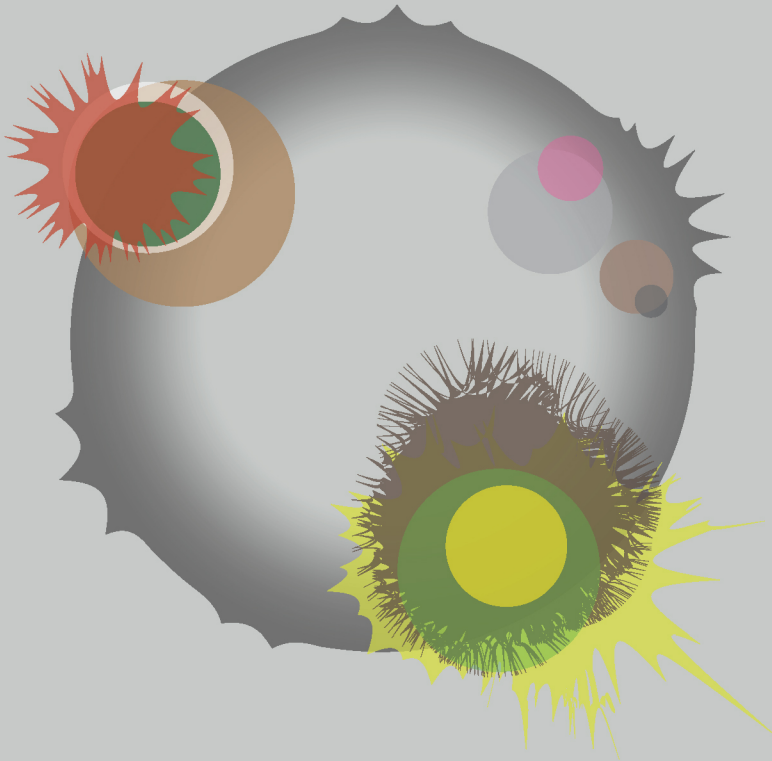


ปกเกี่ยวงวัฒนธรรม ในงานวิจัยภาคกลาง

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ บรรณาธิการ



ตกเตียงวัฒนธรรม
ในงานวิจัยภาคกลาง

หนังสือชุดการประเมินและสังเคราะห์

สถานภาพองค์ความรู้จากการวิจัยวัฒนธรรม เล่ม 1

ถกเถียงวัฒนธรรมในงานวิจัยภาคกลาง

บรรณาธิการหนังสือชุด

อานันท์ กาญจนพันธุ์

บรรณาธิการเล่ม

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

ผู้จัดพิมพ์

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

239 ต.สุเทพ อ.เมือง จ.เชียงใหม่ โทร. 053-943546

Email : admin@soc.cmu.ac.th

Website : www.soc.cmu.ac.th

แบบปก

สุชุม ชีวาเกียรติยิ่งยง

พิมพ์ที่

บลูมมิ่ง ครีเอชั่น

พิมพ์ครั้งที่ 1

77/1 หมู่ 5 ต.สุเทพ อ.เมือง จ.เชียงใหม่ โทร. 081-7165246

มีนาคม 2558

จำนวน

500 เล่ม

สนับสนุนการจัดพิมพ์

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

(ปัจจุบัน กรมส่งเสริมวัฒนธรรม กระทรวงวัฒนธรรม)

ข้อมูลทางบรรณานุกรมของสำนักหอสมุดแห่งชาติ

National Library of Thailand Cataloging in Publication Data

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ.

ถกเถียงวัฒนธรรมในงานวิจัยภาคกลาง.-

เชียงใหม่ : ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2015.
236 หน้า.- (การประเมินและสังเคราะห์ สถานภาพองค์ความรู้จากการวิจัยวัฒนธรรม เล่ม 1).

1. ไทย-ความเป็นอยู่และประเพณี. 2. วัฒนธรรมไทย-ท้องถิ่น-ไทย. I. ชื่อเรื่อง.

390.09593

ISBN 978-974-672-950-5

คำนำ

หนังสือชุดนี้มีอยู่ด้วยกัน 4 เล่ม เกิดจากความพยายามปรับปรุงผลงานวิจัยใน “โครงการประเมินและสังเคราะห์สถานภาพองค์ความรู้การวิจัยวัฒนธรรมในประเทศไทย” ที่ได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ (สวช.) หรือ กรมส่งเสริมวัฒนธรรมในปัจจุบัน ภายใต้ความรับผิดชอบของคณะอนุกรรมการวิจัยวัฒนธรรม ที่มี ศ.ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์ เป็นประธาน เพื่อประมวลรวบรวมและศึกษาวิเคราะห์งานวิจัยทางวัฒนธรรมที่ผลิตขึ้นมาในช่วงระหว่าง พ.ศ.2537-2547

จากความพยายามดังกล่าว คณะผู้วิจัยได้ช่วยกันปรับปรุงและเขียนผลงานวิจัยขึ้นมาใหม่ ในลักษณะเป็นบทความ ตามประเด็นหลัก 4 ประเด็น ที่ได้มาจากการแยกแยะออกมาศึกษาวิจัยในโครงการดังกล่าว เพื่อชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันอย่างซับซ้อน ประกอบด้วย

1. พลังความคิดและภูมิปัญญา
2. ศิลปะและวัฒนธรรม
3. ความหลากหลายทางชาติพันธุ์
4. วัฒนธรรมกับการพัฒนา

ในการดำเนินงานวิจัยของโครงการนี้ได้แบ่งกลุ่มศึกษาแยกออกมาเป็นภูมิภาค รวม 4 ภาคคือ ภาคกลาง ภาคเหนือ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ และภาคใต้ ซึ่งทำให้การจัดพิมพ์ครั้งนี้ต้องแยกหนังสือออกเป็น 4 เล่มตามรายภาคด้วยเช่นเดียวกัน

แม้โครงการวิจัยนี้จะเริ่มทำงานครั้งแรกตั้งแต่ปี พ.ศ.2547 แต่ก็ต้องอาศัยกระบวนการทำงานและการประสานงานที่ซับซ้อน และต้องเผชิญกับปัญหา ขลุกขลักอย่างมากมาย เพราะเกี่ยวข้องกับนักวิชาการจำนวนมาก ที่เข้ามามีส่วนร่วม จากแต่ละภูมิภาค จนต้องใช้เวลานานมากจึงสำเร็จลุล่วงไปได้ และในท้ายที่สุดก็สามารถปรับปรุงผลการวิจัยนั้นเพื่อเขียนเป็นบทความย่อยๆ และพิมพ์ออกมาเป็นหนังสือทั้ง 4 เล่มนี้ ซึ่งน่าจะมีส่วนสำคัญในการกระตุ้นและผลักดันงานวิจัยทาง วัฒนธรรมให้มีพลังทางสติปัญญามากยิ่งขึ้น

ในระยะแรกของการวิจัยจะเน้นเฉพาะการสำรวจและรวบรวมผลงานวิจัย ทั้ง ในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ด้วยการประมวลและสร้างเป็นบรรณานุกรมขึ้นมา พร้อมกับการปริทัศน์เนื้อหาสรุป เพื่อให้เป็นข้อมูลพื้นฐานที่ช่วยชี้จุดหมายและ ทิศทางการวิจัยสำหรับช่วงเวลาดังกล่าว พร้อมทั้งอำนวยความสะดวกให้กับ การค้นคว้าวิจัยทางวัฒนธรรมในอนาคต

ส่วนในระยะที่สองของการวิจัย นักวิจัยในโครงการจะประเมินและสังเคราะห์ สถานภาพความรู้ของงานวิจัยทางวัฒนธรรม ตามประเด็นต่างๆ ที่ได้แยกแยะไว้ แล้วข้างต้น โดยให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์เนื้อหาความรู้ที่ค้นพบจากการวิจัย ตลอดจนประเมินแนวความคิดและวิธีวิทยาที่ใช้ในการวิจัย เพื่อเปิดเวทีให้เกิดการ ถกเถียง และช่วยแสวงหาทางเลือกใหม่ๆ ในการพัฒนางานวิจัยทางวัฒนธรรม ต่อไป

สำหรับการปรับปรุงผลงานวิจัยจากโครงการนี้ เพื่อเขียนเป็นบทความและ พิมพ์เป็นหนังสือในครั้งนี้ ผู้เขียนบทความแต่ละคนได้เลือกงานวิจัยเพียงบาง ส่วน ที่น่าสนใจเท่านั้นขึ้นมาประเมินและสังเคราะห์เท่าที่จะทำได้ในวงจำกัด แต่บาง บทความก็ได้พยายามศึกษางานวิจัยใหม่ๆ เพิ่มเติมขึ้นมาจนถึงปัจจุบัน เพื่อให้ ครอบคลุมและเป็นประโยชน์มากที่สุด ต่อการพัฒนางานวิจัยทางวัฒนธรรมใน อนาคต

ในนามของประธานคณะวิจัยต้องขอขอบคุณนักวิจัยในโครงการทุกท่าน
ที่ช่วยกันผลักดันการวิจัยที่ยากลำบากนี้จนสำเร็จลุล่วงไปด้วยดี และขอขอบคุณ
สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ (สวช.) และกรมส่งเสริมวัฒนธรรม
ในปัจจุบัน ในการสนับสนุนโครงการวิจัย ที่มีความสำคัญต่อการชี้หมุดหมายให้กับ
เส้นทางการวิจัยทางวัฒนธรรม และมีประโยชน์อย่างยิ่งต่อการพัฒนางานวิจัยทาง
วัฒนธรรมให้เป็นอีกพลังหนึ่งในการขับเคลื่อนสังคมไทย

อานันท์ กาญจนพันธุ์

เชียงใหม่ 2557

สารบัญ

บทที่ 1 บทนำ	9
--------------	---

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

บทที่ 2 ความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ในงานวิจัยสังคมไทย

อานันท์ กาญจนพันธุ์

2.1 บทนำ	25
2.2 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิม	30
2.3 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นและความหลากหลายทางชาติพันธุ์	44
2.4 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงความหมายในบริบทของสังคมสมัยใหม่	55
2.5 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภคและการช่วงชิงความหมาย	66
2.6 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมปฏิบัติการและความเคลื่อนไหวในบริบทของความขัดแย้งทางเศรษฐกิจการเมือง	80
2.7 บทสรุป	86

บทที่ 3 พลังทางวัฒนธรรมของความหลากหลายทางชาติพันธุ์

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

3.1 บทนำ	101
3.2 สงครามและการอพยพในประวัติศาสตร์ของความหลากหลายทางชาติพันธุ์	110
3.3 ความหลากหลายของวิถีชีวิตชุมชนชาติพันธุ์	120

3.4 การปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนา	149
3.5 การศึกษาจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์	156
3.6 บทสรุป: พรหมแดนและช่องว่างความรู้	161

บทที่ 4 วัฒนธรรมกับการพัฒนาทางเลือก

อมรา พงศาพิชญ์, กนกรัตน์ กิตติวิวัฒน์, ธนภูมิ อดิเวทิน

4.1 บทนำ	187
4.2 การพัฒนากับการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิต/วัฒนธรรมของกลุ่มคน	190
4.3 วัฒนธรรมในฐานะเป็นอุดมการณ์การพัฒนาแบบทางเลือก	192
4.4 วัฒนธรรมและการจัดการทรัพยากรในบริบทของการพัฒนา	196
4.5 การอนุรักษ์และฟื้นฟูวัฒนธรรมในบริบทการพัฒนา อุตสาหกรรมการท่องเที่ยว	201
4.6 วิธีวิทยาในงานวิจัยวัฒนธรรมกับการพัฒนา	207
4.7 บทสรุปและข้อเสนอแนะ	214



บทที่ 1 บทนำ

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

บทความวิจัยที่ปรากฏอยู่ในหนังสือเล่มนี้เป็นผลงานของนักวิจัยที่ได้ดำเนินการตาม “โครงการประเมินและสังเคราะห์สถานภาพองค์ความรู้การวิจัยวัฒนธรรมในประเทศไทย” ในช่วงระหว่างพ.ศ.2530-2550 ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานวัฒนธรรมแห่งชาติพันธุ์ (สวช.)¹ หรือกรมส่งเสริมวัฒนธรรมในปัจจุบัน ด้วยเหตุผลที่ว่าในช่วงเวลาดังกล่าวได้มีการขยายงานการวิจัยทางวัฒนธรรมเป็นอย่างมาก ด้วยการสนับสนุนของ สวช.และหน่วยงานอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง น่าจะถึงเวลาเหมาะสมที่มีการประเมินและสังเคราะห์สถานภาพองค์ความรู้การวิจัยในประเทศไทยว่าเป็นอย่างไรบ้าง เพื่อที่จะได้มีการวางแผนกำหนดทิศทางการวิจัยวัฒนธรรมต่อไป จึงได้ตั้งคณะกรรมการประกอบด้วยอนุกรรมการวิจัยวัฒนธรรมทั้ง 5 ภาค โดยมี ศ.ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์ เป็นประธาน เพื่อทำหน้าที่ดำเนินการภารกิจดังกล่าว

ในการดำเนินการคณะอนุกรรมการฯ ได้กำหนดให้แยกประเมินงานวิจัยทางวัฒนธรรมเป็นของแต่ละภาค คือ ภาคเหนือ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ภาคกลาง ภาคใต้ และกรุงเทพมหานคร ซึ่งใน 4 ภาคแรก ได้กำหนดประเด็นการประเมินและสังเคราะห์งานวิจัยวัฒนธรรมร่วมกันคือ

1 ช่วงระหว่างปีงบประมาณ 2547-2549

1. ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม
2. วัฒนธรรมกับการพัฒนา
3. พลังความคิดและภูมิปัญญา
4. ศิลปะ และวัฒนธรรม

ส่วนกรุงเทพมหานครได้ตกลงปรับเปลี่ยนประเด็นไปบ้างให้เหมาะสมกับปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมและงานวิจัยที่มีเกี่ยวกับกรุงเทพมหานคร

นอกจากนี้คณะอนุกรรมการฯ ได้เสนอแนะแนวทางในการประเมินและสังเคราะห์ข้อมูลในงานวิจัยวัฒนธรรมในแต่ละประเด็นว่า นอกจากนำเสนอการประมวลองค์ความรู้ในเชิงเนื้อหาของข้อค้นพบในงานวิจัยวัฒนธรรมตามประเด็นนั้นแล้ว ควรให้ความสำคัญกับการประเมินทิศทางการพัฒนาแนวคิดและทฤษฎีและวิธีวิทยาต่างๆ รวมทั้งข้อจำกัดต่างๆ เพื่อประโยชน์ในการส่งเสริมศักยภาพการวิจัยทางวัฒนธรรมต่อไปในอนาคต

ในการดำเนินการประเมินและสังเคราะห์งานวิจัยทางวัฒนธรรมในภาคกลางในช่วงสองทศวรรษใน 4 ประเด็นตามที่คณะอนุกรรมการฯ ได้กำหนดไว้ให้ นั้น ผู้เขียนบทหานี้ได้ลองสำรวจดูว่าได้เคยมีการประเมินและสังเคราะห์งานวิจัยวัฒนธรรมในช่วงเวลา ก่อนพ.ศ.2530 ในลักษณะดังที่มีการดำเนินการกันในคราวนี้บ้างหรือไม่ ปรากฏว่ายังไม่มี จึงไม่มีภาพเปรียบเทียบกับงานในหนังสือเล่มนี้ แต่อาจจะม้งานวิจัยทางวัฒนธรรมบางงานที่มีลักษณะใกล้เคียงกับการประเมินและสังเคราะห์ในงานนี้ ซึ่งจะน่าจะนำมากล่าวถึงเพื่อให้เห็นภาพงานวิจัยทางวัฒนธรรม ก่อนพ.ศ.2530 บ้างพอเป็นสังเขป เพื่อให้เห็นความต่อเนื่องของการทำงานวิจัยวัฒนธรรมในภาคกลาง

ภาพสังเขปงานวิจัยทางวัฒนธรรมในช่วงก่อน พ.ศ.2530-ต้นทศวรรษ 2330 โดย ศรีศักร วังลิโกดม (2539, orig. 2534) ให้ข้อสังเกตว่า เมืองหลายเมืองในภาคกลางในสมัยเมื่อประมาณ 2,000 ปีมาแล้ว มีหลักฐานทางโบราณคดีแสดงให้เห็นว่าเป็น

เมืองสำคัญเช่นเมืองอินทร์บุรี (ในเขต จ.สิงห์บุรี) เมืองดงคอน และเมืองอู่ตะเภา (ในเขต จ.ชัยนาท) แต่จริงๆ แล้ว เมืองเหล่านี้ไม่ได้รวมเป็นกลุ่มก้อนเดียวกันเป็นอาณาจักรใดอาณาจักรหนึ่ง หากต่างก็มีพัฒนาการทางวัฒนธรรมในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน และมีลักษณะทางวัฒนธรรมที่สะท้อนว่าไม่ได้มีเอกภาพทางการเมืองอย่างที่เคยคิดกันว่าเป็นคือ “อาณาจักรทวารวดี” ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่เมืองนครชัยศรี หรือนครปฐมโบราณ ซึ่งมีพุทธศิลป์เป็นลักษณะเฉพาะ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 11-17 เพราะที่จริงแล้วเมื่อพินิจพิเคราะห์ให้ลึกลงไป จะเห็นว่าเมืองต่างๆ อาจจะมีพัฒนาการทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันออกไปได้อย่างเช่น เมืองอู่ทอง ในลุ่มน้ำท่าจีน และเมืองศรีมโหสถในลุ่มน้ำบางปะกง ซึ่งในช่วงแรกได้พบโบราณวัตถุที่เป็นของต่างถิ่นร่วมสมัยกับรัฐพุนั้น แต่พอถึงพุทธศตวรรษที่ 11-12 เริ่มเห็นความแตกต่างของวัฒนธรรมวัตถุที่พบในบริเวณเมืองทั้งสองกล่าวคือ พบร่องรอยของอิทธิพลพุทธศาสนามากขึ้นที่เมืองอู่ทอง ในขณะที่หลักฐานทางศาสนาที่เมืองศรีมโหสถ แสดงว่าได้รับอิทธิพลของฮินดูมากกว่า

จากข้อสังเกตดังกล่าวของศรีศักร แสดงให้เห็นว่าได้มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมในบริเวณเมืองโบราณต่างๆ ซึ่งอยู่ในภาคกลางปัจจุบันมาแต่อดีต แต่จากข้อมูลดังกล่าวยังยากที่จะระบุ “กลุ่มชาติพันธุ์” ที่เป็นเจ้าของวัฒนธรรมที่หลากหลายดังกล่าว ในช่วงอดีตกาลนั้นได้ เพราะขาดหลักฐานที่ชัดเจน ดังข้อสังเกตของธิดา สาระยา (2532) ว่าที่พอจะมีหลักฐานอยู่บ้างก็จะเป็นหลักฐานทางวัฒนธรรมในสมัยหลังพุทธศตวรรษที่ 19 ไปแล้วคือการพัฒนาการของรัฐต่างๆ ซึ่งสำหรับภาคกลางคืออยุธยาที่มีหลักฐานการกล่าวถึงกลุ่มต่างๆ ที่เรียกว่า “ชนชาติ” ต่างๆ ซึ่งมีคนไทยเป็นกลุ่มหลัก และมี “ชาวต่างชาติต่างภาษา” อีกหลายกลุ่มเช่น มอญ ยวน(ไถยวน) เขมร ลาว จีน แขก (หลายจำพวก เช่น แขกตานี แขกจาม แขกขวา และแขกเทศ) และฝรั่งจากประเทศต่างๆ เช่น ปอตุเกส ฝรั่งเศส และวิลันดา ชื่อเรียก “ชนชาติ” เหล่านี้ไม่ได้มีความชัดเจนนักว่าจำแนกด้วยเกณฑ์อะไรแน่ แต่สังเกตได้ว่ามีหลายเกณฑ์ร่วมกัน เช่น ภาษา ประเพณีบางอย่าง ถิ่นฐานที่มา และศาสนา เป็นต้น

การศึกษาวัฒนธรรมในภาคกลางในช่วงก่อนทศวรรษ 2530 ได้เน้นการศึกษาวัฒนธรรมของชุมชนชาวนาไทยเป็นหลัก โดยมีการศึกษาชุมชนจีน และชุมชนมอญบ้าง งานวิจัยวัฒนธรรมชุมชนในภาคกลาง สำคัญๆ ซึ่งเน้นการศึกษาภาคสนามที่นักมานุษยวิทยาเรียกว่า “การสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม” เป็นงานที่เกิดจากโครงการวิจัยบางชิ้นของมหาวิทยาลัยคอร์เนลล์ สหรัฐอเมริกา ซึ่งเริ่มในปี พ.ศ.2490 ที่มีลอริสตัน ชาร์ป (Lauriston Sharp) เป็นหัวหน้าโครงการ โดยมีเป้าหมายสำคัญที่จะศึกษาผลกระทบของเทคโนโลยีสมัยใหม่ต่อชุมชนชนบทภาคกลาง ลักษณะงานวิจัยในโครงการนี้จึงมีหลากหลาย มิติประกอบกัน คือพิจารณาทั้งกระบวนการทางประวัติศาสตร์ โครงสร้างสังคม และวิถีชีวิตชุมชน อย่างเช่น การเลี้ยงลูก ลักษณะบุคลิกภาพร่วมของชาวนาไทย การเกษตรกรรมและสุขภาวะอนามัย โดยมีโจทย์สำคัญว่ากระบวนการพัฒนาการไปสู่ความทันสมัยทั้งในแง่เศรษฐกิจ (เช่นการตลาดและขนส่ง) เทคโนโลยีการเกษตร เทคโนโลยีในการรักษาพยาบาล ได้ส่งผลกระทบต่อโครงสร้างสังคม ค่านิยม และบุคลิกภาพ ของชาวนาในภาคกลางอย่างไรบ้าง ซึ่งโจทย์เหล่านี้ได้พัฒนาการไปสู่ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับชุมชนชนบทในเชิงวัฒนธรรมในภาคกลาง

อย่างไรก็ตาม ในทศวรรษของ 2500 และ 2510 การศึกษาวัฒนธรรมชุมชนชนบทไทยในภาคกลางของนักมานุษยวิทยาอเมริกันเริ่มลดน้อยลง แต่ได้ขยายความสนใจไปที่ภาคเหนือและภาคอีสานเป็นหลัก แต่พื้นที่ภาคกลางยังเป็นความสนใจของสถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่เน้นการศึกษาชุมชนชนบทในจังหวัดอยุธยาเป็นหลัก และมีประเด็นหลักในเรื่องความสัมพันธ์ของการพัฒนาที่มีต่อสถาบันทางสังคมและวัฒนธรรมในชุมชน แต่ไม่ได้มีการประมวลและสังเคราะห์งานให้เห็นภาพรวมของงานที่ทำในช่วงสองทศวรรษนี้

ในปี พ.ศ.2532 โครงการศึกษาประเทศไทยในปี 2010 (คริสต์ศักราช)² ได้เอื้ออำนวยให้มีการประมวล และสังเคราะห์งานวิจัยต่างๆ ตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมาใน เรื่อง “การเปลี่ยนแปลงสังคมและวัฒนธรรมและพัฒนาการ

2 โครงการ “Socio-cultural Change and Political Development in Thailand” ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากองค์การบริหารวิเทศกิจแห่งประเทศแคนาดา และมูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย

ทางการเมืองในช่วงระหว่างพ.ศ.2493-2533 ของภาคต่างๆ ในประเทศไทย สำหรับภาคกลาง อมรา พงศาพิชญ์ และคณะ (Pongsapich et al. 1993) เป็นผู้ประมวลและสังเคราะห์งานวิจัยที่เกี่ยวข้องต่างๆ ในภาคกลาง ซึ่งครอบคลุมจังหวัด 25 จังหวัดที่จำแนกได้เป็น 4 เขตย่อยคือทางเขตตะวันตก ตอนกลางล่าง ตอนกลางบน และทางด้านตะวันออกตามลักษณะเด่นทางภูมิศาสตร์และคุณลักษณะทางทรัพยากรและได้นำเสนอภาพรวมของยุทธศาสตร์การพัฒนา และลำดับขั้นของพัฒนาการเชิงพาณิชย์ในช่วงเวลาต่างๆ ซึ่งได้ส่งผลกระทบต่อระบบคุณค่าของผู้คนในภาคกลาง

การประเมินและสังเคราะห์งานวิจัยทางวัฒนธรรมในคราวนี้เมื่อเปรียบเทียบกับ การประเมินและสังเคราะห์งานที่ผ่านมาพบว่าครอบคลุมประเด็นต่างๆ มากกว่าเดิมเพราะมีโจทย์ทางวัฒนธรรมที่หลากหลายเกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ การพัฒนาพลังภูมิปัญญา และศิลปะ จึงนำช่วยให้ผู้ที่สนใจงานวิจัยวัฒนธรรมในภาคกลางมองเห็นงานในช่วงเวลา 2530-2550 ในหลายมิติมากขึ้นกว่าเดิม อย่างไรก็ตามในหนังสือเล่มนี้สามารถนำเสนอได้เพียง 2 ประเด็น คือ ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม กับ วัฒนธรรมและการพัฒนาในภาคกลาง

จากการทบทวนงานวิจัยวัฒนธรรมแต่ละงานเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางในช่วงเวลาที่ได้กำหนดไว้ นั้น ผู้วิจัย (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ) ได้ตั้งข้อสังเกตว่างานวิจัยได้ครอบคลุมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ถึง 20 กลุ่มด้วยกัน แต่กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ได้รับความสนใจจากนักวิชาการแตกต่างกันไป กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีงานศึกษามากที่สุดคือ มอญ กะเหรี่ยง จีน ลาวพวน และลาวโซ่งตามลำดับ ทั้งนี้ข้อสังเกตว่าในการประเมินและสังเคราะห์งานนี้ ไม่ได้นับรวมงานวิจัยวัฒนธรรมเกี่ยวกับกลุ่มคนไทยภาคกลางด้วย³

ผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตว่างานวิจัยวัฒนธรรมเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางแต่ละงานที่ทำในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น ไม่ได้ให้ความสนใจต่อการอธิบายความเป็นมาของความหลากหลายทางชาติพันธุ์โดยตรง เพราะแต่ละงานเน้นการพรรณนาความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่ม เช่น ลาวโซ่ง หรือลาวพวน ว่า

3 ตามข้อตกลงของคณะกรรมการดำเนินงาน

ได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานในภาคกลางของประเทศไทยตั้งแต่เมื่อไร ที่ไหน และอย่างไร แต่เมื่อประมวลงานต่างๆ นั้น เข้าด้วยกันแล้ว จะเป็นภาพรวมที่น่าสนใจว่า ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมในภาคกลาง เกิดขึ้นได้ด้วยเงื่อนไขของการทำสงครามระหว่างรัฐหรือเมืองต่างๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งมีประเพณีของการอพยพและกวาดต้อนผู้คนเป็นเชลยสงคราม กับการอพยพโดยสมัครใจทั้งที่เกี่ยวข้องกับสงครามที่เกิดขึ้น หรือเป็นการอพยพโดยสมัครใจเพื่อแสวงหาที่ทำกินที่อุดมสมบูรณ์กว่าถิ่นเดิม กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ถูกอพยพหรืออพยพโดยสมัครใจเข้ามาอยู่ในภาคกลางซึ่งทำให้เกิดความหลากหลายในเชิงชุมชนชาติพันธุ์และในทางวัฒนธรรมในปัจจุบันส่วนใหญ่ เกิดขึ้นไม่เกิน 300 ปีที่ผ่านมา (เท่าที่มีข้อมูล) ส่วนความหลากหลายทางชาติพันธุ์ (ไม่นับคนไทยที่อยู่มาก่อน) ในสมัยอยุธยาตอนกลางและตอนปลาย ที่ได้รับรู้ในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ รวมทั้งที่เป็นคนดั้งเดิมและคนที่อพยพเข้ามา คงจะได้ผสมผสานกลมกลืนกันคนไทยในท้องถิ่นจนแยกแยะยาก

กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ยังรักษาวัฒนธรรมดั้งเดิมไว้อยู่จนเป็นสืล้นความหลากหลายของภาคกลาง ส่วนใหญ่เข้ามาในช่วงต้นและกลางรัตนโกสินทร์ มีทั้งที่พูดภาษาตระกูลย่อย ไท/ไต และภาษาอื่นๆ เช่น มอญ เขมร และจีน เป็นต้น ส่วนกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้ามาอยู่ตั้งแต่สมัยอยุธยาได้ผสมผสานกลมกลืนกับคนไทยในท้องถิ่นไปมากแล้ว โดยอาจจะหลงเหลือสัญลักษณ์วัฒนธรรมดั้งเดิมไว้บ้าง แต่คงต้องอาศัยงานศึกษาทางชาติพันธุ์วรรณา ซึ่งในขณะนี้แทบไม่มีอยู่ ส่วนใหญ่งานที่มีเป็นการศึกษาที่ตั้งถิ่นฐานหลังสมัยกรุงธนบุรีมาแล้ว

ความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่มองเห็นจะเป็นความหลากหลายของชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ เนื่องจากงานวิจัยแต่ละงานจะเน้นการศึกษาในระดับจุลภาค คือ ชุมชนชาติพันธุ์เฉพาะพื้นที่ ยังขาดการประมวลลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่ม อย่างไรก็ตามจากงานที่มีอยู่ผู้เขียนพอจะประมวลได้ว่าภายในกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่ม มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมอยู่บ้าง อย่างใน “ลาวพวน” มักนิยมตั้งถิ่นฐานอยู่ริมแม่น้ำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นลำนํ้าธรรมชาติ

และมีวิถีชีวิตดั้งเดิมที่ทำนาเป็นหลักโดยมีอาชีพเสริมหลากหลายกันไป เช่น ค้าขาย ปลุกไฟ และรับจ้าง หรือบางแห่งอย่างเช่น ที่บ้านหมี่มีการทอผ้าเป็นอาชีพสำคัญ แบบแผนดั้งเดิมนี้มีการเปลี่ยนแปลงในหลายชุมชนที่สัดส่วนของครัวเรือนที่ทำนาลดน้อยลง อย่างเช่นที่หินปัก อ.บ้านหมี่ เหลือครัวเรือนที่ทำนาเป็นหลักเพียง 46.8% ซึ่งส่วนใหญ่ก็เหมือนชาวนาในภาคกลางที่มีหนี้สินในระดับที่สูง เมื่อพิจารณางานต่างๆ ในประเด็นที่เกี่ยวกับการจัดระเบียบสังคม (แบบแผนครอบครัว การแต่งงาน และความสัมพันธ์ทางสังคมอื่นๆ) พบว่ามีน้อยมาก นักวิชาการที่เขียนเรื่องนี้มักเป็นนักมานุษยวิทยา ทำให้พอเห็นภาพบ้างว่าในวัฒนธรรมของลาวพวน ผู้หญิงเป็นแกนกลางของครอบครัว และเครือญาติมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของลาวพวน

ลักษณะสำคัญทางวัฒนธรรมที่ลาวพวนมีร่วมกันก็คือความเชื่อเรื่องผีดั้งเดิม ผสมผสานกับความเชื่อและพิธีในพุทธศาสนา ซึ่งการผสมผสานนี้มีความหลากหลายแตกต่างกันในแต่ละชุมชน/ท้องถิ่น แต่พิธีที่เก่าแก่และแสดงความเป็นพวนมากที่สุด ในมุมมองของลาวพวน คือ “พิธีบุญกำฟ้า” ซึ่งมีรากฐานความเชื่อในเรื่อง “ผีฟ้า” ที่มีความสำคัญต่อความอุดมสมบูรณ์ของชุมชน ที่จริงงานวิจัยบางงานได้ระบุว่าในบางท้องถิ่นได้เลิกปฏิบัติไปบ้างแล้ว แต่ได้มีการฟื้นฟูกันขึ้นมาใหม่

ตัวอย่างกลุ่มชาติพันธุ์อีกกลุ่มหนึ่งที่พอจะยกขึ้นมาเปรียบเทียบกับได้ก็คือ “ลาวโซ่ง” ซึ่งถูกอพยพหรืออพยพเข้ามาในเวลาใกล้เคียงกับ “ลาวพวน” และพูดภาษาตระกูลไทเหมือนกัน และจากประสบการณ์ของ “ลาวโซ่ง” ที่อายุเกิน 60 ปี ได้บอกว่าพูดภาษากับลาวพวนรู้เรื่องกันประมาณ 2 ใน 3 แต่ลาวโซ่งมีเอกลักษณ์วัฒนธรรมที่แตกต่าง “ลาวพวน” ทั้งในแง่ภาษา การแต่งกาย การจัดระเบียบสังคม ซึ่งถือและสืบผีข้างพ่อ ที่ทำให้แตกต่างจาก “ลาวพวน” และจากกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไทอื่นๆ ด้วย เพราะลาวโซ่งมีพิธีเสนเรือน (การเซ่นไหว้ผีเสน ซึ่งเสนเป็นผีข้างพ่อ) เป็นสัญลักษณ์ที่สำคัญของกลุ่ม นอกจากนี้แบบแผนการตั้งถิ่นฐานแตกต่างจากลาวพวนที่นิยมอยู่ตามลุ่มน้ำ แต่ลาวโซ่งถือการตั้งถิ่นฐานตามแบบดั้งเดิม คืออยู่เชิงเขาหรือที่ดอน ซึ่งมีห้วยน้ำซับ เมื่อพิจารณางานวิจัยซึ่งศึกษาชุมชนลาวโซ่งในถิ่นต่างๆ กัน พบว่าส่วนใหญ่ได้ตั้งถิ่นฐานตามความคิดความเชื่อดั้งเดิม แต่มี

บางกรณียางเช่น ชุมชนเกาะแรด จ.นครปฐม ที่ตั้งอยูใกลคลองบางปลาไหล ซึ่งมีลักษณะภูมิประเทศและทรัพยากรแตกต่างจากทองถิ่นอื่นๆ

อยางไรก็ตามลาวโซ่งก็คล้ายกับลาวพวนหรือมอญ และชาวนาไทยในภาคกลางทั่วๆ ไปที่มีรากฐานชีวิตดั้งเดิมอยูกับการทำนาและการเกษตรกรรมอื่นๆ เป็นหลัก และเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงที่ว่าวิถีชีวิตในช่วงหลังสนธิสัญญาบาวริงตองก้าวไปสูการเกษตรกรรมเชิงพาณิชย์มากขึ้นเรื่อยๆ โดยเฉพาะอยางยิ่งในช่วงหลังแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับต่างๆ เป็นต้นมาซึ่งมีผลกระทบตอวิถีชีวิตในมิติอื่นๆ เช่นการจัดระเบียบสังคมและพิธีกรรม ตลอดจนระบบคุณค่าต่างๆ จากการศึกษาของจวีวรรณ และวรรณันท์ (พ.ศ.2543) ซึ่งศึกษาหนองเลา หรือ หนองปรงที่เป็น “บ้านเก่า” หรือชุมชนถิ่นกำเนิดของลาวโซ่งในประเทศไทย และงานวิจัยที่ศึกษาชุมชนลาวโซ่งในที่อื่นๆ จะเห็นว่ามีกรยึดเหนี่ยวในการตั้งถิ่นฐานหลังการแต่งงานมากขึ้น รวมทั้งการปรับเปลี่ยนและการปฏิบัติในพิธีกรรมต่างๆ ที่มีการลดความสำคัญลง

ความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่ปรากฏในงานศึกษาสะท้อนความหลากหลายทางวัฒนธรรมดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ และการแปรเปลี่ยนอันเนื่องจากการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย ซึ่งมีงานศึกษาจำนวนหนึ่งแม้ว่าไม่มากนักที่สนใจในการปรับตัวและการเปลี่ยนแปลงในวิถีชีวิตชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ เหล่านี้ อยางเช่นในกรณีการศึกษาลาวพวนที่บ่งบอกว่าการคมนาคม เศรษฐกิจแบบตลาด และการศึกษาแบบทางการของรฐไทย ทำใหลาวพวนรุ่นหลังไปเรียนในตัวเมืองและเปลี่ยนอาชีพไป และชุมชนบางชุมชนเน้นการบริโภคนิยมและการผลิตจนใหความสำคัญในการปฏิบัติทางพิธีกรรมเกี่ยวกับความเชื่อเรื่อง “ผี” น้อยลง และสิ่งบันเทิงต่างๆ แบบสมัยใหม่ก็เข้ามาแทนที่การละเล่นตามประเพณี และงานศึกษาลาวโซ่งได้บ่งชี้ในทำนองเดียวกันโดยใหความสำคัญกับการวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงการจัดระเบียบทางสังคมว่าพ่อแม่ไม่อาจควบคุมแรงงานลูกและครอบครัวลูกเหมือนในระบบดั้งเดิม และการย้ายถิ่นของคนในครอบครัว ได้ส่งผลกระทบต่อความผูกพันและความมั่นคงของ

ระบบตระกูลตามแบบเดิม ส่วนในกรณีของชุมชนมอญ ไทยวน และโพล่ง ก็เผชิญชะตากรรมที่คล้ายๆ กัน

ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่าบริบทการพัฒนาได้ลดความหลากหลายทางวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ลงไปบ้าง แต่ไม่อาจกล่าวได้ว่าทำให้เหมือนกัน กันไปเสียทีเดียวเพราะกระบวนการปรับตัวอาจจะหลากหลายกันไปซึ่งยังไม่มีข้อมูลสนับสนุนได้อย่างชัดเจน

อาจกล่าวได้ว่าประเด็นศึกษา จิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ได้มีความสำคัญในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในช่วงเวลาระหว่างทศวรรษของ 2530-2550 แล้ว แต่ปรากฏว่านักวิจัยที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลางน้อยรายที่ให้ความสนใจในประเด็นนี้ ทำให้ความรู้ในเรื่องนี้ยังมีน้อยมากทั้งที่เป็นเรื่องหลักในการที่จะเข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์ อย่างไรก็ตามมีงานบางงานที่แสดงความสนใจในเรื่องกลไกการเรียนรู้ความเป็นลาวพวน และบางงานได้เปรียบเทียบให้เห็นความหลากหลายในเรื่องจิตสำนึก อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของลาวพวนซึ่งอยู่ระหว่างความเป็นไทยและความเป็นลาวพวนในชุมชนลาวพวนที่ต่างถิ่นกัน ส่วนบางงานสืบทอดไปในอดีตถึงการก่อตัวและพัฒนาอัตลักษณ์ลาวพวนในบริบทการเปลี่ยนแปลงในลักษณะความสัมพันธ์กับคนไทย และรัฐไทย ที่เริ่มจากการถูกเหยียดหยามมาสู่การแต่งงานข้ามกลุ่มกันทำให้เกิดความทับซ้อนเชิงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ระหว่างการเป็นคนไทยและการเป็นลาวพวน มีลักษณะเป็นทวิลักษณ์ (double identity) ในลักษณะเดียวกันกับที่ อาร์ โคห์ลิน (R.Coughlin) เคยระบุถึงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของคนจีนในประเทศไทย

สำหรับการศึกษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของลาวโซ่งมีจำนวนน้อยกว่า แต่ได้มีการพูดถึงบ้าง อย่างเช่นในงานหนึ่งซึ่งศึกษาหนองปรังได้กล่าวถึงคำบอกเล่าของผู้รู้ลาวโซ่งที่แยกแยะความแตกต่างระหว่างลาวโซ่ง ลาวพวน และลาวเวียงที่ถูกอพยพเข้ามาพร้อมๆ กัน แต่ได้แยกแยะตัวเองจากไทดำในเวียดนามซึ่งเป็นบรรพบุรุษของตนเอง ส่วนว่าทำไมจึงถูกเรียกว่าลาวโซ่ง และเรียกตัวเองว่าลาวโซ่งมีหลายข้อสันนิษฐาน แต่งานหนึ่งสันนิษฐานว่า คำว่า “ลาว” คงมีมานาน

พอสมควร (เพราะลาวโซ่งบางส่วนได้ถูกอพยพไปไว้บริเวณใกล้เจียงจันทร์มาก่อนแล้ว) เพราะมีคำพังเพยของลาวโซ่งว่า “บ่เคยอินกอน ฟ้อนแถน บ่แม่นผู้ลาว” ส่วนในช่วงเวลาที่ศึกษานั้นปรากฏว่ามีความหลากหลายในเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในชุมชนหนองปรือ ผู้อาวุโสลาวโซ่งมีความภูมิใจในความเป็นลาวโซ่งโดยทั่วไป แต่เมื่อพูดภาษาลาวโซ่งกันก็จะเรียกตนเองว่า “ผู้ลาว” ส่วนลาวโซ่งที่อายุน้อยกว่า 40 ปี มีความรู้สึกที่หลากหลาย แต่ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่เรียกตัวเองว่า “โซ่ง” หรือ “ไทยโซ่ง” เพราะไม่ชอบถูกเรียกว่า “ลาว”

แม้ว่างานศึกษาชุมชน “มอญ” ในประเด็นนี้จะมีน้อยงานแต่เป็นงานที่ศึกษาในประเด็นนี้โดยตรง ซึ่งศึกษาชุมชนมอญบ้านม่วงและแสดงให้เห็นว่ามอญบ้านม่วงมีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่ซับซ้อน คือมีทั้งความเป็นมอญและความเป็นไทยควบคู่กันไป ซึ่งแสดงออกผ่านสัญลักษณ์วัฒนธรรมในรูปลักษณะต่างๆ เช่น ภาษา และการแต่งกาย กลไกสำคัญในการธำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ความเป็นมอญก็คือการเรียนรู้ผ่านครอบครัว และการถือปฏิบัติ ทางพิธีกรรมต่างๆ เช่น พิธีเลี้ยงผีและพิธีรำผีเป็นต้น ซึ่งนักวิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่าจิตสำนึกชาติพันธุ์ของคนรุ่นหลังจะเอนเอียงมาทางความเป็นไทยมากกว่าความเป็นมอญ ส่วนอีกงานหนึ่งซึ่งศึกษามอญบางกระดี่ ได้เสนอว่ามอญได้ธำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ผ่านประเพณีและความเชื่อโดยแสดงออกผ่านสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมเช่นการแต่งกายแบบมอญไปวัด การสวดแบบมอญ การถือผีบรรพบุรุษและการรักษาประเพณีสงกรานต์แบบมอญ

วัฒนธรรมกับการพัฒนาเป็นประเด็นที่สำคัญอีกประเด็นหนึ่งในการที่จะเข้าใจการเปลี่ยนแปลงปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมในภาคกลาง ซึ่งในบางส่วนได้พอเห็นภาพผ่านการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ต่อกระบวนการพัฒนาอย่างเช่น การคมนาคมและการขนส่งแบบทันสมัย กระบวนการผลิตทางการเกษตรเชิงพาณิชย์ การพัฒนาฐานเศรษฐกิจสู่การอุตสาหกรรม และพัฒนาการของระบบตลาดทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตในชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งไม่ได้รวมคนไทยดั้งเดิมในภาคกลาง ภาพที่เห็นจึงเป็นส่วนเล็กๆ ของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในภาคกลางอันเกี่ยวเนื่องกับการพัฒนา ในหัวข้อนี้

เป็นการทำงานต่างๆ ที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมและการพัฒนา ซึ่งงานที่ศึกษาส่วนใหญ่เป็นงานศึกษาชุมชนคนไทยทั่วไปในภาคกลาง และมีบางส่วนได้รวมชุมชนชาติพันธุ์อื่นๆ ด้วย จึงน่าจะทำให้เห็นภาพที่สมบูรณ์ขึ้น

งานวิจัยที่จัดอยู่ในกลุ่มการพัฒนากับการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตวัฒนธรรมในชุมชนนำเสนอให้เห็นว่ากระบวนการพัฒนาในลักษณะต่างๆ ตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมของชาติว่าได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตชุมชนต่างๆ ทั้งเมืองและชนบท ทำให้วัฒนธรรมชุมชนภาคกลางซึ่งมีความหลากหลายถูกทำลายลง เพราะว่าเป็นกระบวนการพัฒนาที่เน้นการปลูกพืชพาณิชย์เชิงเดี่ยว และการพัฒนาสู่อุตสาหกรรม ซึ่งให้ความสำคัญกับการพัฒนาตามแนวคิดของประเทศตะวันตก ที่เน้นการพึ่งพาเทคโนโลยีจากต่างประเทศมาก ผลกระทบที่เกิดขึ้นต่อผู้คนในชุมชนต่างๆ ก็คือการทำให้กลายเป็นผู้ผลิตในภาคเกษตรไม่ว่าจะเป็นการทำนา ทำไร่ หรือ การประมงที่ผูกติดกับตลาดโลกหรือกลายเป็นแรงงานรับจ้างในภาคอุตสาหกรรม

การประมวลและสังเคราะห์งานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมกับการพัฒนาของทีมวิจัยภาคกลางนอกจากจะแสดงให้เห็นมิติผลกระทบของการพัฒนาที่มีต่อชุมชนและวัฒนธรรมดั้งเดิมแล้ว ยังได้นำเสนองานที่สะท้อนปรากฏการณ์อีกด้านหนึ่งคือการแสวงหาทางเลือกการพัฒนาที่ตรงข้ามกับแนวพัฒนากระแสหลัก โดยการส่งเสริมวัฒนธรรมดั้งเดิมเป็นศูนย์กลางของการพัฒนาแทนการเน้นพัฒนาตามแนวเศรษฐกิจแบบตะวันตก จึงเน้นการมองวัฒนธรรมในเชิงพลังสร้างสรรค์ (อานันท์ กาญจนพันธุ์ 2538) หรือในบางแนวคิดก็อาจเรียกว่าแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน (บำรุง บุญปัญญา 2549) ซึ่งใช้ในการศึกษาและพัฒนาชุมชน โดยทบทวนคุณค่า และศักยภาพที่แท้จริงของชุมชนในการจัดการการพัฒนา และประกอบตนเอง การรื้อฟื้นความทรงจำร่วมของชาวชุมชนด้วยกระบวนการทางประวัติศาสตร์ การใช้พลังของการรวมกลุ่ม ภูมิปัญญาและทรัพยากรที่มีอยู่เป็นหลักสำคัญในการแสวงหาทางเลือกในการพัฒนาและงานบางงานได้นำเสนองานผ่านกระบวนการเก็บข้อมูลโดยเรียกงานของตนเองว่า “แนวทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” แม้ว่าแนวทางทั้ง 3 แนวนี้จะมีจุดเน้นที่แตกต่างกัน แต่ถ้ามองในเชิงเนื้อหาแล้วพอจะประมวลและ

สังเคราะห์ร่วมกันได้คือจะมองเห็นภาพความพยายามของนักวิจัย/พัฒนาที่ทำงานร่วมกับชุมชนต่างๆ ตั้งคำถามกับผลกระทบของการพัฒนากระแสหลักตามนโยบายของรัฐและพยายามจะหาทางเลือกในการพัฒนาที่เหมาะสมกับชุมชนของตนเอง อย่างเช่น งานวิจัยเกี่ยวกับการสืบสร้างประวัติศาสตร์วัฒนธรรมของชุมชน ชาวสวนอัมพวา ซึ่งพบว่าชุมชนดังกล่าวมีประวัติศาสตร์มายาวนานที่พึ่งตนเอง แต่การพัฒนาอุตสาหกรรมในท้องถิ่นทำให้ชุมชนอ่อนแอลงเรื่อยๆ นักวิจัยโดยอาศัยวิธีวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบชุมชนมีส่วนร่วมทำให้ชุมชนเรียนรู้ร่วมกันในประวัติศาสตร์วัฒนธรรมของตนเอง และช่วยกันวิเคราะห์ปัญหาและทางเลือกในการพัฒนาที่เหมาะสมกับตนเอง นำไปสู่ความเข้มแข็งในการพึ่งตนเองของชุมชนมากขึ้น

คณะผู้ประมวลและสังเคราะห์ประเด็นวัฒนธรรมกับการพัฒนาได้ชี้ให้เห็นว่างานศึกษาในประเด็นวัฒนธรรมกับการจัดการทรัพยากรได้แสดงประเด็นและมุมมองที่หลากหลายอย่างเช่น มีทั้งงานที่แสดงให้เห็นว่าการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานเช่นเขื่อนป้องกันน้ำเค็ม ได้เอื้ออำนวยต่อการพัฒนาเศรษฐกิจ และสิ่งแวดล้อมในท้องถิ่น และงานที่แสดงว่าโครงการรูปแบบการจัดการน้ำในพื้นที่ใกล้เคียงกันนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ในท้องถิ่นซึ่งได้หาทางแก้ไขร่วมกันด้วยการวิจัยเชิงปฏิบัติการจากการสนับสนุนของสถาบันวิชาการจากภายนอก ส่วนบางงานก็นำเสนอภาพผลกระทบของวัฒนธรรมท้องถิ่นจากนโยบายส่งเสริมการเกษตรของทางราชการและการพัฒนาอุตสาหกรรมคือวัฒนธรรมการทำตาลของเพชรบุรี และระบบนิเวศได้รับผลกระทบจากการส่งเสริมการทำนาปีละ 2 ครั้ง หรือ การอนุญาตให้ใช้พื้นที่ทำโรงงานอุตสาหกรรมเป็นต้น

ส่วนในประเด็น การอนุรักษ์วัฒนธรรมและการบริหารจัดการท่องเที่ยวในบริบทของการพัฒนาได้มีการตั้งข้อสังเกตว่า กระบวนการพัฒนาความทันสมัยตั้งแต่หลังสงครามครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ได้ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของประชากรในเขตเมือง ในหลายแง่ด้วยกัน เช่น มีชีวิตที่เร่งรีบ แข่งขัน และเอารัดเอาเปรียบ มีความตึงเครียด มีความโดดเดี่ยวทางสังคม และเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เกิดความรู้สึกโหยหาอดีตใฝ่ฝันอยากกลับไปสู่ความเรียบง่าย มีน้ำใจ

ต่อกัน พฤติกรรมการท่องเที่ยวเป็นกิจกรรมที่จะผ่อนคลายความตึงเครียดซึ่งมีหลายลักษณะ แต่การท่องเที่ยวบางแบบได้นำไปสู่การส่งเสริมการอนุรักษ์วัฒนธรรมท้องถิ่นซึ่งมีประเด็นที่น่าสนใจว่าสิทธิการปรับเปลี่ยนหรือฟื้นฟูอัตลักษณ์วัฒนธรรมท้องถิ่นเพื่อตอบสนองต่อการท่องเที่ยวนี้ควรจะตกเป็นของผู้ใด และจะนำไปสู่ความขัดแย้งของกลุ่มประโยชน์ในชุมชนมากน้อยสักเพียงใด

ในภาพรวมงานศึกษาความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในช่วงสองทศวรรษได้นำหน้ากับการศึกษาวิถีชีวิตของชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางเป็นหลัก (ไม่นับรวมชุมชนคนไทยจากภาคเหนือ ภาคอีสาน และภาคใต้) โดยเน้นการวิเคราะห์เอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ซึ่งเป็นลักษณะร่วมของชาติพันธุ์ในแต่ละกลุ่ม มีงานเป็นส่วนน้อยที่ให้ความสนใจกับจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อย่างจริงจัง

สำหรับงานประมวลและสังเคราะห์ในประเด็นวัฒนธรรมและการพัฒนาชี้ให้เห็นว่า งานที่ศึกษาในช่วงเวลาดังกล่าวอาจถูกจำแนกตามความสนใจของนักวิจัยเป็นแนวทางหลักๆ คือในแนวทางหนึ่งศึกษาผลกระทบของการพัฒนาประเทศต่อวิถีชุมชนต่างๆ ทั้งในเมืองและชนบท ส่วนในอีกแนวทางหนึ่งให้ความสนใจกับปรากฏการณ์ที่เป็นกระแสด้านการพัฒนาที่ตามรูปแบบตะวันตก และบางงานได้บูรณาการการวิจัยและการพัฒนาเข้าด้วยกันภายใต้วิธีวิทยาที่เรียกว่า “การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบชุมชนมีส่วนร่วม” และโดยอาศัยวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่นเป็นกลไกสำคัญในการขับเคลื่อนจิตสำนึกการพัฒนาเพื่อการพึ่งตนเองอย่างยั่งยืน แต่งานต่างๆ ในแนวทางที่ 3 เน้นการศึกษาบทบาทของวัฒนธรรมในการจัดการทรัพยากรด้วยมุมมองที่แตกต่างกันออกไป ส่วนในแนวที่ 4 เป็นเรื่องการศึกษาซึ่งสะท้อนมุมมองที่ต่างกันในเรื่องบทบาทของวัฒนธรรมในการบริหารจัดการการท่องเที่ยว

นอกจากบทความวิจัย 2 ประเด็นดังกล่าว ซึ่งนำเสนอเนื้อหาสาระเกี่ยวกับข้อค้นพบและวิธีวิทยา ที่ได้ประมวลและสังเคราะห์จากงานศึกษาภาคกลางต่างๆ ที่มีอยู่ในช่วงเวลาที่ได้กำหนดไว้แล้ว หนังสือเล่มนี้ยังได้นำบทความเรื่อง “ความเข้าใจวัฒนธรรมในงานวิจัยสังคมไทย” ของ อานันท์ กาญจนพันธุ์เพิ่มเติมเข้ามาด้วยใน

บทที่ 2 ซึ่งได้ประมวลพัฒนาการความพยายามของนักวิชาการต่างๆ ที่จะทำความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ในสังคมไทยในบริบททางประวัติศาสตร์ และอิทธิพลของแนวทางการศึกษาที่หลากหลายจากสำนักคิดในสังคมตะวันตก บทความนี้จะมีประโยชน์อย่างยิ่งต่อผู้อ่าน เพราะจะช่วยทำให้เห็นมุมมองที่ต่างกัน ในแนวทางการศึกษาต่างๆ พร้อมทั้งคุณประโยชน์ และข้อจำกัดในการพรรณนาและอธิบายวัฒนธรรมในสังคมไทย จากข้อสังเกตของผู้เขียนซึ่งมีประสบการณ์มานานในการศึกษาสังคมไทย นอกจากนี้ยังช่วยให้มองเห็นสถานภาพการใช้ประโยชน์และแนวทางการศึกษาที่มีอยู่ ในการทำความเข้าใจชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในภาคกลาง โดยเปรียบเทียบกับการใช้แนวทางการศึกษาวัฒนธรรมในภาคอื่นๆ ในการทำความเข้าใจภาพรวมทางวัฒนธรรมในสังคมไทย เพราะหนังสือเล่มนี้เป็นเล่มแรก ในชุดของโครงการการประเมินและสังเคราะห์สถานภาพองค์ความรู้จากการวิจัยวัฒนธรรม



บทที่ 2

ความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ในงานวิจัยสังคมไทย¹

อานันท์ กาญจนพันธุ์

2.1 บทนำ

แม้สังคมไทยจะมีวัฒนธรรมสืบทอดมาอย่างยาวนานแล้วก็ตาม แต่ความเข้าใจ “วัฒนธรรม” ในฐานะเป็นแนวความคิด หรือคำที่มีความหมายเฉพาะซึ่งสามารถแยกออกมาพิจารณาได้ต่างหากนั้น เพิ่งจะปรากฏขึ้นราวๆ 80 ปีมานี้เอง ในระยะแรกๆ นั้นจะใช้ทับศัพท์ภาษาอังกฤษว่า “คัลเชอร์” ดังปรากฏในปาฐกถาของกรมหมื่นพิทยาลงกรณ์² เรื่อง “ภาวะอย่างไรหนอที่เรียกว่า ซีวิลไลซ์” ซึ่งทรงแสดงที่สามัคยาจารย์สโมสรสถาน เมื่อ วันที่ 27 ธันวาคม 2475 (พิทยาลงกรณ์ 2513: 433) สำหรับการใช้คำว่า “วัฒนธรรม” ในภาษาไทยครั้งแรก เท่าที่สามารถหาหลักฐานเป็นภาษาเขียนได้ในขณะนี้ พบอยู่ในหนังสือเรื่อง “ปรัชญาของสยามใหม่” ของจำกัต์ พลังกูร (2479) ซึ่งเขียนขณะเรียนหนังสืออยู่ที่มหาวิทยาลัยออกซ์ฟอร์ด

1 ในการปรับปรุงครั้งนี้ ผู้เขียนขอขอบคุณ ดร. ยุกติ มุกดาวิจิตร ผู้วิจารณ์ข้อเขียนนี้ ในการนำเสนอต่อการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 7 เรื่อง ยกเครื่องวัฒนธรรมศึกษา ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร เมื่อ 26 มีนาคม 2551 ซึ่งมีส่วนช่วยให้ชัดเจนมากขึ้น

2 ผู้เขียนขอขอบคุณ ศ. สายชล สัตยานุรักษ์ ในความเอื้อเฟื้อแนะนำเอกสารหลายชิ้น เกี่ยวข้องกับการใช้คำว่า วัฒนธรรมในอดีต

ประเทศอังกฤษ แต่จะเน้นในความหมายของความเจริญงอกงาม ที่วิวัฒนาการขึ้นมาในสังคมเป็นหลัก ความเข้าใจวัฒนธรรมในทศวรรษที่ 2470 จึงน่าจะยังมีความสับสนปนเปออยู่กับความหมายของอารยธรรม

ในยุคก่อนหน้านั้น ปัญญาชนไทย เช่น ก.ศ.ร กุหลาบ เมื่อเขียนหนังสือ “อายะติวัฒน์” ในปี พ.ศ.2454 มักใช้คำว่า “ธรรมเนียมเก่า” ในความหมายใกล้เคียงกับวัฒนธรรม และใช้คำว่า “ขนบธรรมเนียมเรียบร้อย” หมายถึงชีวิตด้วยการวางเลียบไว้หลังคำดังกล่าว (2538: 82) ซึ่งต่อมาคำนี้จึงถูกบัญญัติขึ้นเป็นภาษาไทยว่า อารยธรรม ความสับสนเหล่านี้นี้สะท้อนถึง ปัญหาของปัญญาชนไทย ในขณะนั้น ที่พยายามจะเล่าความเข้าใจของตนเกี่ยวกับความสัมพันธ์กับประเทศตะวันตก ซึ่งพวกเขายอมรับว่าเจริญกว่า แต่ก็ยังไม่ชัดเจนว่าอะไรเจริญ เพราะขาดคำในภาษาไทยที่จะอธิบายสภาวะดังกล่าว ในกรณีของ ก.ศ.ร กุหลาบ จะใช้วิธีเพิ่มเติมคำเข้าไปขยายความ เพื่อแสดงนัยของธรรมเนียมที่ดี และมีนัยเกี่ยวกับความเจริญขึ้น

แม้แต่กรมพระยาดำรงราชานุภาพก็ยังทรงสับสน เพราะท่านทรงใช้วัฒนธรรม ด้วยการใส่ความหมายในวงเล็บท้ายคำว่า Civilization ในพระนิพนธ์เรื่อง “สมาคมไทยอย่างโบราณ” ในหนังสือ นิทานโบราณคดี ซึ่งทรงนิพนธ์ไว้ในช่วงระหว่างปี พ.ศ.2483-2485 โดยทรงตั้งข้อสังเกตว่า สมาคม (หมายถึงสังคม ชุมชน) ของไทยโบราณมีความเท่าเทียมกันและอยู่ร่วมกันอย่างเป็นสุข “จึงเห็นควรนับว่าเป็นวัฒนธรรมอย่างสูง ตามสมควรแก่ท้องถิ่น” จนทรงคิดว่าเป็นลักษณะหนึ่งของสังคมนิยม ที่มีอยู่ในสังคมไทยมาก่อนแล้ว (ดำรงราชานุภาพ 2514: 323)

ส่วนการให้ความหมายของคำว่า “วัฒนธรรม” ตรงกับคำว่า “Culture” ในภาษาอังกฤษนั้น พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนคราธิปพงศ์ประพันธ์ ทรงเป็นผู้บัญญัติขึ้น หลังจากทรงแปลว่า “พฤทธิธรรม” มาก่อน แต่ไม่เป็นที่นิยม ต่อมาจึงทรงเปลี่ยนเป็นวัฒนธรรม (นราธิปประพันธ์พงศ์ 2544: 116) ซึ่งสันนิษฐานว่า คงจะบัญญัติขึ้นในช่วงใกล้เคียงกับการออกพระราชบัญญัติบำรุงวัฒนธรรมแห่งชาติ ปี พ.ศ.2483 (ยุค 2548: 90) ในครั้งนั้นวัฒนธรรมจึงถูกผูกโยงเข้ากับความเป็นไทย

เป็นสำคัญ ตามนโยบายของรัฐ จนทำให้ความเข้าใจวัฒนธรรมยึดติดอยู่กับเอกภาพของความคิด ที่เป็นแบบชาตินิยมอย่างแยกกันไม่ออก ขณะเดียวกันวัฒนธรรมยังคงมีนัยของอารยธรรมหรือความเจริญของงามผสมผสานอยู่ด้วย

อาจกล่าวได้ว่า ความเข้าใจวัฒนธรรมทั้งสองนัยนี้ถือเป็นความคิดกระแสหลัก และสามารถครองใจปัญญาชนไทยมาอย่างต่อเนื่องได้จนถึงทุกวันนี้ โดยเฉพาะปัญญาชนในส่วนกลาง ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะความตรึงใจในฐานะความเข้าใจครั้งแรก อีกส่วนหนึ่งมาจากการที่ปัญญาชนเองก็ถูกตั้งให้เข้ามามีส่วนร่วม ในกระบวนการสร้างรัฐชาติด้วย ทั้งโดยรู้ตัวและไม่รู้ตัว ด้วยเงื่อนไขที่ว่าครั้งนั้นสังคมไทยยังไม่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมของการวิพากษ์วิจารณ์ ระบบการศึกษาไทยจึงถูกนโยบายชาตินิยมและกระบวนการสร้างรัฐชาติครอบงำได้ง่าย ขณะเดียวกันระบบการศึกษาก็ยังค่อนข้างปิด และการแลกเปลี่ยนกับสังคมภายนอกก็ยังจำกัดอยู่ด้วย

อย่างไรก็ตาม ปัญญาชนท้องถิ่นที่เริ่มสนใจศึกษาวัฒนธรรมของตนเองในลักษณะสมัครเล่น กลับไม่ได้ใส่ใจกับเอกภาพของความคิดตามอย่างส่วนกลาง แต่หันมามองความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันในท้องถิ่นของตนแทน ซึ่งบางครั้งก็แฝงไว้ด้วยนัยของการไม่ยอมรับความคิดครอบงำจากส่วนกลาง จนกลายเป็นแรงกระตุ้นให้เกิดความเข้าใจวัฒนธรรมที่หลากหลายขึ้นมา พร้อมๆ กับก่อตัวขึ้นเป็นจารีตของการศึกษาวัฒนธรรมที่แตกต่างจากส่วนกลางตามมาอีกด้วย

ในช่วงทศวรรษที่ 2480 มีงานศึกษาวิจัยวัฒนธรรมอย่างเป็นทางการขึ้นในสังคมไทยเป็นครั้งแรก จากกรณีของงานวิจัยวัฒนธรรมชาวละแวกแม่ฮ่องสอนของหม่อมเจ้าสนิท รั้งสิต (Steinmann and Sanidh 1939) ซึ่งศึกษาวิชามานุษยวิทยาจากประเทศเยอรมัน แต่ผลงานวิจัยครั้งนี้ไม่แพร่หลายในสังคมไทย ส่วนหนึ่งก็เพราะเขียนเป็นภาษาเยอรมัน จึงอาจจะยังไม่มีอิทธิพลต่อการศึกษาสังคมไทยมากนัก ส่วนการศึกษาอย่างจริงจังนั้นเริ่มต้นขึ้นราวปลายทศวรรษที่ 2480 โดยนักวิชาการที่บ่มเพาะตัวเองขึ้นมาในสังคมไทย เช่น พระยาอนุมานราชธน บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ และจิตร ภูมิศักดิ์ เป็นต้น หลังจากปี พ.ศ.2510 เป็นต้นมาก็เริ่มมีนักวิจัยวัฒนธรรมที่

ศีกษาเล่าเรียนวืษามานุษยวืทยาจากประเทศตะวันตกมาสมทบ เช่น สนิท สมัศการ พัทธา สายหู และ สุเทพ สุนทรภาสัช เป็นต้น การศีกษาวืฒนธรรบหลั้งจากปี พ.ศ.2490 เป็นต้นมาได้ค่ออยั สถาปนาความเข้าใจวืฒนธรรบ ซึ่งกลายเป็บบน ฉบบของการนียามความเข้าใจวืฒนธรรบในระยะต่อๆ มา

แต่ความเข้าใจวืฒนธรรบในสังคมไทยอาจะยังัไม่ชัดเจน ตามแนวทางของ ทฤษฎีในสังคมตะวันตกเสียที่ตียว เพราะการศีกษาสังคมไทยในเชิงวืฒนธรรบมักะ เน้นการเก็บรวบรวมและประมวลข้อมูล และนำเสนอในเชิงพรรณนาเป็บบนส่วนใหญ ซึ่งอาจประเมินได้ว่าเป็นการศีกษาที่ไม่ยัดติดกับทฤษฎี แต่่น่าจะเป็นความพยายาม ผสมผสานหลายๆ ทฤษฎีเข้าด้วยกัน

เมื่อได้บทวนและสังเคราะห์งานวืจัยสังคมไทยเชิงวืฒนธรรบอย่างจรัจจ ซึ่งไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในสาขามานุษยวืทยาเท่านั้น เพราะจะครอบคลุ่บสหสาขา วืษาต่างๆ อย่างหลากหลาย ทั้งวืษาภาษาวรรณคดี คดิชนวืทยา ประวัติศาสตร์ สังคมวืทยาและรัฐศาสตร์แล้ว ผู้เขียนพบว้า การศีกษาวืฒนธรรบในสังคมไทย เกิดขึ้นในบริบทของการต่อสู้ทางความคิด 2 กระแสหลักด้วยกันคือ ด้านหนึ่งจะยัดติด อยู่ในการอบของความคดิเชิงอุดมการณ์แบบชาตินิยม ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งจะ พยายามวืพากษ์วืจารณความคดิเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงสังคม เพื่อปรับทิศทาง ในการพัฒนา

ในบริบทของสังคมไทย การต่อสู้ทางความคิด 2 กระแสดังกล่าวประกอบกับ ความพยายามผสมผสานทางทฤษฎีและแนวทางของปฏิบัติการในการศีกษาวืจัย จะมีส่วนอย่างสำคัญ ในการหล่อหลอมให้เกิดกระบวนทัศน์ที่แตกต่างกันในความ เข้าใจวืฒนธรรบ ดังนั้น การสังเคราะห์ความเข้าใจวืฒนธรรบครั้งนี้จะจำกัดเฉพาะ งานวืจัยของคนไทยเป็บบนหลัก ขณะที่สังคมตะวันตก ซึ่งมักะเน้นมุมมองทางทฤษฎี เป็บบนด้านหลัก จึงสามารถแยกแยะความเข้าใจวืฒนธรรบออกได้ 3 กระบวนทัศน์ อย่างชัดเจน คือ วืฒนธรรบสากลนิยม วืฒนธรรบสัมพัทธ์นิยม และวืฒนธรรบ การสร้างนิยม ในสังคมไทย ความเข้าใจวืฒนธรรบของนักวืจัยคนไทย อาจะปะปน อยู่ใน 5 กระบวนทัศน์ด้วยกันคือ ความเข้าใจวืฒนธรรบเชิงคุณค่า ความเข้าใจ

วัฒนธรรมเชิงความสัมพันธ์ ความเข้าใจวัฒนธรรมเชิงความหมาย ความเข้าใจวัฒนธรรมเชิงวาทกรรม และความเข้าใจวัฒนธรรมเชิงปฏิบัติการ ซึ่งอาจคาบเกี่ยวและซ้อนทับกับกระบวนการทัศน์ในตะวันตกด้วยเช่นกัน

จากการศึกษาบทพจนานานวิจัยสังคมไทยที่สำคัญๆ บางส่วน โดยพิจารณาในด้านความเข้าใจวัฒนธรรม ความเชื่อมโยงกับความคิดอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง และวิธีวิทยาในการศึกษาประกอบกัน ผู้เขียนสามารถจำแนกแนวการศึกษาวัฒนธรรมออกได้ 5 กลุ่มคือ กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิม กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงความหมายในบริบทของสังคมสมัยใหม่ กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงวาทกรรมในบริบทของการบริโภคและการช่วงชิงความหมาย และกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมปฏิบัติการและความเคลื่อนไหว ในบริบทของความขัดแย้งทางเศรษฐกิจการเมือง ทั้งนี้เพื่อสังเคราะห์หาความเชื่อมโยงระหว่างความเข้าใจวัฒนธรรมกับกระบวนการทัศน์ทั้ง 5 กระบวนการดังกล่าว ขณะที่แต่ละกลุ่มศึกษายังมีวิธีวิทยาในการศึกษาวิจัยแตกต่างกันออกไปอีกอย่างหลากหลาย ซึ่งเกิดจากการมีความคิดพื้นฐานร่วมกัน แต่มีมุมมองด้านอื่นๆ แตกต่างกัน จนทำให้มีการโต้เถียงกันเองภายในกลุ่มเดียวกันด้วย

กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมทั้ง 5 กลุ่มนี้ อาจจะก่อตัวขึ้นในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน บ้าง บางกลุ่มอาจจะเริ่มก่อน และบางกลุ่มอาจจะเพิ่งปรากฏตัวขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ แต่กลุ่มศึกษาทั้งหมดก็ยังคงมีนักวิจัยสมาทานความคิดไปใช้ในการศึกษาวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน ดังนั้นจึงไม่ได้แตกต่างกันในเชิงวิวัฒนาการของความเข้าใจวัฒนธรรม เพราะความเข้าใจวัฒนธรรมของแต่ละกลุ่ม อาจจะทั้งแตกต่างและขัดแย้งกัน รวมทั้งถกเถียงและวิพากษ์วิจารณ์กันและกันอยู่ในที่ แต่อาจจะไม่ได้โต้เถียงกันโดยตรง ส่วนใหญ่มักจะต่างกลุ่มต่างศึกษากันตามแนวทางของตนไป ยกเว้นนักวิจัยบางคนอาจจะมีความคิดคาบเกี่ยวกับหลายกลุ่ม

การจำแนกกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมในที่นี้ มีเป้าหมายหลักเพื่อช่วยแยกแยะให้เห็นความเข้าใจวัฒนธรรมที่แตกต่างกันชัดเจนยิ่งขึ้น ซึ่งอาจจะปัญหาอยู่บ้างตรงที่นักวิจัยบางท่านอาจจะสังกัดหลายกลุ่มได้ในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน เพราะ

ท่านเหล่านั้นอาจจะปรับเปลี่ยนความเข้าใจวัฒนธรรมอยู่ตลอดเวลา เมื่อเปลี่ยนประเด็นปัญหาและวิธีวิทยาในการวิจัยไป ดังนั้นการจำแนกกลุ่มศึกษาจึงยังไม่อาจแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาดได้ แต่อาจจะถือเป็นเพียงแบบจำลองในฐานะเป็นเครื่องช่วยคิดและช่วยวิเคราะห์ เพื่อสร้างความเข้าใจในเชิงวิพากษ์วิจารณ์ ที่น่าจะนำไปสู่การสร้างความรู้ความเข้าใจวัฒนธรรมใหม่ๆ ตลอดจนการปรับทิศทางของการศึกษาวิจัยวัฒนธรรมในอนาคต

2.2 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิม (Primordialism)

การศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มนี้น่าจะเป็นกลุ่มแรกๆ ในสังคมไทย แต่ยังคงสืบสานจารีตมาจนถึงปัจจุบัน โดยเริ่มก่อตัวขึ้นมาก่อน ในหมูชนชั้นนำของส่วนกลาง แต่อยู่นอกแวดวงวิชาการโดยตรง ในบริบทของการสร้างรัฐชาติ จึงมักจะแฝงไว้ด้วยคติชาตินิยมปะปนอยู่ด้วยเสมอ จากความพยายามที่จะนิยามวัฒนธรรมให้มีความหมายเท่ากับความเป็นไทย เพื่อสร้างคตินิยมพื้นฐานให้กับการรวมอำนาจอยู่ที่ศูนย์กลาง ซึ่งจะเห็นได้อย่างชัดเจนจากการให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมของชาติ ในช่วงหลังปี พ.ศ.2480 ผ่านบทบาทของหลวงวิจิตรวาทการ ผู้ที่มีส่วนอย่างสำคัญในการนิยามความหมายของวัฒนธรรมไทย ในฐานะที่เป็นวัฒนธรรมของความเจริญมาตั้งแต่อดีตกาล ซึ่งฝังติดอยู่กับนิสัยที่ตึงตังต่างๆ จนถือเป็นจิตใจหรือคติพื้นฐานดั้งเดิมที่ยึดถือกันต่อมา ว่าเป็นลักษณะพิเศษเฉพาะของวัฒนธรรมไทย แม้ว่าภายหลังหลวงวิจิตรวาทการจะนิยามความเป็นไทย ด้วยการสร้างภาพแทนความจริงอื่นๆ อีกมากมายก็ตาม (สายชล 2544) แต่การนิยามวัฒนธรรมเชื่อมโยงกับความเป็นไทยดังกล่าวของหลวงวิจิตรวาทการ ก็ได้สถาปนาและปลูกฝังความเข้าใจวัฒนธรรม ในฐานะที่เป็นคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิมขึ้นในสังคมไทย ซึ่งยังคงมีอิทธิพลอยู่ต่อมาได้จวบจนถึงปัจจุบันอย่างไม่น่าเชื่อ ส่วนหนึ่งก็เพราะยังคงมีการตอกย้ำและสืบทอดความคิดดังกล่าวมาอย่างต่อเนื่อง ดังปรากฏอยู่ในแนวการศึกษาต่างๆ ของกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มนี้ในหลายๆ แนวด้วยกัน

สำหรับการศึกษาวัฒนธรรมอย่างเป็นทางการของสังคมไทย ในเชิงวิชาการ นั้น น่าจะเชื่อมโยงอยู่กับบทบาทของพระยาอนุมานราชธน (2431-2512) ผู้เริ่มต้นสร้างความเข้าใจวัฒนธรรมจากการศึกษาวิจัยด้วยตนเองอย่างจริงจังหลังจากปี พ.ศ.2480 เป็นต้นมา นอกจากจะได้รับอิทธิพลทางความคิดว่าด้วยวัฒนธรรมของความเป็นไทย ในช่วงก่อนหน้านั้นแล้ว พระยาอนุมานราชธนยังได้รับความคิดวัฒนธรรมจากสังคมตะวันตก ผ่านการอ่านหนังสือของนักมานุษยวิทยา ชาวต่างประเทศอีกหลายคน เริ่มจากการอ่านหนังสือเรื่อง *The Golden Bough* (1890) ของนักมานุษยวิทยาชาวอังกฤษชื่อ James Frazer ขณะที่รับราชการใน กรมศิลปากร³ (2447-2476) ซึ่งทำให้มีโอกาสติดต่อกับชาวต่างประเทศ หนังสือเล่มนี้เป็นที่นิยมอ่านกันทั่วไป เพราะได้รวบรวมประเพณีและความเชื่อด้านไสยศาสตร์ ที่หลากหลายจากทั่วโลก และคงจะสร้างแรงบันดาลใจให้พระยาอนุมานราชธน สนใจศึกษาประเพณีความเชื่อด้านไสยศาสตร์และการนับถือผีสงเทวดาของไทย อย่างมาก จนเริ่มทำงานค้นคว้าในทำนองเดียวกัน ในระยะต่อมาอย่างมากมาย (อนุมานราชธน 2491)

ต่อมาเมื่อได้ย้ายมาทำงานที่กรมศิลปากร (2478-2491) และสอนหนังสือใน มหาวิทยาลัย พระยาอนุมานราชธนได้รู้จักมักคุ้นกับนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน โดยเฉพาะสำนักมหาวิทยาลัยคอร์เนลล์ ที่เข้ามาวิจัยหมู่บ้านบางชั้น จึงได้รับ คำแนะนำให้อ่านหนังสือของนักมานุษยวิทยาอเมริกันเพิ่มเติม เช่น A. L. Kroeber (1948) และ Melville J. Herskovitz (1948) เป็นต้น ทั้งสองต่างก็เป็นศิษย์ของ Franz Boas (1858-1942) ผู้บุกเบิกวิชามานุษยวิทยาในอเมริกา ความคิดต่างๆ จากการอ่านหนังสือเหล่านี้ คงจะมีส่วนอย่างสำคัญในการชักนำ ให้พระยาอนุมานราชธน หันมาสนใจศึกษา การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่เป็นวิถีชีวิตมากขึ้น โดยเน้น ที่ลักษณะสร้างสรรค์ของวัฒนธรรม เพราะเห็นว่ามีส่วนช่วยให้เกิดการประดิษฐ์ คิดค้นและเสริมสร้างความเจริญ จนในที่สุดท่านก็ได้นิยามวัฒนธรรมไว้ว่า “คือ สิ่งที่

3 ข้อมูลนี้ สมชัย อนุมานราชธน ยืนยันใน “รำพึงถึงคุณพ่อ” รวมพิมพ์อยู่ใน 100 ปี พระยาอนุมานราชธน (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ 2531: 69)

มนุษย์เปลี่ยนแปลงปรับปรุงหรือผลัดสร้างขึ้น เพื่อความเจริญงอกงามในวิถีชีวิตของส่วนรวม วัฒนธรรม คือ วิถีแห่งชีวิตของมนุษย์ในส่วนรวม ที่ถ่ายทอดกันได้อาอย่างกันได้” (อนุমানราชชน 2515: 103)

เริ่มต้นจากความเข้าใจความหมายของวัฒนธรรมอย่างกว้างๆ ดังกล่าว พระยาอนุมานราชชนยังได้แยกแยะวัฒนธรรมออกเป็น 2 ระดับคือ วัฒนธรรมทางวัตถุ และวัฒนธรรมทางจิตใจ วัฒนธรรมในระดับแรกจะเกี่ยวข้องกับการครองชีพ ขณะที่ระดับหลังจะเป็นเรื่องของปัญญาความคิดและคติความเชื่อ ซึ่งเกี่ยวกับความเจริญงอกงามทางจิตใจ (อนุมานราชชน 2515: 110-111) และยังรวมถึงนิสัยสังคมอีกด้วย (อนุมานราชชน 2515: 258) จุดนี้เองพระยาอนุมานราชชนเห็นตรงกับหลวงวิจิตรวาทการว่า วัฒนธรรมส่วนนี้ถือเป็นรากเหง้าของวัฒนธรรมเดิม และยังคงจะดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่อง แม้จะมีการรับพุทธศาสนาเข้ามาเพิ่มเติมในภายหลัง อีกทั้งตาม เพราะจะผสมผสานซ้อนกัน กันอยู่กับคติผีสาธเทวดาและลัทธิพิธีอื่นๆ ที่เป็นเสมือนรากเหง้า พื้นฐานดั้งเดิมส่วนนี้จะเข้มข้นมากในวิถีชีวิตของชาวบ้าน (อนุมานราชชน 2515: 191-192) จนทำให้พระยาอนุมานราชชนหันไปสนใจศึกษาชีวิตชาวบ้านมากขึ้น (อนุมานราชชน 2505 และ 2510) แต่ไม่ใช่ด้วยมุมมองของการขัดกันระหว่างวัฒนธรรมชาวบ้านกับวัฒนธรรมหลวง ตามแนวทางศึกษาในกลุ่มที่สอง เพราะพระยาอนุมานราชชนจะเน้นความสอดคล้อง และความกลมกลืนระหว่างวัฒนธรรมทั้งสองมากกว่า

ความเข้าใจวัฒนธรรมของพระยาอนุมานราชชน ที่มุ่งเน้นลักษณะรากเหง้าดั้งเดิมของความเป็นไทยนั้น นอกจากจะแฝงไว้ด้วยคติชาตินิยมแล้ว ยังอาจแสดงถึงอิทธิพลทางความคิดจากวิชามานุษยวิทยาสายอเมริกันอยู่หลายประการด้วยกัน ทั้งในด้านที่ยึดถือว่า วัฒนธรรมจะแฝงคติพื้นฐานไว้ภายใน ซึ่งเป็นพลังที่สร้างสรรค์ และรวมกันเป็นลักษณะนิสัยที่ฝังลึกอยู่ใต้จิตสำนึก จึงทำให้วัฒนธรรมมีอิสระจากอิทธิพลภายนอก และมีพลังอำนาจในฐานะตัวกำหนดชีวิตด้านอื่นๆ ตลอดจนการให้ความสำคัญกับลักษณะพิเศษเฉพาะของวัฒนธรรมในพื้นที่หนึ่งๆ ซึ่งเท่ากับไม่เห็นด้วยกับความคิดวิวัฒนาการแบบสากลนิยม ที่มีอิทธิพลอย่างมากในยุโรป

ความเข้าใจวัฒนธรรมเช่นนี้ ถือเป็นหลักการสำคัญในวิชามานุษยวิทยาอเมริกัน นับตั้งแต่สมัยของ Franz Boas มาแล้ว พระยาอนุมานราชธนน่าจะเรียนรู้ความคิดเหล่านี้ ผ่านการอ่านงานเขียนของศิษย์คนสำคัญๆ ของ Franz Boas ดังกล่าวข้างต้น แม้พระยาอนุมานราชธนจะเขียนเกี่ยวกับวิวัฒนาการแห่งวัฒนธรรมมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2496 แล้วก็ตาม (อนุมานราชธน 2515) แต่มีความหมายเพียงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ มากกว่าแสดงนัยของความคิดแบบวิวัฒนาการนิยม ซึ่งเน้นความแตกต่างทางความคิดระหว่างวัฒนธรรมในแต่ละยุค ขณะที่พระยาอนุมานราชธนจะยึดมั่นอยู่กับคติพื้นฐานดั้งเดิมในวัฒนธรรม ที่สามารถดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้พระยาอนุมานราชธนจะสนใจศึกษาเฉพาะวัฒนธรรมของความเป็นไทยเท่านั้น โดยไม่ได้สนใจความสัมพันธ์แลกเปลี่ยนหรือการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรม ซึ่งเป็นแนวทางสำคัญของมานุษยวิทยาอเมริกันสำนักของ Franz Boas พระยาอนุมานราชธนจึงรับเอามาเฉพาะการศึกษาด้านคติชนของกลุ่มชนใดกลุ่มชนหนึ่งเป็นหลัก

ที่จริงแล้วความเข้าใจวัฒนธรรมของ Franz Boas ซึ่งเกิดมาเป็นชาวเยอรมัน ก่อนที่จะอพยพมาอยู่อเมริกา ถือว่ามีรากเหง้าอยู่ในสังคมเยอรมันมาก่อน เพราะสืบสานความคิดมาจาก Johan Gottfried von Herder (1744-1803) ผู้นิยามความหมายของวัฒนธรรมอย่างชัดเจนเป็นคนแรกๆ และมีชีวิตอยู่ร่วมสมัยกับ Immanuel Kant ผู้เป็นนักปรัชญาคนสำคัญของยุครู้แจ้งในยุโรป ด้วยการชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของความคิดแบบมีเหตุผลที่เป็นพื้นฐานของความรู้และวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ แต่ Herder วิจารณ์ความคิดดังกล่าวว่าเป็นวิธีคิดเชิงเดียว ด้วยการเสนอให้หันมาสนใจความคิดซับซ้อนในวัฒนธรรมมากขึ้น ในความเข้าใจของ Herder นั้นวัฒนธรรมหมายถึง จิตใจ จิตวิญญาณ พลังสร้างสรรค์ และลักษณะของความเป็นชาติ ที่อยู่ในคตินิชาตบ้านและปรากฏอยู่ในศิลปะและเหตุการณ์พื้นบ้าน ซึ่งเป็นองค์รวมของความสร้างสรรค์ในวิถีชีวิตประจำวัน ความคิดของ Herder จึงมีนัยแบบวัฒนธรรมสัมพัทธนิยมอย่างชัดเจน กล่าวคือพยายามปกป้องลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมขณะเดียวกันก็มีนัยของความคิดชาตินิยมอยู่อย่างเต็มที่ เพราะมองลักษณะเฉพาะ

ของวัฒนธรรมและชาติเป็นเรื่องเดียวกัน ตามบริบทในยุคสมัยของ Herder เอง ที่มีความพยายามรวบรวมรัฐเล็กรัฐน้อย ให้เข้ามาอยู่ในการปกครองของปรัสเซีย (Inglis 2004: 11-15)

อาจกล่าวได้ว่า ความเข้าใจวัฒนธรรมในการศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มแรกนี้รับ ความคิดวัฒนธรรมจากสำนัก Boas บางส่วน แต่มีมุมมองส่วนใหญ่โน้มเอียงไปในทางเดียวกับ Herder อย่างมาก เพราะสอดคล้องกับบริบทของสังคมไทยเช่นเดียวกัน ที่เริ่มมาจากการสร้างความเข้าใจว่า วัฒนธรรมและชาติเป็นเรื่องเดียวกัน และมี ส่วนสำคัญในการหล่อหลอมความเข้าใจวัฒนธรรมให้มีความหมายไปในแนวทาง ที่เน้นความคิด จิตใจ จิตวิญญาณ คติชน พลังสร้างสรรค์ และลักษณะนิสัยของ ความเป็นชาติ ซึ่งถือเป็นลักษณะเฉพาะหรือลักษณะพิเศษของกลุ่มชน จึงทำให้ สนใจมองเฉพาะความกลมกลืนภายในสังคมของกลุ่มชน ขณะที่จะไม่ให้ความสนใจ ศึกษา ทั้งในด้านของโครงสร้างสังคมและความสัมพันธ์ของการแลกเปลี่ยน วัฒนธรรม ระหว่างสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ซึ่งอาจอาศัยอยู่ในพื้นที่ เดียวกัน ต่อมาก็ได้พัฒนาจุดเน้นในการศึกษาวิจัยแยกแยะแตกต่างกันออกไปอีก หลากหลายแนวทางด้วยกัน

แนวทางแรก การศึกษาค่านิยมและโลกทัศน์ แนวทางนี้เป็นกลุ่มใหญ่ ที่สืบสานแนวทางการศึกษาของพระยาอนุมานราชธนอย่างชัดเจน แต่จะครอบคลุม การศึกษาหลายสาขาวิชา โดยมีจุดมุ่งหมายร่วมกัน ในความพยายามจะทำความเข้าใจระบบคุณค่าหลักในวัฒนธรรม ซึ่งแสดงออกมาเป็นค่านิยมเฉพาะเรื่องของ คนในวัฒนธรรมนั้น และพยายามหาความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับโลกทัศน์ ในฐานะ มุมมองที่มีลักษณะนามธรรมทั่วไป และมักจะเกี่ยวข้องกับศาสนาและจักรวาลวิทยา พร้อมๆ กันไปด้วย วิธีการศึกษาส่วนใหญ่จะศึกษาจากความเชื่อในศาสนา การศึกษาเชิงคติชนต่างๆ จากวรรณกรรมทั้งลายลักษณ์และมุขปาฐะ นิทาน ประเพณี การละเล่น และการแสดงอื่นๆ เช่น ลิเก หนังตะลุง และ ลำตัด ซึ่งเป็น เรื่องของค่านิยมในอดีต เพื่อทำความเข้าใจกับการธำรงเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม (อมร 2541: 88-94)

การศึกษาแนวทางนี้ส่วนใหญ่ จึงมีลักษณะของการเก็บรวบรวมและประมวลข้อมูลเชิงพรรณนาด้านคติชนวิทยา ตลอดจนการรวบรวมรายละเอียดของจารีตประเพณีต่างๆ ในเชิงชาติพันธุ์วรรณา เพื่อแสวงหาความเข้าใจเกี่ยวกับเนื้อหาของเรื่องที่ศึกษา มากกว่าการถกเถียงและเชื่อมโยงประเด็นไปสู่แง่มุมทางสังคมด้านอื่นๆ โดยมุ่งเจาะลึกหาระเบียบหรือกฎเกณฑ์ของความสัมพันธ์ ภายในระบบคุณค่าและโลกทัศน์ทางศาสนา ที่เห็นว่าดำรงอยู่ก่อนแล้ว ดังนั้นจึงมักจะเสนอภาพของความคิดเชิงแก่นสารนิยมที่หยุดนิ่ง ด้วยการเน้นมุมมองที่ว่า ค่านิยมเป็นความเชื่อที่มีลักษณะถาวร เพราะเป็นเป้าหมายชีวิตที่สมควรปฏิบัติ (อมรา 2541: 94)

สำหรับผู้ศึกษาในเชิงคติชนจะสนใจทั้งโลกทัศน์ของคนไทยโดยรวม และโลกทัศน์ของท้องถิ่น เช่น โลกทัศน์ของชาวล้านนา (สิทธิ บุตรอินทร์ 2523 และ สุรสิงห์สำรวม 2526) และโลกทัศน์ทางการเมืองจากวรรณกรรมอีสาน (จารุวรรณธรรมวัตร 2523) เป็นต้น ในกรณีนี้ที่ผู้ศึกษาเป็นนักเขียนทางมานุษยวิทยา ก็จะเชื่อมโยงความคิดกับพฤติกรรมด้วย เช่น สนิท สมัครการ พยายามโยงค่านิยมเรื่อง “มีเงินกินบว้าน้อง มีทองกินบว้าพี่” ว่าสะท้อนพฤติกรรมแบบปัจเจกชนนิยมของคนไทย (สนิท 2519) หรือมองเชื่อมโยงกับสังคมสมัยใหม่ เช่น งานของสุภาวงศ์ จันทวนิช (2525) เรื่อง บทบาทของวัฒนธรรมพื้นบ้านในสังคมสมัยใหม่ เป็นต้น

งานวิจัยบางชิ้นอาจจะมีความพยายามวิเคราะห์ และศึกษาหาความแตกต่างภายในความคิดอยู่บ้าง เช่น งานของ สมบัติ จันทรวงศ์ ที่ศึกษาวรรณกรรมได้วิเคราะห์ว่าโลกทัศน์ของสุนทรภู่เกี่ยวข้องกับความคิดแบบพุทธศาสนาของชาวบ้าน ในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ซึ่งแตกต่างจากพุทธศาสนาในพระธรรมคำสอนหลัก เป็นต้น (Amara et. al. 1985) แต่งานของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรื่อง วัฒนธรรมกรรมพิภกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์ (2527) นับเป็นงานชิ้นแรกๆ ที่วิเคราะห์ว่า วัฒนธรรมกรรมพิภไม่ใช่ระบบคุณค่าที่มีอยู่ก่อนแล้ว เพราะได้ก่อรูปขึ้นมาจากการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขทางเศรษฐกิจช่วงต้นสมัยรัตนโกสินทร์ ซึ่งเห็นได้จากการศึกษาวรรณกรรมในช่วงนั้น

เมื่อมีการศึกษาตีความเชื่อจากสื่อร่วมสมัยอื่นๆ มากขึ้น เช่น นิยายร่วมสมัย ละคร เพลง และภาพยนตร์ การศึกษาวัฒนธรรมจึงเริ่มหันมาสนใจอย่างจริงจังว่า ค่านิยมก็เปลี่ยนแปลงได้ด้วย ตามการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ละยุคแต่ละสมัย และไม่ได้มีลักษณะตายตัวตามที่เข้าใจมาแต่เดิม เช่น จรี วิจิตรวาทการ ศึกษาค่านิยมและโลกทัศน์จากเนื้อหาของหนังไทย และพบว่ามีการเปลี่ยนแปลงหลายอย่างเกิดขึ้นในสังคมไทยยุคปัจจุบัน (จรี 2527)

แนวทางที่สอง การศึกษาภูมิปัญญาและคตินชาวบ้าน แนวทางนี้พัฒนาขึ้นมาจากการศึกษาแบบคติชนวิทยาของกึ่งแก้ว อุตถการ และกุหลาบ มลลิกะมาส ก่อนแล้วจึงค่อยๆ มีผู้หันมาเน้นศึกษาวัฒนธรรมของชาวบ้านมากขึ้น โดยเฉพาะในงานของนักคติชนท้องถิ่น เช่น สุธิวงศ์ พงษ์ไพบูลย์ (2525 และ 2544) ซึ่งสนใจศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นภาคใต้ และจารุวรรณ ธรรมวัตร (2536) ซึ่งศึกษาวัฒนธรรมอีสาน ทั้งคู่จะมองวัฒนธรรมท้องถิ่นในฐานะเป็นภูมิปัญญา และถือว่าเป็นระบบความรู้ที่ยึดโยงอยู่กับพื้นฐานทางวัฒนธรรม ที่มีลักษณะเฉพาะถิ่น เพราะเกิดจากการผสมผสานคติด้านต่างๆ ในท้องถิ่นอย่างกลมกลืน จนกลายเป็นพลังสำคัญในการดำรงชีวิตอยู่กับธรรมชาติอย่างสมดุล การหันมาสนใจคติชนในเชิงภูมิปัญญาเช่นนี้ ก็เพราะเกิดขึ้นในบริบทของการวิพากษ์กระแสการพัฒนา บนพื้นฐานของการรับความรู้จากภายนอก ซึ่งมีนัยเสมือนหนึ่งชาวบ้านไม่มีความรู้ จึงมีลักษณะเป็นการศึกษาเพื่อตอบโต้ต่อการพัฒนาจากภายนอกอีกด้วย (ปริตตา 2548)

ในฐานะนักคติชนวิทยา สุธิวงศ์ พงษ์ไพบูลย์ ศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นที่สืบทอดด้วยวิธีมุขปาฐะต่างๆ ทั้งแสดงออกผ่านสื่อด้านภาษา ศิลปะการแสดง ศิลปวัฒนธรรมอื่นๆ และประเพณีพิธีกรรม เพื่อเน้นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่เป็นมรดกทางภูมิปัญญาเฉพาะถิ่นของกลุ่มชน ด้วยการอธิบายว่า วัฒนธรรมท้องถิ่นนั้นผสมผสานขึ้นมาอย่างซับซ้อน จากวัฒนธรรมราชวาร์และวัฒนธรรมหลวง จนตกผลึกกลายเป็นพื้นฐานของพลังทางปัญญา หรือโครงสร้างทางวัฒนธรรมเฉพาะถิ่น ที่เป็นทั้งคติและพฤติกรรมร่วม ซึ่งถือเป็นรากเหง้าเชิงอุดมคติและจิตวิญญาณ ที่สามารถถ่ายทอดผ่านศรัทธาความเชื่อ ในระยะต่อมาจึงนิยมเรียกว่า ภูมิปัญญา เพราะเห็นว่าคติท้องถิ่นต่างๆ เป็นระบบคิดและแบบแผนในการ

ดำเนินชีวิต ที่สามารถเป็นพลังของสังคมได้ (สุริวงค์ 2544) แนวคิดต่างๆ เหล่านี้ ก็ยังคงสะท้อนสายใยทางความคิดจากพระยาอนุমানราชชนได้อย่างชัดเจน แม้จะหันมาเน้นวัฒนธรรมท้องถิ่นเพิ่มมากขึ้นก็ตาม

การให้ความสำคัญกับพลังทางความคิดในคติท้องถิ่นนี้เอง ที่ผลักดันให้นักวิชาการด้านคติชนหันมาใช้คำว่า ภูมิปัญญาพื้นบ้าน มากขึ้น ดังจะเห็นได้ชัดเจนเมื่อพิจารณาผ่านงานเขียนต่างๆ ของ จารุวรรณ ธรรมวัตร ซึ่งมองเห็นพลังความสามารถของภูมิปัญญาแฝงอยู่ในคุณค่าของการดำรงชีวิต เพราะมีรากเหง้ามาจากการผสมผสานคติความเชื่อที่เป็นฐานคิดด้านต่างๆ ในชีวิตประจำวันอย่างหลากหลาย ทั้งศาสนาพุทธ พราหมณ์ และคติท้องถิ่น ทั้งส่วนที่เป็นโลกทัศน์และชีวทัศน์ จนหลอมรวมกันเข้าเป็นค่านิยมและสำนึกเชิงอุดมการณ์ของความเป็นส่วนรวม ในระดับเครือข่ายและครอบครัว เพื่ออยู่ร่วมกับสภาวะแวดล้อมทางสังคมและธรรมชาติอย่างกลมกลืน ดังนั้นภูมิปัญญาจึงเป็นแก่นสารความคิดหรือคติที่แฝงอยู่ในวิถีชีวิต ศิลปวัฒนธรรม ประเพณี และภาษาวรรณกรรม ซึ่งสามารถถ่ายทอดและใช้ขัดเกลาคนในท้องถิ่น เพื่อให้ดำเนินชีวิตไปตามอุดมการณ์

แต่มุมมองเช่นนี้เองก็มักจะกลายเป็นข้อจำกัดไปด้วย เพราะเน้นเฉพาะด้านความรู้เกิดจากภายในท้องถิ่นเท่านั้น และจะมองความรู้อื่นๆ จากภายนอก โดยเฉพาะความรู้แบบวิทยาศาสตร์จากตะวันตกเป็นคู่ตรงข้ามกัน ผลที่ตามมาก็คือนักวิชาการด้านคติชนมักติดกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้าม จึงไม่สนใจทั้งการแลกเปลี่ยนความรู้ ความขัดแย้ง และการเปลี่ยนแปลงที่อาจแฝงอยู่ในวิถีชีวิตด้วย

แม้ในภายหลัง สุริวงค์ พงษ์ไพบูลย์ (2544) จะเริ่มสนใจการเปลี่ยนแปลงมากขึ้น เมื่อหันมาศึกษาวิถีชีวิตท้องถิ่นกับการพัฒนา ด้วยการมองว่าภูมิปัญญานั้นมีพลวัต ซึ่งหมายถึงความสามารถในการปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลง แต่ก็ยังคงมองการปรับตัวบนพื้นฐานของโครงสร้างความคิดที่สั่งสมมา ในฐานะพลังทางวัฒนธรรมจากภายในที่เป็นอัตลักษณ์และศักดิ์ศรีของท้องถิ่น มากกว่าการผสมผสานกับความรู้แบบอื่นๆ จากภายนอก เพื่อสร้างภูมิปัญญาขึ้นมาใหม่ เพราะยังคงยึดโยงอยู่กับพื้นฐานความคิดดั้งเดิมนั่นเอง

ขณะที่นักการศึกษาอย่าง เอควิทย์ ณ ถลาง (2540) ซึ่งหันไปศึกษาภูมิปัญญาชาวบ้านทั่วประเทศในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิต แทนที่จะศึกษาจากด้านคติชนอย่างเดียว จึงยอมรับว่าภูมิปัญญาไม่ใช่รากเหง้าดั้งเดิมที่ตายตัวเสมอไป เพราะสามารถปรับปรนและเปลี่ยนแปลงได้ ในความสัมพันธ์กับการดำรงชีพในระบบนิเวศ และสภาพแวดล้อมทางสังคมและวัฒนธรรมที่ได้พัฒนาสืบสานกันมา ด้วยการอธิบายการปรับปรนว่า หมายถึง การทิ้งบางความรู้บางอย่างไปบ้าง และการรับของใหม่มาบ้าง ซึ่งแสดงถึงความสามารถในการผสมผสานความรู้ต่างๆ กันได้อย่างแนบเนียน รวมทั้งความรู้แบบอื่นๆ จากภายนอกชุมชนด้วย แต่ก็ยังไม่ได้ให้ความสนใจกับความสัมพันธ์ที่ขัดแย้งต่างๆ ในท้องถิ่นมากนัก

ที่จริงความเข้าใจวัฒนธรรมทำนองนี้ ก็คล้ายคลึงกับความคิดของพระยาอนุমানราชชน เพราะในบทความบางชิ้นพระยาอนุমানราชชนก็หันมาสนใจประเด็นการผสมผสานความรู้อยู่บ้าง เช่น บทความเรื่อง “บ่อเกิดแห่งวัฒนธรรมไทย” ซึ่งท่านอธิบายบุคลิกของคนไทยว่า “รู้จักนำเอาวัฒนธรรมคนอื่นที่เห็นว่าดีเป็นคุณ เป็นประโยชน์ มาแทรกซึมวัฒนธรรมเดิมของตน และสามารถปรับปรุงเปลี่ยนแปลงให้เกิดเป็นของใหม่ และลักษณะพิเศษของไทยเอง..... บุคลิกลักษณะอย่างนี้มีอยู่แก่ชนชาติไทยสมัยสุโขทัยและสืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน” (อนุমানราชชน 2531: 270-273) แต่กระนั้นก็ตาม คงจะเห็นได้ว่า ท่านยังยืนยันยึดอยู่กับลักษณะทางวัฒนธรรมพื้นฐานดั้งเดิมอย่างเหนียวแน่น

แนวทางที่สาม การศึกษาวัฒนธรรมชุมชนไทย แนวทางนี้เริ่มต้นมาจากความสนใจศึกษาเปรียบเทียบลักษณะพื้นฐานของวัฒนธรรมชนชาติไทกลุ่มต่างๆ ที่อาศัยอยู่ในท้องถิ่นทั้งหลายนอกประเทศไทย ภายใต้บริบทของการพัฒนาสังคมไทยที่ขยายตัวมากขึ้น จนช่วยให้คนไทยสามารถเดินทางท่องเที่ยวไปในประเทศเพื่อนบ้านมากขึ้น พร้อมๆ กับอิทธิพลของคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิม ในงานของหลวงวิจิตรวาทการ และพระยาอนุমানราชชน ที่ยังคงมีสายใยแผ่อยู่เสมอในการศึกษาวัฒนธรรม ซึ่งปลุกให้เกิดกระแสดูแลความสนใจการศึกษาวัฒนธรรมชนชาติไทขึ้นมาอีกครั้งในช่วงปี พ.ศ.2520 หลังจาก บรรจบ พันธุเมธา และ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ ได้บุกเบิกไว้ตั้งแต่

ช่วงปลายทศวรรษที่ 2490 ดังผลงานในหนังสือสำคัญเรื่อง **กาเลหม่านไต** (2504) ซึ่งเน้นศึกษาวัฒนธรรมด้านภาษาของชาวไทอาหมในรัฐอัสสัมของอินเดีย และ **ไทยสิบสองปันนา** (2498) ซึ่งรวบรวมวัฒนธรรมประเพณีของชาวไทลื้อ

แนวการศึกษาวัฒนธรรมชนชาติไทยครั้งนี้ เริ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงชาติพันธุ์วรรณาของกลุ่มชนชาติไท ที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยก่อน ซึ่งมีจำนวนมากมาย ทั้งที่เป็นวิทยานิพนธ์และการศึกษาของนักวิชาการท้องถิ่น พร้อมๆ กันนั้นก็มีนักภาษาศาสตร์พยายามเดินตามรอยอาจารย์บรรจบไปศึกษาชุมชนไทนอกประเทศด้วย เช่น วิไลวรรณ ขนิษฐนันท์ (2519) ต่อมาจึงเริ่มมีนักวิชาการตามออกไปศึกษาคนไทนอกประเทศอีกหลายคน เช่น บุญยงค์ เกศเทศ (2532) ที่ออกไปศึกษาวัฒนธรรมของชาวไทคำดีโนพม่าและอินเดีย เป็นต้น

ในส่วนการผลักดันการศึกษาวัฒนธรรมชุมชนไทยอย่างจริงจังนั้น จักรทิพย์ นาดสุภา นับเป็นผู้มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่ง ที่ช่วยส่งเสริมให้เกิดการศึกษาวิจัยเป็นคณะใหญ่ ภายใต้ความพยายามค้นหารากเหง้าดั้งเดิมของคนไท ที่ถือเป็นลักษณะเฉพาะพิเศษในโครงสร้างความคิดความเชื่อและการจัดการองค์กรชุมชน และไม่ใช่ว่าความคิดความเชื่อในพุทธศาสนา ซึ่งจักรทิพย์เรียกว่าวัฒนธรรมต้นแบบ โดยเชื่อว่าวัฒนธรรมระดับรากบริสุทธิ์เช่นนี้เป็นเสมือนจิตใต้สำนึก คุณค่า และจิตวิญญาณที่จะยังคงสามารถดำรงอยู่และสืบทอดได้ในชุมชนผ่านการใช้ภาษา ขณะที่วัฒนธรรมในสังคมระดับอื่นๆ ได้ผสมผสานและกลายไปหมดแล้ว ด้วยการชี้ชัดถึงฐานคิดนี้ครั้งแรกในบทความเรื่อง ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวไทอาหม (2528) ที่รวมพิมพ์อยู่ในหนังสือเรื่อง **วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม** (2534) ซึ่งถือเป็นความพยายามในการต่อยอดความคิด เพิ่มเติมมาจากการศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจหมู่บ้าน และวัฒนธรรมชุมชนหมู่บ้านไทยก่อนหน้านี้อานันท์ 2544ง)

จากแนวทางการศึกษาวัฒนธรรมชุมชนไทดังกล่าว ได้ยืนยันอย่างชัดเจนว่า จักรทิพย์ ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมในระดับชุมชนอย่างมาก ในฐานะที่สามารถสืบทอดลักษณะพื้นฐานของวัฒนธรรมไว้ได้ ซึ่งถือเป็นพลังของความเป็นชุมชนใน

การรวมตัวกันเพื่อยื่นหยัดต่อสู้กับการครอบงำจากภายนอกที่มุ่งเอาเปรียบ และช่วยรักษาความมีอิสระของตนเองตลอดมา (ฉัตรทิพย์ 2540) ดังนั้น ฉัตรทิพย์ จึงเสนอให้ศึกษาวัฒนธรรมชุมชน ผ่านการวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์ เพื่อเข้าใจกระบวนการก่อรูปของแก่นแกนทางความคิดและโครงสร้างความสัมพันธ์ที่อยู่ในพลวัตดังกล่าว พร้อมๆ กับการศึกษาเชิงเปรียบเทียบกับประวัติศาสตร์วัฒนธรรมชุมชนไทยที่ต่างๆ ด้วย ทั้งนี้เพื่อเชื่อมโยงพลวัตทางวัฒนธรรมกับการเสริมสร้างศักยภาพชุมชนในการพัฒนา ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดวัฒนธรรมชุมชนขององค์กรพัฒนาเอกชน

นอกจากการศึกษาวัฒนธรรมชุมชนไทยตามแนวทางของฉัตรทิพย์แล้ว ก็ยังมีการศึกษาในแนวทางอื่นๆ อีก ส่วนใหญ่จะเน้นการศึกษาด้านภาษา วรรณกรรม และคติชน (ศิริพร 2545) ส่วนอีกแนวทางหนึ่งจะเป็นการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณา เช่น งานของ สุมิตร ปิติพัฒน์ (2545) ซึ่งสนใจศึกษาเปรียบเทียบรายละเอียดของความเชื่อด้านต่างๆ และพิธีกรรม รวมทั้งระบบครอบครัวและเครือญาติพื้นฐานในชุมชนไทยกลุ่มต่างๆ เพื่อค้นหาและตรวจสอบลักษณะร่วมพื้นฐาน ที่เป็นโครงสร้างหรือระเบียบภายในในระบบความคิดทางศีลธรรม โดยเฉพาะในโลกทัศน์เกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติ จักรวาลวิทยา โครงสร้างความคิดในพิธีกรรม รวมทั้งความเชื่อมโยงกับการจัดระเบียบทางสังคม

แนวทางที่สี่ การอ้างความเป็นชาติพันธุ์ แนวทางนี้ยึดถือความเข้าใจวัฒนธรรมคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิมอย่างมั่นคง แต่แทนที่จะผูกติดความคิดกับความเป็นชาติ กลับหันมาเชื่อมโยงกับความเป็นชาติพันธุ์ จนทำให้มองวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ขนาดเล็กแบบแก่นสารนิยม (Essentialism) ในแง่ที่กลุ่มขนาดเล็กเหล่านี้สามารถอ้างความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นแก่นแกนหรือเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเอาไว้ได้อย่างต่อเนื่อง แม้จะเปลี่ยนแปลงลักษณะทางวัฒนธรรมผิวเผินที่อยู่ภายนอกไปบ้างก็ตาม ทั้งนี้เพราะต้องต่อสู้เพื่อความอยู่รอด ในความสัมพันธ์กับกลุ่มชนที่มีอำนาจมากกว่า

การศึกษาแนวโน้มเริ่มต้นขึ้นในสังคมไทยตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 2480 เมื่อหม่อมเจ้า สนิท รั้งสิต ได้ศึกษาวัฒนธรรมของชาวลัวะในภาคเหนือ และพบว่าชาวลัวะ

ซึ่งเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมสามารถธำรงรักษาความเป็นชาติพันธุ์มาได้อย่างต่อเนื่อง แม้จะอยู่ภายใต้อิทธิพลของอำนาจรัฐล้านนามานาน ด้วยการสืบทอดผ่านแกนแกนของวัฒนธรรมหินตั้ง (Megalithic Culture) ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ ที่มีรากเหง้ามาจากความเชื่อในการนับถือผีของผู้ก่อตั้งชุมชน ต่อมาในระยะหลังหินตั้งก็ได้เปลี่ยนรูปไปและกลายเป็นเสาไม้ ที่ปักไว้ใจกลางชุมชน ซึ่งใช้เป็นสถานที่ทำพิธีเซ่นไหว้บูชาผีจนถึงปัจจุบัน (Steinmann and Sanidh 1939)

หนังสือเรื่อง **“ลัวะเมืองน่าน”** ของชลธิรา สัตยาวัฒนา (2530) ได้พัฒนาและขยายแนวทางการศึกษานี้ต่อมา ด้วยการผสมผสานข้อมูลจากทั้งชาติพันธุ์วรรณาและตำนาน เพื่อวิเคราะห์ให้เห็นความต่อเนื่องของเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในประวัติศาสตร์ ซึ่งถือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมในด้านต่างๆ ของชีวิต จนชลธิราเรียกว่าเป็น **“สายวัฒนธรรม”** พร้อมทั้งเชื่อมโยงให้เห็นถึงอิทธิพลของวัฒนธรรมลัวะที่มีต่อประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมล้านนา แม้จะมีแนวความคิดแบบวัฒนธรรมพื้นฐานดั้งเดิมเช่นเดียวกับแนวทางก่อนหน้านี้ แต่แนวการธำรงความเป็นชาติพันธุ์มักจะโต้แย้งกับความคิดกระแสหลัก แทนที่จะเห็นว่าวัฒนธรรมของชนชั้นนำครอบงำกลุ่มชนขนาดเล็ก ก็จะเน้นให้เห็นถึง อิทธิพลทางวัฒนธรรมของกลุ่มชนดั้งเดิมที่มีต่อการสร้างสรรค์วัฒนธรรมของกลุ่มที่มีอำนาจ

ความเข้าใจวัฒนธรรมตามแนวการศึกษานี้ยังแฝงอยู่ ในการศึกษาของกลุ่มชาติพันธุ์ขนาดเล็กอื่นๆ อีก โดยเฉพาะการศึกษาวัฒนธรรมกะเหรี่ยง แต่จะหันไปเน้นที่ความต่อเนื่องของโลกทัศน์และภูมิปัญญา แทนสัญลักษณ์และตำนาน ดังตัวอย่างในงานวิจัยของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539) เรื่อง **“ภูมิปัญญา: ระบบนิเวศวิทยาชนพื้นเมือง ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยงในป่าทุ่งใหญ่นเรศวร”** ซึ่งอาจจะมีแนวทางคาบเกี่ยวกับแนววัฒนธรรมชุมชน ในกลุ่มศึกษาที่สองด้วย

ในระยะหลังๆ แนวทางการศึกษาการธำรงความเป็นชาติพันธุ์ มักจะเน้นกลุ่มชาติพันธุ์ขนาดเล็ก ทั้งชาติพันธุ์ไท และกลุ่มอื่นๆ เช่น วัฒนธรรมชาวมอญในภาคกลาง เป็นต้น ด้วยการเน้นที่ความสามารถของกลุ่มเหล่านี้ในการสืบทอดความต่อเนื่องทางวัฒนธรรม ผ่านการผลิตซ้ำพิธีกรรมและความเชื่อ ตลอดถึง

แบบแผนของจารีตต่างๆ ซึ่งถือว่าเป็นภูมิปัญญาด้านต่างๆ ของกลุ่มชน และเป็นความเข้มแข็งของชุมชนด้วย จนบางครั้งก็ถูกนักวิชาการต่างประเทศวิพากษ์วิจารณ์ว่า อาจจะเป็นการสร้างภาพทางวัฒนธรรมที่หยุดนิ่งตายตัวเกินไป โดยไม่สนใจบริบทอื่นๆ ที่อาจมีผลกระทบต่อความเป็นชาติพันธุ์ (Walker 2001) แต่นักวิชาการไทย เช่น ยศ สันตสมบัติ ก็ออกมาวิพากษ์ด้วยว่า ลักษณะทางวัฒนธรรมดังกล่าวอาจจะเป็น “ทุนวัฒนธรรม” ก็ได้

จากการสังเคราะห์ความเข้าใจวัฒนธรรม ในกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมคตินิยมพื้นฐานดั้งเดิม แม้จะพบว่าในภายหลังได้มีการเปลี่ยนแปลง และแยกแยะวิธีการศึกษาแตกต่างกันออกไปได้อีกหลายแนวทาง ดังกล่าวมาแล้ว แต่ทุกแนวทางต่างก็ยังคงยึดมั่นอยู่ในความเข้าใจวัฒนธรรมที่ใกล้เคียงกัน จนอาจจัดได้ว่ามีกระบวนการทัศน์ทางวัฒนธรรมร่วมกัน นั่นคือต่างก็มองวัฒนธรรมเป็นภาพรวมของโครงสร้างความคิด จิตใจ และความรู้ ที่เป็นแก่นแกนมั่นคง และมีระเบียบแบบแผนพร้อมทั้งมีพลังสร้างสรรค์ จนสามารถผสมผสานกันได้อย่างกลมกลืนในวิถีชีวิต ซึ่งถือเป็นลักษณะพิเศษหรือเอกลักษณ์เฉพาะของกลุ่มชนนั้นๆ และสามารถสืบทอดได้อย่างต่อเนื่อง บางแนวทางยังอาจจะแฝงนัยของความคิดแบบชาตินิยมรวมเอาไว้ด้วย เพราะมีลักษณะของการปิดพรมแดนทางวัฒนธรรมเอาไว้ภายในกลุ่มชนหนึ่งๆ เท่านั้น

ความเข้าใจวัฒนธรรมแบบรากเหง้าดั้งเดิม ซึ่งมีลักษณะรวบยอดแบบเหมารวมและมีลักษณะกลมกลืนกันเช่นนี้ โดยเฉพาะแนวความคิดวัฒนธรรมชุมชนไทย จึงมักจะถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นเพียงการสร้างภาพของวัฒนธรรมในเชิงอุดมคติ หรือเป็นเพียงภาพตัวแทนที่ถูกสร้างขึ้นมากกว่าภาพของความจริง (ยุกติ 2538) ทั้งนี้เพราะเน้นการให้เห็นเพียงภาพรวมทั่วๆ ไปที่หยุดนิ่ง มากกว่าจะเสนอภาพเฉพาะเจาะจง ที่อาจผันแปรไปตามบริบทที่เกี่ยวข้อง เพื่อให้เห็นภาพของวัฒนธรรมที่หลากหลายและเปลี่ยนแปลงได้

ด้วยเหตุนี้เอง จึงพบว่ากลุ่มศึกษาวัฒนธรรมนี้ ยังมีข้อจำกัดอยู่หลายประการทั้งในด้านการเชื่อมโยงความคิด และด้านวิธีวิทยา ส่วนหนึ่งก็สืบเนื่องมาจาก

ความสนใจเฉพาะความซับซ้อนขององค์ประกอบเชิงโครงสร้างความคิดภายในวัฒนธรรม แต่กลับมองข้ามการให้ความหมายที่แตกต่างกันของคนในวัฒนธรรมนั้นเอง แม้จะอ้างว่าสนใจความคิดของคนในวัฒนธรรมก็ตาม แต่ก็ไม่ได้มองคนในฐานะที่เป็นผู้กระทำการ ที่มีความรู้สึกนึกคิดเป็นของตนเอง เพราะภาพรวมทั่วไปของวัฒนธรรมที่น่าเสนอนั้น มีลักษณะเป็นเพียงภาพตัวแทนความจริง ด้วยการเน้นให้เห็นเฉพาะด้านของความแตกต่างจากวัฒนธรรมภายนอก มากกว่าความขัดแย้งแตกต่างภายใน จนกลายเป็นเพียงการติดกับดักของคู่ตรงข้าม ในลักษณะของคู่ความขัดแย้งหรือการต่อสู้กัน ระหว่างวัฒนธรรมภายในกับภายนอกเท่านั้น

ข้อจำกัดอีกประการหนึ่งก็คือ การเน้นลักษณะอิสระของวัฒนธรรม ในฐานะที่เป็นตัวกำหนดมากเกินไป จึงมักขาดความสนใจที่จะมองความเชื่อมโยงกับโครงสร้างและความสัมพันธ์ทางสังคมด้านอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง อีกทั้งยังไม่สนใจศึกษาการแลกเปลี่ยนระหว่างวัฒนธรรมเท่าที่ควร จนมองไม่เห็นความแตกต่างหลากหลาย และความสัมพันธ์ที่อาจขัดแย้งกันของผู้คนในวัฒนธรรมเอง และแม้จะอ้างถึงโครงสร้างอยู่บ้าง ก็มีเพียงโครงสร้างของความคิดหรือโครงสร้างของสังคมที่ถูกวัฒนธรรมกำหนดเท่านั้น

ในเชิงวิธีวิทยาก็จะไม่สนใจเงื่อนไขและบริบทต่างๆ โดยเฉพาะบริบทของความสัมพันธ์ทางสังคม ทั้งภายในและภายนอก ซึ่งหลายส่วนจะเกี่ยวข้องกับโครงสร้างอำนาจในสังคม และมีส่วนอย่างสำคัญ ทั้งในการผลิตสร้างวัฒนธรรมพร้อมๆ กับการครอบงำทางวัฒนธรรม แทนที่จะมองวัฒนธรรมว่าเป็นความคิดพื้นฐานที่มีอยู่ก่อนแล้วเท่านั้น จึงทำให้ยังมองวัฒนธรรมแบบตายตัวมากเกินไป แม้บางส่วนจะอ้างว่าสนใจพลวัตของวัฒนธรรม แต่ก็มีเพียงความสามารถในการปรับตัวและสืบทอดลักษณะพื้นฐานต่อไปเท่านั้น เพราะยังไม่ได้มองไปไกลถึงเรื่องของการผลิตสร้างความรู้หรือความหมายใหม่ หรือการช่วงชิงความหมาย ในความพยายามจะปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์อำนาจระหว่างผู้คนต่างๆ ที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันอยู่

อย่างไรก็ตาม กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมนี้บางส่วน อาจจะมีควมพยายามปรับแก้ข้อจำกัดเหล่านี้อยู่บ้างแล้ว แต่การยึดติดอยู่ในกระบวนทัศน์ทางวัฒนธรรมเช่นนี้ การแก้ไขจึงทำได้เฉพาะในส่วนย่อยๆ เท่านั้น ยังต้องอาศัยการถกเถียงและแลกเปลี่ยนความคิดเห็นกับกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มอื่นๆ ที่จะกล่าวถึงต่อไปอีกมาก จึงจะสามารถมองเห็นความเข้าใจวัฒนธรรมที่หลากหลายและเปิดกว้างมากกว่านี้ได้

2.3 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นและความหลากหลายทางชาติพันธุ์

การศึกษาวฒนธรรมกลุ่มนี้ มีที่มาเริ่มแรกอยู่ในบริบทของสังคมไทยมาก่อนเช่นกัน แต่ในระยะแรกอาจจะจำกัดอยู่เฉพาะในหมู่ผู้สนใจศึกษาระดับท้องถิ่น ในแบบสมัครเล่นเท่านั้น ดังจะเห็นได้ชัดเจนในกรณีของภาคเหนือ จากตัวอย่างงานเขียนเรื่อง “ผีของชาวลานนาไทยโบราณ” ซึ่งเรียบเรียงเขียนขึ้นโดยนายแก้วมงคล ชัยสุริยนต์ ผู้สืบสกุลมาจากเจ้าผู้ครองนครน่าน แต่มาเป็นข้าราชการประจำอยู่ในจังหวัดเชียงราย และได้มีโอกาสพบเห็นการทำพิธีไหว้ผีเมืองเชียงรายได้ (ผีนาค) ครั่งสุดท้ายด้วยตัวเองในปี พ.ศ.2462 การทำพิธีครั้งนั้นมีวัตถุประสงค์เพื่อสะเดาะเคราะห์ เมื่อเกิดอหิวาตกโรคระบาดขึ้น หลังจากทีเลิกทำพิธีนี้ไปแล้ว ในปี พ.ศ.2460 นายแก้วมงคลได้บันทึกการทำพิธีดังกล่าวไว้ทันทีในเบื้องต้น ต่อมาในปี พ.ศ.2467 เมื่อย้ายมาอยู่ในกรุงเทพฯ จึงเริ่มเขียนอธิบายรายละเอียดเพิ่มเติมทีละเล็กละน้อย จนแล้วเสร็จในปี พ.ศ.2485 และได้ตีพิมพ์เป็นหนังสืองานศพในกรุงเทพฯ (แก้วมงคล 2486) ทั้งนี้คงจะเกิดจากผู้เขียนภูมิใจประเพณีท้องถิ่นของตน ที่มีส่วนสำคัญในการแก้ปัญหาความระส่ำระสายได้ และอยากเผยแพร่ความรู้สึกนึกคิดนั้นให้คนต่างถิ่นได้รับรู้

ความรู้สึกเช่นนี้คงจะค่อยๆ ก่อตัวขึ้นในหมู่ผู้มีการศึกษา จนผลักดันให้เกิดความพยายามเขียนเกี่ยวกับวัฒนธรรมประเพณีในท้องถิ่นของตน ซึ่งมีอยู่หลายคน

ในช่วงระหว่างปี พ.ศ.2480-2510 เช่น ส. (แสน) ธรรมยศ ชาวลำปาง ผู้เป็น บรรณาธิการวารสาร โยนก และสงวน โชติสุขรัตน์ ซึ่งรวบรวมและจัดพิมพ์ประเพณี และตำนานท้องถิ่นต่างๆ จำนวนมาก เป็นต้น แต่ผู้ที่มีผลงานโดดเด่นในการรวบรวม วัฒนธรรมประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ก็คือ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ ซึ่งเขียนหนังสือ เรื่อง **“30 ชาติในเชียงราย”** (2493) และหนังสือเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นของ ชาวไทยนอกประเทศอีกจำนวนหนึ่ง ผลงานเหล่านี้บ่งบอกถึงความเข้าใจวัฒนธรรม ว่า มีลักษณะเป็น “ความรู้สึกนึกคิดร่วมกัน” ของผู้คนในท้องถิ่น ที่สัมพันธ์เชื่อมโยง อยู่กับสังคม ในเชิงที่อาจจะเรียกได้ว่ามี “หน้าที่” ในการธำรงรักษาความต่อเนื่อง ด้วยการแก้ไขวิกฤตการณ์ต่างๆ ในชีวิตของผู้คนในสังคม

งานของจิตร ภูมิศักดิ์ (2519) ก็อาจจะจัดอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย โดยเฉพาะหนังสือ เรื่อง **“ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาวและขอม”** ซึ่งเน้นลักษณะร่วม ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในฐานะเป็นพลังสำคัญของแต่ละกลุ่ม ที่เป็นพื้นฐานใน การจัดความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่นๆ อย่างซับซ้อน จิตรจะให้ความสำคัญกับความ หลากหลายทางวัฒนธรรม และการผสมผสานของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทำนองเดียวกัน กับการงานของบุญช่วย แต่แทนที่จะศึกษาด้วยจารีตท้องถิ่นล้วนๆ จิตรจะเริ่มนำความคิด ต่างประเทศมาผสมผสานบ้าง ด้วยการอ้างอิงงานของชาวต่างประเทศ เช่น Bernatzik (1958) เป็นต้น

แม้ว่าแรงจูงใจในการศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นและชาติพันธุ์ต่างๆ แรกเริ่ม อาจจะต้องการเผยแพร่ประเพณีของตนเองให้คนอื่นได้รู้จัก แต่ก็อาจจะแฝง ความต้องการที่จะชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างและการขัดกันกับวัฒนธรรมชาติที่กำลัง ขยายอิทธิพลเข้ามามากขึ้นจากส่วนกลางอยู่ด้วย ขณะที่วัฒนธรรมชาติจะเน้นความ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของประชากร วัฒนธรรมท้องถิ่นจะเน้นถึงการอยู่ร่วมกัน ของความหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่ประกอบไปด้วยกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์

จารีตของการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่นดังกล่าว นับว่าแตกต่างจาก จารีตเดิมที่เคยมีอยู่ในสังคมไทยก่อนหน้านี้ (ก่อนปี พ.ศ.2480) ซึ่งมักจะอยู่ในรูป ของบันทึกการเดินทางของกลุ่มชนชั้นนำในส่วนกลาง ที่ท่องเที่ยวไปในดินแดนส่วน

ต่างๆ ของประเทศไทย และบันทึกเรื่องราวและลักษณะ “แปลกประหลาด” ของกลุ่มชนชาติต่างๆ เช่น บันทึกของขุนประเทศตีกิจ (2428) เรื่อง “ว่าด้วยประเพณีของคนป่าหรือข้าฝ่ายเหนือ” และ บันทึกของหลวงบริพัตรวรรัตน์ (Boriphanthurarat 1923) เรื่อง “ชาติแม้ว” นอกจากนี้ยังมีบันทึกทำนองเดียวกันนี้อีกจำนวนมาก และภายหลังได้ถูกนำมาพิมพ์รวมกันในหนังสือชุด “**ลัทธิธรรมเนียมต่างๆ**” ของกรมศิลปากร ซึ่งรัชชย วินิจจะกุลได้วิเคราะห์ไว้อย่างน่าสนใจว่า บันทึกเหล่านั้นเป็นความพยายามของชนชั้นนำจากส่วนกลาง ในการแยกแยะกลุ่มชนต่างๆ ในชาติ เสมือนเป็น “คนอื่น” ที่อยู่ในประเทศเดียวกัน แต่แตกต่างกันตามระดับวิวัฒนาการของความเจริญจากคนป่า มาเป็นคนบ้านนอก สำหรับคนกรุง ซึ่งมีความเจริญมากกว่า จึงควรมีอำนาจปกครอง (Thongchai 2000)

หลังจากปี พ.ศ.2510 งานวิจัยของกลุ่มท้องถิ่นนี้ได้รับอิทธิพลความคิดทางวัฒนธรรมจากตะวันตกมากขึ้น เพราะมีนักวิชาการอาชีพมาสืบสานต่อ ด้วยการไปร่ำเรียนวิชามานุษยวิทยาจากประเทศตะวันตกโดยตรง จนได้รับอิทธิพลของต่างประเทศชัดเจน คนสำคัญในรุ่นแรกนี้ได้แก่ สนิท สมัครการ พัทยา สายหนู และสุเทพ สุนทรภัสส์ ทั้งสามท่านล้วนให้ความสำคัญกับการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่นต่างๆ ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก สนิท สมัครการศึกษาลัทธิพวณส่วนพัทยา สายหนู ศึกษาชุมชนมุสลิมในภาคใต้ และสุเทพ สุนทรภัสส์ศึกษาสังคมมุสลิมในเชียงใหม่

สำหรับการวิจัยภาคสนามต่อๆ มาจะเน้นการศึกษาสังคมชาวบ้าน ดังตัวอย่างหนังสือของสุเทพ สุนทรภัสส์ เรื่อง “**สังคมวิทยาหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ**” (2511/2548) ซึ่งนอกจากจะเน้นความแตกต่างทางวัฒนธรรมในหมู่บ้านอีสานกับภาคกลางแล้ว ยังชี้ให้เห็นถึงความหลากหลายทางชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ร่วมกันอย่างผสมผสานในท้องถิ่นด้วย นัยสำคัญของหนังสือเล่มนี้จึงสะท้อนถึงการสานต่อกระแสความคิดท้องถิ่น ที่ต้องการชี้ความแตกต่างและการขัดกัน ระหว่างวัฒนธรรมท้องถิ่นและวัฒนธรรมของชาติ โดยเฉพาะการเชื่อมโยงกับความคิดอาณานิคมภายใน ที่สะท้อนถึงความพยายามของวัฒนธรรมส่วนกลางในการครอบงำท้องถิ่นต่างๆ ภายในรัฐชาติ

แม้กระแสความคิดดังกล่าวจะมีที่มาในบริบทของสังคมไทยอยู่แล้ว แต่ก็สอดคล้องกับกระแสที่เกิดขึ้นในสังคมตะวันตกด้วยเช่นกัน เพราะคล้องจองกับความคิดของนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันชื่อ Robert Redeld (1897-1958) ซึ่งเสนอให้นักมานุษยวิทยาศึกษาสังคมชาวบ้านเพิ่มเติมจากที่เคยเน้นศึกษาแต่สังคมชุมชนบุพกาล โดยตั้งข้อสังเกตว่ามีความตึงเครียดแฝงอยู่ระหว่างวัฒนธรรมหลวง (Great Tradition) ของสังคมรัฐที่ซับซ้อน กับวัฒนธรรมท้องถิ่น (Little Tradition) ของชุมชนชาวบ้าน (Peasant Community) เพราะวัฒนธรรมหลวงกำลังพยายามขยายอิทธิพลครอบงำวัฒนธรรมชาวบ้านอยู่ตลอดเวลา

ในบริบทของกระแสการเผชิญหน้ากัน ระหว่างวัฒนธรรมหลวงและวัฒนธรรมชาวบ้านนี้เอง ที่ผลักดันให้เกิดการค้นคว้าวิจัยอย่างต่อเนื่อง ในงานของนักวิจัยวัฒนธรรมท้องถิ่นคนสำคัญ คือ ศรีศักร วัลลิโภดม ผู้ซึ่งนำวิชาโบราณคดีและมีมติทางประวัติศาสตร์มาช่วยในการศึกษาชีวิตวัฒนธรรมของชุมชนชาวบ้าน โดยเฉพาะในภาคอีสาน จนสามารถอธิบายความเคลื่อนไหวและศักยภาพของวัฒนธรรมในด้านการผลิตและการดำรงชีพ บนพื้นฐานความเชื่อและความสัมพันธ์ร่วมกัน ของกลุ่มชนหลากหลายชาติพันธุ์ ที่ช่วยให้ท้องถิ่นสามารถปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลงของระบบนิเวศ ในช่วงเวลาต่างๆ ที่ผ่านมาในประวัติศาสตร์ ดังจะเห็นได้ชัดเจนในหนังสือเรื่อง “แอ่งอารยธรรมอีสาน” (2533)

กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นเช่นนี้มีลักษณะร่วมกันหลายประการด้วยกัน เริ่มตั้งแต่มีความเข้าใจวัฒนธรรมคล้ายคลึงกัน และแตกต่างจากกลุ่มศึกษาแรกอย่างชัดเจน กล่าวคือ แทนที่จะเข้าใจว่าวัฒนธรรมเป็นคุณค่าพื้นฐานดั้งเดิม หรือเป็นรากเหง้าของกลุ่มชน ที่สามารถดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคงและไม่เปลี่ยนแปลง ก็จะหันมามองว่า วัฒนธรรมเป็นสำนึกร่วมกัน ที่ยึดโยงอยู่กับโครงสร้างและความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งช่วยผลักดันให้ส่วนต่างๆ ของสังคมอยู่รวมกันได้อย่างเป็นระบบและกลมกลืน ความเข้าใจวัฒนธรรมเช่นนี้ยังมีส่วนอย่างสำคัญในการมองวัฒนธรรมในฐานะที่เป็น กลไกทางสังคม ซึ่งเห็นอย่างชัดเจนจากหนังสือของพิทยาสายหนู เรื่อง “ความเข้าใจเกี่ยวกับกลไกทางสังคม” (พิทยาสาย 2516)

ความเข้าใจดังกล่าวคล้ายคลึง และอาจได้รับอิทธิพลอยู่บ้าง จากแนวคิดทาง ทฤษฎีแนวโครงสร้างและหน้าที่นิยมของ Emile Durkheim และ A.R. Radcliffe-Brown ที่แพร่หลายในสังคมตะวันตกในช่วงระหว่างปี ค.ศ 1930-1970 สำหรับ Durkheim แล้ว ถือว่าเป็นนักคิดคนสำคัญที่มองวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสำนึกร่วมกัน (Collective Consciousness) ในขณะที่ Radcliffe-Brown จะเน้นชีวิตอิสระของสังคมท้องถิ่น ด้วยการให้เหตุผลว่า สังคมขนาดเล็กๆ นั้นมีกลไกทางวัฒนธรรมและสถาบันทางสังคม ต่างๆ ที่ทำหน้าที่ในการจัดการและรักษาดุลยภาพของระบบสังคมของตนเอง แต่ แทนที่กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นในสังคมไทยจะเน้นความเป็นเอกภาพด้านเดียว ตามแนวทางของทฤษฎีแนวโครงสร้างและหน้าที่นิยม ก็กลับมุ่งความสนใจไปที่ การผสมผสานกันของวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ที่หลากหลายในท้องถิ่น

การที่กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นในสังคมไทย ให้ความสำคัญอย่างมาก กับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ทำให้สามารถวิเคราะห์ได้ว่า กระบวนการก่อตัว ของกลุ่มการศึกษานี้ไม่ได้รับอิทธิพลจากความคิดตะวันตกด้านเดียวทั้งหมด หาก ยังหล่อหลอมขึ้นมาจากเงื่อนไขส่วนหนึ่งในบริบทของสังคมไทยเองด้วย โดยเฉพาะ บริบทของกระแสความไม่ลงรอยกันหรือการขัดกันระหว่างวัฒนธรรมหลวงและ วัฒนธรรมท้องถิ่น ซึ่งดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องในสังคมไทย จากการผลักดันความคิด ชาตินิยมขึ้นมา หลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี พ.ศ.2475 เป็นต้นมา

จากจุดเน้นในความหลากหลายทางชาติพันธุ์นี้เอง ทำให้การศึกษา วัฒนธรรมกลุ่มนี้มีการผสมผสานความคิดวัฒนธรรมขึ้นมาใหม่อย่างน่าสนใจ เพราะสามารถผสมความคิดต่างๆ ที่ขัดแย้งกันตามความเข้าใจในแบบตะวันตกให้อยู่ร่วมกันได้ ดังจะเห็นได้อย่างชัดเจนในงานของ ศรีศักร วัลลิโภดม ในการเลือก รวบรวมแนวความคิดวิวัฒนาการกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมเข้าด้วยกัน ทั้งๆ ที่ ในความคิดทางตะวันตกจะถือว่า แนวความคิดวิวัฒนาการสังกัดมิติสากลนิยม ทางวัฒนธรรม ซึ่งได้แย้งกับความคิดเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่อยู่ ภายใต้มิติสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม แต่งานของ ศรีศักร สามารถรวมความคิด ทั้งสองเข้าด้วยกันในการวิจัยได้ โดยไม่มีปัญหาขัดแย้งในด้านมิติของความเข้าใจ

วัฒนธรรมทั้งสอง จึงแสดงให้เห็นว่า การศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มนี้ไม่ได้ยึดติดมิติหรือกรอบอย่างตายตัว แต่ให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ของวัฒนธรรม ซึ่งเน้นถึงความเคลื่อนไหวและพลวัตของวัฒนธรรม ในฐานะที่เป็นพลังหรือศักยภาพ ที่ช่วยให้สามารถปรับตัวกับระบบนิเวศต่างๆ ได้ ภายหลังจึงปรับเปลี่ยนการมองวัฒนธรรมในแง่ที่ว่า เป็นภูมิปัญญาในระยะต่อมา

เมื่อมีการปรับเปลี่ยนมุมมองสำนึกร่วม ในนัยที่เป็นภูมิปัญญามากขึ้น การศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มนี้ก็ได้แตกตัวออกไปอีกหลายแนวทางด้วยกัน

แนวทางแรกอาจจัดอยู่ใน “**แนวนิเวศวัฒนธรรม**” ซึ่งเน้นพลังหรือศักยภาพของวัฒนธรรม ในแง่ที่เป็นสำนึกร่วมกันของชุมชนหรือหน่วยทางสังคมในระดับท้องถิ่น ที่สามารถผสมผสานกันอย่างกลมกลืนภายใน จนกลายเป็นพลังทางภูมิปัญญา ในการก่อตัวขึ้นเป็นกลไกเชิงสถาบัน ที่ประกอบด้วยกฎเกณฑ์และองค์กรทางสังคม ซึ่งมีหน้าที่สำคัญในการปรับตัวกับระบบนิเวศ ที่เป็นเสมือนสภาวะแวดล้อมของหน่วยท้องถิ่นนั้น

แนวทางนี้ได้รับอิทธิพลทางความคิด แนวนิเวศวัฒนธรรม (Cultural Ecology) จากสำนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ซึ่งมีพื้นฐานความคิดแบบหน้าที่นิยมอย่างชัดเจน จึงมักจะเน้นเอกภาพและความกลมกลืนภายในหน่วย จนอาจทำให้ละเลยมิติของความหลากหลายทางชาติพันธุ์ รวมทั้งมิติทางประวัติศาสตร์ ที่เคยเป็นองค์ประกอบสำคัญของกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นกลุ่มนี้ไปบ้าง แต่ในระยะหลังจะหันมาให้ความสำคัญกับองค์กรทางสังคม ในลักษณะที่สามารถขยายตัวในรูปของเครือข่ายมากขึ้น แนวทางนี้มีอิทธิพลต่อนักพัฒนาชุมชนขององค์กรพัฒนาเอกชนอย่างมาก เพราะมีการนำไปปรับใช้ในการพัฒนาอย่างกว้างขวาง จนกลายเป็นกระแสความคิดหลักในการพัฒนาอยู่ช่วงเวลานึง ที่เรียกว่า **แนววัฒนธรรมชุมชน** ซึ่งเน้นศักยภาพในภูมิปัญญาของชุมชน พื้นฐานความเชื่อ และความสัมพันธ์ในชุมชน ในฐานะที่เป็นพลังในพัฒนาและการจัดการแก้ไขปัญหาของตนเอง

ความเข้าใจวัฒนธรรมตามแนวทางนี้ แม้จะเน้นวัฒนธรรมชุมชน เช่นเดียวกับการศึกษาในกลุ่มแรก แต่จะไม่ได้เน้นเฉพาะระบบคุณค่าเท่านั้น หากจะสนใจ

สำนึกร่วม และยังจะเพิ่มมิติในเชิงสถาบันในฐานะเป็นภูมิปัญญา ที่ซับซ้อนมากขึ้น อีก หากมองผ่านงานวิจัยหลักๆ บางชิ้น เช่น งานวิจัยระบบเหมืองฝายในภาคเหนือ ของ อุไรวรรณ ตันกิมยง ซึ่งถือเป็นงานวิจัยตามแนวนิเวศวิทยาวัฒนธรรมในระยะแรกๆ อุไรวรรณมององค์การจัดการน้ำในฐานะที่เป็นกลไกทางวัฒนธรรม หรือสถาบัน ที่มีพลวัต และมีบทบาทสำคัญในการควบคุมทรัพยากรของท้องถิ่น เพราะเกิดจากสำนึกร่วมกันของชุมชนท้องถิ่นในการเรียนรู้ ที่จะปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลง สภาพแวดล้อมที่หลากหลาย ด้วยการสร้างกฎเกณฑ์ในการจัดการและแก้ไขปัญหา ในการใช้ทรัพยากร เพื่อช่วยให้ระบบเหมืองฝายยังคงดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้ สำนึกร่วมกันของชุมชน บนพื้นฐานของการยังชีพในลักษณะเฉพาะของระบบนิเวศ หนึ่งๆ ที่แตกต่างกัน ระหว่างระบบทำนาหรือระบบทำไร่ ที่อาจจะให้ความสำคัญ กับทรัพยากรแต่ละชนิดต่างกัน ยังสามารถผลิตซ้ำและถ่ายทอดอุดมการณ์ผ่าน พิธีกรรม ที่ตอกย้ำคุณค่าเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและ อำนาจเหนือธรรมชาติ จนทำให้เคารพธรรมชาติและสร้างความผูกพันในชุมชนให้ ร่วมมือกัน (อุไรวรรณ 2528 และ 2534) ตามแนวทางการอธิบายดังกล่าว จะเห็น ได้ว่า อุไรวรรณ จะให้ความสำคัญกับศักยภาพและพลวัตของวัฒนธรรม ในฐานะ ที่เป็นภูมิปัญญา ว่ามีหน้าที่สำคัญในการปรับตัวกับระบบนิเวศ ซึ่งสะท้อนฐานคิด แบบหน้าที่นิยมอย่างชัดเจน

ต่อมาเริ่มจะมีความพยายามมองภูมิปัญญาในเชิงที่เป็นโลกทัศน์ ในฐานะ มุมมองจากภายใน แต่แทนที่จะมองโลกทัศน์อย่างนามธรรมล้วนๆ ก็จะเน้นโลกทัศน์ ด้านนิเวศวิทยาของชุมชนกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคม และการ จัดการทรัพยากรธรรมชาติ เพื่ออธิบายความเปลี่ยนแปลงที่ขัดกันในความสัมพันธ์ ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ ดังตัวอย่างในงานวิจัยของ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539) เรื่อง **“ภูมิปัญญา: ระบบนิเวศวิทยาชนพื้นเมือง ศึกษากรณีชุมชน กะเหรี่ยงในป่าหุบใหญ่เนตรศวร”** ซึ่งมองโลกทัศน์เป็นระบบคิดทางวัฒนธรรม ที่ผสมผสานภูมิปัญญากับคุณธรรมที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์กับธรรมชาติเข้าไว้ ด้วยกัน และสามารถสืบทอดต่อมา ภายใต้งานของระบบการผลิตแบบยังชีพ ซึ่งจะเปลี่ยนแปลงไป หากถูกกระทบจากรัฐและระบบเศรษฐกิจจากภายนอก

ในระยะหลังๆ ความเข้าใจวัฒนธรรม ที่ใช้ในการวิจัยตามแนวทางนี้ได้ปรับเปลี่ยนไปบ้าง แต่ก็ยังคงยึดโยงอยู่กับความคิดหลักทั่วไป ดังจะเห็นได้จากงานวิจัยเรื่อง **ชุมชนหมู่บ้านลุ่มน้ำخان** ของ พรพิไล เลิศวิชาและอรุณรัตน์วีเชียรเชียว (2546) ซึ่งมองวัฒนธรรมชุมชนในบริบทของภูมิโนเวศวัฒนธรรมหนึ่งๆ เช่น ลุ่มน้ำที่เป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมในการปรับตัวของสถาบันและองค์กรชุมชนต่างๆ โดยศึกษาองค์กรเหมือนฝ่ายเช่นเดียวกับงานของอุไรวรรณ แต่จะเน้นเครือข่ายของความสัมพันธ์ระดับต่างๆ ทั้งเครือข่าย ชาติ ชุมชน วัด พิธีกรรมและตลาด ในฐานะที่ทำหน้าที่ต่อยอดความสัมพันธ์ที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และถ่ายทอดคุณค่าความรู้ซึ่งช่วยให้ชุมชนสามารถปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลงต่างๆ ที่เกิดมาจากอิทธิพลภายนอก

งานวิจัยชิ้นนี้ให้ความสำคัญกับ **พื้นที่วัฒนธรรม** ในทำนองใกล้เคียงกับแนวความคิดของนักมานุษยวิทยาอเมริกันรุ่นบุกเบิกในช่วงปี ค.ศ 1930-1940 เช่น A. L. Kroeber (1876-1960) แต่ Kroeber จะใช้ความคิดนี้เป็นพื้นฐานในการศึกษาเปรียบเทียบ ขณะที่ พรพิไล จะใช้เป็นเพียงบริบทของพื้นที่ศึกษาเท่านั้น จุดเน้นสำคัญอีกประการหนึ่งในงานของพรพิไลก็คือ การมองวัฒนธรรมในเชิงพลวัต ซึ่งหมายถึงศักยภาพในการปรับตัวของวัฒนธรรมต่อการเปลี่ยนแปลงจากภายนอกที่ส่งผลกระทบต่อกัน ด้วยการธำรงรักษาลำบากเดิมไว้ได้ ดังนั้นจึงเกิดการเปลี่ยนแปลงเฉพาะในรูปแบบเท่านั้น แต่ยังรักษาแก่นแกนทางวัฒนธรรมไว้

งานวิจัยที่มองวัฒนธรรมเป็นภูมิปัญญาระยะต่อๆ มา ก็จะเน้นลักษณะพลวัตมากขึ้น แต่มองพลวัตแตกต่างกันไปบ้าง ตัวอย่าง เช่น งานของ อารียา เสวตามาร์ (2542) เรื่อง **“ผ้าป่าข้าว: บทสะท้อนวิถีคิดของชุมชน”** ซึ่งเริ่มจากความพยายามมองวัฒนธรรมให้หลุดพ้นจากภาพของความกลมกลืน โดยหันมาองกลุ่มที่แตกต่างกันในชุมชนว่า มีความสามารถใช้กระบวนการมีส่วนร่วม ในการผลิตความหมายใหม่ และสร้างเงื่อนไขของความสัมพันธ์อย่างใหม่ขึ้นมา ผ่านเครือข่ายผ้าป่าข้าว เพื่อแสดงว่าพลวัตของวัฒนธรรมไม่ได้มีอยู่และสืบทอดได้ด้วยตัวเอง แต่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขในการมีส่วนร่วมของชุมชน ที่จะผลิตความหมายใหม่ให้เป็นพลังในการปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลงจากภายนอก

อย่างไรก็ดี การมองวัฒนธรรมเป็นภูมิปัญญาท้องถิ่นหรือชาติพันธุ์ ในแนววัฒนธรรมชุมชนดังกล่าว มักจะเห็นภูมิปัญญาเป็นระบบคิดแบบปิด และมีนัยเป็นเสมือนคู่มือตรงข้ามกับความรู้ภายนอกแบบอื่นๆ โดยเฉพาะแบบวิทยาศาสตร์ ซึ่งกลายเป็นกับดักของความคิดแบบคู่มือตรงข้าม และข้อจำกัดในการศึกษาภูมิปัญญาที่มีความแตกต่างหลากหลาย โดยเฉพาะชุมชนที่มีผู้คนต่างวัฒนธรรมอาศัยอยู่ร่วมกัน เพราะทำให้ไม่สนใจและมองข้ามการผสมผสานความรู้ของชุมชนท้องถิ่นกับความรู้อื่นๆ ที่สามารถปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ได้ด้วย รวมทั้งไม่สนใจลักษณะที่อาจจะขัดแย้งกันเองในระบบความรู้ของท้องถิ่น

จากข้อจำกัดดังกล่าว จึงมีความพยายามปรับเปลี่ยนการศึกษาวัฒนธรรมไปในทิศทางอื่นๆ เพิ่มขึ้น ในกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นนี้เอง ซึ่งอาจนำมาจัดรวมๆ กันเป็น **“แนวสิทธิชุมชน”** เพราะได้เปลี่ยนจากการมองวัฒนธรรมในแง่ภูมิปัญญา มาสู่การมองวัฒนธรรมในมิติของวิถีคิดมากขึ้น โดยเฉพาะวิถีคิดเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระดับต่างๆ ทั้งภายในท้องถิ่นและระหว่างท้องถิ่นกับสังคมภายนอก ที่เชื่อมโยงกับการใช้และการควบคุมทรัพยากรธรรมชาติ จุดเริ่มต้นของแนวสิทธิชุมชนนี้จะให้ความสนใจวิถีคิดในท้องถิ่นเกี่ยวกับอำนาจก่อน แต่เมื่อนำวิถีคิดเหล่านั้นมาประมวลและสังเคราะห์ขึ้นมาแล้ว ก็สังเกตว่ามีนัยใกล้เคียงกับวิถีคิดทั่วไปในเรื่อง **“สิทธิ”** ที่ใช้กันอยู่สังคมตะวันตก แม้ว่าในสังคมท้องถิ่นอาจจะไม่เคยใช้คำนี้มาก่อนก็ตาม

การศึกษาศาสนาวัฒนธรรมในแนวสิทธิชุมชนจึงมีจุดเน้นอยู่ที่ ความพยายามที่จะค้นหาวิถีคิดของท้องถิ่นต่างๆ เกี่ยวกับอำนาจในการเข้าถึง การใช้ประโยชน์ และการควบคุมจัดการทรัพยากร ที่อาจเรียกรวมๆ ว่าสิทธิในทรัพยากรนั่นเอง เมื่อแนวการศึกษานี้เปลี่ยนมุมมองทางวัฒนธรรมจากภูมิปัญญามาเป็นวิถีคิด ก็มีผลให้เปลี่ยนแปลงการมองวัฒนธรรมในระดับของสำนึกร่วม ซึ่งเน้นความกลมกลืนกันในชุมชนอย่างมาก มาสู่การมองวัฒนธรรมในระดับของความสัมพันธ์ทางสังคมและกระบวนการผสมผสานวิถีคิดแทน ขณะที่จะเพ่งมองวิถีคิด ผ่านการปฏิบัติการของผู้คนในท้องถิ่น โดยเน้นถึงปฏิบัติการในความสัมพันธ์ที่แตกต่างหลากหลายและ

ขัดแย้งกันมากขึ้น ความสัมพันธ์ต่างๆ เหล่านี้จะสามารถปรับเปลี่ยนไป พร้อมๆ กับกระบวนการผสมผสานวิถีคิดต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นท่ามกลางการปรับความสัมพันธ์กับสังคมภายนอกอื่นๆ ซึ่งจะแสดงถึงศักยภาพและพลังของท้องถิ่น ในการสร้างสรรค์วิถีคิดและความสัมพันธ์ขึ้นมาใหม่ มากกว่าการเน้นไปที่การผลิตซ้ำสำนึกร่วมหรือความหมาย และการสืบทอดโครงสร้างองค์กรหรือกฎเกณฑ์ ตามการศึกษาแนววัฒนธรรมชุมชนข้างต้น

แม้การศึกษาวัฒนธรรมในแนวสิทธิชุมชนจะหันมาเน้นวิถีคิด การปฏิบัติการ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจมากกว่าจิตสำนึกและองค์กรเชิงสถาบันแล้วก็ตาม ก็อาจจะยังจัดอยู่ในกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย เพราะยังคงแฝงมุมมองเชิงหน้าที่นิยมอยู่อย่างชัดเจน โดยเฉพาะการมองความเชื่อมโยงระหว่างการปรับเปลี่ยน และการผสมผสานความสัมพันธ์แบบต่างๆ ในฐานะที่เป็นพลังสำคัญในการต่อรอง ซึ่งมีหน้าที่ผลักดันให้ท้องถิ่นสามารถรักษาอำนาจของชุมชนไว้ได้ แต่ความเข้าใจหน้าที่นิยมในแนวสิทธิชุมชนนั้น น่าจะต่างจากความเข้าใจในการศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่นแนวอื่นๆ ขณะที่แนวความคิดเรื่องหน้าที่นิยมทั่วไปจะเข้าใจว่า ในจิตสำนึกและโครงสร้างขององค์กรจะมีนัยของหน้าที่ดำรงอยู่ร่วมกันแล้ว

ทั้งนี้เพราะแนวสิทธิชุมชนไม่ได้ยึดติดอยู่กับความเข้าใจที่ตายตัวเช่นนั้น หากพยายามแยกความคิดหน้าที่ให้เป็นอิสระออกมา จากทั้งสำนึกและโครงสร้าง ด้วยการอธิบายว่า นัยของหน้าที่นั้นจะต้องขึ้นอยู่กับเงื่อนไขบางประการ เพราะไม่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง และเงื่อนไขสำคัญเช่นนั้นก็คือ กระบวนการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เช่น กระบวนการต่อรองระหว่างชุมชนท้องถิ่นกับสังคมอื่นๆ ภายนอก ซึ่งจะสร้างเงื่อนไขให้เกิดการผสมผสาน และการสร้างวิถีคิด รวมทั้งความสัมพันธ์แบบใหม่ๆ ขึ้นมา เพื่อทำหน้าที่เสริมพลังให้ชุมชนสามารถรักษาอำนาจในการควบคุมทรัพยากรไว้ได้

ตัวอย่างงานวิจัยตามแนวสิทธิชุมชนที่สำคัญชิ้นหนึ่งก็คือ งานของ ฉลาดชาย อานันท์ และสณัฐตา (2536) เรื่อง **“ป่าชุมชนภาคเหนือ: ศักยภาพขององค์กรชาวบ้านในการจัดการป่าชุมชน”** ในงานดังกล่าวผู้เขียนได้ค้นพบว่า ชุมชนในป่า

ภาคเหนือมีวัฒนธรรมการผลิตและการดำรงชีพ ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของวิถีคิดหลายอย่างเกี่ยวกับสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากร เช่น สิทธิหน้าหมู่บ้าน สิทธิตามธรรมชาติ และสิทธิการใช้ ซึ่งแสดงออกผ่านปฏิบัติการตามกฎหมายของจารีตประเพณีในการใช้และการควบคุมทรัพยากรธรรมชาติในป่า เมื่อต้องตกอยู่ในบริบทของการเผชิญหน้ากับแรงกดดันจากรัฐ ที่มีนโยบายขยายการกีดกันสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากรของพวกเขาเพิ่มขึ้น ชาวบ้านในชุมชนต่างเข้าร่วมในกระบวนการต่อรองกับรัฐ ด้วยการปรับใช้วิธีคิดต่างๆ เกี่ยวกับสิทธิ ที่อยู่ในจารีตประเพณีมาสร้างกฎเกณฑ์ใหม่ๆ ในการแก้ไขปัญหาของการจัดการป่า ทั้งอย่างไม่เป็นทางการและเป็นทางการมากขึ้น เพื่อแสดงศักยภาพของตนในการจัดการทรัพยากร ขณะเดียวกันก็ใช้กระบวนการดังกล่าวเป็นเงื่อนไข ในการผสมผสานวิถีคิดเกี่ยวกับสิทธิต่างๆ ขึ้นใหม่ ตามวิถีคิดที่อาจเรียกในเชิงวิชาการว่า สิทธิเชิงซ้อน จนสามารถหลอมรวมสิทธิต่างๆ เข้ามาซ้อนกัน ให้กลายเป็นความเข้าใจเรื่อง **สิทธิชุมชน** ซึ่งช่วยเป็นเสมือนวาทกรรมที่เสริมพลังให้กับองค์กรชุมชน ในการต่อรองกับรัฐ

การศึกษาค้นคว้าวัฒนธรรมในกลุ่มนี้จะเน้นท้องถิ่น และความหลากหลายทางชาติพันธุ์ แต่มักจะมองหน่วยทางสังคมที่เป็นเอกภาพและกลมกลืนภายใน ซึ่งทำให้การศึกษาส่วนใหญ่จะมุ่งมองความสัมพันธ์ภายในแต่ละชุมชนหรือระหว่างชุมชน โดยไม่ได้เชื่อมโยงกับบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมืองภายนอก ขณะเดียวกันก็จะไม่สนใจที่จะศึกษาความแตกต่างและความขัดแย้งเท่าที่ควร จึงทำให้วิวิธวิทยาในการศึกษามุ่งอยู่ในระดับโครงสร้างเชิงระบบและกลไกต่างๆ ภายในหน่วยทางสังคมที่ศึกษา และการปรับตัวของระบบและกลไก ต่อสภาวะแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปเท่านั้น อาจจะมีนักวิจัยบางท่านที่มีความคิดแตกต่างกันไปบ้าง แต่ก็เป็นส่วนน้อยเท่านั้น

แม้นักวิจัยจำนวนหนึ่งในกลุ่มนี้ มักจะอ้างความคิดและมุมมองจากท้องถิ่นเป็นพื้นฐานในการอธิบาย ซึ่งมีนัยที่ปฏิเสธทฤษฎีแบบตะวันตกเป็นกรอบความคิดหลัก แต่เมื่อพิจารณาแนวทางการอธิบายต่างๆ แล้ว ก็จะพบว่าเบื้องหลังการอธิบายเหล่านั้นล้วนแฝงไว้ด้วยกระบวนทัศน์ที่มองวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนด พร้อมๆ กับ

ความคิดโครงสร้างและหน้าที่นิยมอย่างชัดเจน ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม ซึ่งอาจจะถูกหล่อหลอมความเข้าใจดังกล่าวมาทางอ้อมก็ได้

แต่ข้อจำกัดที่สำคัญของกลุ่มศึกษานี้ก็คือ การสร้างคำอธิบายแบบเหมารวมในลักษณะที่เป็นกฎเกณฑ์ทั่วไป ด้วยการมองวัฒนธรรมว่ามีความหมายที่เป็นเอกภาพ ทั้งนี้เพราะยังไม่ได้ให้ความสนใจกับการแยกแยะตัวผู้กระทำกรต่างๆ ในวัฒนธรรม ที่อาจมีความแตกต่างกันอย่างหลากหลาย ขณะเดียวกันก็มีความรู้สึกนึกคิดและสามารถตีความหมายของวัฒนธรรมแตกต่างกันได้ ซึ่งจะเริ่มเห็นการปรับเปลี่ยนมุมมองเช่นนี้ในกลุ่มต่อไปมากขึ้น

2.4 กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงความหมายในบริบทของสังคมสมัยใหม่

การศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มนี้มีแนวทางกว้างๆ คือ การให้ความสำคัญกับการถกเถียง และการอธิบายความหมายทางวัฒนธรรมที่ไม่ตายตัว อีกทั้งยังมองวัฒนธรรมเป็นระบบเปิด ผ่านการแลกเปลี่ยนและการปฏิสัมพันธ์กันหลากหลายลักษณะ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่ามีร่องรอยอยู่บ้างแล้วในสังคมไทย มาตั้งแต่ระยะแรกๆ ที่ต้องเผชิญหน้ากับการท้าทายจากวัฒนธรรมตะวันตก ดังตัวอย่างงานสำคัญชิ้นแรกของ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี (2513) เรื่อง “แสดงกิจจานุกิจ” (พิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ.2410 ด้วยวิธีพิมพ์หิน) ซึ่งถกเถียงความคิดต่างๆ ที่เห็นขัดแย้งกันระหว่างศาสนาคริสต์และพุทธ ด้วยการอธิบายยกเหตุผลนานาับประการขึ้นมาสสนับสนุนความหมายของความคิดสำคัญๆ ในพุทธศาสนา เช่น เรื่องกฎแห่งกรรม เป็นต้น

ในระยะต่อมา แนวทางเช่นนี้มักจะพบในงานเขียนของนักเรียนนอก เช่น จำกัด พลางกูร (2479) และ สมัคร บุราวาส (2513 และ 2519) เมื่อต้องเผชิญกับความแตกต่างทางวัฒนธรรมของตนกับวัฒนธรรมตะวันตก จึงพยายามมอง

วัฒนธรรมไทยผ่านการผสมผสานขึ้นมาจากวัฒนธรรมต่างๆ มากกว่ามารากรากเหง้าดั้งเดิมของตนเอง ขณะเดียวกัน ก็พยายามตีความหมายในวัฒนธรรมไทยบนพื้นฐานของเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์

แม้แต่พระยาอนุมานราชธนเอง ท่านก็ปรับเปลี่ยนความเข้าใจวัฒนธรรมของท่านอยู่เสมอ เพราะท่านอ่านหนังสือภาษาอังกฤษด้านต่างๆ รวมทั้งด้านมานุษยวิทยาร่วมสมัยอย่างกว้างขวาง จนสามารถผสมผสานความคิดขึ้นมาเป็นของตนเอง บางครั้งความเข้าใจของท่านก็ใกล้เคียงกับความคิดของกลุ่มนี้ ดังข้อเขียนของท่านเรื่อง “วัฒนธรรมคืออะไร” ใน **วัฒนธรรมและประเพณีต่างๆ ของไทย** ท่านกล่าวไว้ว่า “วัฒนธรรมเดิมของเรา ไม่ใช่ว่าจะกระด้างตายตัวเปลี่ยนแปลงไม่ได้ใจของคนเปลี่ยนได้ วัฒนธรรมก็เปลี่ยนได้ เพราะคนสร้าง” (อนุมานราชธน 2516: 18) ซึ่งอาจจะหมายความว่า ท่านก็เห็นด้วยกับความคิด ที่มองคนเป็นผู้สร้างความเข้าใจหรือความหมายทางวัฒนธรรมด้วยเช่นเดียวกัน

ในปัจจุบันนักวิจัยในกลุ่มนี้ ล้วนได้รับการอบรมบ่มเพาะจากการศึกษาเล่าเรียนในสังคมตะวันตกทั้งสิ้น จึงได้รับอิทธิพลจากแนวคิดตะวันตกหลายประการที่มีผลต่อความเข้าใจวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไปจากสองกลุ่มแรก ในระยะแรกๆ จะรับอิทธิพลของความคิดแบบวัฒนธรรมสัมพัทธ์นิยม (Cultural Relativism) ซึ่งให้ความสำคัญกับการศึกษาวัฒนธรรมในเชิงความหมาย แต่เน้นว่าความหมายดังกล่าวจะเข้าใจได้เฉพาะในบริบทของวัฒนธรรมนั้นๆ เอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือความหมายในความเข้าใจของคนในวัฒนธรรม ความคิดดังกล่าว มักแพร่หลายอยู่ในการศึกษาสาขามานุษยวิทยาในตะวันตก ในช่วงทศวรรษที่ 1960-1970 ด้านหนึ่งก็เพราะได้อิทธิพลจากกระแสความคิดแบบปรากฏการณ์นิยม (Phenomenology) ส่วนอีกด้านหนึ่ง ก็ได้รับความคิดวัฒนธรรมสัมพัทธ์นิยมของ Peter Winch (1958) ด้วย

จากอิทธิพลดังกล่าว การศึกษาวัฒนธรรมในสังคมไทยช่วงปลายทศวรรษที่ 2510 จึงเริ่มหันไปให้ความสนใจ**บริบททางสังคม**และวัฒนธรรมมากขึ้น แทนที่จะมองวัฒนธรรมเป็นความคิดและความสัมพันธ์ในลักษณะทั่วไปแบบเหมารวม ซึ่งทำให้มองวัฒนธรรมเสมือนหนึ่งมีความหมายเดียวอย่างหยุดนิ่งและตายตัวเกินไป

จนกลายเป็นข้อจำกัดในการศึกษาวัฒนธรรมของกลุ่มก่อนหน้านี้ดังกล่าวไปแล้ว จากความสนใจในบริบทเช่นนี้เอง นักวิจัยวัฒนธรรมของไทย จึงเริ่มมองเห็น การเปลี่ยนแปลงความหมายในวัฒนธรรมมากขึ้น เมื่อประกอบกับการผสมผสาน ความคิดของ Max Weber เสริมเข้าไปอีก ก็ยิ่งทำให้เข้าใจความหมายในลักษณะ ที่สามารถลื่นไหลไปได้ตามบริบทอีกด้วย ทั้งนี้เพราะ Max Weber (1958) จะเน้น ความสำคัญของผู้คนในวัฒนธรรม ในฐานะผู้กระทำการซึ่งมีความรู้สึกนึกคิด จึงสามารถตีความหมายวัฒนธรรมให้ปรับเปลี่ยนไป ตามบริบทของความสัมพันธ์ ที่เปลี่ยนแปลงได้

งานวิจัยชิ้นแรกๆ ของนักวิจัยชาวไทย ที่ตระหนักถึงความสำคัญของบริบท ทางสังคมก็คือ งานของ ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์ (2518) เรื่อง **สังคมไทยในสมัย ต้นรัตนโกสินทร์ พ.ศ.2325-2416** ซึ่งเขียนเป็นวิทยานิพนธ์ปริญญาโทในช่วงปี พ.ศ.2510 และมาแปลและพิมพ์เป็นภาษาไทยในปี 2518 งานชิ้นนี้เสนอข้อถกเถียง ที่สำคัญเกี่ยวกับ การวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงระบบอุปถัมภ์และโครงสร้างชนชั้น ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ด้วยการอธิบายว่า การจัดระเบียบทางสังคมอย่างเป็นทางการในยุคนั้น ตั้งอยู่บนพื้นฐานความคิดและการให้ความหมายในสังคม ที่ยึดโยงอยู่กับความคิดเรื่องบุญบารมีและยศถาบรรดาศักดิ์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึง ลำดับชั้นทางศีลธรรม ที่ดำรงอยู่ภายใต้บริบทของการควบคุมกำลังคน เมื่อบริบท เปลี่ยนแปลงไปจากการขยายตัวของการค้าระหว่างประเทศ จนมีชาวจีนอพยพเข้ามา มากขึ้น ก็จะมีผลให้ระบบอุปถัมภ์เปลี่ยนแปลงไปสู่แบบที่ไม่เป็นทางการมากขึ้น และไม่ยึดติดอยู่กับลำดับชั้นทางศีลธรรมอีกต่อไป แต่กลับนำไปสู่การช่วงชิง อำนาจในหมู่ชนชั้นขุนนางแทน งานชิ้นนี้ได้ยืนยันให้เห็นอย่างชัดเจนว่า คนใน สังคมสามารถตีความหมายของความสัมพันธ์ทางสังคมเปลี่ยนแปลงไปได้ ตาม การเปลี่ยนแปลงของบริบทในสังคมนั้นเอง ในปี พ.ศ.2527 นิธิ เอียวศรีวงศ์ ก็ใช้ แนวทางเดียวกันนี้วิเคราะห์ระบบคุณค่าในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ว่าก่อตัวขึ้น มาจากบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ จึงอาจถือได้ว่า งานทั้งสองชิ้นนี้ เป็นผลงานที่บุกเบิกความเข้าใจความหมายของวัฒนธรรมที่ยึดโยงอยู่กับบริบทใน ช่วงแรกๆ

ในช่วงทศวรรษที่ 2520 จะมีแนวความคิดของนักมานุษยวิทยาคนสำคัญ อีกอย่างน้อย 3 คน ที่มีส่วนช่วยเสริมสร้างความเข้าใจวัฒนธรรมเพิ่มเติม ด้วยการผสมผสานกระแสความคิดต่างๆ ที่กล่าวมาข้างต้น จนมีอิทธิพลต่อความเข้าใจวัฒนธรรมของนักวิจัยชาวไทยด้วย คนแรกคือ Claude Levis-Strauss นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศส ผู้เสนอให้วิเคราะห์วัฒนธรรมจากความหมายเชิงสัญลักษณ์ ซึ่งแฝงตรรกแบบคู่ตรงข้ามเอาไว้เบื้องหลัง แม้ความคิดของ Levis-Strauss (1967) จะมีลักษณะเป็นความคิดแบบวัฒนธรรมสากลนิยมก็ตาม แต่การเน้นให้มองคนในวัฒนธรรมว่าเป็นผู้ผลิตความหมายและสัญลักษณ์ที่ซับซ้อน ก็ช่วยให้ความเข้าใจวัฒนธรรมหลุดออกมาจากความคิดนามธรรมที่เลื่อนลอยได้ ความคิดดังกล่าวได้ถูกถ่ายทอดให้กับสังคมไทยผ่านงาน 2 ชิ้นของ ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันต์กุล (2527, 2533)

นักมานุษยวิทยาคนต่อมาเป็นชาวอังกฤษ แต่ส่วนใหญ่จะสอนหนังสืออยู่ในอเมริกา คือ Victor Turner (1969) ซึ่งมองวัฒนธรรมผ่านกระบวนการ ที่เปิดให้ผู้มีส่วนร่วมสามารถปรับเปลี่ยนความหมายไปได้ ในช่วงเปลี่ยนผ่าน แทนที่จะมองวัฒนธรรมว่าเป็นตัวกำหนดแต่เพียงด้านเดียว ส่วนคนสุดท้ายเป็นชาวอเมริกัน คือ Clifford Geertz (1973) ซึ่งสมาทานความคิดแบบวัฒนธรรมสัมพัทธนิยมอย่างชัดเจน ดังจะเห็นได้จากข้อเสนอให้มองวัฒนธรรมจากมุมมองของคนในวัฒนธรรม แต่ก็ขยายความออกไปอีกว่า คนในวัฒนธรรมสามารถให้ความหมายวัฒนธรรม ในเชิงสัญลักษณ์ได้หลายระดับอย่างซับซ้อน จากระดับพื้นผิวจนถึงระดับลึก ซึ่งอาจจะแตกต่างกันเองก็ได้ ซึ่งช่วยเปลี่ยนแปลงความเข้าใจวัฒนธรรมจากเดิมที่เคยยึดติดอยู่กับความเป็นเอกภาพของวัฒนธรรมเท่านั้น

อิทธิพลทางความคิดต่างๆ เหล่านี้ล้วนมีบทบาทสำคัญ ในการเปิดพรมแดนทางความคิดให้นักวิจัยวัฒนธรรมของไทยตื่นนอน และแสวงหาแนวทางใหม่ๆ ในการศึกษาวิจัยมากขึ้น ในขณะที่สังคมไทยต้องเผชิญหน้ากับปัญหาต่างๆ ในการถูกดึงให้เข้ามาอยู่ในกระบวนการโลกาภิวัตน์ ซึ่งมีผลให้เกิดการก่อตัวของแนวทางการวิจัยวัฒนธรรมเชิงความหมาย ที่สนใจศึกษาประเด็นต่างๆ อย่างหลากหลาย

การศึกษาความหมายเชิงสัญลักษณ์ในบริบททางสังคม แนวทางนี้มีความเข้าใจวัฒนธรรมร่วมกันในแง่ของความหมายเชิงสัญลักษณ์ ที่แฝงอยู่ในความคิด พิธีกรรม และกระบวนการทางวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งมักจะปรับเปลี่ยนไปได้ตามบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม แต่จะมีความเข้าใจในความหมายทางวัฒนธรรมแตกต่างกันไป ตามความหลากหลายของแนวความคิดและทฤษฎีที่ใช้ในการวิเคราะห์ และความหลากหลายของเนื้อหาทางวัฒนธรรมที่ศึกษาด้วยส่วนใหญ่แล้วการศึกษาจะเน้นเนื้อหาหลักเกี่ยวกับความเชื่อและพิธีกรรม ขณะที่บางส่วนจะหันไปสนใจศึกษาศิลปะการแสดง

การศึกษาตามแนวทางนี้เริ่มปรากฏชัดเจนขึ้นในช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 เมื่อ ฉลาดชาย รมิตานนท์ ได้นำเสนอผลงานวิจัยชิ้นสำคัญเรื่อง **ผีเจ้านาย** ในปี พ.ศ.2527 ด้วยการวิเคราะห์ความหมายของวัฒนธรรมความเชื่อในสังคมเชียงใหม่ เกี่ยวข้องกับการนับถือผีประเภทหนึ่ง ซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมในท้องถิ่นภาคเหนือที่เรียกว่า “ผีเจ้านาย” ความเชื่อนี้มีลักษณะทั่วไปของการนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ ที่มีบทบาทเกี่ยวข้องกับการอารักขาดูแลในพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่ง และมีการทรงเจ้าเข้าผีเป็นองค์ประกอบเชิงพิธีกรรมสำหรับเชื่อมโยงผู้คนกับความเชื่อนั้น

ในการศึกษาครั้งนี้ ฉลาดชาย จะเน้นการวิเคราะห์ความเชื่อและพิธีกรรมเฉพาะด้านของความหมาย ในความรู้สึนึกคิดของผู้คน ที่ยังคงศรัทธาความเชื่อนี้อยู่ในปัจจุบัน ด้วยการใช้แนวความคิดการหน้าที่นิยมมาช่วยในการอธิบาย ซึ่งช่วยให้ฉลาดชายสามารถสรุปได้ว่า ผู้คนทั้งหลายที่ยังคงมีศรัทธาต่อความเชื่อและพิธีกรรมนี้ไม่ได้มลาย แต่มีความเชื่อที่ยืดหยุ่น เพราะการทรงเจ้ามีบทบาทหน้าที่เป็นเพียงทางเลือกหนึ่ง ที่เข้ามาช่วยแก้ปัญหาความวิตกกังวลของปัจเจกชนทั้งหลาย ในการเผชิญกับปัญหาเกี่ยวกับช่องว่างต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบัน โดยเฉพาะปัญหาความเหลื่อมล้ำในการเข้าถึงทรัพยากรทางเศรษฐกิจและการรักษาพยาบาล ตลอดจนความขัดแย้งในครอบครัว ซึ่งเกิดขึ้นท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเศรษฐกิจ

การมุ่งใช้แนวความคิดการหน้าที่นิยม เพื่ออธิบายความหมายของความเชื่อ และพิธีกรรมดังกล่าว อาจจะมีข้อจำกัดอยู่บ้าง เพราะทำให้ฉลาดชายมุงความสนใจเฉพาะการเชื่อมโยงความหมายกับการเปลี่ยนแปลงบริบทเท่านั้น แต่จะยังไม่สนใจศึกษาความหมายในเชิงสัญลักษณ์ ขณะเดียวกันก็ยังไม่ได้สนใจศึกษาการเปลี่ยนแปลงใดๆ ที่อาจจะเกิดขึ้นในโครงสร้างของระบบความเชื่อและพิธีกรรมเอง เพราะผลจากการเปลี่ยนแปลงบริบทต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง ซึ่งจะพบความพยายามเพิ่มเติมมิติเหล่านี้มากขึ้น ในการศึกษาในระยะต่อไป มา

ในปี พ.ศ.2527 นั้นเองผู้เขียนก็ได้เสนอบทความเกี่ยวกับการนับถือผีในภาคเหนืออีกประเภทหนึ่งคือ “ผีกะ” (อานันท์ 2527) ซึ่งเป็นเรื่องของกรกล่าวหาในเชิงการควบคุมทางสังคม (Witchcraft) โดยผู้เขียนได้ศึกษาการกล่าวหากลุ่มคนบางกลุ่มว่าเป็นผีกะ ที่เกิดขึ้นในบริบทของการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่คริสต์ศตวรรษที่ 20 ซึ่งเริ่มเกิดการแย้งชิงและการกระจุกตัวของกรถือครองที่นาขึ้น เมื่อมีการผลิตข้าวขายได้ ชาวนาที่มีที่นาขนาดใหญ่จึงใช้การกล่าวหากลุ่มชาวนาขนาดเล็กและชาวนาไร้ที่ดินว่าเป็นผีกะ เพื่อปิดกั้นไม่ให้ชาวนาเหล่านั้นสามารถเข้าถึงที่นาของตนผ่านการแต่งงาน ด้วยการให้ความหมายผีกะว่าเป็นผีของตระกูลที่ถูกหลานไม่เลี้ยงดู จนต้องไปเข้าสิงอยู่ในร่างคนอื่น

จากกรณีของการกล่าวหาด้วยความเชื่อดังกล่าว ผู้เขียนพบว่า ระบบความเชื่อเรื่องผีกะในบริบทของสังคมยุคนั้นกำลังถูกปรับเปลี่ยนความหมายไปจากเดิม เพื่อให้ไปเกี่ยวข้องกับการจัดความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมหมู่บ้านมากขึ้น เช่น อำนาจในการเข้าถึงที่นา จนทำให้ความคิดเรื่องผีกะกลายเป็นภาษาหรือคติท้องถิ่นเชิงสัญลักษณ์ ในการแสดงความคิดทางชนชั้นของชาวนาขนาดใหญ่ ซึ่งแสดงว่าความเชื่อเรื่องผีกะไม่ได้มีความหมายเชิงสัญลักษณ์อย่างตายตัว แต่อาจผันแปรไปได้อย่างหลากหลายและซับซ้อน ตามบริบททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป ข้อค้นพบเช่นนี้ช่วยขยายความเข้าใจวัฒนธรรมเพิ่มเติมออกไปอีก นอกจากการมองความหมายในเชิงการหน้าที่แล้ว ยังสามารถมองระบบความเชื่อเองว่าถูกปรับเปลี่ยนความหมายไปได้ตามบริบท และมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับอำนาจอีกด้วย

เมื่อได้ศึกษาพิธีกรรมและความเชื่อล้านนาเพิ่มเติมต่อมา อานันท์และฉลาดชาย (2533) พบความเข้าใจวัฒนธรรมอีกประการหนึ่งว่า ในบริบทของการเปลี่ยนแปลงสังคมไปสู่ระบบทุนนิยมมากขึ้น ความเชื่อในการนับถือผีกลับถูกรื้อฟื้นขึ้นมาในสังคมเมือง แทนที่จะถูกติดอยู่กับสังคมชนบทเท่านั้น ซึ่งบ่งชี้ว่าคติความเชื่อท้องถิ่นกำลังถูกดึงให้เข้ามาอยู่ภายใต้ระบบเศรษฐกิจสมัยใหม่มากขึ้น ขณะเดียวกันก็แสดงว่าคติความเชื่อต่างๆ ยังมีอำนาจหรือศักยภาพในตัวเอง ในการผลิตความหมายขึ้นมาใหม่ได้ ผ่านกระบวนการทางพิธีกรรมต่างๆ ทั้งการเข้าทรงและการพ่อนผีในพิธีไหว้ผีปู่ย่า โดยเฉพาะความหมายทางศีลธรรมที่อาจขัดกันและตอบโต้กันอยู่ตลอดเวลา ในด้านหนึ่งจะตอกย้ำและให้ความสำคัญกับความเป็นปัจเจกชนมากขึ้น แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ยิ่งเน้นเครือญาติและความเป็นชุมชน ข้อค้นพบดังกล่าวช่วยขยายความเข้าใจวัฒนธรรมให้ขยายออกไปอีกว่า ความเชื่อเรื่องการนับถือผีไม่ได้มีเพียงนัยของคติท้องถิ่นเชิงสัญลักษณ์เท่านั้น แต่ยังแฝงพลังอำนาจบางอย่างในการผลิตความหมายใหม่ซ่อนเอาไว้ด้วย เมื่อปฏิบัติการผ่านกระบวนการของพิธีกรรม ซึ่งช่วยยืนยันอีกครั้งหนึ่งว่า คติความเชื่อจะมีมิติของอำนาจที่อาจขัดแย้งกันรวมอยู่ด้วยกันได้

ในช่วงปลายทศวรรษที่ 2530 และต้นทศวรรษที่ 2540 งานวิจัยวัฒนธรรมได้ศึกษากันมากขึ้นเป็นพิเศษ เมื่อมีงานศึกษาหลายชิ้นสนใจความเคลื่อนไหวเกี่ยวกับพิธีกรรมและความเชื่อ ทั้งลักษณะใหม่ๆ และความเชื่อเดิมแต่เปลี่ยนรูปแบบไปบ้างในรูปแบบของลัทธิพิธีต่างๆ อาทิงานของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536ก, 2536ข, 2537) งานของสุริยา สมุทคุปต์และคณะ (2539) และงานของ ม.ร.ว. อดิน รพีพัฒน์ (2540) รวมทั้งงานของอานันท์ กาญจนพันธุ์ (2542) (Anan 2003) และงานของอภิญญา (Apinya 1993) ซึ่งศึกษาความเคลื่อนไหวของกลุ่มพุทธศาสนาในเมือง เป็นต้น

งานวิจัยเหล่านี้ช่วยเสริมสร้างความเข้าใจวัฒนธรรม ในเชิงความหมายและสัญลักษณ์ ที่มีนัยของการวิพากษ์วิจารณ์ความเข้าใจวัฒนธรรมก่อนหน้านี้มากขึ้น ด้วยการชี้ให้เห็นว่า ความหมายในความเชื่อนั้นไม่จำเป็นต้องยึดติดอยู่กับคติแบบใดแบบหนึ่ง แต่สามารถผสมผสานคติต่างๆ ที่อาจจะขัดกันเข้าไว้ด้วยกันได้ ทั้งพุทธ

ผี และความเชื่ออื่นๆ พร้อมๆ กับผลิตคตติความเชื่อขึ้นมาใหม่ได้ด้วย ท่ามกลางความเคลื่อนไหวในการรื้อฟื้นความเชื่อต่างๆ และยังมีจุดเด่นอยู่กับการต่อยอดให้เห็นความเชื่อมโยง ระหว่างความหมายกับอำนาจอย่างชัดเจนมากยิ่งขึ้น ทั้งอำนาจในการผลิตความหมายใหม่ และอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจ นอกจากนั้นยังพยายามอธิบายความหมายของลัทธิพิธี ในบริบทของสังคมบริโภคนิยมและทุนนิยมโลกาภิวัตน์ ซึ่งขยายวงผู้เข้าร่วมออกไปในสังคมอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะกลุ่มชนชั้นกลางในสังคมเมือง ที่ได้รับประโยชน์จากระบบเศรษฐกิจสมัยใหม่

หากนำเอาตัวอย่างของกรณีศึกษาบางกรณีขึ้นมาพิจารณาขยายความ ก็จะช่วยให้เข้าใจความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับความเข้าใจวัฒนธรรมมากขึ้น เช่น การศึกษาของนิธิในเรื่องลัทธิพิธีเสด็จพ่อรัชกาลที่ 5 และลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิม ซึ่งนิธิพบว่า ลัทธิพิธีทั้งสองนี้มีชนชั้นกลางในสังคมเมืองเลื่อมใสและเข้าร่วมจำนวนมาก จนถือเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่สำคัญในช่วงเวลาหนึ่ง กลุ่มคนเหล่านี้ส่วนมากเป็นลูกหลานจีน ซึ่งประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจ และสามารถบริโภคความมั่งคั่งทางวัตถุได้อย่างเต็มที่ แต่กลับรู้สึกสับสนในด้านของจิตวิญญาณ ขณะที่มีความรู้สึกเป็นปัจเจกชนมากขึ้น ชีวิตประจำวันกลับหลุดลอยห่างออกจากรากเหง้าของความเป็นคนจีน ที่เป็นภูมิหลังมาแต่เดิม เมื่อถูกดึงเข้าสู่สังคมทุนนิยมสมัยใหม่มากขึ้น จึงต้องการแสดงตัวตนเชื่อมโยงกับรัฐไทย เพราะถึงอย่างไรก็ยังรู้สึกว่ามีอำนาจอยู่อย่างจำกัด ภายใต้รัฐไทยที่รวมศูนย์อำนาจมาก (นิธิ 2536ก)

ในบริบทดังกล่าว นิธิได้วิเคราะห์ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างลัทธิพิธี การปรับเปลี่ยนความหมาย ทั้งระดับพื้นผิวและระดับลึก อำนาจในการสร้างอัตลักษณ์ และบริบทของสังคมสมัยใหม่ ดังนั้นการเข้าร่วมในลัทธิพิธีต่างๆ จึงเท่ากับเปิดช่องให้ชนชั้นกลางมีอำนาจในการแสดงตัวตนได้อย่างหลากหลาย สำหรับกรณีของลัทธิพิธีเสด็จพ่อรัชกาลที่ 5 จะมีความหมายในระดับพื้นผิวในฐานะเป็นเครื่องรางของขลังที่ช่วยให้ทำมาค้าขึ้น แต่สำหรับความหมายในระดับลึกแล้วจะเป็นเสมือนสัญลักษณ์ ซึ่งช่วยให้ชนชั้นกลางสามารถแสดงอัตลักษณ์ ที่เป็นได้ทั้งคนทันสมัยและเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยด้วย เพราะรัชกาลที่ 5

ถือเป็นทั้งสัญลักษณ์ของความทันสมัยและภาพลักษณ์ของประเทศไทย ซึ่งทำให้ชนชั้นกลางรู้สึกมั่นคงในชีวิต โดยไม่ต้องกลัวถูกกล่าวหาว่าต่อต้านรัฐ (นิธิ 2536ก)

ขณะที่ลัทธิพิธีเสด็จพ่อรชกาลที่ 5 จะเกี่ยวข้องกับปัญหาในชีวิตประจำวัน ลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิมจะสัมพันธ์กับความพยายามของชนชั้นกลาง ที่จะสร้างความหมายทางศีลธรรมของตนขึ้นมา ให้แตกต่างออกไปจากศีลธรรมในพุทธศาสนา ซึ่งถูกรัฐควบคุมมากขึ้นในปัจจุบัน จนไม่สามารถตอบสนองความต้องการของชนชั้นกลางได้อีกต่อไป ตรงจุดนี้นิธิได้เสนอแนวทางการวิเคราะห์ไว้อย่างน่าสนใจ โดยอธิบายว่า การปฏิรูปพุทธศาสนาในปัจจุบันมักจะเน้นเหตุผลแยกออกจากไสยศาสตร์ ทั้งๆ ที่ไสยศาสตร์เคยเป็นองค์ประกอบสำคัญของพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน จึงทำให้ชนชั้นกลางรู้สึกแปลกแยกจากพุทธศาสนา เพราะไสยศาสตร์ที่เคยเป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนา จะเกี่ยวข้องกับคุณค่าของความเชื่อสัจยและความเป็นธรรมด้วย (นิธิ 2537)

ด้วยเหตุนี้เอง ชนชั้นกลางจึงหันมานับถือลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิมแทน เพราะลัทธิพิธีดังกล่าวช่วยตอกย้ำให้เห็นเอกภาพ ระหว่างไสยศาสตร์กับคุณธรรมในพุทธศาสนาอีกครั้งหนึ่ง โดยเฉพาะเมตตากรุณา ในแง่นี้เท่ากับว่า ในด้านหนึ่ง ลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิมช่วยให้ชนชั้นกลางสร้างคุณธรรมของตนเองขึ้นมา เพื่อต่อสู้กับคุณค่าแบบวัตถุนิยมและบริโภคนิยม ขณะที่ในอีกด้านหนึ่ง ชนชั้นกลางก็สามารถสร้างศีลธรรมขึ้นมาเพื่อควบคุมความหมกมุ่นอยู่กับไสยศาสตร์ไปด้วย (นิธิ 2537) ซึ่งแสดงให้เห็นว่า การเข้าร่วมกับการเคลื่อนไหวของลัทธิพิธี ในบริบทของสังคมสมัยใหม่ ชนชั้นกลางสามารถสร้างความหมายและอัตลักษณ์อย่างหลากหลายที่อาจขัดแย้งกันเองก็ได้ เพราะกำลังอยู่ในช่วงของการเปลี่ยนผ่าน ซึ่งแตกต่างอย่างมากจากความเข้าใจวัฒนธรรม ตามแนวทางที่ผ่านมา มาก่อนหน้านี้ ที่มักจะเน้นคุณค่าและลัทธิร่วม ซึ่งมีเอกภาพและตายตัวอย่างมาก จนมองไม่เห็นการเปลี่ยนแปลงและการขัดแย้งกันเองของความหมายต่างๆ ในวัฒนธรรม

การศึกษาประเพณีบุญบั้งไฟในภาคอีสานกับการท่องเที่ยว ทั้งของ ม.ร.ว. อุดินรพีพัฒน์ (2540) และนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536ข) ซึ่งศึกษาร่วมกัน ก็เป็นอีกตัวอย่างหนึ่ง

ที่ช่วยขยายความเข้าใจวัฒนธรรม ในแง่ความหมายและสัญลักษณ์ ภายใต้บริบทของเศรษฐกิจสมัยใหม่เพิ่มเติม ด้วยการเน้นความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างความหมายเชิงสัญลักษณ์และอำนาจอย่างชัดเจนมากขึ้น จากเดิมที่เคยเน้นเฉพาะอำนาจในแง่ของการสร้างอัตลักษณ์และคุณธรรม ก็หันมาสนใจความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ระหว่างรัฐและท้องถิ่นด้วย โดย ม.ร.ว อคิน ได้ตั้งข้อสังเกตว่า งานบุญบั้งไฟในปัจจุบันมีผู้เข้าร่วมมากขึ้น ทั้งชาวบ้านกลุ่มต่างๆ พ่อค้า และข้าราชการ และกำลังตกอยู่ในกระบวนการเปลี่ยนผ่าน ที่เรียกว่าสภาวะหัวเลี้ยวหัวต่อ (Liminality) จึงมีการผสมผสานสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ขัดกันเอง แต่ดำรงอยู่ร่วมกันได้ ซึ่งสะท้อนอิทธิพลทางความคิดของ Victor Turner อย่างชัดเจน

จากข้อสังเกตเบื้องต้นดังกล่าว ม.ร.ว อคิน พยายามวิเคราะห์ว่า งานบุญบั้งไฟได้ค่อยๆ ถูกเปลี่ยนความหมายไป จากพิธีกรรมในท้องถิ่นให้กลายเป็นเพียงงานประเพณีของจังหวัด เมื่อรัฐให้ความสำคัญกับการจัดงานเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวเป็นหลัก ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐและท้องถิ่น ที่รัฐเข้ามาอุปถัมภ์ค้ำชูและแทรกแซงการให้ความหมายในพิธีกรรมมากขึ้น จนทำให้งานบุญบั้งไฟเพิ่มสัญลักษณ์ของพุทธศาสนา ขณะที่ลดความเชื่อเกี่ยวกับผีหมู่บ้านลงไป แต่ในขณะที่ยานบุญบั้งไฟยังอยู่ในสภาวะหัวเลี้ยวหัวต่อ พิธีกรรมและความเชื่อท้องถิ่นผ่านคนทรงในกลุ่มแม่เหล็กยังคงดำรงอยู่ได้ ในฐานะเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นครั้งๆ กลางๆ ที่สามารถเชื่อมโยงพุทธผี และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของรัฐเข้าด้วยกัน (อคิน 2540: 139-140)

ในช่วงทศวรรษที่ 2540 ยังมีงานศึกษาในแนวระแนนี้เพิ่มเติมอีก แต่หันไปสนใจด้านศิลปะแทนความเชื่อและพิธีกรรม เช่น ศิลปะการแสดง หรือศิลปะบนร่างกาย ตัวอย่างสำคัญตัวอย่างหนึ่งของงานประเภทนี้คือ บทความของ ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล (2541) เรื่อง “ร่างในละครชาวบ้าน” ซึ่งศึกษาละครชาตรีกับบนหน้าศาลหลักเมืองในกรุงเทพฯ โดยมุ่งเน้นไปที่ประเด็นปัญหา ในการให้ความหมายของนักแสดงละครต่อร่างกายของตัวเอง ในบริบทของการแสดงที่เปลี่ยนแปลงมาสู่การแสดงเพื่อการบันเทิงมากขึ้น ก่อนหน้านี้ปรีดาเคยศึกษาหนังตะลุงในภาคใต้

มาแล้ว (Paritta 1989) ด้วยการวิเคราะห์การปรับเปลี่ยนความหมายที่เชื่อมโยงกับบริบทของการเปลี่ยนแปลงสังคมสมัยใหม่

แม้ปรีดาจะพบว่า ละครแก่นยังคงสืบทอดขนบการแสดงหลายอย่างเกี่ยวกับร่างกาย ที่อาจแยกออกเป็นส่วนของร่างศักดิ์สิทธิ์และร่างอุจาด แต่ก็เกิดการต่อรองกันขึ้นระหว่างมุมมองเกี่ยวกับร่างกายตามแบบดั้งเดิม กับทัศนะอื่นๆ ของวัฒนธรรมคนเมืองสมัยใหม่ จนมีลักษณะที่หลากหลายและอาจขัดแย้งกันเอง ซึ่งไม่อาจสรุปแบบเหมารวมได้จากความคิดเดียว ปรีดาวิเคราะห์ว่าสาเหตุที่เป็นเช่นนั้น เพราะทัศนะในการให้ความหมายต่อร่างกายของตัวละคร มักจะเกี่ยวข้องกับ การแสดงอัตลักษณ์และคุณค่าต่างๆ ของนักแสดง ตามเงื่อนไขของการแสดงว่าเป็นแบบสมมุติหรือเหมือนจริง และตามยุคตามสมัยที่ผู้คนจะให้ความหมายกับร่างของตัวละครต่างๆ กันไป ซึ่งนักแสดงก็สามารถเลือกหยิบมาใช้ปรุงแต่งความเป็นตัวตนของพวกเขา เพื่อให้สามารถแสดงได้อย่างมีชีวิตชีวา (ปรีดา 2541: 154-160)

จากกรณีศึกษาต่างๆ ดังกล่าวได้แสดงให้เห็นว่า ความเข้าใจวัฒนธรรมได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก จากแนวทางต่างๆ ของกลุ่มศึกษาก่อนหน้านี้ กล่าวคือ แทนที่แนวทางนี้จะมองวัฒนธรรมในเชิงคุณค่าและจิตสำนึกที่เป็นเอกภาพและกลมกลืน ก็หันมามองวัฒนธรรมในเชิงความหมายเชิงสัญลักษณ์ ที่ผสมผสานอย่างซับซ้อนและขัดแย้งกันเองได้ นอกจากนั้นยังเชื่อมโยงความคิดกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจต่างๆ และการสร้างอัตลักษณ์ของผู้คนในวัฒนธรรมนั้นๆ ด้วย ภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและเศรษฐกิจของสังคมสมัยใหม่

แต่อย่างไรก็ตาม การมองความขัดแย้งในความหมายนั้น ยังคงจำกัดอยู่ในเชิงความคิด และเป็นความขัดแย้งที่สามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ มากกว่าเป็นความขัดแย้งเชิงวาทกรรมอย่างชัดเจน แม้จะเริ่มมีการใช้คำว่าวาทกรรมบ้างแล้วในงานบางชิ้น เช่น สุริยาและคณะ (2539) และ ปรีดา (2541) แต่น่าจะยังคงใช้ในนัยของการนิยามความหมายเชิงสัญลักษณ์ ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการสร้างอัตลักษณ์เท่านั้น ยังไม่ครอบคลุมถึงนัยทางการเมืองของวัฒนธรรมในการสร้างความจริงเพื่อการครอบงำ ตามแนวความคิดของ Foucault อย่างชัดเจนนัก ทั้งๆ ที่

อ้างถึงความคิดของ Foucault บ้างแล้วก็ตาม สำหรับความเข้าใจวัฒนธรรมเชิงวาทกรรมจะค่อยๆ ปรากฏชัดเจนมากขึ้น ในกลุ่มศึกษาวัฒนธรรมกลุ่มต่อไป

2.5 กลุ่มศึกษาวาทกรรมในบริบทของการบริโภคและการช่วงชิงความหมาย

การศึกษาตามแนวทางของกลุ่มนี้ เริ่มต้นจากการมองวัฒนธรรมในเชิงการเมืองมากขึ้นกว่ากลุ่มอื่นๆ โดยสามารถสาวกลับไปหาร่องรอยทางความคิดในสังคมไทย ย้อนหลังกลับไปได้เกือบร้อยปีมาแล้ว ซึ่งแสดงว่าสังคมไทยมีความคิดวิพากษ์วิจารณ์แฝงอยู่บ้างแล้ว ดังปรากฏหลักฐานครั้งแรกๆ ในงานของ ก.ศ.ร กุหลาบ (2377-2464) เรื่อง *อายุระติวัฒนธรรม* (2538) (พิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ.2454) ซึ่งให้ความสนใจกับ “ธรรมเนียมราชการ” ในความหมายของวัฒนธรรมราชการ โดยเฉพาะเครื่องหมายแสดงอำนาจต่างๆ เช่น ธง ตรา และเครื่องแต่งกาย ด้วยการวิพากษ์วิจารณ์การเปลี่ยนแปลงเครื่องหมายเหล่านั้น เกี่ยวพันกับตำแหน่งราชการต่างๆ ในลักษณะที่เป็นประเด็นปัญหาของวัฒนธรรมการเมืองในยุคนั้น

นอกจาก ก.ศ.ร กุหลาบ แล้ว ยังมีปัญญาชนร่วมสมัยอีกคนหนึ่งคือ ต.ว.ส วรรณนาโก หรือ เทียนวรรณ (2385-2458) ซึ่งแสดงความคิดเห็นในเชิงการวิพากษ์วิจารณ์สังคมและการเมืองไทย เพื่อเสนอแนะแนวทางในการสร้างความเจริญ ด้วยการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองให้เป็นประชาธิปไตยมากขึ้น และสร้างความเป็นธรรมให้กลุ่มชนต่างๆ ในสังคมไทย ผ่านการเขียนบทความในหนังสือพิมพ์รายเดือนของเขาชื่อว่า “*ตุลยวิภาคพจนกิจ*” (ระหว่าง 2443-2449) และหนังสือชุดมี 12 เล่มชื่อว่า “*ศิริพจนภาค*” (2450) ซึ่งประมวลความคิดด้านวัฒนธรรมการเมืองไว้อย่างกว้างขวาง (สงบ สุริยินทร์ 2510)

ปัญญาชนรุ่นต่อมาคือ นรินทร์ ภาษิต หรือ นรินทร์ กลึง (2417-2493) ก็จัดได้ว่ามีความคิดในเชิงวัฒนธรรมการเมืองเช่นเดียวกัน เขาได้เขียนหนังสือชื่อ

“**วัตรนารีวงศ์**” (นรินทร์ ภาษิต 2544, พิมพ์ครั้งแรก 2471) เพื่อผลักดันให้ยอมรับการบวชผู้หญิงเป็นสามเณรี ด้วยการหยิบยกเหตุผลต่างๆ มาสนับสนุน พร้อมทั้งวิพากษ์วิจารณ์ความคิดครอบงำต่างๆ ในศาสนาและสังคมไทย

ในช่วงหลังจากปี พ.ศ.2490 เป็นต้นมา ความสนใจเกี่ยวถึงวัฒนธรรมการเมืองจะเปลี่ยนแปลงไป เพราะเริ่มรับความคิดวิพากษ์วิจารณ์จากตะวันตกมากขึ้น ซึ่งเห็นได้ชัดเจน ในแวดวงของปัญญาชนฝ่ายซ้าย เพราะจะมุ่งตอบโต้กับวัฒนธรรมครอบงำในแง่ลบต่างๆ ของชนชั้นปกครอง ผลงานส่วนใหญ่ในช่วงนี้จะเป็นงานวรรณกรรมและบทความในหนังสือพิมพ์ ดังตัวอย่างบทความของ ศรี-อินทรายุทธ (อัศนี พลจันทร) เรื่อง “**อุตรคุรุทวีป**” (2491) ซึ่ง เกษียร เตชะพีระ ได้เคยตั้งข้อสังเกตไว้ว่า เป็นตัวอย่างสำคัญของงานเขียนแนววัฒนธรรมการเมืองเพื่อตอบโต้การปลุกผีคอมมิวนิสต์ ด้วยการตีความหมายใหม่ในปรมัตถนิยายเรื่องอุตรคุรุ ของศาสนาฮินดู แทนการพูดตรงๆ ด้วยภาษาของลัทธิมาร์กซ์ ที่อาจจะไม่ปลอดภัยสำหรับตัวผู้เขียน ในบริบททางการเมืองของยุคนั้น พร้อมๆ กันนั้นก็ยังสามารถสะท้อนแย้งได้อย่างแยบยล ต่อความคิดเห็นของสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงเคยใช้ปรมัตถนิยายเรื่องเดียวกันนี้มาก่อน เพื่อชี้ให้เห็นว่าความคิดสังคมนิยมเป็นเพียงอุดมคติที่ไม่สามารถเกิดขึ้นจริงได้ แต่อัศนี พลจันทร พยายามโน้มน้าวให้เห็นว่า สังคมอุดมคติเช่นนี้เกิดขึ้นได้แล้วจริงๆ ในดินแดนที่อยู่เหนือประเทศไทยขึ้นไปนั่นเอง (Kasian 1992: 297-302)

ในช่วงทศวรรษที่ 2500 งานศึกษาเชิงวัฒนธรรมการเมืองของปัญญาชนฝ่ายซ้ายได้พยายามปรับใช้ทฤษฎีมาร์กซิสต์ ให้สามารถศึกษาสังคมและวัฒนธรรมไทยได้อย่างละเอียดลึกซึ้งมากขึ้น ดังปรากฏในผลงานชิ้นสำคัญของ จิตร ภูมิศักดิ์ เรื่อง **โฉมหน้าศักดินาไทย** (2517, พิมพ์ครั้งแรก ปี 2500) ซึ่งนอกจากจะวิเคราะห์โครงสร้างทางเศรษฐกิจการเมืองของสังคมไทยในอดีตแล้ว ยังเน้นการวิพากษ์วิจารณ์วัฒนธรรมการเมืองของระบอบศักดินาด้วย ในฐานะที่เป็นอุดมการณ์ครอบงำ (จิตร ภูมิศักดิ์ 2517: 60-75) จนทำให้งานชิ้นนี้มีลักษณะ ที่มาเข้าใจกันในภายหลังว่า “การวิพากษ์วาทกรรม” และน่าจะสร้างผลสะท้อนในช่วงนั้นอยู่บ้าง เพราะใน

ปลายปี พ.ศ.2500 นั้นเอง ม.ร.ว คึกฤทธิ์ ปราโมช ต้องถึงกับลุกขึ้นมาเขียนเรื่อง **ฝรั่งศักดิ์นา** (2511) เป็นตอนๆ ลงพิมพ์ในหนังสือพิมพ์สยามรัฐรายวัน เพื่อเน้นย้ำให้เห็นถึงอุดมคติของวัฒนธรรมศักดิ์นาของตะวันตก และอาจจะเป็นความพยายามโต้แย้งอ้อมๆ กับความคิดต่างๆ ใน **โฉมหน้าศักดิ์นาไทย** ก็เป็นไปได้

นอกจาก **โฉมหน้าศักดิ์นาไทย** แล้ว ในช่วงทศวรรษที่ 2500 ยังมีงานเขียนด้วยทฤษฎีมาร์กซิสต์ของฝ่ายซ้ายเกี่ยวกับสังคมไทยอีกหลายชิ้น เช่น **วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม** ของ สรรค์ รังสฤษฏี (2518, พิมพ์ครั้งแรก 2504) แต่ไม่ได้เน้นมิติทางวัฒนธรรมการเมือง จนกระทั่งหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 จึงมีงานศึกษาเชิงวัฒนธรรมการเมืองแนวมาร์กซิสต์เพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะงานศึกษาวรรณกรรม เช่น **วรรณคดีของปวงชน** ของ ชลธิรา กลัดอยู่ (2517) เป็นต้น แต่หลังจากนั้น แนวความคิดของทฤษฎีตะวันตกกระแสหลักอื่นๆ จะเข้ามามีอิทธิพลต่อการศึกษาวรรณกรรมในสังคมไทยแทนที่ โดยเฉพาะการศึกษาวรรณกรรมในแนวของกลุ่มที่ 2 และ 3 ดังกล่าวไปแล้วข้างต้น ตลอดช่วงทศวรรษที่ 2520 และ 2530

จนกระทั่งแนวความคิดทางวัฒนธรรมจากตะวันตกเหล่านั้น เริ่มถูกท้าทายจากการศึกษาวรรณกรรมการเมือง ซึ่งถูกถือป็นขึ้นมาใหม่ ในช่วงหลังทศวรรษที่ 2530 เมื่อมีความพยายามปรับเปลี่ยนความเข้าใจวัฒนธรรม จากความหมายเชิงสัญลักษณ์มาเป็นวาทกรรมมากขึ้น หลังจากการนำเสนอแนวความคิดเรื่องวาทกรรมของ Michel Foucault (1972) ต่อวงวิชาการไทย ซึ่งค่อยๆ เริ่มมาตั้งแต่ช่วงกลางทศวรรษที่ 2520 แต่กว่าจะมีการนำมาใช้วิจัยสังคมไทยอย่างจริงจัง ก็ต้องใช้เวลากว่า 10 ปีต่อมา ซึ่งสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ความเข้าใจวัฒนธรรมของกลุ่มศึกษาก่อนหน้านี้ ยังคงมีอิทธิพลต่อการวิจัยวัฒนธรรมกระแสหลักอยู่อย่างต่อเนื่อง และสามารถทนทานต่อการท้าทายใหม่ๆ ได้เป็นอย่างดี นอกจากนั้นแนวความคิดของ Foucault ยังคงค่อนข้างซับซ้อน จึงมักจำกัดอยู่เฉพาะในวงการศึกษา เพื่อทำวิทยานิพนธ์ระดับบัณฑิตศึกษาเป็นส่วนใหญ่

Michel Foucault เป็นนักคิดชาวฝรั่งเศส และเป็นผู้อุ้กเบิกกระบวนทัศน์ใหม่ ที่เรียกว่าความคิดแบบวัฒนธรรมการสร้างนิยม (Cultural Constructivism) ด้วยการ

ท้าทายและโต้แย้งความคิดที่มองวัฒนธรรมแบบแก่นสารนิยม (Essentialism) ซึ่งเชื่อในการดำรงอยู่ของความหมายหรือคุณค่าในวัฒนธรรมได้ด้วยตัวเอง โดยเสนอว่าความหมายทั้งหลายนั้นล้วนถูกสร้างขึ้นในบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งเป็นความพยายามที่จะเชื่อมโยงความหมาย ความรู้ กับอำนาจและความจริง ผ่านแนวความคิดว่าด้วย **วาทกรรม** ในฐานะที่เป็นความคิดเกี่ยวกับการสร้างความหมาย เพื่อยืนยันให้เป็นความจริง จนมีอำนาจครอบงำให้คนยอมรับได้ การท้าทายของ Foucault ดังกล่าวนั้นอาจจะเข้าใจยาก จึงต้องผ่านการทดสอบ ในการนำมาปรับใช้กับการศึกษาสังคมไทยระยะหนึ่งก่อน

ในกรณีของสังคมไทย ความคิดของ Foucault เริ่มมีผู้นำมาเผยแพร่ครั้งแรกในช่วงกลางทศวรรษที่ 2520 โดยนักรัฐศาสตร์ เช่น ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2525, 2533) และ ธเนศ วงศ์ยานนาวา (2528, 2529) เป็นต้น ขณะที่นักประวัติศาสตร์ อาทิ ธงชัย วินิจจะกุล (2530, 2532) ได้นำเอาความคิดของ Foucault มาใช้ในการศึกษาวิจัย เพื่อเขียนวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกเป็นคนแรกๆ ต่อจากนั้นก็มีการนำมาใช้ศึกษาวิทยานิพนธ์ปริญญาโทเพิ่มขึ้น ที่สำคัญก็คือ งานของ สายพิน ศุภพถมงคล (2543) เรื่อง “คนกับคุก อำนาจและการต่อต้านขัดขืน” เป็นต้น

งานวิจัยชิ้นบุกเบิก ที่นำแนวความคิดของ Foucault มาใช้เป็นงานชิ้นแรกๆ นั้น น่าจะปรากฏอยู่ในบทความเรื่อง “ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน” ของ ธงชัย วินิจจะกุล (2530) ซึ่งมองประวัติศาสตร์ว่าเป็นวาทกรรม แต่ในบทความนั้น ธงชัยจะเลี่ยงใช้คำว่าวาทกรรมตรงๆ กลับใช้การอธิบายแทนว่า หมายถึงระบอบของการคิดและการปฏิบัติที่จัดว่าเป็นความจริง ซึ่งให้ความหมายด้วยระบบสัญลักษณ์ ในความเข้าใจวัฒนธรรมว่าเป็นวาทกรรมเช่นนี้เอง ทำให้ธงชัยมองวัฒนธรรม โดยเน้นเฉพาะเรื่องความเป็นชาติ หรือ “ตัวตนของประเทศ” ว่าไม่ใช่ความว่างเปล่าหรืออุปาทานภายในจิตใจของเราเอง แต่เป็นการกำหนดสร้างขึ้นมาจากมนุษย์ (ธงชัย 2530: 176-177) ด้วยการใช้ทั้งประวัติศาสตร์และแผนที่เป็นระบอบของการคิดและการปฏิบัติ เพื่อสร้างให้เกิดความเข้าใจว่าเป็นจริงเช่นนั้น

ความเข้าใจวัฒนธรรมในเชิงวาทกรรม มีนัยสำคัญต่อการวิพากษ์วิจารณ์ความเข้าใจวัฒนธรรมแบบแก่นสารนิยม ที่ครอบงำอยู่ในสังคมไทยตลอดมา ขณะที่ช่วยเสริมสร้างความเข้าใจวัฒนธรรมว่า มีนัยทางการเมืองของความรู้แฝงอยู่ด้วย โดยเฉพาะการเมืองของรัฐในการนิยามความรู้และความจริงในเรื่องต่างๆ ซึ่งยุคติ มุกตาวิจิตร (2537) ได้หยิบยกประเด็นนี้ขึ้นมาถกเถียงและวิพากษ์วิจารณ์ในบทความเรื่อง “การเมืองเรื่องวัฒนธรรมในสังคมไทย พ.ศ.2501-2537” ด้วยการชี้ให้เห็นว่า ในช่วงเวลาดังกล่าวมีวาทกรรมวัฒนธรรมถูกสร้างขึ้นมาอย่างหลากหลาย และช่วงชิงความหมายของความรู้ที่เกี่ยวกับทิศทางในการพัฒนาสังคมไทยที่แตกต่างกัน เช่น วาทกรรมวัฒนธรรมแบบลัทธิมาร์กซ์ วาทกรรมวัฒนธรรมแบบสังคมนิยมปฏิวัติ วาทกรรมวัฒนธรรมแบบศิลปวัฒนธรรม และวาทกรรมวัฒนธรรมชุมชน เป็นต้น เพื่อท้าทายและช่วงชิงความหมายกับวาทกรรมวัฒนธรรมแบบรัฐนิยม และในภายหลังก็มีการสร้างวาทกรรมวัฒนธรรมแบบทุนนิยมขึ้นมาครอบงำเพิ่มเติมอีก

หลังจากถกเถียงนัยทางการเมืองของวัฒนธรรมแล้ว ในปี พ.ศ.2538 ยุคติได้เขียนวิทยานิพนธ์ปริญญาโท ซึ่งอีก 10 ปีต่อมาก็ได้ตีพิมพ์เป็นหนังสือ เพื่อศึกษาการเมืองในการผลิตความรู้แบบหนึ่งที่เรียกว่าชาติพันธุ์นิยม (Ethnography) ในแนววัฒนธรรมชุมชน (ยุคติ 2548) ทั้งนี้เพราะเขาเห็นว่า งานวิจัยในแนวนี้อิทธิพลต่อทั้งนักพัฒนาเอกชนและนักวิชาการ ในฐานะที่เป็นการวิพากษ์วิจารณ์แนวทางการพัฒนาของรัฐ และการเสนอทางเลือกในการพัฒนา บนพื้นฐานของศักยภาพของชาวบ้าน

ดังนั้นยุคติจึงพยายามจะตั้งคำถาม และตรวจสอบงานศึกษาประเภทดังกล่าว ซึ่งอ้างที่มาของความรู้จากความจริงเชิงประจักษ์ โดยยุคติวิเคราะห์ว่า การผลิตความรู้แนววัฒนธรรมชุมชนมีลักษณะเป็นเพียงความพยายามนิยามความรู้ว่าเป็นความจริง บนพื้นฐานของการสร้าง “ภาพแทนความจริง” (Representation) ขึ้นมา ด้วยความคิดแบบคู่ตรงข้ามระหว่างเมืองกับชนบทอย่างตายตัว ที่เกิดขึ้นในบริบทของการช่วงชิงความหมายของการพัฒนาระหว่างชนชั้นกลางกับรัฐและ

วาทกรรมกระแสหลัก และสรุปทิ้งท้ายไว้ว่า ความรู้เช่นนั้นอาจจะกลายเป็นวาทกรรมครอบงำไปได้เช่นกัน หากไม่เปิดกว้างยอมรับความแตกต่างและความหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่เกิดขึ้นในหมู่ชาวบ้านเอง (ยุกติ 2548: 171-180)

ในช่วงทศวรรษที่ 2530 และ 2540 การศึกษาสังคมไทยบนความเข้าใจวัฒนธรรมเชิงวาทกรรมได้ขยายตัวออกไปอีกอย่างกว้างขวาง ซึ่งอาจจะจำแนกออกได้อย่างน้อย 3 ประเด็นใหญ่ๆ คือ ประเด็นแรก วาทกรรมของระบอบความรู้ ประเด็นที่สอง วาทกรรมของวัฒนธรรมบริโภคนิยม และประเด็นที่สาม วาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยม

สำหรับประเด็นแรกนั้นจะมุ่งศึกษา **วาทกรรมของระบอบความรู้** ในลักษณะที่เป็นการเมืองของความรู้ โดยเฉพาะความรู้เกี่ยวกับทรัพยากรธรรมชาติ เช่น การนิยามความหมายของป่า บนพื้นฐานของการผูกขาดความรู้แบบวิทยาศาสตร์เข้ากับอำนาจรัฐ และการกักขังอัตลักษณ์ของคนที่ยึดอยู่กับป่า งานวิจัยในประเด็นนี้จึงมักจะเป็นการวิจัยเชิงวิพากษ์ เพื่อวิเคราะห์ให้เห็นเบื้องหลังของวาทกรรม ว่าขัดแย้งในตัวเองมากกว่าเป็นความจริง และเกี่ยวพันกับการเมืองของการกีดกันกลุ่มคนบางกลุ่ม เช่น ชาวเขา เพื่อไม่ให้เข้าถึงทรัพยากรเหล่านั้น พร้อมทั้งการสร้างความเป็นอื่นให้เกิดขึ้นด้วย ซึ่งนำไปสู่การลดทอนความเป็นมนุษย์ของกลุ่มคนเหล่านั้น (สมบัติ 2541, ปิ่นแก้ว 2548)

ในบางกรณีวาทกรรมของระบอบความรู้ ก็อาจจะปรากฏในลักษณะที่เรียกว่าการเมืองของการอนุรักษ์ ดังจะเห็นได้จากงานของผู้เขียนเอง (Anan 1998) ซึ่งศึกษานโยบายในการอนุรักษ์ป่าของรัฐ ด้วยการประกาศเป็นอุทยานแห่งชาติ ว่าเป็นเพียงวาทกรรมครอบงำ บนพื้นฐานของการอ้างความรู้แบบวิทยาศาสตร์ แต่เมื่อวิเคราะห์ลงไปภายใต้บริบทของการช่วงชิงความหมาย ก็จะมีพยานโยบายและวาทกรรมดังกล่าวขัดแย้งในตัวเอง เพราะในด้านหนึ่งจะกีดกันกลุ่มชายขอบจากการเข้าถึงทรัพยากร ด้วยการกล่าวหาว่ากลุ่มชนเหล่านี้ใช้ทรัพยากรที่ทำลายธรรมชาติ ทั้งๆ ที่พวกเขามีความรู้ในการใช้และการจัดการทรัพยากรอย่างซับซ้อน ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งเปิดให้กลุ่มชนภายนอกเขตอนุรักษ์สามารถเข้ามาใช้ทรัพยากรในเชิงพาณิชย์ได้

ควบคู่ไปกับการศึกษาความรู้เกี่ยวกับทรัพยากรธรรมชาติ ก็ยังมีงานวิจัยอีกจำนวนมากที่ศึกษาพฤติกรรมของความรู้เกี่ยวกับโรคและความเจ็บป่วย ซึ่งมีลักษณะในการวิเคราะห์ที่ไม่แตกต่างกันมากนัก เพราะจะมีลักษณะของการกีดกันผู้ป่วยบางกลุ่มเช่นเดียวกัน เพื่อไม่ให้เข้าถึงการรักษาหรือการชดเชยผลกระทบจากความเสียหายต่างๆ (มาลี 2548, ธวัช 2548)

การศึกษาวัฒนธรรมเชิงวาทกรรม มักจะไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในด้านการครอบงำของความรู้ด้านเดียวเท่านั้น แต่จะครอบคลุมด้านของการช่วงชิงความหมายและการต่อรองความรู้ หรือด้านของการสร้างวาทกรรมด้าน ซึ่งงานวิจัยเหล่านั้นจะพยายามวิเคราะห์ให้เห็นความเชื่อมโยงขององค์ประกอบสำคัญๆ หลายประการด้วยกัน (อะภัย 2548, มธุรส 2544, ธวัช 2548)

ประการแรกจะไม่มองความรู้ว่ามีเอกภาพลอยอยู่ได้อย่างอิสระและตายตัว แต่จะเชื่อมโยงความรู้กับบริบทและตัวผู้กระทำการเสมอ

ประการที่สองจะพยายามหลีกเลี่ยงการมองความรู้แบบคู่ตรงข้าม ด้วยการแสวงหาพื้นที่ที่สาม ซึ่งจะช่วยให้เห็นความรู้ว่ามีทั้งความหลากหลาย ชับซ้อนและขัดแย้งกันเอง ที่ผู้กระทำการจะเลือกผสมผสานได้แตกต่างกันไปตามบริบทของสถานการณ์ โดยไม่ปิดกั้นความรู้ใดความรู้หนึ่ง

ประการที่สามจะมองความรู้ในฐานะกระบวนการเคลื่อนไหว เพื่อสร้างและช่วงชิงความหมาย พร้อมๆ การปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

ในประการสุดท้าย จะมองความรู้เชื่อมโยงกับการสร้างอัตลักษณ์ของผู้กระทำการด้วย ในความพยายามที่จะตอบโต้การถูกกระทำให้เป็นอื่น โดยแสดงให้เห็นอัตลักษณ์ที่หลากหลาย

การศึกษาวาทกรรมของระบอบความรู้ส่วนใหญ่ มักจะเน้นการช่วงชิงความหมาย ส่วนการศึกษาวาทกรรมครอบงำนั้น มักจะอยู่ในงานของธงชัยในระยะแรกๆ โดยเฉพาะการศึกษาวาทกรรม ว่าด้วยการนิยาม “ความเป็นไทย” แต่ในระยะหลังๆ จึงเริ่มมีความสนใจกลับมาศึกษาวาทกรรมครอบงำอีกครั้ง ที่สำคัญ

คืองานการศึกษาทางประวัติศาสตร์ของ สายชล สัตยานุรักษ์ (2548) ซึ่งพยายามร้อยตอนความคิด ที่อยู่ในวาทกรรม เกี่ยวกับการสร้างความเป็นไทยกระแสหลัก เพื่อเข้าใจความจริง ที่ความเป็นไทยพยายามสร้างขึ้น และพบว่า การสร้างความเป็นไทยกระแสหลัก จะมีลักษณะของการนิยามความหมายที่คับแคบมาอย่างต่อเนื่อง ตั้งแต่ยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ จนการเมืองถูกผูกขาดอยู่ในกลุ่มชนชั้นนำ ขณะที่กีดกันกลุ่มชนระดับล่างและกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ให้ขาดการมีส่วนร่วมทางการเมือง

แต่การให้ความสำคัญกับความต่อเนื่องของวาทกรรมครอบงำเช่นนี้ อาจมองข้ามความสนใจศึกษา การช่วงชิงการนิยามความหมายของความเป็นไทยระหว่างกลุ่มชนต่างๆ ในสังคมไทยไปบ้าง ซึ่งมักมีอยู่ในงานเขียนระดับท้องถิ่นจำนวนมาก และงานนอกวงวิชาการที่แพร่หลายในวงกว้าง ตลอดจนงานบางส่วนในกลุ่มศึกษาแบบที่สอง จึงอาจเป็นไปได้ว่า การสร้างความเป็นไทยกระแสหลัก อาจจะรวมถึงความพยายามช่วงชิงความหมายกับกระแสท้องถิ่นด้วย นอกจากจะเป็นการปรับเปลี่ยนความหมายไปตามบริบททางการเมือง ตามความเข้าใจของชนชั้นนำ ที่สายชลพยายามศึกษาแล้ว

การศึกษาวาทกรรมประเด็นที่สอง คือ วาทกรรมวัฒนธรรมบริโภคนิยมนั้น เริ่มขึ้นหลังจากมีการนำแนวความคิดของนักคิดชาวฝรั่งเศสเข้ามาในสังคมไทยอีกนอกเหนือ จาก Michel Foucault ตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 โดยเฉพาะนักคิดสำนักหลังสมัยใหม่นิยม เช่น Jean Baudrillard (1998) ซึ่งเสนอความคิดเรื่องการบริโภคความหมายและสัญลักษณ์ ในฐานะที่เป็นวัฒนธรรมบริโภคนิยม ซึ่งกลายเป็นพลังขับเคลื่อนสำคัญในระบบทุนนิยมยุคโลกาภิวัตน์ แทนระบบการผลิต (สุทธิพันธ์ และจิรัตน์ 2528) และความคิดของนักคิดสำนักหลังโครงสร้างนิยม เช่น Roland Barthes (1972) เกี่ยวกับการวิเคราะห์สัญลักษณ์ ในช่วงต้นทศวรรษที่ 2540 (ชูศักดิ์ 2539, จุฑา 2540, ไชยรัตน์ 2545) ซึ่งช่วยกระตุ้นให้เกิดความสนใจศึกษาวัฒนธรรมการบริโภคที่มักเชื่อมโยงกับการเมืองของการสร้างมายาคติในเชิงความหมายและสัญลักษณ์ต่างๆ

หลังจากนั้นก็ยังมีการนำเข้าแนวความคิดตะวันตกอื่นๆ อีกอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะแนวความคิดจากสำนักวัฒนธรรมศึกษาของอังกฤษ ซึ่งได้รับอิทธิพล

ทางความคิดของนักคิดชาวอิตาลีคือ Antonio Gramsci (1971) อย่างชัดเจน ด้วยการเสนอข้อถกเถียงที่ไม่ยอมรับการครอบงำของความหมายใดความหมายหนึ่งอย่างเบ็ดเสร็จ ทั้งนี้เพราะกลุ่มคนต่างๆ ในสังคม ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มคนที่อยู่กันบึงของสังคมสักเพียงใดก็ตาม ก็ยังสามารถช่วงชิงและต่อรองกับความหมายต่างๆ ที่พยายามเข้ามาครอบงำได้

ข้อถกเถียงดังกล่าวช่วยเปิดประเด็นและพื้นที่ใหม่ๆ ในการสร้างความเข้าใจทางวัฒนธรรม ที่ช่วยให้มองเห็นความหลากหลาย และความซับซ้อนของความหมายมากขึ้น ขณะเดียวกันก็ช่วยให้มองเห็นพลวัตของวัฒนธรรม ที่หลุดออกไปจากกรอบของชาติได้ เพราะไม่ได้มองวัฒนธรรมเป็นเอกภาพของระบบคุณค่า แต่เป็นความหมายที่หลากหลายและเชื่อมโยงอยู่กับความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนและไร้พรมแดน

สำหรับนักวิชาการไทยคนแรกๆ ที่ได้ทดลองนำแนวความคิดวัฒนธรรมบริโคนิยมมาใช้ศึกษาสังคมไทยในเชิงวาทกรรมคือ ยศ สันตสมบัติ (2535) ในหนังสือเรื่อง “แม่หญิงสิขยัตว์ ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย” ซึ่งยศ สามารถใช้แนวความคิดดังกล่าวมาโต้เถียงกับความเข้าใจทั่วไป ที่มีกะอธิบายการค้าประเวณีของหญิงชาวบ้านอย่างง่าย ๆ ว่า มีสาเหตุมาจากปัญหาความยากจนทางเศรษฐกิจ ด้วยการวิพากษ์ระบบทุนนิยมและวาทกรรมของวัฒนธรรมบริโคนิยมว่า เป็นต้นเหตุที่แท้จริง เพราะการค้าประเวณีนั้นเป็นปัญหาทางวัฒนธรรม และการถูกครอบงำทางวาทกรรม ที่มาจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยมในปัจจุบัน ซึ่งกำลังอยู่ในกระบวนการเปลี่ยนให้วัฒนธรรมเป็นสินค้ามากขึ้น ควบคู่ไปกับการขยายตัวของวัฒนธรรมบริโคนิยม และเมื่อเศรษฐกิจชนบทถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของระบบทุนนิยมมากขึ้น ชาวบ้านก็จะซึมซับและรับวาทกรรมวัฒนธรรมบริโคนิยมตามมา จนเห็นคล้อยไปกับการเปลี่ยนให้เพศกลายเป็นสินค้าด้วย ซึ่งค่อยๆ ขยายตัวกลายเป็นวัฒนธรรมการขายตัวในที่สุด

หลังจากนั้น เกษียร เตชะพีระ (2539) ก็ได้นำความคิดบริโคนิยมมาอธิบายผลที่เกิดขึ้นจากการ “บริโคนิยมไทย” ด้วยการศึกษาศาสตร์จากสื่อโฆษณาต่างๆ

เพื่อวิพากษ์และรื้อถอนความคิดชาตินิยมในความเป็นไทย ซึ่งยังคงเป็นวาทกรรมครอบงำกระแสหลักในสังคมไทย โดยวิเคราะห์ให้เห็นถึงมิติทางการเมืองของวัฒนธรรม เพราะในระบบทุนนิยมโลกาภิวัตน์นั้น แม้แต่วัฒนธรรมก็อาจถูกเปลี่ยนให้กลายเป็นสินค้าได้ เนื่องจากระบบเช่นนี้กำลังเปลี่ยนมาใช้วัฒนธรรมบริโภคนิยมเป็นพลังขับเคลื่อนหลัก ในการแสวงหาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจแทนระบบการผลิต ด้วยการส่งเสริมให้ผู้คนหันมาบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์มากขึ้น

ภายใต้ระบบทุนนิยมในปัจจุบันดังกล่าว ความเป็นไทยจึงถูกเปลี่ยนให้กลายเป็นเพียงสินค้า ที่ใครๆ ก็สามารถบริโภคได้ โดยไม่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์แห่งชาติของผู้บริโภคเลยก็ได้ เพราะความเป็นไทยก็เป็นเพียงสินค้าชนิดหนึ่ง ผลที่ตามมาก็คือ ความพยายามใดๆ ที่จะสร้างความเป็นแกนสารให้กับความเป็นไทย อาจจะทำให้ได้อย่างมากก็เพียงทำให้ความเป็นไทยเป็นสินค้าที่มีราคาสูงขึ้นเท่านั้น แต่คนในชาติพันธุ์ไทยจะไม่สามารถควบคุมความเป็นไทย ที่เป็นเพียงสินค้านี้ได้อีกต่อไป เมื่อความเป็นไทยกลายเป็นเพียงสินค้าแล้ว เรื่องจิตวิญญาณของความเป็นไทยจึงเป็นเพียงนามธรรมที่ว่างเปล่า ซึ่งอาจจะเก็บเอาไว้ชื่นชม หรืออาจจะถูกใช้เป็นการเมืองวัฒนธรรม หรือวาทกรรมเพื่อครอบงำได้ หากยังไม่เข้าใจการทำงาน ของระบบทุนนิยมดังกล่าวไปแล้ว

การปรับใช้แนวความคิดวัฒนธรรมบริโภคนิยม และการเปลี่ยนวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าในงานศึกษานำร่อง 2 ชิ้นแรกนี้ ได้ช่วยขยายความเข้าใจวัฒนธรรม ในแง่การเมืองของวัฒนธรรมหรือลักษณะครอบงำของวัฒนธรรมเพิ่มเติมอีก ดังจะเห็นได้อย่างชัดเจนในวาทกรรมของการบริโภคความหมาย เพราะมีการตอกย้ำความเป็นแกนสารของความหมายในวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่อง ซึ่งมีงานวิจัยในแนวนี้เพิ่มเติมอีกจำนวนหนึ่งในช่วงทศวรรษที่ 2540

ในระยะแรกๆ การศึกษาวัฒนธรรมบริโภคนิยมส่วนใหญ่ มักจะเน้นไปในทิศทางที่มองบริโภคนิยมเป็นวาทกรรม ในการครอบงำทางความคิดเพียงทิศทางเดียว เพื่อวิพากษ์ผลกระทบที่มีต่อการลดทอนความเป็นมนุษย์ ทั้งๆ ที่ในความจริงแล้ว วัฒนธรรมดังกล่าวก็มีลักษณะทั้งที่สอดคล้อง แตกต่าง ขัดแย้งกันเอง

และหลากหลายซับซ้อนอย่างมาก โดยไม่ได้มีความหมายไปในทางใดทางหนึ่งทางเดียวเสมอไป ความเข้าใจวัฒนธรรมบริบทนิยมทำนองนี้จะเพิ่งเริ่มปรากฏชัดเจนขึ้นในงานวิจัยช่วงหลังของทศวรรษที่ 2540 ไปแล้ว

งานวิจัยของ ปราโมทย์ ภักดีณรงค์ (2548) เรื่อง “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม” น่าจะเป็นตัวอย่างที่ดีชิ้นหนึ่งของช่วงเวลาดังกล่าว งานชิ้นนี้พยายามถกเถียงว่า วัฒนธรรมการบริโภคสินค้าวัฒนธรรม ในกรณีนี้ก็คือ ผ้าขึ้นตีนจกของอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ เป็นการเมืองของการบริโภควัตถุสินค้าผ่านคุณค่าเชิงสัญลักษณ์ เพราะมีรหัสทางวัฒนธรรมหรือความหมายในการสื่อสารที่ไม่จำกัดอยู่เฉพาะในกลุ่มหรือชนชั้นทางสังคมของผู้บริโภคเท่านั้น จึงเกี่ยวข้องกับการช่วงชิงความหมาย ด้วยการสร้างวาทกรรม หรือ “ชุดความรู้” เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแตกต่างกัน ที่เป็นเสมือนพื้นที่ของการนิยามตัวตน ในสังคมของกลุ่มคนต่างๆ ที่มีส่วนร่วมอยู่ในวัฒนธรรมการบริโภคสินค้าวัฒนธรรมนี้ ทั้งภายนอกและภายในชุมชนท้องถิ่นเอง

การศึกษาดังกล่าววิเคราะห์การช่วงชิงความหมายที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นว่าเป็นการต่อรองในเชิงวาทกรรม เกี่ยวกับการบริโภคสินค้าวัฒนธรรม ซึ่งไม่ได้ผูกติดอยู่กับคู่ตรงข้ามเท่านั้น เพราะยังมีกลุ่มคนที่หลากหลายในชุมชนท้องถิ่นเองเข้ามามีส่วนร่วมในการสร้างชุดความรู้อื่นๆ ขึ้นมาช่วงชิงความหมายด้วย แม้จะยังไม่มีพลังมากนักก็ตาม สำหรับวาทกรรมหลักนั้น ในด้านหนึ่งจะแสดงออกผ่านหน่วยราชการท้องถิ่น ที่พยายามส่งเสริมให้ผ้าขึ้นตีนจกเป็นสินค้าวัฒนธรรมเชิงการค้าเต็มรูปแบบ ขณะที่ในอีกด้านหนึ่ง นักวิชาการและสื่อมวลชนจะตอบโต้วาทกรรมแรกผ่านการนิยามผ้าขึ้นในเชิง “คุณค่าวัฒนธรรมที่แท้จริง” หรือ “วัฒนธรรมประชาชน” ที่มีรหัสทางวัฒนธรรมเป็นสากล เช่น อุดมการณ์พุทธศาสนา พื้นที่เฉพาะของผู้หญิง และวิถีชีวิตไทย เป็นต้น

แม้จะมีกลุ่มคนในท้องถิ่นยอมรับวาทกรรมหลักทั้งสองชุดแตกต่างกันไป แต่บางส่วนยังไม่ยอมรับ เพราะมีความทรงจำในท้องถิ่นที่แตกต่างออกไป เนื่องจากวาทกรรมหลักจะมีลักษณะสากลและหลุดออกไปจากบริบทของท้องถิ่น

ขณะเดียวกันก็เน้นตัวสัญลักษณ์มากกว่าตัวชาวบ้าน ซึ่งทำให้ชาวบ้านไร้พลังในการกำหนดทิศทางการอธิบาย ชาวบ้านบางส่วนจึงพยายามเข้ามาต่อรองความหมาย ด้วยการสร้างตัวตนในทางประวัติศาสตร์จากความทรงจำ ซึ่งก็จะแตกต่างกันไปตามฐานะบทบาทและอำนาจในสังคม ที่ยังไม่มั่นคงและยังไม่เท่าเทียมกัน แต่ก็ทำให้เกิดชุดความรู้ที่หลากหลายมากขึ้นกว่า ที่มีอยู่ในวาทกรรมกระแสหลักเท่านั้น (ปราโมทย์ 2548: 208-218)

ประเด็นที่สาม การศึกษาวาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยม อาจจะถือได้ว่าเป็นการสานต่อแนวความคิดเรื่องความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ที่เริ่มศึกษากันมาแล้วในกลุ่มที่สอง แต่ความเข้าใจชาติพันธุ์ในกลุ่มที่สอง ยังคงยึดติดอยู่กับความคิดแบบแก่นสารนิยม กล่าวคือเชื่อในการดำรงอยู่ด้วยตัวเองของความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งในระยะหลังทั้งรัฐชาติและระบบตลาดได้นำมาใช้เป็นพื้นฐาน ในการครอบงำและกักขังภาพลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ให้ถาวรและตายตัว ทั้งภาพเชิงลบ เพื่อการควบคุมและกีดกันกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้น และภาพเชิงบวก เพื่อการขายเป็นสินค้าวัฒนธรรม ซึ่งนำไปสู่การลดทอนความเป็นมนุษย์ของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหลายมากขึ้น

เมื่อความเข้าใจชาติพันธุ์ ในทางมานุษยวิทยาค่อยๆ พัฒนาและเปลี่ยนแปลงไป หลังจากได้รับอิทธิพลทางความคิดจากนักมานุษยวิทยาที่สำคัญ 2 คนคือ Edmund Leach (1954) และ Fredrik Barth (1969) ในกรณีของ Leach ได้เสนอให้มองชาติพันธุ์เป็นเสมือนบทบาท ที่สามารถปรับเปลี่ยนไปได้ตามเงื่อนไขของบริบทแวดล้อม และไม่ใช่ลักษณะทางวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่อย่างตายตัว ขณะที่ Barth ได้ชี้ให้เห็นว่า ชาติพันธุ์เป็นคุณสมบัติทางวัฒนธรรมที่หลากหลาย และไม่ใช่ความเชื่อหรือแบบแผนที่สืบทอดกันมา ซึ่งคนในกลุ่มชาติพันธุ์สามารถเลือกนำมาใช้เพื่อยืนยันความเป็นสมาชิกภาพของตนเองในกลุ่ม และในความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่นๆ เพราะสามารถปรับเปลี่ยนและลื่นไหลไปมาได้ การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์จึงหันมาสนใจการสร้างและนิยามความเป็นชาติพันธุ์ ในเชิงกระบวนการที่เปลี่ยนแปลงได้มากขึ้น

ในกรณีของสังคมไทย การรับความคิดและความเข้าใจชาติพันธุ์ดังกล่าวเริ่มปรากฏชัดมากขึ้นในช่วงต้นทศวรรษที่ 2540 ดังจะพบข้อถกเถียงเกี่ยวกับมุมมองเช่นนี้ในงานของอานันท์ (2541ข) และต่อมาเมื่อได้ผสมผสานกับแนวความคิดเรื่องวาทกรรมและอัตลักษณ์ (อภิญา 2546) เพิ่มเติมอีก ก็ยิ่งช่วยเสริมให้ความเข้าใจชาติพันธุ์เชิงวาทกรรมมีพลังในการวิเคราะห์มากขึ้น ซึ่งนำไปสู่การขยายตัวของการวิจัยชาติพันธุ์ ในมิติของวาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยมตามมา

ในระยะแรกๆ วาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยมที่สำคัญ จึงแสดงออกมาในประเด็นการเมืองของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งมีงานวิจัยที่เกี่ยวข้องมากมาย เช่น งานวิจัยของ อธิญา ศิริผล (2546) ศึกษาการตอบโต้ของชาวม้งต่อการถูกกักขังอัตลักษณ์ไว้กับผืน ด้วยการแสดงอัตลักษณ์ออกมาอย่างหลากหลาย ทั้งในระดับปัจเจกชนและระดับชุมชน เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กับวาทกรรมครอบงำต่างๆ ของรัฐ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างภาพลักษณ์ของชุมชนปลอดภัยเสถียร หรือชุมชนของผู้ประสบความล้มเหลวทางเศรษฐกิจ เป็นต้น

นอกจากนั้น ยังมีการศึกษากระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในลักษณะอื่นๆ อีก เช่น งานวิจัยของขวัญชีวัน บัวแดง (2546) ศึกษาการปรับเปลี่ยนศาสนาของชาวกะเหรี่ยง ในบริบทของการเปลี่ยนแปลงระบบความสัมพันธ์ในการผลิตและความสัมพันธ์กับคนภายนอกชุมชนมากขึ้น ด้วยการผสมผสานความเชื่อทั้งศาสนาเดิมกับศาสนาคริสต์และพุทธ เพื่อปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจให้ตนเองมีสถานภาพทางสังคมสูงขึ้น

ในกระบวนการสร้างอัตลักษณ์นั้น อาจจะไม่จำเป็นต้องเกี่ยวกับการตอบโต้หรือการยกสถานภาพทางสังคมเท่านั้น ในบางกรณีอาจจะเป็นการสร้างการยอมรับก็ได้ เช่น กรณีของชาวไตหรือไทใหญ่ ที่แม่ฮ่องสอน ซึ่งนิติ ภาควัฒน (2547) ศึกษาและพบว่า ชาวไตใช้การปรับเปลี่ยนความทรงจำของตน ในกระบวนการสร้างความเป็นไทย เพื่อการในชีวิตอยู่ในรัฐไทย

ดังนั้นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ในวาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยม จึงเป็นกระบวนการที่หลากหลายและซับซ้อน ซึ่งไม่ได้ปรับเปลี่ยนไปในทิศทางเดียวกัน

ทั้งหมด แต่อาจจะผสมผสานและดำรงอยู่ร่วมกันก็ได้ ในกรณีศึกษากระบวนการรื้อฟื้นอักษรไทในเวียดนาม ยุคติ มุกดาวิจิตร (2548) ได้พบว่าเป็นกระบวนการต่อรองของชุมชนในหลายระดับและหลากหลายลักษณะ ในฐานะที่เป็นความเคลื่อนไหวที่ซับซ้อน เพื่อปรับความสัมพันธ์ต่างๆ ทั้งภายในและภายนอกท้องถิ่น ในบริบทของชาติที่กำลังเปลี่ยนแปลงไป

อย่างไรก็ตาม กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ในวาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยมไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์เท่านั้น ที่จริงแล้วยังมีกรณีศึกษาที่เกี่ยวข้องกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมในลักษณะอื่นๆ อีก ที่ดำรงอยู่ร่วมกันอย่างซับซ้อนในสังคมไทย ไม่ว่าจะเป็นการเมืองของอัตลักษณ์ทางเพศ ศาสนา และแม้แต่อัตลักษณ์ของกลุ่มชายขอบอื่นๆ เช่น กลุ่มวัฒนธรรมย่อย และกลุ่มที่อยู่ก้นบึ้งของสังคม เช่น คนไร้บ้าน (บุญเลิศ 2546) ซึ่งมีจำนวนมาก จึงไม่สามารถจะประมวลมาให้เห็นเป็นตัวอย่างได้ทั้งหมดในบทสังเคราะห์สั้นๆ ชี้ขึ้น

ในระยะหลังๆ กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ ในวาทกรรมวัฒนธรรมพหุนิยมที่น่าสนใจ จะเริ่มหันมาองการสร้างอัตลักษณ์ลัดรัฐชาติมากขึ้น ดังจะเห็นได้จากความสนใจศึกษาคนพลัดถิ่น (จิรวุฒิ 2547) และกรณีศึกษาต่างๆ เช่น งานศึกษาของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2549) เรื่องหญิงพลัดถิ่นไทใหญ่ในพื้นที่ชายขอบของชาติ ซึ่งสร้างวาทกรรมคนพลัดถิ่น ผ่านการวิพากษ์วาทกรรมรัฐชาติ ที่กระทำความรุนแรงต่อร่างกายผู้หญิง ในความเคลื่อนไหวทางการเมืองที่เชื่อมโยงระดับท้องถิ่น ชาติและโลกเข้าไว้ด้วยกัน

กรณีศึกษาวัฒนธรรมของคนพลัดถิ่นส่วนใหญ่จะให้ความสำคัญกับการเมืองของอัตลักษณ์ที่ลัดรัฐ ส่วนในเชิงวิธีวิทยาก็จะเน้น การมองวัฒนธรรมบริโภคนิยม ในเชิงที่เป็นกระบวนการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจมากขึ้น แทนที่จะมองในด้านของการครอบงำด้านเดียว เช่น กรณีศึกษา คนไทใหญ่พลัดถิ่นในไทย ของ Amporn Jirattikorn (2007) ซึ่งพบว่ามีอัตลักษณ์ที่ซับซ้อนและสั่นไหว เพื่อการใช้ชีวิตอยู่ในสังคมเชียงใหม่ โดยที่บางส่วนจะนิยมบริโภคเพลงไทใหญ่สมัยนิยมจากพม่า ในการสร้างอัตลักษณ์ข้ามพรมแดน ที่เชื่อมโยงกับการบริโภคความทรงจำ

เกียจวบ้านเกดและความเป็นชาติ พร้อมๆ กับการบรโภคความเป็นสมัยใหม่ ขณะเดียวกันบางส่วนก็ย้งจัดงานประเพณี ในฐานะพื้นที่สาธาณะและชีวิต ทางสังคมของพวเกา เพื่อปรับพลวัตของความสัมพันธ์กับรัฐและระบบทุน

ความเข้าใจวฒนธธม ในมิตินองวาทกรรม ได้ขยายพรมแดนความรู้ ที่ช่วยให้มองเห็นปัญหาของความสัมพันธ์เชิงอำนาจะหว่างกลุ่มชนต่างๆ ทั้ง กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มทางศาสนา กลุ่มทางเพศ กลุ่มวฒนธธมย่อย และกลุ่มชายขอบ อื่นๆ ในรัฐชาติและข้ามรัฐมากขึ้น ซึ่งมีเกียจพ้นกับกระบวนการต่างๆ มากมาย ไม่ว่าจะเป็นการครอบงำ ความขัดแย้ง ความซับซ้อน และการต่อรองกันอยู่ตลอดเวลา เมื่อเชื่อมโยงกับบริบทและเงื่อนไขของความสัมพันธ์ในด้านต่างๆ เช่น วาทกรรม ความรู้ วฒนธธมบริโภคนิยม อัตลักษณ์ วฒนธธมพหุนิยม ความเป็นพลเมือง และความเป็นสมัยใหม่ เป็นต้น

แต่ความเข้าใจวฒนธธมเช่นนี้ ก็อาจจะย้งไม่ได้ให้ความสำคัญกับ ความเคลื่อนไหวทางสังคมวฒนธธม ที่เกิดขึ้นในบริบทเชิงโครงสร้างและ ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจและการเมืองที่กำลังเปลี่ยนแปลง แม้จะมีความสนใจ ความเคลื่อนไหวอยู่บ้างแล้ว จึงจำเป็นต้องปรับความเข้าใจวฒนธธมเพิ่มเติมต่อไป

2.6 กลุ่มศึกษาวฒนธธมปฏิบัติการและความเคลื่อนไหว ในบริบทของความขัดแย้งทางเศรษฐกิจการเมือง

แนวทางในการศึกษาของกลุ่มนี้ อาจจะถือว่าย้งอยู่ในขั้นแรกเริ่มของการก่อตัวขึ้นมาใหม่ จึงย้งไม่มีปรากฏแนวทางชัดเจนเช่นเดียวกับกลุ่มอื่นๆ ก่อนหน้านี้ และบางส่วนก็อาจจะมัลักษณะใกล้เคียงกับแนวทางของกลุ่มศึกษา วาทกรรม โดยเฉพาะการมองวฒนธธมในเชิงปฏิบัติการคล้ายคลึงกัน แต่ แนวทางของกลุ่มศึกษาวาทกรรมจะเน้น การปฏิบัติการของการช่วงชิงและต่อรอง ในด้านของความหมาย ความรู้ และอัตลักษณ์ มากกว่าการต่อรองเพื่อปรับเปลี่ยน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจะ และย้งอาจจะให้ความสนใจกับความเคลื่อนไหวทาง

สังคมไม่มากนัก ขณะที่ยังไม่ได้สนใจบริบทของความขัดแย้งทางเศรษฐกิจการเมือง ดังนั้นแนวทางการศึกษาของกลุ่มนี้ จึงมีนัยของการเพิ่มเติมเสริมต่อส่วนที่ยังอาจจะขาดหายไปเหล่านี้ เพื่อช่วยให้ความเข้าใจวัฒนธรรมมีความซับซ้อน และสามารถครอบคลุมประเด็นต่างๆ อย่างรอบด้านมากขึ้น

ตามที่ได้เกริ่นนำไว้แล้วว่า การศึกษากลุ่มนี้กำลังก่อตัวขึ้นมาใหม่ เพราะการศึกษาวัฒนธรรมปฏิบัติการและความเคลื่อนไหวเช่นนี้ เคยมีผู้ทดลองนำเสนอมาก่อนแล้ว ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 2520 แต่การศึกษาคั้งนี้ขาดการสืบสานอย่างต่อเนื่องไปช่วงเวลาหนึ่ง และเพิ่งจะมีความพยายามพัฒนาขึ้นมาใหม่ในช่วงหลังของทศวรรษที่ 2540 นี้เอง

สำหรับการศึกษาในช่วงทศวรรษที่ 2520 นั้น เริ่มต้นจากความสนใจศึกษาประวัติศาสตร์ของขบวนการเคลื่อนไหวของชาวนา ที่เรียกกันว่า กบฏผู้มีบุญหรือขบวนการพระศรีอารีย์ ซึ่งเกิดขึ้นในหลายภูมิภาคของประเทศไทย และหลายครั้งในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน ดังปรากฏในงานของฉัตรทิพย์ นาถสุภา เรื่อง “เจ้าผู้มีบุญหนองหมากแก้ว” ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ.2523 และ เรื่อง อุดมการณ์ขบถผู้มีบุญอีสาน ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ.2527 ต่อมาทั้งสองบทความถูกนำมาตีพิมพ์รวมกันในหนังสือ **“วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม”** (ฉัตรทิพย์ 2534) แนวทางการศึกษาในบทความทั้งสองได้วิเคราะห์ให้เห็นว่า การเคลื่อนไหวของชาวนามักจะก่อตัวขึ้นมา จากพลังอำนาจของการตีความอุดมการณ์พระศรีอารีย์ และสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาวนา จนกลายเป็นการปฏิบัติการในบริบทของความขัดแย้งทางเศรษฐกิจการเมือง ซึ่งถูกมองว่าเป็นวิกฤตทางศีลธรรมที่เกิดจากการที่รัฐเข้ามาเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจการเมืองในท้องถิ่น พลังอำนาจดังกล่าวจึงเป็นพื้นฐานทางอุดมการณ์ ที่ช่วยให้ชาวนารวมตัวกันต่อต้านรัฐ เพื่อจะได้มีอิสระจากรัฐ

นอกจากนักวิชาการชาวไทยแล้ว ในช่วงนั้นยังมีนักวิชาการชาวต่างประเทศที่สนใจประเด็นการศึกษาความเคลื่อนไหวของชาวนาเช่นเดียวกัน แต่ขยายช่วงเวลามาสู่กรณีศึกษา ที่เกิดขึ้นในปัจจุบันสมัยมากขึ้น เริ่มจากงานของนักมานุษยวิทยา

ชาวอังกฤษชื่อ Andrew Turton ในบทความเรื่อง “Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness” (Turton 1984) ซึ่งเพิ่งจะมีการแปลเป็นไทยและตีพิมพ์ในปี พ.ศ.2551 นี้เอง ในชื่อภาษาไทยว่า “การครอบงำและความหวาดกลัวในสังคมไทย” (อุ๋ทอง ผู้แปล 2551) นอกจากจะศึกษาการต่อสู้ของชาวนาในช่วงระหว่าง พ.ศ.2516-2519 และการปราบปรามความเคลื่อนไหวของประชาชนหลังเหตุการณ์ 6 ตุลาคม 2519 แล้ว งานชิ้นนี้ยังเป็นงานชิ้นแรกๆ ที่เสนอความเข้าใจวัฒนธรรมด้วยแนวคิดอุดมการณ์ปฏิบัติการ ตามกรอบแนวคิดในทฤษฎีมาร์กซิสต์ ที่ได้รับอิทธิพลเพิ่มเติมจากความคิดของ Antonio Gramsci (1971) ซึ่งเป็นนักคิดชาวอิตาลี และ Raymond Williams (1958) นักคิดชาวอังกฤษ

ในการเสนอแนวคิดอุดมการณ์ปฏิบัติการนั้น Andrew Turton ต้องการจะท้าทายความเข้าใจอุดมการณ์วัฒนธรรม ที่เคยเชื่อบ้าง กันมาว่า วัฒนธรรมเป็นตัวกำหนดการกระทำต่างๆ เพราะเป็นความคิดที่ดำรงอยู่และสืบทอดได้อย่างต่อเนื่อง หรือเป็นระบบความหมาย โครงสร้าง และวิถีปฏิบัติที่ตายตัว โดยเสนอให้มองอุดมการณ์และความรู้ ทั้งในลักษณะที่เป็นวาทกรรม และในลักษณะของปฏิบัติการของตัวผู้กระทำทางสังคม ในกระบวนการต่างๆ ที่มีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันและกัน ซึ่งเปรียบเสมือนพื้นที่ของการต่อสู้ระหว่างกลุ่มอำนาจทางสังคมต่างๆ ที่ซับซ้อน เพราะไม่ใช่เป็นเพียงการช่วงชิงความหมายเชิงวาทกรรมเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวพันกับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางเศรษฐกิจการเมือง ที่เป็นบริบทของการต่อสู้ดังกล่าวด้วย (อุ๋ทอง (แปล) 2551: 4-9)

ความคิดของ Andrew Turton ดังกล่าวข้างต้นนั้น ตั้งอยู่บนสมมุติฐาน ที่ได้รับอิทธิพลจากความคิดของ Gramsci อย่างชัดเจน ซึ่งได้อธิบายไว้ว่า การครอบงำทางอุดมการณ์ (Hegemony) นั้น ไม่ว่าจะมีอำนาจและความรุนแรงสักเพียงใดก็ตาม ก็ยังมีขีดจำกัด เพราะจะเกิดการต่อสู้ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ซับซ้อน จนทำให้เกิดพื้นที่ของสภาวะที่อยู่ระหว่างกลางชั่วคราว (in-between space) ซึ่งเอื้อต่อการปฏิบัติการต่างๆ ที่สร้างสรรค์ ในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจได้ หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นพื้นที่ของการต่อรองอำนาจ โดยปฏิบัติการเหล่านั้นจะ

มีลักษณะแตกต่างกันอย่างหลากหลาย และครอบคลุมการกระทำต่างๆ ตั้งแต่การรวมตัวกันเพื่อวิพากษ์ ปฏิเสธ การตีความอุดมการณ์ใหม่ และการสร้างความทรงจำทางประวัติศาสตร์ขึ้น ตลอดจนการต่อต้านในชีวิตประจำวัน เป็นต้น

ในปี พ.ศ.2529 นักวิชาการชาวญี่ปุ่นชื่อ ชิเกฮารุ ทานาเบ ก็ได้นำแนวความคิดอุดมการณ์ปฏิบัติการ มาใช้ศึกษาการต่อสู้ของผู้นำชาวนาในภาคเหนือ ในหนังสือเรื่อง **“นุ่นเหลือง-นุ่นดำ: ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย”** (ทานาเบ 2529) ซึ่งพยายามวิเคราะห์กระบวนการเปลี่ยนอำนาจศักดิ์สิทธิ์ไปสู่อำนาจการเมือง ผ่านการตีความอุดมการณ์ตนบุญ ในบริบทของการต่อสู้เพื่อความเป็นธรรมในการจัดการน้ำของชาวบ้าน

ที่จริงแล้ว การอธิบายแนวความคิดอุดมการณ์ปฏิบัติการ ซึ่งมักจะยึดโยงอยู่กับความคิดเรื่องพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรม ในการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วยเสมอ นั้น อาจกล่าวได้ว่า มีพื้นฐานอยู่ในความคิดทางมานุษยวิทยามานานแล้ว เช่นเดียวกัน ดังจะเห็นได้จากความคิดของ Victor Turner (1969) ที่มองอุดมการณ์เป็นปฏิบัติการอยู่ในกระบวนการทางพิธีกรรม ซึ่งมักจะเปิดให้มีช่วงเปลี่ยนผ่านที่ไม่ผูกติดอยู่กับโครงสร้าง หรือที่เรียกว่า สภาวะหัวเลี้ยวหัวต่อ (Liminality) ในการผสมผสานความคิด ที่อาจจะขัดแย้งกันขึ้นใหม่อย่างสร้างสรรค์ได้

ในภายหลัง ความคิดเรื่องพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมทำนองนี้ ยังได้รับการพัฒนาและขยายความเพิ่มเติมออกไปอีกอย่างซับซ้อน ในงานของ Henri Lefebvre เรื่อง **“The Production of Space”** (Lefebvre 1991) และเมื่อนำมาปรับใช้ควบคู่กับแนวความคิดวัฒนธรรมปฏิบัติการในงานของนักมานุษยวิทยา เช่น หนังสือเรื่อง **“Outline of a Theory of Practice”** ของ Pierre Bourdieu (1977) และหนังสือเรื่อง **“The Practice of Everyday Life”** ของ Michel de Certeau (1984) แล้ว ก็จะมีพลังในการวิเคราะห์ความเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมต่างๆ อย่างมาก แต่ในปัจจุบันนี้ นักวิชาการไทยยังรับแนวความคิดเหล่านี้มาปรับใช้ในการศึกษาอย่างค่อนข้างจำกัดอยู่มาก

ในจำนวนงานศึกษาปัจจุบันที่มีอยู่อย่างจำกัดนั้น งานชิ้นใหม่ของขวัญชีวัน บัวแดง (Kwancheewan 2008) นับเป็นตัวอย่างหนึ่ง ที่พยายามสืบทอดประเด็น การศึกษาความเคลื่อนไหวของผู้มีบุญมาจากช่วงทศวรรษที่ 2520 โดยศึกษากรณี ของชุมชนผู้มีบุญของชาวกะเหรี่ยงที่อาศัยอยู่ตามชายแดนระหว่างไทยกับพม่า ซึ่งเคยเคลื่อนไหวต่อสู้กับรัฐบาลต่างๆ มาตั้งแต่สมัยอาณาจักรคอมมิวนิสต์จนถึง รัฐบาลพม่าในปัจจุบัน ด้วยการสร้างและรักษานิกายทางศาสนาแบบพระศรีอาริย์ไว้ ตลอดระยะเวลา 4 ทศวรรษที่ผ่านมา ในฐานะที่เป็นการปฏิบัติการในการตีความ อุดมการณ์ ตามนัยในความคิด Habitus ของ Bourdieu ที่อาจขัดแย้งและปรับเปลี่ยน อยู่ตลอดเวลา ในบริบทของการต่อรองกับกลุ่มอำนาจต่างๆ จากภายนอก

สำหรับผู้เขียนเอง ได้พยายามปรับการวิเคราะห์งานวิจัยที่ผ่านมา มา ด้วยการเปลี่ยนมุมมองวัฒนธรรมในเชิงปฏิบัติการมากขึ้น ดังตัวอย่างในบทความ (Anan 2007) ที่พยายามวิเคราะห์ขบวนการเคลื่อนไหวป่าชุมชนของชาวเขาใน ภาคเหนือ โดยอาศัยแนวคิดเรื่อง “พื้นที่ความรู้” (Knowledge Space) ในฐานะ ที่เป็นพื้นที่ของการปฏิบัติการ ในการสร้างความรู้และต่อรองอำนาจ ในบริบทของการ ช่วงชิงอำนาจในการจัดการทรัพยากรกับรัฐ แนวความคิด “พื้นที่ความรู้” นี้ David Turnbull ได้ทดลองนำเสนอในมิติทางสังคมและวัฒนธรรมในปี 1997 และต่อมา Sarah Wright (2005) ก็นำมาขยายความให้ชัดเจนขึ้น เมื่อผู้เขียนนำความคิดนี้ มาวิเคราะห์ขบวนการเคลื่อนไหวป่าชุมชน ก็พบว่าชาวเขาได้ปฏิบัติการอย่าง ซับซ้อน ในกระบวนการสร้างความรู้และอำนาจ ซึ่งเกิดขึ้นในพื้นที่ระหว่างคู่ตรงข้าม ต่างๆ เช่น ระหว่างป่าและการเกษตร ระหว่างการอนุรักษ์และการพัฒนา เพราะ ชาวเขาสามารถผสมผสานความรู้ต่างๆ เพื่อการต่อรอง เช่น ผ่านพิธีบวชป่า ซึ่ง ผสมผสานความเชื่อจากหลายทางศาสนา ในความพยายามจะสื่อสารเชิงวาทกรรม กับทั้งภายในและภายนอกชุมชน

ขณะเดียวกันก็มีการปรับความคิดเรื่องสิทธิด้วย จากสิทธิชุมชนซึ่งมีนัยของ ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ก็เปลี่ยนมาสร้างความหมายของสิทธิเชิงซ้อนแทน เพราะการจัดการป่าจะเกี่ยวข้องกับผู้มีส่วนได้ส่วนเสียหลายฝ่าย ที่ต้องเข้ามามี

ส่วนร่วมในการจัดการ จึงต้องมีการต่อรอง เพื่อปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกันและกันใหม่ ความคิดสิทธิเชิงซ้อนจึงช่วยเปิดพื้นที่ให้กับการต่อรองอำนาจในการจัดการ ที่มีความยืดหยุ่นและเป็นจริงได้มากขึ้น แทนที่จะยึดติดอยู่กับคู่ตรงข้ามชั่วคราวหนึ่งอย่างตายตัว (Anan 2007)

ในบทความชิ้นล่าสุดของผู้เขียน เรื่อง “Transforming Agrarian Transformation in the Globalizing Economy of Neoliberalism” (Anan 2008) ซึ่งผู้เขียนพยายามจะวิเคราะห์ประเด็นปัญหาของกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่กำลังเกิดขึ้นกับสังคมเกษตรกรรม ในบริบทของกระบวนการโลกาภิวัตน์ ที่มีทั้งการครอบงำความรู้และการกีดกันผู้คนออกจากการเข้าถึงทรัพยากร ผู้เขียนเองก็พยายามจะมองให้ทะลุคู่ตรงข้ามระหว่างท้องถิ่นและโลกาภิวัตน์ ด้วยทราบดีว่ากระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเป็น การเมืองของการต่อรองอำนาจที่ซับซ้อน ซึ่งต่อสู้กันอย่างเข้มข้นใน “พื้นที่ความรู้” ที่ไม่ใช่ทั้งภูมิปัญญาท้องถิ่น หรือความรู้จากภายนอกด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น

ผู้เขียนเริ่มมองวัฒนธรรมปฏิบัติการในมิติของ “พื้นที่ความรู้” ด้วยการปรับใช้ความคิดของ Andrew Turton ที่มองความรู้ว่าเป็นทั้งวาทกรรมและปฏิบัติการ ดังนั้น “พื้นที่ความรู้” จึงเป็นพื้นที่ที่ต่อรองความหมายและอำนาจ ที่อยู่ระหว่างคู่ตรงข้าม หรืออาจเรียกว่าเป็นพื้นที่ที่สาม เพราะสามารถผสมผสานความรู้ต่างๆ อย่างหลากหลาย ที่อาจจะขัดแย้งกันเอง ในความพยายามของท้องถิ่นที่จะเลือกกลยุทธ์ในการพัฒนา สร้างเครือข่าย หรือสร้างอัตลักษณ์ใหม่ เพื่อมาต่อรองในการดำรงชีวิต

ในสถานการณ์ดังกล่าว การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมเกษตรในปัจจุบัน จึงไม่ได้ถูกกำหนดจากโลกาภิวัตน์ด้านเดียว ตามที่มักจะเข้าใจกัน แต่ท้องถิ่นก็มีส่วนในการต่อรองและปรับเปลี่ยนตัวเองด้วย จากปฏิบัติการของการสร้างความรู้ที่ผสมผสานขึ้นมาใน “พื้นที่ความรู้” นั้นเอง ซึ่งมีส่วนอย่างสำคัญในการผลักดันไปสู่ การพัฒนาแบบมีส่วนร่วมมากขึ้น พร้อมๆ กับการปรับเปลี่ยนพื้นที่ของการต่อสู้ใหม่ๆ ด้วย

2.7 บทสรุป

ความเข้าใจวัฒนธรรมต่างๆ ในงานวิจัยสังคมไทยนั้น อาจจะแยกแยะออกได้ตามกลุ่มการศึกษาอย่างน้อย 5 กลุ่ม ดังได้ทบทวนและสังเคราะห์ให้เห็นแล้วข้างต้น แต่ความเข้าใจเหล่านั้นทั้งหมด ก็ยังคงยืนหยัดอยู่อย่างครบถ้วน และพร้อมหน้าพร้อมตากันในปัจจุบัน แม้ว่าจะเริ่มก่อตัวขึ้นมาต่างเวลากันก็ตาม ซึ่งหมายความว่าความเข้าใจที่เกิดขึ้นใหม่ก็ยังไม่สามารถแทนที่ความเข้าใจที่มีมาก่อนหน้านั้นได้ และความเข้าใจที่เกิดมาก่อน ก็ยังไม่ได้สูญสิ้นพลังไปทั้งหมด ในการจูงใจให้เกิดการศึกษาวิจัยใหม่ๆ ทั้งนี้คงจะเป็นเพราะ ความเข้าใจวัฒนธรรมตามความคิดในแต่ละกลุ่มการศึกษา ต่างก็มีนัยที่ต้องการตั้งคำถามและแสวงหาคำตอบต่อประเด็นต่างๆ ในเงื่อนไขที่แตกต่างกันไป ดังปรากฏว่า นักวิจัยหลายคนก็มีความเข้าใจวัฒนธรรมอยู่ในหลายกลุ่มการศึกษา ขึ้นอยู่กับประเด็นของการวิจัยที่แตกต่างกันไปในแต่ละช่วงเวลา

ด้วยเหตุนี้เอง จึงอาจกล่าวได้ว่าความเข้าใจวัฒนธรรม ในลักษณะต่างๆ นั้นไม่ใช่คำตอบสำเร็จรูปที่สมบูรณ์ในตัวเอง หากเป็นแต่เพียงแนวคิดที่ช่วยในการตั้งคำถาม หรือการวิเคราะห์ประเด็นปัญหาที่แตกต่างกันไป ตามเป้าหมายในการศึกษาวิจัยต่างๆ ซึ่งยังคงเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันไม่ตกปาก ระหว่างการดำรงอยู่และเอกภาพของชาติ การวิพากษ์แนวทางการเปลี่ยนแปลงสังคม และการเสนอทางเลือกทิศทางการใหม่ๆ

แต่ก็เป็นที่น่าสังเกตเช่นกันว่า ความเข้าใจวัฒนธรรมใหม่ๆ นั้นจะมีนัยเชิงวิพากษ์วิจารณ์ลักษณะ ที่เป็นเอกภาพและการเป็นตัวกำหนดของวัฒนธรรมมากขึ้น พร้อมๆ กับการหันมาให้ความสำคัญกับมุมมองที่หลากหลาย และการกระทำของผู้คนในวัฒนธรรมแทนที่ ขณะเดียวกันก็ไม่ได้มองวัฒนธรรมอย่างอิสระและตั้งอยู่ในความว่างเปล่า แต่มองวัฒนธรรมอย่างยึดโยงอยู่กับบริบทในความสัมพันธ์ทางสังคมอื่นๆ ด้วย

ในสภาวะที่ ความเข้าใจวัฒนธรรมกำลังเปลี่ยนแปลงไป อย่างรวดเร็ว ในปัจจุบัน การยึดติดอยู่กับความเข้าใจวัฒนธรรมลักษณะใดลักษณะหนึ่งอย่างเดียวนั้น ยึดไว้เป็นเสมือนคำตอบสำเร็จรูป ก็อาจจะทำให้ติดกับดักของกระบวนทัศน์นั้น แทนที่จะใช้ความเข้าใจวัฒนธรรมในการช่วยตั้งคำถามใหม่ๆ ก็กลับจะถูกปิดหูปิดตา แทนได้

ดังนั้นการวิจัยวัฒนธรรมที่จะมีพลังในการวิเคราะห์สูง จึงขึ้นอยู่กับตั้งคำถาม กับมันในทศน์ ที่อยู่ในความเข้าใจวัฒนธรรมแต่ละลักษณะให้มากขึ้น แทนการยึดติด กับกระบวนทัศน์ใดกระบวนทัศน์หนึ่ง ขณะเดียวกันก็ควรจะวิพากษ์วิจารณ์ความคิด ความเข้าใจต่างๆ ก่อนที่จะประยุกต์ใช้ในการวิจัยด้วย และพร้อมที่จะเลือกผสมผสาน ความคิด ที่แตกต่างกันให้ทันกับการตั้งคำถามใหม่ๆ ซึ่งมักจะผันแปรไปตาม การเปลี่ยนแปลงรอบๆ ตัว ที่กำลังเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วมากขึ้น และเชื่อมโยงกับ บริบทที่มีความหลากหลายและไร้พรมแดนมากขึ้นด้วย

เอกสารอ้างอิง

- ก.ศ.ร กุหลาบ (กุหลาบ ตฤณณานนท์) (2538) **อายะติวัฒน์** (พิมพ์ครั้งแรก 2454) กรุงเทพฯ: สมาคมมิตรภาพญี่ปุ่น-ไทย
- เกษียร เตชะพีระ (2539) “บริโภคนิยมไทย” ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บก) **จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนการทัศน์ด้านไทยศึกษา** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- แก้วมงคล ชัยสุริยนต์ (2486) **ผีของชาวลานนาไทยโบราณ** (พิมพ์แจกในงานศพ นางถนอมยาอิทธิงส์) กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พระจันทร์
- ขวัญชัย บัวแดง (2546) “การเปลี่ยนศาสนา: ความซับซ้อนของการแสดงตัวตนของคนกะเหรี่ยงทางภาคเหนือของประเทศไทย” ใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บก) **อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- คึกฤทธิ์ ปราโมช (ม.ร.ว.) (2511) **ฝรั่งศักดิ์นา** (พิมพ์ครั้งแรก 2504) กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ก้าวหน้า
- จตุรนต์ เบญจเจริญกุล (2540) “โรดของ บาร์ท: The Text of Life, Life of Text” **วารสารร่มพญักษ์** 16(2): 21-32
- จารุวรรณ ธรรมวัตร (2523) **โลกทัศน์ทางการเมืองจากวรรณกรรมอีสาน** กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย (2536) **ภูมิปัญญาอีสาน 2** อุบลราชธานี: ศิริธรรมออฟเซ็ท
- จิตร ภูมิศักดิ์ (2517) **โฉมหน้าศักดินาไทย** กรุงเทพฯ: ชมรมหนังสือแสงตะวัน (2519) **ความเป็นมาของคำ สยาม ไทย ลาว และลักษณะทางสังคมของเชื้อชนชาติ** กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครพิมพ์
- จรี วิจิตรวาทการ (2527) “ภาพยนตร์ไทยและสังคมไทย” **วารสารธรรมศาสตร์** 13 (3): 54-66
- จำกัด พลงกูร (2479) **ปรัชญาของสยามใหม่** กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์กรุงเทพบรรณาการ
- ฉลาดชาย รมิตานนท์ (2527) **ผีเจ้านาย** เชียงใหม่: โครงการตำรามหาวิทยาลัย สำนักหอสมุดมหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ฉลาดชาย รมิตานนท์ และ วารุณี ภูริสินสิทธิ์ (บก.) (2529) **สังคมวิทยาและมานุษยวิทยาไทย: สถานภาพและทิศทาง** เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ฉลาดชาย รมิตานนท์ อานันท์ กาญจนพันธุ์ และสัณฐิตา กาญจนพันธุ์ (2536) **ป่าชุมชนภาคเหนือ: ศักยภาพขององค์กรชาวบ้านในการจัดการป่าชุมชน** กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา (2534) **วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2540) **ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมชุมชนและชนชาติไท** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

- ชลธิรา กลัดอยู่ (2517) **วรรณคดีของปวงชน** กรุงเทพฯ: อักษรสาส์น
- ชลธิรา สัตยาวัฒนา (2530) **ลัษะเมื่องน่าน** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ
- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช (2539) **เชิงอรธวัฒนธรรม** กรุงเทพฯ: มติชน
- ชัยนต์ วรรณะภูติ (2542) “เผยแพร่สร้างตัวตน: การเคลื่อนไหวทางสังคมของผู้ติดเชื้อเอดส์”
เอกสารประกอบการสัมมนา : สถานภาพและทิศทางองค์ความรู้ทางสังคมศาสตร์ คณะ
สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2525) “บทวิจารณ์หนังสือ The History of Sexuality ของ Michel
Foucault” **วารสารธรรมศาสตร์** 11 (2) :179-182
- (2533) “เทววิทยาแห่งวาทกรรม: ทำความเข้าใจอำนาจแห่งวาทกรรม ด้วยนารายณ์ลีลาปวง”
สมุดสังคมศาสตร์ 12 (3-4) :175-191
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร 2543 **วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์
และความเป็นอื่น** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา
- (2545) **สัณยวิทยา โครงสร้างนิยม และหลังโครงสร้างนิยมกับการศึกษารัฐศาสตร์**
กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา
- ฐิรุฒม์ เสนาคำ (2547) “แนวคิดคนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ดำรงราชานุภาพ (สมเด็จพระปรมัยยิกายะยา) (2514) **นิทานโบราณคดี** กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา
- ทานานันท์, ชิกษารุ (2529ก) “ปฏิบัติการด้านอุดมการณ์ในกบฏชาวนา: ศึกษาจากกรณีของสยาม
ระหว่างช่วงระยะเข้าสู่ศตวรรษที่ 20” (กาญจนา แก้วเทพ แปล) **วารสารธรรมศาสตร์**
15 (1): 129-150
- (2529ข) **นุ่งเหลือง นุ่งดำ ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย** กรุงเทพฯ:
สำนักพิมพ์สร้างสรรค์
- ทิพากรวงษ์มหาโกษาธิปดี (เจ้าพระยา) (2513) **แสดงกิจจานุกิจ** (พิมพ์ครั้งแรก 2410) เชียงใหม่:
สุกิจ นิมมานเหมินทร์ พิมพ์ในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดเกตการาม
- ธงชัย วินิจจะกุล (2529) “ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน” ใน สมบัติ จันทรวงศ์ และชัยวัฒน์
สถาอานันท์ (บ.ก.) **อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมืองเพื่อเป็นเกียรติแด่
ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก** (129-182) กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- (2532) “ความเป็นไทย ผลผลิตของการนิยาม” **จดหมายข่าวสังคมศาสตร์** 11: 68-76
- ธเนศ วงศ์ยานนาวา (2528) “อำนาจนฟูไว้” **วารสารธรรมศาสตร์** 14 (3): 36-57
- 2528 “มิเชล ฟูโกต์: ปัญญาชน ความจริงและอำนาจ” **วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง**
5 (1-2): 142-153
- ธวัช มณีผ่อง (2548) “ความรู้ชายขอบ: อำนาจและปฏิบัติการของสำนักทรงในผู้ป่วยจาก
โรงพยาบาล” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร **ภูมิปัญญาสุขภาพ ปฏิบัติการต่อรองของ
ความรู้ท้องถิ่น** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

- นราธิปประพนธ์พงศ์ (พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่น) (2544) **วิทยทัศน์พระองค์วรวง** กรุงเทพฯ:
มูลนิธินราธิปประพนธ์พงศ์-วรวง
- นรินทร์ ภาษิต (นรินทร์ กลิ่ง) (2544) **วัดร่นาริวงศ** (พิมพ์ครั้งแรก 2471) กรุงเทพฯ: สมาคม
มิตรภาพญี่ปุ่น-ไทย
- นิติ ภาวครพนธ์ (2541ก) “บางครั้งเป็นคนไทย บางครั้งไม่ใช่ อัดลักษณะแห่งตัวตนที่ผันแปรได้”
รัฐศาสตรสาร 20 (3): 215-248
- (2541ข) รอยสัักกับการสร้างตัวตนในปริตดาเฉลิมเผ่า กอนันตกุล (บ.ก.) **เผยร่าง-พรางกาย**
ทดลองมองร่างกายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา
กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ
- (2547) “แปลงความทรงจำ “ไต” สร้างความเป็น “ไทย” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
ความเป็นไทย/ความเป็นไท กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- นิติ เขียวศรีวงศ (2527) “วัฒนธรรมกรรมพิักบวรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์” ใน นิธิ
เขียวศรีวงศ **ปากไก่อและใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์**
ต้นรัตนโกสินทร์ (1-234) กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์
- (2536ก) “ลัทธิพิธิเสด็จพอร 5” **ศิลปวัฒนธรรม** 14(10): 76-98
- (2536ข) **ท่องเทียวบุญบั้งไฟในอีสาน: บุญบั้งไฟต้องรับใช้ชาวโสธรไม่ใช่ชาวโยธา**
รับใช้บุญบั้งไฟ กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน
- (2537) “ลัทธิพิธิเจ้าแม่กวนอิม” **ศิลปวัฒนธรรม** 15(10): 79-106
- บรรจบ พันธุมธธา (2526)(2504) **กาเลหม่านไต** กรุงเทพฯ: องค์การค้ำของครุสภา
- บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ (2493) **สามสิบชาติในเชียงราย** กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์อุทัย
- (2498) **ไทยสิบสองปันนา** กรุงเทพฯ: คลังวิทยา
- บุญยงค ภาศเทศ (2532) คำตี้-อีสาน: ชนเผ่าไทสายเลือดเดียวกัน **รวมบทความประวัติศาสตร์**
11: 123-79
- บุญเลิศ วิเศษปรีชา (2546) **โลกของคนไร่บ้าน** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ประชาดตีกิจ (ขุน) (2428) “ว่าด้วยประเภทคนป่าหรือข้าฝ่ายเหนือ” **วชิรญาณวิเศษ** 1(9): 164-6
- ปริตดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล (2527) “ไม่มีสังคมใดเหนือกว่าสังคมอื่น ทรรคนะในการศึกษา
มานุษยวิทยาของ Claude Levi-Strauss” **วารสารสังคมวิทยามานุษยวิทยา** 2 (2): 60-76
- (2533) “เค้าโครงความคิดเรื่องโครงสร้างในการศึกษานิทานปรัมปราของโคลด เลวี สเตราส์”
วารสารธรรมศาสตร 17 (1): 45-70
- (2541) ร่างในละครชาวบ้าน ใน ปริตดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล (บ.ก.) **เผยร่าง-พรางกาย**
ทดลองมองร่างกายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา
กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ

- (2548) “บทพจนานุกรมปัญญา ทำทนายความรู้” ใน **ภูมิปัญญาไทย ภูมิปัญญาเทศ** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล (บ.ก.) (2541) **เผยแพร่-พรางกาย ทดลองมองร่างกายใน ศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา** กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ
- ปราวณี วงษ์เทศ (2525) **พื้นบ้านพื้นเมือง** กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์
- (2544) **เพศและวัฒนธรรม** กรุงเทพฯ: บริษัท ศิลปวัฒนธรรม จำกัด
- ปราโมทย์ ภักดีนรงค์ (2548) “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร **เพลง คนตรี ปรีดา ผ้าทอ ภูมิปัญญาในการเล่นและการช่าง** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539) **ภูมิปัญญา ระบบนิเวศวิทยาชนพื้นเมือง: ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยงในป่าทุ่งใหญ่นเรศวร** นนทบุรี: โครงการฟื้นฟูชีวิตและธรรมชาติ
- (2541) “วาทกรรมว่าด้วยชาวเขา” **สังคมศาสตร์** (ม.ช) 11 (1): 92-135
- (2548) “ความจริง วัฒนธรรมและความเชื่อ: การเมืองและการผลิตความรู้ป่าไม้เมืองไทย” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร **ความรู้กับการเมือง เรื่องทรัพยากร** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- (2549) “ร่างกายอันแปลกแยก ชาตินิยมรุนแรง และการเคลื่อนไหวข้ามชาติของผู้หญิงไทใหญ่” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร **วัฒนธรรมไร้คติ ชีวิตไร้ความรุนแรง เล่ม 1** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- พรพิไล เลิศวิชา และอรุณรัตน์ วิเชียรเขียว (2546) **ชุมชนหมู่บ้านลุ่มน้ำขาน** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- พัฒนา กิตติอาสา (2543ก) **ท้องถิ่นนิยม** รายงานการวิจัยเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา (2543ข) “วาทกรรมของความมั่งคั่ง: ความคิดคำนึงว่าด้วยคนทรงและนักมานุษยวิทยา” **สังคมศาสตร์** (ม.ช) 12 (1): 146-168
- พิทยา สายหนู (2514) “การใช้ความคิดเรื่อง “วัฒนธรรม” ในการพัฒนาประเทศ” ใน **วรรณไวทยาการ: ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม** (1-22) กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย
- (2516) **ความเข้าใจเกี่ยวกับกลไกของสังคม** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย
- พิทยาลงกรณ์ (กรมหมื่น) (2513) **ประชุมปาฐกถากรมหมื่นพิทยาลงกรณ์** กรุงเทพฯ: รวมสาส์นโพธิวงศาจารย์ (พระ) (2515) “ว่าด้วยชนชาติผู้ไทและชาติโยและเรื่องอื่น” **ลัทธิธรรมเนียมต่าง ๆ เล่ม 2 ภาค 18** กรุงเทพฯ: คลังวิทยา
- มธุรส ศิริสถิตกุล (2544) ‘การเมืองในอัตลักษณ์ของกลุ่มผู้ติดเชื่อเฮซโหวีในจังหวัดเชียงใหม่’ **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่**

- มาลี สิทธิเกรียงไกร (2548) “ระบาควิทยากับความเจ็บป่วยและความทุกข์ของชาวคลิตี้” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร **ภูมิปัญญาสุขภาพ ปฏิบัติการต่อรองของความรู้ท้องถิ่น** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ยศ สันตสมบัติ (2527) “วัฒนธรรมวิวัฒนาการสมัยใหม่ตามแนวความคิดทางมานุษยวิทยา” **วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา** 3 (1): 1-15
- (2535) **แม่หญิงสี่ชายตัว: ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย** กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา
- ยุกติ มุกดาวิจิตร (2537) “การเมืองเรื่องวัฒนธรรมในสังคมไทย พ.ศ.2501-2537” **วารสารธรรมศาสตร์** 20 (3): 20-41
- (2548ก) **อ่านวัฒนธรรมชุมชน: วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์นิพนธ์แนววัฒนธรรมชุมชน** กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน
- (2548ข) “ความรู้ของท้องถิ่น ท้องถิ่นของความรู้: การต่อรองของท้องถิ่นในกระบวนการรื้อฟื้นอักษรไท (สื่อใต้) ในเวียตนาม” ใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร **ภูมิปัญญาไทย ภูมิปัญญาเทศ** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- วิไลวรรณ ขนิษฐานนท์ (2519) **เชื้อสายไทยในฮัลล์ม** **วารสารโบราณคดี** มหาวิทยาลัยศิลปากร 6(4): 96-101
- ศรีศักร วัลลิโภดม (2533) **แอ่งอารยธรรมอีสาน แฉหลักฐานโบราณคดี พลิกโฉมหน้าประวัติศาสตร์ไทย** กรุงเทพฯ: มติชน
- (2544) **พัฒนาการทางสังคม-วัฒนธรรมไทย** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์
- ศรี-อินทรายุทธ (อัศนี พลจันทร) (2491) “อุตรคุรุทวีป” **การเมือง** 4 (21 สิงหาคม): 3
- ศิวพร ณ ถลาง (2545) **ชนชาติไทในนิทาน: แลลอดแวนคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน** กรุงเทพฯ: มติชน
- สงบ สุริยรินทร์ (2510) **เทียนวรรณ** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุริยรินทร์
- สมบัติ บุญคำเยื้อง (2541) **การพัฒนาพื้นที่สูงและการอนุรักษ์ธรรมชาติในภาคเหนือของประเทศไทย: การนิยามความหมายของป่า อำนาจ และความจริงของใคร** **สังคมศาสตร์** (ม.ช) 11 (1): 166-198
- สมัคร บุราวาส
- (2513) **วิทยาศาสตร์ใหม่และพระศรีอารย์** (พิมพ์ครั้งแรก 2498) กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แพร่พิทยา
- (2519) **วัฒนธรรมโต-จีน** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แพร่พิทยา
- สรรพค์ รังสฤษฏ์ (เรือง เมฆไพบุรณ์) (2518) **วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม** (พิมพ์ครั้งแรก 2504) กรุงเทพฯ: ชมรมหนังสือแสงตะวัน
- สนิท สมัครการ (2519) **มีเงินก็นับว่านื่อง มีทองก็นับว่าฟี้: ระบบครอบครัวและเครือญาติของไทย** กรุงเทพฯ: บรรณกิจ

- ศ. สายชล สัตยานุรักษ์ (2544) การสร้างอัตลักษณ์ไทยโดยหลวงวิจิตรวาทการ ในกาญจนีละของศรีและธนศ อภารณสุวรรณ (บก) **ลิมโคตรเหง้าก็เผาแผ่นดิน** กรุงเทพฯ: มติชน
- (2548) “การสร้าง ‘ความเป็นไทย’ กระแสหลักและ ‘ความจริง’ ที่ ‘ความเป็นไทย’ สร้าง
- ฟ้าเดียวกัน** 3(4): 40-67
- (2550) รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ โครงการ ประวัติศาสตร์วิจิตรเกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมไทยของปัญญาชน (พ.ศ.2435-2535) เสนอต่อ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- สายพิน ศุพุทธมงคล (2543) **คุกกับคน:อำนาจและการต่อต้านขั้วขึ้น** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- สิริพร สมบูรณ์บุรณะ (บ.ก.) (2538) **วัฒนธรรมการบริโภค: แนวคิดและการวิเคราะห์** กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก
- สิทธิ บุตรอินทร์ (2523) **โลกทัศน์ชาวไทยลานนา** เชียงใหม่: ศูนย์หนังสือเชียงใหม่
- สุทธิพันธ์ จิราธิวัฒน์ และ จีรติ ติงศกพิชัย (ผู้แปล) (2528) “โบดริยาร์ด นักคิดที่มองเจาะลึกถึงความเป็นไปของสังคมแห่งการบริโภค” **จดหมายข่าวสังคมศาสตร์** 10(4): 57-74, 12(1): 58-82
- สุธิวงศ์ พงษ์ไพบูลย์ (2525) **วัฒนธรรมพื้นบ้านและแนวปฏิบัติภาคใต้** กรุงเทพฯ: สถาบันทักษิณศึกษา
- (2544) **โครงสร้างและพลวัตวัฒนธรรมภาคใต้กับการพัฒนา** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- สุรสิงห์สำราญ จิมพะเนา และคณะ (2526) **โลกทัศน์ชาวลานนา: อดีต-ปัจจุบัน เอกสารประกอบการสัมมนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่**
- สุภาวงศ์ จันทนิช (2527) “บทบาทของวัฒนธรรมพื้นบ้านในสังคมสมัยใหม่” **วารสารธรรมศาสตร์** 13 (3): 38-52
- สุเทพ สุนทรภาสัก (2511) **สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ** กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- (2540) **มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์: รวมความเรียงว่าด้วยการประยุกต์ใช้แนวความคิดและทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์** กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ
- สุมิตร ปิติพัฒน์ (2545) **ศาสนาและความเชื่อไทดำในสิบสองจุไทย สาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม** กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดี มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- สุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ (2539) **ทรงเจ้าเข้าผี: วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิกฤตการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสรินธร
- สุริยา สมุทรคุปต์ และ พัฒนา กิตติอาสา (2542) **มานุษยวิทยากับโลกาภิวัตน์: รวมบทความนครราชสีมา: เอกสารทางวิชาการ หอไทยศึกษานันทน์ สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ**

- (2531) 100 ปี พระยาอนุนามราชธน กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรม
แห่งชาติ
อมรา พงศาพิชญ์
- (2541) วัฒนธรรม ศาสนาและชาติพันธุ์: วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา
กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- (2545) ความหลากหลายทางวัฒนธรรม: กระบวนทัศน์และบทบาทในประชาสังคม
กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- อจิน ธิพัฒน์, ม.ร.ว. (2518) สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ พ.ศ.(2325-2416) กรุงเทพฯ:
มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
- (2540) “การทอเกี่ยวกับวัฒนธรรม: ประเพณีบุญบั้งไฟในภาคอีสาน” ใน ปรีดา เฉลิมเผ่า
กอนันตกุล (บ.ก.) เจ้าชาวบ้าน เล่ม 2 รวมบทความ ม.ร.ว. อจิน ธิพัฒน์ (106-152)
กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- อัญญา ศิริผล (2546) “ฝันกับคนม้ง: พลวัตความหลากหลายและความซับซ้อนแห่งอัตลักษณ์
ของคนชายขอบ” ใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บก) อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็น
ชายขอบ กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- อภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2543ก) “พื้นที่ในทฤษฎีสังคมศาสตร์” สังคมศาสตร์ (ม.ช) 12 (2): 65-101
- (2543ข) อัตลักษณ์: การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด รายงานการวิจัยเสนอต่อ
สำนักงานคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา
- อนุนามราชธน (พระยา) (2491) ประเพณีเก่าของไทย ประเพณีเนื่องในการตาย กรุงเทพฯ:
อักษรนิติ
- (2505) การศึกษาเรื่องประเพณีไทย กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตสถาน
- (2510) ชีวิตชาวไทยสมัยก่อน กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร
- (2515) เรื่องวัฒนธรรม กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร
- (2516) วัฒนธรรมและประเพณีต่างๆของไทย กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คลังวิทยา
- (2531) งานนิพนธ์ชุดสมบูรณ์ของศาสตราจารย์พระยาอนุนามราชธน หมวด
วัฒนธรรม กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร
- อภัย วณิชประดิษฐ์ (2548) พลวัตของความรู้ท้องถิ่นกับทางเลือกในการจัดการทรัพยากร
บนที่สูง: กรณีศึกษาชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ใน ศูนย์มานุษย
วิทยาสิรินธร ความรู้กับการเมือง เรื่องทรัพยากร กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2527) “ผีเกาะ: ความคิดทางชนชั้นของชาวนาภาคเหนือ” ใน อานันท์
กาญจนพันธุ์ พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา เชียงใหม่: โครงการตำรา
มหาวิทยาลัย สำนักหอสมุดมหาวิทยาลัยเชียงใหม่

- (2541ก) “สถานภาพและทิศทางของมานุษยวิทยาไทย” **สังคมศาสตร์** (ม.ช) 11 (1): 26-53
- (2541ข) รายงานการวิจัยเรื่อง สถานภาพไทศึกษา: กรณีการผสมผสานทางชาติพันธุ์และการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรม เสนอต่อกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- (2541) “พิธีไหว้ผีเมืองและอำนาจรัฐในล้านนา” ใน ปราณี วงษ์เทศ (บก.) **สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย** (149-161) กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- (2544ก) **มิติชุมชน: วิถีคิดท้องถิ่นว่าด้วย สิทธิ อำนาจ และการจัดการทรัพยากร** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- (2544ข) **วิถีคิดเชิงซ้อนในการวิจัยชุมชน: พลวัตและศักยภาพของชุมชนในการพัฒนา** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- (2544ง) สังคมไทยตามความคิดและความใฝ่ฝันในงานของอาจารย์ฉัตรทิพย์ นาถสุภา ใน 60 ปี ฉัตรทิพย์ นาถสุภา กรุงเทพฯ: ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
อานันท์ กาญจนพันธุ์ และ ฉลาดชาย รมิดานนท์ 2533 “พิธีกรรมและความเชื่อล้านนา: การผลิตใหม่ของอำนาจทางศิลปกรรม” **สมุดสังคมศาสตร์** 12(2): 123-139
- อารียา เสวตารัม (2542) **ผ้าป่าข้าว: บทสะท้อนวิถีคิดของชุมชน** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- เอกวิทย์ ณ ถลาง (2540) **ภูมิปัญญาชาวบ้าน 4 ภาค** กรุงเทพฯ: อมรินทร์
- อุไรวรรณ ตันกิมยง (2528) “องค์การสังคมในระบบชลประทานเหมืองฝายและการระดมทรัพยากร: เปรียบเทียบระหว่างชุมชนบนที่สูงและชุมชนพื้นราบในภาคเหนือของประเทศไทย” **วารสารสังคมศาสตร์** 7(1-2): 158-194
- (2536) “เหมืองฝายเพื่อการพัฒนาชุมชนและนิเวศสู่ความยั่งยืน” ใน วิวัฒน์ คติธรรมนิตย์ (บก.) **สิทธิชุมชน: การกระจายอำนาจจัดการทรัพยากร** (หน้า 339-353) กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา
- อุทอง ประศาสนวิจิตรชัย (ผู้แปล) (2551) **การครอบงำและความหวาดกลัวในสังคมไทย** นครปฐม: คณะบุคคลบ้านเรียนน้ำริน
- Amara Pongsapitch (et. al.) (1985) *Traditional and Changing Thai World View*. Bangkok: Social Research Institute, Chulalongkorn University.
- Amporn Jirattikorn (2007) *Living on Both Sides of the Border: Transnational Migrants, Pop Music and Nation of the Shan in Thailand*. Working Paper Series No. 7 RCSD, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.
- Anan Ganjanapan, (1998) “The Politics of Conservation and the Complexity of Local Control of Forests in the Northern Thai Highlands”, **Mountain Research and Development** 18(1): 71-82.

- (2000) **Local Control of Land and Forest: Cultural Dimension of Resource Management in Northern Thailand**. Chiang Mai: Regional Center for Social Science and Sustainable Development, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.
- (2003) "Globalization and the Dynamics of Culture in Thailand", in Shinji Yamashita and J.S. Eades (eds.) **Globalization in Southeast Asia: Local, National and Transnational Perspectives**. New York: Berghahn Books.
- (2007) "Multiplicity of Community Forestry as Knowledge Space in Northern Thai Highlands", A paper presented at International Symposium on Forest Stewardship and Community Empowerment: Local Commons in Global Context. Kyoto International Community House, October 11-12 , (2007).
- (2008) "Transforming Agrarian Transformation in the Globalizing Economy of Neoliberalism", A paper presented at the 10th International Conference on Thai Studies, Thammasat University, Bangkok, 9-11 January (2008).
- Appadurai, Arjun (ed.), (1986) **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Apinya Feungfusakul, (1993) 'Buddhist Reform Movement in Contemporary Thai Urban Context: Dhammakay and Santi Asok.' Ph.D. Dissertation, University of Bielefeld.
- Appadurai, Arjun, (1988) "Introduction to Place and Voice in Anthropological Theory," **Cultural Anthropology** 3 (1): 16-49.
- Bakhtin, Mikhail M., (1981) **The Dialogic Imagination**. Austin, TX: University of Texas Press.
- Barnard, Alan, (2000) **History and Theory in Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik, (1969) **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference**. Boston: Little, Brown and Company.
- Barthes, Roland, (1972) **Mythologies**. New York: Hill and Wang
- Baudrillard, Jean, (1998) **The Consumer Society: Myths & Structures**. London: Sage Benjamin, Walter, (1969) **Illuminations: Essays and Reflections**. New York: Schocken Books
- Bernatzik, Hugo Adolf, (1958) **The Spirit of the Yellow Leaves**. London: Robert Hale.
- Boas, Franz, (1940) **Race, Language and Culture**. New York: Macmillan
- Boriphanthurarut, Luang, (1923) "Chat Meo (The Hmong Race)", **Journal of Siam Society** (XVIII)3: 175-200.
- Bourdieu, Pierre, (1977) **Outline of a Theory of Practice**. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press. (Original, 1972).

- Clifford, James and George E. Marcus (eds.) (1986) **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press.
- De Certeau, Michel (1984) **The Practice of Everyday Life**. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, Emile (1964) **The Division of Labor in Society**. New York: Free Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1951 **Social Anthropology**. Glencoe: Free Press.
- Foucault, Michel (1972) **The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language**. New York: Pantheon.
- (1980) **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, (1972-1977)**, edited by Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Frazer, James (1911-1915) **The Golden Bough**. (Originally 1890) London: Macmillan.
- Geertz, Clifford (1973) **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books
- (1983) **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**. New York: Basic Book.
- (1983) "Anti Anti-relativism", *American Anthropologist* 86: 263-78.
- Gramsci, Antonio (1971) **Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci**, edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers.
- (1985) **Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings**, edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson (ed.)(1997) **Culture, Power and Place: Explorations in Critical Anthropology**. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart (ed.)
- (1997) **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London: Sage Publications.
- Herskovits, Melville J. (1948) **Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology**. New York: Knopf.
- Inglis, Fred (2004) **Culture**. Cambridge, UK: Polity
- Kasian Tejapira (1992) 'Commodifying Marxism: The Formation of Modern Thai Radical Culture, (1927-1958).' Ph.D. Dissertation, Cornell University.
- Kroeber, Alfred L.(1948) **Anthropology**. New York: Harcourt, Brace
- _____(1952) **The Nature of Culture**. Chicago: University of Chicago Press.
- Knauff, Bruce M. (1996) **Genealogies for the Present in Cultural Anthropology**. London: Routledge

- Kuper, Adam (1996) **Anthropologist and Anthropology: The Modern British School**. (Third Edition) London: Routledge.
- Kwanchewan Buadaeng (2008) "Constructing and Maintaining the Ta-la-ku Community: The Karen along the Thai-Myanmar Border", in Shigeharu Tanabe (ed.) **Imagining Communities in Thailand.: Ethnographic Approaches**. Chiang Mai: Mekong Press.
- Leach, Edmund R. (1954) **Political Systems of Highland Burma: A Case Study of Kachin Social Structure**. Boston: Beacon Press.
- Lefebvre, Henri (1991) **The Production of Space**. Oxford: Basil Blackwell.
- Levi-Strauss, Claude (1967) **Structural Anthropology**. New York: Anchor.
- Manners, Robert A. and David Kaplan (eds.) (1968) **Theory in Anthropology: A Source Book**. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Marcus, George E. and Michael M. J. Fisher (1986) **Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences**. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, Henrietta L. (ed.) (1996) **The Future of Anthropological Knowledge**. London: Routledge
- (1999) **Anthropological Theory Today**. Oxford: Polity Press.
- Ortner, Sherry (1984) "Theory in Anthropology Since the Sixties," **Comparative Studies in Society and History** 26: 126-166.
- Paritta Chalermpow Koanantakool (1989) "Relevance of the Textual and Contextual Analyses in Understanding Folk Performance in Modern Society: A Case of Southern Thai Shadow Puppet Theatre", **Asian Folklore Studies** 48(1): 31-57.
- Radcliffe-Brown, A.R.(1952) **Structure and Function in Primitive Society**. London: Oxford University Press.
- Sivaramakrishnan, K. (1994) "Situating the Subaltern: History and Anthropology in the Subaltern Studies Project," **Journal of Historical Sociology** 8 (4): 395-429.
- Spiro, Melford E. (1992) "Cultural Relativism and the Future of Anthropology", in George E. Marcus (ed.) **Rereading Cultural Anthropology**. (124-51) Durham, NC: Duke University Press.
- Steinmann, Alfred and Sanidh Rangsit (1939) "Monument Forms and Sacrificial Sites of the Lawa", **Zeitschrift fur Ethnologie** 71: 163-174.
- Thongchai Winichakul (2000) "The Others Within: Travel and Ethno-Spatial Differentiation of Siamese Subjects (1885-1910)", in Andrew Turton ed. **Civility and Savagery: Social Identity in Tai States** (38-62) Surrey, UK: Curzon.

- Turner, Victor (1968) **Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Chicago: Aldine
- Turton, Andrew (1984) "Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness", in Shigeharu Tanabe and Andrew Turton eds. **History and Peasant Consciousness in South East Asia**. Seri Ethnological Studies No. 13. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Turnbull, David (1997). "Reframing Science and Other Local Knowledge Traditions", **Futures** 29(6): 551-562.
- Walker, Andrew (2001) "The 'Karen Consensus', Ethnic Politics and Resource-Use Legitimacy in Northern Thailand", **Asian Ethnicity** 2(2): 145-162.
- Wasan Panyagaew (2007). "Re-Emplacing Homeland: Mobility, Locality, a Returned Exile and a Thai Restaurant in Southwest China", **The Asia Pacific Journal of Anthropology** 8(2): 117-135.
- Weber, Max (1958) **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Scribner's.
- Williams, Raymond (1958) **Culture and Society: (1780-1950)**. New York: Columbia University Press.
- Winch, Peter (1958) **The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy**. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wright, Sarah. (2005) "Knowing Scale: Intellectual Property Rights, Knowledge Spaces and the Production of the Global", **Social and Cultural Geography** 6(6): 903-921.
- Yos Santasombat (2004) "Karen Cultural Capital and Political Economy of Symbolic Power", **Asian Ethnicity** 5(1): 105-120.



บทที่ 3

พลังทางวัฒนธรรม

ของความหลากหลายทางชาติพันธุ์

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

3.1 บทนำ

พื้นที่ภาคกลางของประเทศไทยในบทความนี้ครอบคลุม 25 จังหวัด (โดยไม่ับรวมกรุงเทพมหานคร)¹ ซึ่งเป็นพื้นที่ที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ตั้งถิ่นฐานกันอยู่อย่างหลากหลาย จากงานเขียนต่างๆ ที่ปรากฏในช่วงเวลาประมาณ 20 ปี ดังกล่าวซึ่งมีทั้งที่เป็นงานจากการศึกษาภาคสนาม การค้นคว้าเอกสาร และจากประสบการณ์ส่วนตัว ทั้งหมดครอบคลุมกลุ่มชาติพันธุ์ประมาณ 20 กลุ่ม และมีประเด็นศึกษาที่หลากหลาย อย่างเช่น ประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐาน วัฒนธรรมชุมชน ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ เป็นต้น โดยที่ในงานหนึ่งๆ อาจจะครอบคลุมประเด็นหลายประเด็นเข้าด้วยกัน

เมื่อเริ่มต้นการระบึกิจการสำรวจงานเขียนเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางตามเวลาที่ได้กำหนดไว้ผู้เขียนคิดว่าจะประมวลและสังเคราะห์ข้อมูลตามแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ในสังคมศาสตร์ซึ่งได้พัฒนาขึ้นในสาขาวิชามานุษยวิทยา สังคมวิทยา จิตวิทยา และรัฐศาสตร์ในต่างประเทศตั้งแต่ทศวรรษของ 2510 เป็นต้นมา แต่ครั้นเก็บข้อมูลไปได้มากพอสมควรแล้ว พบว่างานเขียนเกี่ยวกับ

1 ซึ่งเป็นพื้นที่ศึกษาของคณะวิจัยอีกกลุ่มหนึ่งในโครงการเดียวกัน

กลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลางของประเทศไทยสะท้อนความคิดและความสนใจของผู้เขียนงานที่แตกต่างไปจากแนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในกระแสความสนใจของนักวิชาการตะวันตกในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น งานที่เป็นไปตามกระแสแนวทางการแบบตะวันตก มักจะเป็นงานเขียนในช่วงหลังพ.ศ.2540 ไปแล้ว แต่ความรู้ที่ได้จากงานเขียนเหล่านี้ก็มีประโยชน์ในอีกลักษณะหนึ่ง จึงคิดว่าในงานนี้จะเน้นการนำเสนอสถานภาพองค์ความรู้ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมตามประเด็นที่สังเคราะห์มาได้จากงานต่างๆ เหล่านี้ด้วย อย่างไรก็ตามเพื่อเป็นการเทียบเคียงให้เห็นแนวทางการศึกษาที่ได้พัฒนาในโลกตะวันตกและความสนใจที่ปรากฏในงานศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ของภาคกลางในประเทศไทย ผู้เขียนคิดว่าจะนำเสนอให้เห็นพัฒนาการความสนใจการศึกษาชาติพันธุ์ในสังคมศาสตร์ทางโลกตะวันตกโดยสังเขปก่อนแล้วจึงนำเสนอพัฒนาการองค์ความรู้ที่สังเคราะห์ได้จากการอ่านงานเขียนที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลางของประเทศไทยต่อไป

คำในภาษาไทยที่ในแวดวงวิชาการปัจจุบัน เราใช้กันว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” เพื่อจำแนกกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมแตกต่างกันนั้น เป็นคำประดิษฐ์ในทางวิชาการหรือที่เรียกว่า “มโนทัศน์” (concept) ซึ่งแปลมาจากคำว่า “ethnic group” ในภาษาอังกฤษ คำว่ากลุ่มชาติพันธุ์นี้น่าจะเข้ามาพร้อมๆ กับพัฒนาการความรู้ทางมานุษยวิทยาในประเทศไทยประมาณในช่วงเวลาไม่เกิน 7 ทศวรรษที่ผ่านมา² ก่อนหน้านั้นจากหลักฐานประวัติศาสตร์พบว่าใช้คำอื่นๆ เช่น “ชนต่างชาติต่างภาษา”⁴ ในสมัยอยุธยาและในยุคสมัยรัตนโกสินทร์ด้วย (Prachuabmoh et al. 2013)

2 ผู้เขียนได้รวมคำว่า “วัฒนธรรม” เข้ามาไว้ด้วย เพราะที่จริงแล้วผู้เขียนส่วนใหญ่สนใจประเด็นทางวัฒนธรรมมากกว่าประเด็นทางชาติพันธุ์

3 ในพจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถานปี พ.ศ.2524 ซึ่งคณะกรรมการบัญญัติศัพท์ที่ประกอบด้วยนักสังคมวิทยาและนักมานุษยวิทยาหลายท่านได้ระบุว่าได้บัญญัติศัพท์จากพจนานุกรมชื่อ Dictionary of Sociology and Related Sciences เป็นหลัก โดยอาจตัดและเติมศัพท์ตามที่เห็นสมควร) ปรากฏว่าไม่มีคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” แต่มีคำว่า “ชาติพันธุ์” ในรูปคำต่างๆ เช่น “ethnic” แปลว่าเกี่ยวกับชาติพันธุ์ และ “ethnography” แปลว่า “ชาติพันธุ์วรรณนา” เป็นต้น

4 มีความหมายไม่เหมือนกับคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ที่ใช้ในสังคมศาสตร์เสียทีเดียว

ส่วนคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ที่ใช้กันในภาษาไทย ผู้เขียนยังสับสนไม่ได้ชัดเจนว่านักวิชาการท่านใดได้ประดิษฐ์ขึ้น และตั้งแต่เมื่อใดกันแน่ เพราะคำนี้ไม่ได้ปรากฏในพจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน 2524 ในประสบการณ์ส่วนตัวเมื่อเริ่มมาเป็นอาจารย์สอนหนังสือที่แผนกอิสระสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ในปี พ.ศ.2516 ได้มีการใช้ศัพท์ “กลุ่มชาติพันธุ์” อยู่แล้ว แต่ยังเป็นคำที่มีความสำคัญน้อย อย่างเช่น วิชาบางวิชาที่ในปัจจุบันอาจใช้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ได้ใช้ศัพท์อื่นแทน เช่น “วัฒนธรรมชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย” ซึ่งในทศวรรษของ 2520 มีการปรับปรุงหลักสูตรผู้เขียนได้เสนอให้ปรับเป็น “วัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย” ทำให้นักศึกษาจากคณะรัฐศาสตร์และคณะอื่นๆ ไม่มาลงทะเบียน ส่วนหนึ่งอาจเป็นว่าในตอนนั้นคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ไม่เป็นที่คุ้นเคย แม้มิใช่อยู่แล้ว และที่จริงความสำคัญของการใช้มโนทัศน์ “กลุ่มชาติพันธุ์” นั้นเป็นพัฒนาการของกระแสการศึกษา “กลุ่มชาติพันธุ์” ในเชิง “กระบวนการธำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์” (ethnicity)⁵ ที่ทำให้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” (ethnic group) มีความสำคัญ และมีความหมายในเชิงลึกมากขึ้น

ที่จริงได้มีการใช้มโนทัศน์ “ethnic group” ในสาขาสังคมวิทยามาอย่างน้อยตั้งแต่ พ.ศ.2465 (ค.ศ.1922) โดยแมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) ตามที่กีร์เบโนและเรกซ์ (Guiberneau and Rex 1977: 2) ได้อ้างถึง พอสรุปประเด็นเป็นภาษาไทยได้ว่า “กลุ่มชาติพันธุ์คือกลุ่มชนต่างๆ ที่มีความรู้สึกนึกคิดและความเชื่อร่วมกันว่าได้สืบสายเลือดกันมาซึ่งแสดงออกด้วยลักษณะทางกายภาพและ/หรือลักษณะทางสังคมประเพณี หรือการมีความทรงจำร่วมกันเกี่ยวกับการอพยพหรือการเป็นอาณานิคม”

สำหรับในสาขามานุษยวิทยา การใช้คำว่า “ethnic group” เพื่อแจกแจงหรือจำแนกกลุ่มชนที่มีลักษณะวัฒนธรรมร่วมกันนั้น เกิดขึ้นช้ากว่าในสังคมวิทยา

5 เป็นมโนทัศน์ที่ใช้กันในความหมายที่หลากหลายมาก เช่นสำหรับบางคน “ethnicity” คือ “ethnic group” แต่บางคนหมายถึง “ethnic consciousness” ในที่นี้พยายามใช้ในความหมายที่กว้างสุดคือครอบคลุมความหมายต่างๆ ไว้ด้วยกัน (ดูรายละเอียดในฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ 2547)

ในส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะว่าในช่วงเริ่มแรกของการพัฒนาการของสาขาวิชามานุษยวิทยาตั้งแต่ทศวรรษ 2410 เป็นต้นมา มโนทัศน์สำคัญในการศึกษาทางมานุษยวิทยาคือ “วัฒนธรรม” ซึ่งยังมีความสำคัญในการศึกษาทางมานุษยวิทยาจนกระทั่งทุกวันนี้

นักมานุษยวิทยาในช่วงก่อนทศวรรษของ 2490 ได้มีการจำแนกกลุ่มชนที่มีลักษณะหรือประเภทวัฒนธรรมที่ต่างๆ กันออกเป็นตามประเภทวัฒนธรรม อย่างเช่น กลุ่มชนเร่ร่อน (band) เผ่าพันธุ์ หรือชนเผ่า (tribe) หรือสังคมชาวนาชาวไร่ (peasant society)⁶ ซึ่งไม่ใช่เป็นมโนทัศน์ที่จำแนกกลุ่มชนแต่ละกลุ่ม ที่มีวัฒนธรรมเฉพาะแต่เป็นมโนทัศน์ที่จำแนกกลุ่มชนตามประเภทของวัฒนธรรมมากกว่า

กระแสดความสนใจของนักมานุษยวิทยาที่เริ่มใช้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” (ethnic group) จำแนกกลุ่มชนต่างๆ หลังทศวรรษของ 2490 ในส่วนหนึ่งน่าจะมาจากการรณรงค์ของแอสลีย์ มอนตาญ (Ashley Montagu 1951, 1972) ซึ่งเป็นนักมานุษยวิทยา ภายภาพที่ได้มีส่วนร่วมในการประชุมของสหประชาชาติ และออกแถลงการณ์วิพากษ์การใช้คำว่า “ชนชาติ” (race) ในการจำแนกกลุ่มชนต่างๆ ในขณะนั้น ข้อเสนอของมอนตาญก็คือให้ใช้คำว่า “ethnic group” แทน ซึ่งในความคิดของเขา คือ “กลุ่มคนหรือกลุ่มชน” ที่ถูกมองว่าแตกต่างจากกลุ่มอื่นๆ ในทางกายภาพ และ/หรือทางวัฒนธรรม ในทศวรรษต่อๆ มาคำว่า “ethnic group” ได้เป็นมโนทัศน์ที่ใช้กันแพร่หลายในมานุษยวิทยาและสาขาวิชาอื่นๆ ในสังคมศาสตร์

จากข้อสังเกตของ Zenner (1996) มโนทัศน์อื่นๆ ที่นักมานุษยวิทยาได้เคยใช้กัน ยังมีใช้อยู่ควบคู่กันไป แต่ใช้กันน้อยลงด้วยเหตุผลต่างๆ อย่างเช่น คำว่า “เผ่าพันธุ์” (tribe) กลายเป็นว่ามีนัยยะของการไร้อารยธรรมและสะท้อนคติแบบจักรวรรดินิยมตะวันตก เพราะคำว่า “tribe” มาจากคำว่า “tribu” ซึ่งหมายถึงคนป่าเถื่อน

6 ดูรายละเอียดใน “การจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ : ปัญหาและข้อเสนอแนะ” โดยฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ใน *รัฐและชาติพันธุ์* สำนักงานส่งเสริมและสนับสนุนวิชาการ 10 จังหวัด (สสว 10) จังหวัดเชียงใหม่ (ไม่ระบุปีพิมพ์เผยแพร่) และใน *ปริศนาทางศาสนาศาสนาญาติ “ลัทธิ”* ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และคณะ พ.ศ.2555 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

ที่อยู่นอกอาณาจักรแห่งอารยธรรม ทั้งที่การใช้ของนักมานุษยวิทยาส่วนใหญ่ ไม่ได้มีความหมายในทางดูถูกก็ตาม (Sahlin 1968) ส่วนคำว่า “ethnic group” หรือ กลุ่มชาติพันธุ์ จะมีความหมายที่เป็นกลางมากกว่า เพราะไม่ได้บ่งบอกประเภท หรือระดับคุณลักษณะทางวัฒนธรรมที่เหนือกว่าหรือต่ำกว่า เพียงแต่บ่งบอกว่าเป็น กลุ่มชนที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมจากกลุ่มอื่นๆ แต่ในการใช้คำนี้ในช่วงแรกๆ ในการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ จะอาศัยเกณฑ์ที่คนนอกกลุ่ม โดยเฉพาะ นักมานุษยวิทยาหรือนักภาษาศาสตร์เป็นผู้กำหนดอย่างเช่น ความสนใจของ Lebar, Hickey and Musgrave (1960) ที่จำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยอาศัยเกณฑ์ความแตกต่างและความสัมพันธ์ทางภาษาในงาน “*Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*” เป็นต้น

อย่างไรก็ตามในช่วงเวลาหลัง พ.ศ.2500 เป็นต้นไป แนวคิดการจำแนก กลุ่มชาติพันธุ์โดยอาศัยเกณฑ์เชิงวัตถุวิสัยดังกล่าวก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์โดย นักมานุษยวิทยาที่ทำงานในภูมิภาคต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อย่างเช่น Leach (1964) ซึ่งศึกษากะฉิ่นในพม่า ได้ตั้งข้อสังเกตว่าพวกกะฉิ่น (Kachin) มีหลายกลุ่มหลายภาษา และในหลายกรณีพูดกันเองไม่ค่อยรู้เรื่อง แต่ก็ยังคิดว่าเป็นกะฉิ่นด้วยกัน หรือ Moerman (1967) ซึ่งศึกษาลื้อในทางภาคเหนือ ของประเทศไทยได้เสนอว่าการจำแนก “กลุ่มชาติพันธุ์” ควรคำนึงถึงจิตสำนึก ของสมาชิกชาติพันธุ์ด้วยว่าเขาคิดว่าเขาเป็นใคร เพราะเขาสังเกตว่าแม้ว่า “ลื้อ” จะมีลักษณะทางวัฒนธรรมแทบไม่แตกต่างจากคนเมืองหรือไตยวน (คนไทยทาง ภาคเหนือ) ไม่ว่าจะเป็นแบบแผนการผลิต ความเชื่อ ภาษา และการแต่งกาย แต่ยังให้ความสำคัญกับความแตกต่างทางวัฒนธรรมที่มีเพียงเล็กน้อย แต่มากพอจะ ทำให้ “ลื้อ” อาศัยเป็นเกณฑ์แยกตัวเองจาก “คนเมือง” นอกจากนี้เขายังตั้งข้อสังเกต ด้วยว่าประวัติศาสตร์ยังมีความหมายต่อชื่อเรียกและความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย ที่จริงข้อวิพากษ์วิจารณ์ในเรื่องการนิยามความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ด้วยเกณฑ์เชิง วัตถุวิสัยโดยนักมานุษยวิทยายังมีอีกมาก แต่เป็นในแนวทางที่ใกล้เคียงกันดังที่ Levine และ Campbell (1972) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า นักมานุษยวิทยาสมัยนั้นสนใจ

แต่เรื่องวัฒนธรรมมากกว่าความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งในความเป็นจริงมีอาจจะจำแนกได้อย่างชัดเจนลงตัวอย่างที่คิด (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ 2547) ข้อวิพากษ์ต่างๆ ดังกล่าวได้กระตุ้นความสนใจของนักมานุษยวิทยาและนักสังคมวิทยาบางกลุ่ม ที่ถามคำถามเกี่ยวกับ “ความเป็นชาติพันธุ์” อย่างลุ่มลึกมากขึ้นในกาลเวลาต่อมา โดยที่คำถามได้ครอบคลุมประเด็นสำคัญ 5-6 ประเด็นที่เกี่ยวข้องกัน คือ

1. กระบวนการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์และพัฒนาพรมแดนชาติพันธุ์โดยคนในกลุ่ม
2. การเรียนรู้และแสดงออกอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทต่างๆ
3. ความรู้สึกและความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์
4. การปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์
5. กระบวนการธำรงรักษาพรมแดนระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์
6. กระบวนการเปลี่ยนแปลงในทางชาติพันธุ์

มุมมอง “กลุ่มชาติพันธุ์” แนวใหม่มีลักษณะที่เน้นความเป็นจิตวิสัยในแง่ที่ทำให้ความสำคัญกับความรู้สึกนึกคิดของสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ว่าเป็นใคร เป็นสมาชิกของกลุ่มใด แตกต่างจากกลุ่มอื่นอย่างไร และลักษณะวัฒนธรรมใดที่มีความหมายต่อการจำแนกทางชาติพันธุ์ นักคิดที่มีบทบาทสำคัญในการกระตุ้นให้เกิดความสนใจในประเด็นดังกล่าวคือ Fredrik Barth (1969) ซึ่งได้พัฒนามโนทัศน์สำคัญในการศึกษาชาติพันธุ์คือ “ethnic identity” (อัตลักษณ์ชาติพันธุ์) ที่ได้มีนักมานุษยวิทยาและสังคมวิทยาได้ใช้กันอยู่บ้างแล้ว และ “ethnic boundary” (พรมแดนชาติพันธุ์) เพื่อทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้น

ตามข้อเสนอของ Barth (1969) นักสังคมศาสตร์น่าจะเปลี่ยนมุมมองที่เห็น “กลุ่มชาติพันธุ์” เป็นหน่วยที่มีวัฒนธรรมร่วมกันมาเป็น “หลักในการจัดระเบียบสังคมแบบหนึ่ง” ซึ่งมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “สถานภาพ” ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลที่อยู่ร่วมกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันหรืออยู่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์กัน การกำหนดความหมายกลุ่มชาติพันธุ์ตามความคิดนี้ ลักษณะวัฒนธรรมที่ปัจเจกบุคคลได้ใช้เป็นสัญลักษณ์สำคัญในการจำแนกตนเองและ

คนอื่นว่าต่างกลุ่มกัน ในแง่นี้ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เปรียบเสมือนสถานภาพอื่นๆ ในสังคมเช่น เพศสภาพ ชนชั้น วัยวุฒิ หรือถิ่นฐานที่อยู่ ที่กลายเป็นเครื่องหมาย บ่งบอกมาตรฐานการปฏิสัมพันธ์ที่จะทำให้รู้ว่าคู่ปฏิสัมพันธ์ควรจะถือปฏิบัติ อย่างไรต่อกันอย่างเหมาะสม ตามความคิดนี้สิ่งที่จะมีความสำคัญในการศึกษา ทางชาติพันธุ์จึงน่าจะเป็นกระบวนการระบุอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ เอกลักษณ์ชาติพันธุ์ (ethnic category) และพรมแดนชาติพันธุ์ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคล ที่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์กัน ข้อสังเกตของเขาก็คือว่า พรมแดนชาติพันธุ์อาจดำรง อยู่ได้ แม้ว่าจะมีการปฏิสัมพันธ์ข้ามกลุ่มชาติพันธุ์กันอยู่เสมอ และแม้ว่าจะมี การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมไปในทางที่ใกล้เคียงกัน กรณีงานศึกษา “ลื้อ” ของ Moerman เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนชี้ให้เห็นว่าจิตสำนึกมีความสำคัญต่อการนิยาม ความเป็นชาติพันธุ์ แต่สำหรับ Barth แล้ว เขาให้ความสนใจกับการแสดงอัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ในการปฏิสัมพันธ์มากกว่าสนใจความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อย่างในกรณีของ Moerman นอกจากแนวคิดของ Barth แล้วยังมีแนวคิดของนักมานุษยวิทยาและ นักสังคมศาสตร์อื่นๆ อีกมากมายอย่างเช่น Abner Cohen (1974) ซึ่งยังให้ความสำคัญ กับเกณฑ์เชิงวัตถุวิสัยอยู่พอสมควรในความพยายามที่จะปรับปรุงความหมาย ของกลุ่มชาติพันธุ์ให้รัดกุมขึ้นโดยกำหนดว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” คือ กลุ่มชนที่มี แบบแผนพฤติกรรมทางวัฒนธรรมร่วมกัน และเป็นส่วนหนึ่งของสังคมใหญ่ ทำให้ มีการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่อยู่ร่วมระบบสังคมเดียวกัน นโยบายของ ความหมายนี้ก็คือกลุ่มชาติพันธุ์จะต้องอยู่ร่วมระบบสังคมเดียวกัน และแนวคิด ในการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ของ Cohen ก็ยังมีลักษณะให้ความสำคัญกับเกณฑ์ที่ เป็นวัตถุวิสัยอย่างเช่นแบบแผนทางวัฒนธรรมที่คนนอก (อย่างเช่นนักมานุษยวิทยา) ได้สังเกตเห็น (ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ 2525) และถึงแม้จะให้ความสนใจกับการ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เหมือนกับ Barth แต่มีจุดต่างที่ว่าให้ความสนใจ ปัจเจกบุคคลน้อยกว่า และเน้นการวิเคราะห์ความเป็นกลุ่มหรือการจัดระเบียบสังคม ภายในกลุ่มมากกว่า (ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ 2547)

ประเด็นที่ต้องการชี้ให้เห็นคือว่าการให้ความหมายกับ “กลุ่มชาติพันธุ์” มีอย่างหลากหลาย ซึ่งในส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการพิจารณาปรากฏการณ์ที่ต่างกัน

และจากต่างมุมมองกัน ทำให้มีอาจจะนิยามคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” ได้อย่างชัดเจนตายตัว และงานวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลาง ได้สะท้อนปัญหาดังกล่าวเพราะงานส่วนใหญ่จะเน้นการศึกษาลักษณะและแบบแผนทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มากกว่าที่จะตั้งคำถามเกี่ยวกับ “ความเป็นชาติพันธุ์” ตามแนวที่ได้นำเสนอข้างต้น อย่างไรก็ตามพอจะมีงานจำนวนหนึ่งแม้ว่าจะเป็นส่วนน้อยที่ทำในช่วงหลัง พ.ศ.2540 ที่แสดงความสนใจในประเด็นทางชาติพันธุ์ ผู้เขียนจึงเห็นว่าสาระของบทความนี้น่าจะเกี่ยวกับสถานภาพองค์ความรู้เรื่องความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมเพื่อได้ครอบคลุมงานเขียนทั้งหมดที่ได้ทำกันในช่วงเวลาดังกล่าว

นอกจากนี้แม้ว่ามนทัศน์กลุ่มชาติพันธุ์ในปัจจุบันไม่ได้หมายความว่า “ชนกลุ่มน้อย” อย่างที่เคยเข้าใจกันแต่เดิม หากครอบคลุมกลุ่มคนไทยในภาคต่างๆ ที่มีภาษาและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน และมองว่าตนเองแตกต่างกันด้วย แต่งานนี้ไม่ได้นำเสนอเกี่ยวกับกลุ่มคนไทยต่างๆ ดังกล่าวด้วยเพื่อให้เป็นไปตามข้อตกลงที่มีในโครงการฯ

งานเขียนเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในช่วง 20 ปีดังกล่าวเกือบทั้งหมดเป็นงานเขียนเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของแต่ละกลุ่มและในแต่ละชุมชนโดยเฉพาะ อาจกล่าวได้ว่าเป็นงานศึกษา “วัฒนธรรมชุมชนชาติพันธุ์” เป็นหลักมากกว่าที่จะเสนอภาพรวมของกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ละกลุ่มในภาคกลาง อย่างเช่นเป็นภาพของ “ประวัติการตั้งถิ่นฐานและวัฒนธรรมลาวโซ่งที่หนองปรังหรือ “ลาวโซ่งกับคริสต์ศาสนาที่บ้านแหลมกระเจา อ.ดอนตูม” หรือ “ไทยทรงดำชนเผ่าไทยในเพชรบุรี” เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่าแทบจะยังไม่มียานใดที่วิเคราะห์ภาพรวมกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มหรือเปรียบเทียบข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลาง

จากงานศึกษาเหล่านี้ผู้เขียนพอจะประมวลได้ว่ามีกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ไม่ได้เป็นคนไทยภาคต่างๆ ประมาณ 20 กลุ่มตั้งถิ่นฐานในจังหวัดต่างๆ ของภาคกลาง แต่กลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้รับความสนใจและเป็นที่ยอมรับศึกษามากที่สุดคือมอญ กะเหรี่ยงจีน ลาวพวน และลาวโซ่ง ตามลำดับ (ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ และคณะ 2549)

ส่วนกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่ได้รับความสนใจรองลงมา ประกอบด้วยไทยมุสลิม (เชื้อสายมลายู) ลาวครั่ง ไทยยวน ของ ลาวเวียง คนอินเดียน ลาวตี้ ไทยเบ็ง ลาวเงี้ยว ญ้อ ญวน เขมร ลัวะ/อุก้อง ไทยมุสลิม (เชื้อสายจาม) และไทยมุสลิม (เชื้อสายชวา)

งานส่วนใหญ่จะเน้นการพรรณนาวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ในมิติต่างๆ เช่นระบบเศรษฐกิจ การจัดระเบียบสังคม ความเชื่อและพิธีกรรม และอื่นๆ และมักจะชี้ลักษณะเด่นทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในชุมชนที่ศึกษาจากมุมมองของนักวิจัยหรือผู้เขียนเป็นหลัก แนวทฤษฎีที่ใช้ส่วนใหญ่เป็นแนวทฤษฎีในการศึกษาทางวัฒนธรรม เช่น โครงสร้างการหน้าที่ การผสมผสานทางวัฒนธรรม นิเวศวิทยา วัฒนธรรมและการเปลี่ยนแปลงชนบทในกระแสโลกาภิวัตน์ เป็นต้น ที่ใช้แนวทฤษฎีในการศึกษาชาติพันธุ์พอมืออยู่บ้างในช่วงเวลาหลัง 2540 ไปแล้ว เช่น ความเป็นชาติพันธุ์หรือบทบาทของพิธีกรรมในการแสดงออกทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และวาทกรรมรัฐชาติ และแนวคิดต่างๆ เกี่ยวกับการอ้างและเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ เป็นต้น

ในการประมวลและประเมินสถานภาพองค์ความรู้เรื่องความหลากหลายทางชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมนี้ผู้เขียนพยายามจะพิจารณาตามประเด็นที่มีงานศึกษาเป็นหลัก แต่ในขณะเดียวกันพยายามจะสังเคราะห์ข้อมูลในประเด็นที่มีข้อมูลน้อยแต่สมควรที่จะกล่าวถึง เพราะเป็นประเด็นหลักหรือวัตถุประสงค์หลักของการปริทัศน์งานศึกษาต่างๆ ในช่วงเวลาดังกล่าว ดังนั้น จึงได้กำหนดประเด็นในการประมวลและสังเคราะห์ออกเป็น 4 แนวเรื่อง คือ

1. ประวัติความเป็นมาของความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในภาคกลาง
2. ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม: ภาพสะท้อนจากชีวิตชุมชนชาติพันธุ์
3. การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยและโลกาภิวัตน์
4. จิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของชาติ

3.2 สงครมและการอพยพในประวัติศาสตร์ของ ความหลากหลายทางชาติพันธุ์

กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ (โดยไม่ได้นับรวมกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นคนไทยภาคต่างๆ) ในภาคกลางปัจจุบัน ตั้งถิ่นฐานกระจุกตัวและกระจายตัวในพื้นที่ที่เรียกว่าภาคกลางตอนกลาง ตะวันตก และตะวันออก เปรียบเสมือนภาพผืนผ้าที่มีสีสันแตกต่างกันเป็นหย่อมๆ กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มีทั้งที่ใช้ภาษาตระกูล “ไท” หรือที่ใช้ภาษาต่างตระกูลออกไป ส่วนใหญ่หรืออาจจะกล่าวได้ว่าเกือบทั้งหมดไม่ใช่คนดั้งเดิมของภาคกลาง แต่เป็นเชื้อสายของกลุ่มคนที่มาจากท้องถิ่นอื่นๆ ด้วยเงื่อนไขต่างๆ เช่น สงครามและการอพยพโดยสมัครใจในกาลเวลาและวาระที่แตกต่างกัน ซึ่งส่วนใหญ่จะเข้ามาตั้งถิ่นฐานในช่วงเวลาไม่เกิน 300 ปี และที่เก่าแก่มากๆ ก็อาจจะประมาณไม่เกิน 500 ปี

ตามหลักฐานทางชาติพันธุ์วรรณาที่มีอยู่ กลุ่มชาติพันธุ์ในตระกูลภาษา “ไท” ที่มาตั้งถิ่นฐานเก่าแก่ที่สุดในภาคกลางโดยไม่นับคนไทยภาคกลางดั้งเดิมแล้ว น่าจะเป็น “ไทยเบิ้ง” ซึ่งปัจจุบันพบอยู่ที่บ้านโคกสูง บ้านมะนาวหวาน อำเภอพนัสนิคม และตำบลชัยบาดาล จังหวัดลพบุรี ภูธร ภูมะธน (2542) สันนิษฐานว่า “ไทยเบิ้ง” หรือ “ไทยโคราช” หรือ “ไทเด็ง” ที่ตั้งถิ่นฐานในบริเวณลุ่มแม่น้ำป่าสัก ซึ่งเป็นรอยต่อระหว่างภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยอาจจะอยู่มานานเก่าแก่ตั้งแต่สมัยอยุธยาประมาณพุทธศตวรรษที่ 22-23 โดยไม่มีหลักฐานการอพยพมาจากท้องถิ่นอื่น

บังอร ปิยะพันธุ์ (2541) ได้เขียนเกี่ยวกับการอพยพ ของ “ลาว”⁷ ในสมัยกรุงศรีอยุธยาโดยอ้างอิงหลักฐานจากพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม) กับพระราชพงศาวดารฉบับพระจักรพรรดิพงศ์ (จาด) ว่า “ลาว” เที่ยงใหม่ที่กวาดต้อนมาสมัยสมเด็จพระรามาธิบดีได้ถูกส่งไปไว้ที่พัทลุง สงขลา

7 “ลาว” ในความหมายของงานนี้ครอบคลุมถึงประชาชนในหัวเมืองล้านนา ดินแดนที่เป็นภาคอีสาน ในอาณาจักรหลวงพระบางในเมืองพวน และแคว้นสิบสองจุไทย ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น และถูกอพยพมาตั้งถิ่นฐานในท้องถิ่นต่างๆ ของสยามและถูกเรียกในเอกสารชั้นต้นในสมัยรัชกาลที่ 1 ถึงรัชกาลที่ 4 ว่า “ลาว”

นครศรีธรรมราช และจันทบุรี และประมาณ พ.ศ.1967-1991 สมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ 2 ทรงยกทัพไปตีเมืองเชียงใหม่ และอพยพเขลยลาวมาด้วยแต่หลักฐานไม่ได้ระบุว่าให้ตั้งถิ่นฐาน ณ ที่แห่งใด ต่อมาประมาณปีพ.ศ.2112-2113 สมเด็จพระมหาธรรมราชาทรงโปรดฯ ให้สมเด็จพระนเรศวรยกกองทัพไปตีเมืองเชียงใหม่ และได้พาเขลยศึกซึ่งมีทั้งที่เป็นชาวเมืองเชียงใหม่ พม่า และไทยใหญ่มาไว้ที่กรุงศรีอยุธยา แต่ไม่มีรายละเอียด ครั้นถึงสมัยสมเด็จพระนารายณ์ (พ.ศ.2199-2231) พระองค์ทรงยกทัพไปตีหัวเมืองล้านนาในปี พ.ศ.2204 และได้อพยพชาวเมืองเหล่านั้นบางส่วนลงมากรุงศรีอยุธยาด้วย ซึ่งต่อมาได้มีการกระจาย “ลาว” ต่างๆ เหล่านี้ไว้ที่อื่นๆ ด้วย แต่ไม่มีรายละเอียด อย่างไรก็ตามยังไม่พบรายงานทางชาติพันธุ์วรรณาที่เกี่ยวกับชุมชนลาวหรือไต่ยวนในอยุธยา งานศึกษา “ไต่ยวน” ที่มีอยู่คือชุมชนไต่ยวนที่บ้านคูบัว อ.เมือง จ.ราชบุรี ชุมชนบ้านห้วย ต.ดอนแร่ อ.เมือง จ.ราชบุรี และชุมชนบ้านท่าเสา อ.กำแพงแสน จ.นครปฐม (สมพงษ์ แสงอร่ามรุ่งโรจน์ 2537 วิรัตน์ หงษ์ทอง 2538 และ อำพร ขุนเนียน 2546) และงานศึกษาที่ชุมชนเส้าให้ จ.สระบุรี (Baffie 2003)

ชุมชนชาติพันธุ์อื่นๆ ที่ถูกเรียกว่า “ลาว” ในชื่อขยายต่างๆ นานา เช่น ลาวโซ่ง ลาวพวน และลาวครั่งซึ่งมีงานศึกษาทางชาติพันธุ์วรรณาในช่วงเวลาสองทศวรรษของการศึกษาค้นคว้า ส่วนใหญ่จะมีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ระบุว่าถูกอพยพเข้ามาอยู่ในภาคกลางในสมัยกรุงธนบุรี และรัตนโกสินทร์ อย่างเช่น ในประมาณปีพ.ศ.2322 สมเด็จพระเจ้าตากสิน ได้มีพระบรมราชโองการให้เจ้าเมืองหลวงพระบางตีเมืองต่างๆ แถบชายแดนเวียดนามในบริเวณที่เป็นถิ่นฐานของ “ไทดำ” หรือต่อมาถูกเรียกว่า “ลาวซ่งดำ” และรู้จักแพร่หลายในชื่อ “ลาวโซ่ง” (Smuckarn 1972) และการอพยพลาวโซ่งยังมีมาอย่างต่อเนื่อง เช่น สมเด็จพระเจ้าพระยามหากษัตริย์ศึกในสมัยกรุงธนบุรีได้ยกทัพไปตีเมืองเวียงจันทร์ และอพยพครอบครัวไทดำ (ซึ่งได้ถูกอพยพมาจากเมืองแกลง หรือ เมืองเดียนเบียนฟูในเวียดนามมาก่อนหน้านั้นแล้ว) มาสมทบไว้ที่จังหวัดเพชรบุรีอีกเช่นกัน (นุกูล ชมภูนิช 2538)

ต่อมาปี พ.ศ.2335 ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้า เจ้าเมืองเวียงจันทร์ซึ่งได้ยกทัพไปตีเมืองพวน และเมืองแกลงได้อพยพลาวพวนและลาวโซ่งเข้ามา

ถวาย ลาวโซ่งจึงถูกส่งไปไว้ที่ ต.หนองปร่ง อ.เขาย้อย จ.เพชรบุรีอีกเช่นเดิม (มยุรี วัดแก้ว 2521) และยังมีหลักฐานการอพยพลาวโซ่งไปจังหวัดเพชรบุรีอีกในสมัยรัชกาลที่ 3 (ประมาณปีพ.ศ.2370) และในรัชกาลที่ 5 กองทัพไทยภายใต้การนำของจอมพลสมเด็จพระยาสุรศักดิ์มนตรีถูกส่งไปปราบฮ่อ และได้อพยพไพร่พลจากเมืองแกลงมาไว้ที่จังหวัดเพชรบุรีอีก ซึ่งนับว่าเป็นการอพยพบรรพบุรุษลาวโซ่งมาไว้ภาคกลางเป็นครั้งสุดท้าย และต่อๆ มามีการอพยพโดยสมัครใจของลาวโซ่งไปยังพื้นที่อื่นๆ ทั้งในภาคกลางเองและภาคอื่นๆ ด้วย จึงมีชุมชนลาวโซ่งกระจายอยู่ทั่วไป แต่ส่วนใหญ่ตั้งถิ่นฐานในภาคกลาง เช่น เพชรบุรี ราชบุรี นครปฐม และสุพรรณบุรี สัญลักษณ์สำคัญของชุมชนลาวโซ่ง คือ ศาลประจำหมู่บ้าน แต่มีชื่อเรียกแตกต่างกันออกไปบ้าง เช่น ที่หนองปร่งเรียกว่า “ศาลพ่อปู่” ที่บ้านสระเรียกว่า “ศาลเจ้าพ่อทองคำ” ซึ่งสมาชิกชุมชนมีประเพณีบูชาศาลกันเป็นประจำปี

กลุ่มชาติพันธุ์ที่สำคัญและมีงานศึกษามากอีกกลุ่มหนึ่งคือ “ลาวพวน” ซึ่งรุ่นแรก (ไม่นับสมัยกรุงศรีอยุธยาที่ดูเหมือนว่าไม่มีชุมชนเหลืออยู่) ถูกอพยพมาจากเมืองเชียงขวาง ในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าฯ ร่วมสมัยกับ “ลาวโซ่ง” ที่ถูกอพยพมาเป็นรุ่นที่ 2 คือประมาณปี พ.ศ.2335 ซึ่งโปรดฯ ให้ครัวลาวพวนไปตั้งหลักแหล่งในบริเวณที่ปัจจุบันเป็นที่ตั้งโรงพยาบาลนครเขื่อนขันธ์กาบแก้วบัวบาน เรียกว่า “บ้านลาว” (บังอร ปิยะพันธุ์ 2541 : 41) ในสมัยต่อมาเช่นประมาณปี พ.ศ.2378 ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าฯ กองทัพไทยซึ่งถูกส่งไปตีเมืองเวียงจันทน์ และบริเวณใกล้เคียงได้ชัยชนะ ได้อพยพครัวลาวพวนมาพร้อมๆ กับลาวเวียงจันทน์ และลาวเมืองครั่ง โดยที่ “ครัวลาวพวน” ถูกส่งไปไว้ที่กรุงเทพฯ สุพรรณบุรี สิงห์บุรี นครนายก ลพบุรี และฉะเชิงเทรา (ดวงเดือน และคณะ 2542) ทั้งนี้มีเส้นทางอพยพเข้ามาทางน่าน แพร่ อุตรดิตถ์ สุโขทัย ทางหนึ่ง ส่วนอีกทางหนึ่งเข้ามาทางเวียงจันทน์ หนองคาย อุตรดิตถ์ สิงห์บุรี สุพรรณบุรี ลพบุรี สระบุรี สายที่ถูกอพยพมาฉะเชิงเทรา มีเส้นทางจากเชียงของ เวียงจันทน์ หนองคาย อุตรดิตถ์ ปราจีนบุรี ฉะเชิงเทรา และมีต่อไปถึงจันทบุรี (สุดแดน วิสุทธิลักษณ์ 2536 อ้างในบังอร ปิยะพันธุ์ 2541:66)

8 ที่มาของคำว่า “ลาวครั่ง” มีหลายข้อสันนิษฐาน เช่นมาจากเมืองภูคัง

“ลาว” อื่นๆ เช่น “ลาวครั่ง” หรือ “ลาวภูครั่ง” “ลาวเวียง” “ลาวแง้ว” “ลาวดี” และ “ญ้อ” มีงานศึกษาไม่มากนักและผู้เขียนเข้าใจว่าจำนวนที่ถูกอพยพเข้ามา ก็ไม่มากเหมือนกับ “ลาวโซ่ง” และ “ลาวพวน” สำหรับ “ลาวเวียง” เพ็ญศรี ดูก และนารี สาระกะภูติ (2529) ได้สันนิษฐานว่าหมายถึง “ลาวเวียงจันทร์” ซึ่งถูกอพยพเข้ามาพร้อมๆ กับ “ลาวพวน” ในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าฯ เมื่อคราว ยกทัพไปปราบเจ้าอนุวงศ์ (ประมาณปี พ.ศ.2370) และถูกส่งไปไว้ที่ อ.พนมสารคาม และ อ.สนมชัยเขต จ.ฉะเชิงเทรา ก่อนหน้านี้นี้ประมาณปี 2358 ในรัชสมัย พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านฯ เมืองเวียงจันทร์ได้เคยส่ง “ลาวภูครั่ง” มากรุงเทพฯ ซึ่งโปรดฯ ให้ไปตั้งถิ่นฐานที่นครชัยศรี (ยังไม่พบงานศึกษา) ส่วน “ลาวแง้ว” ได้อาศัยงานของจากรุวรรณ พุ่มพุกษ์ (2536) ซึ่งระบุว่าถูกอพยพ มาจากเวียงจันทร์ร่วมสมัยกับ “ลาวพวน” และถูกส่งไปพื้นที่เดียวกับลาวพวนใน สมัยรัชกาลที่ 3 แต่สำหรับลาวดียังไม่เห็นหลักฐานระบุได้ชัดเจนว่าถูกอพยพมาจากที่ใด และงานที่ศึกษาลาวดีมีอยู่น้อยมาก

กลุ่มสุดท้ายในตระกูล “ไท” คือ “ญ้อ” ซึ่งปัจจุบันยังมีชุมชนในอำเภอ อรัญประเทศ จ.สระแก้ว (ศิริกมล สายสว้อย 2547) เข้ามาอยู่ในบริเวณที่เป็น จ.สระแก้ว ปัจจุบันในสมัยรัชกาลที่ 4

อาจกล่าวได้ว่ากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่พูดภาษาตระกูล “ไท” และหลายกลุ่ม ถูกจัดว่าเป็น “ลาว” ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้ถูกอพยพอันเนื่องจากสงคราม 3-4 ครั้งในสมัยกรุงธนบุรีและรัตนโกสินทร์ตอนต้น และได้ตั้งถิ่นฐานในท้องถื่น ต่างๆ ตามที่ทางการได้จัดแจงให้และได้มีการแพร่กระจายไปเองด้วยเงื่อนไขต่างๆ ในภายหลัง ก่อให้เกิดความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมในภาคกลาง ในช่วงประมาณ 250 ปีที่ผ่านมาแล้วยังมีชุมชนที่ยังสืบทอดวัฒนธรรมดั้งเดิมไว้ได้ แม้จะมีการปรับเปลี่ยนไปบ้าง ส่วนชุมชนชาติพันธุ์สมัยกรุงศรีอยุธยา ยังไม่พบงาน ศึกษาทางชาติพันธุ์วรรณนาที่แสดงให้เห็นว่ายังมีชุมชนชาติพันธุ์เหล่านี้เหลืออยู่

ตามหลักฐานทางโบราณคดีก่อนประวัติศาสตร์อาจเป็นไปได้ว่าเคยมีชุมชน มอญโบราณในบริเวณที่เป็นพื้นที่ภาคกลางในปัจจุบัน แต่ชุมชนมอญที่ปรากฏใน

งานวิจัยล้วนเป็นชุมชนที่เกิดขึ้นอันสืบเนื่องจากอพยพหรือถูกอพยพมาจากพม่าในช่วงเวลาต่างๆ ซึ่งในที่นี้ผู้เขียนพยายามจะนำเสนอให้เห็นทั้งหลักฐานจากเอกสารประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่ปรากฏในงานวิจัยต่างๆ

จากข้อมูลในงานของแบฟฟี (Baffie 2003) มีหลักฐานการอพยพของมอญซึ่งมักจะเกี่ยวกับสงครามไว้ถึง 14 ครั้งคือ

ครั้งแรก เกิดขึ้นในสมัยพระมหากษัตริย์ราชานปี พ.ศ.2127 มอญ ประมาณ 10,000 คนได้เข้ามาลี้ภัยในสยามโดยตั้งถิ่นฐานหมู่บ้านรอบๆ กรุงศรีอยุธยา

ครั้งที่ 2 และครั้งที่ 3 ตรงกับสมัยสมเด็จพระนเรศวร ซึ่งมีมอญอพยพเข้ามาถึง 2 ครั้ง คือ ใน พ.ศ.2136 และ พ.ศ.2138 แต่ไม่ได้ระบุจำนวนและพื้นที่ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐาน

ครั้งที่ 4 ตรงกับสมัยของพระเจ้าปราสาททองปี พ.ศ.2187 มีมอญเข้ามามากกว่า 20,000 คน ตั้งถิ่นฐานใกล้เมืองนครสวรรค์ และอยุธยา

ครั้งที่ 5 เกิดขึ้นในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ ในปี พ.ศ.2203 มีมอญประมาณ 10,000 คน อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณสามโคก (อยู่ในจังหวัดปทุมธานีในปัจจุบัน)

ครั้งที่ 6 เกิดขึ้นในเวลา 2 ปี ต่อมา (พ.ศ.2205) ในรัชสมัยสมเด็จพระนารายณ์เช่นกัน มีครอบครัวมอญถูกอพยพมาฐานะเขยลศึกและกระจายกันอยู่ในจังหวัดนครนายก ราชบุรี และกาญจนบุรี

ครั้งที่ 7,8,9 และ 10 การอพยพเกิดขึ้นในสมัยพระเจ้าอยู่หัวบรมโกศ คือปี พ.ศ.2287 ผู้นำมอญได้พามอญ 300 ครอบครัวมาตั้งถิ่นฐานในกรุงศรีอยุธยา ส่วนอีก 3 ครั้งไม่มีรายละเอียดแต่พอจะมีข้อมูลว่ามาตั้งถิ่นฐานในกรุงเทพฯ ปทุมธานี และนนทบุรี

ครั้งที่ 11 ในปี พ.ศ.2303 ประมาณ 2-3 ปี หลังจากที่ยี่สิบมอญถูกพม่าครอบครอง ได้มีมอญประมาณ 1,000 คน หนีมาตั้งหลักแหล่งในจังหวัดกาญจนบุรี

ครั้งที่ 12 ในรัชสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีในปี พ.ศ.2317 พระยาแจ้งได้นำมอญเข้ามา และได้ตั้งถิ่นฐานในเขตถนนบุรี ปทุมธานี คือ เกาะเกร็ด บางพูด และบางตะไนย์

ครั้งที่ 13 เป็นการอพยพในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านฯ ซึ่งมีมอญหลบจากการกวาดล้างของพม่าหลังจากที่พยายามปฏิวัติไม่สำเร็จ เข้ามาถึง 30,000-40,000 คน ในปีพ.ศ.2358 และในปีเดียวกันนี้มีมอญ 300 คนจากปทุมธานี ถูกส่งเข้าไปทำหน้าที่ป้องกันสมุทรปราการ และได้ตั้งถิ่นฐานอยู่ที่นั่น

ครั้งที่ 14 การอพยพเกิดขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าฯ ได้มีมอญ 3,000 ครอบครัวอพยพไปตั้งถิ่นฐานในจังหวัดกาญจนบุรี และต่อมาเข้ามาตั้งถิ่นฐานในกรุงเทพฯ ใกล้วัดชัยชนะสงคราม

ตามหลักฐานดังกล่าว เป็นที่น่าสังเกตว่าการอพยพของมอญส่วนใหญ่เป็นไปอย่างสมัครใจ แตกต่างจากการถูกอพยพของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาตระกูลไท และชุมชนมอญที่ปรากฏในงานศึกษาวิจัย เป็นลูกหลานของมอญที่อพยพในสมัยที่ต่างๆ กัน คือ รัชสมัยกรุงธนบุรี รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านฯ รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าฯ เป็นส่วนใหญ่ ที่เป็นส่วนน้อยอาจจะมีความเก่าแก่ถึงสมัยอยุธยา เช่น ชุมชนมอญที่สามโคก จ.ปทุมธานี อาจจะเข้ามาในรัชสมัยสมเด็จพระนารายณ์ และที่บ้านม่วง อ.บ้านโป่ง จ.ราชบุรี ในสมัยรัชสมัยสมเด็จพระนเรศวร

นอกจากชุมชนมอญที่มีประวัติเก่าแก่ว่าอพยพมาตั้งแต่สมัยอยุธยา กรุงธนบุรี และรัตนโกสินทร์ ซึ่งถูกเรียกว่า “มอญเก่า” คือเป็นมอญที่อพยพเข้ามา ก่อนรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านฯ ส่วน “มอญใหม่” ก็คือมอญที่อพยพเข้ามาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านฯ แล้วยังมีชุมชนมอญพลัดถิ่นที่อพยพเข้ามาในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 อย่างเช่นชุมชนมอญแถบชายแดน อย่างเช่นที่ “วังกะ” อ.สังขละ จ.กาญจนบุรี เป็นต้น

จากงานวิจัยที่ปรากฏพบว่ามีชุมชนมอญกระจุกตัวและกระจายตัวในจังหวัดต่างๆ คือสมุทรปราการ ลพบุรี ราชบุรี นนทบุรี ปทุมธานี กาญจนบุรี สมุทรสาคร

และสุพรรณบุรี ซึ่งเป็นชุมชนที่เกิดขึ้นจากผู้อพยพร่วมยุคสมัยกันบ้าง ต่างยุคสมัยกันบ้าง ที่เก่าแก่ที่สุดมีหลักฐานในท้องถิ่นว่าบรรพบุรุษมาตั้งถิ่นฐานตั้งแต่วัยสมัยอยุธยา เช่น บ้านม่วง ซึ่งมีความเก่าแก่ประมาณ 300 ปีเป็นต้น

สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่เรียกตัวเองว่า “โพล่ง” “ปากะญอ” และอื่นๆ เช่น “กะเหรี่ยง” “ปะอ” “คะยาร์” หรือ “ตองซุ” ถูกทางราชการไทยและนักวิชาการทั้งไทยและต่างประเทศรวมเรียกว่า “กะเหรี่ยง” หรือ “Karen” ในภาษาอังกฤษ โดยที่ยังไม่มีหลักฐานเชิงชาติพันธุ์ชัดแจ้งว่าเขามีจิตสำนึกทางชาติพันธุ์อย่างไร เป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันหรือไม่ ในรายงานวิจัยนี้จะจำกัดการวิเคราะห์เฉพาะที่เกี่ยวกับชุมชนกะเหรี่ยงในภาคกลางซึ่งส่วนใหญ่เป็น “โพล่ง” เท่านั้น

ในปัจจุบันชุมชนกะเหรี่ยงภาคกลางกระจุกตัวและกระจายตัวในพื้นที่เรียกกันว่า “ภาคกลางตะวันตก” ซึ่งมีประจวบคีรีขันธ์ เพชรบุรี ราชบุรี สุพรรณบุรี อุทัยธานี และกาญจนบุรี ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า “โพล่ง” ที่ในเอกสารวิชาการในภาษาอังกฤษเรียก “Pwo Karen” (กะเหรี่ยงโปว์) จากตัวเลขในปีพ.ศ.2531 ของสถาบันวิจัยชาวเขามีหมู่บ้านกะเหรี่ยง 26 หมู่บ้าน (4,537 คน) ในจังหวัดราชบุรี 24 หมู่บ้าน (2,033 คน) ในจังหวัดอุทัยธานี 114 หมู่บ้าน (2,293 คน) ในจังหวัดเพชรบุรี 11 หมู่บ้าน (1,157 คน) ในจังหวัดสุพรรณบุรี และ 1 หมู่บ้าน (186 คน) ในจังหวัดประจวบคีรีขันธ์ (Baffie 2003) ซึ่งพื้นที่ที่มีชุมชนกะเหรี่ยงของจังหวัดต่างๆ ดังกล่าว เป็นบริเวณชายแดนติดต่อกับพม่า และเนื่องจากในวิถีชีวิตการผลิตดั้งเดิมของกะเหรี่ยงมีลักษณะที่เรียกกันว่า “ไร่หมุนเวียน” ทำให้มีการเคลื่อนย้ายไปมา ยากที่จะกำหนดอายุของหมู่บ้านได้เพราะการตั้งหมู่บ้านมีลักษณะกึ่งถาวรเป็นส่วนใหญ่ แต่สามารถกำหนดเป็นบริเวณที่ตั้งถิ่นฐานโดยรวมได้

หากพิจารณาหลักฐานประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและความทรงจำของชุมชนกะเหรี่ยงในงานศึกษาต่างๆ ความเก่าแก่ของชุมชนหลากหลายกันไปในแต่ละท้องถิ่น ซึ่งบางท้องถิ่นก็มีประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ แต่ในบางท้องถิ่นก็ไม่มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับความเก่าแก่ของชุมชน เท่าที่มีหลักฐานเกี่ยวกับชุมชนกะเหรี่ยงในภาคกลาง บริเวณชุมชนที่มีความเก่าแก่มากที่สุดอยู่ในอำเภอทองผาภูมิ และอำเภอสงขลาบุรี

ใน จ.กาญจนบุรี ที่วัดเพลง และอ.สวนผึ้ง จ.ราชบุรี กับในบางพื้นที่ของสุพรรณบุรี และอุทัยธานี เช่น ทุ่งใหญ่นเรศวร คือมาตั้งหลักแหล่งเมื่อประมาณพุทธศตวรรษที่ 23 คือ เกินกว่า 200 กว่าปี

ชุมชนที่ก่อตั้งเก่าแก่รองลงมาคือประมาณในสมัยต้นรัตนโกสินทร์หรือประมาณ 150-200 ปี มาแล้วและเป็นส่วนใหญ่ของชุมชนกะเหรี่ยงทั้งหมดในภาคกลาง ซึ่งอยู่กระจัดกระจายในจังหวัดเพชรบุรี (บ้านป่าเต็ง) กาญจนบุรี (แควน้อย) และสระบุรี อ.สังขละบุรี ที่ตั้งถิ่นฐานไม่เกิน 100 ปี มีอยู่ 2-3 ชุมชนในงานศึกษาคือ บ้านกล้วย อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี (ประมาณ 60 ปี) และ อ.บ้านไร่ จ.อุทัยธานี (พ.ศ.2531)

ในงานนี้ทั้งคำว่า “จีน” และ “มุสลิม” เป็นคำเรียกรวมซึ่งแต่ละกลุ่มอาจจะจำแนกออกเป็นกลุ่มย่อยๆ อีก ในทัศนะของคนในที่ เป็น “จีน” “คนจีน” มีภาษาท้องถิ่นแยกย่อยอีกเช่น แต่วัว ไหลล่า กวางดั่ง และฮกเกี้ยน เป็นต้น ส่วนมุสลิมเป็นคำเรียกเหมารวมในฐานะที่นับถือศาสนาอิสลามร่วมกัน แต่ชาติพันธุ์ดั้งเดิมนั้นต่างกัน เช่นเป็น “จาม” เป็น “ยะวา” หรือ เป็น “มลายู” เป็นต้น

จีนและมุสลิมโดยส่วนใหญ่ตั้งถิ่นฐานในเมือง กระจายตัวอยู่ทั่วไปในจังหวัดต่างๆ ของภาคกลาง ที่เป็นชุมชนชนบทมีเป็นส่วนน้อย แต่ปัญหาสำคัญคือว่างานวิจัยที่ศึกษาชุมชนจีน และมุสลิมในเมืองมักเป็นชุมชนในกรุงเทพฯ แม้ว่าชุมชนจีนและมุสลิมในภาคกลางนอกเหนือจากกรุงเทพฯ คงมีใช้น้อย แต่ยังไม่ใคร่มีผู้สนใจศึกษา งานศึกษาชุมชนจีนของภาคกลางนอกกรุงเทพฯ ที่พบ เป็นชุมชนจีนใน ต.มหาชัย อ.เมือง จ.สมุทรสาคร ใน อ.อ้อมใหญ่ และ อ.ท่าฉลอม จ.สมุทรสาคร และ อ.เมือง จ.นครปฐม ซึ่งสันนิษฐานได้ว่าบรรพบุรุษได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานสมัยต้นหรือกลางรัตนโกสินทร์ซึ่งอายุชุมชนไม่เกิน 200 ปี

ส่วนงานศึกษาชุมชนมุสลิมเชื้อสายมลายูซึ่งอยู่ในจังหวัดของภาคกลางที่ไม่ใช่กรุงเทพฯ เป็นการศึกษาชุมชน อ.ปากเกร็ด และอ.บางบัวทอง จ.นนทบุรี ซึ่งคงถูกอพยพมาในยุคต้นรัตนโกสินทร์ ส่วนมุสลิมที่มีเชื้อสายจามและชวา อยู่ในกรุงเทพฯ ทั้งหมด

นอกจากนี้ยังมีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ อีก เช่น ละว้า (อุก๋อง หรือกว๋อง) เขมรญวน และชาวอินเดียแต่มีข้อมูลที่จะนำเสนอไม่มากนัก ซึ่งได้นำเสนอในรายงานวิจัยฯไว้บ้างแล้ว

จากหลักฐานต่างๆ ดังกล่าว เราอาจกล่าวได้ว่าความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในภาคกลางของประเทศไทยในส่วนใหญ่เป็นผลสืบเนื่องจากสงครามระหว่างสยามและรัฐเพื่อนบ้านต่างๆ ในอดีต เช่น ไทยกับลาวสำหรับการอพยพของกลุ่มที่ใช้ภาษาตระกูลไท ส่วนสงครามระหว่างรัฐมอญกับรัฐพม่า และระหว่างรัฐไทยและรัฐพม่า ทำให้เกิดการอพยพของมอญและกะเหรี่ยงเข้ามาในไทย ส่วนกรณีอพยพของมลายูมุสลิมเกิดจากการสงครามระหว่างไทยกับรัฐมลายูโดยเฉพาะรัฐ “ปัตตานี” (ครอบคลุมสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ในปัจจุบัน) ส่วนการอพยพของคนจีนเกี่ยวข้องกับแรงจูงใจทางเศรษฐกิจเป็นสำคัญ ทั้งนี้ข้อสังเกตว่ากลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาตระกูลไท ซึ่งมีวัฒนธรรมใกล้เคียงกับคนไทยเป็นกลุ่มที่ถูกบังคับให้อพยพในขณะที่มอญและกะเหรี่ยงอพยพมาตั้งถิ่นฐานด้วยความสมัครใจมากกว่า

หากมองย้อนกลับไปในประวัติศาสตร์ ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในภาคกลางได้มีมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาเป็นราชธานี แต่ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ที่ปรากฏในปัจจุบันเป็นผลมาจากสงครามและความขัดแย้งระหว่างรัฐต่างๆ ในช่วงสมัยกรุงธนบุรีและรัตนโกสินทร์ กับความขัดแย้งทางการเมืองในพม่าเป็นสำคัญ โดยอาศัยงานศึกษาของสุวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ (2548) ผู้เขียนสามารถประมาณการสัดส่วนเป็นร้อยละของประชากรชาติพันธุ์ (อาศัยเกณฑ์ภาษาเป็นหลัก) ในท้องถิ่นต่างๆ ในภาคกลางซึ่งมีประมาณ 14 ล้านคนที่รวมกรุงเทพฯ ด้วยได้ดังนี้คือ

กลุ่มที่ใช้ภาษาตระกูลไท (ไม่นับรวมคนไทยภาคกลางซึ่งมีประชากรประมาณ 90%)

ลาวโซ่ง มีจำนวนประชากรประมาณ 0.4% ของภาคกลางกระจุกตัวอยู่ในจังหวัดเพชรบุรี สุพรรณบุรี นครปฐม ราชบุรี พิจิตร และพิษณุโลก

ลาวพวน มีประมาณ 1.0% ของประชากรในภาคกลาง กระจายกันอยู่ในพื้นที่ของจังหวัดลพบุรี สิงห์บุรี (อุทัยวรรณ 2536) นครนายก (ปิยะพร 2538) สุพรรณบุรี (Sotesiri 1982) ฉะเชิงเทรา (เพ็ญศรีและนารี 2529) และปราจีนบุรี (ภูวดล 2544) และต่อไปถึงสุโขทัย (จารุวรรณ 2538) ซึ่งเป็นภาคเหนือตอนล่างกับอุดรธานีซึ่งอยู่ในภาคอีสาน

ลาวครั่ง มีประมาณ 0.3% ของประชากรในภาคกลาง อยู่ในพื้นที่จังหวัดสุพรรณบุรี (คณินุช 2537, ชนัญ 2532 และวณัย 2538)

ไทยเบ็ง มีประมาณ 0.4% อยู่ในพื้นที่จังหวัดลพบุรี

ไทยยวน มีประมาณ 1.0% อยู่ในพื้นที่จังหวัดนครราชสีมา และจังหวัดราชบุรี

ลาวเวียง อยู่ในพื้นที่จังหวัดฉะเชิงเทรา (เพ็ญศรี และนารี 2529) และภาคเหนือตอนล่าง คืออุดรดิตถ์ (กิตติภัก 2545)

ลาวแง้ว มีประมาณ 0.1% อยู่ในพื้นที่จังหวัดลพบุรี (จารุวรรณ 2536)

ลาวดี มีประชากรน้อยกว่า 0.1% อยู่ในพื้นที่จังหวัดราชบุรี (อาภรณ์ 2541)

ญ้อ มีประชากรประมาณ 0.1% อยู่ในพื้นที่จังหวัดสระแก้ว

กลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาอื่นๆ

มอญ มีประมาณ 0.3% อยู่ในชุมชนต่างๆ ของจังหวัดสมุทรปราการ ลพบุรี ราชบุรี นนทบุรี ปทุมธานี กาญจนบุรี กรุงเทพฯ สมุทรสาคร และสุพรรณบุรี

จีน มีน้อยกว่า 0.1% กระจายอยู่ในชุมชนต่างๆ ในเขตเมืองของภาคกลาง

กะเหรี่ยงโปว์ (โพล่ง) มีประมาณ 0.2% อยู่ในบริเวณจังหวัดกาญจนบุรี ราชบุรี สุพรรณบุรี ประจวบคีรีขันธ์ และเพชรบุรี

กะเหรี่ยงสกอร์ (ปกากะญอ) มีน้อยกว่า 0.1% อยู่ในพื้นที่เดียวกับกะเหรี่ยงโปว์

ลัวะ (ละว้า อุก๋อง) และกลุ่มอื่นๆ มีน้อยกว่า 0.1% อยู่ในบริเวณจังหวัด สุพรรณบุรี อุทัยธานี และกาญจนบุรี

ทั้งนี้ข้อสังเกตว่าหากจะพิจารณาในเชิงวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ อาจจะ ได้จำนวนและสัดส่วนประชากรที่แตกต่างออกไป แต่เนื่องจากไม่มีงานสำรวจไว้ จึงจำเป็นต้องใช้ตัวเลขที่จำแนกทางภาษาจะได้เห็นภาพสัดส่วนประชากรชาติพันธุ์ พอเป็นสังเขป

3.3 ความหลากหลายของวิถีชีวิตชุมชนชาติพันธุ์

ในช่วงเวลาที่กำหนดไว้ งานศึกษาส่วนใหญ่เน้นการศึกษาชุมชนชาติพันธุ์ ในแต่ละท้องถิ่น แต่ในการปริทัศน์และสังเคราะห์ข้อมูลในงานเหล่านี้ ผู้เขียนจะ พยายามประมวลภาพให้เห็นความหลากหลายทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ เดียวกัน แต่ในท้องถิ่นหรือชุมชนที่ต่างกันและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ที่มี วัฒนธรรมต่างกัน ในการวิเคราะห์เปรียบเทียบจะพิจารณาระบบย่อยของวัฒนธรรม เป็นหลัก เช่น ระบบเศรษฐกิจ การจัดระเบียบสังคม ระบบความเชื่อและพิธีกรรม ประเพณี และงานหัตถกรรมที่สะท้อนมรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม ของชุมชน และกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ

สภาพแวดล้อมและลักษณะทรัพยากรของชุมชนลาวพวนอาจจะมีความแตกต่างกันบ้าง เช่น เป็นที่ลุ่มดินร่วนปนทรายอย่างที่บ้านพวน ต.บางน้ำเชี่ยว อ.พรหมบุรี จ.สิงห์บุรี หรืออาจจะเป็นดินดำเหนียวอย่างที่บ้านหมี่ จ.ลพบุรี แต่มี ทรัพยากรสำคัญร่วมกันคือลำน้ำซึ่งอาจจะเป็นคลองธรรมชาติหรือแม่น้ำและต่อมา อาจจะเป็นคลองชลประทาน เพราะจะพบว่าในเกือบทุกแห่ง ที่ “ลาวพวน” ตั้งถิ่นฐาน มักอยู่ใกล้ลำน้ำธรรมชาติเสมอ

ลักษณะทางเศรษฐกิจของชุมชนลาวพวนในชุมชนต่างๆ อย่างเช่น ชุมชน บ้านหมี่ จ.ลพบุรี ชุมชนบ้านวัดกุฎีทอง จ.สิงห์บุรี และชุมชนปากพลี จ.นครนายก

มีความคล้ายคลึงกัน คือ ส่วนใหญ่ทำการเกษตรกรรม เช่นทำนาแต่อาจมีอาชีพเสริมแตกต่างกันบ้างเช่น ปลุกผักหรือปลูกไม้ รั้วจ้าง และค้าขาย ในบางแห่ง เช่น บ้านหมี่มีการทอผ้าเป็นอาชีพสำคัญด้วย

งานศึกษา “ชุมชนพวน” ที่หินปัก อ.บ้านหมี่ จ.ลพบุรี (เกรียงศักดิ์ อ่อนละมัย 2540) สะท้อนภาพดังกล่าวนี้ คือ ประมาณครึ่งหนึ่งของจำนวนครัวเรือน (46.8%) ในชุมชนประกอบอาชีพทำนา ส่วนสัดส่วนของครัวเรือนที่รับจ้างและทอผ้าอยู่ในอันดับรองๆ ลงมา (22% และ 14.3% ตามลำดับ) ลักษณะที่มีร่วมกับชุมชนชาวนาไทยอื่นๆ ในภาคกลาง คือ มีการกักเงินในสัดส่วนที่สูงมากถึง 18% จากแหล่งเงินที่หลากหลายคือ ธกส. ธนาคารพาณิชย์ และนายทุนท้องถิ่น เป็นต้น

ในการที่จะเข้าใจการดำรงอยู่ของชุมชน ประเด็นเรื่องการจัดระเบียบสังคมและการเมืองมีความสำคัญเป็นอย่างมาก เพราะเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและกลุ่มบุคคลในชุมชน ซึ่งทำให้ชุมชนดำรงอยู่ได้ในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง ในการศึกษาทางชาติพันธุ์วรรณาดั้งเดิมในมานุษยวิทยา การศึกษาการจัดระเบียบสังคมและการเมืองเป็นประเด็นความสนใจหลักของนักมานุษยวิทยาที่ศึกษาสังคมหรือชุมชนขนาดเล็ก ที่มีความหลากหลายทางสังคมน้อย ประเด็นที่นักมานุษยวิทยาสนใจวิเคราะห์ คือ เรื่องลักษณะครอบครัว การแต่งงาน ระบบเครือญาติ และระบบการรวมกลุ่มทำกิจกรรมต่างๆ เช่น กิจกรรมทางเศรษฐกิจ หรือ พิธีกรรม และเมื่อนักมานุษยวิทยาศึกษาชุมชนที่มีความหลากหลายและซับซ้อนทางสังคมมากขึ้น ก็ต้องเพิ่มมิติต่างๆ ในการวิเคราะห์อย่างเช่น การศึกษาโครงสร้างสังคมของชุมชนชาวนาไทยในหมู่บ้าน “เชียงใหม่” ของ Jack Potter (1976) ซึ่งศึกษากลุ่มสังคมต่างๆ ที่ทำหน้าที่ต่างๆ กันในหมู่บ้าน และทำให้บุคคลหรือครัวเรือนต่างๆ ได้มีกิจกรรมร่วมกัน นอกจากนี้มีการศึกษาความแตกต่างทางสังคมในเชิงชนชั้น ที่ทำให้เห็นสถานภาพของบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ไม่เท่าเทียมกัน รวมทั้งความสัมพันธ์ของบุคคลหรือกลุ่มบุคคลเหล่านี้ การศึกษาลักษณะครอบครัว ระบบเครือญาติ และพฤติกรรมความสัมพันธ์ของสมาชิกในชุมชน ก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่นักมานุษยวิทยาให้ความสำคัญ แต่นักวิจัยส่วนใหญ่ที่ศึกษา “ลาวพวน”

ไม่ได้ให้ความสนใจในประเด็นต่างๆดังกล่าวมากนัก ทั้งในเรื่องการศึกษาลักษณะครอบครัว การแต่งงาน บทบาทของผู้หญิงในครัวเรือน และความสำคัญของเครือญาติ มีงานส่วนน้อยที่เป็นงานของนักมานุษยวิทยาได้สนใจศึกษาในเรื่องนี้ ทำให้พอจะประมวลได้ว่า ครัวเรือนพวนมักมีลักษณะเป็นแบบครอบครัวเดี่ยวจนกระทั่งเมื่อลูกสาวแต่งงาน ลูกชายได้เข้ามาอยู่ในครัวเรือนพ่อตาประมาณ 1 ปี ทำให้ในช่วงเวลาดังกล่าวครัวเรือนนั้นมีลักษณะเป็นครอบครัวขยายชั่วคราว (Smuckarn 1972) การแต่งงานมักอยู่ในช่วงอายุประมาณ 17-20 ปีสำหรับหญิงและ 21-25 ปีสำหรับชาย (Smuckarn 1972) และมักเป็นการแต่งงานที่เลือกคู่ครองกันเองโดยนิยมแต่งงานกับ “พวน” ด้วยกัน งานศึกษาบางงานรายงานว่าชุมชนที่อยู่ใกล้เมืองจะมีสัดส่วนการแต่งงานกับคนนอกค่อนข้างสูงกว่า (Smuckarn 1988) ส่วนใหญ่เห็นว่าการแต่งงานควรจะเป็นแบบผัวเดียว เมียเดียว (Sotesiri 1982) บางงาน (อุบลทิพย์ จันทรเนตร 2537) ได้ระบุว่าในวัฒนธรรม “พวน” ผู้หญิงเป็นแกนกลางของครอบครัว เพราะฝ่ายชายเมื่อแต่งงานแล้วก็ต้องเข้ามาอยู่ในครอบครัวของฝ่ายหญิง และแม้ว่าได้แยกเรือนออกไปแล้ว ก็มักอยู่ในชุมชนของฝ่ายหญิงทำให้ผู้หญิงมีความมั่นใจปลอดภัยในหมู่ญาติของตนเอง และผู้หญิงยังมีส่วนช่วยเหลือครอบครัวด้วย แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้หญิงจะทำเทียมกับผู้ชาย เพราะผู้หญิงต้องเอาใจสามี ดูแลงานบ้านให้เรียบร้อย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องข้อกำหนดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางเพศ ผู้หญิงต้องซื่อสัตย์ต่อสามี มิฉะนั้นสังคมจะติฉินนินทา แต่ผู้ชายอาจจะไม่ซื่อสัตย์ต่อภรรยาได้

อย่างไรก็ตาม ทุกงานที่กล่าวถึงการจัดระเบียบสังคม ให้ข้อมูลสอดคล้องกันว่าในสังคมของ “พวน” เครือญาติมีความสำคัญในชีวิตชุมชนของ “พวน” เป็นอย่างมาก เช่น มีการเยี่ยมเยียนไปมาหาสู่ระหว่างญาติพี่น้อง ช่วยเหลือกันในยามเดือดร้อน (อุบลทิพย์ จันทรเนตร 2537) และมีการลงแขกเกี่ยวข้าวทอดข้าว และเข้าร่วมพิธีกรรมต่างๆ ของกันและกันในรอบปี

งานที่เกี่ยวกับองค์การการปกครองและการเมืองของชุมชนพวนค่อนข้างมีน้อย เช่น งานของยูรี โบตระกุล (2537) ซึ่งศึกษาชุมชนพวนที่ อ.พรมบุรี จ.สิงห์บุรี

แสดงให้เห็นว่าการปกครองมีลักษณะคล้ายกับหมู่บ้านอื่นๆ ในประเทศไทย คือ มีผู้ใหญ่บ้าน และกำนัน ซึ่งมักจะเลือกผู้ที่มีเชื้อสายพวนและมีความสามารถในการติดต่อกับทางราชการ โดยไม่ได้คำนึงถึงเพศมากนัก และงานของเกรียงศักดิ์ อ่อนละมัย (2540) ที่ศึกษาบ้านหมี่ จ.ลพบุรี ได้ชี้ให้เห็นว่าลักษณะการปกครองดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของระบบการปกครองแบบบริหารราชการส่วนภูมิภาค ที่แบ่งอำนาจการปกครองเป็นระดับต่างๆ เช่นจังหวัด อำเภอ ตำบล และหมู่บ้าน แต่ในกรณีที่เป็นเขตเทศบาล ก็เข้าข่ายเป็นรูปแบบการบริหารส่วนท้องถิ่น จากงานที่มีอยู่ยังมองเห็นภาพการจัดระเบียบสังคมและการเมืองของ “พวน” ในชุมชนต่างๆ ไม่ชัดเจนนัก

ระบบความคิด ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมของ “พวน” นี้เป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจจากนักวิจัยที่ศึกษาพวนมากที่สุด งานที่ศึกษาพวนในท้องถิ่นต่างๆ เช่น ลพบุรี ฉะเชิงเทรา สิงห์บุรี สุพรรณบุรี ปราชินบุรี และนครนายกได้สะท้อนภาพคล้ายๆ กันว่า “พวน” นับถือพุทธศาสนาผสมผสานกับการนับถือผี ซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมของพวนเช่นงานวิจัยของ Smuckarn (1972) ที่บ้านหมี่ ได้ระบุว่าชาวบ้านที่เป็นผู้เฒ่าผู้แก่จะไปวัดทุกๆ วันพระ ส่วนพวกรุ่นที่มีการศึกษาของโรงเรียนในระดับสูงมักไม่ให้ความสนใจกับวัดและพระสงฆ์มากนัก สำหรับ “พวน” พุทธศาสนาประกอบด้วยพระพุทธรูป พระธรรม และพระสงฆ์ โดยที่พระพุทธรูปมีอำนาจยิ่งใหญ่เหนือสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น (เช่น เทวดาบนสวรรค์) และพระสงฆ์เป็นที่พึ่งของพวกเขา ช่วยเป็นที่ปรึกษาในยามชีวิตมีปัญหา สำหรับพ่อแม่ที่มีลูกชาย การจัดการให้บวชพระเป็นเรื่องสำคัญเพราะจะได้เผื่อแผ่บุญมาให้อีกด้วย

ความเชื่อเรื่องเวียนว่ายตายเกิด ตามกฎแห่งกรรม ยังปรากฏในชุมชนต่างๆ แต่ในบางงานเช่น งานของ Sotesiri (1982) ที่ศึกษาชุมชนลาวพวนในสุพรรณบุรี ได้สำรวจความเชื่อเรื่องนี้ปรากฏว่ามีเกือบ 10% ไม่เชื่อว่ามีเรื่องเวียนว่ายตายเกิด

นอกเหนือจากความเชื่อและการปฏิบัติตัวตามหลักพุทธศาสนาแล้ว “พวน” ในชุมชนต่างๆ ยังมีความเชื่อดั้งเดิมคือ ความเชื่อเรื่องแถนและผี งานที่รายงานเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องแถนเป็นงานที่ศึกษาชุมชนใน อ.ปากพลี จ.นครนายก ได้อธิบายความเชื่อเรื่องแถนในชุมชนว่า เดิมแถนเป็นมนุษย์แต่ทำไม่ดีเลยได้อยู่

บนสวรรค์คอยดูแลทุกข์สุขของมนุษย์ เช่น บันดาลให้ฝนตกเพื่อความอุดมสมบูรณ์ ส่วนงานอื่นไม่ได้กล่าวถึงความเชื่อเรื่องแกน ผู้เขียนเข้าใจว่าความเชื่อเรื่องแกนอาจจะเสื่อมคลายไปในชุมชนพวนเพราะพวนนับถือพุทธศาสนามานานแล้วตั้งแต่เมื่ออยู่ที่เชียงขวางในลาว นอกจากนี้ไม่มีรายงานความเชื่อเรื่องขวัญ แต่ในทงงานกล่าวถึงความเชื่อเรื่องผีแม้ว่าจะมีรายละเอียดไม่เท่ากัน

ความเชื่อเรื่องผีของพวนมีลักษณะคล้ายคนไทยทั่วๆ ไป คือแบ่งผีเป็น 2 ประเภทใหญ่ ประเภทหนึ่งเรียกว่า “ผีดี” ที่คอยดูแลชุมชนให้ปลอดภัย เช่น ศาลผีปู่ตาประจำหมู่บ้านซึ่งสมาชิกชุมชนต้องเซ่นไหว้ในเดือน 6 หรือเดือน 7 ทุกปี และยังมีศาลอื่นๆ หลากหลายกันไปในแต่ละท้องถิ่น นอกจากนี้ยังมีผีธรรมชาติ เช่น เจ้าป่า เจ้าทุ่ง นางไม้ แม่โพสพ และแม่พระธรณี ที่ต้องให้ความเคารพนับถือเซ่นไหว้ ส่วนที่เป็นผีร้ายมีผีตายโหง และผีปอบ เป็นต้น

พวนในท้องถิ่นต่างๆ ได้แสดงออกถึงความเชื่อผ่านประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ที่มีมากมาย ซึ่งจัดประเภทได้เป็นพิธีและประเพณีที่เกี่ยวข้องกับวัฏจักรชีวิตของบุคคล เช่น การเกิด แต่งงาน การรักษาพยาบาล และการตาย พิธีที่เกี่ยวกับการเปลี่ยนผ่านของเวลา เช่น สงกรานต์และสารท (บุญห่อข้าวประดับดิน) หรือพิธีพุทธศาสนา ซึ่งพิธีเหล่านี้อาจจะแสดงเอกลักษณ์วัฒนธรรมของพวน แต่มีแนวปฏิบัติที่แตกต่างกันไปในแต่ละท้องถิ่น ซึ่งข้อมูลไม่เพียงพอที่จะนำมาเปรียบเทียบกันได้ ในรายงานนี้จะกล่าวถึงประเพณีหรือพิธี “กำฟ้า” ซึ่งปรากฏอยู่ในงานวิจัยหลายงาน (ยุรี ไบตระกูล 2537) ว่าเป็นพิธีสำคัญและเป็นเอกลักษณ์สำคัญของวัฒนธรรมพวน เพราะเป็นพิธีโบราณดั้งเดิมของพวนซึ่งมีรากฐานความเชื่อในเรื่องผีฟ้าและมีบทบาทสำคัญต่อวิถีชีวิตของ “พวน” โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์และความสงบสุขของชุมชน เป็นพิธีที่ทำหลังฤดูเก็บเกี่ยว ซึ่งการกำหนดวันอาจจะแตกต่างกันไปแต่มักจะอยู่ในเดือน 3 อย่างเช่น ชุมชนบางน้ำเขียว จ.สิงห์บุรี เลือกกำหนดวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 เป็นวันฟ้าที่สมาชิกชุมชนร่วมกันทำพิธีบายศรีขอความอุดมสมบูรณ์จากเทพยดาที่รักษาฟ้า

อย่างไรก็ตาม ข้อมูลเกี่ยวกับประเพณีเหล่านี้ในชุมชนพวนต่างๆ ได้บ่งบอกว่าในแต่ละท้องถิ่นประเพณีแต่ละประเพณีมีความสำคัญไม่เหมือนกัน บางประเพณีสำคัญมากในชุมชนหนึ่ง แต่สำคัญน้อยในอีกชุมชนหนึ่ง แต่ผู้เขียนไม่อาจจะวิเคราะห์สาเหตุได้เพราะงานเหล่านี้มีจุดเน้นไม่เหมือนกันและมีปัญหาในแนวทางการศึกษาที่มุ่งเน้นพรรณนาพิธีกรรมมากกว่าวิเคราะห์ความสำคัญของพิธีกรรม นอกจากนี้ดูเหมือนว่าประเพณีดั้งเดิมจะลดความสำคัญลงในขณะที่ประเพณีหรือพิธีทางพุทธศาสนาจะมีความสำคัญมากขึ้น (เปรมทิพย์ พงษ์นิล 2547) แต่หลักฐานยังไม่ชัดเจนเพียงพอที่จะสังเคราะห์อย่างเป็นระบบได้

การเรียนรู้ทางสังคมวัฒนธรรมและชาติพันธุ์เป็นประเด็นที่แทบไม่มีนักวิจัยคนใดที่ศึกษาลาวพวนแสดงความสนใจศึกษา ทั้งที่มีความสำคัญต่อความเข้าใจชาติพันธุ์ชนกลุ่มน้อยน่าจะเป็นประเด็นที่ควรจะได้มีการศึกษา เพราะชาวมชน “พวน” เป็นชุมชนส่วนหนึ่งของสังคมใหญ่ซึ่งเป็นไทยภาคกลาง “พวน” จำเป็นต้องเรียนรู้ทั้งแบบ “พวน” และแบบ “ไทยภาคกลาง” จึงน่าจะเป็นประเด็นที่ควรพิจารณาทำความเข้าใจด้วย

งานศึกษาลาวโซ่งมีเรื่องเกี่ยวกับระบบเศรษฐกิจมากกว่าในงานศึกษาลาวพวน แม้ว่าจะไม่มีงานที่เน้นการศึกษาเศรษฐกิจโดยตรง อาชีพส่วนใหญ่ของลาวโซ่งจะเป็นการเกษตรกรรมซึ่งมีทั้งการทำนา ทำไร่ เช่น ทำไร่ฮ้อย เก็บของป่า จับปลา และจักสาน ในบางชุมชนมีการเลี้ยงวัว การเลี้ยงกิ้ง และการทอดผ้าด้วย นับว่าในแต่ละชุมชน มีอาชีพที่หลากหลายผสมผสานกันไปตามลักษณะทรัพยากรในท้องถิ่น และบางงานได้ชี้ให้เห็นว่าเริ่มมีคนรุ่นหลังรับราชการกันบ้าง (นำพลย์ กิจรักษ์กุล 2536)

ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศว์ (2543) ได้พยายามชี้ให้เห็นว่าชีวิตเศรษฐกิจของลาวโซ่งที่หนองเลา (ชื่อเดิมของหนองปรัง) จังหวัดเพชรบุรี ได้มีการเปลี่ยนแปลงไปมากพอสมควรซึ่งผู้อาวุโสลาวโซ่งบางคนบอกว่าชีวิตลาวโซ่งดั้งเดิมมีความเรียบง่ายและเพียงพอในตัวเอง ไม่ต้องซื้อของคนอื่นกิน แต่ในปัจจุบันต้องพึ่งพาสินค้าทั้งในการบริโภคและผลิต ลาวโซ่งที่นี่ก็เหมือนลาวโซ่งที่อื่นๆ

ที่ให้ความสำคัญกับการทำนาซึ่งมี 3 แบบคือ “นาโคะ” (นาป่า) “นาตง” (นาลุ่ม) และ “นาลาง” (นาลุ่มมีน้ำขังมาก) ซึ่งในทัศนะลาวโซ่งนาตงเป็นนาที่ดีที่สุด กระบวนการทำนาของลาวโซ่งคล้ายคลึงกับชาวนาไทยภาคกลางทั่วไป ที่เปลี่ยนจากการไถด้วยวัวควาย เป็นรถไถเดินตามตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ.2525 ด้วยเงื่อนไขที่ซับซ้อน คือ ความรวดเร็ว ไม่ต้องระวางการขโมยวัวควาย และสามารถทำนาให้เสร็จทันเพื่อน ๆ รอบข้างที่อาจใช้รถไถไปก่อนแล้ว ข้อที่น่าสังเกตจากงานศึกษานี้คือ ลักษณะการทำนาจะขึ้นอยู่กับลักษณะพื้นที่ของชุมชนซึ่งมี 2 ระบบนิเวศคือ ผังภูเขาซึ่งดินเป็นประเภท “เขาย้อย” มีสีแดงแบบลูกรังกับอีกฝั่งเป็นที่ลุ่มดินเหนียวสีค่อนข้างดำ

จากงานหลายงานที่เขียนเกี่ยวกับลาวโซ่งในท้องถิ่นต่างๆ นอกเหนือจาก “หนองเลา” หรือ “หนองปรัง” ที่กล่าวถึงข้างบนนี้ ชุมชนลาวโซ่งตั้งอยู่ในพื้นที่ที่มีลักษณะทรัพยากรหลากหลายกว่าชุมชนลาวพวน ซึ่งมักจะอยู่ใกล้ลำน้ำและในที่ลุ่มอย่างเช่น ชุมชนลาวโซ่งที่หนองปรังเองมีพื้นที่คาบเกี่ยวระหว่างที่ดอนและที่ลุ่มมีภูเขาและป่าโปร่งๆ และมักจะอาศัยน้ำห้วยน้ำซับมากกว่าลำน้ำ ซึ่งเป็นลักษณะที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นถิ่นฐานและทรัพยากรแบบฉบับตามอุดมคติลาวโซ่งที่คิดว่าใกล้เคียงกับเมืองแกที่เป็นถิ่นฐานเดิม (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศว์ 2543) ข้อมูลเกี่ยวกับชุมชนบ้านสระ กำแพงแสน นครปฐม ดูว่ามีความคล้ายกัน แต่ชุมชนเกาะเรด จ.นครปฐม มีคลองบางปลาไหล ไหลผ่านลงสู่แม่น้ำท่าจีน มีทรัพยากรแบบที่ราบลุ่ม (บุญล ชมพูนิช 2538) จากหลักฐานที่มีอยู่ดูเหมือนว่าชุมชนลาวโซ่งอยู่ในพื้นที่ที่มีความหลากหลายทางทรัพยากรธรรมชาติมากกว่าชุมชนลาวพวน และถึงแม้จะทำนาเป็นหลัก การเก็บของป่าและจับปลานับว่าเป็นกิจกรรมเศรษฐกิจที่ผสมผสานอย่างสำคัญของลาวโซ่ง

งานวิจัยอื่นๆ ไม่ได้กล่าวถึงการใช้ผลผลิตโดยเฉพาะผลผลิตที่เป็นข้าว ยกเว้นงานของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศว์ (2543) ซึ่งได้ระบุว่าชาวนาลาวโซ่งที่ “หนองเลา” ทำนาทั้งนาปรังและนาปี เพราะเป็นพื้นที่ที่มีการจัดการชลประทาน แต่ไม่นิยมเก็บข้าวนาปรังไว้บริโภค เพราะว่ามันไม่อร่อย จะรับ

ขายข้าวนาปรังไปหลังจากที่เก็บเกี่ยวแล้ว ส่วนข้าวนาปีจะแบ่งออกเป็นสองส่วน คือ ส่วนแรกเก็บไว้ในยุ้งข้าวสำหรับบริโภคในครัวเรือน เพราะสำหรับลาวโซ่งอาหารสำคัญคือ ข้าว ปลา และหน่อไม้ หากมีเก็บไว้จะทำให้ไม่อดตาย ปริมาณข้าวที่เก็บไว้จะพอกินทั้งปีสำหรับครัวเรือนที่มี 4-5 คน คือประมาณ 2 เกวียน (เฉลี่ยแล้วคนหนึ่งบริโภคข้าวประมาณ 50 ถังต่อปี) ข้าวส่วนที่เหลือจะถูกนำไปฝากไว้ที่โรงสีที่ชาวนาค้นเคยแต่ในบางกรณีได้ติดต่อผ่านนายหน้าที่เป็นลาวโซ่งด้วยกัน หรือคนนอกชุมชนที่รู้จักกันดี แต่มักจะไว้ใจคนในชุมชนมากกว่า หากต้องการขายวันใดก็ “ตีดราคา” และขายวันนั้นโดยหักเงินค่าฝากข้าวในอัตรา 2 ถังต่อเกวียน

อาหารที่บริโภคนอกจากข้าวก็ยังมีผัก หน่อไม้ ปลา ซึ่งลาวโซ่งที่หนองเลาจะได้มาจากกิจกรรม “ไปหาของป่า” แต่คนรุ่นหลังซึ่งไม่ได้ทำนา หากทำงานอื่นๆ เช่น ขายของ รับจ้าง หรือรับราชการต้องพึ่งร้านค้ามากขึ้น เพราะไม่สามารถผลิตอาหารเองได้ อาจกล่าวได้ว่าชีวิตเศรษฐกิจของลาวโซ่งที่หนองปรัง และอาจรวมชุมชนอื่นๆ ด้วยได้เปลี่ยนแปลงจาก “การทำมาหากิน” มาสู่ “การทำมาค้าขาย” มากขึ้น แม้ว่าอุดมการณ์เรื่อง “ความพอเพียง” จะยังอยู่ในความทรงจำของลาวโซ่งอาวุโส แต่มีความหมายน้อยลงสำหรับคนรุ่นหลัง

ประเด็นเรื่องการจัดระเบียบสังคมของลาวโซ่งเป็นเรื่องที่นักวิจัยให้ความสนใจศึกษามากพอสมควรโดยเฉพาะในประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ของกลุ่มสายตระกูลที่สืบเผ่าพันธุ์ที่ทำให้ลาวโซ่งแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาตระกูล “ไท” อื่นๆ เช่น “ยวน” “พวน” และกลุ่มที่ถูกเรียกว่า “ลาว” อื่นๆ และลักษณะความสัมพันธ์เชิงชนชั้นระหว่าง “ผู้ทำว” และ “ผู้น้อย” ซึ่งเคยมีความสำคัญในสังคม “ไทดำ” ที่เมืองแฉ่งและเมืองอื่นๆ ที่เป็นรากเหง้าของ “ลาวโซ่ง” ในปัจจุบัน จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจเสนอลักษณะการจัดระเบียบสังคมของชุมชนลาวโซ่งในท้องถิ่นต่างๆ ทั้งที่คล้ายคลึงกันและแตกต่างกันโดยพิจารณาจากข้อมูลงานที่ศึกษาในช่วงเวลาดังกล่าว

ในวัฒนธรรมของลาวโซ่งหน่วยสังคมที่เล็กที่สุดของชุมชนและสังคมลาวโซ่งคือ “เฮือน” หรือ “เรือน” ในภาษาไทยภาคกลาง ความหมายของ “เฮือน”

ใกล้เคียงกับความหมายของ “ครัวเรือน” ที่ใช้กันอยู่ แต่มีความหมายครอบคลุมกว่า “ครัวเรือน” เพราะได้หมายถึงกลุ่มบุคคลที่มีความสัมพันธ์กันโดยแต่งงานและสายเลือด เช่น พ่อ แม่ และลูก หรือครอบครัวเดียวกับคนอื่นๆ เช่น ครอบครัวของลูกและญาติที่อาจจะรวมอยู่ใน “เรือน” ด้วย (ในลักษณะครอบครัวขยาย) และที่สำคัญได้รวมผีบรรพบุรุษหรือที่เรียกว่า “ผีเฮือน” ไว้ด้วย

นักวิจัยที่สนใจศึกษาครอบครัวและครัวเรือนของลาวโซ่ง มักจะพยายามเสนอภาพให้เห็นลักษณะครัวเรือนของลาวโซ่งว่าเป็นเช่นไร เป็นครอบครัวเดี่ยวหรือเป็นครอบครัวขยาย ซึ่งทุกคนที่ศึกษาระบุว่าชุมชนลาวโซ่งประกอบด้วยทั้งครัวเรือนแบบครอบครัวเดี่ยวและครัวเรือนแบบครอบครัวขยาย แต่สัดส่วนหลากหลายกันไป ในชุมชนต่างๆ อย่างเช่น วาสนา อรุณกิจ (2529/บ้านสระ-นครปฐม) พบว่าในชุมชนที่ศึกษามีครอบครัวขยายเป็นร้อยละ 57.82 และเป็นครอบครัวเดี่ยวร้อยละ 42.14 ซึ่งสอดคล้องกับงานศึกษา หลายตำบลในจังหวัดนครปฐม ของนำพลย์ กิจรักษ์กุล (2536) ที่รายงานว่าครอบครัวขยายมีสัดส่วนมากกว่าครอบครัวเดี่ยว แต่ในรายงานของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศว์ (2543/หนองเลา จ.เพชรบุรี) พบว่ามีสัดส่วนที่แตกต่างออกไปเล็กน้อยคือประมาณ 52% เป็นครอบครัวเดี่ยวจากทั้ง 3 งานนี้พอสรุปได้ว่าสัดส่วนครอบครัวขยายและครอบครัวเดี่ยวใกล้เคียงกัน

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศว์ (2543) ได้อธิบายเงื่อนไขที่ทำให้มีครัวเรือนซึ่งเป็นแบบเดี่ยวและแบบครอบครัวขยายว่าเป็นผลจากการปฏิสัมพันธ์ของกฎเกณฑ์ 3 ประการด้วยกันคือหลักการตั้งถิ่นฐานหลังการแต่งงาน กฎแห่งความยืดหยุ่นในเรื่องลักษณะของครอบครัวของคู่ที่แต่งงาน และหลักการปรับตัวให้เหมาะสมกับอาชีพและการใช้ทรัพยากร หากเรามอง “เฮือน” ลาวโซ่งแบบย้อนกลับไปในชุมชนสมัยก่อน เราอาจจะเห็นภาพว่าแต่ละเรือนจะผ่านการเป็นทั้งครัวเรือนแบบครอบครัวเดี่ยวและแบบครอบครัวขยาย เพราะว่าในสมัยก่อนกฎเกณฑ์การตั้งถิ่นฐานค่อนข้างชัดเจน คือว่าผู้ชายแต่งงานแล้วจะต้องไป “อาสา” คือไปอยู่เรือนของพ่อตาและแม่ยายและช่วยทำงาน (ทำนา) ประมาณ 3-7 ปี แล้วแต่จะตกลงเห็นชอบกัน ใน “หนองเลา” คู่สมรสที่มีอายุกว่า 40 ปีขึ้นไปมักจะผ่าน

กฎเกณฑ์ดังกล่าว ดังนั้นเรือนที่มีลูกสาวจะผ่านการเป็นเรือนแบบครอบครัวขยายแล้วทั้งสิ้น เมื่อพ้นพันธะของการอยู่บ้านพ่อแม่ยายแล้ว ผู้ชายโดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเป็นลูกชายคนโตก็พาเมียและลูกกลับเรือนพ่อแม่ตัวเอง เพราะเมื่อพ่อแม่สิ้นอายุขัยกลายเป็นผู้สืบเรือนต่อไป แต่ถ้าหากเป็นลูกชายรองๆ จะแยกเรือนแต่อยู่ในบริเวณใกล้เคียงกับเรือนพ่อแม่ ดังนั้นในช่วงหลังการตั้งเรือนจึงเป็นแบบข้างพ่อหรืออาจจะกล่าวได้ว่าการตั้งถิ่นฐานหลังการแต่งงานข้างฝ่ายหญิงเป็นสภาวะชั่วคราวเท่านั้น ดังนั้นอาจเป็นได้ว่าในบางครัวเรือนเป็นครอบครัวขยายที่มีทั้งครอบครัวของลูกสาวและของลูกชายอยู่ร่วมกันเพราะลูกเขยกำลังอาสา ส่วนลูกชายคนโตผ่านการอาสาและกลับมาอยู่ด้วยเพื่อทำการสืบเรือนต่อไปในอนาคต

อย่างไรก็ตาม แบบแผนการตั้งถิ่นฐานดังกล่าวไม่อาจจะเป็นไปได้สมบูรณ์แบบตามอุดมการณ์ทางวัฒนธรรมเพราะมีความจำเป็นบางอย่างที่ต้องทำให้ยืดหยุ่น เช่น มีลูกสาวอยู่คนเดียว ลูกเขยเลยต้องมาอยู่ด้วยตลอดไป หรือบางรายที่มีพ่อแม่ฝ่ายหญิงมีที่ทำกินมากกว่า เมื่อลูกเขยพ้นพันธะอาสาแล้วก็ให้ลูกเขยมาตั้งเรือนอยู่ใกล้ๆ หรือในบางครอบครัวอพยพไปอยู่กับพ่อแม่ (ฝ่ายชาย) แล้วพ่อแม่ฝ่ายชายอพยพไปอยู่บ้านอื่น ผู้หญิงไม่ยอมตามไป ผู้ชายก็เลยไม่ตามพ่อแม่ตัวเองไป หรือกรณีอื่นๆ อีกหลายรูปแบบ จากการสุ่มตัวอย่าง 73 ราย ในชุมชน “หนองเลา” ช่วงเวลาที่มีการศึกษา ๑๖๖๖-๑๖๘๖ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศว์ (2543) พบความหลากหลายดังนี้คือ

ภรรยาอยู่เรือนเดิมสามี 21 ราย

สามีภรรยาแยกเรือนอยู่ในหมู่บ้านสามี 18 ราย

สามีไปอยู่เรือนเดิมของภรรยา 8 ราย

สามีภรรยาแยกเรือนอยู่ในหมู่บ้านภรรยา 14 ราย

สามีภรรยาแยกเรือนอยู่ใน หนองเลา 12 ราย

ทั้งนี้พบว่าส่วนใหญ่สามีภรรยาเป็นคนต่างหมู่บ้านกัน

สำหรับเรื่องความสัมพันธ์และความสำคัญของคนในเรือนนั้นไม่มีใครได้มีการศึกษารายละเอียดมากนัก อาจจะเป็นเพราะว่าเรื่องนี้มองเห็นค่อนข้างยาก

เพราะเป็นเรื่องในครัวเรือน โอกาสสังเกตและซักถามค่อนข้างลำบาก และการเข้าใจความสัมพันธ์ของสมาชิกใน “เรือน” หนึ่ง ใ้ว่าจะสามารถเหมารวมว่าเข้าใจความสัมพันธ์ในอีกเรือนได้เนื่องจากมีความหลากหลายสูงภายในชุมชน แต่พอจะจับใจความจากงานของฉวีวรรณและวรานันท์ (2543) ได้ว่าเรือนลาวโซ่งทำหน้าที่เหมือนครอบครัว หรือ ครัวเรือน ในสังคมต่างๆ คือ เป็นหน่วยผลิต แลกเปลี่ยน และบริโภคร่วมกันโดยเฉพาะในชุมชนดั้งเดิมซึ่งทำการเกษตรกรรมเป็นหลัก และยังเป็นหน่วยในการแลกเปลี่ยนแรงงานระหว่างครัวเรือนและร่วมกิจกรรมทางสังคมและพิธีกรรมในชุมชน แต่ที่สำคัญมากก็คือมีหน้าที่ทำพิธีกรรมเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษที่เรียกว่า “เสนเฮือน”

ด้วยเหตุดังกล่าวความสัมพันธ์ของสมาชิกในครัวเรือนจะแนบแน่นกันมากกว่าที่มีกับคนนอกครัวเรือน แต่สำหรับลาวโซ่งการเป็นสมาชิกของเรือนไม่ได้หมายความว่า เป็นผู้อาศัยอยู่ในเรือนเท่านั้น สำหรับบางคนที่เคยอยู่ในเรือน แม้ต้องไปอยู่ที่อื่น แต่ได้กลับมาช่วยในพิธีกรรมสำคัญของครัวเรือนก็นับว่ายังเป็นสมาชิกในครัวเรือนอยู่

คู่ความสัมพันธ์สำคัญในครัวเรือนคือสามี/ภรรยา พ่อ-แม่ ลูก และพี่กับน้อง ซึ่งยากที่จะกล่าวถึงแบบแผนได้อย่างชัดเจน เพราะมีหลากหลายกันไป ตัวอย่างเช่น ในชุมชน “หนองเลา” พบว่าร้อยละ 58.6 ของครัวเรือนที่เป็นกลุ่มตัวอย่าง (91 ครัวเรือน) ภรรยาเป็นผู้เก็บเงินและเพียงร้อยละ 13 ที่สามีเป็นผู้เก็บเงิน และแม้ว่าในอดีตผู้ชายเป็นผู้นำครอบครัว แต่ในภาคปฏิบัติผู้หญิงก็อาจจะเป็นผู้ดำเนินการตัดสินใจในเรื่องต่างๆ ซึ่งสะท้อนให้เห็นในการเรียกชื่อเรือนของคนในชุมชน หากเป็นเรือนที่ผู้ชายเป็นผู้นำก็มักจะใช้ชื่อฝ่ายชายระบุครัวเรือน หากฝ่ายหญิงโดดเด่นกว่าชื่อเรือนที่ใช้เรียกเป็นชื่อของฝ่ายหญิง

นอกจาก “เรือน” ซึ่งผูกพันลาวโซ่งด้วยเกณฑ์ที่ซับซ้อนคือผสมผสานระหว่างการแต่งงานความสัมพันธ์ทางสายเลือด พื้นที่ กิจกรรมทางเศรษฐกิจและพิธีกรรมแล้วยังมี “สิ่ง” หรือ กลุ่มสายเลือดที่ผูกพันลาวโซ่งไว้ในอีกลักษณะหนึ่งซึ่งเป็นมรดกทางวัฒนธรรมจาก “ไทดำ” ที่เป็นบรรพบุรุษของลาวโซ่ง อุดมการณ์

“สายเลือด” ของลาวโซ่งแสดงออกผ่านสัญลักษณ์ 2 ประการ คือ “สิง” หรือ ชื่อตระกูล เช่น สิงล่อ สิงเรือง (คล้ายแซ่ในวัฒนธรรมจีน) และ “ผีบรรพบุรุษ” (ผีเรือน) ซึ่งสืบต่อโดยลูกชาย ส่วนผู้หญิงที่แต่งงานแล้วถือผีของสามี และลูกๆ ถือผีบรรพบุรุษของพ่อ

สิ่งจึงเป็นหน่วยสังคมที่มีพลังในฐานะที่รวม “เรือน” ที่อยู่ใน “สิง” เดียวกัน ร่วมกันประกอบกิจกรรมโดยเฉพาะ คือ “พิธีเสนเรือน” ซึ่งครัวเรือนที่ทำพิธีต้องเชิญคนในเรือนที่อยู่ “สิง” เดียวกัน มาร่วมพิธี ไม่ว่าจะอยู่ใกล้หรือไกล ภายใน “สิง” ยังแบ่งย่อยเป็น “ก้อ” (กอ) คือกลุ่มญาติที่มีปู่เดียวกันซึ่งจะแสดงให้เห็นใน “บั้งผีเรือน” (สมุดจวบันทิกชื่อผู้ตายใน “สิง” ซึ่งแยกชื่อผู้ตายตามเรือนที่เคยอยู่)

นอกจากนี้ยังมีการรวมกลุ่มในลักษณะต่างๆ เช่นกลุ่มแลกเปลี่ยนแรงงานในการทำนา กลุ่มจับสัตว์น้ำจืด กลุ่มย้อมสีทอผ้า กลุ่มผู้ใช้น้ำคลองชลประทาน กลุ่มสมาชิกสหกรณ์การพาณิชย์ และกลุ่มเกษตรกร (ธกส.) ซึ่งกลุ่มเหล่านี้มักจะเป็นกลุ่มทำกิจกรรมร่วมกัน และใกล้ชิดกันมากกว่าคนนอกกลุ่ม อย่างไรก็ตาม เราไม่อาจจะจำแนกความสัมพันธ์ของลาวโซ่งในชุมชนได้ตามกลุ่มดังกล่าว เพราะว่าการเป็นสมาชิกกลุ่มมีการทับซ้อนกันไปทำให้คนในชุมชนมีความสัมพันธ์แบบเครือข่ายมากกว่า

ในอีกแง่หนึ่งจิ๋ววรรณและวรานันท์ (2543) ได้พิจารณาด้วยว่าความสัมพันธ์ต่างๆ ทางสังคมเหล่านี้เช่น “เรือน” “สิง” และ “ญาติ” มีบทบาทในทางเศรษฐกิจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการระดมแรงงานและทุน ซึ่งสำคัญสำหรับชุมชนเกษตรมากน้อยเพียงใด มีข้อสังเกตโดยสังเขปว่าชาวนารวยจะมีโอกาสเข้าถึง “เงินกู้” ดีกว่าชาวนาปานกลาง และชาวนาจน เพราะชาวนารวยมีหลักทรัพย์ คือ ที่ดินและเครดิตสังคม ทำให้กู้จากสถาบันการเงินอย่าง ธกส.ได้ และยืมญาติหรือเพื่อนฝูงได้ไม่ยากนัก แม้ว่ามักมีเพดานกู้ (ประมาณไม่เกิน 30,000 บาท) โดยไม่ต้องเสียดอกเบี้ยและสามารถคืนเงินได้ในเวลารวดเร็ว สาเหตุของการกู้เงินมักจะมาจากความต้องการในการขยายกิจการ ส่วนชาวนาปานกลางมีเหตุผลการกู้ที่หลากหลาย เช่น การลงทุนในการเพาะปลูก จ่ายค่าแรงเก็บเกี่ยว การขาดแคลนเงินในการพิธี

บวชลูกหรือทำพิธีเสนเรือน แต่มักจะหาแหล่งทุนได้ยากกว่า และชาวนาปานกลางเกือบทุกรายมีเจ้าหนี้หลายคนซึ่งอาจจะเป็นญาติและชาวนารวย และนำไปสู่การบีบบังคับให้มีการขายผลผลิตให้กับผู้ให้กู้ ชาวนาจนเองมีปัญหาในการหาเงินกู้เพราะไม่มีใครมีเครดิตทางสังคม และยังมีศักยภาพในการใช้นี้ต่ำ ต้องอาศัยความสัมพันธ์ทางสังคมมาก เช่น ญาติ เป็นตัวกลางในการติดต่อและการกู้เงินได้เพียงหลักพัน (ไม่เกิน 5,000 บาท) เพราะมีหนี้สะสมเกินหมื่นบาท ส่วนเหตุผลในการกู้ก็หลากหลายเหมือนกับชาวนาปานกลาง หรืออาจจะหลากหลายมากกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งการขาดแคลนค่าใช้จ่ายในบ้าน

สำหรับแบบแผนการระดมแรงงานในการเก็บเกี่ยวซึ่งจำเป็นต้องให้ทันกับเวลา ชาวนารวยซึ่งมีที่นามากต้องอาศัยความสามารถในการระดมแรงงานในหลายรูปแบบคือ แรงงานคนในครอบครัว แรงงาน “จ้อยลา” หรือแรงงานเกณฑ์จากลูกหนี้ แรงงานวาน และแรงงานจ้าง แต่ชาวนารวยมักจะไม่มียุทธูปแบบการ “เอาแสง” หรือแลกเปลี่ยนแรงงาน ส่วนชาวนาปานกลางจะใช้แรงงานคนในครอบครัว “เอาแรง” และแรงงานจ้าง ส่วนชาวนาจนใช้แรงงานคนในครอบครัว เพราะที่นามีน้อยและตัวเองต้องเป็นแรงงาน “จ้อยลา”

ฉวีวรรณและวรานันท์ (2543) ตั้งข้อสังเกตว่าการระดมแรงงานแต่ละแบบอาศัยพื้นฐานความสัมพันธ์ทางสังคมไม่เหมือนกัน การวานอาศัยความใกล้ชิด เช่น เป็นเพื่อนหรือเป็นญาติ การเอาแรงอาศัยความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนอย่างเสมอภาค ส่วนการใช้แรงงานจ้อยลาแสดงให้เห็นลักษณะความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ แต่การจ้างต้องอาศัยเงินตราเป็นสื่อสัมพันธ์ อย่างไรก็ตาม ในการระดมแรงงานของเจ้าของนาทุกกลุ่มฐานะ ต้องอาศัยความสัมพันธ์ทั้งที่เป็นญาติ เพื่อน อุปถัมภ์เพื่อที่จะได้แรงงานตามเป้าหมายเพราะในช่วงเก็บเกี่ยวมีการแข่งขันในการระดมแรงงานสูงเพื่อให้สามารถเก็บเกี่ยวในกำหนดเวลาที่เหมาะสม

ในสังคมดั้งเดิมของ “ไทดำ” มีความชัดเจนว่าผู้ท้าวและผู้่น้อยมีความสัมพันธ์ที่ไม่เสมอภาค และ “ผู้ท้าว” เป็นผู้มีอำนาจเหนือ “ผู้่น้อย” จากการวิจัยต่างๆ เกี่ยวกับลาวไทพบว่ายังมีความแตกต่างทางชนชั้นในเชิงสัญลักษณ์ คือ “ผู้ท้าว” จะทำพิธี

เสนเรียนด้วยควาย ส่วนผู้น้อยทำพิธีเสนเรียนด้วยหมู แต่เมื่อได้คุยกับคนในครัวเรือน ผู้ทำวในหนองเลา จีวรธรณ และวรานันท์ (2543) พบว่านานๆ ครั้งผู้ทำวจึงจะ “เสน” ด้วยควาย ตามปกติจะเสนด้วยหมูเหมือนกับผู้น้อย งานวิจัยในชุมชนอื่นๆ ได้บ่งบอกว่าพรมแดนสังคมระหว่างผู้ทำวผู้น้อยค่อนข้างเลือนรางมาก อย่างเช่น ชุมชนที่บ้านสระ จ.นครปฐม วาสนา อรุณกิจ (2529) ระบุว่าได้มีการแต่งงานข้ามชนชั้น ซึ่งทำให้สถานภาพการเป็นผู้ทำวหรือผู้น้อยสามารถเปลี่ยนแปลงได้โดยการแต่งงาน การนับชนชั้นถือข้างฝ่ายชายเป็นหลัก อย่างไรก็ตามยังมีการแบ่งสิ่งตามชนชั้นอยู่ เช่น “สิ่งล่อ” เป็น “สิ่งผู้ทำว” ทุกคนที่อยู่ในสิ่งล่อจะถูกจัดเป็นผู้ทำวหมด (เรณู เหมือนจันทร์เชย 2541/บ้านแหลมกะเจ้า อ.ดอนตูม จ.นครปฐม) และทุกงานระบุตรงกันว่าความแตกต่างทางชนชั้นในแง่ผู้ทำวและผู้น้อยไม่ได้มีความสำคัญในชีวิตประจำวันรวมทั้งเศรษฐกิจและการเมืองเหมือนในสังคมของบรรพบุรุษในเมืองต่างๆ ทางตอนเหนือของเวียดนาม (สุมิตร ปิติพัฒน์ และเสมอชัย พูลสุวรรณ 2540, เพ็ญนิภา อินทรตระกูล 2535, จีวรธรณ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศร์ 2543) ส่วนตำแหน่งอื่นๆ ทางสังคม เช่น คนรวย หมอเสน ผู้ใหญ่บ้าน ยังขาดงานศึกษาที่ชัดเจนถึงความสำคัญและความหมายของกลุ่มคนเหล่านี้ยังเป็นระบบ

สำหรับในประเด็นเรื่องการจัดระเบียบทางการเมือง ปรากฏว่าไม่มีงานวิจัยใดแสดงความสนใจที่จะศึกษาอย่างจริงจัง แต่มีบางงาน (เพ็ญนิภา อินทรตระกูล 2535) ตั้งข้อสังเกตว่าในส่วนหนึ่งความเชื่อเกี่ยวกับผีเอือนได้ทำหน้าที่ควบคุมและจัดระเบียบความสัมพันธ์ของสมาชิกในชุมชนด้วย

งานวิจัยทุกงานซึ่งศึกษาชุมชนลาวโซ่งในท้องถิ่นต่างๆ ได้ระบุเหมือนกันว่าลาวโซ่งมีความเชื่อดั้งเดิมที่เกี่ยวกับแถน ขวัญ และผีบรรพบุรุษ ซึ่งเป็นมรดกวัฒนธรรมจากไทดำ ผสมผสานกับความเชื่อในพุทธศาสนาซึ่งได้รับไว้เมื่ออพยพเข้ามาอยู่ในราชอาณาจักรไทย อย่างไรก็ตามในงานทุกงานให้ความสำคัญกับการทำความเข้าใจความเชื่อและพิธีกรรมดั้งเดิมโดยเฉพาะพิธีเสนเรียนมากกว่ามิติทางพุทธศาสนา ทั้งนี้อาจเป็นได้ว่านี่คือเอกลักษณ์วัฒนธรรมของลาวโซ่งนอกเหนือจากการจัดระเบียบสังคมในเรื่องการสืบสายเลือดข้างพ่อ

ฉวีวรรณและวรานันท์ (2543) ตั้งข้อสังเกตว่าหากเราพิจารณาชีวิตเศรษฐกิจของชุมชนลาวโซ่งเพียงอย่างเดียว เราแทบมองไม่เห็นว่ามันแตกต่างจากชุมชนชาวนาในภาคกลางซึ่งกำลังเผชิญพลวัตทางสังคมและเศรษฐกิจที่ระบบตลาดเริ่มเข้ามา มีอิทธิพลต่อชุมชน และถ้าเราพิจารณาการจัดระเบียบสังคมเราจะเห็นทั้งส่วนคล้ายและส่วนต่างของชุมชนลาวโซ่งกับชุมชนของคนไทยภาคกลาง แต่เมื่อเราพิจารณาโลกของความเชื่อและพิธีกรรมของลาวโซ่ง เราจะเห็นความคล้ายคลึงกันในเรื่องความเชื่อและพิธีกรรมทางพุทธศาสนากับชุมชนชาวนาภาคกลางทั่วไป แต่ในขณะเดียวกันเราได้เห็นความแตกต่างอย่างโดดเด่นในเรื่องความเชื่อและพิธีกรรมของลาวโซ่งที่เป็นมรดกวัฒนธรรมจาก “ไทดำ”

ความคิดความเชื่อดั้งเดิมของลาวโซ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับต้นกำเนิดของลาวโซ่ง ความหมายของการดำรงชีวิตในโลกนี้และชีวิตหลังความตาย รวมทั้งความสัมพันธ์ที่มีกับสิ่งเหนือธรรมชาติอื่นๆ ซึ่งลาวโซ่งรวมเรียก “ผี” ซึ่งผีต่างๆ มีคุณลักษณะที่แตกต่างกัน และมีผลต่อการที่ลาวโซ่งจะมีปฏิสัมพันธ์ต่อ “ผี” ต่างๆ เหล่านั้น ซึ่งผู้เขียนจะนำเสนอข้อมูลจากงานของฉวีวรรณและวรานันท์ (2543) เป็นหลักก่อน แล้วนำข้อมูลจากงานวิจัยชุมชนอื่นๆ มาเปรียบเทียบกับเสริมให้ชัดเจนขึ้น

พิธีกรรมต่างๆ ของลาวโซ่งสะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่อง “ແນ” “ขวัญ” และ “ผี” ซึ่งในทัศนะของลาวโซ่งอาวูโส ลาวโซ่งแตกต่างจากคนไทยที่ “ลาวโซ่ง” ถือผี คนไทยไม่ถือผี และความหมายของ “ผี” ในที่นี้คือ “ผีบรรพบุรุษ” คนที่อายุต่ำกว่า 40 ก็ยังถือผีบรรพบุรุษอยู่ แต่หลายคนเริ่มไม่รู้จักทั้ง “ແນ” และ “ขวัญ” ซึ่งมีความสำคัญในพิธีกรรมของลาวโซ่ง

ในความเชื่อดั้งเดิมของลาวโซ่ง “ขวัญ” มีความสำคัญต่อร่างกาย ทำให้มีชีวิตมีพลังงาน อยู่เย็นเป็นสุข ร่างกายแข็งแรง คนทุกๆ คนมีขวัญประจำอยู่ในอวัยวะส่วนต่างๆ ของร่างกาย แต่หาก “ขวัญ” มีอันเป็นไป เช่น “หลงทาง” จะมีผลต่อร่างกายทำให้เจ็บป่วย ต้องรักษาด้วย “พิธีกรรม” ต่างๆ เช่น “ซ้อณขวัญ” หรือ “เสนແນผีฟ้า” และอื่นๆ แล้วแต่สาเหตุอาการและอายุของผู้เป็นเจ้าของขวัญ หากขวัญนี้ไม่กลับคืน ร่างกายก็กลายเป็น “ขอนแก่น” ไร้ชีวิต ต้องทำพิธีหลายขั้นตอน

เช่นพิธีศพ พิธีส่งขวัญไปเฝ้าแถน และพิธีพาผีขึ้นเรือน ในที่สุดกลายเป็นผีเรือนหรือผีบรรพบุรุษ พิธีต่างๆ เหล่านี้จึงทำหน้าที่แปลง “ขวัญ” เป็น “ผี” ความแตกต่างที่สำคัญคือ “ขวัญ” แสดงความสามารถของการมีชีวิตแต่ไม่มีอำนาจ แต่ “ผี” แสดงถึงสถานะความตาย แต่มีอำนาจเหนือผู้ที่ยังมีชีวิตอยู่ โดยจำกัดเฉพาะกับลูกหลานของตนเท่านั้น ซึ่งต้องมีหน้าที่ทำพิธี “ปาดตง” เช่นไหว้ทุก 10 วัน สำหรับผู้น้อย และทุก 5 วันสำหรับผู้ท้าว เพื่อขอความคุ้มครองไม่ให้เจ็บป่วยและมีความสำเร็จในการเพาะปลูกหรือการงานอื่น แต่ที่สำคัญประมาณทุก 3 ปี (ในปัจจุบันนี้อาจจะนานถึง 7 ปี) ต้องประกอบพิธีเสนเรือนเพื่อเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ และคนที่ถือผีเดียวกันหรือสิ่งเดียวกันจะต้องเข้าร่วมพิธี แม้ว่าจะไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่อื่นแล้วก็ตาม “ผี” หรือ ผีบรรพบุรุษจึงเปรียบเสมือนผู้คุ้มครองและดูแลลูกหลานให้ปฏิบัติตัวให้เหมาะสมและผูกพันกับผู้ถือผีเดียวกัน

ชีวิตของลาวโซ่งที่ “หนองปรัง” จึงผูกพันกับพิธีกรรมซึ่งมีหน้าที่ต่างๆ กัน ที่ไม่อาจจะบรรยายรายละเอียดในที่นี้ได้ อย่างไรก็ตามแม้ว่าการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ยังคงดำเนินต่อไปโดยที่อาจจะปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์อื่นๆ แต่ความเชื่อเรื่อง “แถน” และ “ขวัญ” ซึ่งเป็นรากฐานของพิธีกรรมกลับคลอนแคลนในคนรุ่นหลังซึ่งจะอธิบายการดำรงชีวิตอยู่ด้วยจิตวิญญาณ แทนที่จะเป็นเรื่อง “ขวัญ” และความคิดเรื่องจิตวิญญาณมีความหมายสำหรับพวกลาวโซ่งรุ่นหลังมากขึ้น ซึ่งคงได้รับอิทธิพลมาจากโรงเรียนและวัด

งานวิจัยที่ศึกษาชุมชนลาวโซ่งในท้องถิ่นอื่นๆ นอกจากหนองปรัง ได้ให้ความสำคัญกับการเข้าใจลักษณะความเชื่อและพิธีกรรมกันอยู่มากสมควร แม้ว่าโดยสาระสำคัญจะมีลักษณะเป็นแบบ “หนองปรัง” ซึ่งเป็นแหล่งกำเนิดของลาวโซ่งในประเทศไทย แต่ต่างก็มีรายละเอียดปลีกย่อยที่แตกต่างกันบ้าง อาจจะเนื่องจากการปรับตัวกับสถานะแวดล้อมที่แตกต่างกันและตามเงื่อนไขต่างๆ ที่เกิดขึ้นในกาลเวลาที่ผ่านไป

เพื่อให้ผู้อ่านสามารถพิจารณาความหลากหลายหรือความผันแปรในเรื่องความเชื่อ และพิธีกรรมในชุมชนลาวโซ่งต่างๆ ผู้เขียนอยากเสนอภาพเปรียบเทียบในประเด็นต่างๆ ดังนี้คือ

ตารางเปรียบเทียบความเชื่อและพิธีกรรมในชุมชนลาวโขงต่างๆ

ความเชื่อ/ พิธีกรรม	หนองเลา/ หนองปรง จ.เพชรบุรี	บ้านแหลม กระเจา และ ชุมชนอื่นๆ จ.นครปฐม	บ้านดอน มะเกลือ จ.สุพรรณบุรี	บ้านสระ จ.นครปฐม
1.ความเชื่อ เรื่องแถน	- ปรากฏใน พิธีกรรมต่างๆ	- ปรากฏใน พิธีกรรมต่างๆ	- ปรากฏใน พิธีกรรมต่างๆ	-ปรากฏใน พิธีกรรมต่างๆ
ขวัญ	- คนรุ่นหลังไม่ เข้าใจเรื่องแถน และขวัญชัดเจน	- ไม่มีข้อมูล	- ไม่มีข้อมูล	-ไม่มีข้อมูล
ผีบรรพบุรุษ	- ปรากฏชัดเจน ในพิธีเสนเรือน และพิธีอื่นๆ - คนส่วนใหญ่ ในชุมชนยังมี ความเชื่อเรื่องผี บรรพบุรุษอย่าง แน่นแฟ้น	- ปรากฏชัดเจนใน พิธีเสนเรือนและ พิธีอื่นๆ - คนส่วนใหญ่ ในชุมชนยังมี ความเชื่อเรื่องผี บรรพบุรุษอย่าง แน่นแฟ้น	- ปรากฏ ชัดเจนในพิธี เสนเรือนและ พิธีอื่นๆ - คนส่วนใหญ่ ในชุมชนยังมี ความเชื่อเรื่อง ผีบรรพบุรุษ อย่างแน่นแฟ้น	-ปรากฏ ชัดเจนในพิธี เสนเรือนและ พิธีอื่นๆ -คนส่วนใหญ่ ในชุมชนยังมี ความเชื่อเรื่อง ผีบรรพบุรุษ อย่าง แน่นแฟ้น

ความเชื่อ/ พิธีกรรม	หนองเลา/ หนองปรัง จ.เพชรบุรี	บ้านแหลม กระเจ้า และ ชุมชนอื่นๆ จ.นครปฐม	บ้านดอน มะเกลือ .สุพรรณบุรี	บ้านสระ จ.นครปฐม
2.การปรากฏ ของพิธีกรรม ต่างๆ	-พิธีเสนเรือน -พิธีซ้อนขวัญ -พิธีเรียกขวัญ/ เสนแถบผ้า/ เสนน้อยจ้อย -พิธีเสนหัวเขา/ เสนเป่าปี -พิธีศพ -พิธีบอกทาง ผีบ้าน/ส่งขวัญ ผู้ตาย -พิธีพาผีขึ้นเรือน -พิธีปาดตง -พิธีเซ่นไหว้ศาล พ่อปู่ -พิธีตั้งบังหน่อ (ไหว้ผีบรรพบุรุษ ของหมอเสน)	- พิธีเสนเรือน - พิธีเรียกขวัญ - มีชื่อพิธีที่แตก ต่างกันออกไป -พิธีศพ	- พิธีเสนเรือน -พิธีเรียกขวัญ -พิธีศพ -พิธีไหว้ ศาลประจำ หมู่บ้าน -พิธีตั้งบังหน่อ	- พิธีเสนเรือน -พิธีเรียกขวัญ -ไม่มีข้อมูล

การเปรียบเทียบในตารางยังไม่ค่อยสมบูรณ์ เพราะแต่ละงานให้ความสำคัญสำคัญกับพิธีไม่เหมือนกัน และในบางกรณีพิธีเหล่านี้มีชื่อเรียกไม่เหมือนกันจึงไม่อาจตีความได้ว่ามีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน แต่ทุกงานให้ความสำคัญกับการพรรณนาและวิเคราะห์พิธีเสนเรือน ซึ่งไม่มีความแตกต่างกันมากนักในการประกอบพิธีเสนเรือน การทำหน้าที่ทางสังคม การกำหนดเวลาประกอบพิธี ส่วนรายละเอียดขั้นตอนของพิธีแตกต่างกันไปตามตำราของหมอเสนาผู้ประกอบพิธี ซึ่งไม่ใช่เป็นเรื่องความแตกต่างในเชิงชุมชน

งานวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่ใช้ภาษาตระกูลไทเหล่านี้ยังคงมีน้อย และไม่มีการศึกษาที่ครอบคลุม ที่พอมีรายละเอียดอยู่บ้าง คือ งานวิจัยของภุชฌะณ (2542) ที่ศึกษาไทยเบิ้ง ซึ่งอาศัยอยู่บริเวณลุ่มน้ำป่าสักส่วนใหญ่ทำการเกษตรกรรม โดยเฉพาะปลูกพืชที่หลากหลาย เช่น ข้าว อ้อย ข้าวโพด และอื่นๆ คล้ายๆ กับชุมชนชาวนาภาคกลางโดยทั่วไป

ในแง่ความสัมพันธ์ทางสังคมเมื่อหญิงและชายแต่งงานกัน ฝ่ายชายจะเข้ามาอยู่ทางครอบครัวของฝ่ายหญิง อาจจะเป็นในครัวเรือนเดียวกันหรือใกล้เคียงกัน ฉะนั้นการตั้งถิ่นฐานจึงเอนเอียงไปทางฝ่ายหญิง ซึ่งก็สอดคล้องกับประเพณีสืบมรดกที่ว่าลูกสาวได้มรดกมากกว่าฝ่ายชาย อย่างไรก็ตาม ลูกสาวและลูกชายมีความสำคัญเท่าเทียมกันในทัศนะของพ่อแม่เพราะช่วยเหลือพ่อแม่กันคนละแบบ ลูกชายเป็นแรงงานสำคัญในไร่นาและสามารถบวชส่งผลประโยชน์ให้พ่อแม่ได้ ส่วนลูกสาวดูแลพ่อแม่ยามเจ็บไข้ และในวัยชราจะเป็นที่พึ่งได้

ส่วนในเรื่องความเชื่อยังมีความเชื่อเรื่องผีดั้งเดิมได้แก่ “ผีปู่ย่าตายาย” หรือ “ผีบ้านผีเรือน” นอกจากนั้นยังมีความเชื่อเรื่องผีอื่นๆ อีก รวมทั้งสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น ศาลเจ้าพ่อต่างๆ บางศาลมีรูปเทพเจ้าจีน เช่น “ขุนเถ้ากง” และยังนับถือกราบไหว้แม่โพสพ ซึ่งเป็นเทพิตาประจำต้นข้าว และเนื่องจาก “ไทยเบิ้ง” นับถือศาสนาพุทธด้วยจึงมีความเชื่อในเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดทางพุทธศาสนา และความเชื่อพื้นถิ่น เช่น ไสยศาสตร์ต่างๆ แต่ไม่มีการศึกษาเจาะลึกในเรื่องนี้

จากการศึกษาของศิริกมล สายสร้อย (2541) ญ้อ มีอาชีพหลักคือการทำนาในที่ลุ่ม และเป็นการผลิตเพื่อยังชีพ ส่วนในทีตอนจะทำอะไร เช่น มันสำปะหลัง ข้าวโพด อ้อย ถั่วลิสง และอื่นๆ ซึ่งจะขายให้พ่อค้าคนกลาง หรือในบางกรณีพ่อค้าเป็นผู้ลงทุนให้ นอกนั้นก็มีการเพาะปลูกพืชสวนครัว และเลี้ยงสัตว์เล็กๆ น้อยๆ ไว้บริโภคเหมือนชาวนาภาคกลางโดยทั่วไป

ส่วนในเรื่องการจัดระเบียบสังคมไม่มีลักษณะเด่นเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ คล้ายๆ กับชุมชนคนไทยทั่วไปที่หลังจากแต่งงานแล้ว ฝ่ายชายต้องไปอยู่บ้านฝ่ายหญิงรับใช้ผู้ใหญ่ทางฝ่ายหญิงจนมีลูก 1-2 คน แล้วจึงจะแยกเรือนออกมาได้ ส่วนจะอยู่ที่ใดก็ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ระหว่างลูกเขยและพ่อตาแม่ยาย ผู้ที่สืบเรือดั้งเดิมมักเป็นลูกคนเล็กหรือคนที่แต่งงานหลังสุด

ในเรื่องความเชื่อ ญ้อก็เหมือนคนไทยกลุ่มอื่นๆ ที่นับถือพุทธศาสนาแต่ยังคงนับถือผีแบบดั้งเดิม แต่ศาลผีประจำหมู่บ้านจะมีชื่อเรียกคล้ายๆ กับผีของเขมรคือ “ศาลนกตา” หรือ “หอนกตา” และความเชื่อเรื่องศาลนี้จะแตกต่างจากของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ได้กล่าวมาแล้ว เช่นที่คลองน้ำใส มีศาลนกตา 3 หลัง คือศาลผีเจ้านาย (ที่เคยปกครองไทยญ้อ) ศาลวีรบุรุษท้องถิ่น และศาลผีเจ้าป่าและเจ้าที่ นอกจากนี้มีความเชื่อเรื่อง “ผีบรรพบุรุษ” ซึ่งจะอยู่บนหิ้งใน “ห้องเปิง” ซึ่งมีอยู่ในทุกบ้าน

นอกจากนี้ยังมีรายละเอียดเกี่ยวกับประเพณีและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับวัฏจักรชีวิต เช่น การเกิด และการแต่งงาน เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา เช่น การทำบุญข้าวประดับดิน ซึ่งทำทุกปีในวันแรม 15 ค่ำเดือน 9 และเช่นไหว้กระดูกบรรพบุรุษโดยตรง การทำพิธีสืบชะตาบ้านซึ่งคนในชุมชนร่วมกันทำเมื่อเกิดสิ่งไม่ดีในหมู่บ้านโดยมีพระสงฆ์เป็นผู้ทำพิธี ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่า “ญ้อ” มีประเพณีและพิธีกรรมค่อนข้างมาก บางพิธีมีชื่อเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกตัวเองว่า “ลาว” ในภาคอีสาน แต่บางพิธีมีลักษณะเฉพาะท้องถิ่นและเฉพาะกลุ่ม เช่น “ประเพณีขึ้นเขา” เพื่อนมัสการเจ้าพ่อเขาน้อยหรือเจ้าพ่อขุนดาบ เพื่อให้คุ้มครองชุมชน ซึ่งเป็นเรื่องน่าสนใจที่จะศึกษาในรายละเอียดเกี่ยวกับ “ญ้อ” ที่มีพิธีต่างๆ คล้ายคลึงกับทั้ง “เขมร” และ “ลาว”

งานวิจัยเกี่ยวกับมอญส่วนใหญ่ให้ความสนใจน้อยในเรื่องชีวิตทางเศรษฐกิจ แต่กล่าวถึงชีวิตเศรษฐกิจของชุมชนมอญแบบคร่าวๆ พอให้เห็นภาพความหลากหลายของชีวิตเศรษฐกิจของชุมชนมอญในท้องถิ่นต่างๆ ที่ในอดีตมีรากฐานจากการทำนา ทำสวน และหัตถกรรมพื้นบ้านเป็นสำคัญ ซึ่งปัจจุบันอาจจำแนกออกเป็น 3 ประเภทใหญ่ๆ คือ

1. ทำนา และปลูกพืชหมุนเวียนอื่นๆ เช่น ข้าวโพด และถั่วเขียว เป็นต้น ชุมชนที่ยังมีชีวิตเศรษฐกิจแบบดั้งเดิมในลักษณะนี้ คือ ชุมชนตามแม่น้ำแม่กลอง ลำน้ำแควน้อย บริเวณใกล้ด่านเจดีย์สามองค์ จ.กาญจนบุรี เช่น บ้านมน (เชื้อสมมติของบ้านม่วง) อ.บ้านโป่ง ดอนกระเปื้อง อ.โพธาราม จ.ราชบุรี

2. ทำงานโรงงานอุตสาหกรรมหรือรับราชการหรือทำงานบริษัท หรือค้าขาย หรือเย็บจาก อย่างเช่น มอญที่พระประแดง (สมุทรปราการ) มอญบางกระดี (กรุงเทพฯ) และมอญสามโคก (ปทุมธานี)

3. ผลิตหัตถกรรมจากฐานการปั้นหม้อผสมผสานกับการท่องเที่ยวเช่น ที่ชุมชนเกาะเกร็ด จ.นนทบุรี

งานเหล่านี้แม้ไม่มีรายละเอียดมากนักแต่ทำให้เห็นว่าชีวิตเศรษฐกิจของชุมชนมอญเปลี่ยนแปลงไปในท้องถิ่นต่างๆ การทำนากลายเป็นอดีตในหลายชุมชน และการเปลี่ยนแปลงนี้อาจจะเกี่ยวกับการกลายเป็นเมืองหรือส่วนหนึ่งของเมือง ความหลากหลายทางเศรษฐกิจเหล่านี้ทำให้เป็นการยากที่จะประมวลชีวิตเศรษฐกิจได้อย่างครอบคลุมแต่ทำให้เกิดประเด็นที่น่าสนใจว่าได้ส่งผลต่อความหลากหลายในเรื่องชีวิตสังคมของคนในชุมชนมากน้อยอย่างไร ซึ่งยังไม่มีงานที่ศึกษาเจาะลึกเรื่องนี้

การศึกษามอญในเรื่องชีวิตสังคมค่อนข้างจะผิวเผินในเกือบทุกงาน งานที่มีความสนใจอยู่บ้างได้กล่าวถึงลักษณะของครอบครัวหรือไม่ก็กล่าวสรุปโดยกว้างๆ ขาดข้อมูลสนับสนุนให้เห็นชัดเจน ทำให้เกิดความเข้าใจน้อยมากเกี่ยวกับลักษณะทางสังคมของชุมชนในท้องถิ่นต่างๆ และยากที่จะประมวลให้เห็นว่าในชุมชนต่างๆ

9 การจำแนกนี้อาจจะไม่ชัดเจนสมบูรณ์ เป็นการทำให้แบบสังเขป เพราะผู้วิจัยมีความสนใจไม่เหมือนกัน และข้อมูลที่ปรากฏมีความลึกและรายละเอียดไม่เหมือนกัน

ที่มีความแตกต่างทางเศรษฐกิจเป็นพื้นฐาน ทำให้มีความแตกต่างในเรื่องลักษณะความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างไบบ้าง หรือลักษณะทางสังคมดั้งเดิมของมอญคือการรวมกลุ่มทางสายเลือดข้างพ่อปฏิบัติกรอย่างไรรึในเงื่อนไขในเศรษฐกิจที่แตกต่างกัน เพราะมิได้มีการกล่าวถึงหรือมีข้อสงสัย นับว่าเป็นจุดอ่อนที่สำคัญในการศึกษาชุมชนมอญ แต่ก่อนช่วงเวลาที่ได้กำหนดในการศึกษานี้ได้มีงานของ Brian Foster (1970) ที่ศึกษาการจัดระเบียบสังคมของมอญในชุมชนปากเกร็ด บางตะไนย์ ในจังหวัดนนทบุรี และบ้านกลางที่ อำเภอสามโคก จังหวัดปทุมธานี ซึ่งไม่ได้นำมาสังเคราะห์ในงานนี้ด้วย

ชีวิตในชุมชนมอญในแง่ความเชื่อและพิธีกรรมมักจะผูกพันอยู่กับ พุทธศาสนาและความเชื่อดั้งเดิมในเรื่องผีบรรพบุรุษ ซึ่งอาจจะถือปฏิบัติกันหลากหลายในชุมชนมอญต่างๆ ที่พอจะสรุปลักษณะความเชื่อและพิธีกรรมที่มีร่วมกันในชุมชนบ้านม่วงจากงานวิจัย 3 งานได้ คือ

ความเชื่อดั้งเดิมของมอญก็คือเรื่องผี โดยเฉพาะผีที่มีความสำคัญคือ “ผีเรือน” หรือ “ผีบรรพบุรุษ” ซึ่งภาษามอญเรียกว่า “ชะหลกหัย” หรือ ผีมอญ มีอยู่ 3 คน คือผีผู้ชาย ผีผู้หญิง (ที่เป็นเมียหลวง) และผีหญิง (ที่เป็นเมียน้อย) ประจำอยู่ที่เสาเอกของเรือนและมอญจะทำพิธีเซ่นไหว้เป็นประจำอาจจะทุก 1 ปีหรือ 3 ปี แล้วแต่ธรรมเนียมของตระกูลโดยจะเลือกวันข้างขึ้นในเดือน 6 ยกเว้นวันพระและวันเสาร์ เพราะเชื่อว่าวันเสาร์เป็นวันแข็ง ผีเข้ามาในพื้นที่ลำบาก ส่วนวันพระเป็นวันที่ผีไปกินอาหารที่วัด “ชะหลกหัย” จะทำหน้าที่ควบคุมความประพฤติของสมาชิกของตระกูล หากไม่ปฏิบัติตามจะลงโทษให้เจ็บป่วย ต้องทำพิธีรำผีมอญ

ผีเจ้าพ่อ (เปยะเจ๊ะ) เป็นผีที่ประจำอยู่ที่ศาล มีอำนาจคุ้มครองบริเวณรอบๆ ในแต่ละท้องถิ่นที่มีชื่อแตกต่างกันไปและมักจะมีตำนานเล่าสืบต่อกันมา

ผีธรรมชาติอยู่ตามต้นไม้ ภูเขา และน้ำ เป็นต้น มีความศักดิ์สิทธิ์ หากคนล่วงละเมิดจะถูกลงโทษ

ผีทั้ง 3 ประเภทนี้มีอำนาจให้คุณและโทษได้หากคนประพฤติไม่เหมาะสม แต่ผีร้ายซึ่งมักจะเกิดจากคนที่ตายแบบอุบัติเหตุหรือเหตุการณ์ร้ายๆ อื่นๆ มีแต่ให้โทษอย่างไม่มีเหตุผล

งานวิจัยต่างๆ มักจะไม่แสดงข้อมูลเกี่ยวกับความเชื่อในพุทธศาสนา เช่น ความเชื่อเรื่องกรรมหรือการเวียนว่ายตายเกิดมากนัก แต่จะเน้นการศึกษาประเพณี และพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนามากกว่า เช่น พิธีบวช พิธีเข้าพรรษา พิธีบุญเดือนสิบ พิธีซุกตะนาน (มีเฉพาะวัดมอญจัดขึ้นเพื่อให้คนจนมีโอกาสดำทำบุญ โดยมีการนิมนต์พระไปที่บ้าน) พิธีออกพรรษา เทศน์มหาชาติ และทอดกฐิน ซึ่งพิธีเหล่านี้มีสาระสำคัญเหมือนพิธีของคนไทยภาคกลางโดยทั่วไปแต่จะมีลักษณะเฉพาะของมอญเช่น สวดแบบมอญ เป็นต้น

มอญมีพิธีที่เกี่ยวกับวัฏจักรชีวิตแบบคนไทยเหมือนกัน เช่น มีพิธีโกนผมไฟ พิธีแต่งงาน พิธีอายุยืน พิธีเกี่ยวกับความตาย โดยมีผู้วิจัยบางคนบอกว่าไม่แตกต่างจากคนไทยมากนัก และพระสงฆ์มีบทบาทสำคัญในพิธีต่างๆ เหล่านี้

สำหรับงานวิจัยเกี่ยวกับความเชื่อและพิธีกรรมของมอญที่บางกระดี (อ.บางขุนเทียนในกรุงเทพฯ) มีงานหนึ่งได้กล่าวถึงการนับถือบรรพบุรุษ แต่มีชื่อเรียกต่างออกไปว่า “อะโหนก” หรือ ปาโหนก แปลว่า “พ่อปู่” ซึ่งอยู่ที่เสาเอกของเรือนเหมือนกับที่บ้านม่วง แต่มีรายละเอียดว่าลูกชายคนเล็กเป็นผู้สืบผี “อะโหนก” หรือหากมีลูกชายคนเดี๋ยวก็นับสืบได้เช่นกัน แต่ถ้าไม่มีลูกชายเลยต้องให้ญาติผู้ชายที่อยู่ในตระกูลเดียวกันเป็นผู้สืบผีแทน ส่วนอีก 2 งานศึกษาบางกระดีเหมือนกันได้กล่าวถึงการสืบผี แต่ไม่ได้ระบุเรียกว่าอะไร ส่วนงานศึกษามอญที่ดอนกระเบื้องไม่ได้กล่าวถึงเรื่องการสืบผีเลยเพียงแต่อธิบายประเพณีต่างๆ เกี่ยวกับวัฏจักรชีวิต

งานวิจัยชุมชนมอญที่พระประแดงได้ตั้งข้อสังเกตเหมือนงานอื่นๆ ว่า พุทธศาสนาและความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษมีความสำคัญต่อชุมชนแต่ไม่ได้ให้รายละเอียดมากนัก เพราะให้ความสนใจกับพิธีศพนากกว่า ในขณะที่อีกงานหนึ่งตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่ามอญที่ทรงคนอง พระประแดง จะนับถือพุทธศาสนาควบคู่กันไป

กับการนับถือผีบรรพบุรุษ แต่หลายบ้านที่เคร่งครัดประเพณีมอญ ไม่มีพระพุทธรูปอยู่ในบ้าน แต่งานนี้ให้ความสนใจกับการให้รายละเอียด “ประเพณีสงกรานต์” และประเพณีแห่งสังฆะตะขาบ ซึ่งดูเหมือนว่าจะเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของท้องถิ่น

งานวิจัยชุมชนมอญที่บ้านกลาง จ.ปทุมธานี ให้ความสนใจน้อยกับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ แต่นำเสนอประเพณีทางพุทธศาสนาซึ่งอาจจะเป็นลักษณะเฉพาะท้องถิ่นคือ “ตักบาตรพระร้อย” ซึ่งจัดขึ้นภายหลังวันออกพรรษาตั้งแต่แรม 1 ค่ำ เดือน 11 ถึงกลางเดือน 12 โดยวัดที่อยู่ตามริมแม่น้ำเจ้าพระยาจะผลัดกันเป็นเจ้าภาพนิมนต์พระ 100 รูปมารับบิณฑบาต พอตกเย็นวัดที่เป็นเจ้าภาพจัดงานมหรสพเป็นการเฉลิมฉลองประเพณีนี้จึงมีลักษณะผูกพันข้ามชุมชนต้องอาศัยความร่วมมือกัน

งานศึกษาความเชื่อพิธีกรรม และประเพณีมอญของชุมชนเกาะเกร็ดเน้นการนำเสนอประเพณีวิถีชีวิต ประเพณีทางพุทธศาสนา และประเพณีสงกรานต์ซึ่งจะมีลักษณะพิเศษของความเป็นมอญคือ แห่ข้าวแช่และตักบาตรน้ำผึ้ง และมีส่วนหนึ่งได้กล่าวถึงการบูชาผีบรรพบุรุษและรำผีมอญ แต่ไม่ได้ศึกษาลึกซึ้งเหมือนงานวิจัยที่ศึกษาบ้านม่วงหรือบ้านมน

เมื่อได้ประมวลเรื่องความเชื่อและพิธีมอญของชุมชนในท้องถิ่นต่างๆ เข้าด้วยกันแล้วจะเห็นภาพอิทธิพลของพุทธศาสนาในชีวิตประจำวันของชุมชนมอญอย่างหลากหลาย ครั้วเรือนต่างๆ มีอาชีพและกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่แตกต่างกัน ส่งผลกระทบต่อความเชื่อและพิธีกรรมได้ ส่วนความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษแม้ว่าจะดำรงอยู่แต่ดูจะมีความสำคัญต่อชีวิตในชุมชนน้อยกว่าพุทธศาสนา

กลุ่มอื่นๆ เช่นไทยมุสลิม (มลายู) ของ ญวน เขมร และไทยมุสลิม (จาม) ยังมีงานศึกษาไม่มากนักในจังหวัดอื่นๆ ของภาคกลาง สำหรับชุมชนที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในกรุงเทพฯ เป็นภารกิจในการประมวลและสังเคราะห์ของทีมกรุงเทพฯ ผู้เขียนจึงไม่นำเสนอในที่นี้ จะขอนำเสนอกลุ่มสุดท้ายคือกะเหรี่ยงโปรวี่ที่เรียกตัวเองว่า “โพลง” ซึ่งอยู่ในบริเวณชายแดนภาคกลางของไทยติดต่อกับพม่า

ในโลกทางเศรษฐกิจ ชีวิตของ “โพล่ง” ในงานวิจัยเกือบทุกชุมชนจะคล้ายกันมากคือรากฐานชีวิตอยู่ที่การทำไร่หมุนเวียน (ที่ดิน) ในลักษณะที่ว่าใช้ดินเพาะปลูกในระยะสั้นสั้น 1-3 ปี แล้วทิ้งให้ดินฟื้นตัวระยะยาวประมาณ 5-15 ปี (หรือนานกว่านี้) พืชที่ปลูกมีหลากหลายแต่ที่เป็นหลักคือ ข้าว ซึ่งมักจะปลูกแบบทำนาที่ลุ่มหรือทำนาทั้งปี ที่เป็นพืชไร่ก็มีบ้าง เช่น ข้าวโพด กระวาน และพริก นอกจากนี้ยังผสมผสานกับการหาของป่าและล่าสัตว์เล็ก ที่สำคัญปรัชญาชีวิตเศรษฐกิจของ “โพล่ง” คือการพึ่งตัวเองและความพอเพียง กิจกรรมทางเศรษฐกิจถูกกำหนดโดยภูมิปัญญาเชิงนิเวศและความเชื่อในเรื่องสิ่งเหนือธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม ในบางชุมชนอย่างเช่นที่บ้านปอและทุ่งแฝก สวนผึ้ง จ.ราชบุรี “โพล่ง” เริ่มเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงบ้างแล้วเมื่อพื้นที่ทำกินลดน้อยลง หลายคนจึงกลายเป็นลูกจ้างโดยเฉพาะหนุ่มสาวเข้าไปทำงานรับจ้างในเมืองมากขึ้นในเมื่อการเดินทางเข้าเมืองไม่ได้ลำบากเหมือนเมื่อก่อนและมีแนวโน้มว่าการพึ่งตัวเองจะลดลง เพราะการบริโภคต้องอาศัยสินค้าจากตลาด เช่น วิทยุ หม้อหุงข้าวไฟฟ้าและโทรทัศน์ เงินตราจึงมีความสำคัญมากขึ้นทุกที พร้อมทั้งหนี้สินได้เพิ่มมากขึ้น เหมือนกับชุมชนชนบทในหลายพื้นที่และหลายกลุ่มชาติพันธุ์

“โพล่ง” ให้ความสำคัญกับครอบครัวเดี่ยว แม้ว่าผู้ชายจะต้องเข้าไปอยู่กับครัวเรือนของฝ่ายหญิง 1-2 ปี เพื่อเป็นแรงงานให้กับครัวเรือนฝ่ายหญิงในการทำไร่ ทำให้ผ่านสภาวะครัวเรือนที่เป็นครอบครัวขยายในช่วงระยะเวลาหนึ่ง แต่หลังจากนั้นก็แยกเรือน โดยสามารถประกอบพิธีกรรมเองได้ ไม่ต้องทำร่วมกับพ่อแม่ อย่างไรก็ตามเรือนเป็นอาณาจักรของผู้หญิง ซึ่งมีสิทธิในการตัดสินใจแก้ปัญหาต่างๆ ฝ่ายชายต้องนับถือผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิง และลูกๆ สืบผีทางฝ่ายแม่

ในเรื่องการเมือง หรือ อาณาบริเวณอำนาจนอกเหนือครอบครัวหรือชุมชนและสายตระกูล เช่นอำนาจปกครองหมู่บ้านเป็นอาณาจักรของผู้ชายไม่ว่าจะเป็นผู้นำทางการเมืองหรือผู้นำดั้งเดิม สำหรับในการปกครองแบบดั้งเดิม ความเชื่อทางศาสนาเป็นกลไกสำคัญในการผูกพันชุมชน “โพล่ง” เข้าไว้ด้วยกัน ผู้นำทางศาสนาเรียกว่า “โบกข์” (bongkho) ซึ่งมีอำนาจในการปกครองด้วย ลักษณะสำคัญ

ของผู้นำทางศาสนาและการเมืองของ “โพล่ง” คือการเป็นผู้ยึดมั่นในศีลธรรมและบุญกุศล และมักเป็นผู้อาวุโสมีความรอบรู้เป็นที่นับถือของคนอื่นๆ เมื่อระบบผู้นำทางการ เช่นผู้ใหญ่บ้านหรืออบต. เข้าไปสู่ชุมชน “โพล่ง” ในหลายกรณีทำให้เกิดความขัดแย้งกับผู้นำดั้งเดิม

งานวิจัยที่อยู่ในช่วงเวลาดังกล่าวได้สะท้อนภาพความเชื่อของโพล่งใน 4 ลักษณะ คือ

1. มีความเชื่อเรื่องผีแบบดั้งเดิม
2. มีความเชื่อเรื่องผี กับความเชื่อในพุทธศาสนา
3. มีความเชื่อเรื่องผี พุทธศาสนา และฤาษี
4. มีความเชื่อเรื่องศาสนาคริสต์ และอาจจะยังรักษาความเชื่อเรื่องผีไว้บ้าง

ในงานไม่ชัดเจนว่าในแต่ละชุมชนมีครบทั้ง 4 แบบหรือไม่ ในที่นี้จะเสนอตามลักษณะความเชื่อมากกว่าจะระบุเป็นชุมชน

งานของสมเกียรติ จำลองและจันทบูรณ์ สุทธิ (2539) ได้ให้ภาพความเชื่อและพิธีกรรม “โพล่ง” ในพื้นที่ดังกล่าวว่านับถือพุทธศาสนาและมีความเชื่อเรื่อง “ผี” ควบคู่กันไป ซึ่งมีอิทธิพลต่อชีวิตของ “โพล่ง” ในชุมชนต่างๆ นอกจากนี้ นักวิจัยยังได้ขยายความว่า ความเชื่อดังเดิมนี้นี้มี 2 ลัทธิ คือ ลัทธิเดิม และลัทธิใหม่

กลุ่มลัทธิเดิม คือ กลุ่มที่ยึดถือความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับการนับถือผีบรรพบุรุษ ตั้งแต่เมื่ออยู่ในพม่าซึ่งเป็นความเชื่อที่มีอยู่ก่อนการรับนับถือพุทธศาสนาที่แบ่งย่อยได้เป็นกลุ่ม “สูงอัว” หรือกลุ่มด้ายขาว กับกลุ่ม “วึม่อง” หรือพวกกินน้ำต้มสุก สำหรับกลุ่ม “สูงอัว” ฝัประจำตระกูลมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองสมาชิกในสายตระกูล จึงจำเป็นต้องมีการเซ่นไหว้ประมาณ 2-3 ปี ครั้ง หรือหากครอบครัวมีเรื่องเดือดร้อนก็ต้องทำพิธีเซ่นไหว้ขอความช่วยเหลือ สัญลักษณ์สำคัญของการเป็นสมาชิกกลุ่มคือผูกด้ายขาวที่ข้อมือทั้ง 2 ข้าง และเมื่อทำพิธีร่วมกันโดยมีผู้หนึ่งอาวุโสของสายตระกูลเป็นผู้ดำเนินพิธี สมาชิกจะเอาของเซ่นไหว้ มากินร่วมกันด้วยจึงเรียกว่า “พวกอองแซ่” (กินของเซ่นไหว้) พวกด้ายขาวยังแยกกลุ่มย่อยตามของ

สำคัญที่ใช้เช่นไหว้ผี คือ กลุ่มเช่นผีด้วยอันและปลา เช่นด้วยงา เช่นด้วยปลา และ เช่นด้วยดอกไม้ ซึ่งแต่ละกลุ่มก็มีรายละเอียดการทำพิธีกรรมแตกต่างกันออกไปบ้าง

ส่วนกลุ่ม “วีม่อง” ซึ่งเป็นอีกส่วนหนึ่งของลัทธิเดิม และเล่ากันว่าเคยอยู่ในลัทธิด้วยขาวมาก่อนแต่เปลี่ยนมา “กินน้ำสุก” ด้วยเหตุผลที่ไม่ชัดเจน มีพิธีกรรมสำคัญคือ “การทำบุญใหญ่ประจำปี” ซึ่งทำปีละ 2 ครั้ง โดยมี “เจ้าวัด” (โพงคู้) เป็นผู้นำในการทำบุญ เข้าใจว่า “เจ้าวัด” จะเป็นได้เฉพาะผู้ชายเพราะ “กลุ่มวีม่อง” นี้ให้ความสำคัญกับชายมากกว่าผู้หญิง เช่นมีประเพณีที่ภรรยากราบเท้าสามี

กลุ่มลัทธิใหม่มีชื่อเรียกว่า “กลุ่มด้ายเหลือง” หรือ “ลู่ปอง” มีสัญลักษณ์คือด้ายเหลืองผูกข้อมือทั้งสองข้าง กลุ่มนี้แบ่งออกเป็นกลุ่มย่อย 2 กลุ่มคือ ด้ายเหลืองธรรมดา และด้ายเหลืองพระพุทธรูปเจ้า กลุ่มด้ายเหลืองธรรมดามีพิธีกรรมสำคัญคือ ทำบุญไหว้เจดีย์ประจำปี ไหว้แม่พระธรณี เทวดา และผีทั้งหลาย โดยที่ “เจ้าวัด” เป็นผู้ทำพิธีและผูกข้อมือด้วยด้ายเหลืองให้แก่ผู้ร่วมพิธี

ส่วนกลุ่มด้ายเหลืองพระพุทธรูปเจ้า ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มลัทธิใหม่มีลักษณะสำคัญคือ ทำพิธีไหว้ผีบรรพบุรุษปีละครั้ง โดยที่ตอนเช้าลูกๆ ทำพิธีล้างเท้าพ่อแม่ ส่วนตอนเย็นทำพิธีไหว้ผีที่หัวนอนของพ่อแม่ โดยที่มารดาจะบอกให้ผีประจำสายตระกูลดูแลลูกหลานในตระกูลให้ปลอดภัยและผูกข้อมือให้ลูกทุกคนด้วยด้ายเหลือง ในวันนั้นต้องนอนรวมกันในบ้าน จะเห็นว่าลัทธิใหม่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา

แต่สาระสำคัญของพิธีกรรมยังเกี่ยวข้องกับผีต่างๆ ที่สำคัญเช่นผีบรรพบุรุษ เป็นต้น แต่การศึกษาความเชื่อและพิธีกรรมในระดับชุมชนไม่อาจจะจัดวางลงในกรอบการจำแนกข้างต้นนี้ได้ทั้งหมด อย่างเช่น งานศึกษา “โพงคู้” บ้านกล้วย จ.สุพรรณบุรี งานของธวัชณรงค์ศักดิ์ เวียงสารวิน (2533) ระบุว่าความเชื่อหลักของโพงคู้บ้านกล้วย คือ “ผีบ้านผีเรือน” หรือ “ผีบรรพบุรุษ” ซึ่งเป็นผีของพ่อแม่หรือบรรพบุรุษที่ได้มีการทำพิธีให้กลับมาอยู่บนเรือนกับลูกหลานในที่เฉพาะ และลูกหลานต้องทำพิธีเช่นไหว้ในวาระต่างๆ เช่น วันที่ล่องลับ หรือวันที่กำหนดทำเป็นประจำปี

นอกจากนี้ยังมี “ผีบ้าน” หรือ “ผีประจำหมู่บ้าน” ที่ถือว่าสำคัญต้องเซ่นไหว้ขอการคุ้มครอง ซึ่งมักทำพร้อมๆ กับการเลี้ยงผีเรือนประจำปี คือในช่วงหลังเก็บเกี่ยวข้าวเสร็จ ส่วนผีที่ถือว่ามีความสำคัญต่อการเพาะปลูกก็คือ ผีไร่ ที่จะคอยดูแลข้าวให้เจริญเติบโต ซึ่งครัวเรือนแต่ละครัวเรือนจะเซ่นไหว้ในไร่ของตนเอง ส่วนงานศึกษาที่ชุมชนสวนผึ้ง (จ.ราชบุรี) ได้ให้ภาพความเชื่อและพิธีกรรมดั้งเดิมว่ามีประเพณีที่เรียกว่า “กินข้าวห่อ” (สารทขนมจ้าง) ซึ่งจัดในช่วงกลางเดือน 9 ของทุกปี เพื่อเซ่นผีบรรพบุรุษให้มาคุ้มครองดูแลคนในครอบครัว โดยนำข้าวเหนียวมาห่อทรงปลายแหลมแล้วผูกเป็นพวงพร้อมด้วยของอื่นๆ เช่น ดอกไม้ กล้วย เครื่องประดับมีจำนวนเท่ากับสมาชิกในครัวเรือน

งานของโกวิท แก้วสุวรรณ (2542) ได้ให้ความสนใจเกี่ยวกับความเชื่อและพิธีกรรมของ “โพล่ง” อีกมิติหนึ่งคือ “พิธีเรียกวีหฺล้า” ของโพล่งที่บ้านเกาะสะเดิง พิธีเรียกวีหฺล้าเป็นพิธีที่ทำในช่วงเปลี่ยนผ่านชีวิต (rite de passage) เช่น พิธีตั้งชื่อและพิธีแต่งงานหรือทำในโอกาสสำคัญๆ นอกจากนี้งานของโกวิท แก้วสุวรรณ (2543) อีกงานหนึ่งได้ศึกษาประเพณีของโพล่งที่ ต.ไล่โว่ จ.กาญจนบุรี และมีข้อสังเกตว่าความเชื่อและพิธีกรรมของ “โพล่ง” มักจะเกี่ยวข้องกับฤดูกาลและการทำมาหากิน

งานหลายงานเช่น งานของโกวิท แก้วสุวรรณ (2542) โกศล มีคุณ (2535) สุกลักษณ์ โทณลักษณ์ (2542) สุรินทร์ เหลือลมัย (2540) ซึ่งศึกษาในชุมชนต่างๆ เช่น วัดแจ้งเจริญ สวนผึ้ง (จ.ราชบุรี) และบ้านดงเสลาเก่า และบ้านเกาะสะเดิง (จ.กาญจนบุรี) ได้ชี้ให้เห็นว่า ความเชื่อของกะเหรี่ยงผสมผสานระหว่างความเชื่อทางพุทธศาสนาเช่น เรื่องกรรม หลักการทำบุญ และความเชื่อดั้งเดิม ซึ่งเกี่ยวกับ “ผี” ดังที่ได้กล่าวถึงข้างต้น ส่วนมิติที่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา เช่น งานของสุรินทร์ เหลือลมัย (2540) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า อดีตเจ้าอธิการวัดแจ้งเจริญซึ่งเป็น “กะเหรี่ยง” ไม่แน่ใจว่าเป็น “โพล่ง” ด้วยหรือไม่-ผู้เขียน) เป็นศูนย์รวมจิตใจของ “กะเหรี่ยง” สะท้อนให้เห็นในพิธีสำคัญ คือ พิธีแห่รูปหล่อเหมือนหลวงพ่อ และมีการสงฆ์เจ้าอาวาสองค์ปัจจุบัน สะท้อนให้เห็นความเชื่อของกะเหรี่ยงที่ผูกพันกับพุทธศาสนา และจากงานของสุกลักษณ์ โทณลักษณ์ (2542) พบว่าวัดในชุมชน

ดงเสลาเก่า (กาญจนบุรี) มีพระสงฆ์เป็น “โพล่ง” จำนวน 3 รูป แต่ละรูปมีความเชื่อ
ดั้งเดิมที่แตกต่างกันคือ พระสงฆ์รูปหนึ่งเป็นสมาชิกกลุ่มด้ายขาว อีกรูปหนึ่งเป็นกลุ่ม
ด้ายเหลืองส่วนอีกรูปอยู่ในกลุ่มกินน้ำสุก แต่สามารถอยู่ร่วมกันได้ในวัด แสดงว่า
ในชุมชนหนึ่งอาจมีครบทุกกลุ่ม (ด้ายขาวกินน้ำสุก ด้ายเหลืองธรรมดา และด้าย
เหลืองพระพุทเจ้า)

นอกจากนี้ยังพบว่าในบางชุมชนอาจพบ “โพล่ง” ที่เป็นคริสต์และมุสลิมได้
แต่จะเป็นส่วนน้อยของชุมชนต่างๆ

ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในภาคกลางมีประวัติศาสตร์อันยาวนาน
ย้อนกลับไปได้ถึงสมัยอยุธยาอย่างเช่น ไทยเบ็ญในจังหวัดลพบุรี ไทยยวน และไทย
พวนในจังหวัดอุทัย มอญในจังหวัดราชบุรี อยุธยา ปทุมธานี นครนายก และ
นนทบุรี กระเหรี่ยงในจังหวัดกาญจนบุรี จีนและเปอร์เซีย ในสมัยอยุธยา การปรากฏตัว
ของกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าว ส่วนใหญ่เกี่ยวข้องกับเงื่อนไขการอพยพอันเนื่องจาก
สงคราม และมีบางส่วนซึ่งเป็นส่วนน้อยอพยพเข้ามาด้วยเหตุผลของการแสวงหา
โอกาสทางเศรษฐกิจ แต่ไม่พบรายงานทางชาติพันธุ์วรรณนาเกี่ยวกับชุมชนเหล่านี้
ในช่วงเวลาที่กำหนด

เท่าที่มีหลักฐานชุมชนที่ได้รับความสนใจและอยู่ในงานต่างๆ ที่มีการศึกษา
เป็นชุมชนที่ก่อตัวในช่วงระหว่างสมัยกรุงธนบุรีและต้นรัตนโกสินทร์ หรือสืบทอด
มาจากชุมชนที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าว ด้วยสาเหตุจากสงครามเช่นกัน ชุมชน
ชาติพันธุ์ที่เก่าแก่มีประวัตินับย้อนได้จนถึงอยุธยา และมีรายงานชาติพันธุ์วรรณนา
พบว่า มีชุมชนไทยเบ็ญที่ลพบุรี ชุมชนมอญที่บ้านม่วง จ.ราชบุรี และที่สามโคก
จ.ปทุมธานีเท่านั้น

จากงานศึกษาที่ปรากฏ จะเห็นว่าชุมชนชาติพันธุ์เหล่านี้มีความแตกต่างกัน
ออกไปตามมิติต่างๆ ทางวัฒนธรรมและแม้ว่าจะได้ชื่อว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน
แต่ก็ยังแตกต่างกันเองในท้องถิ่นต่างๆ ซึ่งยังไม่อาจจะระบุได้อย่างชัดเจนแน่นอน
ว่า ความแตกต่างดังกล่าวนี้มีรากฐานจากความแตกต่างตั้งแต่เมื่อแรกได้อพยพ
มา หรือว่าได้มีการปรับตัวทางวัฒนธรรมตามสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติและ

สังคมที่แตกต่างในท้องถิ่นต่างๆ เพราะว่างานต่างๆ เหล่านี้ได้ถูกผลิตผ่านความสนใจและผ่านมุมมองของนักวิจัยที่มีความแตกต่างกัน ทำให้การเปรียบเทียบเป็นไปได้ยากและไม่อาจจะสร้างนัยยะทั่วไปได้

ส่วนในอีกทางหนึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อาจจะมีการคล้ายคลึงกันในบางมิติของวัฒนธรรมเช่นในเรื่องของชีวิตทางเศรษฐกิจ แม้ว่าจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต่างกัน แต่อาจมีความคล้ายคลึงกันในเรื่องกิจกรรมการผลิตอย่างการทำนา และต้องเผชิญชะตากรรมร่วมกัน คืออาจอยู่ภายใต้อิทธิพลของระบบตลาดและการลงทุนทางเทคโนโลยี หรือในมิติของการจัดระเบียบสังคม อาจมีทั้งความคล้ายคลึงกันและแตกต่างกัน แต่เมื่อเกี่ยวกับระบบความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรมแล้ว แม้จะมีลักษณะร่วมกันในเรื่องการนับถือพุทธศาสนาก็ตาม ระบบความเชื่อดั้งเดิมเช่นการถือผีบรรพบุรุษหรือการประกอบพิธีกรรมทำให้เห็นชัดเจนว่า กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน และกลายเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์กลุ่มต่างๆ

3.4 การปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนา

ในขณะที่งานส่วนใหญ่ที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลางเป็นการพรรณนาวัฒนธรรมชุมชนชาติพันธุ์ แต่ยังมีงานบางส่วนสนใจการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ในบริบทของการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย และโลกาภิวัตน์ภายใต้มนทัศน์ “การปรับตัวทางวัฒนธรรม” เป็นหลัก

แรกเริ่มคำว่า “ปรับตัว” (adaptation) ที่ใช้ในมานุษยวิทยามักจะใช้ในบริบทที่เกี่ยวกับมานุษยวิทยาชีวภาพ และเกี่ยวข้องกับทฤษฎีวิวัฒนาการของสิ่งมีชีวิต แต่ในทศวรรษของ 2500 มโนทัศน์ “การปรับตัว” ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันสังคมและวัฒนธรรม เช่นการรวมกลุ่มทางสังคม ระบบค่านิยมและความเชื่อกับสภาพแวดล้อมและทรัพยากรธรรมชาติ ผ่านการวิเคราะห์การจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ในพัฒนาการของสาขาย่อย

ของมานุษยวิทยาที่เรียกว่า “มานุษยวิทยานิเวศ” นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่นำมโนทัศน์นี้มาใช้ในมานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรม คือ จูเลียน สจิวัด (Julian Steward 1955) ซึ่งเสนอว่ามนุษย์ไม่เหมือนสัตว์อื่นๆ ตรงที่มนุษย์ไม่ได้มีปฏิกิริยาตอบสนองต่อสภาพแวดล้อมโดยสัญชาตญาณซึ่งกำหนดโดยพันธุกรรม แต่มีวัฒนธรรมซึ่งเป็นมรดกตกทอดกันมา เอื้ออำนวยต่อการปรับตัวกับสภาพแวดล้อม นโยบายก็คือว่าเมื่อสภาพแวดล้อมเปลี่ยนแปลงไปย่อมจะส่งผลกระทบต่อสถาบันทางสังคมและวัฒนธรรม มากกว่าการปรับตัวทางร่างกายของมนุษย์ จึงเป็นที่เข้าใจกันว่าสำหรับมนุษย์แล้ว “การปรับตัวทางวัฒนธรรม” มีความสำคัญที่จะต้องทำความเข้าใจด้วย และหากพิจารณาจากอีกมุมหนึ่งวัฒนธรรมย่อมเปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมได้เช่นกัน มโนทัศน์ หรือ แนวคิด “การปรับตัวทางวัฒนธรรม” นี้ได้มีการแต่งเติมเสริมแต่งกันมาเรื่อยๆ เพื่อประโยชน์ในการวิเคราะห์อย่างเช่น การศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนต่างๆ เช่น กลุ่มชาวนาและชาวไร่ปศุสัตว์ในแคนาดา (J. Bennett 1969, 1976) หรืองานของ C.Prachuabmoh (1985) ที่วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างค่านิยมที่เปลี่ยนไป ในการค้าแบบตลาดในกรณีมลายูมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ ซึ่งพยายามชี้ให้เห็นว่า “การปรับตัว” มีนัยยะของความหลากหลายและระบบความเชื่อและความคิดมีความสำคัญต่อการเข้าใจการปรับตัวพอๆ กับการเข้าใจการจัดระเบียบสังคม

อย่างไรก็ตาม จิวีรณ ประจวบเหมาะ (2533) ได้พยายามชี้ให้เห็นว่าปัญหาสำคัญของเรื่องแนวคิด “การปรับตัว” มักจะขาดความชัดเจนไม่ว่าจะเป็นในทางชีวภาพหรือทางวัฒนธรรม แม้ว่าจะมีความพยายามจากนักมานุษยวิทยาหลายคนด้วยกัน เช่น Sahlin and E.Service (1970) พยายามอธิบายว่าการปรับตัวคือความสามารถในการควบคุมสภาพแวดล้อม และมี 2 แง่มุมคือ การสร้างสรรค์และการอนุรักษ์ หรือ J.Bennett (1976) พยายามชี้ให้เห็นว่าในการปรับตัวทางวัฒนธรรมของมนุษย์ เจตนาารมณ์และความคิดของมนุษย์จะมีบทบาทสำคัญ แต่นักวิจัยที่ใช้นิทัศน์นี้ในงานศึกษาวัฒนธรรมภาคกลาง อาจมิได้ให้ความสนใจกับการศึกษาความหมายการปรับตัวอย่างจริงจัง ผู้เขียนจึงจะให้ความหมาย

“การปรับตัวทางวัฒนธรรม” แบบไม่เคร่งครัดเพื่อช่วยให้ผู้เขียนสามารถวิเคราะห์และสังเคราะห์งานวิจัยที่ได้กล่าวพาดพิงถึงการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม ที่อาจจะสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงของสภาพแวดล้อมและทรัพยากรของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่อยู่ในภาคกลางได้บ้าง ทั้งนี้ความหมายของการเปลี่ยนแปลงทางสภาพแวดล้อมในที่นี้ครอบคลุมทั้งที่เป็นธรรมชาติ และที่เป็นสังคมวัฒนธรรม เช่น การที่ต้องมาอยู่เป็นชนกลุ่มน้อย การที่อยู่ภายใต้การพัฒนาไปสู่ความทันสมัยในเชิงการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน การค้า พืชพาณิชย์ เทคโนโลยี และการพัฒนาอุตสาหกรรม ตลอดจนระบบการศึกษาแบบทันสมัย กระบวนการโลกาภิวัตน์ที่การสื่อสาร ระบบเงินตรา เทคโนโลยี และกลุ่มคนที่สามารถไหลข้ามรัฐไปมาเหมือนไร้พรมแดน

เราอาจจะพอปะติดปะต่อภาพการปรับตัวและเปลี่ยนแปลงของชุมชนชาติพันธุ์ลาวพวน จากบางงาน เช่น รจน์ โสติศิริ (Rote Sotesiri 1982) ได้พยายามแสดงให้เห็นว่าเมื่อชุมชนลาวพวนที่บ้านโพธิ์ศรีตกอยู่ภายใต้การครอบงำของเงินตราฐานทางเศรษฐกิจได้เป็นกลไกสำคัญในการแบ่งชนชั้นและทำให้คนในชุมชนมีลักษณะ “ตัวใครตัวมัน” ซึ่งเป็นลักษณะของปัจเจกชนนิยมมากขึ้น การศึกษาลาวพวนที่บ้านหมี่ของ Snit Smuckarn and Kennon Breazeale (1988) ได้แสดงให้เห็นว่าชุมชนบ้านเช่าและชุมชนบางกระพี้ ซึ่งอยู่ไม่ห่างจากตัวเมืองอำเภอบ้านหมี่มากนัก ได้รับผลกระทบจากการขยายตัวของเศรษฐกิจระบบตลาด ทำให้พวนซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวนาต้องปรับตัวตามกระแสการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยที่มาพร้อมๆ กัน คือ การคมนาคม เศรษฐกิจ เงินตรา และการศึกษาแบบทางการ ทำให้คนรุ่นหลังนิยมไปเรียนในตัวเมือง หรือไปทำงานที่อื่น และมีบางส่วนเปลี่ยนจากอาชีพเกษตรกรรมมาทำงานค้าขาย นอกจากนี้สมาชิกชุมชนยังบริโภคสินค้าจากภายนอกมากขึ้น และเป็นหนี้กันมากขึ้น แต่ไม่เห็นความชัดเจนนักว่าการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงในการจัดระเบียบสังคมและการเมืองอย่างไรบ้าง นอกจากระบุว่าชุมชนกลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐ ซึ่งสะท้อนให้เห็นในการเลือกตั้งสมาชิกผู้แทนราษฎร ที่สมาชิกชุมชนได้มีส่วนร่วม ทั้งที่ใช้สิทธิเลือกตั้งและได้รับเลือกตั้ง

เป็นสมาชิกสภาด้วย แต่ในช่วงเวลาที่ทำการศึกษา การบริหารโดยคนในท้องถิ่น จะถูกจำกัดอยู่เฉพาะในเรื่องงานด้านสาธารณูปโภคในรูปของเทศบาล ส่วนเรื่อง การเปลี่ยนแปลงทางด้านความเชื่อไม่มีการวิเคราะห์ที่ชัดเจน

เกรียงศักดิ์ อ่อนละมัย (2540) ซึ่งศึกษาหมู่บ้านหินปัก อ.บ้านหมี่ ประมาณ เกือบ 20 ปีหลังจากการศึกษาของสนธิ สัมครการ พบว่าชุมชนได้รับผลกระทบจาก กระแสโลกาภิวัตน์ที่มีการแข่งขันทางเศรษฐกิจสูงและเน้นการบริโภคนิยม ทำให้ สมาชิกชุมชนต้องใช้เวลาไปกับการทำมาหากินจนทำให้ไม่มีเวลา หรือมีเวลาน้อย กับการประกอบพิธีกรรม ประกอบกับพวกรุ่นหลังได้รับการศึกษาแบบทางการทำให้ ความเชื่อถือในเรื่อง “ผี” ลดความสำคัญลง ซึ่งมีผลต่อการประกอบพิธีกรรมที่ เกี่ยวกับเรื่องผีโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อค่าใช้จ่ายต่างๆ เพิ่มขึ้นมาก นอกจากนี้สื่อต่างๆ เช่น โทรทัศน์ วิทยุ และหนังสือ ได้เข้าไปทดแทนการนันทนาการแบบเดิม การละเล่น ตามประเพณีจึงสูญหายไปจากชุมชน งานของมยุรี ใบตระกูล (2537) ได้บ่งบอก ไปในทำนองเดียวกันว่าที่บ้านพวน จ.สิงห์บุรี ได้เลิกถือปฏิบัติประเพณีบุญข้าวจี และบุญข้าวหลามกันไปหมดแล้ว

งานศึกษาการปรับตัวของลาวโซ่งยังมีน้อยกว่าการปรับตัวของลาวพวน งานที่มีอยู่อาจจะมีการกล่าวถึงการปรับตัวบ้าง แต่ไม่ได้ศึกษาเจาะลึกมากนัก อย่างเช่นงานของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และวรานันท์ วรวิศร์ (2543) ได้สรุปใน บทสุดท้ายว่าชีวิตชุมชนชาวลาวโซ่งที่หนองเลาแข้งได้ผ่านการเปลี่ยนแปลงมาก แต่ไม่อาจจะระบุการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวให้ชัดเจนได้ แต่พอจะมีหลักฐานได้ว่า อย่างน้อยชุมชนลาวโซ่งได้รับวิถีวัฒนธรรมแบบพุทธ และการศึกษาแบบทางการ เข้ามาเป็นส่วนสำคัญของชุมชน และจากการศึกษาในเบื้องต้นพบว่าลาวโซ่งได้ ปรับตัวทางเศรษฐกิจที่สำคัญ คือ เปลี่ยนจากการทำมาหากินเป็นการทำมาค้าขาย และมีพัฒนาการในเรื่องอาชีพไปสู่ความหลากหลายมากขึ้น การทำนาแม้จะยังเป็น อาชีพของคนส่วนใหญ่แต่ได้เกิดอาชีพอื่นๆ ด้วยเช่น รับจ้าง รับราชการ และค้าขาย การเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจได้ส่งผลกระทบต่อเนื่องไปถึงการจัดระเบียบสังคมด้วย เช่น ในระดับครัวเรือน ได้มีการปรับตัวอย่างหลากหลาย เช่น การเปลี่ยนแปลง

วัฏจักรหลังการแต่งงานที่ว่าลูกเขยต้องไปอาสาทำงานให้พ่อตา-แม่ยาย 2-3 ปี จึงกลับมาอยู่บ้านพ่อแม่ตัวเองได้ ซึ่งอาจถือปฏิบัติอยู่ แต่เริ่มมีข้อยกเว้นบ้างแล้ว เพราะลูกเขยอาจจะเป็นครู ไม่ได้ทำนา และถึงจะเข้ามาอยู่บ้านพ่อตา-แม่ยายตามประเพณี แต่ลักษณะความสัมพันธ์อาจจะไม่เป็นแบบเดิม เพราะครอบครัวของลูกสาวจะมีอิสรภาพทางการเงินมากกว่าเดิม พ่อแม่ไม่อาจจะควบคุมแรงงานลูกได้เหมือนแต่ก่อน (Prachuabmoh 2000)

นอกจากนี้การเปลี่ยนแปลงต่างๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับทางเศรษฐกิจ เช่น การย้ายถิ่น ทำให้ระบบ “สิง” หรือตระกูลเริ่มคลอนแคลนลงไปบ้าง ในทำนองเดียวกันพบว่าแม้ความสัมพันธ์เครือญาติยังมีความสำคัญในชีวิตชุมชน แต่เมื่อการผลิตปรับเปลี่ยนไปเป็นเชิงพาณิชย์มากขึ้น การระดมแรงงานในการเก็บเกี่ยวและการระดมทุนก็ต้องอาศัยหลักการอื่นๆ เช่น การจ้าง หรือความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ นอกเหนือจากความเป็นเครือญาติ ซึ่งฉวีวรรณ และวรานันท์ (2543) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ดูเหมือนจะไม่แตกต่างจากชาวนาในที่อื่นๆ เช่น ภาคกลาง ภาคใต้และภาคเหนือ แต่ที่ต่างออกไปคือ พลังวัฒนธรรม เช่น การนับถือผีบรรพบุรุษและการทำพิธีเสนเรือนยังมีความสำคัญต่อครัวเรือนอยู่ แต่ด้วยเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ อาจจะมีการเว้นช่วงในการทำพิธีให้นานขึ้น ส่วนพิธีศพและพิธีเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องขวัญแบบดั้งเดิม เริ่มหมดความหมายสำหรับคนรุ่นหลัง และการเน้นการประกอบพิธีทางพุทธเริ่มเป็นหลักปฏิบัติสำคัญมากขึ้น

งานศึกษาเรื่องไทยยวนในภาคกลางมีไม่มากนัก แต่โชคดีที่หนึ่งในงานเหล่านี้เป็นเรื่องผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมที่มีต่อศิลปหัตถกรรมพื้นบ้านของไทยยวนที่ ต.ดอนแร่ จ.ราชบุรี (วิรัตน์ หงษ์ทอง 2538) ในงานนี้นักวิจัยพยายามแสดงให้เห็นว่าก่อนประเทศไทยจะประกาศใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ชุมชนนี้มีชีวิตอยู่แบบพึ่งพาตนเองและสามารถประดิษฐ์เครื่องมือเครื่องใช้ได้ โดยอาศัยทรัพยากรที่มีอยู่ในท้องถิ่นพัฒนาเป็นศิลปหัตถกรรมพื้นบ้านได้ แต่การดำเนินการตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะการผลิตเชิงพาณิชย์ การคมนาคม และสินค้าจากภายนอกเริ่มเข้ามา ทำให้เป็นการทำลายศิลปหัตถกรรมพื้นบ้านของชุมชน

แม้ว่างานหลายชิ้นไม่ได้ศึกษาผลลึกในเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม หรือการปรับตัวของมอญโดยตรง แต่ได้กล่าวพาดพิงถึงการเปลี่ยนแปลงใน ชุมชนมอญ อย่างเช่น งานของสุพิศวง ธรรมพินทา และกฤษฎา เจริญน้ำทองคำ (2546) ที่ศึกษาเรื่องการทำโลงมอญที่พระประแดง ได้เขียนถึงการเปลี่ยนแปลง ในชุมชนที่ศึกษา ว่าชาวนาจำนวนมากได้ทิ้งอาชีพการทำนาและขายที่นาไป ส่วนคนรุ่นหลังก็พูดภาษามอญได้น้อยลงและใช้ภาษาไทยกันมากขึ้น นอกจากนี้ บุบผา มีสุข (2540) แสดงภาพการเปลี่ยนแปลงของชุมชนมอญลุ่มแม่น้ำกลองว่า ได้รับผลกระทบจากการอยู่ใกล้พื้นที่อุตสาหกรรมทำให้มีปัญหากับการผลิตข้าว คนในชุมชนจึงออกไปหาที่ทำกินที่อื่น สุภาพร มากแจ้ง (2540) ได้ให้ข้อมูลเพิ่มเติม เกี่ยวกับบางกระดี่ว่า คนในชุมชนหลายคนมีการเปลี่ยนอาชีพจากการจับสัตว์น้ำ เย็บจาก ตัดฟัน ไปเป็นคนงานในโรงงานอุตสาหกรรม ทำให้มีเวลาพบปะกันน้อย ประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ก็ถูกละเลยไปบ้าง เพราะไม่สอดคล้องกับชีวิต เศรษฐกิจ แบบอุตสาหกรรม ซิลใจ กลั่นรอด (2541) มีข้อมูลเพิ่มเติมเกี่ยวกับมอญบางกระดี่ว่า วัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของมอญบางกระดี่ได้ปรับเปลี่ยนไป เช่น การแต่งกายที่ได้ ละทิ้งแบบมอญมาเป็นตามสมัยนิยม หรือพิธีกรรมหลังน้ำ “ทอบัติ” ในวันแต่งงาน ซึ่งเดิมพ่อแม่เท่านั้นที่ทำพิธีได้ ปรากฏว่าได้รับปรับเปลี่ยนไปให้ญาติๆ และเพื่อนๆ ทำพิธีให้ได้ หรือการเล่นตะแยมมอญได้ปรับเปลี่ยนไปสู่การเล่นชิงพาดนิชย์มากขึ้น

มีงานไม่มากนักที่เจาะลึกศึกษาเรื่องการปรับตัวของ “โพล่ง” ในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยและต้องอยู่ภายใต้สังคมใหญ่ คือ สังคมไทยภาคกลาง และได้รับอิทธิพลจากภายนอกภายใต้กระบวนการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยซึ่ง ประกอบด้วยมิติต่างๆ เช่นการตั้งถิ่นฐาน การสร้างเขื่อน การพัฒนาพืชพาณิชย์ และเกษตรทันสมัย การพัฒนาอุตสาหกรรม การศึกษาแบบทางการซึ่งเน้นภาษา และวัฒนธรรมไทยเป็นศูนย์กลาง แต่มีหลายงานที่มีประเด็นพาดพิงถึงการปรับตัว ของ “โพล่ง” บ้าง แม้จะไม่ลึกซึ้งนัก

งานของวัลย์ลิกา สรรเสริญสุทธิ (2545) มีประเด็นใกล้เคียงกับเรื่อง “การปรับตัว” มากที่สุดเพราะศึกษาผลกระทบของการพัฒนาการของเศรษฐกิจ

แบบทุนนิยมที่มีต่อชุมชน “โพลง” ที่บ้านทิพเย จ.กาญจนบุรี โดยเน้นประเด็นความสัมพันธ์ของชายหญิง ซึ่งเงื่อนไขสำคัญของการกระตุ้นการเปลี่ยนแปลงในงานนี้ คือ การที่มีคนไทยภาคกลางเข้าไปอยู่ในชุมชนมากขึ้น และกฎเกณฑ์ชุมชนต้องอยู่ภายใต้หลักกฎหมายแห่งรัฐ ซึ่งเน้นสิทธิความเป็นบุคคลมากขึ้น ในขณะที่ปรัชญาเศรษฐกิจเปลี่ยนจากการผลิตเพื่อยังชีพและพอเพียง ไปสู่การผลิตเพื่อการค้าและพึ่งตลาดและสังคมภายนอกมากขึ้น ส่วนงานของโกวิท แก้วสุวรรณ ที่ศึกษาบ้านเกาะสะเดิง ไส้โว่ จ.กาญจนบุรี จะขยายภาพการเปลี่ยนแปลงให้ชัดเจนขึ้นบ้างอีกเล็กน้อย โดยที่เขาพยายามแสดงให้เห็นว่าการประกาศให้พื้นที่ป่าทุ่งใหญ่นเรศวรเป็นเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ทำให้รัฐเข้ามาควบคุมการใช้ทรัพยากรในเขตป่า มีผลต่อการหมุนเวียนการทำให้ข้าว ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของการเพาะปลูกของ “โพลง” และส่งผลต่อความสามารถในการพึ่งพาตัวเอง

นอกจากนี้ สุรินทร์ เหลือลมัย (2540) ซึ่งศึกษาประเพณี “โพลง” ที่วัดแจ้งเจริญ จ.ราชบุรี ได้ระบุว่าจากผลการดำเนินงานขององค์การพัฒนา “โพลง” มีความต้องการความทันสมัยที่แตกต่างไปจากความต้องการดั้งเดิม คือ ต้องการโอกาสทางการศึกษาในระบบโรงเรียนแบบไทย ต้องการรับวัฒนธรรมของคนไทยไม่ว่าจะเป็นภาษาหรือบ้านเรือนและความบันเทิง ทำให้เริ่มละทิ้งประเพณีสำคัญๆ อย่างเช่นงานปีใหม่ที่วัดแจ้งเจริญ และงานของโกศล มีคุณ (2535-36) ซึ่งศึกษาชุมชนสวนผึ้ง จ.ราชบุรี ได้ชี้ให้เห็นว่าความสำคัญของครอบครัว “โพลง” เริ่มถดถอยลงโดยเฉพาะในการอบรมบ่มเพาะคนรุ่นใหม่ ซึ่งมีผลต่อการลดความสำคัญของประเพณีต่างๆ ด้วย

เราอาจจะกล่าวได้ว่างานศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางในประเด็นเรื่องการปรับตัวทางวัฒนธรรมกับลักษณะพลวัตของกลุ่มชาติพันธุ์ ต่อกระบวนการโลกาภิวัตน์ยังได้รับความสนใจน้อยมาก งานที่มีอยู่บ้างเป็นงานของ วรณัย พงศาชลากร (2538) ซึ่งศึกษาลาวครั้งในประเด็นเรื่อง “พืชเศรษฐกิจกับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในชุมชนลาวครั้ง ที่บ้านโคก ต.อุ้มทอง อ.อุ้มทอง จ.สุพรรณบุรี แต่เมื่อพิจารณาแนวทางการศึกษาแล้วค่อนข้างมีปัญหาทำให้เกิดคำถามเกี่ยวกับข้อสรุป อีกงานหนึ่งคือ “วิถีดำเนินชีวิตของชาวชนบทในกระแส

โลกาภิวัตน์ ศึกษากรณีชุมชนไทยพวน ตำบลหินปัก อำเภอบ้านหมี่ จังหวัดลพบุรี” ของ เกรียงศักดิ์ อ่อนละมัย (2540) ซึ่งมีประเด็นที่น่าสนใจ แต่มีปัญหาเรื่องแนวทางการศึกษาทำให้มีปัญหายุ่งยากเกี่ยวกับการตอบโจทย์ที่ยังไม่ชัดเจนเพียงพอ ทำให้องค์ความรู้เกี่ยวกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมและลักษณะพลวัตของกลุ่มชาติพันธุ์ในกระบวนการโลกาภิวัตน์ยังไม่เพียงพอที่จะสร้างข้อสรุปใดๆ

อย่างไรก็ตาม จากงานต่างๆ ที่กล่าวมาพบถึงการเปลี่ยนแปลงในชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ เช่นลาวพวน ลาวโซ่ง มอญ และโพล่ง พบเห็นภาพเลือนๆ รางๆ เพราะขาดหลักฐานสนับสนุนที่หนักแน่น ในบางกรณีเป็นเพียงข้อสังเกต ว่ามีความคล้ายคลึงกันในแง่ที่การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจซึ่งเน้นพืชพาณิชย์และอุตสาหกรรม การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน การเข้ามาของการปกครองของรัฐและการศึกษาแบบไทยทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในมิติต่างๆ ซึ่งหลากหลายกันไปในแต่ละชุมชน เช่นในแง่ความสัมพันธ์ทางสังคมจะทำให้เกิดความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมเพราะสถานภาพทางเศรษฐกิจแตกต่างกัน และฝ่ายหนึ่งเข้าถึงทรัพยากรสำคัญ เช่น มีที่ดินมากกว่า หรือความผูกพันของคนในชุมชนมีน้อยลงและอาจจะไปผูกพันกับคนนอกชุมชนมากขึ้น โดยเฉพาะพวกที่ได้รับการศึกษาแบบไทยในระดับสูง มักจะออกจากชุมชนไป สถาบันสังคมเช่น เครือญาติ ครอบครัว กลุ่มสายเลือด และวัฒนธรรมดั้งเดิม เช่น ประเพณี พิธีกรรมและความเชื่อมีความสำคัญน้อยลงในชุมชน หรือปรับเปลี่ยนไปในอีกลักษณะหนึ่ง ซึ่งลักษณะดังกล่าวคล้ายคลึงกับที่เกิดขึ้นในชุมชนชาวนาภาคกลางทั่วไป เพียงแต่งานศึกษาการปรับตัวของชาติพันธุ์ในภาคกลางยังขาดการศึกษาที่เจาะลึก และเป็นระบบ ซึ่งจะช่วยให้มีข้อมูลหนักแน่นสนับสนุนข้อสรุปดังกล่าวได้

3.5 การศึกษาจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

หากจะนับรวมงานที่เข้าข่ายการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางในเชิงชาติพันธุ์ ซึ่งเน้นการทำความเข้าใจเรื่องจิตสำนึกของความเป็นชาติพันธุ์ที่แตกต่าง

จากกลุ่มอื่นๆ และพิจารณาวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์จำแนกตัวเองว่าเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ใด ตลอดจนศึกษาความสัมพันธ์ที่มีกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น และความหมายของชาติพันธุ์ในกระบวนการก่อตัวเป็นรัฐและการต่อต้านรัฐแล้วรวมได้เพียง 25 งานเท่านั้น ซึ่งนับว่าน้อยมาก เมื่อเทียบกับงานทั้งหมดไม่ถึงร้อยละ 2 และที่เป็นเรื่องชาติพันธุ์กับรัฐมีเพียง 2 เรื่องไม่ถึงร้อยละ 1 ของงานทั้งหมด

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนได้คงประเด็นนี้ไว้เพื่อแสดงให้เห็นสถานภาพงานศึกษาเชิงชาติพันธุ์ในภาคกลางว่าเป็นเช่นไร เพราะในปัจจุบันการแสวงหาความรู้เชิงชาติพันธุ์ได้พัฒนาไปสู่คำถามในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นรัฐและความเป็นชาติพันธุ์แล้ว การศึกษาเชิงชาติพันธุ์ในภาคกลางอาจจะค่อนข้างพัฒนาช้าด้วยเงื่อนไขเกี่ยวกับลักษณะและประวัติศาสตร์ความหลากหลายทางชาติพันธุ์เอง

งานของปราณี วงษ์เทศ (2531) ทำให้เราพอมองเห็นภาพว่าลาวพวนในชุมชนที่ศึกษามีประเพณีบอกเล่าที่ทำให้สมาชิกชุมชนได้เรียนรู้ความเป็นลาวร่วมกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งพิธีกรรมในการสืบทอดชาดก กลายเป็นสัญลักษณ์สำคัญของความเป็นลาว สนิท สมัครการ (Snit Smuckarn 1972) ได้ศึกษาเปรียบเทียบชุมชนพวน 2 ชุมชน ที่บ้านหมี่ จ.ลพบุรี ซึ่งแสดงจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ไม่เหมือนกัน ลาวพวนที่บางกระพ้อมมองว่าตัวเองเป็น “ไทย” สมบูรณ์ แต่ที่บ้านเช่ามีความหลากหลายในเรื่องจิตสำนึกอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ คือร้อยละ 5 ว่าเป็นลาว ร้อยละ 66 ระบุว่า เป็นไทย แต่ร้อยละ 26 มองว่าตนเองเป็นพวน ในอีกงานหนึ่ง ปิยะพร วามะสิงห์ (2538) ซึ่งศึกษาลาวพวนที่ปากพลี จ.นครนายก ชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของพวนได้ก่อตัวจากการที่ถูกอพยพมาโดยไม่สมัครใจ และในระยะแรกเริ่มถูกบังคับให้อยู่ในพื้นที่เดียวกัน ถูกสอดส่องโดยรัฐไทยและถูกเหยียดหยามโดยคนไทย จึงมีความทรงจำซึ่งสืบทอดผ่านเพลงกล่อมเด็กที่ผูกพันกับท้องถิ่นเดิม และการปฏิบัติตามประเพณีร่วมกันที่แตกต่างจากคนไทย แต่เมื่อกาลเวลาผ่านไป มีการติดต่อกับคนไทยและมีการแต่งงานข้ามกลุ่มกันมากขึ้น ทำให้ในปัจจุบันอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีลักษณะทับซ้อนระหว่างการเป็นไทยและการเป็นพวน ความเป็นพวนได้ทำให้เกิดความผูกพันระหว่างพวนที่ต่างถิ่นกันและก่อให้เกิดความร่วมมือ ส่วนความเป็น

คนไทยทำให้พวนรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของสังคมใหญ่และของประเทศไทย ซึ่ง ปิยะพร (2538) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า จิตสำนึกความเป็น “พวน” ยังคงอยู่ แต่สัญลักษณ์วัฒนธรรมที่เคยนิยามความเป็นพวนบางอย่างเช่นภาษา อาจจะสูญหายไป และประเพณีที่ดำรงอยู่ก็อาจจะปรับเปลี่ยนไปบ้าง

ส่วนงานของ ยวีร์ โบตระกุล (2537) ซึ่งศึกษาชุมชนพวนบางน้ำเชี่ยว สิงห์บุรี แสดงว่าวัฒนธรรมพวนได้เปลี่ยนแปลงไปมากแล้ว แต่ “พิธีบุญกำฟ้า” ยังทำหน้าที่เป็นกลไกหรือเป็นพลังยึดเหนี่ยวพวน ที่ปัจจุบันแม้จะอยู่ต่างถิ่นกัน ได้กลับคืนถิ่นเพื่อทำพิธีซึ่งเป็นเสมือนสัญลักษณ์ของความเป็นพวนที่มีวัฒนธรรมถือผีบรรพบุรุษร่วมกัน ทำให้พิธี “บุญกำฟ้า” มีหน้าที่สำคัญทั้งในเชิงชุมชนและชาติพันธุ์ งานล่าสุดคืองานของ เจนสุดา สมบัติ (2548) ซึ่งศึกษาความเป็นพวนผ่านการรวมกลุ่มเพื่อฟื้นฟูวัฒนธรรมพวน มีข้อสังเกตว่ารากเหง้า “ความเป็นพวน” แสดงออกในบริบทต่างๆ โดยที่ประวัติศาสตร์บอกเล่ามีความสำคัญในการตอกย้ำความเข้าใจเกี่ยวกับที่มาของพวน โดยที่ในแต่ละท้องถิ่นจะเลือกสรรตามความต้องการของตน

งานศึกษาลาวโซ่งในเชิงชาติพันธุ์นับว่ามีน้อยมาก ส่วนใหญ่จะเน้นการแสดงออกของเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของลาวโซ่งเป็นสำคัญ มีบางงานกล่าวพาดพิงอยู่บ้างประปราย เช่น งานของ สุมิตร ปิติพัฒน์ และเสมอชัย พูลสุวรรณ (2540)¹⁰ ซึ่งตั้งข้อสังเกตว่าสัญลักษณ์วัฒนธรรมที่ตอกย้ำความเป็นพวกเดียวกันมีหลายอย่าง เช่น ภาษา และเครื่องแต่งกาย แต่ที่สำคัญคือเรื่องความเชื่อในเรื่อง “ผีบรรพบุรุษ” และพิธีกรรมเสนเรื่อน ส่วนฉวีวรรณ ประจวบเหมาะและวราพันธ์ วรวิศร์ (2543) ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความเป็นมาและความเป็นไปของอัตลักษณ์ลาวโซ่งว่าน่าจะต้องศึกษาลงลึกไปมากกว่าที่เป็นอยู่ เพราะข้อมูลที่มีอยู่ยังมีประเด็นน่าสงสัยไม่อาจสรุปได้อย่างชัดเจน

เท่าที่ปรากฏ ผู้รู้ลาวโซ่งได้อธิบายว่า “ลาวโซ่ง” เป็นลาวกลุ่มหนึ่งซึ่งมีภาษาพูดใกล้เคียงกับ “ลาวพวน” และ “ลาวเวียง” แต่ไม่ใช่ “พวน” เดียวกัน

10 ที่ศึกษาหมู่บ้านลาวโซ่งจำนวน 10 หมู่บ้าน ใน อ.เขาย้อย อ.หนองหญ้าปล้อง อ.เมือง และ อ.ท่ายาง ใน จ.เพชรบุรี และ อ.ดำเนินสะดวก จ.ราชบุรี

และลาวโซ่งจะมีความเก่าแก่มากกว่าอีก 2 กลุ่มดังกล่าว โดยที่ลาวโซ่งสืบเชื้อสายมาจาก “ไทดำ” แต่ไม่ได้เป็นพวกเดียวกับ “ไทดำ” พัฒนาการความเป็นลาวโซ่งเกิดขึ้นได้อย่างไรไม่มีหลักฐานที่ชัดเจน แต่เอกสารในสมัยรัชการที่ 5 อย่างเช่นใน “ประวัติการของจอมพลพระมหาอำมาตย์เอกเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี” ได้ปรากฏคำว่า “ลาวโซ่ง” แล้วพร้อมด้วยชื่อเรียกอื่นๆ เช่น ลาวทรงดำ (หมายถึง ไทดำในเวียดนาม) และลาวสีไม้ หรือ “ผู้ไท” ที่อยู่เมืองสิบสองจุไทย ในงานของฉวีวรรณ และวรานันท์ (2543) ได้สันนิษฐานว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ “ลาว” คงมีมานานในหมู่ลาวโซ่งเพราะมีคำพิงเพียวว่า “บ่อเคยอิ่นกอน ฟ้อนถน บ่แม่นผู้ลาว” เพราะไทดำได้ถูกอพยพไปไว้ใกล้เคียงจันทร์ และต่อมาบางส่วนถูกอพยพมาไว้ที่หนองปรัง คำว่า “ลาวโซ่ง” อาจมาจากการที่ “ลาว” เห็นไทดำสวมใส่ชุดน้ำเงินเข้มเกือบดำ ว่า “ลาวซงดำ” เพราะในภาษาลาว คำ “ซง” (ทรง) มีความหมายว่า “สวมใส่” ซึ่งข้อคิดเห็นนี้แตกต่างไปจากที่ตั้งสันนิษฐานกันไว้ก่อนว่า “โซ่ง” มาจากคำ “ส้วง” ซึ่งแปลว่า “กางเกง” (สุมิตร ปิติตพัฒน์ 2521, เรไร สืบสุข และคณะ 2524 และอื่นๆ)

แต่เรื่องนี้ยังไม่มีข้อยุติที่ชัดเจน จึงยังเป็นข้อสันนิษฐานที่มีความหลากหลายอยู่ในงานศึกษาของฉวีวรรณ และวรานันท์ (2543) ระบุว่าลาวโซ่งที่ “หนองเลา” เมื่ออยู่ในกลุ่มตัวเองและพูดภาษาลาวโซ่งจะเรียกตัวเองว่า “ผู้ลาว” แต่เมื่อพูดกับคนในกลุ่มอื่นจะนิยามตัวเองว่าเป็น “ลาวโซ่ง” และใช้สัญลักษณ์วัฒนธรรมแสดงความเป็นลาวโซ่งแสดงได้ในหลายมิติ ตั้งแต่ภาษา การแต่งกาย ความเชื่อ พิธีกรรม การตั้งถิ่นฐานที่อยู่และหลักการในการดำรงชีวิต แต่ลาวโซ่งยอมรับว่าความเป็นลาวโซ่งมีการเปลี่ยนแปลงไป และลาวโซ่งรุ่นหลัง (อายุต่ำกว่า 30 ปี) จะเรียกตัวเองว่า “คนโซ่ง” มากกว่าที่จะเรียกตัวเองว่า “ลาวโซ่ง”

อย่างไรก็ตาม งานของฉวีวรรณและวรานันท์ (2543) ไม่ได้ศึกษาประเด็นทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์โดยตรง จึงทำให้ไม่มีข้อมูลสำคัญอื่นๆ เกี่ยวกับกระบวนการสร้างชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย

อาระโท โอชิมา (2536) ได้ศึกษามอญที่บ้านมน (บ้านม่วง) จ.ราชบุรี และแสดงให้เห็นว่ามอญบ้านม่วงมีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่ซับซ้อน คือมีทั้งความเป็นมอญ

และความเป็นไทยควบคู่กันไป ซึ่งแสดงออกผ่านสัญลักษณ์วัฒนธรรมในรูปลักษณะต่างๆ เช่น ภาษา และการแต่งกาย ชาวบ้านม่วงอำรงอัตลักษณ์มอญได้โดยผ่านการเรียนรู้ในพิธีกรรมต่างๆ เช่น การเลี้ยงผี และพิธีรำผี เป็นต้น แต่โอซิมาได้ตั้งข้อสังเกตด้วยว่ามีความหลากหลายในเรื่องการทับซ้อนของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ เช่น กลุ่มคนรุ่นหลังเริ่มจะมีจิตสำนึกของความเป็นไทยมากกว่าความเป็นมอญด้วยอิทธิพลของการศึกษาทางไทยและสื่อโทรทัศน์

ส่วน จริยาพร รัตมีแพทย์ (2544) มองเห็นว่ามอญบางกระดี่ได้อำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ผ่านประเพณีและความเชื่อโดยอาศัยสัญลักษณ์สำคัญคือการแต่งกายแบบมอญไปวัด มีการสวดแบบมอญ และในขณะเดียวกันก็ยังคงรักษาความเชื่อและการถือปฏิบัติเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษซึ่งเชื่อว่าเป็นลักษณะสำคัญของการเป็นมอญรวมทั้งรักษาประเพณีสงกรานต์แบบมอญซึ่งสามารถรวมพลังมอญจากต่างชุมชนผ่านการดำเนินการสมาคมไทย-รามัญ

งานวิจัยเกี่ยวกับ “โพล่ง” หรือ กะเหรี่ยงโปว์ในภาคกลางที่เกี่ยวข้องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทของรัฐมีไม่มากนัก ไม่เหมือนงานศึกษาในภาคเหนือที่ให้ความสนใจในเรื่องนี้ ที่พอมีอยู่บ้างก็ไม่ถึงกับโดยตรงนักคือ งานของขวัญชีวัน บัวแดง (2546) ที่ศึกษากะเหรี่ยงทั้งในภาคเหนือและภาคกลางครอบคลุมพื้นที่ในประเทศไทยและพม่า ซึ่งพยายามแสดงให้เห็นว่าการที่กะเหรี่ยงเปลี่ยนศาสนาไปนับถือศาสนาคริสต์มีอิทธิพลต่อพัฒนาการอัตลักษณ์ของกะเหรี่ยง และทำให้กะเหรี่ยงคริสต์อาจมีความขัดแย้งระหว่างอัตลักษณ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์

งานส่วนใหญ่เกี่ยวกับ “จีน” มักเป็นการศึกษาชุมชนในกรุงเทพฯ หรือไม่เจาะจงว่าเป็นที่ใด ทำให้ไม่มีข้อมูลเพียงพอที่จะนำมาวิเคราะห์ อย่างไรก็ตามมีงานอยู่ 2 งาน เกี่ยวกับการอำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของชุมชนจีนในจังหวัดภาคกลาง คือ งานหนึ่งศึกษาชุมชนอ้อมใหญ่ จ.นครปฐม ส่วนอีกงานศึกษาที่ชุมชนเมือง จ.นครปฐม ซึ่งให้ข้อมูลที่น่าสนใจพอสมควรเกี่ยวกับการอำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของคนจีน

ธมลวรรณ ตั้งวงศ์เจริญ (2542) ได้ศึกษาชุมชนอ้อมใหญ่ และรายงานว่า คนไทยเชื้อสายจีนเข้ามาอยู่ที่อ้อมใหญ่ตั้งแต่ก่อนปี พ.ศ.2400 ซึ่งมีคนไทยทำสวนอยู่ในพื้นที่อยู่แล้ว จากการศึกษาผ่านประวัติศาสตร์ครอบครัว 10 ครอบครัว พบว่า น่าจะเป็นการเข้ามารับจ้างแรงงานบ้างและมาหาที่ทำกินบ้าง ซึ่งธมลวรรณ (2542) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า คนจีนรุ่นแรกจะมีจิตสำนึกความเป็นจีนมาก และพยายามให้ลูกๆ สืบทอดความเป็นจีนไว้ แต่ในรุ่นที่ 3 ลูกหลานได้ปรับตัวเป็นไทยมากขึ้น ผ่านการศึกษาระบบโรงเรียน แต่หลัง พ.ศ.2492 การกดดันของรัฐบาลไทยที่ทำให้คนจีนเป็นไทย คนจีนรุ่นหลังจึงได้สละความเป็นจีนบางอย่าง เช่น ภาษา เพื่อมิให้ขัดแย้งกับมาตรการของรัฐ

เมื่อพิจารณางานของสถาพร ปัทมาเจริญ (2544) ซึ่งศึกษาชุมชนเมืองนครปฐมโดยให้ความสำคัญกับสภาวะปัจจุบันมากกว่า เราจะเห็นภาพความสำคัญของศาลเจ้าจีนในการธำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์จีน ผ่านสัญลักษณ์วัฒนธรรมที่สำคัญ คือ ภาษาจีนและกิจกรรมทางศาสนา เช่น ประเพณีการกินเจ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์สำคัญของความเป็นจีน อย่างไรก็ตาม สัญลักษณ์เหล่านี้ได้รับความหมายใหม่ๆ ของความเป็นไทยเข้ามา เช่น ธงชาติไทย พระพุทธรูปแบบไทย กระจกเงา มีอักษร จปร. และตั้งชื่อโรงเรียนจีนเป็นภาษาไทย เป็นต้น

3.6 บทสรุป: พรหมแดนและช่องว่างความรู้

การตื่นตัวและเคลื่อนไหวในสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสาขาวิชามานุษยวิทยาในเรื่องการศึกษาจิตสำนึกชาติพันธุ์มีมาตั้งแต่ทศวรรษ 2510 และเฟื่องฟูมากในทศวรรษของ 2520 แต่สำหรับการศึกษาชาติพันธุ์และชุมชนชาติพันธุ์ในประเทศไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในงานศึกษามาคกลางในประเด็นดังกล่าวได้รับอิทธิพลแนวคิดดังกล่าวอย่างล่าช้ามาก พึ่งได้รับความสนใจหลัง พ.ศ.2530 ไปแล้ว และยังนับว่ามีน้อยมาก

กลุ่มชาติพันธุ์หรือชุมชนชาติพันธุ์ที่ได้รับความสนใจก็มี ลาวพวน ลาวโซ่ง มอญและจีน ในเกือบทุกงาน การวิเคราะห์หรือกระบวนการระบุอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ยังไม่ชัดเจน เช่นประวัติที่มาของชื่อเรียกและการนิยามตัวเองว่าเป็นใครกันแน่ ชื่อเรียก ลาวโซ่ง ลาวพวน มอญ และจีน ได้มาอย่างไร กลไกทางสังคมและวัฒนธรรมอะไรบ้างที่มีบทบาทในกระบวนการเรียนรู้จิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ การแสดงออกของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในสถานการณ์ต่างๆ เป็นอย่างไร ด้วยเงื่อนไขอะไร หรือประเด็นในเรื่องบทบาทของรัฐในการกำหนดความเป็นชาติพันธุ์ของกลุ่มต่างๆ ในภาคกลางเป็นอย่างไรบ้าง ยังได้รับความสนใจน้อยมาก

อย่างไรก็ตามเราพอจะมีข้อมูลในเบื้องต้นว่าพิธีกรรมและตำนานอาจจะมียุทธศาสตร์สำคัญในการสืบทอดจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ อย่างเช่น ในกรณีลาวพวนเป็น “พิธีบุญกำฟ้า” ส่วนในกรณี “ลาวโซ่ง” พิธีเสนเรือนอาจจะทำหน้าที่อย่างเดียวกัน และสำหรับมอญ พิธีรำผีบอกอาจได้ทำหน้าที่คล้ายๆ กัน แต่สำหรับชุมชนคนจีนที่อ้อมใหญ่ จ.สมุทรสาคร และที่จ.นครปฐม ภาษาและการกินเจดูจะมีความหมายในการสร้างจิตสำนึกและเรียนรู้ความเป็นจีน

ในทุกงานข้อมูลบ่งบอกว่ามีการเปลี่ยนแปลงจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ สำหรับคนรุ่นหลังๆ ที่ความเป็นไทยได้เข้าไปอยู่คู่ขนานหรือบูรณาการกับจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ดั้งเดิม และอาจเป็นไปได้ว่ารัฐไทยและพุทธศาสนา มีบทบาทสำคัญ ในการสร้างความเป็นไทยให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เหล่านี้ แต่นัยยะเหล่านี้ต้องการงานศึกษาที่ตั้งโจทย์โดยตรง และมีแนวทางชัดเจนในการแสวงหาและนำเสนอหลักฐานที่หนักแน่นเพื่อเป็นประโยชน์ในทางวิชาการต่อไป และน่าจะพิจารณาตั้งคำถามในเรื่องจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ในลักษณะที่เชื่อมโยงกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมในบริบทของรัฐไทยด้วย

งานวิจัยและศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางช่วยทำให้เรามองเห็นภาพประวัติความเป็นมาและการกระจายตัวของกลุ่มชาติพันธุ์เกือบทุกชาติพันธุ์ในภาคกลาง โดยที่ไม่ได้นับคนไทยภาคกลาง ซึ่งเป็นกลุ่มคนส่วนใหญ่ของภูมิภาค และไม่นับ “คนอีสาน” “คนใต้” และ “คนเมือง” (คนไทยในภาคเหนือ) ที่มา

ตั้งถิ่นฐานในภาคกลาง แต่ความรู้ที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ (โดยไม่นับจีน และมุสลิม รวมทั้งชาว จาม และมลายู ซึ่งอยู่ในกรุงเทพฯ เป็นส่วนใหญ่) จะเข้มข้นไม่เท่ากัน กลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้รับความสนใจมากมี 4 กลุ่มใหญ่ๆ คือ มอญ กะเหรี่ยง (เน้น “โพล่ง”) ลาวพวน และลาวโซ่ง ส่วนกลุ่มอื่นๆ เช่น ลาวครั่ง ลาวดี ลาวเงี้ยว และอื่นๆ ได้รับความสนใจน้อยมาก ซึ่งทั้งนี้อาจจะเป็นเพราะปริมาณประชากรและการกระจายตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างกัน ทำให้นักวิจัยมองเห็นความน่าสนใจของกลุ่มบางกลุ่มมากกว่ากลุ่มอื่นๆ แต่หากพิจารณาจากเหตุผลของนักวิจัยที่ทำการศึกษา กลุ่มที่ได้รับความสนใจมักมีลักษณะพิเศษทางวัฒนธรรมที่ดึงดูดความสนใจ เช่น ประเพณีสงกรานต์ พิธีรำผี (มอญ) พิธีเสนเรือน (ลาวโซ่ง) พิธีทำบุญก่าฟ้า (ลาวพวน) และการทำไร่หมุนเวียนและการอนุรักษป่า (กะเหรี่ยง) เป็นต้น เหตุผลส่วนใหญ่ในการเลือกศึกษากลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มิใช่เพื่อการตอบคำถามประเด็นทางทฤษฎี แต่เป็นความสนใจของผู้วิจัยในประเด็นเรื่องเอกลักษณ์วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์มากกว่า หากพิจารณาในแง่ความครอบคลุมกลุ่มชาติพันธุ์แล้ว นับว่าครอบคลุมเกือบทั้งหมด แต่ในทัศนะของผู้เขียนแล้ว ดูว่าน่าจะมีการศึกษา “ญ้อ” “ไทยเบิ้ง” “ลาวดี” “ลาวเวียง” และ “ลาวเงี้ยว” เพิ่มเติม เพราะยังมีงานวิจัยอยู่น้อยมาก แต่จะน่าสนใจในประเด็นทางชาติพันธุ์หรือไม่ เป็นเรื่องที่ต้องพิจารณากันต่อไป

นอกจากนี้เราอาจจะต้องพิจารณาในประเด็นเรื่องพื้นที่ด้วย เช่น เราอาจขยายไปศึกษาชุมชนชาติพันธุ์ที่ต่างท้องถิ่นกัน เพื่อได้ให้ภาพเปรียบเทียบหรือหากมองพื้นที่เป็นจังหวัดผู้เขียนเห็นว่าไม่มีงานวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ในจังหวัดอยุธยา อ่างทอง สระบุรี ชัยนาท ระยอง และประจวบคีรีขันธ์ ซึ่งน่าที่จะมีการสำรวจว่ามีกลุ่มชาติพันธุ์บ้างหรือไม่ และจะน่าสนใจศึกษาหรือไม่ จากประสบการณ์ผู้เขียน น่าจะมีกลุ่มชาติพันธุ์อยู่บ้างในจังหวัดสระบุรี เช่น “ยวน” ใน อ.เสาไห้ เป็นต้น

อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นว่ายังมีปัญหาค่อนข้างมาก ก็คือแนวทางการวิจัยหรือวิธีวิทยาทั้งในเชิงชาติพันธุ์และวัฒนธรรมที่ยังไม่ส่งเสริมหรือเกื้อหนุนการเจาะลึกประเด็นวิจัย การเก็บข้อมูล และการตีความข้อมูล ในการศึกษา

ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมอย่างที่เราจะเป็น เพราะขาดความชัดเจนในการพิจารณาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม เช่น หากเราพิจารณาคณะความรู้ทางลึกลงเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเรื่องวิถีชีวิตชุมชน การปรับตัวทางวัฒนธรรมและจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย ซึ่งเป็นคำถามสำคัญที่จะช่วยให้ทำความเข้าใจความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในภาคกลางได้ นอกเหนือจากประวัติความเป็นมา ซึ่งทำให้เราเข้าใจว่าความหลากหลายในเบื้องต้นนั้นเกิดขึ้นจากอะไรและอย่างไร งานที่มีอยู่ได้เสริมกันทำให้เข้าใจได้เกือบสมบูรณ์ แต่เมื่อเราต้องการรู้ว่าในช่วงเวลา 20 ปีที่ผ่านมา ชุมชนชาติพันธุ์มีวิถีชีวิตที่แตกต่างกันอย่างไร ทั้งที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันหรือต่างกลุ่มชาติพันธุ์ และเป็นการปรับตัวทางวัฒนธรรมกับสภาพแวดล้อมที่แตกต่างกันหรือไม่อย่างไร และจะส่งผลกระทบต่อจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์หรือไม่ งานเหล่านี้ตอบคำถามได้น้อยลงไปเรื่อยๆ ในแง่หนึ่งอาจเป็นการไม่ยุติธรรมที่จะคาดหวังว่างานเหล่านี้จะต้องตอบคำถามของผู้เขียน เพราะผู้วิจัยย่อมมีโจทย์ของตนเองซึ่งไม่จำเป็นต้องตอบคำถามของผู้เขียน แต่ในอีกแง่หนึ่งผู้เขียนเห็นว่างานวิจัยหลายงานอาจช่วยตอบคำตอบได้ หากมีแนวทางการวิจัยที่เหมาะสม (ครอบคลุมการตั้งโจทย์การใช้แนวคิด วิธีเก็บข้อมูล และการวิเคราะห์) เพื่อเป็นประโยชน์ในกาลข้างหน้า ผู้เขียนจึงขอตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับแนวทางการวิจัยพอเป็นสังเขปโดยจะยกตัวอย่างงานบางงานมาพิจารณา

แนวทางการศึกษาส่วนใหญ่เน้นการพรรณนารายละเอียดความเชื่อและพิธีกรรมต่างๆ โดยเน้นการพรรณนาความเชื่อดั้งเดิม ซึ่งมักจะมาจากการบอกเล่าของผู้ให้ข้อมูลถึงลักษณะประเพณีในอดีตมากกว่าที่จะได้มาจากการสังเกตปรากฏการณ์ในขณะที่ศึกษาทำให้แยกไม่ออกระหว่าง “ความเป็นจริงในอดีต” กับ “ความเป็นจริงในปัจจุบัน” และมักนำเสนอข้อมูลเป็นส่วนๆ มากกว่าที่จะเชื่อมโยงกัน

ปัญหาเหล่านี้จะน้อยลงไปหากเราอาศัยแนวทฤษฎีทางมานุษยวิทยา สังคมและวัฒนธรรม หรือแนวทฤษฎีในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง เช่น สังคมวิทยา มาประยุกต์ใช้เพื่อตั้งคำถามให้ครอบคลุมขึ้น อาจช่วยให้ได้ความเข้าใจเกี่ยวกับความหลากหลายในเรื่องวิถีชีวิตชุมชนชาติพันธุ์และวัฒนธรรมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมได้เพิ่มมากขึ้น หรืออาจจะอาศัยแนวการศึกษา จิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์สำหรับการทำความเข้าใจเรื่องชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย¹¹ นอกจากนี้แม้ว่าจะแสดงให้เห็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งช่วยให้เราเห็นลักษณะเด่นของความหลากหลาย ก็มีแนวโน้มที่จะศึกษาและนำเสนอแบบ “แซ่แข็ง” (ขาดความเป็นชีวิตที่มีการเปลี่ยนแปลงและเชื่อมโยงกับมิติอื่นๆ) แต่บางงานก็ได้พยายามที่จะศึกษาในลักษณะเชื่อมโยงส่วนต่างๆ เข้าด้วยกัน ทำให้พอจะเข้าใจปรากฏการณ์ความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ในภาคกลางได้บ้าง

ผู้เขียนได้พยายามประมวลประเด็นต่างๆ เพื่อให้เห็นภาพบางส่วนของปัญหาในงานวิจัย¹² เกี่ยวกับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในภาคกลาง เท่าที่ผู้เขียนเห็นว่าจะทำให้งานวิจัยของนักวิจัยมีประโยชน์ต่อการพัฒนาการของงานวิจัยในเรื่องความหลากหลายทางชาติพันธุ์ คือ

1. ความชัดเจนของโจทย์หรือประเด็นวิจัย และแนวคิดในการศึกษา ที่จะช่วยทำให้เห็นปรากฏการณ์ที่สนใจศึกษาได้รอบด้านหรือชัดเจนมากขึ้น

งานวิจัยวิถีชีวิตชุมชนชาติพันธุ์ในฐานข้อมูลมีประมาณ 33 งาน ครอบคลุมทุกกลุ่มชาติพันธุ์ โดยจะปรากฏค่อนข้างมากในกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นลาวพวน ลาวโซ่ง มอญ และกะเหรี่ยง งานวิจัยเหล่านี้มีความหลากหลายในเรื่องความแคบและกว้างของประเด็น อย่างเช่นบางงานก็จะเน้นที่ครอบครัว หรือค่านิยม แต่ส่วนใหญ่แล้วงานวิจัยในแนววิถีชีวิตชุมชนชาติพันธุ์มักจะเน้นการให้เห็นภาพรวมๆ ของชุมชน

11 ผู้เขียนได้สรุปและทบทวนแนวการศึกษาชาติพันธุ์นี้ ไว้แล้วในบทที่ 4 และได้ชี้ให้เห็นว่างานที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในภาคกลางเกือบทั้งหมดยังไม่มีใครได้ตั้งคำถามในเชิงชาติพันธุ์

12 รวมรายงานวิจัย วิทยานิพนธ์และสารนิพนธ์

ชาติพันธุ์ เช่น ระบบเศรษฐกิจ ความสัมพันธ์ทางสังคม ความเชื่อพิธีกรรม ประเพณี และการละเล่น โดยเน้นการพรรณนาข้อมูลที่ค้นพบเป็นส่วนๆ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าในการตั้งโจทย์ไม่ได้เชื่อมโยงประเด็นให้ชัดเจน จึงเก็บข้อมูลและวิเคราะห์มาเป็นส่วนๆ เพราะขาดแนวคิดที่ใช้ในการตั้งโจทย์ เก็บข้อมูล และวิเคราะห์ และแม้ว่าในงานนั้นๆ จะมีการยกแนวคิดมาไว้เป็นจำนวนมาก แต่ไม่สัมพันธ์กับโจทย์ อ่านแล้วก็คงได้แต่ถามว่า “แล้วอย่างไรต่อไป” เพราะไม่ได้กระตุ้นให้คิดและตั้งคำถามต่อไป ทำให้รายละเอียดที่ได้พรรณนาไว้มีคุณค่าต่อการวิจัยน้อย เพราะไม่รู้ว่ารายละเอียดดังกล่าวมีความหมายอะไรบ้าง มีข้อสรุปและหลักฐานที่ถูกต้องหรือไม่

การตั้งโจทย์ที่เชื่อมโยงมิติต่างๆ ของวิถีชีวิตหรือวัฒนธรรม จะมีส่วนช่วยให้เข้าใจความหมายของปรากฏการณ์ที่ศึกษาได้ชัดเจนขึ้น และก่อให้เกิดคำถามการวิจัยต่อไป งานตัวอย่างที่จะแสดงให้เห็นในประเด็นนี้มี 3 งาน ซึ่งมีจุดเน้นที่แตกต่างกัน คือ ในสองงานแรกเป็นการมองวิถีชีวิตชุมชนผ่านความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อ พิธีกรรม และการจัดระเบียบสังคม โดยที่ทั้งสองงานได้ใช้แนวคิดโครงสร้าง - การหน้าที่เป็นกรอบในการตั้งโจทย์ เก็บข้อมูล และวิเคราะห์ข้อมูล ส่วนอีกงานหนึ่งมองวิถีชีวิตชุมชนผ่านความสัมพันธ์ระหว่างการจัดระเบียบสังคม และกิจกรรมทางเศรษฐกิจ

ในงาน “การศึกษาโครงสร้างสังคมของ “ลาวโซ่ง” ของมยุรี วัดแก้ว (2521)¹³ ผู้วิจัยระบุว่า ได้ใช้แนวคิดโครงสร้าง - การหน้าที่ของ Durkheim และ Malinowski เป็นหลักในการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรม และโครงสร้างสังคม ซึ่งที่จริงหากจะช่วยให้ประเด็นชัดเจนขึ้น หัวข้อหรือโจทย์วิจัยน่าจะเป็น “การศึกษาโครงสร้างสังคมลาวโซ่งผ่านพิธีกรรม” เพราะเน้นการวิเคราะห์พิธีกรรมมากกว่า อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับ “พิธีเสนเรือน” ทั้งในแง่ความหมาย กระบวนการในการประกอบพิธีกรรม และผู้ร่วมพิธีกรรมอย่างละเอียด โดยผู้วิจัยเน้นความเป็นเอกภาพของพิธีเสนเรือน มากกว่าความแตกต่างของพิธีเสนเรือน ซึ่ง “หมอลาเสน” (ผู้ประกอบพิธี) มีตำราที่ไม่เหมือนกัน นอกจากนี้ได้

13 งานนี้จะเก๋ากว่างานอื่นๆ ในฐานข้อมูล ซึ่งอยู่ระหว่าง พ.ศ.2530 - 2548 แต่จำเป็นที่นำมาใช้เป็นตัวอย่าง

พรรณนาพิธีแต่งงาน ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่การเกี้ยวพาราสี ไปจนถึงการสู่ขอและการแต่งงาน ต่อด้วยพิธีศพ ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่การแจ้งข่าวการตาย การมาร่วมงาน การทำศพ ไปจนถึงการเผาศพ และพิธีบอกทางศพ

โดยอาศัยการวิเคราะห์ 3 พิธีสำคัญนี้ ผู้วิจัยแสดงให้เห็นถึงสถานภาพของบุคคลและกลุ่มบุคคล เช่น ความสำคัญของผู้ชายในพิธีกรรม และพิธีกรรมต่างๆ ได้สะท้อนความสำคัญของความเชื่อในเรื่องผีเดียวกัน และมีหน้าที่สำคัญในการผูกพันเครือญาติและครัวเรือนที่อยู่ในตระกูลเดียวกัน แม้ว่ากาวิเคราะห์ในเชิงโครงสร้าง - การหน้าที่แบบนี้จะทำให้เห็นความสัมพันธ์แบบวนไปวนมาระหว่างมิติทางวัฒนธรรมต่างๆ ดังที่ผู้วิจัยได้สรุปว่า “พิธีกรรมแสดงออกถึงสถานภาพของบุคคล” และของกลุ่มบุคคล การปฏิบัติตามสถานภาพของบุคคลในสังคม (ผ่านพิธีกรรม...ผู้เขียน) ย่อมก่อให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของสังคมในส่วนที่เกี่ยวกับความร่วมมือ... (มยุรี วัดแก้ว 2521) แต่ยังคงกระตุ้นให้เกิดคำถามต่อไปว่า หากพิธีกรรมมีการเปลี่ยนแปลงไปอาจจะสะท้อนให้เห็นสถานภาพของบุคคลและกลุ่มบุคคลที่แตกต่างออกไปหรือไม่ นอกจากนี้ทำให้เห็นความหมายของพิธีกรรมในวิถีชีวิตทางสังคมของชุมชนอยู่พอสมควร

งานวิจัยเรื่อง “พิธีบุญก่าฟ้าของลาวพวน...” ของ ยຸຣີ ໂບຕະກູລ (2537) ได้อ้างถึงแนวคิดการหน้าที่ของ Malinowski ที่วิเคราะห์หน้าที่ของพิธีกรรมในเชิงให้ขวัญกำลังใจกับปัจเจกบุคคลและแนวคิดของ Durkheim ที่ว่าศาสนาและพิธีกรรมทำหน้าที่ยึดเหนี่ยวบุคคลให้รวมเป็นกลุ่มอย่างเป็นปึกแผ่น ซึ่งในงานนี้ผู้วิจัยได้พยายามวิเคราะห์ให้เห็นหน้าที่ของพิธีบุญก่าฟ้าในชุมชนของลาวพวนที่บ้านพวน เมื่อเปรียบเทียบกับงานของ มยุรี วัดแก้ว (2521) งานนี้จะให้บริบทที่เป็นสภาพทั่วไปของชุมชนมากกว่า เช่น ลักษณะ ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน และลักษณะทางเศรษฐกิจโดยสังเขป หลังจากนั้นได้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับความเชื่อและการปฏิบัติในศาสนาพุทธ และความเชื่อเรื่องผีต่างๆ เช่น ผีฟ้า และผีบรรพบุรุษ ซึ่งผสมผสานกลมกลืนอยู่ในวิถีชีวิตของพวนผ่านประเพณีต่างๆ ที่ชุมชนบ้านพวนได้ถือปฏิบัติในรอบปี และวิเคราะห์พิธีบุญก่าฟ้า ซึ่งเป็นพิธีบวงสรวงเกี่ยวกับความ

อุดมสมบูรณ์ เพราะนักวิจัยคิดว่ามีความสำคัญต่อวิถีชีวิตลาวพวน และเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของลาวพวน โดยที่นักวิจัยพยายามนำเสนอข้อมูลอย่างรอบด้าน เช่น ความหมาย ประวัติความเป็นมา กระบวนการประกอบพิธี เช่น การแห่แม่โพสพ การบวงสรวงเทวดา การทำพิธีจุดไฟเผาข้าวหลามทิพย์ การตักบาตรข้าวหลาม และชี้ให้เห็นว่าพิธีบุญก่าฟ้าในขณะที่ศึกษานั้นได้เปลี่ยนแปลงจากเดิมในขั้นตอนที่สำคัญ คือ พิธีดั้งเดิมไม่มีการบวงสรวงเทวดา มีแต่การบอกกล่าวสิ่งศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น เมื่อผู้นำในการประกอบพิธีคนเดิมเสียชีวิตลงไป ชุมชนก็ไม่ได้ประกอบพิธีอีก จนเมื่อการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยเข้ามาฟื้นฟูประเพณี จึงช่วยกันแต่งเติมโดยดูจากพิธีจรดพระนังคัล เช่น เสริมการตั้งศาลเพียงตาเข้ามา และมีการสวดทมนมเทวดาเป็นต้น อย่างไรก็ตามความเชื่อถือและการประกอบพิธีบุญก่าฟ้าได้ลดลงไป เพราะขาดความเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจที่เปลี่ยนไป เพราะพิธีบุญก่าฟ้าสำคัญสำหรับการทำนา (ทั้งในแง่เจตนารมณ์และสัญลักษณ์ที่ใช้ในพิธีกรรม) และชาวบ้านพวนได้ทำนากันน้อยลงๆ และหันไปประกอบอาชีพอื่น เช่น ทำงานโรงงาน เป็นต้น

ในขั้นสุดท้ายผู้วิจัยได้พยายามวิเคราะห์ให้เห็นว่า พิธีกรรมสะท้อนให้เห็นภาพโครงสร้างการจัดระเบียบสังคมของชุมชนลาวพวนที่เน้นการตั้งถิ่นฐานข้างฝ่ายหญิง และการให้ความสำคัญของญาติฝ่ายหญิง ซึ่งปรากฏในชีวิตประจำวันของผู้หญิง มีบทบาทสำคัญ และมีผลต่อปัจเจกบุคคลในยามวิกฤต การวิเคราะห์ดังกล่าวมีปัญหาบ้าง อันเกิดจากการที่นักวิจัยไม่ได้ใช้แนวคิดที่กล่าวอ้างเป็นกรอบในการเก็บข้อมูล เช่น ขาดหลักฐานเชิงประจักษ์ว่า ชาวบ้านรู้สึกมั่นคงขึ้นจริงๆ หรือไม่ในการทำพิธีก่าฟ้า นอกจากนี้ผู้วิจัยยังมีข้อสรุปที่ขัดแย้งกันเองด้วย เพราะพิธีบุญก่าฟ้ามีความสำคัญต่อวิถีชีวิตชุมชน จึงยังถือปฏิบัติกันเรื่อยมา ทั้งที่ได้มีหลักฐานมาก่อนหน้านี้แล้วว่าถูกฟื้นฟูขึ้นมาด้วยการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย งานนี้จึงมีข้อด้อยไปบ้าง ทำให้เกิดความไม่ชัดเจนในเรื่องการวิเคราะห์ เพราะความไม่ชัดเจนระหว่างใจหทัย แนวคิดและการวิเคราะห์

งานสุดท้ายที่จะนำมาเป็นตัวอย่างเกี่ยวกับประโยชน์ของความชัดเจนในเรื่องใจหทัย แนวคิดและการวิเคราะห์ คือ “ชีวิตลาวโซ่งเมื่อวันวาน” โดยฉวีวรรณ

ประจวบเหมาะ และ วรณันท์ วรวิศว์ (2543)¹⁴ ซึ่งได้เขียนในบทที่ 1 (หน้า 3) ถึงการพานักศึกษาออกภาคสนามเพื่อฝึกการวิจัยโดยการจะไปศึกษาเรื่อง “การใช้ทรัพยากรป่า” แต่ในกระบวนการออกสำรวจ¹⁵ ก็พบว่าการใช้ทรัพยากรป่านี้น้อยลง และชาวบ้านเองซึ่งมีประสบการณ์กับนักวิจัยมาหลายคนก็มักจะสนใจเรื่อง ประเพณีพิธีกรรมก็ชอบที่จะคุยเรื่องประเพณี พิธีกรรมมากกว่าคุยเรื่องป่า ในที่สุดที่นักวิจัยก็ตกลงกันว่า จะพยายามเข้าใจวิถีชีวิตชุมชนในเบื้องต้นโดยเฉพาะ มิติที่ชาวบ้านเห็นสำคัญคือครอบคลุมชีวิตทางเศรษฐกิจ ความสัมพันธ์ทางสังคม ความเชื่อ และพิธีกรรมที่สำคัญต่างๆ งานนี้จึงไม่ได้เน้นการตอบคำถามทางทฤษฎี เป็นสำคัญ แต่เน้นภาพชีวิตชุมชนลาวโซ่ง หนองเลา เป็นหลัก และไม่ได้ระบุแนวคิดโดยตรง ในตอนแรก หากพอจะมองเห็นในตอนท้ายก็คือ พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่นการระดมแรงงานและระดมทุนกับการจัดระเบียบสังคมผ่านมโนทัศน์การปรับตัว ทำให้งานศึกษาวิถีชีวิตชุมชนนี้มีลักษณะเป็น พลวัตมากกว่างานข้างต้น 2 งาน (ซึ่งมองผ่านมโนทัศน์โครงสร้างสังคม และการหน้าที่) และวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของมิติที่แตกต่างออกไป ในงานนี้จึงพยายามแสดง หลักฐานให้เห็นความแตกต่างในความสำคัญของการเป็นญาติ และความสัมพันธ์ที่มีใช้ญาติ ในแบบแผนการระดมแรงงาน และทุนของกลุ่มชาวนาที่มีฐานะแตกต่างกัน ซึ่งทำให้เห็นความซับซ้อนของการปฏิบัติการภายใต้อิทธิพลการเปลี่ยนแปลงทาง เศรษฐกิจที่ก่อดันจากภายนอก นอกจากนี้นงานนี้ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับพลัง วัฒนธรรมดั้งเดิม เช่น พิธีเสนเรือน การแต่งกาย และภาษา ซึ่งมีผลต่อคนต่างรุ่น ใน ลักษณะที่แตกต่างกันระหว่างคนรุ่นก่อนกับคนรุ่นหลัง แต่ปัญหาก็คือว่า มีหลักฐาน เกี่ยวกับคนรุ่นหลังน้อย ฉะนั้นวิถีชีวิตชุมชนในงานนี้ก็เหมือนกับ 2 งานแรก คือแสดง วิถีชีวิตของคนรุ่นก่อน ซึ่งใกล้จะเป็นอดีต และให้ความสนใจน้อยกับวิถีชีวิตของคน รุ่นหลัง ซึ่งเป็นอนาคต ทำให้ภาพวิถีชีวิตชุมชนอาจจะแสดงเพียงครึ่งเดียว หรืออาจจะบิดเบี้ยวไป ในแง่นี้อาจจะประเมินได้ว่า ใจทย์อาจจะยังไม่ชัดเจนอย่างสมบูรณ์ ที่จะแสดงวิถีชีวิตชุมชน ทำให้เกิด “ภาพลวงตา” การแข่งขันทางวัฒนธรรมขึ้น

14 งานนี้ไม่ใช่เป็นงานวิจัยโดยตรง แต่เป็นผลจากการฝึกนักศึกษาปฏิบัติงานวิจัยภาคสนาม ซึ่ง จวีวรรณ และ วรณันท์ ช่วยกันเขียนให้ออกเป็นรายงานการวิจัย - คู่มือแถลง

15 พื้นที่นี้เป็นบริเวณเดียวกับที่ มยุรี วัดแก้ว (2521) ได้ศึกษา งานนี้เก็บข้อมูลประมาณ 10 ปี หลังจากนั้น

2. ความเหมาะสมของแนวคิดและวิธีการศึกษาในการตอบโจทย์วิจัย

ในประเด็นนี้จะอาศัยตัวอย่างงานจาก 2 แนวเรื่อง คือ การศึกษาการเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวทางวัฒนธรรม กับการศึกษาจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย โดยที่ในแนวเรื่องหลังจะให้ออกคิดเห็นแบบรวมๆ

งานวิจัยการเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวทางวัฒนธรรมอาจจะนับได้มากกว่า 10 งาน ซึ่งครอบคลุมชุมชนชาติพันธุ์หลายชุมชนและในหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ลาวโซ่ง ลาวพวน ไทยยวน ไทยเบ็ง และลาวครั่ง ซึ่งส่วนใหญ่จะเน้นให้เห็นความสัมพันธ์ของการเปลี่ยนแปลงในมิติของเศรษฐกิจและมิติทางวัฒนธรรม (ซึ่งมักจะขาดการให้ความหมายที่ชัดเจน) งานเหล่านี้มีประเด็นหรือโจทย์ที่ชัดเจน และตรงประเด็นกับที่ผู้เขียนต้องการจะสังเคราะห์ แต่ผู้เขียนกลับใช้ประโยชน์ข้อมูลได้ไม่มากเท่าที่ควร เพราะงานมีแนวคิดและวิธีการเก็บและวิเคราะห์ข้อมูลที่ไม่เหมาะสม ทำให้ข้อมูลที่ได้มามีสภาวะ “ไม่เกี่ยวข้อง” หรือไม่ตรงประเด็น หรือความหมายไม่ชัดเจน และในหลายๆ กรณีอาจจะไม่น่าเชื่อถือ ซึ่งในที่นี้จะยกมาเป็นตัวอย่างเพียง 2 งาน คือ

1. “การเข้าสู่ชุมชนชนบทของกระบวนกรโลกาภิวัตน์: ศึกษากรณีชุมชนไทพวน ตำบลหินปัก อำเภอบ้านหมี่ จังหวัดลพบุรี” (บตี พงษ์ทอง 2538)

ในงานนี้ผู้วิจัยได้กล่าวถึงวัตถุประสงค์อย่างชัดเจนว่า ต้องการศึกษาความตระหนักในการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของไทพวน โดยเปรียบเทียบหัวหน้าครัวเรือนกับผู้นำ โดยใช้แบบสัมภาษณ์ และการวิเคราะห์เชิงสถิติ และศึกษาปัจจัยและความสัมพันธ์ของปัจจัยที่มีผลต่อการผลักดัน “กระบวนกรโลกาภิวัตน์เข้าสู่ชุมชนชนบท” โดยพิจารณาตัวแปรที่จะบ่งชี้ภาวะโลกาภิวัตน์ คือ บทบาทของข่าวสาร ความคิดเรื่องสิทธิเสรีภาพและการยอมรับศักยภาพที่เท่าเทียมของมนุษย์ ปัจจัยทางเศรษฐกิจ ความสัมพันธ์ส่วนบุคคล การจัดระเบียบโลก และระยะความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งตัวแปรทั้ง 6 นี้ ถูกจัดว่าเป็นตัวแปรตาม ส่วนตัวแปรอิสระ คือ

ตัวแปรที่เป็นปัจจัยหลักต้น หรือนำกระบวนการโลกาภิวัตน์เข้าสู่ชนบท เช่น สถานภาพของประชาชน การแพร่กระจายทางวัฒนธรรม บทบาทของผู้นำ การได้รับข่าวสารและวิถีการดำเนินชีวิต ทั้งนี้ผู้วิจัยได้อธิบายฐานที่มาของกรอบแนวคิดและตัวชี้วัดต่างๆ ซึ่งพิจารณาแล้วดูไม่สอดคล้องหลักเหตุผลและหลักฐานเชิงประจักษ์ กรอบคิดนี้จึงเลือนลอยจากปรากฏการณ์ในชุมชน ตัวเลขที่ได้มาจากการชี้วัดดังกล่าวจึงไม่มีรากฐานจากเหตุการณ์หรือกระบวนการเปลี่ยนแปลงในชุมชน เพราะเรื่องของการเปลี่ยนแปลงเป็นเรื่องของเหตุการณ์และกระบวนการที่เกิดขึ้นในชุมชน หากไม่มีข้อมูลดังกล่าวก็ยากที่จะนำตัวเลขที่เกิดจากการวิเคราะห์ทางสถิติไปใช้ได้ หรือมีความหมายต่อการเข้าใจการเปลี่ยนแปลง

2. “พืชเศรษฐกิจกับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในชุมชนลาวครั่ง: ศึกษากรณีบ้านโคกตำบลอุ้มทอง อำเภออุ้มทอง จังหวัดสุพรรณบุรี” (วรรณพงษ์สาขาลาภ 2538)

งานนี้มีการเริ่มต้นที่ดีที่มีความชัดเจนในประเด็นวิจัยว่า ต้องการศึกษากระบวนการเปลี่ยนแปลงของระบบผลิตที่เน้นพืชเศรษฐกิจ การผลิตเพื่อการค้า และผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงนี้ต่อระบบวัฒนธรรมของชุมชน แม้ว่าจะมีโจทย์ย่อยที่ดูจริงไม่แสดงความเกี่ยวข้องกับโจทย์หลักบ้าง แต่นับว่ายังชัดเจนในโจทย์หลักโดยมีการอ้างว่าจะใช้แนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมือง แนวทฤษฎีนิเวศวัฒนธรรม และแนวทฤษฎีโครงสร้างการหน้าที่

แม้ว่าอาจจะมีข้อสงสัยในเรื่องแนวคิดบ้าง คือไม่น่าจะใช้แนวคิดโครงสร้างการหน้าที่ ซึ่งเน้นความพยายามในการอธิบายการดำรงอยู่ของสถาบันสังคมและวัฒนธรรมมากกว่า แต่ 2 แนวคิดแรกเป็นการตั้งคำถามและแสวงหาความรู้ที่จะอธิบายการเปลี่ยนแปลง โดยแนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองอาจจะเป็นการตั้งคำถามเกี่ยวกับผลกระทบของระบบตลาดหรือเกษตรกรรมเชิงพาณิชย์และการขยายตัวของความเจริญที่มีต่อสถาบันสังคมและวัฒนธรรม ในขณะที่แนวทฤษฎีนิเวศวัฒนธรรมเน้นการอธิบายการปรับตัวของสถาบันสังคมและวัฒนธรรมที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงในลักษณะการใช้ทรัพยากร นับว่าแนวคิดทั้ง

สองน่าจะเหมาะสมแล้วกับประเด็นศึกษา นอกจากนี้งานนี้ยังใช้วิธีเก็บข้อมูลที่หลากหลาย คือ เก็บข้อมูลจากเอกสาร การสังเกตและสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ

ในการนำเสนอภาพความสัมพันธ์ของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ผู้วิจัยได้นำเสนอบริบทของการเปลี่ยนแปลงโดยรวม คือ สภาพพื้นที่และประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของจังหวัด อำเภอบ้านโคก และหมู่บ้าน โดยชี้ให้เห็นว่าลาวครั้งเป็นประชากรส่วนใหญ่ของบ้านโคก และได้นำเสนอความเป็นมาของลาวครั้งที่บ้านโคก ซึ่งได้ให้รายละเอียดเป็นอย่างดี มีประโยชน์ต่อการเข้าใจลาวครั้งบ้านโคก ในบริบทที่เป็นหมู่บ้านหนึ่ง ภายใต้การปกครองของรัฐไทย นอกจากนี้ก็นำเสนอการจัดระเบียบสังคมภายในชุมชน เช่น ลักษณะครอบครัวและเครือญาติ การแต่งงาน การสืบทอดมรดก การแบ่งแรงงานในครัวเรือน กลุ่มสังคมต่างๆ เช่นกลุ่มแลกเปลี่ยนแรงงาน และกรรมการวัด และชนชั้นทางสังคม ที่สำคัญได้นำเสนอระบบความเชื่อ และพิธีกรรมของชุมชนซึ่งมีทั้งความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาพุทธ กับความเชื่อและพิธีกรรมทางผีซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิม โดยมีรายละเอียดที่ทำให้เข้าใจความคิดและชีวิตลาวครั้งเป็นอย่างดี และในบทสำคัญได้นำเสนอการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจ ซึ่งจัดแบ่งออกเป็นสามช่วงเวลา ในแง่ของข้อมูลแล้วงานนี้นับว่าดีมาก แต่ปรากฏว่ายังไม่ได้ตอบโจทย์ของตัวเองอย่างสมบูรณ์เกี่ยวกับผลกระทบของพืชเศรษฐกิจ และการผลิตทางการค้าที่มีต่อระบบวัฒนธรรมของชุมชน ทำให้นำมาใช้ประโยชน์ในการสังเคราะห์ประเด็นเรื่องการเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวทางวัฒนธรรมได้น้อย หากใช้งานนี้ในประเด็นเรื่องวิถีชีวิตชุมชนงานนี้นับว่าสมบูรณ์แบบ เพราะเพียบพร้อมด้วยข้อมูลที่ช่วยให้เข้าใจชีวิตชุมชนลาวครั้งที่บ้านโคก

ปัญหาสำคัญของงานก็คือไม่ได้ใช้แนวคิดที่กล่าวอ้างมาเป็นกรอบในการเก็บข้อมูล และวิเคราะห์ข้อมูล กลับใช้วิธีการที่ไม่เหมาะสมเพื่อตอบโจทย์วิจัย กล่าวคือ พยายามตอบตามสมมุติฐาน 9 ข้อ ที่นำไปสู่การเกิดพืชพาณิชย์ เช่น สนธิสัญญาบาวริง ทุนนิยม แผนพัฒนาสังคม และเศรษฐกิจสังคมแห่งชาติ และการเปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมทางกายภาพ เป็นต้น โดยที่ไม่มีการอภิปรายหลักเหตุผลที่นำไปสู่ข้อสมมุติฐานดังกล่าว และสมมุติฐานก็ไม่ได้นำไปสู่

การวิเคราะห์การปรับตัวทางวัฒนธรรมด้วย ทำให้งานซึ่งมีคุณภาพดีในความหมายหนึ่งใช้ประโยชน์ได้ไม่มากในประเด็นเรื่องการปรับตัวทางวัฒนธรรม ทั้งนี้เป็นเพราะไม่ได้ใช้แนวคิดเก็บข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูลตามที่กล่าวอ้าง กลับใช้วิธีวิเคราะห์ที่ไม่เหมาะสมกับประเด็นที่ศึกษา

งานที่ถูกจัดว่าเกี่ยวกับจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย ก็มักจะมีปัญหา ในเรื่องแนวทางวิจัยแบบใดแบบหนึ่ง ดังที่ได้ยกตัวอย่างให้เห็นในแนวเรื่องการปรับตัว ที่จริงอาจกล่าวได้ว่างานวิจัยกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลางเกินกว่าครึ่งมีปัญหาย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น ไม่ได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นชาติพันธุ์ คำถามเป็นเรื่องของวัฒนธรรม แต่มีปัญหาในเรื่องแนวทางวิจัยแบบใดแบบหนึ่งหรือหลาย ๆ งานมีคุณภาพดีแต่ไม่ได้ตอบโจทย์ให้ตรงประเด็นและสมบูรณ์ เพราะไม่ได้มีหรือใช้แนวคิดเป็นกรอบในการเก็บข้อมูล และวิเคราะห์ข้อมูล

ในการประมวลและสังเคราะห์งานวิจัยต่างๆ เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลาง เพื่อทำความเข้าใจ เรื่อง “ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในภาคกลาง” ผู้เขียนได้พิจารณาผ่านแนวเรื่อง 4 แนวเรื่อง คือ ประวัติการตั้งถิ่นฐาน ซึ่งจะช่วยให้เห็นภาพว่าความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในภาคกลางเกิดขึ้นเมื่อไร อย่างไร ในช่วงเวลาใด และด้วยสาเหตุใด ส่วนแนวเรื่องที่สองเป็นเรื่องวิถีชีวิตชุมชนและวัฒนธรรม ซึ่งผู้เขียนต้องการให้เห็นสภาวะความหลากหลายทางวัฒนธรรมของชุมชน เนื่องจากงานส่วนใหญ่จะเน้นการศึกษาวัฒนธรรมของ “ชุมชน” ชาติพันธุ์มากกว่าความเป็น “กลุ่ม” ชาติพันธุ์ ส่วนแนวเรื่องที่สามเป็นเรื่องการปรับตัวทางวัฒนธรรม ที่จะช่วยให้เห็นภาพความหลากหลายที่เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม ส่วนในแนวเรื่องสุดท้าย ผู้เขียนอยากให้เห็นภาพความหลากหลายที่เกี่ยวข้องกับจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทย ในสี่แนวเรื่องนี้เรื่องแรกเป็นเรื่องที่ได้คำตอบชัดเจนที่สุด ส่วนอีกสามแนวเรื่องมีปัญหาในการใช้ประโยชน์จากงานที่มีอยู่ ด้วยเหตุผลที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น ทำให้มีช่องว่างอยู่มากมายในคำตอบ

ข้อเสนอแนะโดยรวม นักวิจัยควรมีความชัดเจนในการเลือกโจทย์ และแนวคิดให้สอดคล้องกัน และควรใช้ประโยชน์จากแนวคิดในการเก็บข้อมูล และวิเคราะห์โดยที่พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดกับข้อมูลเชิงประจักษ์ ให้ชัดเจน แต่ไม่ยึดติดกับแนวคิดจนเกินไปจนกระทั่งนำมาเป็นคำตอบ เพราะ ปรากฏการณ์ในภาคสนามอาจมีความซับซ้อนและหลากหลาย จึงจำเป็นต้อง พัฒนาแนวคิดของตนเองในการวิเคราะห์ด้วย นอกจากนี้การเลือกแนวทางการวิจัย ที่เหมาะกับโจทย์ก็มีความสำคัญด้วยอย่างยิ่ง นักวิจัยจึงควรติดตามอ่านแนวคิด และงานวิจัยใหม่ๆ ที่จะช่วยให้ได้ตั้งคำถามที่น่าสนใจ มีประโยชน์ ในการ ทำความเข้าใจประเด็นวิจัยได้อย่างลึกซึ้งในเรื่องที่ต้องการหาคำตอบต่อไป

โดยภาพรวมแล้วงานวิจัยภาคกลางได้ให้ความรู้ที่ค่อนข้างแน่นเกี่ยวกับ สาเหตุของการมีกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายในภาคกลาง ในประวัติศาสตร์ อันยาวนานเกี่ยวกับสงครามในสมัยปลายพระเจ้ากรุงธนบุรีจนถึงต้นรัตนโกสินทร์ แต่ยังให้ความสนใจน้อยกับสาเหตุใหม่ๆ เช่นการย้ายถิ่น การแสวงหาอาชีพใหม่ หรือสงครามสมัยใหม่ที่ทำให้มีกลุ่มใหม่ๆ ขึ้น และแม้ว่าบางกลุ่มเป็นเพียง “ผู้ลี้ภัย” หรือ “ผู้พลัดถิ่น” ก็อาจน่าสนใจที่ทำการศึกษา

นอกจากนี้ในการศึกษาประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐาน นักวิจัยมักศึกษาเฉพาะ ชุมชน ทำให้ไม่เห็นภาพรวมและความสอดคล้องกับข้อมูลในบางกรณี การร่วมมือ ของนักประวัติศาสตร์ นักภาษาศาสตร์ และนักมานุษยวิทยาที่พินิจวิเคราะห์ เกี่ยวกับกลุ่มต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง เช่นกลุ่มใช้ภาษาตระกูลไท โดยพิจารณาหลักฐาน ร่วมกัน อาจจะทำให้มีความน่าเชื่อถือในข้อสรุปมากขึ้น และประเด็นบางประเด็น อาจจะต้องเจาะลึกขึ้น

ส่วนแนวคิดเรื่องความหลากหลายชีวิตชุมชนชาติพันธุ์มีข้อมูลมาก พอสมควร แต่เน้นการพรรณนากันเป็นส่วนใหญ่ ทำให้เอามาใช้ประโยชน์ในเชิง ทฤษฎีไม่ได้มากเท่าที่ควร นักวิจัยรุ่นต่อไปน่าจะศึกษาโดยมีการตั้งประเด็นโจทย์ ที่เชื่อมโยงระบบย่อยของวัฒนธรรมให้เหมาะกับปรากฏการณ์ที่ตนเองสนใจ อาจจะช่วยให้งานวิจัยมีความหมายต่อนักวิจัยคนอื่นมากขึ้น และพยายามใช้วิธี

สังเกตประกอบการสัมภาษณ์ จะทำให้เห็นพฤติกรรมที่เป็นจริงมากขึ้น นอกจากนี้ในปัจจุบันการเอาชุมชนเป็นหน่วยวิเคราะห์ที่ตายตัวอาจจะไม่เหมาะสมกับความเคลื่อนไหวของผู้คน และการแสวงหาแบบแผนและเอกภาพของชุมชนมากไปก็อาจจะทำให้เกิด “ภาพลวงตา” ได้ น่าจะพิจารณาความหลากหลายในชุมชนด้วย

แม้ว่าเริ่มมีงานศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมบ้างแล้วแต่ยังไม่มากเพียงพอ เรื่องนี้เป็นเรื่องสำคัญเพราะชุมชนชาติพันธุ์ส่วนใหญ่เหล่านี้เผชิญหน้ากับกระแสโลกาภิวัตน์ ทั้งในฐานะที่เป็นสังคมชาวนาและเป็น “กลุ่มชาติพันธุ์” ซึ่งแตกต่างจากสังคมใหญ่ ทำให้มีประเด็นน่าสนใจว่า แล้วกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้จะมีความแตกต่างมากน้อยเพียงใด ในเรื่องกลไกทางวัฒนธรรมที่จะปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น

จึงเป็นที่น่าสังเกตว่า ประเด็นจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบริบทของประเทศไทยจะยังไม่เป็นที่สนใจของนักวิจัยนัก ซึ่งอาจจะเป็นเพราะว่าไม่มีปรากฏการณ์โดดเด่นในภาคกลาง อย่างไรก็ตามก็ควรมีการศึกษาความเป็นชาติพันธุ์ของกลุ่มต่างๆ ซึ่งเป็นพื้นฐานที่สำคัญในการเข้าใจกลุ่มชาติพันธุ์เพิ่มเติมไปจากการศึกษาแต่ชุมชนชาติพันธุ์ด้วย นอกจากนี้ความหลากหลายในเรื่องจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ควรได้รับการพิจารณาอย่างถ่องแท้ต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- เกรียงศักดิ์ อ่อนละมัย (2540) 'วิถีการดำเนินชีวิตของชาวชนบทในกระแสโลกาภิวัตน์: ศึกษาเฉพาะกรณีชุมชนไทพวน ตำบลหินปัก อำเภอบ้านหมี่ จังหวัดลพบุรี' วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชา การจัดการพัฒนาสังคม สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์
- โกวิท แก้วสุวรรณ (2542) "ดูหูล่า" ในพิธีเรียกวิหาล่าของชาวกะเหรี่ยงโป: 'กรณีศึกษากะเหรี่ยงโปบ้านเกาะสะเต็ง ตำบลไล่โว่ อำเภอสงขลาบุรี จังหวัดกาญจนบุรี' วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตร มหาบัณฑิต สาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษา บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยมหิดล
- โกศล มีคุณ (2536) สภาพสังคมวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไปของชาวกะเหรี่ยง อำเภอสวนผึ้ง จังหวัดราชบุรี สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ
- ขวัญชีวัน บัวแดง (2546) ศาสนาและอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์: ศึกษากรณีกลุ่มชนกะเหรี่ยงในประเทศไทยและประเทศพม่า รายงานวิจัย สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- จริยาพร รัศมีแพทย์ (2544) 'รูปแบบการตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนของชุมชนมอญบางกะดี กรุงเทพมหานคร' วิทยานิพนธ์ ภาควิชาการวางแผนภาคและเมือง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- จารุวรรณ พุ่มพฤษ (2536) ชาติพันธุ์วิทยาในจังหวัดลพบุรี เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการ เนื่องในงาน สมเด็จพระนารายณ์มหาราช คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูเทพสตรี
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (2525) กลุ่มชาติพันธุ์ เอกสารการสอนชุดวิชาสังคมศาสตร์ 4 กรุงเทพมหานคร:มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และ ม.ล.วัลย์วิภา บุรุษรัตนพันธุ์ (2532) จีนและมุสลิมในสังคมไทย เอกสารการสอนชุดวิชาสังคมและวัฒนธรรม กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (2544) เอกลักษณ์และพัฒนการของระเบียบวิธีวิจัย ในมานุษยวิทยา **จุลสารไทยคดีศึกษา** 18 (1): 13-24
- (2547) ทบทวนแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาในสังคมไทย **ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์** กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะและวรานันท์ วรวิศว์ (2543) ชีวิตลาวโซ่งเมื่อวันวาน รายงานการฝึกนักศึกษาปฏิบัติงานวิจัยภาคสนาม คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาลัทธิธรรมศาสตร์
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และคณะ (2549) รายงานการประเมินและสังเคราะห์สถานภาพองค์ความรู้การวิจัยวัฒนธรรม ภาคกลาง เรื่อง ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ
- ชนิกา วัฒนศิริ (2537) 'จากสังคมชาวนาสู่สังคมอุตสาหกรรม: การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในชุมชนไทยเบ็ง บ้าน ดิลัง จังหวัดลพบุรี' วิทยานิพนธ์ภาควิชามานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย ศิลปากร

- ชลมโใจ กลั่นลวด (2541) 'ทะแยมมณู: วัฒนธรรมการดนตรีของชาวมอญชุมชนวัดบางกะดี' วิทยานิพนธ์ ปริญญาศิลปศาสตร มหาบัณฑิต สาขาวิชาวัฒนธรรมศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล
- ธมลวรรณ ตั้งวงษ์เจริญ (2542) 'เอกลักษณ์ชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายจีนในชุมชนอ้อมใหญ่' วิทยานิพนธ์ มานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขาวิชามานุษยวิทยา ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- ธิดา สาระยา (2532) **ประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ
- นันทศรีศักดิ์ เวียงสารวีน (2533) 'สู่ตาเอาะ: ความเชื่อเกี่ยวกับพฤติกรรมการบริโภคของชาวกะเหรี่ยง ศึกษาเฉพาะกรณี ชุมชนบ้านกล้วย อำเภอด่านช้าง จังหวัดสุพรรณบุรี' วิทยานิพนธ์ ภาควิชา มานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร
- ดวงเดือน ศาสตรภักดิ์ (2533) 'ไทพวน: การศึกษาเชิงวิเคราะห์วิถีชีวิตพฤติกรรมส่งเสริมจิต-พุทธนิสัยและปัญหาการ ใช้ภาษา' วิทยานิพนธ์คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
- นุกูล ชมภูนิช (2538) ประเพณีชาวไทยไท่ง กรมการฝึกหัดครู กระทรวงศึกษาธิการ
- นภาพรวัลย์ กิจรักษ์กุล (2536) การศึกษารูปแบบการตั้งถิ่นฐาน ประชากร เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมของลาวไท่ง จังหวัดนครปฐม สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยศิลปากร
- บตี พงษ์ทอง (2538) 'การเข้าสู่ชุมชนชนบทของกระบวนการโลกาภิวัตน์: ศึกษากรณีชุมชนไทพวน ตำบล หินปัก อำเภอบ้านหมี่ จังหวัดลพบุรี' วิทยานิพนธ์ สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์
- บังอร ปิยะพันธุ์ (2541) **ลาวในกรุงรัตนโกสินทร์** กรุงเทพฯ: สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย และมูลนิธิ โครงการตำราสังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์
- บุปผา ศิสุข (2540) สภาพสังคมวัฒนธรรมของชุมชนไทยเชื้อสายมอญลุ่มแม่น้ำแม่กลอง จังหวัดราชบุรี **ศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นราชบุรี 1: 55-67**
- ปรานี วงษ์เทศ (2531) นิทานชาดกกับโลกทัศน์ของลาวพวน **พื้นถิ่น พื้นฐาน: มิติใหม่ของคติชนวิทยาและวิถี ชีวิตสามัญของ"พื้นบ้านพื้นเมือง"** (132-143) กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม
- ปิยะพร วามะสิงห์ (2538) 'ความสำนึกในชาติพันธุ์ของลาวพวน' วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร มหาบัณฑิต สาขา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร
- เปรมทิพย์ พงษ์นิล (2547) เพลงในประเพณีกำฟ้า: กรณีศึกษาชาวพวนจังหวัดลพบุรี ปริญญา นิพนธ์ มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
- เพ็ญศรี ตึก และนารี สาริกภูติ (2529) ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชาวลาวเวียงและลาวพวนในอำเภอยางชุมน้อยและอำเภอยางชุมน้อยเขต ละโว้งเทรา รายงานวิจัยโครงการไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- ภูธร ภูมะธน (2542) **มรดกวัฒนธรรมไทยเบ็ญลุ่มแม่น้ำป่าสักในเขตที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนป่าสัก** กรุงเทพฯ: ศูนย์ศิลปวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏเทพสตรี

- มยุรี วัดแก้ว (2521) 'การศึกษาโครงสร้างสังคมของลาวโซ่ง' วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขา พัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
- ยุรี ไบตระกูล (2537) 'พิธีบุญก้ำฟ้าของลาวพวน: กรณีศึกษาหมู่บ้านพวน ตำบลบางน้ำเชี่ยว อำเภอพรหมบุรี จังหวัดสิงห์บุรี' วิทยานิพนธ์หลักสูตรมานุษยวิทยามหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- เรณู เหมือนจันทร์เขย (2541) 'การศึกษาอิทธิพลความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรมของชาวไทยโซ่ง ที่มีผลต่อการพัฒนา คุณภาพชีวิต: กรณีศึกษาบ้านแหลมกะเจา 2 ตำบลลำบัว อำเภอคอนท่อม จังหวัด นครปฐม' วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตร มหาบัณฑิต สาขาวิชาพัฒนาชนบทศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล
- เรไร สืบสุข และ คณะ(2523) วรรณกรรมพื้นบ้านไทยทรงดำ รายงานวิจัยเสนอต่อวิทยาลัยครูเพชรบุรี
- วรรณัย พงศาชลากกร (2538) 'พืชเศรษฐกิจกับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในชุมชนลาวครั่ง: ศึกษากรณีบ้านโคก ตำบลอุทอง อำเภออุทอง จังหวัดสุพรรณบุรี' วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยา มหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- วาสนา อรุณกิจ (2529) พิธีกรรมและโครงสร้างสังคมของลาวโซ่ง วิทยานิพนธ์ตามหลักสูตรปริญญา สังคมวิทยามหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- วิรัตน์ พงษ์ทอง (2538) 'การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมที่มีผลกระทบต่อ การดำรงอยู่และการเสื่อม สลายของศิลปหัตถกรรมพื้นบ้านไทย: กรณีศึกษาหมู่บ้านไทยวน ตำบลดอนแร่ จังหวัด ราชบุรี' วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย
- วัลย์ลิกา สรรเสริญชูโชติ (2545) 'การศึกษาการเปลี่ยนแปลงในวิถีการผลิตและระบบความสัมพันธ์ ทางสังคมในมิติหญิงชายของ ชุมชนกะเหรี่ยง: ศึกษาเฉพาะกรณีบ้านทิพย์ หมู่ที่ 3 ตำบลชะแล อำเภอทองผาภูมิ จังหวัดกาญจนบุรี' วิทยานิพนธ์หลักสูตรพัฒนาชุมชนมหาบัณฑิต คณะสังคม สงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- สมเกียรติ จำลอง และ จันทบูรณ์ สุทธิ (2539) วัน เดือนปี ชาวเขา (กะเหรี่ยงโปว์): กรณี จังหวัดอุทัยธานี กาญจนบุรี และสุพรรณบุรี สถาบันวิจัยชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงแรงงานและสวัสดิการสังคม
- สมพงษ์ แสงอร่ามรุ่งโรจน์ (2537) เรือนไทยยวนที่บ้านห้วย ไฮ-คลาส:136-40
- สุดแดน วิสุทธิลักษณ์ (2536) พวนบ้านหาดเสี้ยว ความคำนึงถึงเมื่อสามปีให้หลัง เมืองโบราณ 4:100:111
- สุพิศวง ธรรมพันทา และ กฤษ เจริญน้ำทองคำ (2546) วัฒนธรรมมอญพระประแดง: กรณีศึกษา ศิลปหัตถกรรมพื้นบ้านการทำโลงมอญ พระประแดง สมุทรปราการ รายงานการวิจัย สาขา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ สถาบันราชภัฏบ้านสมเด็จ เจ้าพระยา

- สุภรณ์ โอเจริญ (2541) **มอญในเมืองไทย** กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราและมนุษยศาสตร์
- สุภลักษณ์ โทนลักษณ์ (2542) การนับถือผีบรรพบุรุษของชาวกะเหรี่ยงปาร์: บทบาท ความสำคัญ และการเปลี่ยนแปลง กรณีศึกษาที่หมู่บ้านดงเสลาเก่า ตำบลด่านแม่แฉลบ อำเภอศรีสวัสดิ์ จังหวัดกาญจนบุรี สารนิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
- สุภาพร มากแจ้ง (2540) การศึกษาวิถีชีวิตมอญบางขุนเทียน “มอญบางคี่” ศูนย์ศึกษาและปฏิบัติการ อุดมศึกษาเพื่อพัฒนาท้องถิ่น ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์สถาบันราชภัฏธนบุรี
- สุมิตร ปิติพัฒน์ และคณะ (2521) ลาวโซ่ง รายงานวิจัย แผนกอิสระสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- สุมิตร ปิติพัฒน์ และเสมอชัย พูลสุวรรณ (2540) ลาวโซ่ง: พลวัตของระบบวัฒนธรรมในรอบสองศตวรรษ โครงการศึกษาวิจัย วัฒนธรรมชนชาติไทย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ
- สุริชัย หันแก้ว (2543) กระบวนการทำให้เป็นชายขอบ (marginalization) ฉบับร่าง บทความเสนอเอกสารประกอบการประชุมวิชาการ ระดับชาติ สาขาสังคมวิทยา ครั้งที่ 1 (15-16 ธันวาคม 2543)
- สุรินทร์ เหลือลมัย และ คณะ (2546) ความหลากหลายทางวัฒนธรรม: กรณีศึกษากลุ่มมอญ-กะเหรี่ยง ตะวันตก ศิลปวัฒนธรรม
- ศรีศักร วลัยโกดม (2539) **สยามประเทศ** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน
- ศิริกมล สายส่วย (2547) ชุมชนชาวนู้อในอรัญประเทศ เมืองโบราณ 4: 53-60
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2543) อัตลักษณ์ (identity) ฉบับร่างบทความเสนอเอกสารประกอบการประชุมวิชาการ ระดับชาติ สาขาสังคมวิทยา ครั้งที่ 1 (15-16 ธันวาคม)
- อระระโท โอซิม่า (2536) ชีวิต พิธีกรรม และเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของมอญในเมืองไทย: กรณีศึกษาในเขตอำเภอบ้านโป่ง จังหวัดราชบุรี วิทยานิพนธ์ สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2538) วัฒนธรรมกับการพัฒนา: **มิติของพลังที่สร้างสรรค์** กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ
- (2545) คนชายขอบ: **วัฒนธรรมแห่งการเรียนรู้ของคนไทย** กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยนเรศวร
- อุบลทิพย์ จันทนเศรษฐ, (2537) ความสัมพันธ์ระหว่างเพลงกล่อมเด็กกับโลกทัศน์ของลาวพวน: กรณีศึกษาหมู่บ้านวัด ภูมิทอง จังหวัดสิงห์บุรี วิทยานิพนธ์หลักสูตรสังคมวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร สาขามานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- อำพร ชุนเนียม, (2546) พิธีกรรมและประเพณีของชาวไทยวน บ้านท่าเสา อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครปฐม วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สถาบันราชภัฏนครปฐม

- Alonso, Ana Maria (1994) The political of space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. **Annual Review of Anthropology** 23: 379-405.
- Baffie, Jean (2003) Ethnic Groups in the Central Plain of Thailand: The Setting of a Mosaic. **Thailand Rice Bowl**. ed. by Francois Molle and Thippawat Srijantr. Chiangmai: White Lotus.
- Banks, Marcus (1996) **Ethnicity: Anthropological Constructions**. New York, Routledge.
- Barth, Fredrik (1969) Introduction. **Ethnic Groups and Boundaries**. Boston: Little, Brown and Company.
- (1969) Pathan Identity and Its Maintenance. **Ethnic Groups and Boundaries**. Boston. Little, Brown and Company.
- Bauzon, Kenneth E. (1991) **The Quest for Islamic Identity in the Philippines: Formation of the Ummah in the Philippines**. Philippines, Manila University Press.
- Bennett, John (1969) **Northern Plainsmen**. America: AHM Publishing Corporation. Anticipation, Adaptation, and the Concept of Culture in Anthropology. *Science* 192: 4242.
- Brown, David (1992) **The State and Ethnic Politics in Southeast Asia**: Politics in Asia Series. London and New York, Routledge. Brown, Richard Harvey Cultural representation and state formation: discourses of ethnicity, nationality, and political community. **Dialectical Anthropology** 21: 265-297. Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Bunnayodhayana, Boonsanong (1971) **Chinese-Thai Assimilation in Bangkok**. Ithaca: New York: Cornell University Press.
- Campbell, Donald T. (1967) Stereotypes and the perception of group differences: **American Psychologist** Vol. 22.
- Cohen, Abner (1974) Introduction: the Lessen of ethnicity. **Urban Ethnicity**. A. Cohen,ed. London: Tavistock.
- Cohen, Ronald (1997) Ethnicity: problem and focus in anthropology: **Annual Review of Anthropology** V.7: 379-403.
- Coughlin, Richard (1960). **Double Identity: the Chinese in Modern Thailand**. Hong Kong: Hong Kong Univesity Press.
- Despres, Leo A. (1975) Toward a theory of ethnic phenomena. **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**. The Hague: Mouton.
- Eriksen, Thomas H. (1997) **Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives**. Virginia, Pluto Press.
- Featherstone, Mike (1990) **Global Culture**. London: Sage Publications.

- Foster, Brian L (1974) Ethnicity and commerce. **American Ethnologist**, 1(3): 437-448.
- (1977) Mon commerce and the dynamics of ethnic relations. **Southeast Asian Journal of Social Science** Vol. 5, nos. 1-2
- Foster, Robert (1991) Making National Cultures in the Global Ecumene. **Annual Review of Anthropology** 20: 235-60.
- Fox, Richard (ed.) (1991) **Recapturing Anthropology**. Santa Fe: School of American Research
- Fraser, Thomas (1960) **Rusembilan: A Malay Fishing Village in Southern Thailand**. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Friedman, Jonathan (1994) **Cultural Identity & Global Process**. London: Sage Publications.
- Geertz, Clifford (1963) The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states. **The Interpretation of Cultures**. C. Geertz,ed. New York: Basic Books, Inc.
- Glazer, Nathan and Daniel Moynhan (1975) Introduction. **Ethnicity**. N.Glazer and D. Moynhan, eds. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Golomb, Louis (1978) **Brokers of Morality: Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting**. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Gordon, Milton (1964) **Assimilation in American Life**. New York: Oxford University Press.
- (1975) Toward a general theory of racial and ethnic group relations. *Ethnicity*. N. Glazer and D. Moynhan,eds. Harvard University Press.
- Guibernau, Montserrat and Rex John (1991) **Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration**. Oxford: Polity Press.
- Haaland, G. (1969) Economic determinants in ethnic processes. **Ethnic Groups and Boundaries**. F.Barth,ed. Boston: Little, Brown and Company.
- Hanita, F-B. (1977) The Maintenance of Ethnic Identity among Jewish Women in Urban Setting. Ph.D. dissertation submitted to the American University
- Hoffman, Diane M. (1996) Collectivism, individualism, and the self: **issues in Asian ethnicity in a global context**. Presented at the Second International Conference on Contemporary Diaspora, Tsukuba University, Japan.
- Horowitz, Donald (1975) Ethnic identity. **Ethnicity**. N. Glazer and D. Moynhan, eds. Cambridge: Harvard University Press.
- Hutchinson, John and Smith, Anthony D. (1994) **Nationalism**. New York, Oxford University Press.

- (1996) **Ethnicity**. New York, Oxford University Press.
- Isaacs, Harold (1975) Basic group identity: the idols of the tribe. **Ethnicity**. N. Glazer and D. Moynhan, eds. Cambridge: Harvard University Press.
- Isajew, Wsevolod (1972) Definition of Ethnicity. **Ethnicity** 1: 111-124
- Kahn, Joel (ed.) (1996) **Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Singapore, and Thailand**. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Kammerer, Cornelia Ann. (1992). Descent, alliance, and political order among Akha: **American Ethnologist** 25(4): 659-674
- Kaplan, David and Robert Manners (1972) **Culture Theory**. New Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Keesing, Robert (1972) Theories of culture. **Annual Review of Anthropology**, vol.3, 73-97.
- Keyes, Charles F. (1979) The Karen in Thai history and the history of the Karen in Thailand. : **Ethnic Adaption and Identity**. Pennsylvania, Institute for the Study of Human Issues.
- (1979) The Karen on the Thai frontier with Burma: **Ethnic Adaptation and Identity**. Pennsylvania, Institute for the Study of Human Issues
- (2003) Ethnicity and the nation-State: Asian perspectives: **Empire to States**.
- Kunstadter, Peter (1979) Ethnic group, category, and identity: Karen in Northern Thailand. **Ethnic Adaptation and Identity**. Pennsylvania: Institute for the Study of Human Issue.
- Leach, Edmund (1964) **Political Systems of Highland Burma**. London: The Athlone Press.
- Lehman, F. K. (1967) Ethnic categories in Burma and the theory of social system. **Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations**. Peter Kunstadter, ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (1979) Who are the Karen? And if so, why?: Karen ethnohistory and a formal theory of ethnicity. **Ethnic Adaptation and Identity**. Charles Keyes, ed. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Levine, Robert A. and Donald Campbell (1972) **Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior**. New York, John Wiley & Sons Inc.
- Li, Tania Murray (1998) Working separately but eating together: personhood, property, and power in conjugal relations: **American Ethnologist** 25(4): 675-694
- Mitchell, J.C. (1974) Perception of ethnicity and ethnic behavior: an empirical exploration. **Urban Ethnicity**. A.Cohen, ed. London: Tavistock.
- Moerman, Michael (1967) Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?. **American Anthropologist** 67(5): (1215-1230).
- Montagu, Ashley (1965) **Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race**. Cleveland: the World Publishing Company.

- (1972) **Statement on Race**. London: Oxford University Press.
- Naroll, Raoul (1964) On ethnic unit classification. **Current Anthropology** 5(4):283-291, 306-312
- Noble, Lela Garner and Suhrke, Astri. (1978). Muslims in the Philippines and Thailand: **Ethnic Conflict in International Relations**. New York, Praeger Publishers.
- Ortner, Sherry (1984) Theory in anthropology since the sixties. **Comparative Studies in Society and History** 26:1,126-166.
- Pongsapich, Amara et al. (1993) **Socio-Cultural Change and Political Development in Central Thailand, (1950-1990)**. Background Report, the (1993) Year-End Conference, Who Gets What and How ? : Challenges for the Future. Chon Buri, Thailand: TDRI.
- Potter, Jack (1976) **Thai Peasant Social Structure**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Prachuabmoh, Chavivun (1980) The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims (The Malay Speaking Group) in Southern Thailand. PhD dissertation submitted to the Graduate Division of the University of Hawaii.
- (1998) **Life, Rituals an Beliefs among Lao Song in Central Thailand**. A Research Report, submitted to Japan Society of the Promotion of Science.
- (2000) Modernization and Family Strategies: The Case of Lao Song in Central Thailand. **Family, Community, and Modernization in Asian Countries**. Fukuoka: Asia Pacific Center.
- Rajah, Ananda (1990) Ethnicity, nationalism, and the nation-state: the Karen in Burma and Thailand. **Ethnic Groups and Boundaries in Mainland Southeast Asia**. G. Wijeyewardene,ed. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.
- Sahlin, Marshall (1968) **Tribesmen**. New Jersey: Prentice Hall.
- Sahlin, Marshall and Elman Service,eds. (1970) **Evolution and Culture**. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schein, Muriel (1975) When is ethnic group? Ecology and class structure in northern Greece. **American Ethnologist**.
- Smuckarn, Snit (1972) **Peasantry and Modernization. A Study of the Phuan in Central Thailand**. Graduate Division of the University of Hawaii (Ph.D. in Anthropology).
- Smuckarn, Snit and Kannon Breazeale (1988) **Culture in Search of Survival: The Phuan of Thailand and Laos**. New Haven: Yale University Press.
- Soontompasuch, Suthep (1997) Islamic Identity in Chiangmai City: A Historical and Structural and Structural Comparison of Two Communities. Ph.D. dissertation, University of California. Berkeley.

- Sotesiri, Roj (1982) **The Study of Puan Community, Pho Si Village, Tambon Bangplama, Suphanburi**. The Office of the National Culture Commission, Ministry of Education.
- Steward, Julian and Louis Faron (1955) **Theory of Culture Change**. Urbana: University of Illinois Press.
- Thompson, Richard H. (1989) **A Critical Appraisal, Theories of Ethnicity**. Connecticut, Greenwood Press.
- Toland, Judith D.(1993) **Ethnicity and the State: Political and Legal Anthropology Volume 9**. London, Transaction Publishers
- Toyota , Mika (2000) Does an Akha ethnic group boundary really exist?: **The Urban Migration of Highlander**. A paper presented in Seminar on thai Studies. Chiangmai.
- Van de Berhes, Pierre (1981) **The Ethnic Phenomenon**. New York: Elsevier Press.
- Wallman, Sandra (1986) Ethnicity and the boundary process in context: **Theories of Race and Ethnic Relations**. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wijeyewardene, Gehan (1990) **Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia**. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies
- Wu, David Y.H. (1982) **Ethnicity and Interpersonal Interaction**. Hong Kong, Maruzen Asia.
- Zenner, Walter (1995) Ethnicity. **Encyclopedia of Cultural Anthropology**. New York: Henry Halt and Company.



บทที่ 4

วัฒนธรรม

กับการพัฒนาทางเลือก

อมรา พงศาพิชญ์, กนกรัตน์ กิตติวิวัฒน์
ธนภูมิ อติเวทิน

4.1 บทนำ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง “การประเมินและสังเคราะห์องค์ความรู้ทางด้านวัฒนธรรม ในประเด็นว่าด้วยวัฒนธรรมกับการพัฒนาภาคกลาง” ซึ่งเป็นการทบทวนองค์ความรู้ในมิติดังกล่าวผ่านงานวิจัยในสังคมไทย ช่วงระยะเวลา 10 ปี ตั้งแต่ พ.ศ.2537-2547 โดยใช้แหล่งข้อมูลจากวิทยานิพนธ์ รายงานการวิจัยหนังสือ และบทความ ทั้งสิ้น 224 ชิ้น ซึ่งอาจมีข้อจำกัดในการนิยามความหมายของ “วัฒนธรรม” และ “การพัฒนา” ร่วมกันในการนำไปใช้ในแวดวงและสาขาวิชาต่างๆ อย่างหลากหลาย เช่น สังคมวิทยา มานุษยวิทยา ประวัติศาสตร์ สังคมสงเคราะห์ งานด้านการพัฒนาชนบท งานศึกษาทางสิ่งแวดล้อม รวมทั้งงานวิจัยเชิงปฏิบัติการหลายพื้นที่ ซึ่งจะสะท้อนให้เห็นในการนำเสนอบางส่วนผ่านบทความชิ้นนี้ ที่ได้แบ่งเนื้อหาออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกคือ ภาพรวมของงานศึกษาและการสังเคราะห์ในด้านเชิงเนื้อหา เชิงแนวคิด และว่าด้วยวิธีวิทยา และส่วนที่สอง ว่าด้วยข้อสังเกตต่องานศึกษาและการวิจัยในอนาคต

ในขั้นตอนนี้ ขอกล่าวถึงการใช้คำว่า “พัฒนา” (development) ที่ปรากฏให้เห็นผ่านงานศึกษาประเภทต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำหน้าที่เป็นแนวคิดเชิงปฏิบัติการ ซึ่งเริ่มตั้งแต่ระดับปัจเจกเป็นต้นไป เช่น การพัฒนาบุคลิกภาพ การพัฒนาคุณภาพชีวิต การพัฒนาคุณธรรมและจริยธรรมในกลุ่มคนต่างๆ ตลอดจนทั้งการพัฒนาจิตใจ หรือการนำไปใช้ในระดับชุมชนเช่นการพัฒนาที่อยู่อาศัย การพัฒนาชุมชน การพัฒนาจิตสำนึกท้องถิ่น หรือการนำไปใช้ในเชิงนโยบาย เช่น การพัฒนาตำบล หมู่บ้าน หรือส่วนท้องถิ่น การพัฒนาแหล่งท่องเที่ยว การพัฒนาชนบท การพัฒนาภาคอุตสาหกรรม ตลอดจนการเคลื่อนไปสู่การสร้างค่านิยมระดับประเทศ เช่น ประเทศพัฒนาแล้ว ประเทศกำลังพัฒนา และประเทศด้อยพัฒนา

อย่างไรก็ตามแม้ว่าคำว่าพัฒนาที่กล่าวมาข้างต้นจะทำให้เห็นปฏิบัติการที่กว้างขวางและค่อนข้างหลากหลาย ขณะเดียวกันกลับสะท้อนมุมมองที่น่าสนใจว่า แท้ที่จริงแล้ว คำที่เราใช้อยู่อย่างสะดวกปาก และมือ (ปากกา) อาจไม่ได้มีความหมายแท้จริงตายตัว หากแต่ขึ้นอยู่กับบริบทการใช้งานนั้นประการหนึ่ง ประการที่สอง จากปฏิบัติการข้างต้นของการพัฒนา สะท้อนถึงพลังและอำนาจที่จะนำไปสู่การปรับเปลี่ยนค่านิยมรวมทั้งพฤติกรรมที่ส่งผลอย่างสำคัญต่อวิถีชีวิตของผู้คนในพื้นที่ต่างๆ อย่างหลากหลาย เช่นเดียวกับ คำว่า “วัฒนธรรม” ที่ปรากฏอยู่ในงานศึกษาที่ทำการรวบรวมมาในครั้งนี้ มีการกล่าวถึงตั้งแต่ความหมายเชิงวิถีชีวิตที่ดั่งามคนไทยในอดีตซึ่งเป็นงานศึกษาเชิงการอนุรักษ์เพื่อการท่องเที่ยวและกล่าวว่า จะสูญหายไป เช่นดนตรีพื้นบ้าน ภูมิปัญญาชาวบ้านในมิติต่างๆ รวมถึงวัฒนธรรมในความหมายปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของผู้คนหลากหลายกลุ่มไม่ว่าจะเป็นเด็กเยาวชน เกษตรกร แรงงานรับจ้างในภาคอุตสาหกรรม แรงงานข้ามชาติ รวมถึงผู้คนในพื้นที่ต่างๆ ที่ได้รับผลกระทบจากโครงการพัฒนาภาครัฐ

เมื่อนำการพัฒนาและวัฒนธรรมมาพิจารณารวมกัน ในความหมายที่พบในงานศึกษาที่ถูกหยิบยกมากล่าวถึงในครั้งนี้น่ามากที่สุด คือ ความหมายของการพัฒนาในฐานะปฏิบัติการของการพัฒนาที่เกิดขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ผ่าน

แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ โดยเชื่อมโยงประเด็นวัฒนธรรมกับการพัฒนาใน 3 มิติ คือ **มิติแรก** การให้ความสำคัญกับการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย (modernization) นำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของผู้คนในบริบทต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นเยาวชนกับวัฒนธรรมตะวันตก ชุมชนกับการกลายเป็นเมือง หรือชนบทกับการกลายเป็นอุตสาหกรรม รวมถึงงานศึกษาที่กล่าวถึงผลพวงจากสภาวะดังกล่าว เช่น ปัญหาแรงงานในด้านต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นลักษณะการจ้างงานที่กล่าวถึงความไม่เป็นธรรม ประเด็นสุขภาพ สวัสดิการและสิ่งแวดล้อม หรือปัญหาผลจากโครงการพัฒนาของรัฐที่ส่งผลกระทบต่อผู้คนในท้องถิ่น **มิติที่สอง** ได้แก่ งานศึกษาเรื่องวัฒนธรรมกับการพัฒนาที่เริ่มให้ความสนใจวิถีชีวิตผู้คนในท้องถิ่นโดยเชื่อมโยงเข้ากับแนวคิดภูมิปัญญาโดยให้ความสำคัญในฐานะอุดมการณ์การพัฒนา เป็นการกล่าวถึงภูมิปัญญา ในฐานะที่เป็นกระบวนการสร้างองค์ความรู้และขบวนการเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคม ซึ่งเกิดขึ้นเป็นกระแสในสังคมไทย ตั้งแต่ปี 2524 หรือก่อนหน้า โดยก่อตัวขึ้นจากการเคลื่อนไหวทางสังคมหลายส่วน โดยเฉพาะนักพัฒนาองค์กรพัฒนาเอกชน (ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล อ้างใน ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2548) **มิติที่สาม** การศึกษาเชิงวาทกรรมโดยการกล่าวถึงวัฒนธรรมและการพัฒนาในความหมายปฏิบัติการเชิงความรู้และอำนาจที่สะท้อนการปะทะกันระหว่างความรู้ท้องถิ่นและความรู้ของผู้เชี่ยวชาญ โดยส่วนหนึ่งได้จากการศึกษาวิจัยเชิงปฏิบัติการ ซึ่งทำให้เข้าใจมิติที่ซับซ้อนได้ชัดเจนขึ้น

การทำงานสำรวจงานเขียนในประเด็นวัฒนธรรมกับการพัฒนาเฉพาะพื้นที่ภาคกลาง (ยกเว้นกรุงเทพมหานคร) เริ่มต้นจากนำมาจัดแบ่งประเภท และสังเคราะห์ในมิติต่างๆ ดังต่อไปนี้

1. การพัฒนากับการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิต วัฒนธรรมของกลุ่มคน
2. วัฒนธรรมในฐานะเป็นอุดมการณ์การพัฒนาแบบทางเลือก
3. วัฒนธรรมและการจัดการทรัพยากร และสิ่งแวดล้อม
4. บทบาทของวัฒนธรรมในการจัดการท่องเที่ยว

4.2 การพัฒนากับการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิต/วัฒนธรรม ของกลุ่มคน

งานศึกษากลุ่มนี้ปรากฏในงานประเภทวิทยานิพนธ์เป็นส่วนใหญ่ โดยมองว่ากระบวนการพัฒนานำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมซึ่งลักษณะงานยังคงจำกัดอยู่กับการอธิบายเชิงบรรยายปรากฏการณ์ก่อนหน้าและสภาพที่เป็นอยู่ในปัจจุบันมีลักษณะของการแบ่งคู่ตรงข้ามเมืองกับชนบท วัฒนธรรมในความหมายของกลุ่มงานศึกษานี้ให้คุณค่ากับความดั้งเดิมในอดีตซึ่งภายหลังถูกแทนที่ด้วยสิ่งที่เรียกว่า พุทธินิยม วัตถุนิยมที่มากับกระบวนการพัฒนา

งานศึกษาตั้งแต่ปี พ.ศ.2537-2547 เป็นการศึกษาภายใต้แนวคิดการวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงเชิงเดี่ยว (linear perspective) คือการมองไปในทิศทางใดทิศทางหนึ่งในงานศึกษาสะท้อนการบรรยายสภาพสังคมก่อนทุนนิยม ทั้งด้านชีวิตและความเป็นอยู่ ความเชื่อ การผลิต และเมื่อการพัฒนาเข้าสู่ชุมชนทำให้สภาพเดิมของชุมชนหมดไป นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิต สภาพสังคม ชุมชน ที่เกิดจากการรับเอาค่านิยมความทันสมัย ความเป็นเมือง เข้าไปแทนที่วิถีชีวิตดั้งเดิม โดยกระบวนการดังกล่าวเริ่มต้นจากการพัฒนานำโดยรัฐภายใต้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ซึ่งดำเนินการในลักษณะพิมพ์เขียว เน้นความทันสมัยอย่างตะวันตก เป็นเสมือนเครื่องมือหลักที่ทำให้วัฒนธรรมของชุมชนภาคกลางซึ่งมีความหลากหลายทางวัฒนธรรมถูกทำลายลง งานศึกษาเหล่านี้มักใช้กรอบการวิเคราะห์ในทางเดียวกันว่า แผนพัฒนาที่เน้นการปลูกพืชเศรษฐกิจเชิงเดี่ยวรวมถึงแผนการพัฒนาอุตสาหกรรมในหลายพื้นที่ได้ละเลยความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมของประชาชน ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงค่านิยม ความเชื่อของชุมชนให้สอดคล้องรับกับนโยบายการพัฒนา เช่นการพึ่งพาเทคโนโลยีสมัยใหม่เพื่อเพิ่มผลผลิต ทำให้ต้นทุนการผลิตสูงขึ้น เกษตรกรที่สามารถปรับตัวต่อระบบดังกล่าวได้ ก็เข้าสู่การเป็นแรงงานงานรับจ้างหรือเปลี่ยนอาชีพเข้าสู่ภาคอุตสาหกรรม พวกที่ปรับตัวพอได้กลายเป็นผู้ผลิตรายใหม่ที่ถูกโยกกับกลไก

ตลาด (แต่งงานศึกษาไม่ได้กล่าวถึงกลุ่มหลังนี้มากนัก) ตัวอย่างงานศึกษาในกลุ่มนี้ เช่น มนตรี คงเจริญ (2536) ศึกษาผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ ที่มีอิทธิพลต่อประมงชายฝั่ง ศึกษาชุมชนคลองด่าน¹ พบว่าการติดต่อกับสังคมเมือง มีผลต่อการเติบโตของอาชีพประมง เช่นเดียวกับงานศึกษาของ ชนิกา วัฒนะศิริ (2537) เรื่อง จากสังคมชาวนาสู่สังคมอุตสาหกรรม ศึกษาการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ในชุมชนไทเบ็ง จ.ลพบุรี² พบว่าการที่ชุมชนไทเบ็งซึ่งให้ภาพว่าเป็นชุมชนดั้งเดิม ผูกพันด้วยเครือญาติ เกิดการเปลี่ยนแปลงเนื่องจากรัฐต้องการพัฒนาประเทศสู่ความก้าวหน้าทางอุตสาหกรรม ชุมชนต้องปรับเปลี่ยนอาชีพจากการทำนา มาเป็นคนงานโรงงานอุตสาหกรรม หรืองานศึกษาของ วรณัย พงศาชลากร (2538) เรื่อง พิษเศรษฐกิจกับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม ศึกษาที่บ้านโคก ต.อุ้มทอง จ.สุพรรณบุรี³ โดยวิเคราะห์ปัจจัยที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงพิษเศรษฐกิจและ อิทธิพลการค้าแบบทุนนิยม นอกจากนี้ สมคิด จำนงศร (2544) ได้ศึกษาเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนรอบสวนอุตสาหกรรมโรจนะ จ.พระนครศรีอยุธยา⁴ สะท้อนถึงผลการศึกษาทำนองเดียวกันว่า การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นเนื่องมาจากสภาพพื้นที่ที่เปลี่ยนจากเกษตรกรรม เป็นอุตสาหกรรมตามนโยบายการพัฒนา ทำให้มีโรงงานอุตสาหกรรมเกิดขึ้น ในชุมชนส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงของชุมชนในหลากหลายมิติ

งานศึกษาบางส่วนที่ได้นำเสนอข้างต้น สะท้อนให้เห็นว่ามีลักษณะทำนองเดียวกันคือการวิเคราะห์ภายใต้กรอบคิดเรื่อง การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นเกิดจากการเติบโตของเมือง นโยบายและการพัฒนาอุตสาหกรรม ตลอดจนทั้ง การเร่งรัดพัฒนาชนบท ซึ่งเน้นการบรรยายเชิงโครงสร้างที่เป็นแบบแผนเดียวกันในแทบทุกพื้นที่ กล่าวคือ การสะท้อนภาพเดียวกันที่แสดงถึงคลื่นแห่งการพัฒนาจากภายนอกที่ถาโถมเข้าสู่ชุมชนและทำลายของวิถีชีวิตชุมชนลง ซึ่งอาจจะขาดมิติของ

1 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร

2 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

3 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

4 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต ศิลปะศาสตรมหาบัณฑิต (สาขาวิชาพัฒนาชนบท) มหาวิทยาลัยมหิดล

การต่อรองของชุมชน กล่าวคือ งานศึกษาในช่วงนี้ยังมองไม่เห็นตัวผู้กระทำการทางสังคม (social actor) ที่มีความหลากหลาย จึงขาดการมองมิติการปะทะประสานทางวัฒนธรรม

นอกจากนี้มียางานที่ให้ความสนใจวิถีชีวิตของกลุ่มแรงงานรับจ้างเช่น งานศึกษาของ กรรณิกา เรืองเดช⁵ ศึกษาเกี่ยวกับสุขภาพแรงงานหญิงที่ทำงานในโรงงานอิเล็กทรอนิกส์ พบว่ารูปแบบของการทำงานเช่น ทำงานเป็นกะ (เพื่อให้คนงานมีชั่วโมงทำงานมากที่สุด) เบี้ยขยัน โบนัส หรือการจัดเกรดขึ้นเงินเดือนเป็นแรงจูงใจประกอบด้วยการอยู่ท่ามกลางสภาพแวดล้อมที่ใกล้ชิดกับเครื่องจักรและสารเคมี ล้วนส่งผลให้แรงงานหญิงประสบกับปัญหาสุขภาพ หรือบางงานก็สนใจศึกษาการรวมตัวทางสังคม เศรษฐกิจอันเกิดจากผลกระทบการพัฒนาเกษตรอุตสาหกรรม อย่างเช่น งานศึกษาเรื่อง กลุ่มสหกรณ์ชาวไร่สับปะรดสามร้อยยอดจำกัด ของ สุวัชชัย โอกาส (2543) เป็นงานศึกษาที่เน้นการรวมตัวของเกษตรกรในรูปของสหกรณ์ เพื่อนำไปสู่การเพิ่มอำนาจต่อรองและขยายไปสู่การทำกิจกรรมร่วมกันในด้านต่างๆ พิจารณาทั้งในระดับของการบริหารจัดการเชิงธุรกิจและการจัดความสัมพันธ์ของสมาชิกที่เอื้อต่อการดำเนินงาน

4.3 วัฒนธรรมในฐานะเป็นอุดมการณ์การพัฒนาแบบทางเลือก

งานหลายงานในช่วงเวลาดังกล่าวได้สะท้อนความสนใจและการพยายามที่จะทำความเข้าใจและส่งเสริมการปฏิบัติการของชุมชนในเรื่องของการพัฒนาแบบทางเลือกที่ให้ความสำคัญกับการอนุรักษ์ หรือประยุกต์กับวัฒนธรรมดั้งเดิมโดยใช้กระบวนการวิจัยที่เรียกว่า “การวิจัยเชิงปฏิบัติการโดยชุมชนมีส่วนร่วม” ภายใต้มนทัศน์สำคัญที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” บ้าง “ภูมิปัญญาดั้งเดิม” บ้าง ซึ่งอาจมีความแตกต่างกันบ้างในเชิงจุดเน้นแต่ร่วมกันในการที่เป็นปฏิริยาในการหาทางเลือก การพัฒนาที่เหมาะสมสำหรับชุมชน

5 กรรณิกา เรืองเดช สุขภาพแรงงานหญิงในบริบทของกระบวนการแรงงาน บทบาททางเพศและความสัมพันธ์หญิงชาย : ศึกษาเฉพาะกรณีโรงงานอิเล็กทรอนิกส์แห่งหนึ่งในเขตจังหวัดภาคกลาง, วิทยานิพนธ์, สาขาวิชาสังคมศาสตร์การแพทย์และสาธารณสุข มหาวิทยาลัยมหิดล 2539

ก. งานวิจัยในแนวภูมิปัญญาดั้งเดิมหรือวัฒนธรรมชุมชน

ความน่าสนใจของงานศึกษาในกลุ่มนี้อยู่ที่มิติการมองปรากฏการณ์และการหยิบยกชุมชนหรือกลุ่มคนที่พยายามใช้วัฒนธรรมเดิมของตนมาปรับเข้ากับกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นนับตั้งแต่ปี 2537 เป็นต้นมา งานกลุ่มนี้ปรากฏมากขึ้นเป็นลำดับ ซึ่งอาจจะเกี่ยวข้องอย่างสำคัญกับการเกิดขึ้นของแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน/กระแสชุมชนเข้มแข็งและการตั้งคำถามกับนโยบายการพัฒนาที่ผ่านมาตลอดทั้งการหันกลับมาสนใจองค์ความรู้ท้องถิ่นดังเช่น งานศึกษาของสัมฤทธิ์ ผิวนิม (2545) เรื่อง ภูมิปัญญาชาวบ้านในการประกอบอาชีพการนึ่งข้าวเหนียวในตำบลหนองบัว จังหวัดสระบุรี⁶ พบว่าการประกอบอาชีพทางการเกษตรไม่สามารถแยกออกจากการสังสรรค์และถ่ายทอดภูมิปัญญาซึ่งอาศัยระยะเวลายาวนานและมีการต่อยอด นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาที่กล่าวถึงภูมิปัญญาชาวบ้านในฐานะของการแก้ไขปัญหาของชุมชนเรื่องศักยภาพภูมิปัญญาท้องถิ่นในการแก้ไขปัญหาชุมชนโดยนฤมล บรรจงจิตรและคณะ (2547) ศึกษาจากเครือข่ายชุมชนและการรวมกลุ่มของชาวบ้านในจังหวัดสระบุรี⁷ พบว่าเครือข่าย 4 กลุ่ม⁷

สำหรับประเด็นทางเลือกการพัฒนางานศึกษาของอุศนี ฐปทอง (2543) เรื่องศักยภาพของพื้นที่และทัศนคติที่มีต่อการทำการเกษตรแนวทฤษฎีใหม่ศึกษา ต.ผึ้งหลวง อ.เฉลิมพระเกียรติ จ.สระบุรี เน้นศึกษาเรื่องทัศนคติ และปัจจัยที่เกี่ยวข้องงานศึกษาของฉัตริน บุญเกิด (2544) เรื่องการศึกษาเรื่องการพึ่งตนเองของกลุ่มเกษตรกรปลูกผักปลอดสารพิษ ต.ห้วยพระ จ.นครปฐม เป็นการศึกษาความสามารถที่จะพึ่งตนเองได้ในทางเศรษฐกิจและสังคมของผู้ประกอบอาชีพทางการเกษตรผ่านการรวมกลุ่มเพื่อเพิ่มอำนาจการต่อรอง อย่างไรก็ตามเนื่องจากการขยายตัวของงานศึกษาในกลุ่มนี้มีเพิ่มมากขึ้นจากการเป็นกระแสรองจนเรียกได้ว่าเป็นกระแสหลักของการพัฒนาในปัจจุบัน ทั้งนี้ ในการประชุมทาง

6 วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต (สังคมสงเคราะห์ศาสตร์) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

7 นฤมล บรรจงจิตร (2547) ศักยภาพภูมิปัญญาท้องถิ่นในการแก้ไขปัญหาชุมชน กรุงเทพฯ. : สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

มานุษยวิทยาประจำปี 2547 ภายใต้หัวข้อ “บทพจนานุกรมปัญญา ทำทลายความรู้” ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล ได้ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับแนวโน้มว่า “ในแวดวงการพัฒนาของไทยเดิมที่ความรู้เรื่อง “ภูมิปัญญา” เคยเป็นเพียงกระแสรอง/กระแสด้านแต่ค่อยๆ ถูกกลืนเข้าเป็นส่วนหนึ่งของกระแสหลัก และที่สำคัญ ภูมิปัญญากลายเป็นสิ่งที่เรียกว่า “สัญญาณที่ไร้ราก” (Floating signifier) คือการถูกนำไปใช้ในกลุ่มสังคมที่แตกต่างกันออกไป ด้วยความหมายต่างๆ กันจนกระทั่งไม่สามารถจำกัดความหมายที่แน่นอนได้อีก⁸ นอกจากนี้ จามะรี เชียงทอง ได้กล่าวถึงกระแสการพัฒนาทางเลือกว่า “การแสวงหาทางเลือกหรือความหลากหลายนั้น อาจนำไปสู่การถูกขกขวยบางลักษณะของการพัฒนาทางเลือก เข้าผนวกกับกระแสหลักของรัฐและตลาด เช่น เลือกรับเอาชุมชนเข้าเป็นส่วนหนึ่งของนโยบายการพัฒนาแต่ยังคงไว้ซึ่งระบบตลาดและอำนาจรัฐหรือหยิบเอากระแสอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมแต่ไม่ปฏิเสธระบบตลาด ซึ่งอาจนำไปสู่ทางเลือกการพัฒนาที่ผิดเพี้ยนไป”⁹ อย่างไรก็ตามประเด็นเหล่านี้ล้วนแต่ทำทลายต่อการศึกษาลักษณะที่สืบต่อไป

ข. งานในกลุ่มจิตสำนึกท้องถิ่น/ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

สำหรับกลุ่มนี้พบได้ในงานของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ภายใต้ชุดโครงการวิจัยประวัติศาสตร์วัฒนธรรมท้องถิ่นภาคกลาง โดยเน้นที่กระบวนการสร้างนักวิจัยท้องถิ่นและใช้การวิจัยปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วมพร้อมเน้นกับการสร้างจิตสำนึกท้องถิ่นผ่านงานศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นอย่างเช่น การวิจัยเรื่อง การสืบสร้างประวัติศาสตร์วัฒนธรรมอัมพวา ต.บางนางลี่ (2545)¹⁰ งานชิ้นนี้กล่าวถึงที่มาและวิธีการศึกษาว่า ถึงแม้ชุมชนชาวสวนอัมพวาจะมีประวัติศาสตร์ที่ยาวนานไม่ต่างจากชุมชนอื่น ทว่าเงื่อนไขเชิงภูมิศาสตร์กายภาพ

8 อังในยุคติ มุกดาวิจิตร (2548).อ่าน “วัฒนธรรม” วาทศิลป์การเมืองของชาติพันธุ์พหุวัฒนธรรม ชุมชน.กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน.

9 จามะรี เชียงทอง (2549).สังคมวิทยาการพัฒนา.กรุงเทพฯ: โอ.เอส.พริตติ้ง เฮาส์.

10 โครงการวิจัยสืบสานสร้างประวัติศาสตร์วัฒนธรรมอัมพวาสวนนอก ตำบลนางลี่.กรุงเทพฯ:สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

โดยเฉพาะอย่างยิ่งการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานของรัฐและการขยายตัวของภาคอุตสาหกรรมทำให้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นลดพลังและลดความสำคัญลงเรื่อยๆ จนไม่สามารถร้อยรัดชุมชนเข้าด้วยกัน ประกอบกับคนรุ่นใหม่ขาดความรู้และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์จึงนำไปสู่การอ่อนแอของชุมชน ดังนั้นวิธีการศึกษาจึงให้ความสำคัญกับกระบวนการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นผ่านการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (Participatory Action Research) คือไม่ได้มองว่าชุมชนเป็นวัตถุแห่งการศึกษาหรือผู้ให้ข้อมูลเท่านั้น หากแต่ปรับสถานะมาเป็นผู้ศึกษาร่วม (co-author) ทั้งนี้วิธีการดังกล่าวเป็นการเปิดโอกาสให้ชุมชนได้เป็นผู้กำหนดความหมาย เรื่องราว อันเป็นสิ่งสะท้อนวัฒนธรรมที่แสดงถึงเอกลักษณ์ของตนเอง นอกจากจะทำให้เกิดความเข้าใจและภาคภูมิใจร่วมกันแล้วยังนำไปสู่การเพิ่มอำนาจในการสร้างและกำหนดความหมายซึ่งมีความสำคัญกับชุมชนอีกด้วย

งานศึกษาเรื่อง วิถีคนปาดะวันออกผืนสุดท้าย (2548)¹¹ เป็นการศึกษาแนวประวัติศาสตร์ท้องถิ่นบริเวณชุมชนบ้านต้นน้ำ คลองระบับ-สียัด มีวัตถุประสงค์เพื่อให้ชุมชนได้ทบทวนถึงความเป็นมาของชุมชนที่มีการเคลื่อนย้ายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เข้า-ออก รวมถึงการเปลี่ยนแปลงของชุมชนอันสืบเนื่องจากการทำสัมปทานป่าไม้และการสร้างอ่างเก็บน้ำขนาดใหญ่ กระบวนการศึกษานี้เน้นการสร้างกระบวนการเรียนรู้ของนักวิจัยพร้อมกับการสร้างสัมพันธ์ระหว่างทีมวิจัยและชุมชนผ่านการจัดเวทีแลกเปลี่ยนเรียนรู้ในชุมชน การสัมภาษณ์เชิงลึก และการจัดเวทีเยาวชน เป้าหมายของงานศึกษาวิจัยนอกจากจะได้ผลการศึกษาเป็นองค์ความรู้ของท้องถิ่นแล้วยังเป็นการสร้างสำนึกอันเกิดจากการเรียนรู้และทบทวนอดีตเพื่อใช้เป็นการวางแผนร่วมกันในอนาคต

งานศึกษาภายใต้โครงการวิจัยพลวัตประวัติศาสตร์ท้องถิ่นท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง ตำบลคลองด่าน จังหวัดสมุทรปราการ (2546)¹² งานศึกษาชิ้นนี้

11 วินุญย์ เข้มเฉลิมและคณะ. วิถีคนปาดะวันออกผืนสุดท้าย(2548). กรุงเทพฯ:สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

12 เวรดี ประเสริฐเจริญสุขและคณะ. โครงการวิจัยพลวัตประวัติศาสตร์ท้องถิ่นท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง:ตำบลคลองด่าน (2546),สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

เริ่มต้นจากการทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในจังหวัดผ่านนโยบายพัฒนาประเทศและแผนพัฒนาระดับจังหวัด โดยเริ่มจากการถูกกำหนดให้เป็นศูนย์กลางความเจริญและพัฒนาอุตสาหกรรมของประเทศ ต่อมาเป็นพื้นที่รองรับการเจริญเติบโตของกรุงเทพมหานครทั้งด้านการผลิตภาคอุตสาหกรรมและด้านประชากร แรงงาน (แผนพัฒนาฉบับที่ 4-5) ทั้งนี้งานศึกษาได้ชี้ให้เห็นว่าเป็นพื้นที่ที่เหมาะสมกับการเกษตรมากกว่าอุตสาหกรรม โดยเฉพาะตำบลคลองด่านซึ่งเป็นที่อยู่อาศัยของสังคมในฐานะเป็นกรณีการเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการสร้างโรงบำบัดน้ำเสียจากโรงงานอุตสาหกรรม อย่างไรก็ตามงานศึกษาชิ้นนี้ได้สะท้อนมุมมองที่น่าสนใจเรื่องการศึกษาประวัติศาสตร์กระแสหลัก (ประวัติศาสตร์ชาติและผู้นำ) กับการพัฒนากระแสหลักที่เน้นการเติบโตของอุตสาหกรรมและภาคเมือง ดังนั้นงานศึกษาในกลุ่มประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเริ่มต้นที่การทำความเข้าใจกับกระบวนการพัฒนาโดยเชื่อมโยงกับงานศึกษาประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาว่าให้ความสำคัญแต่เฉพาะประวัติศาสตร์กระแสหลัก (ประเทศชาติ) เป็นผลให้การดำเนินโครงการพัฒนาต่างๆ ของรัฐทั้งส่วนกลางและภูมิภาค ไม่ได้สนใจหรือคำนึงถึงชุมชนท้องถิ่นซึ่งส่วนหนึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ (เช่นคลองด่าน จังหวัดสมุทรปราการ ประกอบด้วยมอญ จีน ไทย มุสลิม) งานศึกษาแนวนี้มองว่าการพัฒนาที่ผ่านมาเป็นการพัฒนาภายใต้ข้ออ้างการใช้ทรัพยากรไปเพื่อพัฒนาประเทศ ความเป็นท้องถิ่นจึงไม่ได้มีอยู่ในวิธีคิดดังกล่าว ซึ่งประเด็นนี้เป็นที่มาของการปลุกสำนึกท้องถิ่นผ่านการวิจัยฟื้นฟูประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นเสมือนหนึ่งการเตรียมชุมชนต่อสภาพการณ์ที่จะเกิดขึ้นในอนาคต

4.4 วัฒนธรรมและการจัดการทรัพยากรในบริบทของการพัฒนา

งานศึกษาประเด็นการจัดการทรัพยากร ปรากฏในงานศึกษาสาขาสิ่งแวดล้อม มหาวิทยาลัยมหิดล ซึ่งมีทั้งงานศึกษาในระดับพฤติกรรมของประชาชนในการรักษาแม่น้ำ เช่น งานศึกษาเรื่อง พฤติกรรมประชาชนในการแก้ไขปัญหา

แม่น้ำท่าจีนเน่าเสีย¹³ และงานศึกษาเรื่องพฤติกรรมของประชาชนในการอนุรักษ์แม่น้ำแม่กลอง¹⁴ สะท้อนการศึกษาระดับปรากฏการณ์เน้นที่พฤติกรรมของประชาชนในพื้นที่ โดยการสำรวจจากแบบสอบถาม วิเคราะห์จากตัวแปร เพศ อายุ การศึกษา และอาชีพร่วมกับพฤติกรรมการใช้น้ำ งานศึกษาลักษณะนี้ไม่ได้ทำให้เห็นลักษณะเฉพาะทางสังคมวัฒนธรรมกับสิ่งแวดล้อม/ทรัพยากร กับสังคมที่พบมักปรากฏในทำนองเดียวกันซึ่งขาดการเชื่อมโยงเชิงบริบทของพื้นที่นั้นๆ

นอกจากนี้ มีงานที่ศึกษาปรากฏการณ์เดียวกันแต่ได้คำตอบที่แตกต่างกัน ซึ่งอาจจะพบมากในเชิงสำรวจของหน่วยงาน/บริษัทที่ปรึกษา กับงานศึกษาของนักวิจัยท้องถิ่น กรณีที่จะยกตัวอย่าง ได้แก่ กรณีการจัดการน้ำในตำบลแพรกหนามแดง ดังปรากฏในงานศึกษาของ สกล เทียงจิต (2537)¹⁵ เรื่องศึกษาโครงการก่อสร้างเพื่อป้องกันน้ำเค็มไม่ให้บุกรุกเข้าทำความเสียหายในพื้นที่ชายฝั่งทะเลบริเวณจังหวัดสมุทรสาครและสมุทรสงคราม โดยงานศึกษาวิจัยกำหนดวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม สิ่งแวดล้อม และทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการดำเนินงานของโครงการใช้การเก็บข้อมูลจากแบบสอบถาม จำนวน 226 ครัวเรือน ได้ผลการศึกษว่าการมีโครงการก่อสร้างระบบป้องกันน้ำเค็มดังกล่าว ส่งผลต่อเศรษฐกิจสังคม และสิ่งแวดล้อม ในทางที่ดีขึ้น ขณะที่อีก 9 ปีต่อมา ชูดงานวิจัยท้องถิ่น เรื่องโครงการรูปแบบการจัดการน้ำในคลองแพรกหนามแดง อำเภออัมพวา จังหวัดสมุทรสงคราม (2546)¹⁶ กลับกล่าวถึง

13 สุชาดา บุญประสพ. ร้อยตำรวจเอก. พฤติกรรมของประชาชนในการแก้ไขปัญหาแม่น้ำท่าจีนเน่าเสีย: ศึกษากรณีอำเภอสามพราน จังหวัดนครปฐม. วิทยานิพนธ์. สาขาสิ่งแวดล้อม มหาวิทยาลัยมหิดล. 2539.

14 ปรีชา มาเจริญ. พันตำรวจโท. พฤติกรรมของประชาชนในการอนุรักษ์แม่น้ำแม่กลอง: ศึกษากรณีอำเภอโพธาราม จังหวัดราชบุรี. วิทยานิพนธ์. สาขาสิ่งแวดล้อม. มหาวิทยาลัยมหิดล. 2539.

15 สกล เทียงจิต. การเปลี่ยนแปลงสภาพเศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อมของประชาชนที่อาศัยอยู่ในบริเวณโครงการก่อสร้างระบบป้องกันน้ำเค็ม: ศึกษาเฉพาะกรณีตำบลแพรกหนามแดง อำเภออัมพวา จังหวัดสมุทรสาคร. วิทยานิพนธ์. สาขาสิ่งแวดล้อม. มหาวิทยาลัยมหิดล. 2537

16 เกศสุตา สิทธิสันติกุล (บรรณารักษ์). ประสบการณ์จากพื้นที่ เล่มที่ 2: น้ำ ความขัดแย้ง การคลี่คลายปัญหา ของชุมชนแพรกหนามแดง. เชียงใหม่: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สำนักงานภาค ชั้น คณะเกษตรศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. 2546.

โครงการดังกล่าวว่านำมาสู่ความขัดแย้งเรื่องการจัดการน้ำระหว่างชาวบ้านในพื้นที่ ซึ่งมีทั้งกลุ่มชาวนาที่ต้องการน้ำจืด และกลุ่มผู้เลี้ยงกุ้งที่ต้องการน้ำเค็ม และความขัดแย้งคลี่คลายด้วยการแก้ไขปัญหาร่วมกันของชาวบ้านผ่านการวิจัยปฏิบัติการของชาวบ้านโดยมีเจ้าหน้าที่สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) เป็นพี่เลี้ยงโดยให้ชาวบ้านร่วมปรึกษาน้ำหรือ และลงมือศึกษาเรื่องการไหลของน้ำจากคนรุ่นก่อนและสร้างประตูขึ้นมาใหม่ แทนประตูน้ำที่สร้างโดยกรมชลประทานที่ชาวบ้านกล่าวว่าไม่สามารถใช้ได้

อย่างไรก็ตามมีงานบางงานที่สนใจศึกษาการจัดการทรัพยากรในบริบทของการเปลี่ยนแปลงที่วิถีชีวิตชุมชนเดิมได้รับผลกระทบจากนโยบายรัฐอย่างเช่นงานศึกษาเรื่องเอกลักษณ์ปรุงแต่งกับการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น จังหวัดเพชรบุรี (2545)¹⁷ งานศึกษาชิ้นนี้กำหนดวัตถุประสงค์ว่าเพื่อหาแนวทางในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นโดยเริ่มต้นจากการถามหาวิถีชีวิตชาวสวนที่ผูกโยงกับต้นตาลในอดีตและถูกทำลายด้วยนโยบายการพัฒนาของรัฐที่เน้นการปลูกพืชเศรษฐกิจและพัฒนาอุตสาหกรรม งานศึกษาใช้กรอบนิเวศวิทยาการเมือง โดยกล่าวถึงนโยบายด้านการเกษตรเมื่อปี 2530 เริ่มส่งเสริมการทำนาปีละสองครั้ง ส่งผลต่อระบบนิเวศผืนนาและต้นตาลลดความสำคัญลง ประกอบกับนโยบายพัฒนาอุตสาหกรรมท่องเที่ยวและการเติบโตของเมืองเพชรบุรีมีส่วนสำคัญที่ทำให้อาชีพทำตาลซึ่งผู้ศึกษาถือว่าเป็นเอกลักษณ์ของท้องถิ่นสูญหายไป พร้อมกับถูกแทนที่ด้วยนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวที่ไร้ทิศทาง ขาดจุดเด่นที่เป็นลักษณะเฉพาะของท้องถิ่นในระยะยาวอาจทำให้เกิดปัญหาได้ ดังนั้นงานศึกษาจึงเสนอว่านโยบายที่ส่งผลถึงชุมชนไม่ควรมีแบบเดียวแต่ต้องสร้างทางเลือกให้กับชุมชนโดยคำนึงถึงบริบทของชุมชนที่เปลี่ยนแปลงไป รวมทั้งเป็นการพัฒนาแบบเพิ่มศักยภาพในการพึ่งพาตนเองไม่ผูกติดกับการท่องเที่ยวจนเกินไป พร้อมกับเร่งสนับสนุนให้เกิดการฟื้นฟูทรัพยากรท้องถิ่น เพื่อประโยชน์ของชุมชนในระยะยาวต่อไป

17 ปิยนุช ผู้ทรงธรรม เอกลักษณ์ปรุงแต่งกับการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น จังหวัดเพชรบุรี วิทยานิพนธ์ สาขาวิชาเทคโนโลยีการวางแผนสิ่งแวดล้อมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล. 2545

นอกจากนี้ปรากฏงานศึกษาเรื่อง ความสามารถของชุมชนในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นศึกษากรณีเฉพาะดอนหอยหลอด ตำบลบางจะเกร็ง อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสงคราม (2546)¹⁸ วัตถุประสงค์เพื่อศึกษาพัฒนาการทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง ที่มีผลต่อทรัพยากรท้องถิ่นของชุมชน โดยศึกษากระบวนการในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่นของชุมชน วิเคราะห์ถึงปัจจัย เงื่อนไขสำคัญที่ส่งผลต่อกระบวนการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น เนื่องจากคนในชุมชนเห็นถึงการเปลี่ยนแปลงการใช้ประโยชน์จากดอนหอยหลอดที่มุ่งเน้นการค้ามากขึ้น อาจนำไปสู่ความเสื่อมโทรมของพื้นที่และอาจจะทำให้การใช้ประโยชน์หมดลงในระยะสั้น ผู้วิจัยวางกรอบการศึกษาว่า “การพัฒนาพื้นที่ในด้านต่างๆ เช่น โครงสร้างพื้นฐาน การท่องเที่ยว การเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติ ตลอดจนการจัดหอยหลอดแบบมุ่งเน้นปริมาณ ทำให้สภาพของดอนหอยหลอดเปลี่ยนแปลงไปส่งผลทั้งด้านบวกและลบกับคนในพื้นที่” จึงเกิดการรวมกลุ่มขึ้นในชุมชน งานศึกษาได้วิเคราะห์ความสามารถของชุมชนในการจัดการทรัพยากรใน 3 ด้านคือ การพัฒนาจิตสำนึก องค์กรชุมชนและกระบวนการจัดการเทคนิควิธี ผู้วิจัยสรุปว่าแม้ในเบื้องต้นการดำเนินงานของกลุ่มจะบรรลุตามวัตถุประสงค์ เนื่องจากชาวบ้านเป็นกลุ่มคนดั้งเดิมในพื้นที่มีความผูกพันและเห็นถึงคุณค่าของทรัพยากรท้องถิ่น แต่ว่ากระบวนการมีส่วนร่วมยังจำกัดอยู่เฉพาะแกนนำและชาวบ้านจำนวนหนึ่งเท่านั้นยังไม่สามารถขยายเครือข่ายออกไปยังหมู่บ้านอื่น สำหรับการใช่วิธีดั้งเดิมเพื่อเป็นการเว้นระยะให้ดอนหอยหลอดได้ฟื้นตัว งานศึกษาวิเคราะห์ถึงเงื่อนไขต่างๆ ในการเอื้อ/ไม่เอื้อต่อการรวมกลุ่มอย่างชัดเจน ซึ่งมีประโยชน์ในการนำไปสู่การแลกเปลี่ยนเรียนรู้การดำเนินงาน/ศึกษาวิจัยระหว่างผู้สนใจประเด็นการจัดการทรัพยากรของชุมชนท้องถิ่นต่อไป

18 ณัฐกานต์ สุวรรณะ. ความสามารถของชุมชนในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น: ศึกษาเฉพาะกรณีดอนหอยหลอด ตำบลบางจะเกร็ง อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสงคราม. วิทยานิพนธ์. สาขาวิชาการวางแผนสิ่งแวดล้อมเพื่อชุมชนและชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล 2546.

งานศึกษาอีกงานหนึ่งในโครงการจัดการทรัพยากรเพื่อสันติภาพและความยั่งยืน¹⁹ ภายใต้ชื่อเรื่อง ชุมชนแหลมใหญ่: วิถีชีวิตจากความทรงจำ เป็นงานเขียนของเครือข่ายการวิจัยกลุ่มน้ำและพัฒนาเครือข่ายความร่วมมือเพื่อการพัฒนา กลุ่มน้ำท่าจีน-แม่กลอง (2546) ในรูปแบบหน่วยจัดการความรู้อิสระ เป็นการทำงานร่วมกันระหว่างสถาบันการศึกษาในท้องถิ่น หน่วยงานราชการทั้งส่วนกลางและท้องถิ่น องค์การพัฒนาภาคเอกชน ประชาคมในพื้นที่เนื่องจากตระหนักว่าในอดีตการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมเป็นไปอย่างแยกส่วนขาดความร่วมมือและขาดการมีส่วนร่วมจากภาคประชาชน ดังนั้นลักษณะดังกล่าวจึงเป็นจุดเริ่มต้นน่าสนใจของงานศึกษาชิ้นนี้ สำหรับเนื้อหาของงานวิจัยเป็นการกล่าวถึงมิติการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ของพื้นที่โดยเฉพาะการทำมาหากินของชาวบ้านที่ครั้งหนึ่งเคยพากันเลี้ยงกุ้งเนื่องจากมีรายได้ดี สร้างความร่ำรวยให้กับชาวบ้านแต่ต้องประสบกับภาวะขาดทุนในที่สุด ประสบการณ์ดังกล่าวถือเป็นส่วนหนึ่งของการเรียนรู้ร่วมกันของคนในชุมชน ความน่าสนใจของงานศึกษาประเภทดังกล่าว คือ มีการสรุปบทเรียน เป็นต้นว่า คณะวิจัยท้องถิ่นได้เรียนรู้ประวัติศาสตร์ตนเอง นักวิจัยภายนอกได้บทเรียนในการทำงานร่วมกับชุมชน ในตอนท้ายของงานศึกษาได้ค้นพบว่าการศึกษาประเด็นประวัติศาสตร์ ภูมิปัญญาของประชาชน เป็นเรื่องที่ลึกซึ้งผูกโยงกับวิถีชีวิตผู้คนหลายยุคสมัย การศึกษาต้องอาศัยเวลาและความสุขุมรอบคอบ การศึกษาเพียงบางด้านไม่อาจนำสู่การเข้าใจที่แท้จริงได้ นอกจากนี้การกระตุ้นให้คนท้องถิ่นได้ศึกษาตัวเองและทำให้งานศึกษามีคุณค่าและประโยชน์มากยิ่งขึ้น

19 อภิญา บัวสงวนและคณะ.ชุมชนแหลมใหญ่ : วิถีชีวิตจากความทรงจำหนังสือชุดการวิจัยโครงการจัดการทรัพยากรเพื่อสันติภาพและความยั่งยืนเล่ม 3. นครปฐม:สำนักงานกลาง เครือข่ายการวิจัยบูรณาการกลุ่มน้ำท่าจีน-แม่กลอง คณะสิ่งแวดล้อมและทรัพยากรศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล.2546

4.5 การอนุรักษ์และฟื้นฟูวัฒนธรรมในบริบท การพัฒนาอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว

จากการทบทวนเอกสารและงานวิจัยตั้งแต่ปี 2537 เป็นต้นมา พบว่างานส่วนใหญ่ที่เกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวมีลักษณะที่แตกต่างในสองทิศทาง คือ การจัดการระบบนิเวศและสภาพแวดล้อมธรรมชาติของชุมชนเพื่อเอื้อกับการท่องเที่ยว และการอนุรักษ์และฟื้นฟูวัฒนธรรมท้องถิ่นของชุมชนในการบริหารจัดการท่องเที่ยวอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากกระบวนการพัฒนาความทันสมัย การพัฒนาอุตสาหกรรม การขยายตัวของความเป็นเมืองและการแพร่กระจายของลัทธิบริโภคนิยมไปสู่ชุมชนท้องถิ่น ทั้งในเขตเมืองและชนบท ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านต่างๆ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เช่น ด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคม วัฒนธรรม ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ อุตสาหกรรมท่องเที่ยวกลายเป็นปัจจัยทางเศรษฐกิจตัวใหม่ที่ถูกนำเข้าสู่ชุมชนในฐานะเครื่องมือที่ก่อให้เกิดการพัฒนา นำรายได้และประโยชน์ทางเศรษฐกิจจากภายนอกเข้ามาสู่ชุมชน ซึ่งในกรณีนี้สามารถสะท้อนออกมาได้อย่างดีจากทั้งนโยบายและระดับภาพใหญ่ของรัฐบาลที่สนับสนุนการท่องเที่ยวอย่างเต็มที่เช่น โครงการสนับสนุนกิจกรรมและประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวโดยการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย การจัดทำมาตรฐานวิชาชีพและมาตรฐานแหล่งท่องเที่ยว รวมถึงโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ที่มีส่วนเสริมด้านการท่องเที่ยวชุมชน นอกจากนั้นยังมียุทธศาสตร์ระดับปฏิบัติการขององค์กรท้องถิ่นต่างๆ ที่มีหน้าที่ดูแลรับผิดชอบและบริหารจัดการทรัพยากรการท่องเที่ยวอีกด้วย แต่ในการประมวลและสังเคราะห์ได้เน้นไปทำงานเกี่ยวกับการอนุรักษ์วัฒนธรรมท้องถิ่นของชุมชนในการบริหารจัดการท่องเที่ยว

การศึกษาวิจัยรูปแบบการจัดการท่องเที่ยวของชุมชนในเขตพื้นที่ภาคกลาง ตะวันออกและตะวันตก อาจมีความหลากหลายแตกต่างกันออกไปตามสภาพพื้นที่เช่นการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ การท่องเที่ยวเชิงเกษตรกรรม การท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์ การท่องเที่ยวด้านนันทนาการและการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม

เป็นต้น อย่างไรก็ตามการศึกษานี้จะเน้นไปที่การให้ความสำคัญกับการศึกษาพัฒนาการของชุมชนต่างๆ ตั้งแต่อดีต ซึ่งมักพบว่าชุมชนส่วนใหญ่มีลักษณะพื้นฐานที่ใกล้เคียงกันก็คือลักษณะของความเป็นสังคมเกษตรกรรม จนกระทั่งเกิดการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่กระบวนการพัฒนาความทันสมัยและระบบเศรษฐกิจจากภายนอกเริ่มเข้ามามีบทบาทต่อชุมชนมากขึ้นและนำการท่องเที่ยวเข้ามาสู่บริบทของชุมชน ทั้งนี้ในการสังเคราะห์วัฒนธรรมกับการพัฒนาในประเด็นนี้จะมุ่งไปที่กระบวนการและการสร้างการมีส่วนร่วมระหว่างกลุ่มผู้เกี่ยวข้องต่างๆ (stake-holders) ที่มีต่อทรัพยากรท่องเที่ยวชุมชนเช่น องค์การปกครองส่วนท้องถิ่น ผู้อาศัยในชุมชน หน่วยงานของรัฐบาลกลาง นักท่องเที่ยวและอื่นๆ เพื่อแสดงให้เห็นภาพของการเปลี่ยนแปลงและแนวโน้มที่อาจเกิดขึ้นต่อไปในอนาคต

กระบวนการพัฒนาความทันสมัยและความเป็นอุตสาหกรรมของประเทศที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ภายหลังสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมาได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้นอย่างมากทั้งในพื้นที่บริบทชุมชนเมืองและชุมชนชนบท ทั้งนี้ การขยายตัวของความเป็นเมือง (urbanization) ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของประชากรในเขตเมืองในแง่ของความเร่งรีบในชีวิตประจำวัน การแข่งขัน การเอารัดเอาเปรียบ ความตึงเครียด รวมถึงความรู้สึกโดดเดี่ยวในสังคมที่มีลักษณะของความไม่เป็นปัจเจกบุคคลสูง และด้วยมโนทัศน์ดังกล่าว จึงนำมาซึ่งปรากฏการณ์ของการโหยหาอดีต (nostalgia) ซึ่งบุคคลต้องการพาตัวตนกลับไปสู่ความเรียบง่ายและงดงามของภาพสังคมไทยในอดีตที่ยังคงลักษณะของความเป็นสังคมชนบทซึ่งผู้คนมีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ มีน้ำใจ ดำเนินชีวิตไปอย่างเรียบง่ายและไม่เร่งรีบเหมือนกับชีวิตในเมือง ด้วยเหตุนี้ทัศนคติและมุมมองเกี่ยวกับ “ความเป็นพื้นบ้าน” “ชุมชนท้องถิ่น” “ดั้งเดิม” รวมทั้ง การเปิดโอกาสให้บุคคลได้มีโอกาสกลับไปสัมผัสกับประสบการณ์ในวัยเด็กอีกครั้งแม้จะเป็นเวลาไม่นานก็กลายเป็นสิ่งสำคัญและจำเป็นสำหรับการผ่อนคลายและปลดปล่อยความเครียดที่สะสมมาเพื่อให้พร้อมกลับไปเผชิญชีวิตในเมืองได้ต่อไป

นอกจากนี้อิทธิพลของวัฒนธรรมบริโภคนิยม (consumer culture) เป็นตัวการสำคัญที่สนับสนุนให้บุคคลแสวงหาความสุขและความพึงพอใจผ่านการบริโภคและการใช้จ่ายเพิ่มมากขึ้น ส่วนหนึ่งอาจเกิดมาจากการเติบโตและพัฒนาทางเศรษฐกิจที่ส่งผลให้ผู้บริโภคมีกำลังซื้อเพิ่มมากขึ้น ในกรณีนี้ พฤติกรรมการท่องเที่ยวจึงได้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมเพื่อผ่อนคลายความตึงเครียด สร้างความสุขและเติมเต็มประสบการณ์บางสิ่งที่ขาดหายไปของบุคคล ดังนั้น การท่องเที่ยวในชุมชนพื้นที่ใกล้เขตเมืองจึงปรากฏในหลายรูปแบบ และได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายจากผู้บริโภคที่ต้องการได้สัมผัสกับโน้ตส์ของความเป็นชุมชนท้องถิ่น บรรยากาศและวิถีชีวิตแบบชนบท เช่น การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม การท่องเที่ยวแบบโฮมสเตย์ การท่องเที่ยวเพื่อการนันทนาการ เป็นต้น โดยสะท้อนให้เห็นได้จากงานวิจัยในหลายเรื่องที่ยพยายามศึกษาเกี่ยวกับแรงจูงใจและพฤติกรรมของนักท่องเที่ยวในกลุ่มนี้เช่น ปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับความพึงพอใจของนักท่องเที่ยวต่อการจัดการด้านการท่องเที่ยว: กรณีศึกษาตลาดน้ำท่าคา ตำบลท่าคา จังหวัดสมุทรสาคร (มธุวรรณ พลวัน, 2546) ตลาดดอนหวาย: พื้นที่แห่งการท่องเที่ยวและการบริโภค (สิริกมล ศรีเดช, 2545) ชนบทไทยและวัฒนธรรมการบริโภค: กรณีศึกษาตลาดดอนหวาย (วิภาณี กาญจนภิญโญกุล, 2545) และการจัดการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์ของบ้านโคกเกตุ ตำบลปลายโพรง่าง อำเภอมัญจาคีรี จังหวัดขอนแก่น (ชัยยันต์ เหลืองดี: 2544) เป็นต้น

ทั้งนี้ แนวโน้มการขยายตัวของการท่องเที่ยวในชุมชนใกล้เขตเมืองที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาประมาณ 10 ปีที่ผ่านมาส่วนหนึ่งไม่อาจปฏิเสธได้ว่าเกิดจากตัวชุมชนเองในกระบวนการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเองโดยการแปรเปลี่ยนให้กลายเป็นสินค้า (commoditized culture) เพื่อตอบสนองความต้องการในการค้นหาประสบการณ์และหยาดหาดิตของกลุ่มนักท่องเที่ยว สามารถก่อให้เกิดผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านบวกและลบได้ ในด้านหนึ่งเราอาจพบว่า การท่องเที่ยวก่อให้เกิดผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงระบบเศรษฐกิจท้องถิ่นของชุมชนที่ต้องพึ่งพากำลังซื้อจากนักท่องเที่ยวภายนอกมากขึ้น ยังไม่รวมถึงผลกระทบ

ที่เกิดจากการมีนักท่องเที่ยวจำนวนมากเดินเข้ามาสู่ชุมชนและปัญหาต่างๆ เช่น ความสกปรก ขยะมูลฝอย ปัญหาอาชญากรรม ความขัดแย้งด้านผลประโยชน์ของกลุ่มต่างๆ การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม และวิถีชีวิต อย่างไรก็ตาม การท่องเที่ยวอาจเป็นอีกสิ่งหนึ่งเช่นกัน ที่ช่วยให้อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นในหลายๆ ด้านยังคงดำรงอยู่ได้เพื่อตอบสนองต่อนักท่องเที่ยว เช่น วิถีชีวิต สภาพแวดล้อม ประเพณี พิธีกรรม ซึ่งการศึกษาเพื่อเปรียบเทียบผลกระทบที่เกิดขึ้นจากการพัฒนาการท่องเที่ยวทั้ง 2 ด้านนี้ควรจะได้มีการดำเนินเพิ่มเติมต่อไปเพื่อให้ประเด็นมีความชัดเจนมากขึ้น

ในการศึกษาเกี่ยวกับพัฒนาการของวัฒนธรรมท้องถิ่นกับการพัฒนาการท่องเที่ยวนั้นเราอาจพบลักษณะร่วมบางประการของการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับชุมชนท้องถิ่น โดยแบ่งออกเป็นระดับช่วงเวลาได้ดังนี้

1. ช่วงก่อนเข้าสู่ยุคแห่งการพัฒนา
2. ช่วงยุคแห่งการเปลี่ยนแปลง
3. ช่วงการพัฒนาเข้าสู่ตลาดการท่องเที่ยว
4. แนวโน้มในอนาคต

ลักษณะร่วมของชุมชนภาคกลางในช่วงก่อนยุคการพัฒนา (ประมาณช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2) ที่มีการศึกษาทั้งจากข้อมูลเอกสารและข้อมูลจากคำบอกเล่าของผู้ให้ข้อมูลแสดงพื้นฐานร่วมกันของการเป็นชุมชนเกษตรกรรมที่สามารถพึ่งพาตนเองได้ เช่น การเพาะปลูก เลี้ยงสัตว์ ประมงพื้นบ้าน โดยภูมิปัญญาท้องถิ่นเป็นปัจจัยสำคัญที่มีบทบาทต่อวิถีชีวิตประจำวันทั้งนี้ กิจกรรมทางเศรษฐกิจ ประเพณี พิธีกรรมท้องถิ่นและความเชื่อทางพุทธศาสนาทำหน้าที่เป็นแกนหลักของความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกภายในชุมชน การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมอาจเกิดขึ้นจากการติดต่อกับชุมชนภายนอกโดยผ่านการค้าขายเป็นส่วนใหญ่ ส่งผลให้เกิดการรับและผสมผสานวัฒนธรรมจากต่างถิ่นที่มีความแตกต่างออกไปเช่น วัฒนธรรมจีน หรือมอญ เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวันในด้านความเชื่อ ทัศนคติ พิธีกรรม เป็นต้น โดยที่การเปลี่ยนแปลง

ทางสังคมที่เกิดขึ้น ได้เป็นไปอย่างช้าๆ และเป็นลำดับขั้นตอน บังคับจากภายนอก ยังมีบทบาทและอิทธิพลน้อยต่อพลวัตของชุมชน ทั้งนี้ รวมถึงการพัฒนาด้านการท่องเที่ยวด้วยเช่นกัน จากเหตุผลดังกล่าวจึงทำให้การธำรงวัฒนธรรมภายในกลุ่มสมาชิกเป็นไปได้อย่างค่อนข้างราบรื่น

จนกระทั่งในสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 กระบวนการพัฒนาประเทศตามแนวทางของตะวันตกโดยการขยายขอบเขตของภาคอุตสาหกรรมออกไปในเขตตัวเมืองรอบนอกได้ก่อให้เกิดผลกระทบในหลายระดับต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของสมาชิกชุมชนท้องถิ่น โดยเฉพาะในด้านการย้ายถิ่นฐานของประชากรจากชนบทไปสู่เขตเมือง ส่งผลให้มรดกทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น (local cultural heritage) ทั้งในลักษณะของสิ่งรูปธรรม เช่น อาคารบ้านเรือน ตลาด วัด โรงเรียน สถานีรถไฟ โบราณสถาน หรือสิ่งนามธรรม เช่น วิถีชีวิตหรือภูมิปัญญาท้องถิ่นดั้งเดิมบางอย่างไม่ได้รับการดูแลเอาใจใส่หรือมีการถ่ายทอดมาอย่างสมาชิกในรุ่นต่อไป ทำให้เกิดการเสื่อมโทรมทั้งรูปร่างหรือมรดกวัฒนธรรมบางสิ่งต้องสูญหายหรือถูกปรับเปลี่ยนสภาพลักษณะใหม่เพื่อให้ยังสามารถดำรงอยู่ต่อไปได้

อย่างไรก็ตาม ในกระบวนการพัฒนาดังกล่าวนอกจากในด้านการขยายตัวของย่านอุตสาหกรรมสมัยใหม่แล้ว การพัฒนาในด้านการคมนาคมขนส่งก็เป็นปัจจัยสำคัญที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงและการพัฒนาในอีกแนวทางหนึ่งของชุมชนท้องถิ่น กล่าวคือ ช่วยให้การเดินทางไปติดต่อด้านขายมีความสะดวกมากขึ้น รวมถึงเพื่อวัตถุประสงค์ในการเข้าเยี่ยมชมสถานที่สำคัญต่างๆ เช่น วัด ศาสนสถาน ย่านการค้าเก่าแก่ เป็นต้น ซึ่งแต่เดิมผู้เข้าไปเยี่ยมชมสถานที่เหล่านั้นมักจะมีแต่ผู้พักอาศัยในบริเวณใกล้เคียงเสียเป็นส่วนใหญ่ และสถานที่เหล่านั้นบางทีเองก็ไม่ได้ถูกจัดว่าเป็นสถานที่ท่องเที่ยวในทัศนะของชาวชุมชนท้องถิ่นเองด้วย อย่างไรก็ตาม การเพิ่มจำนวนมากขึ้นของผู้เข้าเยี่ยมชมสถานที่จากภายนอกชุมชนได้ก่อให้เกิดความสนใจเพิ่มขึ้นในการจัดสินค้าและบริการเพื่อตอบสนองต่อกลุ่มผู้เข้ามาใหม่ที่มีกำลังซื้อเหล่านี้ แนวคิดเกี่ยวกับการพัฒนาและจัดการสภาพชุมชนเพื่อการท่องเที่ยวจึงได้ถือกำเนิดขึ้น ทั้งนี้ ตัวแปรสำคัญที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้น

นอกจากจะเป็นจำนวนนักท่องเที่ยวที่เพิ่มขึ้นแล้ว ยังรวมไปถึงกลุ่มผู้มีบทบาทสำคัญที่สามารถชี้แนะให้สมาชิกอื่นๆ ในชุมชนมองเห็นความสำคัญในการนำการท่องเที่ยวเข้ามาเพื่อก่อให้เกิดประโยชน์ขึ้น เช่น การสร้างรายได้ สร้างอาชีพ การพัฒนาบริการสาธารณูปโภคที่จำเป็น เป็นต้น

ในการเข้าสู่กระบวนการพัฒนาการท่องเที่ยวของท้องถิ่นนั้น ปัจจัยสำคัญที่สุดที่ช่วยให้ชุมชนสามารถบรรลุเป้าหมายในกรณีนี้ได้ก็คือ การบริหารจัดการฐานทรัพยากรทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นฐานของแต่ละชุมชน ทั้งในด้านของวัฒนธรรมทางวัตถุ เช่น สภาพชุมชน สิ่งก่อสร้าง อุปกรณ์ ของใช้ต่างๆ ในชีวิตประจำวัน และวัฒนธรรมที่ไม่ใช่วัตถุ เช่น วิถีการดำเนินชีวิต พิธีกรรม ประเพณี ให้อยู่ในสภาพที่สื่อถึงความหมายของความเป็นท้องถิ่นในความรู้สึกของนักท่องเที่ยวได้ และเกิดความพึงพอใจสมกับที่ได้มีการหย่อนหาดิต ทั้งนี้ จากข้อสังเกตที่ได้จากงานวิจัยที่ได้ทำการศึกษาพบว่า ในกระบวนการรื้อฟื้นหรือปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชุมชนท้องถิ่นมักมีที่มาจากความริเริ่มของบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ตระหนักถึงประโยชน์ที่จะได้รับจากการรับการท่องเที่ยวเข้าสู่ชุมชน โดยในหลายกรณีนั้น องค์กรหรือสถาบันต่างๆ ภายในชุมชน เช่น สมาชิกภายในชุมชนบางกลุ่ม ช่วยกันจัดการสภาพแวดล้อมกายภาพ การสร้างภาพลักษณ์ที่ดีให้กับชุมชน การจัดสรรผลประโยชน์ให้กับสมาชิกเพื่อลดข้อพิพาทและความขัดแย้ง รวมทั้งเป็นตัวกลางระหว่างชุมชนกับหน่วยงานภาครัฐอื่นๆ อีกด้วย

ประเด็นที่มีความน่าสนใจเกี่ยวกับการปรับเปลี่ยนหรือรื้อฟื้นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเพื่อตอบสนองต่อการท่องเที่ยวตั้งอยู่บนคำถามว่า สิทธิในการควบคุมและจัดการกับอัตลักษณ์เพื่อให้มีความสอดคล้องกับความต้องการของนักท่องเที่ยวควรจะเป็นของผู้ใดหรือกลุ่มใดในชุมชน เนื่องจากในความเป็นจริง อำนาจหรือขอบเขตในการจัดการทรัพยากรหรือมรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนท้องถิ่นอาจอยู่ได้กลุ่มบุคคลในวงจำกัดที่สามารถมีอิทธิพลต่อสมาชิกอื่นๆ ในด้านการขอความร่วมมือ งบประมาณต่างๆ เป็นส่วนใหญ่ นอกจากนั้น สิ่งที่มีบทบาทชัดเจนจากการรับการท่องเที่ยวเข้ามาในชุมชนก็คือ ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มบุคคลต่างๆ

ซึ่งส่วนหนึ่งมักมาจากการจัดสรรในด้านผลประโยชน์ที่ไม่ลงตัว ทั้งในส่วนของผู้ที่ เป็นสมาชิกชุมชนดั้งเดิมด้วยตนเอง และกลุ่มผู้เข้ามาใหม่จากภายนอกที่เข้ามา ประกอบอาชีพทับซ้อนกับชาวชุมชนเดิม ทั้งนี้ ยังไม่รวมไปถึงปัญหาอื่นๆ ที่อาจ เกิดขึ้นเป็นผลกระทบในทางลบที่ตามมา เช่น ปัญหาสภาพแวดล้อมที่เสื่อมโทรมลง การขาดความรู้ ความเข้าใจของชุมชนในการจัดการทรัพยากรทางธรรมชาติและ วัฒนธรรม ปัญหาสังคมในรูปแบบอื่นๆ ในรูปของอาชญากรรม การลักเล็กขโมยน้อย ซึ่งปัญหาเหล่านี้มักจะสะท้อนให้เห็นออกมาในงานวิจัยที่เกี่ยวข้องอยู่เสมอ

4.6 วิธีวิทยาในงานวิจัยวัฒนธรรมกับการพัฒนา

จากการทบทวนงานศึกษาในหัวข้อ วัฒนธรรมกับการพัฒนาในภาคกลาง ซึ่งปรากฏงานศึกษาในหลากหลายสาขาวิชา ไม่ว่าจะเป็นสังคมวิทยา มานุษยวิทยา สังคมสงเคราะห์ สิ่งแวดล้อม การพัฒนาชนบท รัฐศาสตร์ รวมถึงงานวิจัยเชิง ปฏิบัติการในงานวิจัยชุมชน ความหลากหลายของสาขาทำให้เกิดมุมมองที่ กว้างขวางขึ้นในประเด็นศึกษาเดียวกัน แต่อีกด้านหนึ่งก็ทำให้งานสังเคราะห์ ทำได้ยากลำบากมากขึ้นเนื่องจากความกระจัดกระจายของแนวความคิด ดังนั้น เพื่อทำให้เกิดความเข้าใจง่าย จึงขอจำแนกรอบแนวคิดที่ใช้ โดยพิจารณาจาก มุมมองต่อมิติการพัฒนาที่ปรากฏในงานศึกษา ดังนี้

แนวคิดการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย: จากมุมมองแบบชั่วคราวกันข้าม

กรอบแนวคิดการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยปรากฏมากในงานศึกษาประเภท วิทยานิพนธ์ที่อธิบายกระบวนการเปลี่ยนแปลง ครอบคลุมวิถีชีวิต การทำมาหากิน ค่านิยม โดยเชื่อมโยงกับการพัฒนาไปสู่ความเป็นเมือง (urbanization) อุตสาหกรรม (industrialization) และความเป็นตะวันตก (westernization) ที่ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิต ผู้คนในทางที่เสื่อมโทรมลง

งานศึกษาจำนวนไม่น้อยที่ยึดติดกับแนวการวิเคราะห์ดังกล่าวจนตกอยู่ภายใต้กับดักการคิดแบบคู่ตรงข้าม (dichotomy) และการศึกษาชุมชนด้วยภาพโรแมนติก (romantic) ดังที่ สุริชัย หวันแก้ว กล่าวว่า การทำความเข้าใจในทัศนเรื่อง “ชุมชน” ที่ผ่านมามักอ้างอิงกรอบ “ชนบท แบบเมือง” (rural-urban continuum) ซึ่งเริ่มในแวดวงสังคมวิทยาทั้งในยุโรปและสหรัฐ เมื่อต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยจุดเริ่มต้นของการศึกษาเรื่องชุมชนคือการแยกระหว่าง ชุมชนเมือง กับ ชุมชนชนบท เป็นการพิจารณาแบบทวิทัศน์ (dichotomy) หรือการแบ่ง 2 ขั้วตายตัว (binary opposition) นำไปสู่มายาคติในการศึกษาชุมชนคือ ประการแรก การสร้างนิยามแบบทวิทัศน์ (dichotomy) ระหว่างเมือง/ชนบท หรือ สังคม อุตสาหกรรม/สังคมเกษตรกรรม รวมถึงการวิเคราะห์ภายใต้การคิดแยกขั้วอื่นๆ เช่นก่อนหน้าที่เราถูกทำให้เชื่อว่าเมืองดีกว่าชนบท เจริญและทันสมัย ขณะที่ชนบท ล้าหลัง ไม่ดี ไม่สมบูรณ์ แต่ปัจจุบันกลับเป็นอีกด้านหนึ่งคือ ชนบทดี เรียบง่าย ความสัมพันธ์เครือญาติ เมืองไม่ดี ทำลายความเป็นชุมชน เหล่านี้ล้วนแต่ตกอยู่ภายใต้กับดักการวิเคราะห์เดียวกัน ประการที่สอง การสร้างภาพชุมชนโรแมนติก (romantic) ปรากฏในงานศึกษาชุมชนจำนวนไม่น้อย เช่น ชุมชนที่เอื้อเพื่อพึ่งพา ไม่เอารัดเอาเปรียบกันผูกโยงกันด้วยความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ เป็นต้น (สุริชัย หวันแก้ว, 2543)

นอกจากนี้การวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงยังพบว่านิยมมองภายใต้การมุ่งหาปัจจัยที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลง เช่น การแบ่งปัจจัยการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมออกเป็นปัจจัยภายใน (internal factor) และปัจจัยภายนอก (external factor) ซึ่งในปัจจุบันการวิเคราะห์ด้วยกรอบดังกล่าวอาจจะไม่ได้ภาพที่ชัดเจนและเป็นจริงนัก เพราะการจำแนกว่าแท้จริงอะไรเป็นปัจจัยภายในหรือปัจจัยภายนอก อาจจะมีปัญหาในตัวเอง

แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน: ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและภูมิปัญญาชาวบ้าน

สำหรับการศึกษาที่อิงกับความเป็นท้องถิ่นพบในภาคกลางมีการใช้ทั้งในความหมายของพื้นที่ซึ่งมักเป็นชนบท และความหมายเชิงองค์ความรู้ ที่มีลักษณะ

ผูกโยงกับความเชื่อหรือลักษณะเฉพาะของพื้นที่ซึ่งปัจจุบันเข้าใจร่วมกันในความหมายของคำว่า “ภูมิปัญญาชาวบ้าน” ทั้งนี้พบว่าในภาคกลางมีประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเรื่องท้องถิ่นใน 2 ด้านคือ

แนวคิดทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่นปรากฏในงานศึกษาภายใต้ชุดโครงการวิจัยประวัติศาสตร์วัฒนธรรมท้องถิ่นภาคกลาง ที่สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย เช่นงานศึกษาของเรวดี ประเสริฐเจริญสุขและคณะ, 2546 วิบูลย์ เข็มเฉลิมและคณะ, 2548 และวุฒิ บุญเลิศและคณะ, มปป. การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นการศึกษาวิถีชีวิตของประชาชนธรรมดาที่หลากหลายไม่จำเป็นต้องผูกโยงกับประวัติศาสตร์ชาติเสมอไป ซึ่งแตกต่างจากการศึกษาประวัติศาสตร์กระแสหลัก

แนวคิดภูมิปัญญาท้องถิ่นที่พบในงานวิจัยทางวัฒนธรรมของภาคกลางเป็นการพัฒนาภูมิปัญญาที่มีอยู่เพื่อนำมาแก้ไขปัญหาคาดการณ์ชีวิตทั้งในระดับบุคคล กลุ่ม และชุมชน เนื่องจากเป็นเสมือนกระบวนการเรียนรู้ผ่านการผสมผสานที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นทำให้คนในพื้นที่รู้สึกว่าคุณค่าตนเองมีบทบาทและมีส่วนร่วมสามารถที่จะอยู่ได้โดยไม่ต้องพึ่งพาทายนอกมากนัก เช่น งานเรื่องการมีส่วนร่วมในการรักษาป่าภายใต้แนวคิดเรื่องป่าชุมชนของศูนย์การเรียนรู้ชุมชนรอบป่าตะวันออกของวิบูลย์ เข็มเฉลิมและคณะ (2548) และเรื่องศักยภาพภูมิปัญญาท้องถิ่นในการแก้ไขปัญหามลพิษศึกษาโดย นฤมล บรรจงจิตร (2547) งานทั้ง 2 ชิ้นกล่าวว่ากระบวนการภูมิปัญญาไม่ใช่กระบวนการที่หยุดนิ่ง หากแต่มีการปรับเปลี่ยนเพื่อจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติเพื่อเป้าหมายของการใช้ประโยชน์อย่างยั่งยืน

นอกจากนี้มีการศึกษาจำนวนหนึ่งที่เชื่อมโยงประเด็นภูมิปัญญาเข้ากับทุนทางสังคม โดยมองว่าภูมิปัญญาเป็นส่วนหนึ่งของต้นทุนทางสังคมที่สามารถใช้เป็นเครื่องมือต่อรองกับภายนอกได้ อย่างไรก็ตาม อานันท์ กาญจนพันธุ์กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า “ภูมิปัญญาท้องถิ่นมิใช่เป็นเพียงอุดมการณ์บางอย่าง แต่มีความหมายเกี่ยวกับการพัฒนา เนื่องจากองค์ความรู้ดังกล่าวไม่ใช่ความรู้เชิงเทคนิคแต่เป็น

กระบวนการที่เกี่ยวข้องกับการกระบวนการเรียนรู้และเป็นการเรียนรู้อย่างต่อเนื่อง ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็น situated knowledge หมายความว่า เป็นความรู้ที่ขึ้นอยู่กับ การปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจเป็นเรื่องของระบบคุณค่า กฎเกณฑ์ และ สิทธิ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2544) สำหรับตัวอย่างงานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเด็น ดังกล่าว มีงานของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539) เป็นต้น

สำหรับแนวความคิดในกลุ่มนิเวศวิทยาท้องถิ่นและนิเวศวิทยาการเมืองกับการ ศึกษาวัฒนธรรมและการจัดการทรัพยากรนี้มีจำนวนงานวิจัยไม่มาก แต่งาน ที่ปรากฏได้นำเสนอประเด็นที่น่าสนใจ และการกล่าวถึงประเด็นความเคลื่อนไหว ในหัวข้อนี้ มิได้หมายความว่าขบวนการเคลื่อนไหวเชิงรูปธรรมของกลุ่มคนเท่านั้น แต่หมายรวมถึงการเคลื่อนไหวผ่านการตั้งคำถามต่อประเด็นความรู้ที่ครอบงำ วิถีชีวิตและส่งผลต่อการดำเนินชีวิตของชาวบ้าน อันนำไปสู่การเคลื่อนไหวประเด็น สิทธิของชุมชน ตัวอย่างที่น่าสนใจคือ งานศึกษาของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539) ได้เสนอมิติในการทำความเข้าใจองค์ความรู้ของท้องถิ่น โดยกล่าวถึง แนวคิดใน 2 กระแส ที่อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสิ่งแวดล้อมผ่านข้อถกเถียง ระหว่างปรัชญาตะวันตกกับตะวันออก หรือความรู้แบบสมัยใหม่กับความรู้ท้องถิ่น ทว่าการกลับมาสนใจ “องค์ความรู้ท้องถิ่น” เป็นการศึกษา “ความรู้” ที่มีเป้าหมาย ทางสังคมคือเป็นชุดของความคิดในการให้ความหมายต่อโลกและสิ่งแวดล้อม ตลอดจนแนวปฏิบัติตนที่ทำให้เขาอยู่ร่วมกับธรรมชาติได้อย่างสอดคล้อง นอกจากนี้ ความไม่ลงรอยในตัวองค์ความรู้ทั้ง 2 กระแสเองแล้ว งานชิ้นนี้ยังได้สะท้อนว่าเป็น ผลมาจากความขัดแย้งเชิงอำนาจเศรษฐกิจและการเมือง ในการจัดการและควบคุม ทรัพยากรธรรมชาติ ระหว่างรัฐ กลุ่มทุนและคนท้องถิ่นซึ่งมีความหลากหลายทาง ชาติพันธุ์และทรัพยากรสูงและการไม่ยอมรับองค์ความรู้ของชาวท้องถิ่นพื้นเมือง สืบเนื่องมาจากความขัดแย้งในผลประโยชน์ทางการค้าและการควบคุมการใช้ ประโยชน์จากทรัพยากรโดยรัฐ (Morris, 1986 อ้างในปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2539)

งานศึกษาชิ้นเดียวกันกล่าวถึง งานศึกษาความรู้ในเขตพื้นที่ท้องถิ่น ท่ามกลาง ความขัดแย้งในการแย่งชิงทรัพยากรในปัจจุบันว่า มีฐานะ 2 ประการคือ ประการ

ที่หนึ่ง การศึกษาความรู้ในทางนิเวศวิทยาของกลุ่มชนเหล่านี้เพื่อสนับสนุนให้เกิดทางเลือกใหม่ในการพัฒนาสังคมที่ยอมรับความหลากหลายของกลุ่มวัฒนธรรม และเป็นอิสระจากการครอบงำของรัฐและกลุ่มผลประโยชน์นอกชุมชน พร้อมกับรักษาความสัมพันธ์ที่เสมอภาคระหว่างระบบทุนนิยมและชุมชนที่ผ่านมาทางนโยบายรัฐและระบบเศรษฐกิจแผนใหม่ ประการที่สองมีเป้าหมายเพื่อสนับสนุนให้เกิดทางเลือกใหม่ในการแก้ปัญหาวิกฤตการณ์ของทรัพยากรธรรมชาติที่ส่วนหนึ่งสืบเนื่องจากการพัฒนาองค์ความรู้สมัยใหม่ (อ้างจากแหล่งเดียวกัน)

จากแนวคิดข้างต้นแม้จะมีจุดเริ่มต้นมาจากการศึกษาองค์ความรู้ของกลุ่มชาติพันธุ์หากแต่มีพื้นฐานมาจากการยอมรับและเคารพความแตกต่างหลากหลายและการยอมรับว่าองค์ความรู้ใดเพียงแบบเดียวอาจมีข้อจำกัดและไม่สามารถนำมาใช้กับทุกพื้นที่ได้เสมอไป และประเด็นสำคัญคือการให้ความสนใจกับวัฒนธรรมและดำรงอยู่อย่างแท้จริงของชุมชนท้องถิ่นโดยการยอมรับการมีตัวตน มีวิถีชีวิต มีวิธีทำความเข้าใจโลกและสิ่งแวดล้อม เนื่องจากการพัฒนาที่ผ่านมาได้ใส่ใจต่อชุมชนท้องถิ่นที่หลากหลาย ในปัจจุบันหลายชุมชนไม่ยินยอมต่อการสร้างความเปลี่ยนแปลงที่พวกเขาไม่มีความมั่นใจว่าจะเกิดผลกระทบต่อการดำรงอยู่ของพวกเขาอย่างไร หรือเราเรียกขานการเหล่านี้ว่าการเคลื่อนไหวทางสังคมแบบใหม่ (new social movement)

นอกจากนี้ยังมีแนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองที่ปรากฏในงานศึกษาประเด็นการเคลื่อนไหวด้านสิ่งแวดล้อมในภาคกลางระยะช่วง 4-5 ปี โดยเฉพาะประเด็นโครงการก่อสร้างที่ส่งผลกระทบต่อชุมชนท้องถิ่น การศึกษาโดยใช้กรอบคิดดังกล่าวได้สะท้อนประเด็นการจัดการทรัพยากรที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับจัดการทางกายภาพผ่านองค์ความรู้เชิงเทคนิคเพียงอย่างเดียวหากแต่มีความเกี่ยวโยงอย่างสำคัญกับเศรษฐกิจและการเมือง ดังที่ Schmink and Wood (1987) กล่าวถึงแนวคิดนิเวศวิทยาการเมืองว่า “เป็นการแสดงให้เห็นว่ากระบวนการเศรษฐกิจและการเมืองไปมีส่วนกำหนดรูปแบบการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติอย่างไร” (ชูศักดิ์ วิทยากัด อ้างในฉัตรทิพย์ นาถสุภาและคณะ, 2543) เช่นปรากฏในงานศึกษา

ของชาวบ้านคลองด่าน เรื่องโครงการวิจัยพลวัติประวัติศาสตร์ท้องถิ่นท่ามกลาง กระแสการเปลี่ยนแปลง ตำบลคลองด่าน (เวรดี ประเสริฐสุขและคณะ, 2546) ได้สะท้อนการทำงานของแนวคิดไว้อย่างน่าสนใจ 3 ประการคือ ประการแรก เป็นแนวคิดที่ให้ความสำคัญกับผู้ให้ทรัพยากรโดยตรง กล่าวคือ ให้ความสำคัญกับ คนท้องถิ่นในฐานะผู้แสดงหลัก ประการที่สอง เน้นการวิเคราะห์เชื่อมโยงโครงสร้าง ทางเศรษฐกิจและการเมืองระดับจุลภาคถึงมหภาค (ท้องถิ่น-ชาติ-โลก) ภายใต้ ข้อเท็จจริงที่ว่านโยบายการจัดการทรัพยากรไม่ได้ถูกดำเนินอย่างเป็นอิสระ และ ประการสุดท้าย ให้ความสำคัญกับมิติทางประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นเพื่อเป็นพื้นฐาน สร้างความเข้าใจร่วมกันต่อสภาพปัจจุบัน

งานศึกษาเรื่องการรับมือกับปัญหาการเปลี่ยนแปลงทางสภาพสิ่งแวดล้อม ศึกษากรณีหมู่บ้านกะเหรี่ยงคลีตี่ล่าง จังหวัดกาญจนบุรี (จิราวรรณ บรรเทาทุกข์, 2547) เป็นงานศึกษาที่สะท้อนการวิเคราะห์เชิงวาทกรรมเพียงไม่กี่ชิ้นที่พบในภาคกลาง อาจจะเนื่องมาจากความยากในการทำความเข้าใจแนวการวิเคราะห์เชิงปรัชญาที่มี ลักษณะนามธรรมสูง หากแต่มีความสำคัญอย่างมากในการศึกษาความเคลื่อนไหว และการนิยามวัฒนธรรมทั้งในบริบทเชิงพื้นที่และช่วงเวลาที่แตกต่างกัน

งานศึกษาทั้งในและต่างประเทศหลายชิ้นได้สะท้อนว่า การวิเคราะห์ วาทกรรมมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการศึกษาด้านการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะในประเทศโลกที่สาม ที่ถูกรอบงำเชิงความรู้และ ความจริงตลอดระยะเวลาของการพัฒนาเปลี่ยนแปลงดังกล่าวหากแต่ก้าวไป ไม่พ้นจากการอธิบายเชิงปรากฏการณ์คือ ยังคงมีลักษณะของการมุ่งการบรรยาย สถานการณ์มากกว่าการวิเคราะห์และวิพากษ์ ซึ่งส่วนหนึ่งอาจเกี่ยวข้องกับธรรมชาติ ของแต่ละศาสตร์ที่มีวิธีการอธิบายแตกต่างกัน อย่างไรก็ตามสำหรับการศึกษา เชิงวาทกรรม งานศึกษาจำนวนหนึ่งนำเสนอเฉพาะการสร้าง ความหมาย ของคำหรือแนวคิดโดยกลุ่มคนต่างๆ เพียงมิติเดียว จึงทำให้เป็นข้อจำกัดในการ หยิบยกมาอ้างอิงในการศึกษารั้งนี้ที่กำหนดโจทย์เชิงพื้นที่เป็นหลัก แต่การ หยิบปรากฏการณ์เชิงพื้นที่ เช่น ปัญหาสิ่งแวดล้อม หรือ ปัญหาที่สืบเนื่องจาก

โครงการขนาดใหญ่ต่างๆ และวิเคราะห์เชิงวาทกรรมกลับเป็นงานที่น่าสนใจและเป็นประโยชน์ต่อการเคลื่อนไหวของกลุ่มที่ถูกละเลยว่าเป็นชายขอบอย่างยิ่ง

งานศึกษากล่าวถึงข้อเสนอของ Foucault ในเรื่อง “ความรู้และอำนาจ” ว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกออกจากกัน ข้อเสนอดังกล่าวนำไปสู่การตั้งคำถามกับวิทยาศาสตร์ ซึ่งในยุคสมัยใหม่ถือว่าเป็นชุดความรู้ที่อยู่สูงสุดของความรู้ทั้งปวง เนื่องจากปลอดค่านิยม แต่ Foucault กลับแสดงให้เห็นว่าเป็นชุดความรู้ที่ให้ประโยชน์กับกลุ่มชนชั้นนำในสังคม เช่นเดียวกับนักคิดหลังสมัยใหม่อีกท่าน Lyotard กล่าวถึงการสร้างความรู้ในยุคหลังใหม่ว่า มีความจำเป็นต้องปรับปรุงทัศนคติต่อความรู้ให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงที่กำลังก้าวเข้ามา พร้อมทั้งวิพากษ์ความรู้ยุคสมัยใหม่ว่า ไม่อาจยึดถือได้ เนื่องจากเหตุผลด้านความชอบธรรมใน 2 ประการ คือ ประการแรก ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่เคยถูกมองว่าเป็นความรู้สูงสุดในสมัยใหม่ ไม่ใช่ความรู้แบบเดียวแต่ยังมีความรู้แบบอื่นๆ ด้วย ประการที่สอง เรื่องเกณฑ์ที่ใช้ตัดสินว่าอะไรเป็น หรือไม่เป็นความรู้ เป็นเกณฑ์เดียวที่ผู้ปกครองใช้ตัดสินว่าอะไรเป็นความยุติธรรมในการบังคับใช้กฎหมาย ดังนั้นความรู้วิทยาศาสตร์ตามทัศนะนี้จึงเป็นความรู้ที่เจือปนไปด้วยการเมืองและจริยธรรม (อ้างใน จันทน์ เจริญศรี, 2544)

จากข้อเสนอดังกล่าว นำไปสู่การเปิดพื้นที่การเคลื่อนไหวของชุดความรู้อื่นๆ ซึ่งนักวิจัยที่ใส่ใจกับการแสวงหาความจริงอาจจะพบกับความซับซ้อนหลายประการในการทำความเข้าใจการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมหนึ่งๆ เนื่องจากมนุษย์ในแต่ละสังคมวัฒนธรรมอาจถูกทำให้เชื่อโดยความรู้ชุดใดชุดหนึ่งผ่านการแพร่กระจายตามช่องทางสื่อสารประเภทต่างๆ พร้อมกับสถานะแวดล้อมได้สร้างให้รับความรู้ดังกล่าวได้โดยไม่มีการตั้งคำถามเพราะมีคำตอบให้เบ็ดเสร็จ ขณะเดียวกันพิจารณาอีกด้านหนึ่งเป็นความจริงที่ว่า ความรู้ที่เกิดขึ้นจะถูกใช้ประโยชน์ในสังคมล้วนเกิดจากการสร้างความหมาย การตีความ และการอธิบายจากผู้รู้ ผู้เชี่ยวชาญต่างเป็นความรู้ที่ผ่านการคัดสรรข้อเท็จจริงเพื่อการให้เป็นความรู้หลักที่มีพลังอำนาจและสามารถสร้างความชอบธรรมให้กับคนบางกลุ่มได้ วิธีการตั้งข้อสงสัยเชิงวิพากษ์เช่นนี้นำไปสู่การทำความเข้าใจปรากฏการณ์ต่างๆ เช่น

วาทกรรมการพัฒนา ซึ่งมองว่าเป็นการสร้างความรู้และความจริงในยุคสมัยใหม่ที่มีตะวันตกเป็นเจ้าของความรู้หลัก และส่งผลอย่างมหาศาลต่อประเทศโลกที่สาม ตลอดทั้งชุมชนท้องถิ่น จนเกิดเป็นขบวนการเคลื่อนไหวที่มีรากฐานจากองค์ความรู้ผ่านการสร้างเวทีกรรมของกลุ่มคนชายขอบในหลากหลายมิติ

4.7 บทสรุปและข้อเสนอแนะ

จากงานศึกษาประเด็นวัฒนธรรมกับการพัฒนาในภาคกลางพบว่า ในระยะหลังของการทำงานวิจัยโดยเฉพาะการวิจัยแนวภูมิปัญญาท้องถิ่นหรืองานทางเลือกการพัฒนา มีอยู่มาก (บางส่วนไม่ได้นำเสนอในที่นี้) ซึ่งอาจจะมองว่าเป็นเรื่องน่ายินดีที่กระแสวัฒนธรรมถูกนำมาใช้ในงานพัฒนามากขึ้น หากแต่เมื่อพิจารณาถึงมิติการวิเคราะห์ในงานกลุ่มนี้ จะเห็นว่ายังคงยึดโยงกับแนวคิดเสมือนเป็นสูตรสำเร็จที่นำไปสู่ทางออก ของปัญหาการพัฒนา หรือนักวิจัยพยายามตั้งคำถาม (เชิงยั่วยุ) ว่าชาวบ้านจะอยู่รอดด้วยภูมิปัญญาท้องถิ่นได้อย่างไร ซึ่งอาจจะไม่ต่างกับแนวทางการวิเคราะห์ในยุคสมัยใหม่ (modernism) เพียงแต่ตัวแสดงเปลี่ยนจากอุตสาหกรรมเป็นภูมิปัญญาท้องถิ่น หรือเปลี่ยนจากบทบาทผู้เชี่ยวชาญเป็นชาวบ้านเท่านั้น

ดังนั้นการศึกษาแนวโน้มจึงไปไม่พ้นวิธีการมองเพียงระดับปรากฏการณ์หากแต่ไม่ได้มีการตั้งคำถามต่อหรือไม่สามารถอธิบายความซับซ้อนในบริบทที่แตกต่างได้ งานศึกษาหลายชิ้นจึงติดอยู่ภายใต้กับดักวิธีคิดแบบคู่ตรงข้าม (dichotomy) ตัวอย่างเช่น งานเชิงภูมิปัญญาหลายชิ้นพยายามเสนอภาพของการประสบความสำเร็จเป็นคำตอบที่เบ็ดเสร็จในตัวเอง โดยขาดการเชื่อมโยงกับสังคมโลก ดังเช่น ไชยันต์ รัชชกุล²⁰ ได้กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า “แนวคิดภูมิปัญญาชาวบ้านเป็นสิ่งที่กลับตาลปัตรในตัวเอง (irony) กล่าวคือ สิ่งที่เรียกว่าภูมิปัญญาในปัจจุบันอาจอยู่

20 อ้างในยุกติ มุกดาวิจิตร (2548).อ่าน “วัฒนธรรม” วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์นิยมและวัฒนธรรมชุมชน. กรุงเทพฯ:ฟ้าเดียวกัน.

ไ้ระบบคิด (episteme) เกี่ยวกับสิ่งที่มันขัดแย้งด้วย เช่น ในขณะที่กระแสมิปัญญาต่อต้านกระแสทุนนิยมหรือโลกาภิวัตน์ ขณะเดียวกันตัวมันเองก็เป็นสิ่งที่ถูกพูดถึงทั่วโลก (โลกาภิวัตน์แบบหนึ่ง) ตัวอย่างเช่น การรื้อฟื้นศิลปะพื้นบ้านหลายกรณีชี้ให้เห็นว่า จะประสบความสำเร็จได้ก็ต่อเมื่อสามารถปรับตัวได้ดีกับเศรษฐกิจการตลาดซึ่งเป็นสิ่งที่กระแสมิปัญญาปฏิเสธมาตั้งแต่ต้น ดังนั้นงานศึกษาต่อไปอาจจะเริ่มจากการตั้งคำถามเชิงปฏิบัติการของภูมิปัญญาท้องถิ่นในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทยและ/หรือมิติของโลกาภิวัตน์ว่ามีปฏิบัติการต่อกันอย่างไร (โดยไม่มีคำตอบแบบสำเร็จรูปอยู่ในตอนท้ายของงาน)

ส่วนแนวทางประวัติศาสตร์ท้องถิ่นมีความน่าสนใจหลายประการกล่าว คือ เป็นงานศึกษาที่คำนึงถึงบริบททางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน โดยเฉพาะงานในภาคกลางจะเห็นความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งเป็นกลุ่มคนดั้งเดิมในเกือบทุกพื้นที่ จึงเป็นการตอกย้ำประเด็นที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในการศึกษาวัฒนธรรมกับการพัฒนา คือ การพัฒนาที่เน้นถึงความหลากหลาย (diversity) ของวัฒนธรรม ส่วนหนึ่งของงานศึกษาพยายามชี้ว่านโยบายการพัฒนาที่มองไม่เห็นความหลากหลายนำไปสู่ปัญหาอย่างไร และยังย้ำถึงการสร้างและการคงอยู่ของสังคมเริ่มต้นมาจากความหลากหลาย ซึ่งประเด็นที่ไม่รู้เรียกได้ว่าเป็นภูมิปัญญาหรือไม่ ก็คือคนสมัยก่อนอยู่ร่วมกันบนความหลากหลายด้วยความสัมพันธ์ประเภทไหน ต่างจากสมัยปัจจุบันที่เราถูกทำให้เหมือนกันทั้งค่านิยมในการบริโภค ศาสนา เชื้อชาติ แต่ก้ทะเลาะกันมากขึ้น นอกจากนี้งานในกลุ่มนี้ส่วนหนึ่งเป็นการศึกษาจากมุมมองของคนใน (emic view) จึงไม่ต้องถามต่อว่าศึกษาแล้วใครได้ประโยชน์ ศึกษาแล้วจะอยู่บนหิ้งหรือไม่ เพราะทั้งระหว่างศึกษาและเมื่อศึกษาเสร็จ ผู้ศึกษาซึ่งเป็นคนได้ประโยชน์ตลอดทั้งกระบวนการ อย่างไรก็ตามแม้ว่าการศึกษาแนวนี้เจ้าของวัฒนธรรมจะเป็นผู้ดำเนินการเอง หากแต่นักวิจัยหรือนักศึกษาที่สนใจวิธีการดังกล่าวก็ยังมีความจำเป็นอยู่แต่ในสถานะของผู้เชื่อมโยงแนวคิดและชักชวนให้เกิดการวิเคราะห์และตั้งคำถามต่อไป

อย่างไรก็ตามประเด็นสำหรับการศึกษาวิจัยวัฒนธรรมกับการพัฒนาในอนาคตนอกจากความหลากหลายแล้ว ประเด็นที่สำคัญยิ่งกว่านั้น ก็คือเราจะดำรงอยู่ท่ามกลางความหลากหลายที่เผชิญหน้ากันได้อย่างไรโดยไม่เกิดความขัดแย้ง เพราะโลกยุคต่อไปการเผชิญหน้าทางวัฒนธรรมยิ่งทวีมากขึ้นกว่ายุคก่อนหลายเท่าตัว หากว่าองค์ความรู้มีลักษณะที่เปิด แต่ความเข้าใจทางวัฒนธรรมเป็นไปอย่างจำกัด ความรุนแรงทางวัฒนธรรมย่อมเกิดขึ้น การศึกษาวิจัยเพื่อให้เกิดกระบวนการสร้างความรู้ที่เท่าทันผ่านงานวิจัยปฏิบัติการจึงเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งในโลกยุคนี้

ส่วนเทคนิคการเก็บข้อมูลถือว่ามีความสำคัญอย่างมากในการเข้าถึงข้อเท็จจริง แต่ได้พบว่างานศึกษาจำนวนหนึ่งให้ความสำคัญกับเทคนิคการเก็บข้อมูลมากกว่าส่วนอื่นๆ ดูเสมือนว่าเป็นสิ่งที่ทำให้งานวิจัยมีคุณค่า มีความเป็นกลางและสามารถนำไปใช้ประโยชน์ได้ทั่วไป ซึ่งประเด็นเหล่านี้มีความสำคัญมากพอๆ กับการยึดกรอบแนวคิดอย่างตายตัว กล่าวคือ เมื่อเราเริ่มต้นทำวิจัยในประเด็นทางสังคมและวัฒนธรรม สิ่งที่น่าจะสำคัญเป็นอันดับแรกก็คือสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ แต่นักวิจัยที่เพิ่งเริ่มต้นทำวิจัยมักไปเริ่มต้นที่วิธีการว่าจะศึกษาด้วยวิธีเชิงปริมาณหรือคุณภาพ แล้วก็ตามมาด้วยสูตรสำเร็จอื่นๆ ผลผลิตของการเริ่มต้นเช่นนี้ปรากฏในงานศึกษาประเภทวิทยานิพนธ์บางชิ้นที่ประเด็นศึกษา แนวคิด และระเบียบวิธีไปคนละทิศละทาง อย่างไรก็ตาม แม้ว่าเครื่องมือจะสำคัญแต่การสร้างประเด็นการวิจัยและการเชื่อมโยงแนวคิดอาจจะมีความจำเป็นและสำคัญมากกว่า เพราะทำให้การใช้เครื่องมือเป็นไปอย่างถูกต้องเหมาะสม นอกจากนี้การวิจัยหลังสมัยใหม่ให้ความสำคัญกับการคิดทบทวนเชื่อมโยงตรึงตรอง (reexivity) ตลอดจนระยะเวลาการศึกษาวิจัยซึ่งก็เป็นเสมือนเครื่องมือทางความคิดอันหนึ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่งสำหรับนักวิจัย

ข้อเสนอแนะการทำงานวิจัยวัฒนธรรมและการพัฒนาในอนาคต (เน้นประเด็นการท่องเที่ยว)

เราอาจได้เห็นความพยายามของภาครัฐอย่างต่อเนื่องในโครงการและกิจกรรมต่างๆ เพื่อการพัฒนาชุมชนฐานเกษตรกรรมในเขตภูมิภาคของประเทศ ซึ่งกำลังเกิดช่องว่างที่ห่างมากขึ้นเรื่อยๆ กับสังคมเมืองที่อยู่ในภาคอุตสาหกรรม ทั้งนี้ จากช่วงเวลาที่ผ่านมาได้เป็นสิ่งพิสูจน์ให้เห็นว่า ความพยายามเหล่านี้ประสบความสำเร็จไปเพียงบางส่วนเท่านั้น เนื่องจากจะเห็นได้ว่ายบายหลายรูปแบบของรัฐบาลไม่สามารถนำไปสู่การพัฒนาชุมชนภูมิภาคได้อย่างเป็นรูปธรรมจนกระทั่ง การพัฒนาการท่องเที่ยวได้กลายเป็นเครื่องมือตัวใหม่ที่สามารถนำการพัฒนาและการเปลี่ยนแปลงเข้าไปสู่บริบทของชุมชนอย่างที่ปรากฏได้ค่อนข้างชัดเจน โดยเฉพาะในช่วง 10 ปีที่ผ่านมาซึ่งชุมชนในเขตภาคกลางได้รับนำการท่องเที่ยวเข้ามาพัฒนาชุมชนอย่างค่อนข้างเต็มรูปแบบและทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการพัฒนาตอบสนองความต้องการของทั้งภาครัฐและชุมชนต่อการพัฒนาได้เป็นอย่างดี

จากปรากฏการณ์ดังกล่าว งานวิจัยจำนวนมากจึงได้เกิดขึ้นเพื่อศึกษาพัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรมของชุมชน รวมถึงผลกระทบและการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอันเป็นผลมาจากการพัฒนา โดยในด้านหนึ่งเป็นที่ยอมรับได้ว่าการพัฒนาการท่องเที่ยวก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจพื้นฐานของชุมชนเป็นเบื้องต้น ซึ่งอาจมองได้ในแง่บวกของสิ่งที่ค่อนข้างเป็นรูปธรรมในด้านการสร้างงาน สร้างอาชีพ นำรายได้เข้าสู่ชุมชนเพิ่มมากขึ้น ส่งผลให้ผู้อาศัยในชุมชนไม่ต้องย้ายถิ่นฐานไปทำงานที่อื่น นอกจากนั้น ยังรวมไปถึงความรู้สึกในเชิงนามธรรมเกี่ยวกับความภาคภูมิใจที่มรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนท้องถิ่นได้เป็นที่รู้จักของบุคคลภายนอกซึ่งจะนำไปสู่การให้ความร่วมมือในการอนุรักษ์และจัดการทรัพยากรชุมชนเพื่อการท่องเที่ยวได้อย่างยั่งยืนต่อไป ช่วงเวลาที่ผ่านมาได้เกิดความพยายามของชุมชนท้องถิ่นเกี่ยวกับแนวคิดในการจัดการรูปแบบการท่องเที่ยว

ที่หลากหลายตามฐานทรัพยากรการท่องเที่ยวของชุมชนนั้นๆ เช่น การท่องเที่ยวเชิงนิเวศ การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม การท่องเที่ยวเชิงเกษตร โฮมสเตย์ เป็นต้น

ทั้งนี้ งานวิจัยชุมชนในระดับพื้นที่ได้แสดงให้เห็นถึงภาพที่มีความแตกต่างกันออกไปอันเป็นผลสืบเนื่องจากการนำการท่องเที่ยวเข้ามาในฐานะของเครื่องมือการพัฒนา โดยในระยะแรกเราอาจพบว่าการเปลี่ยนแปลงภายในชุมชนเนื่องจากการพัฒนาการท่องเที่ยวเป็นไปในรูปแบบของการตั้งรับอิทธิพลจากภายนอก ซึ่งในหลายกรณีได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนลงไปในระดับลึก รวมทั้งอาจส่งผลกระทบต่อความอยู่รอดของมรดกทางธรรมชาติและวัฒนธรรมของชุมชนไปอีกในระยะยาว แม้กระนั้น การท่องเที่ยวก็ยังถูกตีความในฐานะของเครื่องมือที่สามารถก่อให้เกิดผลได้ใน 2 ด้าน ทั้งด้านบวกและด้านลบ มากกว่าที่จะถูกมองเฉพาะในด้านลบเพียงอย่างเดียว ด้วยเหตุนี้เองในเวลาต่อมา จึงได้เกิดความพยายามของชุมชนเองที่จะจัดการให้การท่องเที่ยวเข้ามาก่อให้เกิดประโยชน์ต่อชุมชนได้อย่างแท้จริง รวมถึงความพยายามในการควบคุมและลดผลกระทบในด้านลบต่างๆ ที่อาจจะเกิดขึ้น อย่างไรก็ตามเมื่อมองจากภาพรวม อาจพบว่าการท่องเที่ยวยังเป็นปัจจัยที่เกื้อหนุนต่อการพัฒนาได้มากกว่าการสกัดกั้นอยู่ดี โดยเฉพาะเมื่อนำมาปฏิบัติได้อย่างถูกต้องและเหมาะสม การท่องเที่ยวจะเป็นสิ่งที่ช่วยสนับสนุนชุมชน วัฒนธรรม สภาพแวดล้อม และระบบเศรษฐกิจของท้องถิ่น ในขณะที่เดียวกันก็สามารถสร้างความสนใจและดึงดูดใจให้กับนักท่องเที่ยวไปในเวลาเดียวกันได้ด้วย จากข้อสรุปดังกล่าว อาจนำไปสู่ประเด็นสำคัญในการผลิตงานวิจัยในอนาคตเกี่ยวกับ วัฒนธรรมกับการพัฒนาในประเด็นของการท่องเที่ยวโดยอาจคำนึงถึงหลักการสำคัญดังต่อไปนี้

ก. การบริการจัดการท่องเที่ยวที่มาจากรากฐานภายใน (inward-oriented)

ความสำคัญของหลักการนี้อยู่บนพื้นฐานที่ว่า แนวคิดของการบริหารจัดการสภาพแวดล้อมธรรมชาติและทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยวของชุมชนเป็นสิ่งที่

ถูกกำหนดกรอบมาจากตัวปัจจัยภายนอก เช่น รัฐบาลหรือองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น ซึ่งบ่อยครั้งนโยบายหรือแนวทางปฏิบัติเหล่านี้อาจมุ่งเน้นไปที่การสร้างรายได้และผลประโยชน์มากกว่าที่จะมองผลกระทบที่เกิดขึ้นกับสภาพแวดล้อมและประชากรของชุมชนเจ้าบ้าน ด้วยเหตุนี้ รัฐจึงควรให้ความสำคัญกับวิธีการที่จะช่วยให้การท่องเที่ยวสามารถบรรลุวัตถุประสงค์และความต้องการของทั้งระดับประเทศและระดับท้องถิ่น ทั้งนี้ สิ่งที่สำคัญสำหรับภาครัฐก็คือ การบูรณาการการท่องเที่ยวให้เข้าไปมีส่วนสำคัญในกิจกรรมเกี่ยวเนื่องกับการพัฒนาอื่นๆ ที่สำคัญต่อชุมชนท้องถิ่น เช่น การส่งเสริมอุตสาหกรรมในครัวเรือน การอนุรักษ์สภาพแวดล้อม กระจายอำนาจทางการเมืองให้กับชุมชน รวมถึงการสร้างโอกาสในงานและอาชีพให้กับบุคคลท้องถิ่น เพื่อสนับสนุนให้เกิดวงจรความต่อเนื่องของการท่องเที่ยวภายในประเทศอย่างแท้จริง

ข. ให้การสนับสนุนต่อการพัฒนาการท่องเที่ยวทั้งในรูปแบบปกติและการท่องเที่ยวแบบทางเลือก

ในความเป็นจริงอาจเป็นการไม่ถูกต้องนักในการวางกรอบแนวคิดจัดให้การท่องเที่ยวรูปแบบปกติหรือ Mass Tourism กับ การท่องเที่ยวแบบทางเลือกหรือ Alternative Tourism เป็นสิ่งที่มีความแตกต่างกันอย่างสุดขั้ว ทั้งที่ทั้ง 2 รูปแบบต่างก็มีศักยภาพที่จะก่อให้เกิดการพัฒนา รวมทั้งก่อให้เกิดผลกระทบทั้งในด้านสังคม เศรษฐกิจและสิ่งแวดล้อมได้เช่นกัน ทั้งนี้ การท่องเที่ยวแบบ Mass Tourism ยังเป็นรูปแบบหลักของการท่องเที่ยวที่สามารถนำรายได้จำนวนมากเข้ามาสู่ภาครัฐและชุมชน นอกจากนั้น ความพยายามในการรักษาสถานของรูปแบบการท่องเที่ยวในลักษณะนี้ไว้ยังเป็นสิ่งจำเป็น โดยเฉพาะกับประเทศกำลังพัฒนาจำนวนมาก อย่างไรก็ตาม ถ้าได้รับการออกแบบและบริหารจัดการที่ดีแล้ว Mass Tourism จะสามารถเป็นประโยชน์ได้อย่างมากในการรองรับความต้องการของนักท่องเที่ยวที่มีจำนวนมาก และขณะเดียวกันยังสามารถก่อให้เกิดรายได้สูงสุดและลดผลกระทบต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นให้อยู่ในระดับต่ำที่สุดกับชุมชนท้องถิ่นได้ด้วย

ในกรณีนี้ อาจแสดงได้ด้วยตัวอย่างของความร่วมมือระหว่างผู้ประกอบการ ในอุตสาหกรรมท่องเที่ยว เช่น โรงแรมหรือภัตตาคาร ในการพยายามนำชุมชนท้องถิ่นเข้ามามีส่วนร่วมในวงจรของธุรกิจ เช่น การรับซื้อผลผลิตจากเกษตรกรโดยตรง หรือในลักษณะของการจัดกิจกรรมอบรมให้ความรู้กับนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติตนอย่างเหมาะสมในบริบทของชุมชนท้องถิ่น รวมทั้งวิธีการที่นักท่องเที่ยวจะได้มีส่วนร่วมในการส่งเสริมเศรษฐกิจของชุมชน เป็นต้น วิธีการสร้างการตระหนักรู้ให้กับนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับผลกระทบต่างๆ เป็นแนวคิดสำคัญที่สามารถนำมาปฏิบัติได้อย่างกว้างขวางหลายๆ ระดับในปัจจุบัน โดยกรณีศึกษาต่างๆ จากงานวิจัยได้แสดงให้เห็นว่า รูปแบบการจัดการท่องเที่ยวในระดับกลุ่มย่อยที่อาศัยทักษะและทรัพยากรท้องถิ่นเป็นหลักนั้นเป็นสิ่งที่เป็ประโยชน์ได้อย่างมากต่อชุมชนในท้องถิ่น ทั้งนี้ โอกาสในการสร้างการมีส่วนร่วมอย่างเป็นรูปธรรมและการเพิ่มความเข้มแข็งให้กับชุมชนผ่านการท่องเที่ยว สามารถกระทำได้โดยผ่านกลุ่มย่อยเหล่านี้ ซึ่งจะเป็ตัวที่ช่วยเปิดโอกาสในการดึงกลุ่มคนที่เคยอยู่ในระดับของชายขอบชุมชน เช่น สตรี ได้เข้ามามีส่วนร่วมในส่วนนี้ด้วย

ในขณะที่รูปแบบของการท่องเที่ยวทางเลือกในปัจจุบันกำลังมีการเปลี่ยนแปลงและขยายตัวเพิ่มมากขึ้นตามความสนใจเฉพาะกลุ่มของนักท่องเที่ยว เช่นการท่องเที่ยวเชิงนิเวศน์หรือการท่องเที่ยวแบบผจญภัย กลายเป็นเครื่องมือที่มีศักยภาพสำคัญต่องานพัฒนาในชุมชนท้องถิ่นนั้น สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งที่ควรพิจารณาเป็นอย่างยิ่ง คือ กระบวนการและขั้นตอน ในการนำการท่องเที่ยวภายในบริบทของชุมชน ทั้งนี้ เนื่องจากถ้าปราศจากการไตร่ตรองอย่างรอบคอบในด้านผลกระทบที่จะเกิดขึ้นต่อประเด็นเกี่ยวกับชนชั้น เพศและความเป็นชาติพันธุ์แล้ว รูปแบบการท่องเที่ยวทางเลือกแบบใหม่นี้ อาจส่งผลกระทบในทางลบได้มากกว่าการท่องเที่ยวในรูปแบบเดิมในอดีตเสียอีก เนื่องจากโอกาสที่นักท่องเที่ยวจะมีปฏิสัมพันธ์ทางตรงกับชาวชุมชนท้องถิ่นมีความเป็นไปได้สูงขึ้น ยกตัวอย่างเช่น การสร้างรีสอร์ทเพื่อการท่องเที่ยวเชิงนิเวศโดยกลุ่มนายทุนหรือการจัดการแสดงทางวัฒนธรรมเพื่อให้นักท่องเที่ยวชมภายใต้แนวคิดการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมซึ่งชาวชุมชนท้องถิ่นจะได้รับเพียงค่าตอบแทนจำนวนน้อยมาก เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม รูปแบบการจัดการท่องเที่ยวในกรอบขนาดย่อยที่ดำเนินการโดยชุมชนเองตามที่กล่าวไว้ข้างต้นก็อาจไม่ช่วยให้ชุมชนได้บรรลุเป้าหมายของยุทธศาสตร์การพัฒนาเสมอไป โดยเฉพาะเมื่อมองในประเด็นที่ว่า รูปแบบดังกล่าวมักมีข้อจำกัดในการก่อให้เกิดรายได้เข้าสู่ชุมชนภายในระยะเวลาอันสั้น นอกจากนั้นความรู้ในระดับกว้างและทักษะในทางธุรกิจเกี่ยวกับการบริหารจัดการและการตลาดของชาวชุมชนท้องถิ่นก็เป็นสิ่งจำเป็นเพื่อจัดการกิจกรรมประจำวันต่างๆ ให้สามารถลุล่วงไปได้ด้วยดี ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจนักที่จะพบว่าการจัดการท่องเที่ยวในรูปแบบของชุมชนอาจไม่ได้นำไปสู่ความยั่งยืนทางเศรษฐกิจของชุมชนในระยะยาว หากจะให้ชุมชนสามารถหาวิธีการเหมาะสมในการจัดการทรัพยากรการท่องเที่ยวของชุมชนอย่างยั่งยืนโดยควบคู่ไปกับฐานทรัพยากรและศักยภาพที่มีอยู่อย่างจำกัด การเปิดรับกลยุทธ์ที่หลากหลายเพื่อการพัฒนาจึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่ง ซึ่งอาจรวมถึงการผสมผสานรูปแบบของการท่องเที่ยวแบบปกติและแบบทางเลือกเข้าด้วยกัน ทั้งนี้ควรคำนึงถึงหลักที่อยู่บนพื้นฐานความจริงว่าไม่ว่าการท่องเที่ยวรูปแบบใดจะถูกนำมาใช้กับชุมชนก็ตาม ต่างต้องเผชิญกับผลกระทบที่ย่อมเกิดขึ้นตามมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ทั้งสิ้น แต่ในความพยายามที่จะให้ชุมชนได้เข้ามามีส่วนร่วมจัดการท่องเที่ยวอย่างส่งผลดีในแง่ของการกระจายรายได้ไปยังสมาชิกต่างๆ การลดความไม่เท่าเทียมกัน การปรับปรุงคุณภาพชีวิตของชาวชุมชนท้องถิ่น ช่วยเสริมสร้างพัฒนาทักษะทางธุรกิจที่จำเป็น และลดอัตราการอพยพย้ายถิ่นเข้าสู่เมืองใหญ่ได้

ค. การให้ชุมชนเป็นผู้มีบทบาทในการพัฒนารูปแบบและการจัดการท่องเที่ยว

นอกจากความพยายามในการแสดงบทบาทต่อพัฒนาการด้านการท่องเที่ยว ชาวชุมชนยังสามารถแสดงออกเพื่อได้ตอบรูปแบบการจัดการที่ไม่เหมาะสมบางประการในอาณาเขตพื้นที่ของชุมชนได้เช่นกัน ซึ่งระดับของการแสดงออกอาจมีความแตกต่างกันออกไป โดยที่บางชุมชนอาจเลือกใช้วิธีการคัดค้านอย่างเปิดเผย

และอาจประสบความสำเร็จไปถึงระดับที่สามารถเปลี่ยนแปลงทิศทางของการพัฒนาการด้านการท่องเที่ยวในชุมชนได้ และอาจเป็นการแสดงพลังเพื่อให้หน่วยงานกลางที่รับผิดชอบรับทราบถึงปัญหาและความต้องการที่แท้จริงของชุมชน ซึ่งในปัจจุบันความเคลื่อนไหวในลักษณะนี้ของชุมชนเองยังเกิดขึ้นในระดับที่ไม่มากนัก เนื่องจากการเคลื่อนไหวในหลายกรณีมักเกิดขึ้นในกรณีที่มีปัญหาได้กระทบการดำเนินชีวิตประจำวันเป็นส่วนใหญ่ เช่น การสร้างเขื่อน โครงการก่อสร้างถนน เป็นต้น ดังนั้น ปรากฏการณ์ลักษณะนี้จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจต่อการศึกษาเพื่อเป็นกรณีตัวอย่างและแนวทางสำหรับชุมชนอื่นๆ ต่อไปในอนาคต โดยที่ชุมชนสามารถสร้างศักยภาพในการเข้าไปมีบทบาทต่อการจัดการท่องเที่ยวโดยอาศัยการรวมกลุ่มภายในอย่างเข้มแข็ง รวมทั้งผสมผสานความร่วมมือระหว่างกลุ่มต่างๆ เช่น เยาวชน สตรี ผู้สูงอายุและกลุ่มอื่นๆ

ง. แนวคิดในการทำงานวิจัยด้านการท่องเที่ยวกับชุมชนท้องถิ่น

(1) ส่งเสริมการสร้างเสริมความเข้มแข็งให้ชุมชนได้มีส่วนร่วมต่อการจัดการท่องเที่ยวโดยการให้เข้าถึงข่าวสารอย่างเท่าเทียม

การสร้างเสริมความเข้มแข็งให้กับชุมชนจะเป็นส่วนสำคัญที่ช่วยให้บรรลุถึงเป้าหมายในการพัฒนาทั้งในด้านเศรษฐกิจและสังคมได้ โดยแนวทางการสร้างเสริมความเข้มแข็งควรจะนำไปปฏิบัติใช้กับคนทุกกลุ่มในชุมชนให้สามารถเข้าถึงข้อมูลข่าวสารที่จำเป็นเพื่อจะได้เป็นแนวทางให้แต่ละบุคคลกำหนดบทบาทและการมีส่วนร่วมที่ตนเองควรมีได้อย่างชัดเจน รวมถึงช่วยสร้างความมั่นใจในการเข้าไปมีส่วนร่วมและแสดงความคิดเห็นในประเด็นต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับผลประโยชน์ร่วมของชุมชนต่อไปในอนาคต ทั้งนี้ ย่อมเป็นสิทธิโดยชอบธรรมที่ชุมชนจะปฏิเสธหรือไม่รับการท่องเที่ยวเข้ามา แม้ดูเหมือนว่าจะเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดประโยชน์ทางเศรษฐกิจขึ้นมาก็ตาม ดังนั้น การได้รับข้อมูลที่ชัดเจนตั้งแต่ในเบื้องต้นจะเป็นสิ่งที่ช่วยได้อย่างมากที่จะให้ชุมชนได้ตระหนักถึงความเสี่ยง ผลกระทบที่อาจเกิดขึ้น รวมทั้งเล็งเห็นโอกาสความเป็นไปได้ของประโยชน์ที่จะเกิดขึ้นตามมา นอกจากนั้น ยังช่วย

ให้ชุมชนสามารถประเมินเปรียบเทียบผลได้และผลเสียที่เกิดขึ้นระหว่างกลุ่มต่างๆ ที่เกี่ยวข้องด้วย

ด้วยเหตุนี้ การศึกษาในแง่มุมมองของการสร้างความเข้มแข็งให้กับชุมชนในการบริหารจัดการทรัพยากรการท่องเที่ยวผ่านโครงการ/กิจกรรมต่างๆ เช่น หลักสูตรฝึกอบรม การให้บริการข้อมูลข่าวสาร รวมถึงการได้มีส่วนร่วมในกระบวนการตัดสินใจ ทั้งในช่วงเวลาก่อนและระหว่างที่ชุมชนได้รับนำการท่องเที่ยวเข้ามา โดยเฉพาะในประเด็นด้านความครอบคลุมทั่วถึงของการจัดกิจกรรมไปยังตัวแทนของกลุ่มต่างๆ ที่อยู่ในชุมชน นอกจากนั้น การสร้างความเข้มแข็งในที่นี้ยังรวมไปถึงการส่งเสริมให้สมาชิกภายในชุมชนเกิดความมั่นใจในศักยภาพของตนเองในการมีส่วนร่วมอย่างเท่าเทียมกันและก่อให้เกิดประโยชน์สูงสุดร่วมกัน โดยเฉพาะการปลูกฝังความรู้สึกระหนักถึงคุณค่าในตนเองระหว่างสมาชิกของชุมชนเป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่งในกรณีการท่องเที่ยวถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ช่วยก่อให้เกิดประโยชน์ซึ่งจะต้องดึงชาวชุมชนให้เข้าไปมีส่วนร่วมในทางใดทางหนึ่ง เพื่อให้พวกเขาสามารถจะแสดงบทบาทได้เพิ่มขึ้นนอกจากในฐานะของผู้ที่ต้องรอรับประโยชน์จากอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวเพียงอย่างเดียวเท่านั้น

(2) สนับสนุนการมีส่วนร่วมเชิงรุกของชุมชน

แม้ว่าในปัจจุบันมีหลายฝ่ายที่เกี่ยวข้องได้เริ่มตระหนักในความสำคัญของการมีส่วนร่วมของชุมชนท้องถิ่นในการบริหารจัดการทรัพยากรการท่องเที่ยว แต่เมื่อพิจารณาถึงในมิติเชิงลึกมักจะพบว่า เป็นแนวคิดที่เป็นประโยชน์ในด้านการประชาสัมพันธ์เป็นหลักโดยอาจไม่ได้นำไปสู่วิธีการปฏิบัติได้อย่างแท้จริง ดังนั้นประเด็นต่อมาที่สมควรพิจารณาอย่างยิ่งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าชุมชนควรจะมียุทธศาสตร์ในการมีส่วนร่วมเชิงรุกโดยไม่กั้นชาวชุมชนออกจากการจัดโครงการ/กิจกรรมที่ก่อให้เกิดผลกระทบด้านใดด้านหนึ่งกับชุมชน ในกรณีนี้ แนวทางหนึ่งที่สามารถนำมาใช้ได้ก็คือ จะต้องแน่ใจว่า ชุมชนได้มีส่วนร่วมในกระบวนการดำเนินงานศึกษาวิจัยต่างๆ ที่เกิดขึ้นเช่น การนำเยาวชนในท้องถิ่นเข้ามาร่วมเป็นผู้ช่วยนักวิจัยในการเก็บข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับชุมชนซึ่งย่อมจะเป็นประโยชน์ช่วยให้แก่นักวิจัยได้เข้าถึงข้อมูล

บางกลุ่มที่อาจไม่สามารถได้มาตามบริบททั่วไปได้ง่ายขึ้น หรือการที่สมาชิกชุมชนได้เข้าไปมีบทบาทในองค์กรที่เกี่ยวข้องกับการกำหนดแผนงานหรือนโยบายด้านการท่องเที่ยวในระดับท้องถิ่นหรือระดับภูมิภาค ทั้งนี้ ความสำเร็จในความพยายามควบคุมและจัดการด้านการท่องเที่ยวอาจรวมไปถึงการกำหนดขอบเขตให้กับกิจกรรมบางอย่างของนักท่องเที่ยว เช่น การกำหนดสถานที่ตั้งของที่พักแรมนักท่องเที่ยว รวมไปถึงการจำกัดจำนวนและเวลาเข้าเยี่ยมชมสถานที่ท่องเที่ยวในแต่ละครั้ง เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ในการให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในเชิงรุกต่อการจัดการท่องเที่ยวอาจส่งผลให้เกิดความขัดแย้งกับหน่วยงานอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ ด้วยเหตุนี้ การศึกษาแนวทางเพื่อจัดการกับความขัดแย้งนี้จึงมีความจำเป็นต่อความสำเร็จของโครงการและกิจกรรมในระยะยาว

(3) แสดงให้เห็นประโยชน์ทางรูปธรรมและนามธรรมที่เสริมกับการท่องเที่ยว

เป็นที่ค่อนข้างชัดเจนในกรณีที่ชุมชนได้นำแรงงานและทรัพยากรที่มีมาใช้เพื่อกิจกรรมการท่องเที่ยวด้วยความต้องการที่จะเห็นผลที่เกิดขึ้นอย่างเป็นธรรม โดยเฉพาะผลตอบแทนที่มาในรูปของรายได้ที่จะเข้ามาหมุนเวียนภายในชุมชน ประเด็นนี้ก่อให้เกิดข้อจำกัดค่อนข้างมากในการจะสร้างให้ชุมชนได้ตระหนักว่าความพยายามที่เกิดขึ้นในปัจจุบันจะส่งผลดีต่อไปในระยะยาว ด้วยเหตุนี้นักวิจัยหรือผู้ที่ทำงานด้านการพัฒนาชุมชนรวมกับการท่องเที่ยวจึงจำเป็นต้องมองหาโอกาสและวิธีการอื่นๆ เพิ่มเติมที่จะก่อให้เกิดประโยชน์ได้บางประการต่อชุมชนก่อนที่จะวางแผนงานด้านการท่องเที่ยวที่จัดทำไว้จะประสบผลสำเร็จได้จริง ในกรณีนี้อาจปรากฏออกมาในรูปของการจ้างงานชาวชุมชนในโครงการก่อสร้าง รวมถึงสนับสนุนการรวมกลุ่มของสมาชิก เช่น กลุ่มงานหัตถกรรมเพื่อนำผลิตภัณฑ์ที่ได้ไปฝากจำหน่ายที่อื่นก่อนจนกว่ากลุ่มงานของชุมชนจะสามารถก่อสร้างตัวขึ้นมาได้

ยิ่งไปกว่านั้น ผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้องควรจะต้องพิจารณาในส่วนของประโยชน์ทางนามธรรมที่ชุมชนจะได้รับในการมีส่วนร่วมด้านการท่องเที่ยว เช่น การเสริมสร้างความเข้มแข็ง การพัฒนาทักษะฝีมือ การสร้างความเป็นปึกแผ่นระหว่างสมาชิก

ซึ่งเป็นสิ่งที่มีความสำคัญมากเช่นกัน เนื่องจากประเด็นนี้มักจะถูกละเลยโดยผู้เกี่ยวข้องโดยเฉพาะหน่วยงานภาครัฐผู้ให้การสนับสนุนด้านงบประมาณหรือกำหนดนโยบาย และบ่อยครั้งอาจพบว่า การจัดกิจกรรมหรือโครงการต่างๆ มีเป้าหมายที่มุ่งไปที่การสร้างผลลัพธ์ในทางรูปธรรมเป็นหลัก เช่น การก่อสร้างสถานที่พักของนักท่องเที่ยวหรือศูนย์แสดงศิลปวัฒนธรรมของชุมชน โดยที่อาจจะเลยการพิจารณาในบทบาทหรือศักยภาพที่สมาชิกชุมชนจะสามารถเข้ามามีส่วนร่วมในโครงการเหล่านี้ได้

(4) การศึกษาเพื่อให้ชุมชนได้ตระหนักถึงประโยชน์และต้นทุนที่เกิดจากการท่องเที่ยวร่วมกัน

จากแนวคิดเบื้องต้นของการมีส่วนร่วมของชุมชนในการจัดการท่องเที่ยวอาจนำไปสู่ความเข้าใจเบื้องต้นในแง่ที่ว่า ได้มีการจัดสรรผลประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับสู่สมาชิกส่วนใหญ่ในชุมชน ซึ่งในความจริงก็มักไม่ได้เป็นเช่นนั้น ดังนั้น ระบบและกลไกบางประเภทจึงมีความจำเป็นเพื่อผลประโยชน์สามารถกระจายไปสู่สมาชิกชุมชนอย่างทั่วถึง ทั้งนี้ ในกรณีทั่วไปเราอาจพบได้ว่าการแบ่งแยกและความขัดแย้งเป็นลักษณะตามธรรมชาติที่แท้จริงที่มักเกิดขึ้นในชุมชน ด้วยเหตุนี้จึงย่อมจะมีบุคคลกลุ่มหนึ่งที่ไม่ได้ถูกนำเข้ามาสู่ศูนย์กลางของผลประโยชน์ที่ได้มาจากการท่องเที่ยว และเป็นกลุ่มสำคัญที่ผู้ทำการศึกษาวิจัยจะต้องพยายามหาให้พบเพื่อทราบถึงปัญหาและความต้องการของพวกเขา เช่น กลุ่มสตรีในบางครั้งอาจถูกจำกัดบทบาทของการมีส่วนร่วมในการตัดสินใจเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ในชุมชน เป็นต้น

เรามักพบในหลายกรณีเกี่ยวกับความขัดแย้งภายในชุมชนเมื่อบุคคลหรือครัวเรือนเพียงจำนวนหนึ่งเท่านั้นที่ได้รับประโยชน์ที่เกิดขึ้นจากการพัฒนาการท่องเที่ยว อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางปัญหาที่เกิดขึ้นก็อาจนำไปสู่แนวทางในการแก้ไขปัญหาและยุติความขัดแย้งที่เกิดขึ้นได้หลายแนวทางเช่นกัน เช่น การให้บุคคลหรือครอบครัวที่ได้รับรายได้ดี เพิ่มขึ้นจากการประกอบกิจกรรมที่เกี่ยวกับการท่องเที่ยว นำรายได้ส่วนหนึ่งเข้ามาร่วมในการจัดตั้งกองทุนเพื่อการพัฒนาชุมชน เช่น การสร้างสถานที่ทำภารกิจกรรมของชุมชน ซึ่งจะช่วยให้ชุมชนได้ตระหนักใน

ความสำคัญของท่องเที่ยวและมีทัศนคติในทางบวกต่อนักท่องเที่ยวที่มาเยี่ยมเยือนชุมชนได้ ในส่วนนี้อาจรวมไปถึง การเชิญชวนให้สมาชิกอื่นๆ ได้เข้ามามีส่วนร่วมต่อชุมชน เช่น การจัดให้นักท่องเที่ยวได้ไปเยี่ยมชมสถานที่จริงที่ใช้ผลิตภัณฑ์พื้นบ้านเพื่อจะได้เลือกซื้อสินค้าเหล่านี้ ในกรณีนี้ มุมมองที่น่าสนใจก็คือ การเข้ามามีส่วนร่วมของสมาชิกอย่างทั่วถึงจะกลายเป็นกลไกที่ช่วยให้การกระจายและจัดสรรประโยชน์ไปสู่สมาชิกไปได้อย่างทั่วถึง นอกจากการกระจายประโยชน์ระหว่างสมาชิกอย่างทั่วถึงแล้ว ความพยายามร่วมกันเพื่อลดผลกระทบที่เกิดขึ้นต่อชุมชนให้อยู่ในระดับต่ำสุดก็เป็นสิ่งที่ต้องพิจารณาในอันดับต้นๆ ด้วยเช่นกัน

(5) สนับสนุนทางเลือกอื่นๆ ที่หลากหลายในการพัฒนาชุมชน

ความจริงที่ปรากฏจากผลทั้งทางบวกและทางลบที่เกิดจากการท่องเที่ยวอาจจะเป็นสิ่งที่ช่วยเตือนให้เราได้ตระหนักถึงความเสี่ยงที่ชุมชนต้องนำทรัพยากรพลังงานและทักษะจำนวนมหาศาลมาใช้สนับสนุนโครงการและกิจกรรมทางการท่องเที่ยวต่างๆ ทั้งนี้ด้วยข้อจำกัดด้านต่างๆ อาจส่งผลให้ชาวชุมชนเกิดมุมมองในลักษณะที่ว่า การท่องเที่ยวจะช่วยก่อให้เกิดผลประโยชน์กลับมาได้อย่างมากและรวดเร็ว และยิ่งในกรณีที่รายได้หลักมาจากการท่องเที่ยวและชุมชนต้องพึ่งพานักท่องเที่ยวต่างชาติ ชุมชนอาจได้รับผลกระทบเมื่อเกิดเหตุการณ์สำคัญต่างๆ เช่น วิกฤตการณ์ด้านก่อการร้าย ปัญหาความไม่สงบ ภัยธรรมชาติหรือการเกิดขึ้นของโรคติดต่อชนิดใหม่ๆ หรือโรคที่กลับคืนมาอีกครั้งจากอดีต เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การท่องเที่ยวอาจถูกพิจารณาให้มีความสำคัญในฐานะเป็นทางเลือกหนึ่งในการพัฒนาได้ โดยชุมชนไม่จำเป็นต้องยึดถือไว้เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ชุมชนจะต้องพยายามหาช่องทางในการพัฒนาอื่นๆ ควบคู่ไปกับการท่องเที่ยวด้วย โดยที่โครงการหรือกิจกรรมด้านการท่องเที่ยวไม่ควรที่จะเข้าไปแทรกแซงหรือสร้างผลกระทบให้กับกิจกรรมการผลิตที่เป็นเศรษฐกิจพื้นฐานของชุมชนอยู่แล้ว เช่น เกษตรกรรมหรือการประมงที่จะช่วยเป็นแหล่งรายได้สำคัญให้กับชุมชนได้ในช่วงที่รายได้จากการท่องเที่ยวอยู่ในภาวะไม่แน่นอน

(6) เสริมสร้างความสัมพันธ์อันดีระหว่างชุมชนและผู้เกี่ยวข้องอื่นๆ

จากที่กล่าวมาข้างต้น ความพยายามของชุมชนในการพัฒนาคุณภาพชีวิต และความเป็นอยู่ที่ดีอาจไม่สามารถประสบผลสำเร็จได้ถ้าปราศจากความร่วมมือจากผู้เกี่ยวข้องอื่นๆ เพื่อให้การท่องเที่ยวเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดประโยชน์กับชุมชนท้องถิ่นได้อย่างแท้จริงและกระจายไปสู่สมาชิกได้อย่างทั่วถึง เช่น การให้ความช่วยเหลือในการจัดการสภาพแวดล้อม การจัดหาแหล่งเงินทุน การสร้างหลักประกันในการใช้ทรัพยากรชุมชน การให้การศึกษาวงชุมชนเกี่ยวกับหลักการจัดการการท่องเที่ยว และพฤติกรรมของนักท่องเที่ยว รวมถึงการให้ความรู้เฉพาะด้านที่จำเป็น เช่น ด้านกฎหมาย การตลาด การดำเนินธุรกิจ เป็นต้น ทั้งนี้ การทำงานร่วมกันของผู้ที่เกี่ยวข้องเป็นสิ่งที่มีความสำคัญมากเนื่องจากการใช้การท่องเที่ยวเป็นเครื่องมือในการพัฒนานั้นจำเป็นต้องบูรณาการยุทธศาสตร์ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติเข้าด้วยกัน และแม้ว่ายุทธศาสตร์วัฒนธรรมกับการพัฒนาในมุมมองด้านการท่องเที่ยวจะมุ่งเน้นไปที่ระดับท้องถิ่นเป็นหลัก แต่ขณะเดียวกันโครงการริเริ่มเกี่ยวกับชุมชนทั้งหลายก็อาจไม่ประสบความสำเร็จถ้าปราศจากการสนับสนุนเชิงนโยบายจากระดับรัฐบาลในด้านของ การกำหนดและกรอบการทำงานที่มีความเหมาะสม การสนับสนุนด้านกิจการสาธารณูปโภคพื้นฐานและธุรกิจขนาดย่อมของชุมชน

ประเด็นสำคัญที่นักวิจัยไม่อาจละเลยในการศึกษาการท่องเที่ยวในฐานะเครื่องมือทางวัฒนธรรมที่ก่อให้เกิดการพัฒนาอยู่บนพื้นฐานว่า การท่องเที่ยวเป็นตัวที่สามารถก่อให้เกิดประโยชน์ที่เอื้อต่อชุมชนได้อย่างมากมาย เช่นเดียวกับผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นได้ ดังนั้น สิ่งที่ควรทำการศึกษาต่อไปก็คือ จะทำ “อย่างไร” ให้การท่องเที่ยวสามารถทำหน้าที่ในฐานะเครื่องมือของการพัฒนาที่เกิดขึ้นประโยชน์ได้อย่างแท้จริง เนื่องจากอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวในปัจจุบันได้ขยายตัวเพิ่มมากขึ้นพร้อมๆ กับดึงดูดผู้เกี่ยวข้องจากภาคส่วนต่างๆ เข้ามาร่วมในกระบวนการมากขึ้น ในกรณีนี้ การท่องเที่ยวอาจไม่ใช่คำตอบหลักเพียงคำตอบเดียวสำหรับการพัฒนา แต่อย่างไรเสีย การท่องเที่ยวก็เป็นกลไกที่ช่วยให้ชุมชนสามารถบรรลุเป้าหมายบางประการได้ เช่นการส่งเสริมเศรษฐกิจของท้องถิ่น นอกจากนั้น ยังอาจ

รวมไปถึงเป้าหมายด้านสังคมและการเมืองของชุมชนในแง่ของการสร้างความเข้มแข็ง การเพิ่มศักยภาพ สร้างบูรณาการด้านวัฒนธรรมและการตระหนักถึงคุณค่าในตนเอง ดังนั้น ผู้เกี่ยวข้องต่างๆ ทั้งหน่วยงานภาครัฐและภาคเอกชนจึงสามารถแสดงบทบาทสนับสนุนการเข้ามามีส่วนร่วมของชุมชนและช่วยให้กระบวนการพัฒนาการท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นเป็นไปอย่างเสมอภาคและยั่งยืน ขณะเดียวกันกลุ่มสมาชิกของชุมชนเองก็ต้องแสดงบทบาทการตรวจสอบในการพัฒนาการท่องเที่ยวและร้องเรียนต่อหน่วยงานภาครัฐเมื่อสิทธิและความอยู่ดีกินดีของสมาชิกได้รับการคุกคาม สำหรับข้อคิดประการสุดท้ายที่น่าพิจารณาก็คือการมีส่วนร่วมของชุมชน ทั้งในการควบคุมจัดการด้านการท่องเที่ยวและการจัดสรรกระจายผลประโยชน์ ซึ่งจะต้องได้รับความร่วมมือจากผู้ที่มิบทบาทเกี่ยวข้อง เช่นเดียวกันกับการสร้างเสริมพฤติกรรมของนักท่องเที่ยวที่มีความรับผิดชอบเพิ่มมากขึ้นด้วย

สำหรับมุมมองในอนาคตถึงประเด็น “วัฒนธรรมกับการพัฒนา” ในภาคกลาง ผู้ศึกษามองว่า แนวโน้มการหันมาให้ความสนใจเรื่องท้องถิ่นมีมากขึ้นในทุกมิติ ทั้งจากกระแสการส่งเสริมการท่องเที่ยวที่เน้นการผลิตวัฒนธรรมท้องถิ่นเพื่อประโยชน์เชิงธุรกิจ หรือการหันกลับมาสนใจประเด็นท้องถิ่นด้วยความตื่นกลัวที่จะสูญเสียอัตลักษณ์และคุณค่าทางวัฒนธรรมไปท่ามกลางยุคสมัยโลกาภิวัตน์ งานศึกษาวัฒนธรรมในมิตินี้ก็จะมุ่งการอนุรักษ์วัฒนธรรมดั้งเดิม และสุดท้ายการสนใจประเด็นท้องถิ่นเชิงวิชาการ แสดงนัยหลายประการซึ่งอาจเป็นผลสืบเนื่องจากสภาพปัญหาภายในชุมชนท้องถิ่นเอง การตั้งคำถามเชิงวิพากษ์ และกระบวนการศึกษาหลังสมัยใหม่ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาแนวพาหกรรม การวิเคราะห์ความรู้กับอำนาจ ตลอดจนการเคลื่อนไหวประเด็นสิทธิมิติต่างๆ ซึ่งประเด็นเหล่านี้ส่งผลสำคัญต่อการแสดงตัวตนของท้องถิ่นที่เป็นส่วนหนึ่งของประเทศและส่วนหนึ่งของโลก โดยที่ระดับของการวิเคราะห์พาหกรรมได้ช่วยให้เห็นที่มาที่ไปของนโยบายที่ส่งผลต่อท้องถิ่นในมิติต่างๆ รวมทั้งการตอบโต้ของท้องถิ่นผ่านการสร้างความหมายใหม่ (construction) ในบริบทต่างๆ ซึ่งอาจหมายถึงการศึกษาตีประวัติศาสตร์มาใหม่ รวมถึงการสร้างความหมายใหม่ได้เช่นเดียวกัน

เอกสารอ้างอิง

- กมลทิพย์ ชนะกานนท์ (2543) “บทบาทของกลุ่มเยาวชนในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ตำบลห้วยสัตว์ใหญ่ อำเภอหัวหิน จังหวัดประจวบคีรีขันธ์” วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม. (พัฒนาชนบทศึกษา)) มหาวิทยาลัยมหิดล
- กรณีย์ สุทธารมณ (2546) ความพึงพอใจของลูกค้าที่มีต่อการให้บริการของโรงแรมรอยัลโดมอน จังหวัดเพชรบุรี ปรินญาณินพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต (ธุรกิจศึกษา) มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
- กรรณิกา เรืองเดช (2539) “สุขภาพแรงงานหญิงในบริบทของกระบวนการแรงงาน บทบาททางเพศและความสัมพันธ์หญิงชาย: ศึกษาเฉพาะกรณีโรงงานอิเล็กทรอนิกส์แห่งหนึ่งในเขตจังหวัดภาคกลาง” วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม.) (สังคมศาสตร์การแพทย์และสาธารณสุข) มหาวิทยาลัยมหิดล
- เกศสุตา สิทธิสันติกุล และกษกร ชินะวงศ์, บก. (2546) **ประสบการณ์จากพื้นที่ เล่มที่ 2: น้ำ ความขัดแย้ง การคลี่คลาย ปัญหาของชุมชนแพรกหนามแดง เชียงใหม่: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย สำนักงานภาค**
- การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (2542) **การดำเนินการเพื่อกำหนดนโยบายการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ: รายงานผลการดำเนินการ กรุงเทพมหานคร: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย**
- กุลวนิดา มาสุปรีดี (2541) ‘Ecotourism กับการท่องเที่ยวจังหวัดจันทบุรี’ **วารสารราชภัฏรำไพพรรณี** 2 (2) (ธ.ค. 2541) 75-80
- คอร์ เพลนนิ่ง แอนด์ ดีเวลลอปเม้นท์ (2539) **แผนแม่บทส่งเสริมการท่องเที่ยวจังหวัดเพชรบูรณ์ กรุงเทพมหานคร: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย**
- คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล (2534) **การศึกษาเบื้องต้นเพื่อการวางแผนพัฒนาการท่องเที่ยวจังหวัดสุพรรณบุรี อ่างทอง ลพบุรี สระบุรี กรุงเทพมหานคร: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย**
- จามะรี เชียงทอง (2549) **สังคมวิทยาการพัฒนา** กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์
- จิระ กาญจนภักดี (2541) **คู่มือส่งเสริมหมู่บ้านท่องเที่ยว** กรุงเทพฯ: กรมการพัฒนาชุมชน
- จิระวรรณ บรรเทาทุกข์ (2547) การรับมือกับปัญหาการเปลี่ยนแปลงด้านสิ่งแวดล้อมที่มีผลต่อสุขภาพในมิติหญิง-ชาย: ศึกษากรณีหมู่บ้านกระเหรี่ยงคลีต้ง จังหวัดกาญจนบุรี วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม.) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- ชนิกา วัฒนะศิริ (2537) “จากสังคมชาวนาสู่สังคมอุตสาหกรรม ศึกษาการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในชุมชนไทเบ็ง บ้านดิ่ง จ.ลพบุรี” วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม. (มานุษยวิทยา)), มหาวิทยาลัยศิลปากร
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2540) **วิถีไทย: การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม** กรุงเทพมหานคร: โครงการวิถีทรรศน์

- ชูศักดิ์ วิทยากัด (2543) “แนวการวิเคราะห์เชิงนิเวศวิทยาการเมือง” ใน **สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์** บรรณาธิการโดย ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และคณะ, 242-268 กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- ณรงค์ศักดิ์ ธนวิบูลย์ชัย วิชาวิ พิจิตบันดาล และสมศักดิ์ มีทรัพย์หลาก (2533) **โครงการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวเพื่อเพิ่มรายได้ให้กับประชาชนในท้องถิ่น** นนทบุรี: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช
- ณัฐกานต์ สุวรรณะ (2546) “ความสามารถของชุมชนในการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น: ศึกษาเฉพาะกรณีดอนหอยหลอด ตำบลบางจะเกร็ง อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสงคราม” วิทยานิพนธ์ วิทยาศาสตร์มหาบัณฑิต (การวางแผนสิ่งแวดล้อมเพื่อชุมชนและชนบท), มหาวิทยาลัยมหิดล
- ทองคำ พันนัทธิ (2539) “พัฒนาธรรมกับการท่องเที่ยวว่าด้วยโบราณสถาน” **วารสารวัฒนธรรมไทย** 33 (12): 23-27
- นฤมล บรรจงจิตร (2547) **ศักยภาพภูมิปัญญาท้องถิ่นในการแก้ไขปัญหาชุมชน** กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- น้ำฝน บุญยะวัฒน์ (2540) “การพัฒนาการท่องเที่ยวแถบบริเวณพื้นที่ชายฝั่งทะเลตะวันออก” **จุลสารการท่องเที่ยว** 16 (4): 26-35
- ประภาวดี เผ่าทองจีน และวรรณศิลป์ พีรพันธ์ (2538) “ผลกระทบจากการท่องเที่ยวที่มีต่อการใช้ที่ดินจังหวัดเพชรบุรี” **วารสารวิจัยสภาวะแวดล้อม** 17 (1): 16-28
- ปิยชน ผู้ทรงธรรม (2545) “เอกลักษณ์ปฐมนิเทศกับการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น จังหวัดเพชรบุรี” วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตร์มหาบัณฑิต (เทคโนโลยีการวางแผนสิ่งแวดล้อมเพื่อพัฒนาชนบท), มหาวิทยาลัยมหิดล
- ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539) **ภูมิปัญญาในเวศวิทยาชนพื้นเมือง: ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยงในป่าทุ่งใหญ่นเรศวร** กรุงเทพฯ: โครงการฟื้นฟูชีวิตและธรรมชาติ
- ปรีชา มาเจริญ (2539) “พฤติกรรมของประชาชนในการอนุรักษ์แม่น้ำแม่กลอง: ศึกษากรณี อำเภอยะนิง จังหวัดราชบุรี” วิทยานิพนธ์ (สค.ม. (สิ่งแวดล้อม))--มหาวิทยาลัยมหิดล, (2539)
- พรรณราย อาจหยุด (2547) “กระบวนการพึ่งตนเองด้านสุขภาพของชุมชนเข้มแข็ง: ศึกษากรณีประชาคมตำบลหัวสำโรง อ.ท่าม่วง จ.ลพบุรี” วิทยานิพนธ์สังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- พัชรา ลากลือชัย (2546) ความพึงพอใจของนักท่องเที่ยวชาวไทยต่อการจัดการการท่องเที่ยวตลาดน้ำดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรีและตลาดน้ำท่าคา จังหวัดสมุทรสาคร วิทยานิพนธ์ บริหารธุรกิจมหาบัณฑิต (การจัดการ) มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
- พระมหาธำนิ นันทวิสาร (2540) “บทบาทของพระสงฆ์กับการรักษาสุขภาพ: กรณีศึกษาพระครูจันทคุณวัฒน์ วัดน้ำวน ตำบลบางเคื่อง อำเภอเมือง จังหวัดปทุมธานี” วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม. (พัฒนาชนบทศึกษา)), มหาวิทยาลัยมหิดล

- พินัย อนันตพงศ์ (2543) รายงานผลการศึกษาวิจัยเรื่องการมีส่วนร่วมของชุมชนท้องถิ่นในการบริหารจัดการด้านการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ กรุงเทพฯ: สถาบันดำรงราชานุภาพ ร่วมกับ สำนักนโยบายและแผน สำนักงานปลัดกระทรวงมหาดไทย และกรมการพัฒนาชุมชน
- เฟื่องฟ้า ปัญญา (2547) “การจ้างแรงงานต่างด้าวในกิจการประมงทะเลและกิจการต่อเนื่องในจังหวัดสมุทรสาคร” วิทยานิพนธ์ พัฒนาแรงงานและสวัสดิการกรมหางาน, คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- ภาควิชาทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม มหาวิทยาลัยนเรศวร (2544) แผนแม่บทพัฒนาการท่องเที่ยวภาคกลางตอนบน กรุงเทพมหานคร: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย
- ภูธร ภูมธนะ (2539) ‘คนไทยกับการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม’ วารสาร อ.ส.ท. 37 (5):18-19
- มนตรี คงเจริญ (2536) “ผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ ที่มีอิทธิพลต่อประมงชายฝั่ง: กรณีศึกษาชุมชนคลองด่าน” วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม. (มานุษยวิทยา)) มหาวิทยาลัยศิลปากร
- มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ (2543) การท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์ในวัด กรุงเทพมหานคร: สถาบันพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์เพื่อสิ่งแวดล้อม
- มิตรา สามารถ (2543) รายงานผลการศึกษาวิจัยเรื่องการมีส่วนร่วมของชุมชนท้องถิ่นในการบริหารจัดการด้านการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ กรุงเทพมหานคร: สถาบันดำรงราชานุภาพ: สำนักนโยบาย และแผน สำนักงานปลัดกระทรวงมหาดไทย
- ไมตรี พุททวงษ์ (2537) ‘การศึกษาเพื่อรองรับการขยายตัวของธุรกิจการท่องเที่ยวจังหวัดปราจีนบุรี และจังหวัดสระแก้ว’ จุลสารการท่องเที่ยว 13 (2): 47-53
- ยุกติ มุกดาวิจิตร (2548) อ่าน “วัฒนธรรมชุมชน”: วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์พันธ์แนววัฒนธรรมชุมชน กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน
- เรวดี ประเสริฐสุข และคณะ (2546) โครงการวิจัยพลวัตประวัติศาสตร์ท้องถิ่นท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง: ตำบลคลองด่าน กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- รัตนา จารุเบญจ และคณะ (2550) ศักยภาพของเด็กและเยาวชนในการรับ/ด้านวัฒนธรรมตะวันตกในชุมชน กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- วนรัตน์ กรอิสรานุกุล (2544) รายงานการวิจัยการศึกษาเพื่อวางแผนทางการพัฒนากายภาพและปรับปรุงสภาพแวดล้อมเพื่อรองรับการขยายตัวทางประชากรและการท่องเที่ยว ปทุมธานี: ภาควิชาเทคโนโลยีชนบท มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ศูนย์รังสิต
- วรรณัย พงศาหลาการ (2538) “พืชเศรษฐกิจกับการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่บ้านโคก ต.อุทอง จ.สุพรรณบุรี” วิทยานิพนธ์, บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- วุฒิ บุญเลิศ และคณะ (2546) เมื่อกะเหรี่ยงสวนผึ้งลุกขึ้นพูด กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
- วิบูลย์ เข็มเฉลิม และคณะ (2548) วิถีคนบนป่าตะวันออกผืนสุดท้าย กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

วิรัชต์ แสงดาวฉาย (2545) “ประชาสังคม เวทีสาธารณะ กับกระบวนการกลายเป็นประเด็นสาธารณะ
ศึกษกรณัโครงการก่อสร้างโรงบำบัดน้ำเสียคลองด่าน จังหวัดสมุทรปราการ” วิทยานิพนธ์
(ศค.ม.)—จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

คันสนียั ตันตวิท (2539) ‘การทอ้งเทียจวชงนิเวศ: กรณัศึกษการมีส่วนร่วมของชุมชนเกาะล้านต่อ
ทอ้งถิน’ วารสารวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 5 (1): 81-89

ศุนยวิจัยป่าไม้มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ (2541) **คู่มือพัฒนาและออกแบบสิ่งอำนวยความสะดวก
ในแหล่งท่องเที่ยวแบบการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์** กรุงเทพมหานคร: การทอ้งเทียจ
แห่งประเทศไทย

สกล เทียจจิต (2537) “การเปลี่ยนแปลงสภาพเศรษฐกิจ สังคม และสิ่งแวดล้อมของประชาชน
ที่อาศัยอยู่ในบริเวณโครงการก่อสร้างระบบป้องกันน้ำเค็ม: ศึกษาเฉพาะกรณีตำบล
แพรกหนามแดงอำเภอบ้านลาด จังหวัดสมุทรสาคร” วิทยานิพนธ์ (ศค.ม. (สิ่งแวดล้อม))
มหาวิทยาลัยมหิดล

สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (2528) **รายงานการวิจัยเรื่องการอนุรักษ์และ
ฟื้นฟูงานเทศกาลและงานประเพณีต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวในประเทศไทย**
กรุงเทพมหานคร: การทอ้งเทียจแห่งประเทศไทย

สถาบันวิจัยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีแห่งประเทศไทย (2532) **การศึกษาเบื้องต้นเพื่อวางแผน
พัฒนาการท่องเที่ยวนครสวรรค์ อุทัยธานี ชัยนาท สิงห์บุรี** กรุงเทพมหานคร: การทอ้งเทียจ
แห่งประเทศไทย

สถาบันวิจัยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีแห่งประเทศไทย (2537) **การศึกษาขีดความสามารถ
ในการรองรับการพัฒนาการท่องเที่ยวและจัดทำแผนปฏิบัติการพัฒนาการท่องเที่ยว
ของหมู่เกาะและชายฝั่งทะเลจังหวัดตราด** กรุงเทพมหานคร: สถาบันวิจัยวิทยาศาสตร์และ
เทคโนโลยีแห่งประเทศไทย

สถาบันวิจัยสภาวะแวดล้อม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2539) **รายงานฉบับสมบูรณ์การศึกษา
ทบทวนแผนพัฒนาการท่องเที่ยวภาคกลางฝั่งตะวันตก: จังหวัดกาญจนบุรี อุทัยธานี
สุพรรณบุรี ราชบุรี เพชรบุรี** กรุงเทพมหานคร: การทอ้งเทียจแห่งประเทศไทย

สมคิด จานันต์ศร (2544) “การปรับเปลี่ยนทางสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนรอบสวนอุตสาหกรรม
โรจนะ อำเภอบางบาล จังหวัดพระนครศรีอยุธยา” วิทยานิพนธ์ (ศค.ม. (พัฒนาชนบทศึกษา))--
มหาวิทยาลัยมหิดล

สมชาย เดชะพรหมพันธุ์ และภัทราพร สร้อยทอง (2545) **รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์โครงการ
บริหารและการจัดการการท่องเที่ยวเชิงนิเวศของอุทยานแห่งชาติในภาคตะวันออก
ชลบุรี: คณะ มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา**

สมพงศ์ สระแก้ว (2544) “แนวทางการแก้ไขปัญหาสุขภาพในกลุ่มแรงงานต่างด้าว
จังหวัดสมุทรสาคร” วิทยานิพนธ์พัฒนาชุมชนมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

- สมาคมภูมิศาสตร์แห่งประเทศไทย (2530) **บทบาทของภูมิศาสตร์กับการพัฒนาการท่องเที่ยว**
กาญจนบุรี
- สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ หลักสูตรนักวิจัยระดับปฏิบัติการ รุ่นที่ 8 (2545) **รายงาน
การวิจัยเรื่องการท่องเที่ยวในแหล่งท่องเที่ยวชายหาด: กรณีชายหาดเมืองพัทยา
จังหวัดชลบุรี** กรุงเทพมหานคร: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ
- สำนักบริการวิชาการ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2534) **การศึกษาบทบาทของแผนพัฒนา
การท่องเที่ยวเมืองพัทยาและจังหวัดระยอง จันทบุรี ตราด** กรุงเทพมหานคร:
การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย
- สำนักบริการวิชาการ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2536) **การศึกษาเพื่อรองรับการขยายตัว
ของธุรกิจการท่องเที่ยวเมืองจังหวัดปราจีนบุรีและจังหวัดสระแก้ว** กรุงเทพมหานคร:
การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย
- ลำอาง หิรัญบุรณะ (2542) **โครงการวิจัยเรื่องการพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์ใน
จังหวัดนครนายก** กรุงเทพมหานคร: สถาบันพัฒนาการท่องเที่ยวเพื่ออนุรักษ์สิ่งแวดล้อม
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
- สายพันธ์ พึ่งพระคุ้มครอง (2542) “ผลกระทบจากการจ้างแรงงานต่างชาตินำเข้าเมืองผิดกฎหมาย
ต่อกิจการประมงทะเลของจังหวัดสมุทรสงคราม” วิทยานิพนธ์พัฒนาแรงงานและสวัสดิการ
มหาดบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- สุชาดา บุญประสพ (2539) “พฤติกรรมของประชาชนในการแก้ไขปัญหาแม่น้ำท่าจีนน้ำเสีย: ศึกษา
กรณีอำเภอสมพาน จังหวัดนครปฐม” วิทยานิพนธ์ (ศศ.ม. (สิ่งแวดล้อม))—มหาวิทยาลัยมหิดล
- สุรัชย์ หวันแก้ว (2543) **แบบแผนการเรียนรู้เกี่ยวกับชนบทในมหาวิทยาลัยไทย, ศูนย์ศึกษา
การพัฒนาสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**
- สุวัชชัย โสภาศ (2543) “**การศึกษากลุ่มสหกรณ์ชาวไร่สับปะรดสามร้อยยอดจำกัด**” วิทยานิพนธ์
(ศศ.ม. (พัฒนาชนบทศึกษา)), -มหาวิทยาลัยมหิดล
- สัมฤทธิ์ ผิวฉิม (2545) “**ภูมิปัญญาชาวบ้านในการประกอบอาชีพการเลี้ยงดูสัตว์เคี้ยว
刍และปศุสัตว์ชนิดอื่นนอก จังหวัดฉะเชิงเทรา**” วิทยานิพนธ์ พัฒนาแรงงานและ
สวัสดิการมหาดบัณฑิต, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- เสาวภา พริตพิพงษ์ และคณะ (2548) **ชุมชนลุ่มแม่น้ำนครชัยศรี: พัฒนาการทางประวัติศาสตร์
เศรษฐกิจสังคม วัฒนธรรม พลวัตและการท้าทาย** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุน
งานวิจัย
- อภิญา บัวสรวง และคณะ (2546) **ชุมชนแหลมใหญ่: วิถีชีวิตจากความทรงจำ หนังสือชุด
การวิจัยโครงการการจัดการทรัพยากรเพื่อสันติภาพและความยั่งยืน เล่ม 3 นครปฐม:
สำนักงานกลาง เครือข่ายการวิจัยบูรณาการลุ่มน้ำท่าจีน-แม่กลอง คณะสิ่งแวดล้อมและพหุ
วิทยาการศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล**

อัศวิน แสงพิกุล (2548) ‘การศึกษางานวิจัยด้านการท่องเที่ยวเชิงนิเวศของประเทศไทยในรอบ
ทศวรรษ (2537-2547): แนวทางการพัฒนาสู่ความยั่งยืน’ วารสาร สออ. ประเทศไทย
8 (2): 77-91

อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2544) **มิติชุมชน: วิธีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจ และการจัดการ
ทรัพยากร** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

อุบล วุฒิพรโสภณ (2546) “การมีส่วนร่วมในการรักษาสภาพแวดล้อมชุมชนของผู้ใช้แรงงาน
ตำบลบางกระทีก อำเภอสามพราน จังหวัดนครปฐม” วิทยานิพนธ์ศึกษาศาสตรมหาบัณฑิต
(สิ่งแวดล้อมศึกษา), มหาวิทยาลัยมหิดล

อุดม บัวศรี (2538) ‘การท่องเที่ยวกับกระแสวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลง’ วารสารศูนย์การศึกษา
ต่อเนื่อง 3 (1): 4-8

แนะนำผู้เขียน

กนกรัตน์ กิตติวัฒน์ อาจารย์ประจำคณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ มีประสบการณ์การสอนและวิจัยเกี่ยวกับผลกระทบทางสังคมจากกระบวนการการพัฒนา

ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ อาจารย์พิเศษคณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ มีผลงานสำคัญเกี่ยวกับแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์

ธนภูมิ อติเวทิน อาจารย์ประจำคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มีความสนใจในเรื่องวัฒนธรรมศึกษา และประสบการณ์วิจัยเกี่ยวกับวัฒนธรรมกับการท่องเที่ยว

อมรา พงศาพิชญ์ ศาสตราจารย์กิตติคุณ สาขามานุษยวิทยา เกษียณจาก คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย มีผลงานทางวิชาการ เป็นจำนวนมาก ในส่วนหนึ่งเกี่ยวกับวัฒนธรรมกับการพัฒนา และในปัจจุบันดำรงตำแหน่ง ประธานคณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ

อานันท์ กาญจนพันธุ์ ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ภาควิชาวิชาสังคมวิทยา และมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มีผลงานจำนวนมาก ด้านการศึกษาวัฒนธรรมและแนวทางการวิเคราะห์สังคมไทย อดีตประธานคณะกรรมการวิจัยวัฒนธรรมภาคเหนือ

“...การประมวลและสังเคราะห์งานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม
กับการพัฒนาของที่มีวิจัยภาคกลาง นอกจากจะแสดงให้เห็น
มิติผลกระทบของการพัฒนาที่มีต่อชุมชนและวัฒนธรรมดั้งเดิมแล้ว
ยังได้นำเสนองานที่สะท้อนปรากฏการณ์อีกด้านหนึ่งคือ
การแสวงหาทางเลือกการพัฒนาที่ตรงข้ามกับแนวพัฒนากระแสหลัก
โดยการส่งเสริมวัฒนธรรมดั้งเดิมเป็นศูนย์กลางของการพัฒนา
แทนการเน้นพัฒนาตามแนวเศรษฐกิจแบบตะวันตก...”

ISBN 978-974-672-950-5



9 789746 729505