนักสังคมศาสตร์จากหลายฟากทฤษฎี ที่แม้จะชื่นชมวิธีคิดหลังสมัยใหม่ในระดับที่ต่างกัน แต่ก็ยังคงอยากจะดำรงและเชื่อในความเป็นศาสตร์ ยังเห็นประโยชน์ของการมีทฤษฎี และพยายามปรับทฤษฎีให้ก้าวข้ามข้อจำกัดของทฤษฎีมหัพภาค กลุ่มนี้เชื่อว่าสังคมศาสตร์สามารถเลือกจุดยืนทางการเมืองและควรจะเป็นพลังในการวิพากษ์สังคมได้ แต่การที่สังคมศาสตร์จะทรงพลังเชิงวิพากษ์ได้นี้ จำต้องหาจุดที่ก้าวข้ามข้อจำกัดเชิงมโนทัศน์ของกลุ่มตรงข้าม

ต่างๆ เสียก่อน เช่น โครงสร้างและปัจเจก, วัตถุวิสัยและอัตวิสัย, กายกับจิต และเหตุผลกับอารมณ์ก็เป็นหนึ่งในคู่ตรงข้ามเหล่านี้ เราจะสร้างกรอบคิดการวิจัยอย่างไรที่จะไม่เห็นปัจเจกเป็นหุ่นเชิด หรือตัดขาดจากคนอื่น เราจะสร้างศาสตร์ที่อาทรความเป็นมนุษย์ได้อย่างไรโดยไม่ให้ความอาทรของเรากลายเป็นการยึดเยียดความคิดแก่ชาวบ้าน เราจะช่วยชาวบ้านโดยไม่ต้องเห็นพวกเขาเป็นฮีโร่ได้ไหม (ดูตัวอย่างของการเสนอแนวคิดสังคมศาสตร์เชิงวิพากษ์ใน C. Vermeulen, 1977, K. Gergen, 1997, Marcus & Fischer, 1984)

หากจะตอบคำถามข้างต้นโดยพิจารณาแคบลงมาที่มโนทัศน์อารมณ์ และการตัดสินค่านั้น วิลเลียม เรดดี (W. Reddy, 1999) เสนอว่านักมานุษยวิทยาไม่ควรเพิกเฉยกับความทุกข์หรือความตึงเครียดทางอารมณ์ที่เห็นในตัวผู้ถูกศึกษา เขาสนับสนุนให้ผนวกการตัดสินค่าเข้ากับความเป็นศาสตร์ แต่ขณะเดียวกันก็หาวิธีการศึกษาที่จะหลีกเลี่ยงกับดักหรือจุดอ่อนของพวกนักมานุษยวิทยาแเอ็คติวิสต์ เขาเสนอค่านิยามมโนทัศน์ที่เกี่ยวกับอารมณ์ที่จะช่วยให้การศึกษาเรื่องนี้เปิดทางแก่ปฏิบัติการของปัจเจก และคำนึงถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกี่ยวกับอารมณ์ในระดับโครงสร้างด้วย เขานิยาม “การทนทุกข์ทางอารมณ์” (emotional suffering) ว่าหมายถึงการที่เกิดความขัดแย้งในเชิงคุณค่าระดับสูงในชีวิตของปัจเจก หรือความขัดแย้งระหว่างเป้าหมายเชิงคุณค่ากับสภาพที่เป็นจริง และ “เสรีภาพทางอารมณ์” (emotional liberty) หมายถึงการที่ปัจเจกสามารถท้าทายหรือตั้งคำถามกับระบบคุณค่าหรือค่านิยมที่ครอบงำสังคม และสามารถที่จะเปลี่ยนแปลงคุณค่าที่หล่อหลอม

ปัจเจกได้ เสรีภาพนี้เป็นคนละเรื่องกับ เสรีภาพที่จะเลือกอย่างมีเหตุผลในทฤษฎี ของพวก rational choice theory ตรงกันข้าม เสรีภาพทางอารมณ์หมายถึงศักยภาพที่จะเปลี่ยนแปลงประสบการณ์ของตนเองที่จะมีผลต่อการกำหนดวิถีชีวิตของตน มโนทัศน์ดังกล่าวจึงเปิดพื้นที่แก่ปฏิบัติการ ของปัจเจกที่จะใช้ยุทธวิธีต่างๆ เพื่อจะ ปรับเปลี่ยนประสบการณ์ทางอารมณ์ของ ตน แต่เรตตี้ก็ตระหนักด้วยว่ากระบวนการ ทนทุกข์หรือการกล้าเปลี่ยนแปลงนี้อาจ ดำเนินไปโดยปราศจากการวางแผนล่วงหน้า หรือปราศจากเจตนาชัดเจนที่จะทำทนาย บางทีการเขียนบทกวี หรือร้องเพลงพื้น บ้านก็อาจเป็นรูปแบบที่ชาวบ้านใช้เพื่อ ประคับประคองอารมณ์ตนเอง หรือเพื่อให้ เพิ่มศักยภาพในการควบคุมตนเองมากกว่า จะเป็นการทำทนายอำนาจโดยเจตนาก็ได้

ในระดับโครงสร้าง เรตตี้ชี้ให้เห็นว่า ใน ทุกสังคมจะมีรูปแบบและมาตรการ เพื่อจัด การอารมณ์และระบบคุณค่าของสมาชิก ซึ่งเป็นพื้นฐานของการครอบงำทางวัฒนธรรม (cultural hegemony) และธำรงอำนาจทาง การเมืองของสังคมนั้นๆ เขาจึงใช้มาตรการ จัดการกับอารมณ์มาเป็นเกณฑ์แบ่งประเภท การใช้อำนาจของรัฐ ในปลายสุดด้านหนึ่ง คือรัฐที่มีมาตรการเข้มงวดที่ควบคุมการ แสดงอารมณ์ของสมาชิกในสังคมและเรียกร ้องให้คนโอนอ่อนผ่อนตาม หากใครไม่ แสดงอารมณ์ออกตามนั้นก็จะถูกกดดัน ต่อต้านหรือลงโทษ ส่วนปลายสุดอีกด้าน คือรัฐที่ใช้มาตรการเข้มงวดดังกล่าวเพียงแค ่ภายในสถาบันสังคมบางสถาบัน เช่น กอง ทัพ หรือองค์กร นักบวช และเปิดโอกาสให้ คนในปริมนทลทางสังคมอื่นๆ มีเสรีภาพ ที่จะแสดงอารมณ์ที่หลากหลายได้ จะเห็นว่าการ ศึกษาอารมณ์ของเรตตี้คำนึงถึงความ

สัมพันธ์ระหว่างปัจเจกกับโครงสร้าง และ ยืนยันว่า นักมานุษยวิทยาสามารถและ ควรที่จะมีจุดยืนทางการเมืองและการตัดสินใจ ของตนเอง การผนวกเรื่องอารมณ์กับ อำนาจนี้ จะเป็นประเด็นที่จะกล่าวโดย ละเอียดในหัวข้อถัดไป

อารมณ์ อำนาจ และการต่อต้าน

อารมณ์กับอำนาจและการต่อต้านสัมพันธ์ กันได้ในหลายระดับ และสามารถศึกษาได้ หลายแง่มุม เช่น ในระดับโครงสร้างของ นโยบายเชิงอำนาจของรัฐ หรือปฏิบัติการ ในระดับวาทกรรมซึ่งอาจซึมซาบไปใน สถาบันและภาคส่วนต่างๆ ในสังคม การ วิเคราะห์ในระดับจุลภาคอาจศึกษาว่า อารมณ์ สัมพันธ์กับเทคนิคอำนาจของวาทกรรม อย่างไร หรืออาจศึกษาผลของวาทกรรม ที่มีต่อความรู้สึกนึกคิดของปัจเจก รวมทั้ง บทบาทของอารมณ์ในปฏิบัติการต่อต้าน วาทกรรมหรือการสร้างวาทกรรมใหม่ของ ปัจเจก ในส่วนต่อไปนี้ ส่วนแรกจะเลือก กล่าวถึงประเด็นนี้ในทางมานุษยวิทยาการ แพทย์ก่อน ซึ่งเป็นสาขาย่อยหนึ่งที่สามารถ เห็นบทบาทของอารมณ์ในปฏิบัติการเชิง อำนาจได้อย่างชัดเจน

ข้อเสนอจากมานุษยวิทยาการแพทย์ (medical anthropology)

การเจ็บป่วยเป็นสภาวะที่กระทบ ปัจเจกทั้งด้านอารมณ์และจิตใจ มานุษย- วิทยาการแพทย์ทำให้เห็นว่าการเจ็บป่วย และกระบวนการเยียวยาไม่ใช่เป็นเรื่องเฉพาะ ปัจเจก หากยังสัมพันธ์กับสังคมและวัฒน ธรรมอย่างมาก อาเธอร์ไคลแมน (A. Klein man, 1985) และคณะ ผนวกมานุษยวิทยา เข้ากับการศึกษาจิตวิทยาคลินิก ซึ่งช่วยให้ สามารถเสนอมิติใหม่ที่ทะลุกรอบจำกัดของ

จิตวิทยาคลินิกกระแสหลัก โดยโยงเรื่อง ความเจ็บป่วยทางอารมณ์และจิตใจเข้ากับ มิติทางสังคมและวัฒนธรรม ไคลแมนเสนอ มโนทัศน์ของความทุกข์ทรมาน (suffering) เพื่ออธิบายสภาพบีบคั้นทั้งทางร่างกายและ จิตใจ ทางความคิดและอารมณ์ความรู้สึก ของคนไข้ เขาแยกแยะการอธิบายโรคจาก มุมมองของหมอ ออกจากความเข้าใจของ คนไข้ต่อความเจ็บป่วยของตนเอง จุดเด่น ก็คือ มีการศึกษาเปรียบเทียบข้ามวัฒน- ธรรมเพื่อแสดงให้เห็นว่า ความเจ็บป่วย จากมุมมองของคนไข้สามารถถูกตีความ ต่างกันไปได้ในแต่ละวัฒนธรรมอย่างไร โรค ในกรณีศึกษาคือโรคซึมเศร้า (depression) ซึ่งคนไข้ในต่างวัฒนธรรมจะรับรู้ เข้าใจ และ แสดงอาการป่วยออกมาต่างกัน ตัวอย่าง เช่น ในประเทศจีน มีค่านิยมว่าการควบคุม อารมณ์สำคัญในปฏิสัมพันธ์ทางสังคม คนที่ควบคุมอารมณ์ของตนได้จัดว่าเป็น ผู้มีจริยธรรม ดังนั้น การแสดงอารมณ์เชิง ลบออกมาจึงไม่เป็นที่พึงปรารถนา อาการ ซึมเศร้าจึงไม่อาจมีที่ทางให้แสดงออกใน พื้นที่ทางสังคมอย่างตรงไปตรงมาได้ คนที่เป็นโรคนี้อาจรับรู้และแสดงอาการเจ็บ ป่วยออกมาทางกาย เช่น นอนไม่หลับ คลื่นไส้ อาเจียน เป็นต้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง กระบวนการทางวัฒนธรรมมีผลต่อการ แปรสภาพความสัมพันธ์ระหว่างกายและ จิต สามารถบีบคั้นให้ความทุกข์ทางใจ เปลี่ยนสภาพแสดงออกมาเป็นความทุกข์ ทางกายได้ ส่วนในอิหร่านนั้นต่างกันสิ้นเชิง วัฒนธรรมอิสลามที่นั่นมองความเศร้า ในเชิงบวก คนที่มีความเศร้าเป็นเจ้าเรือน คือคนช่างคิด และมีความลึกซึ้งทางจิต วิญญาณ ส่วนคนที่เฮฮาร่าเริงจัดเป็นคน ตื้นเขิน โลกทัศน์นี้มีที่มาจากพิธีกรรมที่ เรียกร้องให้ศาสนิกแสดงความโศกเศร้า

เพื่อเคารพและรำลึกถึงการสละชีพของ อิหม่ามวีรชนผู้เป็นลูกเขยขององค์ศาสดา เด็กลงๆ มักถูกสอนให้แปรความเศร้าโศก ส่วนตนออกมาภายในกรอบคิดและกรอบ อ่างอิงของศาสนา ความเศร้าจึงจัดเป็น กิจกรรมทางศาสนาอย่างหนึ่ง คนไข้ชาว อิหร่านซึ่งเป็นผู้ลี้ภัยทางการเมือง หลั่งไป อยู่สหรัฐอเมริกา จึงสามารถเข้าใจและรับรู้ อาการอารมณ์ซึมเศร้า ตลอดจนสามารถ เล่าให้หมอฟังถึงความรู้สึกนั้นๆ โดยไม่ เก็บกดจนมันต้องแปรรูปออกมาเป็นความ เจ็บป่วยทางกาย

ไคลแมนยังเชื่อมโยงความเจ็บป่วย ในระดับปัจเจกเข้ากับโครงสร้างอำนาจทาง การเมืองและวัฒนธรรมด้วย กรณีศึกษา ที่เขาเลือก ไม่ว่าจะเป็นคนไข้อิหร่านหลัง ช่วงการโค่นล้มการปกครองของพระเจ้าซาร์ หรือจีนในช่วงหลังการปฏิวัติวัฒนธรรม ซึ่ให้เห็นว่าโรคซึมเศร้าอันเป็นปรากฏการณ์ ระดับปัจเจกเป็นผลจากสถานการณ์บีบ คั้นของอำนาจรัฐ ซึ่งกวาดล้างผู้ไม่เห็นด้วย จำนวนมากหลังการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ข้อมูลเชิงประจักษ์ซึ่ให้เห็นสถิติสูง ของผู้ที่มีอาการ เวียนศีรษะ ปวดหัว หรือ เป็นโรคซึมเศร้า ไคลแมนอธิบายปรากฏ- การณ์ความเจ็บป่วยเหล่านี้ว่า แสดงถึง วิถีปฏิบัติของการขาดความชอบธรรมของรัฐ ในวงกว้าง

อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดของวิธีการ ศึกษานี้อยู่ตรงที่ว่า กรณีศึกษาต่างๆ ของ เขาเป็นข้อมูลจากคนไข้ที่ไปคลินิก นั้น หมายถึงว่าเป็นผู้ที่ถูกจัดเป็นชายขอบ เพราะมีอาการผิดปกติทางพฤติกรรม หรือ อารมณ์ แม้อาการเจ็บป่วยเหล่านี้เป็นผล ของความบีบคั้นทางการเมือง ทว่าก็มีใช่ ทุกคนที่ถูกการเมืองบีบคั้นและรู้สึกเป็น ทุกข์จะต้องลงเอยด้วยอาการเจ็บป่วยดัง

กล่าว กล่าวอีกนัยหนึ่ง อำนาจบีบคั้นมิได้ทำงานเพียงผ่านการทำให้คนล้มป่วย ยังมีช่องทางและกลไกแบบอื่นๆ อีก และอาการทนทุกข์ก็อาจมีทางออกแบบอื่นๆ อีกที่มีใช้ความเจ็บป่วย การศึกษาที่จำกัดอยู่เฉพาะผู้ป่วยทำให้ไม่อาจเห็นการทำงานของอำนาจในลักษณะอื่น และมองไม่เห็นวิธีการที่ปัจเจกตอบโต้กับอำนาจในลักษณะอื่นด้วย สำหรับประเด็นนี้จะได้อภิปรายต่อไปในหัวข้อที่จะตามมา

ในส่วนของการศึกษาเรื่องวิธีการรักษาพยาบาลพื้นบ้านในหลายๆ วัฒนธรรมช่วยให้เห็นภาพการปะทะประสานของอำนาจระหว่างวาทกรรมการแพทย์แผนตะวันตกและการแพทย์พื้นบ้าน การแพทย์ตะวันตกซึ่งมีฐานโลกทัศน์แบบแยกส่วนมักแยกความเจ็บป่วยทางกายและใจออกจากกัน หรือแม้ความเจ็บป่วยทางใจก็อาจมีแนวโน้มบำบัดด้วยยา เพราะเชื่อว่าการควบคุมอาการทางกายภาพจะนำสู่การเยียวยาทางอารมณ์ได้ ส่วนกระบวนการรักษา นั้น หมอและคนไข้ไม่จำเป็นและไม่ควรต้องมีความสัมพันธ์เชิงอารมณ์ต่อกัน ทักษะที่แยกแยะเรื่องสุขภาพและความเจ็บป่วยออกจากฐานทางวัฒนธรรมนี้ ตรงกันข้ามกับโลกทัศน์ในกระบวนการเยียวยาทางเลือก การศึกษาในหลายๆ วัฒนธรรมพบว่าการทรงเจ้าเข้าผี พิธีกรรม การรักษาแบบต่างๆ การใช้สมุนไพร การนวด การต่อกระดูก ฯลฯ นั้น อารมณ์และกระบวนการสื่อสารทางอารมณ์คือปัจจัยสำคัญของการรักษา บรูซ แคฟเฟอร์เรอร์ ศึกษาพิธีกรรมการไล่ผี (exorcism) ที่ศรีลังกา (B. Kapferer, 1986) ให้ความสำคัญกับองค์ประกอบเชิงสุนทรีย์ของพิธีกรรม ไม่ว่าจะเป็นดนตรี การเต้นรำ หรือการแสดง คำว่าสุนทรีย์ (aesthetic) ที่เขาใช้มิได้สื่อความถึงเรื่อง

ของความงาม หากแต่หมายถึงปริณทลของประสบการณ์ทางกายสัมผัสที่ถูกเร้าผ่านสื่อกลางต่างๆ เพื่อถ่ายทอดความทรงจำ หรือความหมายร่วมทางสังคม และความหมายนั้นสามารถเชื่อมประสบการณ์เฉพาะของปัจเจกเข้ากับความหมายลึกซึ้งเรื่องจิตวิญญาณในระดับสากลได้ ในกรณีศึกษาหมอดอกระดูกพื้นบ้านที่เป็นหญิงในภาคเหนือของไทย (S. Chaiprasit, 2008) พบว่า การสร้างความสัมพันธ์ส่วนตัวและความใกล้ชิดทางประสบการณ์และจิตใจ (intimacy) ระหว่างหมอและคนไข้เป็นหัวใจสำคัญของการรักษา ในการนวดและการต่อกระดูกซึ่งหมอพื้นบ้านมิได้มีเทคโนโลยีสมัยใหม่มาช่วยนั้น ความเชี่ยวชาญและทักษะเฉพาะตัวของหมอเกิดจากการสั่งสมความละเอียดและแม่นยำทางกายสัมผัส เทคโนโลยีการรักษาแผนโบราณจึงมาจากความรู้สึกและทักษะทางผัสสะผนวกกับความเชื่อมั่นของหมอที่มีต่อครูเทพเทวดาและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งความเอื้ออาทรต่อคนไข้ นอกจากนี้ การศึกษาสำนักทรงที่ผุดขึ้นเป็นดอกเห็ดในสังคมไทยร่วมสมัย (P. Kitiarsa, 1999) ซึ่งอาจจัดได้ว่าเป็นการตอบโต้ต่อวิกฤติทางสังคมวัฒนธรรมของโลกสมัยใหม่ พบว่า บริการที่ลูกค้าได้รับครอบคลุมทั้งการรักษาความตึงเครียดทางใจ ไม่ว่าจะเป็นการปรึกษาปัญหาส่วนตัว ความทุกข์ร้อนทางธุรกิจ อาชีพ ครอบครัว หรือการรักษาความเจ็บป่วยทางกาย สำนักทรงบางแห่งสร้างเครือข่ายของสมาชิกวงในที่บ่มเพาะความรู้สึกผูกพันร่วมกันของชุมชน ซึ่งเป็นสิ่งที่ขาดหายไปสังคมเมืองอีกด้วย การขยายตัวและการหวนกลับมาใหม่ของการรักษาทางเลือกแบบพื้นบ้านจึงเป็นการวิพากษ์วาทกรรม และปฏิบัติการของการแพทย์

แผนตะวันตก และทำให้เห็นว่าท่ามกลาง ความเค้งคว้าง และความบีบคั้นของโลก โลกาวัดัน ผู้คนที่เจ็บป่วยทั้งกายและใจ ยังคงสามารถแสวงหาการปลอบประโลม และความมั่นคงทางอารมณ์ได้จากขบวนการทางเลือกเหล่านี้

อารมณ์กับวาทกรรม

ประเด็นที่จะวิเคราะห์ในหัวข้อนี้ เป็นเรื่องของ *บทบาทอารมณ์ในกระบวนการสร้างภาพแทนความจริง (representation)* ซึ่งเป็นการวิเคราะห์เทคนิคของวาทกรรมในระดับจุลภาค ตัวอย่างที่จะยกมาศึกษานั้นจะมีทั้งการสร้างภาพแทนความจริงในพิธีกรรมในสังคมก่อนสมัยใหม่ และในโฆษณายุคปัจจุบันมโนทัศน์ภาพตัวแทนนั้นเป็นที่นิยมกันเพื่อศึกษาการทำงานของวาทกรรม

ในสื่อประเภทต่างๆ ซึ่งผู้สมานานแนวหลังโครงสร้างนิยมชอบนำมาใช้ (S. Hall, 1997) การยกตัวอย่างจากสื่อต่างชนิดและต่างยุคสมัยก็เพื่อจะชี้ให้เห็นว่าไม่ว่าจะเป็นสื่อประเภทใด อารมณ์ก็เป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ในการสร้างภาพแทนความจริง

ในกรณีสื่อคลาสสิกเช่นพิธีกรรมนั้น มอริช บล็อก (M. Bloch, 1989) ยกตัวอย่างพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านจากเด็กไปสู่ผู้ใหญ่ของชาวเมรินา (Merina) ที่มาร์ดากัสการ์ (Mardagascar) ซึ่งใช้อารมณ์ที่ตัดกันเป็นเครื่องมือสร้างภาพแทนความจริงสองแบบเพื่อถ่ายทอดอุดมการณ์ทางสังคม พิธีกรรมจะมีขั้นตอนสามขั้น ในขั้นแรก มีการสร้างภาพแทนความจริง “ตามธรรมชาติ” เพื่อยอมรับอำนาจและความสำคัญของผู้หญิงในการให้กำเนิดสมาชิกใหม่ของสังคม และใช้เทคนิคของ “ความล้นเกิน” เพื่อเน้น

บทบาทผู้หญิง จนกลายเป็นว่า มีแต่ผู้หญิงเท่านั้นที่รับผิดชอบในการให้กำเนิดและดูแลเด็ก การทำให้เกินจริงนี้ยิ่งเน้นมากเท่าใด ก็ทำให้การปฏิเสธในขั้นที่สองที่ตามมารุนแรงและมีน้ำหนักมากเท่านั้น ในขั้นที่สองนั้น เขาเห็นตามวิกเตอร์ เทอร์เนอร์ (V. Turner, 1964) ว่าเป็นขั้นของการกลับหัวกลับหางความหมายต่างๆ ของขั้นตอนแรก เครื่องมือที่ใช้คืออารมณ์ตลก มีการเล่นตลกล้อเลียนบทบาทของผู้หญิง บรรยากาศในพิธีกรรมจะแปรเปลี่ยนเป็นความขลุมน อีกทีก็ ในบทตลก ผู้หญิงจะถูกเหยียดหยามเชิงสัญลักษณ์ เช่นมีสัญลักษณ์ของการข่มขืน และพลิกกลับความหมายเชิงสัญลักษณ์ต่างๆ เช่นสัญลักษณ์การถือกำเนิดซึ่งยามปกติแทนความหมายด้วย “ความร้อน” ก็เปลี่ยนเป็นสัญลักษณ์ของความเย็น บล็อกกล่าวว่าขั้นตอนนี้หน้าที่ของพิธีกรรมคือการปฏิเสธบทบาทผู้หญิงในฐานะผู้ให้กำเนิดตามธรรมชาติที่ปรากฏในขั้นแรกของพิธีกรรม จากนั้นในขั้นที่สาม บรรยากาศและอารมณ์ก็กลับตาลปัตรไปเป็นอีกอย่างหนึ่ง นั่นก็คือการปรากฏขึ้นของกลุ่มผู้อาวุโส (ชาย) ในฐานะ “ผู้ให้กำเนิด” หรือ “ผู้สร้าง” ที่แท้จริง อำนาจของผู้อาวุโสมาจากการให้พร ซึ่งเป็นภารกิจของบรรพบุรุษสู่ลูกหลาน ยิ่งขั้นตอนที่สองมีบรรยากาศขลุมนวุ่นวายมากเท่าใด ก็ทำให้ขั้นตอนที่สาม มีพลังขริ่มขลังและศักดิ์สิทธิ์มากเท่านั้น ขั้นที่สามเสนอภาพโลกที่ทุกอย่างลงตัว เข้มขลัง สง่างาม และผู้ครองอำนาจ หรือผู้อาวุโสคือที่มาของพร อุดมการณ์ได้แสดงอำนาจของมันอย่างสมบูรณ์ ด้วยการเสนอภาพโลกที่สมบูรณ์กว่า มันคงกว่าโลกที่ถูกนำเสนอในขั้นตอนแรกของพิธีกรรม อารมณ์ที่ตัดกันในต่างขั้นตอนของพิธีกรรมจึงช่วย

ปฏิเสษผู้หญิง และสถาปนาอำนาจและความชอบธรรมแก่ผู้อาวุโสชาย

หากกลับมาพิจารณาสื่อสมัยใหม่ดูบ้าง งานของโรล็องด์ บาร์ตส์ (R. Barthes, 1972) แม้จะมีได้เอ่ยถึงอารมณ์ตรงๆ แต่วิธีวิเคราะห์ภาพโฆษณา ภาพนิ่ง ภาพยนตร์ หรือวรรณกรรมของเขาก็ชี้ให้เห็นบทบาทของอารมณ์ เราจะเห็นว่าการนำเสนอภาพแทนความจริงของสิ่งต่างๆ นั้นมักประกอบอยู่ภายใต้แนวโน้มทางอารมณ์ความรู้สึก (mood) แบบใดแบบหนึ่งเสมอ เช่น ความรู้สึก ตลก เศร้า เหมือนจริง (realistic) เหมือนจริง (surrealist) โรแมนติก หรือความอลังการในแนวมหากาพย์ (epic) แนวโน้มของความรู้สึกแต่ละชนิดจะกำหนดเทคนิคการประกอบสร้างความจริงที่แตกต่างกันออกไป ทั้งมุมมอง การให้รายละเอียด ตัวละคร การลำดับเหตุการณ์ การสร้างภาพฉากหลัง การนำเสนอภาพลักษณ์ของตัวละคร ฯลฯ เช่น หากเราเอาวิธีการนี้มาวิเคราะห์โฆษณาในบ้านเราดูบ้าง ตัวอย่างแนวเหมือนจริง มุมกล้องและเทคนิคสร้างภาพกราฟฟิกก็อาจทำให้เห็นหยดน้ำสีทองประกายแวววาวของเหล้าชัดเจนราวส่องดูด้วยกล้องจุลทรรศน์ หรือภาพไก่อ่างที่โคลสอัพผิวสีน้ำตาลกรอบฉ่ำจนเห็นไอร้อนกรุ่นขึ้นมา ถ้าเป็นแนวมหากาพย์ที่ผนวกกับแนวเหมือนจริง อาจสร้างภาพความยิ่งใหญ่ของแผ่นดินที่อร่ามไปด้วยทองคำในน้ำและผืนดิน ไบไม้ร่วงลงมาเป็นทองคำ มีกวางทองในป่าทิพย์ มีสาวงามในอาภรณ์ประดับทองอร่าม ชะลอเลื่อนราวกับลอยมาท่ามกลางแผ่นดินทิพย์ สื่อให้เห็นความยิ่งใหญ่ของแผ่นดินทองและอำนาจของชายผู้ที่สามารถเป็นเจ้าของแผ่นดินและสาวงาม ส่วนอารมณ์ตลกนั้นสามารถประทับย้ำความรู้สึกของภาพต้น

แบบ (stereotype) เช่น ชาวเขาที่เงอะงะสกปรก พุดไม่ชัด หรือคนพิการที่ความพิการถูกนำมาเป็นเครื่องมือของมุขตลกตลกจึงทั้งตอกย้ำ และอำพรางความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ที่เกิดจากการประทับตราทางสังคมไปพร้อมๆ กัน อารมณ์ความรู้สึกจึงมีบทบาทสำคัญยิ่งในการสร้างมายาคติโดยกลมเกลื่อน ปิดบังอำพราง หรือชักจูงให้คนดูสนใจบางประเด็น หลงลืมบางประเด็น ปิดเบือนบางประเด็นได้อย่างแนบเนียน

นอกจากประเด็นเรื่องอารมณ์กับการสร้างภาพตัวแทนแล้ว การวิเคราะห์อารมณ์ในวาทกรรมยังทำได้ในอีกลักษณะหนึ่ง นั่นก็คือศึกษาความคลุมเครือกำกวมของอารมณ์ที่ซ่อนอยู่ในเนื้อหาของวาทกรรม แนวคิดหลังสมัยใหม่นั้นสนใจหาวิธีก้าวข้ามมโนทัศน์คู่ตรงข้าม (dichotomies) ด้วยวิธีการต่างๆ เช่น การใช้มโนทัศน์การชะลอเลื่อน (deference) หรือมโนทัศน์สัมพันธ์ (intertextuality) ซึ่งรู้จักกันดีในหมู่นักวิชาการหลังโครงสร้างนิยม ยังมีอีกมโนทัศน์หนึ่งที่นิยมใช้กันในกลุ่มผู้ศึกษาวาทกรรมอาณานิคม (colonial discourse) นั่นก็คือ มโนทัศน์ความคลุมเครือกำกวมของอารมณ์ (emotional ambivalence) ในวาทกรรมอาณานิคมนั้น มักพบลักษณะสองด้านที่ขัดแย้ง แต่ก็อยู่ควบคู่กันไป เช่น คนผิวดำ ในด้านหนึ่งมักถูกฉายภาพเชิงลบที่ตรงข้ามกับคนขาว คือ ป่าเถื่อน สกปรก โง่เขลา แต่การปฏิเสษนี้แฝงไว้ด้วยด้านตรงข้ามของมัน นั่นคือ แรงปรารถนาทางเพศ ร่างของคนดำเป็นร่างที่มีพลังทางเพศสูง (S. Hall, 1997) ความรู้สึกของคนขาวต่อคนดำ จึงมีความกำกวมเครือระหว่างความจงชังและความปรารถนา ความรู้สึกที่กำกวมเครือ

นี้ อาจมีอยู่ในตัวของคนดำที่ถูกครอบงำ โดยวัฒนธรรมอาณานิคมด้วยเช่นกัน คือ ด้านหนึ่ง รู้สึกว่าตนอยู่เหนือกว่าวัฒนธรรมดั้งเดิม แต่ขณะเดียวกันลึกๆ ก็รู้สึกต่อต้านคนขาวอยู่ด้วย การรู้สึกถึงความแตกต่างและการปฏิเสธความแตกต่าง ความรู้สึกขยอที่ได้อยู่เหนือคนอื่นและความปวดร้าวนั้น เป็นความกำกวมคลุมเครือที่มักพบในวาทกรรมอาณานิคม⁵

มโนทัศน์ความกำกวมคลุมเครือนี้มีที่มาจากหลายสกุลในทฤษฎีจิตวิเคราะห์ด้วย ในที่นี้ จะขอยกตัวอย่างจิตวิเคราะห์แนวมนุษยนิยมหลังฟรอยด์ (post-Freudian humanist psychoanalysis) ซึ่งเชื่อว่า อารมณ์ระดับลึกในจิตได้สำนึก ประกอบด้วยสองขั้วสุดโต่งคือ พลังขับเคลื่อนชีวิต และพลังขับเคลื่อนความตาย อารมณ์สองขั้วนี้เป็นเหมือนสองด้านของเหรียญเดียวกัน แยกกันไม่ออก ดังนั้น ความรักและความชังสามารถแปรจากขั้วหนึ่งเป็นอีกขั้วหนึ่งได้ หากอารมณ์ด้านบวกของพลังชีวิตมิได้รับการฟุ้งฟักให้งอกงาม หากความผูกพันถูกทำให้กลายเป็นสิ่งเจ็บปวดเกินไป มันก็จะค่อยๆ พัฒนากลายเป็นพลังเชิงลบ ความเกลียดชังและความก้าวร้าวได้ จนกระทั่งกลายมาเป็นความรู้สึกที่ทำให้อัตลักษณ์ของคนคนนั้นมั่นคง กล่าวอีกนัยหนึ่ง การพุ่งเป้าความเกลียดชังไปยังใครคนหนึ่งคือ สิ่งที่เป็นพื้นฐานให้อัตตาคนคนนั้นมีอยู่ ทำให้เขารู้สึกมีอำนาจ ในทางกลับกันเพราะเหตุว่าความจงชังเป็นปฏิภาคผกผันของความรัก มันเป็นกลไกป้องกันชนิดหนึ่งเพื่อปกป้องตัวตนที่เปราะบางจากความเจ็บปวด มันจึงซ่อนแฝงความปรารถนาจะมีความผูกพันอยู่ลึกๆ ซึ่งเจ้าตัวอาจไม่ตระหนักในระดับจิตสำนึก ทฤษฎีนี้จึงเชื่อว่าหากทำให้คนคนนั้นตระหนักในความคลุมเครือ

สองขั้วของอารมณ์ตนเอง อาจสามารถเยียวยาและเปลี่ยนอารมณ์เชิงลึกจากขั้วลบมาเป็นขั้วที่สร้างสรรค์ได้

มีการใช้กรอบคิดดังกล่าววิเคราะห์ความกำกวมทางอารมณ์ที่ซ่อนแฝงอยู่ในคำพูด แสดงความจงชังของคนยิวในอิสราเอลต่อชาวปาเลสไตน์ (N. Yanai, 2002) ในการสัมภาษณ์ เมื่อเด็กชาวยิวย้อนถามผู้สัมภาษณ์ว่า “อะไรนะ จะให้ฉันนั่งใกล้พวกมันหรือ” ความรู้สึกทนไม่ได้ที่ต้องอยู่ใกล้กับ “ความเป็นอื่น” ที่เป็นศัตรูคือการปฏิเสธที่จะยอมรับว่า ที่จริงแล้วคนเหล่านั้นก็เหมือนตนเอง หรือคำพูดที่ว่า “ฉันไม่ต้องการให้พวกมันอยู่ที่นี่” ก็คือการไม่ยอมรับรู้ความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์ที่ว่า “พวกมัน” อยู่ที่นี่มาก่อน “เวลาเห็นพวกมัน ฉันนึกถึงมีด” บางครั้งความรุนแรงก็เป็นวิธีปกป้องที่ดีที่สุด ไม่ให้ตระหนักว่าคนพวกนั้นก็เหมือนๆ กัน กลไกการปกป้องรวมหมู่ที่ดีที่สุดอีกชนิดหนึ่งก็คือ การคิดถึงพวกตนเองในฐานะคนที่ถูกพระเจ้าเลือก ทำให้พวกเขาารู้สึกมั่นคง มีอำนาจ และป้องกันไม่ให้ตระหนักถึงความกำกวมทางอารมณ์ในระดับลึกได้ ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงพบว่า คนที่สังกัดศาสนาไซออนนิสต์ (Zionist) จะมีการแสดงความจงชังที่ชัดเจนรุนแรงกว่าคนที่มีอุดมการณ์เสรีนิยม ซึ่งมีแนวโน้มเชิงบวกที่จะตระหนักถึงความกำกวมทางอารมณ์ที่ตนมีต่อชาวปาเลสไตน์มากกว่า

⁵ ดูการศึกษาวาทกรรมอาณานิคมได้ใน W. Patrick et al.(eds.) *Colonial Discourse and Post Colonial Theory*, Columbia University Press, 1994. และ D. Brydon, (ed.) *Post-colonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Vol.5, Routledge, 2000.

มโนทัศน์ความกำกวมของอารมณ์ที่แฝงอยู่ในวาทกรรมนี้สามารถนำมาศึกษาเรื่องการต่อต้านได้ด้วย ก่อนอื่นต้องตระหนักว่ามโนทัศน์ “การต่อต้าน” ในแนวคิดหลังสมัยใหม่⁶ ไม่จำเป็นต้องหมายถึงการต่อต้านที่ปัจเจกตระหนักรู้หรือมีเจตนาชัดเจนที่จะต่อต้าน มันไม่จำเป็นต้องหมายถึงการยืนอยู่ตรงกันข้ามกับชั่วอำนาจที่มากดขี่เขาด้วยซ้ำ มันอาจหมายถึงเพียงแค่ความสามารถที่จะหลบหลีกไม่ให้กลายเป็นฝ่ายถูกกระทำ มันอาจไม่ได้นำเสนอชัยชนะหรือความสำเร็จในการเปลี่ยนแปลงสภาพอำนาจที่เป็นอยู่ แต่มันชี้ให้เราเห็นว่าคนตัวเล็กๆ ที่ดูเหมือนอ่อนแอ ก็สามารถแสวงหาพื้นที่ที่ตนจะไม่ยอมเป็นฝ่ายถูกกำหนดแต่ฝ่ายเดียวได้เช่นกัน

ยุทธศาสตร์หนึ่งของการต่อต้านที่พบบ่อยครั้งก็คือ การนำเอาด้านที่ถูกกลบหายหรือด้านที่ถูกปฏิเสธในวาทกรรมครอบงำออกมาขบขัน ตัวอย่างเช่น กรณีการสร้างภาพต้นแบบของคนดำที่ยกไปข้างต้น สิ่งที่คนขาวไม่อยากจะยอมรับก็คือแรงปรารถนาของตนที่มีต่อร่างที่ถูกปิดป้ายให้สกปรกป่าเถื่อนนั้น วิธีต่อต้านอย่างหนึ่งก็คือ การถ่ายภาพหน้าของคนดำ และขบขันพลังดึงดูดทางเพศของพวกเขา (S. Hall, *ibid*) นี่เป็นการดึงอารมณ์ที่ถูกเก็บกดออกมา เป็นยุทธศาสตร์อีกยุทธศาสตร์หนึ่งที่เกี่ยวกับอารมณ์ก็คือการจัดองค์ประกอบของวาทกรรม การต่อต้านให้เกิดผลในการช็อคหรือสะตุความรู้สึกของคนดูอย่างแรง การกระแทกอารมณ์นี้เกิดจากการจัดเรียงองค์ประกอบวาทกรรมที่ขัดแย้งกันให้มาอยู่คู่กัน เช่นกรณีของพวกเขาในสหรัฐอเมริกาที่ใช้วิธีนำเสนอภาพลักษณะที่ช็อคคนดูด้วยการแต่งกายในเครื่องแบบทหาร หรือชุดที่เลียนแบบ

พวกนีโอ-นาซี ซึ่งเป็นตัวแทนแกร่งกร้าวของความเป็นชายประเภทสุดโต่ง (hyper-masculinity) แต่แล้วก็มาจุ่มพิตกันอย่างอ่อนโยนในสวนสาธารณะ การสะตุอารมณ์อย่างแรงเกิดจากความรู้สึกผิดฝาผิดตัว วาทกรรมต่อต้านต้องการชี้ให้เห็นว่าวาทกรรมครอบงำมักยึดติดอยู่กับนิยามความเป็นเพศแบบเก่าและเชื่อว่านิยามเช่นนั้นคือ “ความเป็นธรรมชาติ” มารองรับ การจัดองค์ประกอบวาทกรรมใหม่ให้ความสุดโต่งของชายจับคู่กับชายแทนหญิง การให้ตัวแทนความแกร่งกร้าวมาจุ่มพิตกันและกัน จึงสั่นคลอนและทำลายวาทกรรมหลัก การกระตุกอารมณ์มีเป้าหมายให้เกิดการสะตุของความคิดเพื่อนำสู่การตระหนักว่าความเป็นเพศไม่เกี่ยวกับธรรมชาติของเครื่องเพศ แต่เป็นเรื่องที่ถูกสร้าง ลบทิ้ง และสร้างใหม่ได้

ลักษณะการจัดวางองค์ประกอบวาทกรรมใหม่โดยใช้อารมณ์เป็นสื่อ นำสู่การคิดที่ลึกซึ้งนี้ เคยมีผู้ตั้งข้อสังเกตไว้ก่อนหน้านี้แล้ว วิคเตอร์ เทอร์เนอร์ ยกตัวอย่างของตลกหลวงในยุคกลาง (V. Turner, 1969) ที่ได้รับอนุญาตให้ล้อเลียนกษัตริย์ได้อำนาจของตลกอยู่ที่การกลับหัวกลับหางองค์ประกอบวาทกรรมเดิม อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของกษัตริย์ถูกทำให้กลายเป็นเรื่องตลก แต่ก็ต้องมีการใช้ปฏิภาณให้ตลกโดยไม่ถูก

⁶ ดูคำนิยามการต่อต้านในแนวคิดหลังสมัยใหม่และรายละเอียดของกรณีศึกษาในประเทศต่างๆ ใน S. Pile & M. Keith (ed) *Geographies of Resistance*. Routledge, 1997 และ H. Bhabha, 'Editor's Introduction: Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations' *Critical Inquiry* 23, 1997, pp. 431-59.

“... ท่ามกลางความขัดแย้งทางสังคมและวัฒนธรรม บางทีประเด็นอาจไม่ใช่
อยู่ที่ว่า เราควรเลือกยืนอยู่ข้างใครเท่านั้น ประเด็นอาจอยู่ที่แม้ว่าจะเลือก
ข้างแล้ว ทำอย่างไรเราจึงสามารถ “ฟัง” และ “คุย” กับคนที่ยืนอยู่ตรงข้ามกับ
เราได้ นี่มิใช่การเรียกร้องสมานฉันท์แบบฉาบฉวย ลวงโลก แต่เป็นการเรียกร
้องให้เราแลเห็นความเป็นมนุษย์ใน ‘ความเป็นอื่น’ ตรงนี้ปัญญาอย่างเดียว
อาจไม่พอ การก้าวข้ามอคติ ฉันทาคติ และกรอบอ้างอิงของตนเอง จำต้อง
อาศัยความกรุณา ความเอื้ออาทร และความกล้าระดับสูง เราต้องการการ
ปลุกฝังอารมณ์ชนิดที่นำเราสู่การใคร่ครวญอย่างลึกซึ้ง และเราต้องการ
ปัญญาชนิดที่นำเราสู่ความสะท้อนอารมณ์ได้ด้วย เราต้องรู้จักศิลปะของ
การฟังผู้อื่น พอๆ กับศิลปะของการฟังเสียงจากส่วนลึกที่สุดในตัวเรา ...”

ลงโทษด้วย เราจึงพบบทบาทตกใน
การละเล่นพื้นบ้านของวัฒนธรรมต่างๆ
ที่มีศักยภาพในการทำหายอำนาจศูนย์กลาง
อยู่เนื่องๆ⁷

นอกจากตกที่ทำหายอำนาจแล้ว
อารมณ์เศร้าก็สามารถเร้าการตั้งคำถาม
และการทำท้าวทกรรมรัฐได้ด้วย มี
กรณีศึกษาภาพวาดฝาผนังในโบสถ์ที่จัด
เป็น “ศิลปะแบบมวลชน” (popular art) ใน
ไซปรัส (Cyprus) ในช่วงทศวรรษ 1960s
ซึ่งเป็นช่วงที่เกิดความขัดแย้งทางเชื้อชาติ
ระหว่างชาวกรีกซึ่งเป็นประชากรกลุ่มใหญ่
และชาวเดอริกที่เป็นกลุ่มน้อย มีการรัฐ
ประหารที่หนุนหลังโดยรัฐบาลประเทศกรีซ
และก็มีช่วงปี 1974 ที่ทหารเดอริกุกราน
เข้ามา และควบคุมพื้นที่เกือบ 40% ของ
เกาะ มีประชาชนทั้งชาวกรีกและเดอริก
จำนวนหนึ่งที่สูญหายไปในช่วงนี้ รัฐบาล
ไซปรัส (ซึ่งมีผู้นำเป็นเดอริก) แจ้งแก่ญาติๆ
ว่า คนพวกนี้ตายไปแล้ว แต่สำหรับชาว
กรีกที่มีญาติสูญหายไม่ต้องการคำยืนยัน
ดังกล่าว พวกเขาต้องการยืนยันสถานภาพ

“คนสูญหาย” เพื่อเรียกร้องให้รัฐบาลต้อง
ออกมาอธิบายว่าพวกเขาหายไปไหน หาย
ได้อย่างไร トラบเท่าที่ยังไม่มีการค้นพบ ศพ
คนเหล่านั้นก็ยังคงเป็นแค่ “ผู้สูญหาย” เท่านั้น

มีโบสถ์แห่งหนึ่งนอกกรุงนิโคเซีย
อุทิศภาพจิตรกรรมฝาผนังแก่ผู้สูญหาย
หากพิจารณาในแง่คุณค่าทางศิลปะ คงไม่มี
คุณค่าให้กล่าวถึงมากนัก แต่ประเด็นกลับ
อยู่ที่เนื้อหาและอารมณ์ ภาพใหญ่ที่สุดเป็น
ภาพแถวยาวเหยียดของญาติๆ ที่ไปถาม
หาข้อมูลของญาติตน มีภาพผู้สูญหายถูก
คุมขัง การจัดองค์ประกอบภาพทำให้
ละม้ายการทบททุกข์ของชาวคริสเตียนที่
ยอมพลีชีพใต้อาณาจักรโรมัน ยังมีภาพแม่
ลูกสาว และภรรยาของผู้สูญหายแบกไม้
กางเขน มีภาพญาติๆ ได้พบผู้สูญหายที่

⁷ ดูตัวอย่างกรณีศึกษาประเด็นนี้จาก J. C. Scott, 'Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, Part 1', *Theory and Society*, Vol. 40, 1977.

กลับคืนมา ซึ่งวาดเลียนแบบเหตุการณ์ของ การฟื้นคืนชีพของพระเยซู และภาพท้ายสุด กลับมายังมิติปัจจุบันเป็นภาพที่สื่อความ สิ้นหวังมากที่สุด ญาติๆ นั่งรอที่โต๊ะอาหาร รอคอยการกลับมา มีเก้าอี้ที่ว่างเปล่า และ ถาดผลไม้ที่ไม่มีใครแตะต้อง ภาพเหล่านี้ สะท้อนข้อความขัดแย้งทางอารมณ์ระหว่าง ความหวัง ความปรารถนาของการได้พบ และการตระหนักรู้ลึกๆ ว่า มันเป็นไปได้ เป็นความขัดแย้งระหว่างความรู้สึกที่ว่า พวกเขาเพียงหายไป (absent) และความรู้สึกของการจากพรากตลอดกาล (lost) นับ เป็นความหวังที่ผลึกผู้คาดหวังสู่การรอ คอยที่ไม่สิ้นสุด ตัวภาพจึงเป็นการเยียวยา โรคซึมเศร้าในระดับสังคม (P. Sant Cassia, 2005) และมีมิติของประสิทธิผลแบบ catharsis ด้วย เพราะความสะเทือนอารมณ์ สามารถยกระดับความตระหนักจากกรณี เฉพาะที่เห็นในภาพไปสู่การตระหนักที่เป็น สากลถึงความเปราะบางของชีวิตได้

บทสรุป

อารมณ์อาจเป็นเครื่องมือของอำนาจครอบงำ อารมณ์อาจถูกวัฒนธรรมจัดแต่ง นิยาม และหล่อหลอมลึกเข้ามาในกายและใจของ เรา มันผสมผสานอยู่ในกรอบโลกทัศน์ที่ เราเข้าใจโลกและตนเอง อารมณ์สามารถ เคลือบคลุมให้เราทึกทักว่าสิ่งที่เห็นเป็น ความจริง แทนที่จะเห็นว่ามันเป็นเพียง กรอบอ้างอิงที่เป็นเส้นขอบฟ้าของเรา ใน โลกพหุวัฒนธรรมที่เต็มไปด้วยความขัดแย้งทางเชื้อชาติและศาสนาและการครอบงำของทุนนิยมบริโภคนิยม อารมณ์เชิงลบ หลายๆ ชนิดสามารถถูกกระตุ้นจากระดับ บัจเจกไปสู่อารมณ์รุนแรงในกระบวนการ เคลื่อนไหวทางสังคมได้โดยง่าย อย่างไรก็ตาม อารมณ์ก็อาจสามารถปลดปล่อยเรา

ได้เช่นกัน ท่ามกลางความขัดแย้งทาง สังคมและวัฒนธรรม บางทีประเด็นอาจ ไม่ใช่อยู่ที่ว่า เราควรเลือกยืนอยู่ข้างใคร เท่านั้น ประเด็นอาจอยู่ที่แม้ว่าจะเลือก ข้างแล้ว ทำอย่างไรเราจึงสามารถ “ฟัง” และ “คุย” กับคนที่ยืนอยู่ตรงข้ามกับเราได้ นี่ มิใช่การเรียกร้องสมานฉันท์แบบฉาบฉวย ลวงโลก แต่เป็นการเรียกร้องให้เราแลเห็น ความเป็นมนุษย์ใน “ความเป็นอื่น” ตรงนี้ ปัญญาอย่างเดียวย่อมไม่พอ การก้าวข้าม อคติ ฉันทาคติ และกรอบอ้างอิงของตนเอง จำต้องอาศัยความการุณย์ ความเอื้ออาทร และความกล้าระดับสูง เราต้องการการ ปลุกฝังอารมณ์ชนิดที่นำเราสู่การใคร่ครวญ อย่างลึกซึ้ง และเราต้องการปัญญาชนิดที่ นำเราสู่ความสะเทือนอารมณ์ได้ด้วย เรา ต้องรู้จักศิลปะของการฟังผู้อื่น พอๆ กับ ศิลปะของการฟังเสียงจากส่วนลึกที่สุดใน ตัวเรา การทบทวนวรรณกรรมชิ้นเล็กๆ ใน ทางมานุษยวิทยานี้จึงหวังจะจุดประกาย อารมณ์ที่จะนำสู่การครุ่นคิดที่ลึกซึ้งและ การสนทนาทั้งกับตัวเราที่อยู่ภายในและ กับคนอื่นต่อไป

- Beatty, Andrew. "Emotions in the Field: What Are We Talking About?" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.11. no.1, March, 2005, pp. 17-37.
- Bloch, Maurice. "From Cognition to Ideology" in M. Bloch, *Ritual, History and Power, Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press, 1989.
- Boellstorff, Tom & Lindquist, Johan. "Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia" *Ethnos*, vol. 69: 4, Dec. 2004, pp. 437-44.
- de Pina-Cabral, Joao. "Anthropology Challenged: Notes for a Debate" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, V. 12, 2006, pp. 663-673
- Dutton, Edward Croft. "Eye-Glazing and the Anthropology of Religion: the Positive and Negative Aspects of Experiencing and Not Understanding an Emotional Phenomenon in Religious Studies Research" *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1, 2007 (<http://www.anthropologymatters.com>)
- Ekman, P. *Face of Man: Universal Expression in a New Guinea Village*, Garland.
- Engelke, Matthew. "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'" *Anthropology Today*, vol. 18, no. 6, Dec. 2002.
- Forsyth, James. *Psychological Theories of Religion*. Prentice Hall, 2003.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*. Basic Books, 1973.
- . *Local Knowledge*. Basic Books, 1983.
- Gergen, Kenneth. "Social Theory in Context: Relational Humanism" in J. Greenwood (ed.) *The Mark of the Social*. N.Y., Rowman & Littlefield, 1997.
- Good, Byron et.al. "The Interpretation of Iranian Depressive Illness and Dysphoric Affect" in Kleiman, A. & Good, B. (eds.) *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, University of California Press, 1985.
- Grima, Benedicte. *The Performance of Emotion among Paxtun Women*. University of Texas Press, 1992.
- Hall, Stuart. "The Spectacle of the 'Other'" in Hall, S. (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, SAGE, 1997.
- Hartman, Tod. "Beyond Sontag as a Reader of Levi-Strauss 'Anthropologist as Hero'" *Anthropology Matters Journal*, vol. 9, no. 1, 2007 (<http://www.anthropologymatters.com>)

- Hatch, Elvin. *Theories of Man and Culture*. Columbia University Press, 1973.
- Howes, David (ed.) *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. University of Toronto Press, 1991.
- Huang, Julia C. "Weeping in a Taiwanese Buddhist Charismatic Movement" *Ethnology*, vol. 42, no. 1, Winter 2003, pp. 73-86.
- Jarvie, I.C. *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Routledge Kegan & Paul, 1984.
- Johnson, Terry et al. *The Structure of Social Theory: Dilemmas and Strategies*. Macmillan, 1984
- Josephides, Lisette. "Resentment as a Sense of Self" in Milton, Kay & Svasek, Maruska (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*.
- Kapferer, Bruce. "Performance and the Structuring of Meaning and Experience" in Turner, Victor & Bruner, Edward. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois, 1986.
- Karim, Wazir Jahan. "Prelude to Madness: the Language of Emotion in Courtship and Early Marriage" in Karim, Wazir Jahan (ed.) *Emotions of Culture: A Malay Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Kellet, Peter M. "Acts of Power, Control and Resistance: Narrative Accounts of Convicted Rapists" in Whillock, Rita & Slayden, David (eds.) *Hate Speech*. SAGE, 1995.
- Kleiman, Arthur & Kleiman, Joan. "Somatization: The Interconnections in Chinese Society among Culture, Depressive Experiences and the Meanings of Pain" in Kleiman, A. & Good, B. (eds.) *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. University of California Press, 1985.
- Klima, Alan. "Thai Love Thai: Financing Emotion in Post-crash Thailand" *Ethnos*, vol. 69: 4, Dec. 2004, pp. 454-64.
- Lutz, Catherine. & White, Geoffrey. "The Anthropology of Emotions" *Annual Review of Anthropology*, vol.15, 1986, pp. 405-36.
- Lutz, Catherine. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micro nesian Atoll: Their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press, 1998.
- MacClancy, Jeremy. "The Literary Image of Anthropologists" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, 2005, pp. 549-575.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. The Free Press, 1948.

- Marcus, G.E & Fischer, M.M. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, 1986.
- Martindale, Don. *Sociological Theory and the Problem of Values*. Bell & Howell Co., 1974.
- Moore, Henrietta. *Feminism and Anthropology*. Polity Press, 1988.
- Moreno, Eva. "Rape in the Field: Reflections from a Survivor" in D. Kulick & M. Wilson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge, 1995.
- Mossiere, Geraldine, "Sharing in Ritual Effervescence: Emotion and Empathy in Fieldwork" *Anthropology Matters Journal*, vol.9, no.1, 2007 (<http://www.anthropologymatters.com>)
- Pattana Kitiarsa, "You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit Medium Cults and the Post Modernization of Thai Religion" Ph.D Dissertation, University of Washington, 1999).
- Reddy, William M. "Emotional Liberty: Politics and History in Anthropology of Emotions" *Cultural Anthropology*, vol.14, no.2, May 1999, pp. 256-88.
- Ronai, Carol Rambo. "The Reflexive Self Through Narrative: A Night in the Life of an Erotic Dancer/Researcher" in Ellis, Carolyn & Flaherty, Michael. (eds.) *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*. SAGE, 1992.
- Rosaldo, Michelle. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge University Press, 1980.
- Rosaldo, Renato. "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions" in E. Bruner & S. Plattner (eds.) *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. American Ethnological Society, 1989.
- Salzman, Philip Carl. "On Reflexivity" *American Anthropologist*, vol. 104, no. 3, 2002, pp. 805-13.
- Sant Cassia, Paul. "When Intuitive Knowledge Fails: Emotion, Art and Resolution" in Milton, Kay & Svasek, Maruska (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*, Oxford: Berg, 2005.
- Sasithorn Chaiprasit, *The Body Concept in Northern Thai Healing: A Case Study of Female Bone Healers*, Ph.D Dissertation, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University, 2008.
- Shrestha, Celayve Heaton. "Emotional Apprenticeships: Reflection on the Role of Academic Practice in the Construction of "the Field" *Anthropology Matters Journal*, vol. 9, no.1, 2007 (<http://www.anthropologymatters.com>)

- Speed, Shannon. "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology Toward a Critically Engaged Activist Research" *American Anthropology*, 108, pp. 66-76, 2006.
- Tonkin, Elizabeth. "Being There: Emotion and Imagination in Anthropologists' Encounters" in Milton, K. & Svasek, M. (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*
- Turner, Victor. *'Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage'*, Proceedings of The Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle, 1964.
- . *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, 1967.
- . *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, 1969.
- Vermeulen, Cornelis. "Anthropology and Politics: The Logic of Their Inter-relationship", *Dialectical Anthropology*, Vol. 12, No. 1, January, 1977, pp. 235-244.
- Whitehouse, Harvey. "Emotion, Memory and Religious Rituals: An Assessment of Two Theories" in Milton, Kay & Svasek, Maruska (eds.) *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*.
- Wikan, Unni. *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Williams, Simon. *Emotion and Social Theory*. London: SAGE, 2001.
- Woodthorpe, Kate. "My Life After Death: Connecting the Field, the Finding and the Feeling" *Anthropology Matters Journal*, vol. 9, no. 1, 2007 (<http://www.anthropologymatters.com>)
- Yanay, Niza. "Hatred as Ambivalence", *Theory, Culture & Society*, Vol. 19(3), 2002: pp. 71-88.