

การทะลุกรอบคิดของทฤษฎีและวิธีวิทยาของการทะลุกรอบคิด :มิติใหม่ในมานุษยวิทยาไทย?

อานันท์ กาญจนพันธุ์

คณะสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

I. บทนำ

ในช่วงกลางทศวรรษที่ 2530 เมื่อผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตว่า การสอนวิชามานุษยวิทยาไทยกำลังตกอยู่ในสถานะที่เรียกว่า “การเป็นอัมพาตทางทฤษฎี” นั้น หมายความว่า ผู้สอนมักไม่สนใจใยดีกับประเด็นข้อถกเถียงทางทฤษฎี ซึ่งอาจจะเสนอแนวความคิดทางเลือกใหม่ๆ ในการศึกษาสังคมและวัฒนธรรม ทั้งที่พัฒนาขึ้นในสังคมตะวันตก และที่สังเคราะห์ขึ้นมาจากประสบการณ์ของการวิจัยในสังคมไทยเอง แต่กลับพบว่า นักมานุษยวิทยา มักพอใจอยู่กับความคิดพื้นฐานอย่างกว้างๆ เท่านั้น (ข้อเขียนนี้ได้นำมาตีพิมพ์ภายหลังใน อานันท์ 2541) จึงทำให้นักวิชาการส่วนใหญ่ขาดการแลกเปลี่ยนและโต้เถียงทางความคิดทฤษฎี ไม่ว่าจะเป็นภายในสาขาเดียวกันหรือต่างสาขาก็ตาม โดยเฉพาะในเวทีสาธารณะต่างๆ เช่น ในการประชุมสัมมนาหรือการเขียนบทความในวารสาร ขณะที่ยึดติดอยู่กับทฤษฎีเดิมๆ ที่เคยได้เล่าเรียนมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งทฤษฎีสถาบันโครงสร้างหน้าที่นิยม และทฤษฎีสถาบันวัฒนธรรมและบุคลิกภาพ

แม้ว่าในช่วงทศวรรษก่อนหน้านั้น (2520) จะมีความพยายามแนะนำทฤษฎีตะวันตกใหม่ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่ก็ขาดการสานต่อทั้งในแง่การสอนและการวิจัยอย่างจริงจัง เริ่มจากปี พ.ศ. 2523 สุเทพ สุนทรเกสัชได้แนะนำทฤษฎีสถาบันโครงสร้างนิยมของ Claude Levi-Strauss (สุเทพ 2540: 88-106) และต่อมาปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุลก็ได้ขยายความคิดเพิ่มเติมอีก (ปริตตา 2527 และ 2533) หลังจากนั้นก็ได้มีการนำเสนอวิธีการวิเคราะห์แบบมาร์กซิสต์แนวใหม่ในทางมานุษยวิทยา โดยเริ่มจากบทแนะนำหนังสือ “Marxist Analysis and Social Anthropology” ของไซยงค์ รัชชกุล ในปี พ.ศ. 2524 ตามมาด้วยหนังสือของยศ สันตสมบัติ (2530) เรื่อง “จากวานรถึงเทวดา: มาร์กซิสต์และมานุษยวิทยามาร์กซิสต์” และหนังสือของสมศักดิ์ สามัคคีธรรม (2533) เรื่อง “แนวคิดมาร์กซิสต์กับการศึกษาเรื่องการเปลี่ยนแปลงในสังคมชาวนาประเทศโลกที่สาม” ขณะที่งานทั้งสามชิ้นจะนำเสนอเฉพาะแง่คิดเชิงทฤษฎีเป็นหลัก แต่ในปี พ.ศ. 2527 ก็มีงานวิจัยที่ใช้กรอบคิดทฤษฎีนี้เกิดขึ้นตามมาด้วย ในรูปของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของอานันท์ กาญจนพันธุ์ และชัยนต์ วรรณะภูติ

ในช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 และต้นทศวรรษที่ 2530 ยังมีการนำเข้าทฤษฎีตะวันตกอื่นๆ เพิ่มเติมอีก อาทิเช่น ชค สันตสมบัติ ได้นำเสนอแนวความคิดสำนักกวัตตุนิยมวัฒนธรรม (2527) ซึ่งถือเป็นทฤษฎีหนึ่งในแนวการศึกษาแบบนิเวศวิทยาวัฒนธรรม โดยมีวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก ของอุไรวรรณ ตันกิมยง (2526) เกี่ยวกับการจัดการน้ำขององค์กรเหมืองฝายในภาคเหนือเป็นตัว อย่างงานวิจัยในแนวนี้นี้ และที่สำคัญ ถาญญา แก้วเทพยังแปลบทความของทานาเบ้นักวิชาการชาว ญี่ปุ่น ซึ่งนำเสนอความคิดของนักทฤษฎีมาร์กซิสต์แนวใหม่ที่สนใจอุดมการณ์คือ Antonio Gramsci ในกรณีศึกษาอุดมการณ์ในการกบฏชาวนาของไทย (ทานาเบ้ 2529) นอกจากนั้น ชค สันตสมบัติ ยัง ได้แนะนำแนวคิดและทฤษฎีด้านจิตวิเคราะห์ของสำนักฟรอยด์ใหม่ เช่น Jacques Lacan และทฤษฎี สตรีนิยม (ชค 2532) และในช่วงต้นทศวรรษ 2530 นี้เอง สุเทพ สุนทรภัสสร์ ก็ได้เขียนหนังสือรวบรวม ทฤษฎีทั้งทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา 2 เล่มใหญ่ ซึ่งครอบคลุมทฤษฎีใหม่ๆ ในขณะนั้น เช่น ทฤษฎีสตรีนิยม ทฤษฎีมาร์กซิสต์แนวใหม่ ทฤษฎีปฏิสัมพันธ์ทางสัญลักษณ์ (Symbolic Interaction) และ ทฤษฎีของ Michel Foucault เป็นต้น (สุเทพ 2533 และ 2534) แต่ทฤษฎีใหม่ๆ เหล่า นี้ก็ยังคงมีเนื้อหาจำกัดอยู่ในขั้นพื้นฐานของชั้นเรียนระดับปริญญาโทเท่านั้น โดยไม่ได้กระตุ้นให้ เป็นประเด็นโต้เถียงและต่อยอด เพื่อปรับปรุงไปเป็นวิธีวิทยาในการศึกษาวิจัยแต่อย่างใด

ขณะที่วงวิชาการนอกสาขามานุษยวิทยา ได้หยิบยกประเด็นทางทฤษฎีใหม่ๆ ขึ้นมาได้ เติงกันอย่างกว้างขวางในเวทีสาธารณะเช่นวารสารวิชาการ โดยเฉพาะทฤษฎีของ Michel Foucault เริ่มจาก ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ได้แนะนำความคิดของ Michel Foucault เป็นครั้งแรกในปี พ.ศ. 2525 ด้วยการวิจารณ์หนังสือเรื่อง “The History of Sexuality” (ชัยวัฒน์ 2525) หลังจากนั้นก็ได้มีการ อภิปรายความคิดของ Michel Foucault อย่างต่อเนื่องตามมา (ดู ธเนศ 2528 และ 2529) พร้อมๆ กับมี การแปลความคิดของ Michel Foucault บางส่วนเป็นภาษาไทยด้วย (สมเกียรติ 2531) และยังมีการ แนะนำความคิดของนักทฤษฎีชาวฝรั่งเศสคนอื่นๆ อีก เช่น Jean Baudrillard ซึ่งสนใจวัฒนธรรมการ บริโภคในสังคมทุนนิยมยุคหลัง (สุทธิพันธ์และจิรติ 2530)

ส่วนวงวิชาการมานุษยวิทยาไทยขณะนั้นกลับเฉยเมย ต่อกระแสความคิดของทฤษฎีตะวันตก ใหม่ๆ ซึ่งกำลังไหลบ่าเข้ามา ทั้งๆ ที่นักทฤษฎีเหล่านี้ ไม่ว่าจะเป็น Antonio Gramsci, Michel Foucault และ Jean Baudrillard ล้วนมีบทบาทสำคัญต่อการวิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีมาร์กซิสต์ และการก่อรูปของกระแสความคิดทฤษฎีแนวหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ที่กำลังจะค่อยๆ กลายมา เป็นแนวคิดหลักในปัจจุบัน ส่วนหนึ่งนั้นอาจแสดงถึงความไม่สนใจแลกเปลี่ยนความคิดกับนักวิชา การนอกสาขา และอีกส่วนหนึ่งก็ขาดการติดต่อกับวงวิชาการสาขาเดียวกันในต่างประเทศด้วย เพราะในช่วงเวลาเดียวกันนั้นวงการมานุษยวิทยาอเมริกันกำลังตื่นตัวกับความคิดของ Michel Foucault ที่นำมาใช้วิพากษ์วิจารณ์การเมืองของการเขียนงานทางชาติพันธุ์วรรณา (Clifford and Marcus eds. 1986) ขณะที่ยังมีความพยายามทบทวนทฤษฎีทางมานุษยวิทยาอเมริกาในช่วงหลังทศ

วรรษที่ 1960 ซึ่งทำให้เริ่มเห็นความสำคัญของทฤษฎีของนักวิชาการชาวฝรั่งเศสอีกคนหนึ่งคือ Pierre Bourdieu ต่อการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาร่วมสมัยมากขึ้น (Ortner 1984)

แต่ปัญหาพื้นฐานของการเป็นอัมพาตทางทฤษฎีของนักมานุษยวิทยาไทยจริงๆ น่าจะอยู่ที่ นักมานุษยวิทยาไทยส่วนมากยึดมั่นถือมั่นว่า วัฒนธรรมในฐานะที่เป็นคุณค่าร่วมกันและเป็นตัวกำหนดทุกสิ่งทุกอย่าง โดยเฉพาะตัวกำหนดการมองโลกและพฤติกรรมของผู้คนในวัฒนธรรมนั้น ทั้งนี้เพราะเข้าใจว่าวัฒนธรรมเป็นแก่นแท้ที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง นักมานุษยวิทยาไทยจึงมุ่งมั่นค้นหาลักษณะแบบแผนทางวัฒนธรรม ทั้งจากการวิจัยสนาม และการศึกษาจากเอกสาร เพื่อนำมาใช้อธิบาย มากกว่าพึ่งพาความเข้าใจจากทฤษฎี แต่อาจลืมไปว่าในทางมานุษยวิทยาแล้ว ทฤษฎีนั้นในด้านหนึ่งก็คือ การนำเสนอมุมมองต่อความเข้าใจในความหมายของวัฒนธรรมแบบหนึ่ง ในอีกด้านหนึ่งก็คือมุมมองเชิงวิพากษ์และตั้งคำถาม ซึ่งสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ดังนั้นความเข้าใจว่าวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนด ก็เป็นเพียงทฤษฎีวัฒนธรรมทฤษฎีหนึ่งเท่านั้น

ตามนัยดังกล่าว ปัญหาของการเป็นอัมพาตทางทฤษฎี จึงไม่ใช่ปัญหาของการไร้ทฤษฎี หรือการไม่สนใจทฤษฎี แต่น่าจะหมายถึง การยึดติดกับทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งเพียงทฤษฎีเดียว ซึ่งก็คือการยึดติดอยู่กับกรอบคิดของทฤษฎีอย่างหลับลับตามากกว่า จนกลายเป็นความมีอคติทางปัญญา และความชะงักงันทางความคิด ในลักษณะที่ไม่แตกต่างไปจากการถูกเส้นผมบังภูเขานัก ผลที่ตามมาของการยึดความหมายของวัฒนธรรม เพียงความหมายเดียวเป็นฐานความคิดทางทฤษฎีเช่นนี้ ทำให้นักมานุษยวิทยาไทยเน้นความสำคัญของวัฒนธรรม มากกว่าตัวตนของคน เมื่อทฤษฎีที่นำเข้ามาใหม่นั้นพยายามสร้างความเข้าใจในความหมายของวัฒนธรรมต่างออกไป โดยที่ด้านหนึ่งจะหันมาให้ความสำคัญของคนในการนิยามความหมายของวัฒนธรรมมากขึ้น และอีกด้านหนึ่งก็จะมองวัฒนธรรมเป็นการครอบงำและความขัดแย้ง แทนที่จะเป็นคุณค่าร่วมกันเท่านั้น นักมานุษยวิทยาไทยจำนวนมากจึงวางเฉยเสีย เพราะไม่สนใจที่จะพยายามทะลุออกมาจากกรอบที่เคยชินอยู่แล้ว

แต่ในช่วงหลังของทศวรรษที่ 2530 นักมานุษยวิทยาไทยจำนวนหนึ่งได้พยายามจะทะลุกรอบคิดของทฤษฎีเดิมๆ โดยการท้าทายความเข้าใจที่ว่าวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนดบ้างแล้ว ด้วยการเริ่มหันเหความสนใจจากระบบคุณค่าของวัฒนธรรมไปที่ตัวคน ส่วนหนึ่งนั้นน่าจะเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงบริบททางสังคมของไทยเอง ที่ประชาสังคมในช่วงนั้นได้ร่วมต่อสู้ให้เกิดเสรีภาพมากขึ้น และอีกส่วนหนึ่งได้รับอิทธิพลของกระแสความคิดทางทฤษฎีใหม่ๆ ที่นำเข้ามาก่อนหน้านี้ โดยเริ่มจากการหันมาให้ความสำคัญกับตัวตนของผู้หญิง ดังเช่นงานของปรางค์ วงษ์เทศ (2544 พิมพ์ครั้งแรก 2534) ฉลาดชาย รมิดานนท์ (2535) และ ยศ สันตสมบัติ (2535) เป็นต้น พร้อมๆกับนั้น นักมานุษยวิทยาไทยก็เริ่มสนใจศึกษาคนชายขอบอื่นๆ ด้วย ไม่ว่าจะเป็นคนในกลุ่มชาติพันธุ์ คนจน และคนติดเชื้อมเอดส์ (ดู สุริชัย 2542 และชยันต์ 2542)

ที่จริงในช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 และช่วงต้นทศวรรษที่ 2530 ก็มีนักวิชาการสาขาอื่น เริ่มทำทฤษฎีความหมายที่ว่าวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนด เพราะดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองอยู่ก่อนแล้ว โดยเฉพาะนักประวัติศาสตร์ เช่น นิธิ เอียวศรีวงศ์ ซึ่งพบจากการศึกษาวรรณกรรมว่า วัฒนธรรม กระฉูดพื้นนั้นไม่ได้มีอยู่แล้ว หากแต่เพิ่งถูกสร้างขึ้นมาในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (นิธิ 2527) และ ธงชัย วินิจจะกูล ก็ค้นพบจากการศึกษาประวัติศาสตร์ว่า ความเป็นไทยเป็นผลผลิตของการนิยามใน กระบวนการสร้างรัฐชาติ (ธงชัย 2530 และ 2532) ต่อมานักมานุษยวิทยาจึงออกมาเขียนยืนยันเช่นกันว่า วัฒนธรรมเป็นเรื่องของการสร้างความหมายในทางการเมืองของรัฐชาติ (บุติ 2537) อีกทั้งวัฒนธรรมไทยก็ไม่ใช่ตัวกำหนดตัวตนของคนไทย แต่คนไทยต่างหากที่นิยามและเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเอง ตามบริบทที่เปลี่ยนแปลงไป (นิติ 2541)

เมื่อความเข้าใจวัฒนธรรมที่ตายตัวถูกท้าทายมากขึ้น จึงเกิดความตื่นตัวในการแสวงหา ความเข้าใจใหม่ๆ จากทฤษฎีมากขึ้น ดังจะพบว่า ในช่วงรอยต่อระหว่างปลายทศวรรษที่ 2530 และ ต้นทศวรรษที่ 2540 นักมานุษยวิทยาไทย และนักวิชาการสาขาอื่นๆ ต่างถกเถียงทั้งประเด็นทาง ทฤษฎีและการปรับใช้ทฤษฎีกันมากขึ้น ดังจะเห็นได้ชัดเจนในงานวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตหลาย ชิ้นด้วยกัน เริ่มจากวิทยานิพนธ์ของฉัตรฯ ซึ่งศึกษาความคิดของ Raymond Williams กับ การวิเคราะห์วัฒนธรรมบริโภค (ฉัตรฯ 2537) ส่วนวิทยานิพนธ์ของยุคดีได้นำความคิดเรื่องการสร้าง ภาพตัวแทนมาวิเคราะห์กระแสวัฒนธรรมชุมชน (ยุคดี 2538) ต่อมาก็มีวิทยานิพนธ์ซึ่งพยายามปรับ ใช้ความคิดของ Michel Foucault ในการวิเคราะห์ เช่น วิทยานิพนธ์ของสมบัติ ใช้ศึกษาการนิยาม ความหมายของป่า (สมบัติ 2541) และวิทยานิพนธ์ของสายพิณใช้ศึกษาการต่อต้านจัดขึ้นของนัก โทษหญิง (สายพิณ 2543) เป็นต้น

นอกจากนั้นในช่วงนี้เองยังเกิดกระแสของความพยายามเรียนรู้ทฤษฎีใหม่ๆ ของนักวิชาการ ต่างสาขาอย่างกว้างขวาง ซึ่งค่อยๆ ทำลายพรมแดนของสาขาลง พร้อมกับส่งเสริมให้มีการแลกเปลี่ยนระหว่างสาขามากขึ้น ดังจะเห็นได้ว่า เริ่มมีถกเถียงประเด็นทางทฤษฎีข้ามสาขา เช่น บท ความของศิริวิรัช ทุมคำ ที่พูดถึงความคิดของวิโก้และเลวี-สเตร้าส์ในประเด็นเกี่ยวกับ Subject (2541) และก็เริ่มมีการปรับใช้ทฤษฎีของสำนักหลังโครงสร้างนิยม (Poststructuralism) ในการ ศึกษาวัฒนธรรมร่วมสมัย เช่น หนังสือของชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช เรื่อง “เชิงอรรถวัฒนธรรม” (2539) และบทความของจรูญ เบญจเจริญกุลที่ได้อภิปรายความคิดของ Roland Barthes (2540) ซึ่งเคยมีการ ถกเถียงกันอยู่ก่อนบ้างแล้วในการศึกษาด้านวรรณคดี ในท้ายที่สุดนักรัฐศาสตร์ เช่น ไชยรัตน์ เจริญสิน โอบารก็ได้นำทฤษฎีสำนักนี้มาขยายความให้ลึกซึ้งมากขึ้นอีก ในหนังสือเล่มใหม่ล่าสุดเรื่อง “สัญญาวิทยา โครงสร้างนิยมและหลังโครงสร้างนิยมกับการศึกษารัฐศาสตร์” (2545) โดยก่อนหน้านี้ ไชยรัตน์ก็เคยปรับใช้ทฤษฎีหลังสมัยใหม่นิยมในการวิพากษ์การพัฒนา (2543)

ส่วนนักมานุษยวิทยาเองก็เริ่มตั้งประเด็นถกเถียงทางทฤษฎีมากขึ้นด้วยเช่นกัน ดังเช่นการเสนอแนวคิดที่แตกต่างกันเกี่ยวกับการเขียนงานทางด้านชาติพันธุ์วิทยาของมาลินอฟสกี ระหว่างมลาตซายและไชยันต์ (2541) กับปริตดา (2542) เพื่อการหันกลับมาทำความเข้าใจกับตัวตนของนักมานุษยวิทยาไทยเอง นอกจากนั้นก็มีความพยายามเจาะแนวกิจทางทฤษฎีต่างๆตามประเด็นที่สนใจเฉพาะด้านมากขึ้นอีก เช่น ประเด็นเกี่ยวกับวัฒนธรรมการบริโภค (สิริพร 2538)) และประเด็นเกี่ยวกับอัตลักษณ์และพื้นที่ (อภิญา 2543ก และ 2543ข) ซึ่งได้ทบทวนแนวคิดจากทฤษฎีทั้งสำนักหลังโครงสร้างนิยมและหลังสมัยใหม่นิยมอย่างกว้างขวาง

ภายใต้บริบทของความเคลื่อนไหว ในการเรียนรู้ทฤษฎีตะวันตกใหม่ ๆ มากขึ้นนี้เอง จึงน่าจะตั้งประเด็นคำถามสำหรับนักมานุษยวิทยาไทยว่า จะเลือกสรรและสังเคราะห์ทฤษฎีต่างๆเหล่านั้นอย่างไร เพื่อพัฒนาการเรียนรู้ในการศึกษาทางวัฒนธรรม เพื่อเป้าหมายอะไร และสำหรับใคร ซึ่งข้อเขียนนี้มุ่งที่จะนำเสนอแนวทางในการอภิปรายประเด็นคำถามต่างๆข้างต้น โดยหวังว่าจะช่วยชี้ทิศทางในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างทฤษฎี วิธีวิทยา และความรู้ ให้เกิดความชัดเจนได้มากขึ้น

ในแนวทางเบื้องต้น น่าจะต้องทำความเข้าใจกันเสียก่อนว่า ทฤษฎีนั้นคงจะไม่ใช่เพียงเป็นคำตอบสำเร็จรูป ตามที่มักจะเข้าใจกันเท่านั้น หากแต่ยังเป็นมุมมองเชิงวิพากษ์วิจารณ์ในการตั้งคำถามอย่างหนึ่งด้วย ในการสร้างความรู้และความเข้าใจต่อเรื่องราวที่ต้องการเรียนรู้ สำหรับนักมานุษยวิทยาแล้วจุดเริ่มต้นก็คือ มิติต่างๆของความเข้าใจความหมายของวัฒนธรรม ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นมิติหลักในทางทฤษฎี ที่นักมานุษยวิทยาแสวงหาเพื่อใช้ในการศึกษา จากนั้นก็ต้องแปลความเข้าใจดังกล่าวให้เป็นวิธีวิทยา ซึ่งไม่ได้หมายถึงเฉพาะแต่เทคนิควิธีการเก็บและประมวลข้อมูลตามเท่านั้น หากแต่จะครอบคลุมกระบวนการต่างๆของวิธีคิด วิธีวิเคราะห์ และวิธีสังเคราะห์ เพื่อค้นหาความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดต่างๆ ในการสร้างความรู้ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการปรับมิติ การเลือกผสมผสานแนวคิด การตั้งประเด็นปัญหา การเลือกหน่วยในการวิเคราะห์ และระดับของการวิเคราะห์ ซึ่งยังต้องเชื่อมโยงกับมุมมองเชิงวิพากษ์วิจารณ์ทางทฤษฎีด้วย ดังนั้นการเลือกสรรและการสังเคราะห์ทฤษฎี โดยไม่ยึดติดกับกรอบคิดของทฤษฎีเดียว หรือการจะทะลุกรอบคิดของทฤษฎีให้ได้ นั้น คงต้องเริ่มจากการทบทวนวาทกรรมเกี่ยวกับมิติต่างๆในความเข้าใจวัฒนธรรมก่อน

2. วาทกรรมเกี่ยวกับมิติต่างๆในความเข้าใจวัฒนธรรม

ในแวดวงวิชามานุษยวิทยาแล้ว คงไม่มีการวิวาทะเรื่องใดที่อยู่คงกระพันเท่ากับวาทกรรมเกี่ยวกับมิติต่างๆในความเข้าใจวัฒนธรรม ระหว่างมิติสากลนิยมทางวัฒนธรรม (Cultural Universalism) กับมิติสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม (Cultural Relativism) แม้ว่าโดยพื้นฐานแล้ว

ทฤษฎีทางมานุษยวิทยาเกือบทุกสำนักจะยอมรับเหมือนกันว่า วัฒนธรรมต่างถิ่นก็ย่อมแตกต่างกัน อยู่บ้าง ซึ่งก็ถือเป็นเพียงสัมพัทธนิยมเชิงบรรยายตามที่ปรากฏเท่านั้น (Descriptive Relativism) ขณะที่สัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมนั้นยังมีความหมายอีกหลายมิติ กล่าวคือมีมิติด้านคุณค่า (Normative Relativism) และมิติด้านญาณวิทยา (Epistemological Relativism) (Spiro 1992) และในความหมาย 2 มิติหลังนี้เอง ที่มีสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมจะแตกต่างจากมิติสากลนิยมทางวัฒนธรรม จนนำไปสู่การโต้เถียงกันตลอดมาจนถึงปัจจุบัน

แม้ว่ามิติในความเข้าใจวัฒนธรรมทั้งสองแนวจะแตกต่างกันสักเพียงใดก็ตาม แต่ก็มีสมมุติฐานร่วมกันอยู่หลายประการ ในประการแรกทีเดียวจะมีความคิดว่าวัฒนธรรมเป็นระบบระเบียบที่มีเอกภาพ (Culture as Order) ประการที่สองจะมองว่าวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนดทุกสิ่งทุกอย่าง (Cultural Determinism) โดยเฉพาะมุมมองเกี่ยวกับโลกและพฤติกรรม ประการที่สามจะเห็นว่าวัฒนธรรมเป็นความหมายร่วมกันของคนในวัฒนธรรมนั้น (Culture as Shared Meanings) ประการที่สี่จะเชื่อว่าวัฒนธรรมเป็นแก่นสารแท้จริงที่มีอยู่ได้ด้วยตัวเอง (Culture as Given Essence) ซึ่งเป็นที่มาของความคิดแบบแก่นสารนิยม (Essentialism) นั่นเอง ด้วยการผสมผสานสมมุติฐานเหล่านี้ทั้งหมดหรือบางส่วน เข้ากับอีกบางแง่มุมของวัฒนธรรม จะทำให้ในแต่ละมิติสร้างทฤษฎีขึ้นมาอย่างหลากหลาย

ในยุคต้นๆ นักมานุษยวิทยาไม่ว่าจะเป็นนักมานุษยวิทยาอเมริกัน เช่น Lewis Henry Morgan หรือ นักมานุษยวิทยาอังกฤษ เช่น Edward Tylor ต่างก็ยึดถือมิติสากลนิยมทางวัฒนธรรมทั้งนั้น เพราะเชื่อว่าวัฒนธรรมของมนุษย์มีวิวัฒนาการเชิงเดียวเป็นเส้นตรง (Unilinear Evolution) ในกรณีของ Morgan ได้สร้างทฤษฎีว่า วัฒนธรรมของมนุษย์มีวิวัฒนาการจากระบบเครือญาติแบบสืบเชื้อสายทางแม่ ที่มีการถือครองทรัพย์สินร่วมกัน แล้วจึงค่อยๆ เปลี่ยนมาเป็นการสืบเชื้อสายทางพ่อในภายหลัง เมื่อเกิดระบบทรัพย์สินของปัจเจกบุคคลขึ้น ส่วน Tylor ได้คัดค้านทฤษฎีศาสนาว่ามีวิวัฒนาการมาจากความเชื่อในวิญญาณและสิ่งเหนือธรรมชาติเหมือนกันทุกวัฒนธรรม ความคิดแบบวิวัฒนาการเชิงเดียวนี้อีกมีอิทธิพลต่อนักมานุษยวิทยารุ่นหลังๆ อีกหลายรุ่น เช่น V. Gordon Childe และ Leslie White เป็นต้น ซึ่งไม่ได้สนใจความหลากหลายทางวัฒนธรรมมากนัก เพราะเห็นว่าเป็นเพียงลักษณะเฉพาะของขั้นตอนที่แตกต่างกัน ในช่วงหนึ่งๆ ของการวิวัฒนาการเท่านั้น เช่น จากยุคคนป่า มาสู่ยุคอารยชน จนถึงยุคอารยธรรม เป็นต้น

สำหรับนักมานุษยวิทยาที่มีมิติสัมพัทธนิยมเชิงคุณค่า จะเห็นว่าทฤษฎีวิวัฒนาการเชิงเดียวเช่นนี้ มีนัยที่ลดคุณค่าของวัฒนธรรมอื่น จึงหันมาเน้นความสำคัญของความหลากหลายทางวัฒนธรรมแทน เช่น นักมานุษยวิทยาคนสำคัญของอเมริกาคือ Franz Boas ซึ่งถือเป็นต้นแบบของผู้มีความคิดแนวสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม โดยเสนอความคิดว่า วัฒนธรรมและภาษาไม่ได้ผูกติดอยู่กับลักษณะทางกายภาพของเชื้อชาติและเผ่าพันธุ์ แต่ละวัฒนธรรมต่างเรียนรู้ขึ้นมาอย่างอิสระจาก

กัน และไม่จำเป็นต้องพัฒนาตามแนวทางวิวัฒนาการเดียวกันเสมอไป เพราะเชื่อว่าคุณค่าและความเข้าใจในแต่ละวัฒนธรรม จะขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของมุมมองในวัฒนธรรมนั้นๆเอง ตามสมมุติฐานที่ว่าวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนด ดังนั้นจึงไม่เชื่อว่าจะมีคุณค่าที่เป็นสากลสำหรับทุกวัฒนธรรมได้ การที่ Boas สนับสนุนมิตีสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม ส่วนหนึ่งก็เพราะนัยทางศีลธรรมในความคิดนี้ซึ่งสามารถใช้เป็นหลักการเพื่อต่อต้านการดูถูกสีผิว ทั้งนี้ Boas เห็นว่าต่างคนต่างวัฒนธรรมต่างก็มีข้อเด่นข้อด้อยแตกต่างกันไปในคนละเรื่องกัน เช่น คนบางกลุ่มอาจจะด้อยในด้านวัฒนธรรมทางวัตถุ แต่มีระบบสังคมซับซ้อนก็ได้ คนผิวขาวจึงไม่น่าจะมีปัญญาสูงกว่าคนสีผิวอื่นๆ ดังนั้นจึงควรเคารพความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Barnard 2000: 100-102)

แต่หลักการของความหลากหลายทางวัฒนธรรม ก็ไม่ได้มีผลเชิงบวกต่อวัฒนธรรมอื่นเสมอไป ในบางช่วงเวลาอาจถูกบิดเบือนได้เช่นกัน โดยเฉพาะในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองเมื่อมีความพยายามจะปลดแอกจากอาณานิคม ประเทศเจ้าอาณานิคมก็อ้างหลักการนี้ขึ้นมาใช้ห้ามไม่ให้นานาชาติประเทศช่วยเหลือ เพราะถือเป็นการแทรกแซงวัฒนธรรมอื่น ที่ไม่ได้มีค่านิยมในเรื่องเสรีภาพแบบตะวันตก ซึ่งเท่ากับปล่อยให้วัฒนธรรมอื่นๆเหล่านั้นอยู่ใต้การปกครองของประเทศเจ้าอาณานิคมต่อไปเช่นเดิม

ด้วยเหตุนี้เอง นักมานุษยวิทยาแนวสากลนิยมทางวัฒนธรรมอีกกลุ่มหนึ่ง จึงถูกขี้นมาโต้แย้งด้วยหลักการพื้นฐานที่ว่า มนุษย์มีเอกภาพทางด้านจิตใจเหมือนกัน (Psychic Unity of Mankind) เพื่อนำมาใช้สนับสนุนการมองมนุษย์อย่างเท่าเทียมกัน ซึ่งแสดงถึงนัยทางศีลธรรมของทฤษฎีตามมิตีสากลนิยมทางวัฒนธรรมด้วยเช่นกัน ในประเทศอังกฤษ ทฤษฎีทางมานุษยวิทยาแนวนี้ก็คือทฤษฎีหน้าที่นิยมของ Bronislaw Malinowski ส่วนในประเทศฝรั่งเศสก็เห็นได้ชัดเจนในทฤษฎีโครงสร้างนิยมของ Claude Levi-Strauss ในการศึกษาพิธีกรรมทางไสยศาสตร์ของชาวเกาะโพรเบเรียน Malinowski พบว่า พิธีกรรมเหล่านั้นมีหน้าที่ตอบสนองด้านจิตใจของชาวเกาะ ที่วิตกกังวลต่าง ๆ นานา ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการเกษตรหรือการเดินทางออกไปในมหาสมุทร ซึ่งก็ไม่ได้แตกต่างอะไรนักจากคนในสังคมตะวันตก เมื่อวิตกกังวลก็ทำพิธีกรรมเหมือนกัน แต่เปลี่ยนรูปแบบไปเป็นศาสนาและวิทยาศาสตร์เท่านั้น ดังนั้น Malinowski จึงสรุปเป็นทฤษฎีว่า วัฒนธรรมมีลักษณะเป็นสากลในการทำหน้าที่ตอบสนองต่อจิตใจที่วิตกกังวลของมนุษย์ ส่วน Levi-Strauss ก็พยายามพิสูจน์ว่า มนุษย์ในทุกวัฒนธรรมมีโครงสร้างความคิดเหมือนกันเป็นสากล ในลักษณะที่เป็นคู่ตรงกันข้าม เช่น สุกกับดิบ และ วัฒนธรรมกับธรรมชาติ เป็นต้น ซึ่งถือเป็นไวยากรณ์ของวัฒนธรรม

สำหรับนักมานุษยวิทยาชาวอังกฤษ เช่น E.E Evans-Pritchard จะเห็นแตกต่างจากความคิดทางมานุษยวิทยากระแสหลักของอังกฤษในขณะนั้น ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดของ Bronislaw Malinowski หรือ A. R. Radcliffe-Brown ก็ตาม ซึ่งเน้นความเป็นศาสตร์ของวิชาและมิตินามธรรมนิยมทางวัฒนธรรม ทั้งนี้ Evans-Pritchard เสนอว่าวิชามานุษยวิทยาควรจะเป็นศิลป์มากกว่า เพราะ

เพียงแค่ “แปลความหมายของวัฒนธรรม” ตามความคิดของคนในวัฒนธรรมนั้นๆ เท่านั้น และ Evans-Pritchard ยังปฏิเสธความคิดของ Levi-Strauss ในเรื่องไวยากรณ์ของวัฒนธรรม โดยเสนอให้หันมามองวัฒนธรรมในแง่ของความหมาย ตามที่คนในวัฒนธรรมนั่นเองให้ความหมาย ขณะมีปฏิสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมประจำวัน (Barnard 2000: 160) ด้วยเหตุนี้เอง Evans-Pritchard ก็อาจจัดอยู่ในกลุ่มที่มีมติสัมพัทธ์นิยมทางวัฒนธรรมในเชิงคุณค่าด้วย แต่ความคิดของ Evans-Pritchard เริ่มจะแตกต่างจากทฤษฎีทั้งหลายที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ตรงที่ไม่ได้ยึดถือสมมุติฐานครบทั้ง 4 ประการ เพราะไม่เห็นด้วยกับสมมุติฐานข้อหนึ่งที่ว่า วัฒนธรรมเป็นแก่นสารแท้จริงที่มีอยู่ได้ด้วยตัวเอง ในแง่ที่ว่าคนในแต่ละวัฒนธรรมยังสามารถตีความหมายของวัฒนธรรมได้ด้วย จนทำให้แนวคิดของ Evans-Pritchard จัดอยู่ในแนวของการตีความหมาย (Interpretative Approach) ซึ่งมีนัยคาบเกี่ยวกับ มิตวัฒนธรรมสัมพัทธ์นิยมเชิงญาณวิทยาอยู่ด้วย

ทั้งนี้เพราะมิตวัฒนธรรมสัมพัทธ์นิยมเชิงญาณวิทยานั้น แม้จะเห็นด้วยกับสมมุติฐานว่า วัฒนธรรมเป็นทั้งระบบระเบียบ ทั้งเป็นตัวกำหนดทุกสิ่งทุกอย่าง และวัฒนธรรมเป็นความหมายร่วมกันของคนในวัฒนธรรม แต่ไม่ยอมรับว่าวัฒนธรรมเป็นแก่นสารแท้จริงที่มีอยู่ได้ด้วยตัวเอง โดยหันมาสนับสนุนสมมุติฐานว่า ทั้งธรรมชาติและจิตใจของมนุษย์ล้วนแตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม จนไม่อาจสร้างทฤษฎีวัฒนธรรมหรือทฤษฎีความรู้เป็นหลักการทั่วไปได้ ตัวอย่างของทฤษฎีในแนวนี้อาจเห็นได้อย่างชัดเจนจากความคิดของนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ที่มีชื่อเสียงมากคนหนึ่งในปัจจุบันคือ Clifford Geertz ซึ่งจัดอยู่ในแนวคิดแบบการตีความนิยม (Interpretativism) เพราะมองวัฒนธรรมเป็นระบบสัญลักษณ์ ที่แต่ละวัฒนธรรมได้ให้ความหมายเพิ่มเติมกันมาเป็นชั้นๆ จนเหมือนการพรรณนาที่หนาเตอะ (Thick Description) ส่วนงานของนักมานุษยวิทยาก็คือการล้วงเข้าไปตามชั้นต่างๆ ของความหมายเหล่านั้น เพื่อเปิดเผยให้เข้าใจความหมายในแต่ละชั้นตามนัยดังกล่าว แสดงว่าแต่ละวัฒนธรรมจะมีความรู้ในการให้ความหมายต่างกันไปด้วย นอกจากนั้น Geertz ยังมองวัฒนธรรมเป็นระบบของปฏิบัติการทางสังคม ที่เกี่ยวข้องกับการสร้างอำนาจทางการเมือง โดยวัฒนธรรมท้องถิ่นนั้นกำลังถูกรวมวัฒนธรรมโลกเล็ดลืออยู่อย่างรุนแรง (Barnard 2000: 162-164)

มิตสัมพัทธ์นิยมทางวัฒนธรรมเชิงญาณวิทยานี้ ยังใกล้เคียงกับความคิดของนักปรัชญาสังคมศาสตร์ เช่น Peter Winch ซึ่งเสนอแนวการอธิบายใหม่ว่า หลักคิดนั้นเป็นการสร้างขึ้นทางสังคม (Social Construction) ในแต่ละวัฒนธรรม ดังนั้นหลักเหตุผลและความรู้จะแตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม ซึ่งช่วยตอบคำถามคิดเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรม แต่ก็มีปัญหาตามมาว่า วิชาสังคมศาสตร์เช่น วิชามานุษยวิทยาจะศึกษาวัฒนธรรมได้อย่างไร ในเมื่อต้องอธิบายวัฒนธรรมด้วยภาษาทางสังคมศาสตร์ ซึ่งมีนัยของวัฒนธรรมตะวันตกอยู่ด้วย

ในประเด็นปัญหานี้เอง ที่นักวิชาการแนวสาทสนิยมทางวัฒนธรรมก็ดี นักวิชาที่มีความคิดทางญาณวิทยาแนวอนุรักษนิยมก็ดี ต่างออกมาวิจารณ์มิติสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมเชิงญาณวิทยาว่า เป็นแนววัฒนธรรมสัมพัทธนิยมแบบสุดขั้ว แถมยังเหมารวมด้วยว่าเป็นแนวเดียวกันกับทฤษฎีหลังสมัยใหม่ หรือนักวิชาการบางคนก็จัดให้ทฤษฎีหลังสมัยใหม่เป็นขั้นตอนเปลี่ยนผ่านที่ต่อเนื่องจากมิติสัมพัทธนิยมและการตีความนิยม (Barnard 2000:168) ซึ่งแสดงถึงความสับสนในสาระสำคัญ ที่เกี่ยวกับความซับซ้อนของสมมุติฐานต่างๆ ทั้งนี้เพราะทฤษฎีหลังสมัยใหม่ไม่ได้ปฏิเสธสมมุติฐานเพียงข้อเดียว ดังเช่นในกรณีของแนวสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรมเชิงญาณวิทยา ตรงกันข้ามทฤษฎีหลังสมัยใหม่ปฏิเสธสมมุติฐานต่างๆที่กล่าวมาแล้วทุกข้อ จึงอาจกล่าวได้ว่า ทฤษฎีหลังสมัยใหม่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของวิวาทะ ระหว่างมิตีสาทสนิยมทางวัฒนธรรมและสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม แต่ทฤษฎีหลังสมัยใหม่น่าจะเป็นหนึ่งของกระบวนการสร้างมิติใหม่ เพื่อความเข้าใจวัฒนธรรม ซึ่งอาจเรียกว่ามิติ “การสร้างนิยมทางวัฒนธรรม” (Cultural Constructionism)

การปรับเปลี่ยนมิตินี้ ส่วนหนึ่งเกิดจากการเปลี่ยนบริบททางสังคมของนัยทางศีลธรรมของปัญหาทางวัฒนธรรม ซึ่งเดิมมันน่าจะเกี่ยวกับประเด็นปัญหาการดูถูกเหยียดหยามทางวัฒนธรรมเป็นหลัก จึงผลักดันให้สนใจความหลากหลายทางวัฒนธรรม และความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์อยู่บ้าง ในบริบทของสังคมปัจจุบัน นัยทางศีลธรรมของปัญหาทางวัฒนธรรมได้เพิ่มการครอบงำทางวัฒนธรรมเข้ามาอีก ความเข้าใจทางวัฒนธรรมจึงไม่ใช่ประเด็นของความเป็นสากลหรือความสัมพันธ์ต่อไป แต่จะเกี่ยวข้องกับประเด็นของอำนาจและความสัมพันธ์ของอำนาจมากขึ้น ซึ่ง Geertz ก็ได้ตั้งข้อสังเกตไว้บ้างแล้ว และยังคงเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์มากขึ้นด้วย ซึ่งจำเป็นต้องปรับปรัชญาของการเรียนรู้ ที่ตั้งอยู่บนสมมุติฐานใหม่ เพราะก่อนหน้านี้ นักมานุษยวิทยาจะให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมในฐานะเป็นตัวกำหนดอย่างมาก จนมองข้ามตัวตน บทบาท และศักยภาพของมนุษย์ไป

สำหรับมิติการสร้างนิยมทางวัฒนธรรมนั้น จะเน้นมุมมองสำคัญ 2 ประการคือการวิพากษ์วิจารณ์ทางวัฒนธรรม และการหลีกเลี่ยงกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้าม (Dichotomy) โดยเฉพาะคู่ระหว่างมิตีสาทสนิยมกับมิติสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม ซึ่งล้วนเป็นปัญหาพื้นฐานของมิตีก่อนหน้านี้ทั้งหมด ที่ยอมรับอำนาจของวัฒนธรรมโดยไม่ตั้งคำถาม และการยึดติดอยู่กับกรอบของอำนาจ (พัฒนา 2543: 16-20 ก็ได้อภิปรายปัญหาที่เช่นกัน) ที่ใช้เป็นฐานคิดในการอธิบาย เพราะเชื่อว่าเป็นสิ่งที่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง ซึ่งถือเป็นรากฐานทางปรัชญาของทฤษฎีของความรู้ (หรือญาณวิทยา) ในสังคมตะวันตกตั้งแต่ยุคของ Rene Descartes (1596-1650) ผู้ที่ถือว่าเป็นบิดาของปรัชญาในยุคสมัยใหม่

ดังนั้นมิติใหม่นี้จึงต้องนำเสนอสมมุติฐานทางวัฒนธรรมใหม่อีกชุดหนึ่งต่างหากจากมิติ 2 แนวข้างต้น ซึ่งอาจสรุปสาระสำคัญได้ 4 ประการคือ ประการแรกทีเดียวนั้นจะมองวัฒนธรรมเป็น

เสมือนภาพตัวแทนที่มีความหมายซับซ้อน แต่แยกออกเป็นส่วนๆอย่างกระจัดกระจายออกมากว่าเป็นอำนาจ ระเบียบ หรือกรอบ ประการที่สองจะมองวัฒนธรรมในลักษณะที่เป็นกระบวนการและการปฏิบัติการมากกว่าเป็นตัวกำหนด ประการที่สามจะคิดถึงวัฒนธรรมในแง่ที่เป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ขัดแย้งมากกว่าเป็นระบบคุณค่าร่วมกัน และในประการสุดท้ายจะเห็นว่าวัฒนธรรมเป็นเรื่องของการสร้างความหมาย ที่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขและบริบทเฉพาะ ประกอบกับเป็นเรื่องของการช่วงชิงความหมายระหว่างกลุ่มคนต่างๆ ซึ่งทำให้ความหมายของวัฒนธรรมไม่ตายตัว ไม่ใช่แก่นสารแท้จริง และไม่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง

ในช่วงกว่า 20 ปี ที่ผ่านมามีความพยายามนำสมมุติฐานต่างๆเหล่านี้มาผสมผสานกันอย่างหลากหลายแง่มุม จนก่อตัวขึ้นเป็นแนวความคิดและทิศทางการศึกษาในทางมานุษยวิทยาต่างๆมากมาย แต่อาจจัดกลุ่มอย่างหยาบๆได้น้อย 4 กลุ่ม ซึ่งจะมีความคาบเกี่ยวกันอยู่บ้าง เพราะนักมานุษยวิทยาก็ไม่ได้นิ่งเฉย แต่พยายามผสมผสานอย่างสร้างสรรค์อยู่ตลอดเวลา จึงทำให้ต้องข้ามทั้งสาขาและข้ามทั้งทฤษฎีด้วย ขณะเดียวกันแต่ละกลุ่มก็ยังพัฒนาแนวทางของตนอย่างต่อเนื่อง ในระยะหลังๆจึงมีความคิดซ้อนทับและคาบเกี่ยวกันมากขึ้น จนแทบแยกจากกันและกันไม่ออก

แนวทางการศึกษากลุ่มแรกอาจเรียกว่า มานุษยวิทยามาร์กซิสต์ ซึ่งถือได้ว่าเป็นแนวความคิดในช่วงเปลี่ยนผ่านจากมิติ 2 แนวแรกเข้าสู่มิติการสร้างนิยามทางวัฒนธรรม เพราะยังยึดถือสมมุติฐานของมิติเดิมอยู่บางส่วน โดยเฉพาะสมมุติฐานที่ถือว่าวัฒนธรรมเป็นคุณค่าร่วมกัน ประเด็นการศึกษาหลักจะอยู่ที่กระบวนการทางประวัติศาสตร์ของการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ บนพื้นฐานของการครอบงำทางวัฒนธรรม และการกีดกันอำนาจของบางกลุ่มชนในสังคม ซึ่งแสดงถึงการสร้างความเชื่อมโยงอย่างซับซ้อนระหว่าง วัฒนธรรมประวัติศาสตร์และอำนาจเข้าด้วยกัน ในความพยายามหลีกเลี่ยงความคิดแบบคู่ตรงข้าม โดยเพิ่มเติมจากทฤษฎีในมิติ 2 แนวเดิม ที่มักจะเชื่อมโยงเฉพาะวัฒนธรรมกับประวัติศาสตร์เท่านั้น นักมานุษยวิทยาคนสำคัญในกลุ่มนี้ในอเมริกาก็คือ Eric R. Wolf (1985, 1999 และ 2001) ในอังกฤษก็มี Maurice Bloch (1983 และ 1989) เป็นต้น ในระยะหลังได้ผสมผสานความคิดของ Antonio Gramsci เพิ่มขึ้น จนหันมาสนใจประเด็นของการต่อสู้ทางวัฒนธรรมมากขึ้นด้วย ดังเช่นงานของ Michael Taussig (1980) และ Jean Comaroff (1985) เป็นต้น

แนวทางการศึกษากลุ่มที่สองคือ มานุษยวิทยาสตรีนิยม ซึ่งเป็นแนวทางในช่วงเปลี่ยนผ่านเช่นเดียวกับกลุ่มแรก ความสนใจของกลุ่มนี้อยู่ที่การวิพากษ์การครอบงำทางวัฒนธรรม ในด้านหนึ่งจะมองความสัมพันธ์หญิงชายในฐานะที่เป็นการสร้างเชิงสัญลักษณ์ ในอีกด้านหนึ่งมองความสัมพันธ์หญิงชายในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์ทางสังคมที่ซับซ้อน โดยมุ่งศึกษาปัญหาของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายในการสร้างภาพตัวแทนของผู้หญิง และการรื้อถอนภาพที่เกิดจากอคติของ

ผู้ชาย ตลอดจนประเด็นการต่อสู้ในเรื่องการสร้างอัตลักษณ์ที่หลากหลายของผู้หญิง ในบริบทที่แตกต่างกัน ตัวอย่างของนักมานุษยวิทยาในกลุ่มนี้ก็คือ Jane F. Collier, Michelle Rosaldo (1981) และHenrietta L. Moore (1988 และ1994) เป็นต้น

แนวทางการศึกษากลุ่มที่สามอาจเรียกรวมๆได้ว่า “วัฒนธรรมศึกษา” ซึ่งก่อตัวขึ้นเป็นกลุ่มเป็นก้อนชัดเจนในประเทศอังกฤษ มักสนใจศึกษาวัฒนธรรมที่มักถูกมองข้ามในสังคมตะวันตก โดยเน้นการวิพากษ์อำนาจและความไม่เท่าเทียม ด้วยการพัฒนาความคิดมาร์กซิสต์ใหม่ของ Antonio Gramsci ที่มองวัฒนธรรมเป็นเวทีของการต่อสู้ทางการเมือง ทั้งด้านการครอบงำและการต่อต้านอำนาจ ผสมรวมเข้ากับความคิดของ Raymond Williams (1977) ซึ่งเน้นความละเอียดอ่อนของอุดมการณ์ ในการเลือกสรรความรู้สึกรักนึกคิดที่หลากหลายในการต่อต้านการครอบงำทางวัฒนธรรม ต่อมาในระยะหลังๆก็ได้ผสมผสานกับทฤษฎีวิพากษ์ของสำนักแฟรงก์เฟิร์ต (Frankfurt School of Critical Theory) เช่น ความคิดของ Walter Benjamin (1969) ซึ่งเน้นศึกษาความคิดบริโภคนิยมที่บูชาวัตถุ ตลอดจนสัญวิทยาและความคิดหลังโครงสร้างนิยม ที่ให้ความสนใจกับปัญหาของการแยกแยะมุมมองที่แตกต่างกันในการให้ความหมายด้วย โดยมี Stuart Hall เป็นนักคิดคนสำคัญในปัจจุบัน (Hall ed. 1997 และ Hall and du Gay eds. 1996) สำหรับหลักการสำคัญของความคิดนี้ เน้นอยู่ที่พลังของกระบวนการในฐานะที่เป็นปฏิบัติการของมนุษย์ ภายใต้อิทธิพลของวัฒนธรรม ซึ่งแสดงถึงความพยายามรื้อถอนการสร้างภาพตัวแทน และกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้าม ที่เน้นวัฒนธรรมเป็นตัวกำหนดการกระทำของมนุษย์ ด้วยการศึกษาการช่วงชิงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ที่สามารถสร้างได้หลากหลาย ภายใต้อุดมการณ์และเงื่อนไขทางสังคมที่สั่นไหวของวัฒนธรรมบริโภคนิยมในระบบทุนนิยมยุคหลัง แต่จำกัดการศึกษาอยู่ในสังคมตะวันตกเป็นส่วนใหญ่

แนวทางการศึกษากลุ่มที่สี่เป็นทิศทางใหม่ในการศึกษาทางมานุษยวิทยา เพราะเพิ่งจะก่อตัวขึ้นมาในช่วง 20 กว่าปีมานี้เอง ภายใต้อิทธิพลของความคิดหลังสมัยใหม่นิยม (Postmodernism) ที่เคยจำกัดอยู่ในแวดวงการศึกษาศิลปะมาก่อน จึงอาจเรียกรวมๆว่าเป็น “กลุ่มมานุษยวิทยาหลังสมัยใหม่” โดยบางส่วนก็ได้รับอิทธิพลจากความคิดหลังโครงสร้างนิยม เช่น ความคิดของ Jacques Derrida, Jacques Lacan, และ Roland Barthes ด้วย ซึ่งให้แง่คิดในการรื้อถอนความคิดแบบแก่นสารนิยม ด้วยการแยกแยะให้เห็นถึงความลักลั่นและการขัดกันเองของการสร้างความหมาย ที่ไม่ได้เชื่อมต่อกันอย่างเป็นเอกภาพ

แต่ต่อมาจะหันมาเน้นหนักอยู่ที่ความคิดของ Pierre Bourdieu (1977) และ Michel Foucault (1972 และ 1980) ซึ่งได้นำเสนอแนวทางการศึกษา ที่พยายามปลดปล่อยความคิดให้พ้นจากกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้าม โดยเฉพาะคู่ตรงข้ามระหว่างโครงสร้างและตัวมนุษย์ ในด้านหนึ่งจะหันเหความสนใจจากการศึกษาโครงสร้างและกฎเกณฑ์ มาสู่ปฏิบัติการมากขึ้น ซึ่งได้อิทธิพลจาก

ความคิดของ Bourdieu ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งก็จะให้ความสำคัญกับการศึกษาวาทกรรมที่เกี่ยวข้องกับความรู้และอำนาจ ซึ่งรับเอาวิธีคิดของ Foucault ในระยะหลังๆ แนวการศึกษาที่ยังหันมาสนใจความคิดของ Mikhail Bakhtin (1981 และดูเพิ่มเติมจาก พัฒนา 2543: 43-44) ด้วย ที่เสนอให้ศึกษากระบวนการสนทนาได้ตอบในสถานะการณ์จริงทางสังคมมากขึ้น ในฐานะที่เป็นพื้นฐานของการดำรงอยู่และประสบการณ์ ซึ่งสามารถสร้างความหมายขึ้นมาอย่างหลากหลาย และยังเสนอให้เห็นถึงความสำคัญกับกระบวนการผสมผสานความคิด อาทิเช่น กระบวนการสร้างอัตลักษณ์แบบลูกผสม (Hybridity) (ดู Werbner and Modood 1997) และกระบวนการผสมผสานความรู้ในสถานการณ์เฉพาะ (Situated Knowledge) (ดู Nygren 1999) ซึ่งช่วยเปิดพื้นที่ให้กับกระบวนการต่อสู้ทางวัฒนธรรมของคนชายขอบกลุ่มต่างๆ

ทิศทางการศึกษาหลักๆของกลุ่มมานุษยวิทยาหลังสมัยใหม่นั้น เริ่มต้นก็จะพยายามทะลุกรอบคิดของทฤษฎี ด้วยการปฏิเสธทฤษฎีที่ครอบคลุมในทางมานุษยวิทยา และความสมบูรณ์ในการเขียนชาติพันธุ์วรรณา เพราะไม่เห็นด้วยกับเป็นการสร้าง “ความเป็นคนอื่น” ให้กับผู้ถูกศึกษา จึงไม่ให้ความสำคัญกับตัวนักมานุษยวิทยา ในฐานะผู้กำหนดความหมายของความรู้ทางชาติพันธุ์เพียงฝ่ายเดียว เพราะมองเห็นถึงความขัดแย้งกันเองในความแตกต่างระหว่างผู้ศึกษาและผู้ถูกศึกษา และไม่เชื่อนักมานุษยวิทยาจะสามารถสร้างความรู้ว่าด้วยวัฒนธรรม ที่เป็นจริงได้อย่างสมบูรณ์ จึงหันมาเน้นความสำคัญของกระบวนการใคร่ครวญไตร่ตรองสะท้อนคิด (Reflexivity) ซึ่งจะช่วยให้หลอมความเข้าใจร่วมกันระหว่างมุมมองของนักมานุษยวิทยาและมุมมองของผู้ถูกศึกษาในที่สุด โดยเริ่มจากการวิพากษ์การสร้างความเป็นคนอื่นในงานมานุษยวิทยาที่ผ่านมา เพื่อทำความเข้าใจตัวตนของนักมานุษยวิทยาเอง (Barnard 2000: 168-172) ตลอดจนให้ความสำคัญกับศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์มากขึ้น ซึ่งทำให้งานทางมานุษยวิทยามีลักษณะเป็นวาทกรรมไปด้วยในตัวเอง ตัวอย่างของนักมานุษยวิทยาในกลุ่มนี้ก็เช่น Marc Auge (1995) James Clifford, George Marcus, Michael Fisher และ Paul Rabinow (Marcus and Clifford eds. 1986 และ Marcus and Fisher 1986) รวมทั้ง Vincent Crapanzano (1992) และ Michael Herzfeld (1997) เป็นต้น

จากวาทกรรมเกี่ยวกับมิติต่างๆ ในความเข้าใจวัฒนธรรมข้างต้น จะเห็นได้ว่าการศึกษาทางมานุษยวิทยาไม่อาจจะจำกัดอยู่กับการรวบรวมข้อมูลอย่างเดียวได้ เพราะการทำเช่นนั้นก็สะท้อนมิติอย่างหนึ่งอยู่แล้ว ที่ยอมรับเฉพาะแก่นสารแท้จริงและการดำรงอยู่ด้วยตัวเองของวัฒนธรรม ในขณะที่ความเข้าใจวัฒนธรรมนั้นมีอยู่อย่างหลากหลาย ตามนัยดังกล่าว การศึกษาทางมานุษยวิทยาจึงควรต้องถกเถียง วิพากษ์วิจารณ์ และใคร่ครวญไตร่ตรองสะท้อนความคิดทางทฤษฎีประกอบกันไปด้วยอย่างต่อเนื่อง เพื่อเรียนรู้ที่จะปรับทิศทางของความรู้และความเข้าใจเป็นมาของการเรียนรู้พร้อมๆ กันไป

คงจะเห็นแล้วว่า ทฤษฎีไม่ใช่คำตอบ หากเป็นเพียงมุมมองเชิงวิพากษ์และการตั้งคำถาม อีกทั้งยังประกอบไปด้วยมิติและสมมุติฐานอีกมากมาย ที่ประกอบกันขึ้นมาเป็นทั้งปรัชญาเกี่ยวกับการสร้างความรู้ ปรัชญาเกี่ยวกับความเป็นมนุษย์ และมิติทางศีลธรรมที่วิพากษ์ความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกันด้วย ซึ่งต้องนำมาปรับให้เป็นวิธีวิทยาอีกขั้นหนึ่ง ก่อนที่จะใช้เป็นแนวทางในการศึกษาได้ โดยขึ้นอยู่กับเงื่อนไขที่เกิดจากประสบการณ์จริงในการศึกษาสังคม แต่ก็สามารถเรียนรู้ได้จากการทบทวนและใคร่ครวญตรึงตรองสะท้อนความคิด ที่มีอยู่ในงานศึกษาทางมานุษยวิทยาต่างๆ ด้วย ดังนั้นในกรณีของนักมานุษยวิทยาไทย ก็ควรต้องทบทวนงานศึกษาของนักมานุษยวิทยาไทยอยู่เสมอ ควบคู่ไปกับการถกเถียงกับงานของนักมานุษยวิทยาในอื่นๆ ด้วย เพื่อจะสามารถเชื่อมโยงทฤษฎีกับวิธีวิทยาและการสร้างความรู้ได้อย่างเท่าทัน ในช่วงที่ผ่านมาวงการมานุษยวิทยาไทยไม่ค่อยสนใจทบทวนและประเมินทิศทางการศึกษานัก ซึ่งมีผลกระทบต่อการพัฒนาทางทฤษฎีและวิธีวิทยาอย่างมาก จนทำให้นักมานุษยวิทยาไทยมักจะฝังตัวอยู่แต่เฉพาะในกรอบคิดของทฤษฎีที่คุ้นเคยเท่านั้น

3. การใคร่ครวญตรึงตรองสะท้อนความคิดและความเข้าใจวัฒนธรรมในมานุษยวิทยาไทย

หากพิจารณาในภาพรวมแล้ว อาจกล่าวได้ว่า การศึกษาของนักมานุษยวิทยาไทยจะไม่ค่อยให้ความสนใจประเด็นปัญหาทางทฤษฎี ดังจะเห็นได้ว่าส่วนใหญ่จะทำวิจัย ในลักษณะของการเก็บรวบรวมและประมวลข้อมูล ที่เรียกว่าชาติพันธุ์วรรณา เพื่อแสวงหาความเข้าใจเกี่ยวกับเนื้อหาของเรื่องที่ศึกษา มากกว่าสนใจที่จะถกเถียงประเด็นของแนวความคิด ทั้งๆ ที่การศึกษาดังกล่าวก็อาจมีนัยของแนวคิดทางทฤษฎีแฝงอยู่ด้วย ในสภาพดังกล่าว จึงไม่สามารถแยกแยะงานของนักมานุษยวิทยาไทย ตามแนวคิดทางทฤษฎีได้ชัดเจน ในที่นี้นักมานุษยวิทยาไทยนั้น จะหมายรวมถึงนักวิชาการที่อาจจำเรียนมาในสาขาวิชาอื่น แต่ศึกษาวิจัยในเชิงมานุษยวิทยาหรือสนใจมิติทางวัฒนธรรมด้วย และเมื่อหันมาพิจารณาประเด็นเนื้อหาของการศึกษาแทนแล้ว กลับสามารถจำแนกงานของนักมานุษยวิทยาออกได้เป็นกลุ่มเป็นก้อนพอสมควร เพียงพอที่จะใช้ทบทวนและสะท้อนความคิดเกี่ยวกับการใช้ทฤษฎีและวิธีวิทยา โดยเฉพาะในส่วนของมิติต่างๆ ในความเข้าใจวัฒนธรรม ทั้งนี้จะพบว่านักมานุษยวิทยาไทยจำนวนมากอาจจะทำงานอยู่ในหลายๆ กลุ่ม และมีแนวคิดและวิธีวิทยาซ้อนทับกันอยู่บ้าง การใคร่ครวญตรึงตรองสะท้อนคิดครั้งนี้ ก็เพื่อเรียนรู้เกี่ยวกับความพยายามและความก้าวหน้า ในการปรับทฤษฎีและวิธีวิทยาลงสู่ภาคปฏิบัติของการวิจัยจริงๆ ของนักมานุษยวิทยาไทย

การศึกษาของนักมานุษยวิทยาไทยกลุ่มแรก อาจเรียกรวมๆได้ว่า “กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมชาติ” เพราะสนใจศึกษาวัฒนธรรมในภาพรวม โดยเฉพาะการศึกษาอิทธิพลของโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาต่อพฤติกรรมและบุคลิกภาพของคนไทย (ดู Amara et. al. 1985) และยังเน้นลักษณะพิเศษของระบบคุณค่าในสังคมไทย ที่ให้ความสำคัญกับการอุปถัมภ์ค้ำชู ซึ่งถือเป็นพื้นฐานของสายใยความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชน ที่มีฐานะแตกต่างกันภายในโครงสร้างของสังคมไทย งานศึกษาของอकिन รพีพัฒน์ เรื่องสังคมไทยสมัยต้นรัตนโกสินทร์ (2518) อาจจัดได้ว่าเป็นต้นแบบของกลุ่มนี้ และสายใยของความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์นี้ยังติดตามไปทุกหนทุกแห่ง แม้ต่อมาจะขยายพื้นที่ศึกษาไปสู่ชุมชนแออัดและท้องถิ่นในชนบทก็ตาม แต่ในระยะหลังๆงานของอकिनจะขยายเนื้อหาไปสู่ประเด็นของความขัดแย้งระหว่างวัฒนธรรมหลวงและวัฒนธรรมราษฎร์ รวมทั้งประเด็นของความไม่เป็นธรรมในสังคมด้วย (อकिन 2540ก และ 2540ข)

แม้เนื้อหาส่วนใหญ่ในกลุ่มนี้จะเน้นวัฒนธรรมหลวงก็ตาม แต่ก็มองเห็นอิทธิพลของวัฒนธรรมหลวงแทรกอยู่ในส่วนอื่นๆของสังคมด้วย ไม่ว่าจะเป็นวัฒนธรรมของชนชั้นล่าง หรือชนชั้นกลาง เช่น การศึกษาของ จุรี วิจิตรวาทการ เรื่อง ภาพยนตร์ไทยและสังคมไทย (2527) จนกระทั่งวัฒนธรรมชนชั้นผู้นำทางการเมือง เช่น งานของยศ สันตสมบัติ เรื่องอำนาจและบุคลิกภาพของผู้นำการเมืองไทย (2533) งานต่างๆทั้งหมดนี้แสดงอย่างชัดเจนว่า การศึกษาของกลุ่มนี้มุ่งสังคมไทยเป็นหน่วยการวิเคราะห์ โดยถือว่าส่วนย่อยๆเป็นส่วนหนึ่งของโยงใยในโครงสร้างสังคมทั้งหมด เมื่อหันมาพิจารณาในแง่ทฤษฎีแล้ว งานของนักมานุษยในกลุ่มนี้ส่วนใหญ่จัดอยู่ในแนวการศึกษาลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรม และแนวทฤษฎีวัฒนธรรมและบุคลิกภาพ โดยมีสมมุติฐานว่า วัฒนธรรมเป็นระบบคุณค่าร่วมกันที่มีอยู่ก่อนแล้ว และยังเป็นตัวกำหนดทุกสิ่งทุกอย่างด้วย อย่างไรก็ตามจะมีงานบางชิ้นในกลุ่มนี้ ที่พยายามนำเสนอสมมุติฐานแตกต่างออกไป เช่น งานของนิธิ เอียวศรีวงศ์ เรื่องวัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์ (2527) ซึ่งชี้ออกมาอย่างชัดเจนว่า วัฒนธรรมกระฎุมพีไม่ใช่ระบบคุณค่าที่มีอยู่ก่อนแล้ว แต่ค่อยๆก่อรูปขึ้นมาจากการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขทางเศรษฐกิจช่วงต้นรัตนโกสินทร์ โดยเห็นได้จากการศึกษาวรรณกรรมในช่วงนั้น ในเชิงวิธีวิทยาแล้ว ความแตกต่างที่สำคัญของงานชิ้นหลังนี้ก็คือ การเพิ่มมิติทางประวัติศาสตร์เข้าไปในการศึกษาวัฒนธรรมด้วย ซึ่งจะเป็นแนวการศึกษาหลักของอีกกลุ่มหนึ่ง

งานการศึกษาของนักมานุษยวิทยาไทยส่วนใหญ่อาจจะจัดอยู่ในกลุ่มที่สอง ซึ่งมีลักษณะร่วมกันในแง่ที่เป็น “กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมพื้นบ้านและชาติพันธุ์” แต่อาจจะประกอบด้วยแนวคิดทางทฤษฎีที่หลากหลาย เริ่มจากการศึกษาชุมชนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆอย่างโดดๆ ของนักมานุษยวิทยาชาย ไม่ว่าจะเป็นศึกษาชุมชนของชาวมลายูภาคใต้ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของพัทธา สายหู หรือชุมชนชาวมุสลิมภาคเหนือในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของสุเทพ สุนทรเกสัช ส่วนนักมานุษยวิทยาหญิงจะเน้นวัฒนธรรมพื้นบ้าน เช่น วิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของ ปรีดา เฉลิมเผ่า

กอนันตกุล ศึกษาหนังสือสูงในภาคใต้ และวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของสุรางค์ จันทานิช ศึกษา
ลิกะภาคกลาง เป็นต้น นอกจากนั้นยังมีงานของปราณี วงษ์เทศ เรื่องพื้นบ้านพื้นเมือง (2525) และ
งานของฉลาดชาย รมิตานนท์ เรื่องผีเจ้านาย (2527) ซึ่งเป็นตัวอย่างสำคัญของแนวการศึกษาในกลุ่ม
นี้ แต่ในระยะ 10 กว่าปีมานี้ มีการออกไปศึกษาวัฒนธรรมของกลุ่มคนไทนอกประเทศเพิ่มขึ้นอีก
มากมาย

ในแง่ทฤษฎีจะเห็นได้ว่า กลุ่มการศึกษานี้จะสนใจกับความหลากหลายทางวัฒนธรรม จึงมี
สมมุติฐานหลักๆในทำนองเดียวกันกับมิติสัมพันธ์นิยมทางวัฒนธรรม โดยเน้นความคิดใน ความ
เชื่อเกี่ยวกับการนับถือผี วิถีชีวิตด้านต่างๆ และคติพื้นบ้าน แต่ก็น่าสนใจว่าส่วนใหญ่จะใช้แนวความ
คิดต่างๆจากมิติสากลนิยมทางวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของหน้าที่และบทบาทของความเชื่อและ
พิธีกรรมในสังคม และยังวิเคราะห์โครงสร้างและความหมายของระบบคุณค่าและภูมิปัญญา จาก
มุมมองของนักมานุษยวิทยาเอง แต่ก็ไม่ได้มองว่าวัฒนธรรมเหล่านั้นล้าหลัง กลับเห็นว่าสามารถ
แสดงศักยภาพและบทบาทสำคัญในการปรับตัวกับการเปลี่ยนแปลง(สุรางค์ 2527) สำหรับ
ประเด็นในเชิงวิวิธวิทยา จะพบว่ากลุ่มการศึกษานี้เน้นหน่วยการศึกษาเป็นพื้นที่ชุมชนทางภูมิศาสตร์ ซึ่ง
มีลักษณะกลมกลืนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ขณะที่ติดอยู่ในกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้าม ทั้งใน
แง่ของการมองวัฒนธรรมพื้นบ้านเป็นภูมิปัญญาเฉพาะถิ่น ซึ่งตรงข้ามกับวัฒนธรรมหลวงและ
ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ พร้อมกับมองชุมชนพื้นบ้านในแง่เป็นหน่วยที่อยู่ค่อนข้างโดดเดี่ยว ห่าง
ไกลจากความเชื่อมโยงกับสังคมภายนอก

การยึดติดอยู่ในกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามนี้เอง ถือเป็นข้อจำกัดสำคัญของการ
ศึกษากลุ่มนี้ เพราะทำให้มุมมองวัฒนธรรมเป็นเพียงระบบปิดและเป็นอุดมคติมากเกินไป จนไม่สนใจ
พลวัตของวัฒนธรรมพื้นบ้านและชาติพันธุ์ ซึ่งมีการศึกษาในวัฒนธรรมอื่นๆแล้ว เช่น วัฒนธรรม
ของชาวเมารี กลับพบว่า ความรู้ของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นระบบเปิด ทั้งสามารถวิพากษ์วิจารณ์และ
เลือกผสมผสานกับวัฒนธรรมภายนอกไปพร้อมๆกัน (Salmond 1985: 258-259) และในกรณีที่หัน
ไปศึกษาความรู้ชาวบ้านในแง่ของปฏิบัติการ แทนที่การศึกษาในเชิงอุดมการณ์แล้ว ก็จะสามารถ
เป็นอิสระจากกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามได้ ซึ่งจะช่วยให้พบว่า แท้จริงแล้วความรู้ชาวบ้าน
นั้นมีลักษณะเป็นปฏิบัติการ (Situated Knowledge) ที่ผสมผสานความรู้ต่างๆ ตามเงื่อนไขของแต่ละ
สถานการณ์อยู่ตลอดเวลา(ดู Nygren 1999)

ขณะที่การศึกษาของนักมานุษยวิทยาไทยในกลุ่มที่สาม จะสนใจวัฒนธรรมพื้นบ้านในแง่
ของความเคลื่อนไหวของมากกว่า ด้วยการเพิ่มแนวคิดเชิงวิวัฒนาการและมิติของประวัติศาสตร์เข้า
มาในการศึกษาวัฒนธรรมอย่างจริงจัง จึงอาจจัดอยู่ใน “กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงประวัติศาสตร์” ซึ่ง
มีศรีศักร วัลลิโภดม เป็นผู้บุกเบิกคนสำคัญ และผลิตผลงานอย่างต่อเนื่องจนถึงปัจจุบัน (ศรีศักร
2544) นอกจากนั้นก็ยังมีส่วนงานบางส่วนของสุเทพ สุนทรเกสัช (2540) และงานศึกษาวัฒนธรรมท้องถิ่น

ถิ่นต่างๆอีกมาก ทั้งในรูปของงานวิจัยและวิทยานิพนธ์ปริญญาโท แต่กลุ่มนี้ก็ไม่ได้ศึกษาเฉพาะ วัฒนธรรมพื้นบ้านเท่านั้น หากยังสนใจความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมพื้นบ้านกับวัฒนธรรมของรัฐด้วย

นอกจากความคิดเชิงวัฒนธรรมแล้ว พื้นฐานทางทฤษฎีของกลุ่มนี้จะมองวัฒนธรรมในแง่ของการปรับตัวกับเงื่อนไขและบริบทต่างๆ โดยเฉพาะระบบนิเวศ และระบบเศรษฐกิจการเมือง ซึ่งแสดงว่าไม่ยอมรับสมมติฐานในเรื่องการดำรงอยู่ด้วยตัวเองมาก่อนของวัฒนธรรม ตลอดจนไม่ยอมรับความเป็นแก่นสารที่แท้จริงของวัฒนธรรม ด้วยการพยายามอธิบายถึงพัฒนาการของวัฒนธรรมว่าเกิดจากการผสมผสานวัฒนธรรมของกลุ่มชนต่างๆ ตรงจุดนี้เองมีข้อสังเกตเชิงทฤษฎีที่น่าสนใจ เพราะกลุ่มนี้เลือกที่จะรวมทฤษฎีวิวัฒนาการเข้ากับความหลากหลายทางวัฒนธรรม ขณะที่ทฤษฎีมานุษยวิทยาตะวันตกถือว่า ทฤษฎีวิวัฒนาการสังกัดมิติสากลนิยมทางวัฒนธรรม ซึ่งได้แย้งกับความคิดเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่อยู่ภายใต้มิติสัมพัทธ์นิยมทางวัฒนธรรม แต่นักมานุษยวิทยาไทยสามารถรวมความคิดทั้งสองเข้าด้วยกันในการวิจัยได้ โดยไม่มีปัญหาขัดแย้งในด้านมิติ ทั้งนี้แสดงให้เห็นว่า นักมานุษยวิทยาไทยไม่ได้ยึดติดกับมิติหรือกรอบ จนกลายเป็นกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้าม แต่จะให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ แทนที่การผูกติดกับแนวคิดวิวัฒนาการเพียงด้านเดียว

ในแง่วิธีวิทยาแล้ว กลุ่มที่สามนี้จะพัฒนาขึ้นมาจาก 2 กลุ่มแรกอย่างมีนัยสำคัญ ตรงที่มองหน่วยการศึกษาอย่างแยกแยะ แทนที่จะมองอย่างเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เพราะจำแนกความแตกต่างทั้งด้านของวัฒนธรรม ระหว่างวัฒนธรรมพื้นบ้านและวัฒนธรรมของรัฐ ตลอดจนด้านของความหลากหลายทางชาติพันธุ์ แม้ว่าบางส่วนจะยังเห็นเช่นเดียวกับกลุ่มอื่นๆข้างต้น ตรงที่ยังคงกำหนดให้หน่วยการศึกษาเป็นหน่วยของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์อยู่ก็ตาม แต่ก็ไม่ได้มองหน่วยการศึกษาแบบปิด เพราะยังคงสนใจความสัมพันธ์ในแง่ต่างๆอยู่ โดยเฉพาะความสัมพันธ์ในเชิงการปรับตัวและผสมผสานกัน จนทำให้มองเห็นแต่การสร้างดุลยภาพในสังคม และอาจจะละเลยความสัมพันธ์ที่ขัดแย้งไปบ้าง แต่ก็เริ่มหันมาให้ความสำคัญกับความขัดแย้งมากขึ้น สำหรับพัฒนาการในช่วงสมัยหลังๆ

ในประเด็นเกี่ยวกับความขัดแย้งในวัฒนธรรมนี้เอง นักมานุษยวิทยาไทยกลุ่มที่ดี ได้นำมาเป็นจุดหลักของการศึกษา จึงอาจจัดรวมกันเป็น “กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงขัดแย้ง” ซึ่งเริ่มเห็นได้จากกรณีศึกษาความขัดแย้งเกี่ยวกับการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมและอุดมการณ์ ในสังคมชาวบ้านภาคเหนือ จากงานวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของชยันต์ วรรธนะภูติ (1984) นอกจากนั้นก็มีการวิจัยชุมชนของยศ สันตสมบัติ เช่น เรื่องชุมชนและการค้าประเวณี (2535) และงานวิจัยจำนวนมากของผู้เขียนเองในเรื่องความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากร (อานันท์ 2544ก, 2544ค และ Anan 2000) เป็นต้น งานวิจัยในกลุ่มนี้จะเน้นมุมมองเชิงวิพากษ์วิจารณ์ออกมาอย่างชัดเจน โดยเฉพาะต่อปัญหาของ

ความไม่เป็นธรรมในสังคม ซึ่งฝังลึกอยู่ในโครงสร้างทางวัฒนธรรมของสังคมไทย ลักษณะสำคัญๆ ของความขัดแย้งที่กลุ่มนี้สนใจศึกษา มักจะเกี่ยวข้องกับความขัดแย้งที่หลากหลายและซับซ้อน ในด้านคุณค่า ภูมิปัญญาและอำนาจในการจัดการทรัพยากร เช่น ความขัดแย้งระหว่างคุณค่าของทรัพยากรที่มีต่อชีวิตกับคุณค่าในเชิงอนุรักษ์ และคุณค่าในเชิงพาณิชย์ นอกจากนั้นก็มีความขัดแย้งในด้านวิถีชีวิตและวิธีการจัดการทรัพยากร ที่แตกต่างกันในระดับต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นท้องถิ่นหรือรัฐ และระบบตลาด ซึ่งเห็นได้จากอุปสรรคของความขัดแย้งระหว่างกฎเกณฑ์ตามประเพณีของท้องถิ่นกับกฎหมาย เป็นต้น

พื้นฐานทางทฤษฎีของกลุ่มนี้ ได้อิทธิพลส่วนใหญ่จากการศึกษาทางมานุษยวิทยาแนว มาร์กซิสต์ใหม่ จึงให้ความสำคัญมากกับความเชื่อมโยงระหว่างวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ และอำนาจ ซึ่งช่วยให้สามารถวิเคราะห์พลวัตและความซับซ้อนของวัฒนธรรมในกระบวนการทางประวัติศาสตร์ โดยที่ด้านหนึ่งแสดงถึงการตอกย้ำการครอบงำทางวัฒนธรรมและการกดขี่ออกจากอำนาจ จนการก่อให้เกิดสถานะของความเป็นชายขอบ ที่ไร้อำนาจต่อรอง ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งก็แสดงถึงการเคลื่อนไหวต่อสู้ของกลุ่มต่างๆ เพื่อได้ตอบสนองความขัดแย้งจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เป็นธรรมนั้น ซึ่งแสดงว่าไม่เห็นด้วยกับสมมุติฐานที่ว่า วัฒนธรรมเป็นตัวกำหนด เพราะถือเป็นเพียงกลไกครอบงำในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แม้การศึกษาของกลุ่มนี้จะยังคงยอมรับสมมุติฐานว่า วัฒนธรรมเป็นคุณค่าร่วมกัน แต่ก็ไม่เห็นด้วยว่าวัฒนธรรมจะเป็นระบบระเบียบหรือกรอบ เพราะอาจขัดกันเองจนนำไปสู่การโต้แย้งได้ เมื่อบริบทและเงื่อนไขต่างๆ ทางเศรษฐกิจการเมืองเปลี่ยนแปลงไป ซึ่งเท่ากับปฏิเสธความเป็นแกนสารที่แท้จริงของวัฒนธรรมไปด้วย ขณะเดียวกันก็ยังไม่ถึงกับมองวัฒนธรรมเป็นเรื่องของการสร้างความหมาย เพียงแต่ให้ความสำคัญกับมิติของความขัดแย้งกันในแง่มุมทางวัฒนธรรมต่างๆ เท่านั้น ทั้งในด้านคุณค่า ภูมิปัญญาและวิถีชีวิตเกี่ยวกับอำนาจ ซึ่งจะผลักดันให้เกิดการปรับตัวทางวัฒนธรรมตามมา

ในเชิงวิธีวิทยาแล้ว การเน้นความสำคัญของความขัดแย้ง ช่วยให้กลุ่มศึกษานี้สามารถหลีกเลี่ยงการติดกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามได้ในระดับหนึ่ง โดยเฉพาะการหลุดออกมาจากกรอบความคิด ที่ยึดติดอยู่กับข้อกำหนดของหน่วยการวิเคราะห์ ในลักษณะที่เป็นพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นหน่วยชุมชนท้องถิ่นหรือลุ่มน้ำ แต่สามารถหันไปวิเคราะห์ความซับซ้อนของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีความขัดแย้งกันแทนที่ รวมทั้งการวิเคราะห์พลวัตในกระบวนการทางประวัติศาสตร์ซึ่งเคลื่อนไหวอยู่ในหลายระดับ ตั้งแต่ระดับปัจเจก ระดับท้องถิ่น ระดับชาติ จนถึงระดับโลก โดยไม่จำเป็นต้องแยกแยะระดับเหล่านั้นออกเป็นหน่วยย่อยอย่างชัดเจน เพราะเน้นความสัมพันธ์ที่ลื่นไหลในระหว่างระดับและการซ้อนทับกันของระดับ ต่างๆ เช่น การศึกษาความสัมพันธ์ที่ขัดแย้งของอำนาจรัฐในระดับท้องถิ่น แม้ภายในระดับเดียวกันก็จะแยกแยะศึกษาถึงความสัมพันธ์ที่แตกต่างอย่างหลากหลายและซับซ้อน มากกว่าการยึดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในแต่ละระดับ

แม้การศึกษาส่วนใหญ่จะเน้นความสัมพันธ์ที่ขัดแย้งกันระหว่างระดับท้องถิ่นกับระดับชาติ แต่ใน
ระยะหลังก็มีงานบางชิ้นพยายามขยายระดับการศึกษา ให้เห็นความเชื่อมโยงออกไปสู่ระดับโลกอยู่
บ้าง เช่น งานวิจัยของสุริยาและพัฒนา (2542) ที่ศึกษาการคืนบรรทัดฐานของค่านิยมไทยในญี่ปุ่น และ
บทความของผู้เขียน(อนันท์ 2544ก) ที่วิเคราะห์กระบวนการโลกาภิวัตน์กับวัฒนธรรมไทย
เป็นต้น

แม้จะสามารถหลีกเลี่ยงกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามได้บ้างแล้ว แต่กลุ่มศึกษานี้ก็ยัง
คงเน้นความสำคัญของตัวนักมานุษยวิทยาเอง ในฐานะที่เป็นผู้กำหนดความหมายของความรู้ฝ่าย
เดียวอยู่ เพราะยังไม่ได้ให้ความสนใจมุมมองหรือความรู้ต่อนักคิดของผู้ถูกศึกษานักว่าจะมีบทบาท
อย่างไรในการร่วมสร้างความรู้ ดังนั้นวิธีวิทยาของกลุ่มนี้จึงยังมีข้อจำกัด ในแง่ของการทำความเข้าใจ
ใจตัวตนและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ ที่สั่นไหวไปมาในบริบทที่แตกต่างกัน กล่าวก็ยังคงมอง
เห็น “ความเป็นคนอื่น” ของผู้ถูกศึกษาอยู่เช่นเดิม ขณะเดียวกันก็ยังไม่เข้าใจความซับซ้อนของการ
สร้าง ความหมายที่หลากหลาย ซึ่งจะมีผลสำคัญอย่างยิ่งต่อการต่อสู้ทางวัฒนธรรมของกลุ่มคน
ชายขอบทั้งหลาย ในยุคที่มีทั้งการครอบงำทางวัฒนธรรมและการเปลี่ยนให้วัฒนธรรมเป็นสินค้า
มากยิ่งขึ้น ภายใต้กระบวนการโลกาภิวัตน์

งานของนักมานุษยวิทยาไทยกลุ่มสุดท้าย ได้จับเอาประเด็นเกี่ยวกับมุมมองและความรู้
ต่อนักคิดของผู้ถูกศึกษาขึ้นมาเป็นหัวใจของการศึกษา โดยมักจะนำเสนอในแง่ที่เป็นวาทกรรม
และการสร้างอัตลักษณ์ ซึ่งช่วยเปิดพื้นที่ใหม่ๆในการศึกษาทางมานุษยวิทยาออกไปอีก แม้ว่าใน
ขณะนี้ยังไม่มีงานวิจัยในแนวนี้นักนัก แต่ก็พอจะอนุโลมจัดให้เป็นกลุ่มศึกษาอีกกลุ่มหนึ่งได้ ซึ่ง
เรียกว่า “กลุ่มศึกษาวัฒนธรรมเชิงวาทกรรม”

ในระยะแรกงานวิจัยในกลุ่มนี้จะเริ่มต้นด้วย การวิเคราะห์วาทกรรมจากแง่มุมต่างๆ เช่น
การศึกษาของ สุริยา สมุทคุปต์และคณะ ที่วิเคราะห์วาทกรรมของการทรงเจ้าเข้าผีในสังคมสมัย
ใหม่ (2539) และงานของปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2541) ว่าด้วยการวิเคราะห์วาทกรรมเกี่ยวกับชาว
เขา แต่ต่อมาก็จะหันมาเน้นในประเด็นของการช่วงชิงความหมายในวาทกรรม เช่น วิชยานิพนธ์
ปริญญาโทของสมบัติ คำบุญเรือง (2541) ที่ศึกษาการช่วงชิงการให้ความหมาย ในวาทกรรมเกี่ยว
กับป่า ระหว่างรัฐและกลุ่มชาติพันธุ์ในป่า ส่วนบทความต่างๆของผู้เขียนเองหลายชิ้น (Anan 2000)
ก็อาจจัดอยู่ในด้านการวิเคราะห์วาทกรรมด้วยเช่นกัน แต่จะเน้นมิติทางการเมืองของวาทกรรม โดย
เฉพาะที่เกี่ยวกับการช่วงชิงความหมายของการอนุรักษ์ป่า

สำหรับงานวิจัยในกลุ่มนี้อีกส่วนหนึ่ง จะเน้นการศึกษากระบวนการสร้างอัตลักษณ์ ดังเช่น
บทความต่างๆในหนังสือเรื่องเผยร่างพรางกาย ที่มีปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันทกุลเป็นบรรณาธิการ
(2541) จะศึกษาการสร้างอัตลักษณ์ ในแง่ของการให้ความหมายกับร่างกาย ส่วนบทความของ นิติ
ภาวกรพันธุ์ (2541) จะศึกษาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ที่สั่นไหวของคนไทยในเงื่อนไขและบริบทต่างๆ อีก

บทความหนึ่งเป็นงานวิจัยของชยันต์ วรรณะภูติ (2542) ซึ่งศึกษาความเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อสร้างอัตลักษณ์ของคนคิดเชิงเอดส์ และท้ายที่สุดวิทยานิพนธ์ปริญญาโทของสายพิณ สุพุทธมงคล (2543) ได้ศึกษาการสร้างตัวตนที่หลากหลายของคนคิดถูก ซึ่งแสดงนัยของการต่อต้านชัดเจนต่ออำนาจต่างๆ ในยุค เป็นต้น (ดูการทบทวนความคิดเรื่องอัตลักษณ์เพิ่มเติมใน อภิญา 2543ข)

ทั้งในแง่ของทฤษฎีและวิธีวิทยาควบคู่กันไป อาจกล่าวได้ว่าการศึกษาของกลุ่มนี้ได้ให้ความสำคัญกับความคิดเรื่องพื้นที่อย่างมาก แต่ไม่ใช่พื้นที่ทางกายภาพที่ผูกติดอยู่กับหน่วยทางภูมิศาสตร์อย่างเดียวอีกต่อไป หากได้พลิกการนิยามความหมายของพื้นที่ขึ้นมาใหม่ ให้หมายรวมถึงพื้นที่ ที่เป็นช่องว่างหรือรอยต่อ ซึ่งอยู่ระหว่างระบบสองระบบ กรอบสองกรอบ ขั้วอำนาจหรือสองขั้วอำนาจตรงข้ามกัน หรือเป็นส่วนซ้อนทับกันของหน่วยทางอำนาจสองหน่วยที่ขัดแย้งกันเอง พื้นที่ตามนัยใหม่นี้จึงมีสถานะไร้อำนาจไร้ระเบียบและไร้กรอบ เพราะอยู่นอกกรอบของอำนาจและข้อกำหนดต่างๆ ที่ยึดถือไว้ล่วงหน้า ขณะที่เปิดให้มีมิติต่างๆ มาอยู่รวมกันได้ โดยไม่ได้จำกัดความหมายหรือความจริงแบบตายตัว แต่จะมีความหมายที่สลับซับซ้อนและสั่นไหวไปมา ตามการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขและบริบทต่างๆ ทางเศรษฐกิจการเมือง โดยเฉพาะกระบวนการต่อสู้ช่วงชิงการนิยามความหมายของกลุ่มต่างๆ ในสังคม ในพื้นที่ของช่องว่างระหว่างอำนาจนั่นเอง จะเกื้อต่อการสร้างและนิยามความหมายของอำนาจขึ้นมาใหม่ด้วย (ดูการทบทวนความคิดในประเด็นของพื้นที่เพิ่มเติมใน อภิญา 2543ก) การมองเห็นที่ในมิติที่ซับซ้อนและหลากหลายเช่นนี้ได้รับอิทธิพลส่วนใหญ่มากจากทฤษฎีหลังสมัยใหม่นิยม อาทิเช่น อิทธิพลทางความคิดของ Michel Foucault ที่เกี่ยวข้องกับอำนาจ ความรู้และความจริง เป็นต้น

ในแง่ของวิธีวิทยา การนิยามความหมายของพื้นที่ใหม่ ช่วยให้กลุ่มศึกษานี้สามารถก้าวพ้นกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามได้ด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะความคิดแบบคู่ตรงข้ามระหว่างโครงสร้างหรือวัฒนธรรมกับตัวมนุษย์ในฐานะผู้ปฏิบัติการ ซึ่งเปรียบเสมือนกรอบหรือหน่วยทางความคิดที่ตรงกันข้าม ด้วยการหันกลับไปมองพื้นที่ในแง่ที่เป็นปฏิบัติการ ความเคลื่อนไหว และกระบวนการแทน ทั้งในลักษณะที่เป็นวาทกรรม หรือการนิยามความหมาย รวมถึงการสร้างอัตลักษณ์ และการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบต่างๆ ที่เปิดให้พลังทางสังคมต่างๆ สามารถปรับเปลี่ยนปฏิสัมพันธ์กันได้อย่างหลากหลาย ในบริบทและเงื่อนไขเฉพาะของช่วงเวลาและสถานที่หนึ่ง ซึ่งหมายถึงความเคลื่อนไหวในด้านต่างๆ ที่ครอบคลุมทั้ง การวิพากษ์วิจารณ์ การขัดแย้ง การต่อต้านชัดเจน การต่อรอง การต่อสู้เพื่อช่วงชิงความหมาย ตลอดจนการสร้างความหมายใหม่ เป็นต้น ดังนั้นวิธีวิทยาของกลุ่มนี้แทนที่จะศึกษาตัวกรอบหรือความคิดในกรอบ กลับหันไปศึกษาปฏิบัติการและความเคลื่อนไหวต่างๆ ที่เกิดขึ้นระหว่างหน่วยหรือกรอบของอำนาจนั้นเอง ในแง่นี้จึงสามารถเรียกวิธีวิทยาเช่นนี้ว่า การศึกษาระหว่างกรอบ หรือ การศึกษานอกกรอบ นั่นเอง

ตามนัยดังกล่าว พื้นที่เช่นนี้จะให้อิสระกับการสร้างความหมายและความรู้ใหม่ๆ เพราะอยู่นอกเหนืออำนาจของการควบคุมใดๆของกรอบ ของระบบหรือของหน่วย ที่เป็นข้อกำหนดฐานคิดล่วงหน้า ขณะเดียวกันพื้นที่นี้ก็สามารถแสดงนัยต่างๆออกมาได้อย่างหลากหลาย นอกจากจะหมายถึงพื้นที่ในแง่มุมมองของวาทกรรม อัตลักษณ์ และความเคลื่อนไหวทางสังคมแล้ว ยังหมายรวมถึงนัยในแง่มุมมองของความคิดอื่นๆอีก เช่น ความคิดเรื่องสิทธิและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ ความหลากหลายทางวัฒนธรรม ความคิดในการพัฒนา ความคิดในการอนุรักษ์ธรรมชาติ ความคิดเรื่องสิทธิชุมชนหรือสิทธิเชิงซ้อน ความคิดเกี่ยวกับกรรมสิทธิ์ ความคิดเชิงซ้อนในการจัดการทรัพยากร และความคิดกฎหมายเชิงซ้อน เป็นต้น ทั้งล้วนแต่เป็นวาทกรรมที่กำลังมีการต่อสู้และเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลาในสังคมไทย จึงมีนัยทางศีลธรรมซ่อนอยู่ด้วย เพราะเอื้อต่อกลุ่มชนชายขอบทั้งหลาย ให้มีศักยภาพในการเคลื่อนไหวเพื่อแสดงอัตลักษณ์ของตนได้มากขึ้น

จากการใคร่ครวญตรึกตรองสะท้อนคิดในงานของนักมานุษยวิทยาไทยข้างต้น พบว่าความเข้าใจวัฒนธรรมได้ปรับเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา จากระบบคุณค่าร่วมกันในสังคม มาเป็นวิถีชีวิตและระบบภูมิปัญญาพื้นบ้านและชาติพันธุ์ ต่อมาก็หันมามองวัฒนธรรมในแง่ของการปรับตัวกับระบบนิเวศทางภูมิศาสตร์และสังคมตามพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ นอกจากนั้นก็ยังมีองวัฒนธรรมในแง่ของความขัดแย้งเชิงอุดมการณ์และวิถีคิด ที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระดับต่างๆ และในท้ายที่สุด นักมานุษยวิทยาไทยบางส่วนเริ่มหันมามองวัฒนธรรมว่าเป็นวาทกรรม ซึ่งเกี่ยวข้องกับการผลิตความหมายเพื่อสร้างความจริงในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แต่นักมานุษยวิทยาไทยส่วนใหญ่ก็จะเลือกใช้ความเข้าใจวัฒนธรรมต่างๆดังกล่าวสลับกันไปมา หรือใช้หลายๆความหมายพร้อมๆกันขึ้นอยู่กับการประเด็นที่ศึกษา

ความเข้าใจวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยาไทยดังกล่าว จึงแสดงถึงการเลือกปรับใช้ทฤษฎีตะวันตกกับสังคมไทยอย่างผสมผสาน เพื่อวิเคราะห์ประเด็นปัญหาในสังคมที่แตกต่างกัน ซึ่งนักมานุษยวิทยาไทยจะให้ความสำคัญกับวิถีชีวิตและภูมิปัญญาพื้นบ้าน ในฐานะที่เป็นวาทกรรมตอบโต้ทิศทางการพัฒนากระแสหลักในสังคมไทย ส่วนการศึกษาวัฒนธรรมเชิงความขัดแย้งก็มีลักษณะเป็นการวิพากษ์ทิศทางการพัฒนา พร้อมกับวิพากษ์ปัญหาความไม่เป็นธรรมในสังคม แต่เมื่อปัญหาของสังคมไทยในปัจจุบัน เริ่มเปลี่ยนเป็นปัญหาการครอบงำทางวัฒนธรรมในยุคโลกาภิวัตน์มากขึ้น ในช่วงกว่า 5 ปีมานี้เอง นักมานุษยวิทยาไทยก็เริ่มเห็นความสำคัญของวัฒนธรรมในเชิงวาทกรรมด้วย ทำนองเดียวกับความเคลื่อนไหวในปัจจุบันของนักมานุษยวิทยาในสังคมตะวันตก ซึ่งเริ่มมาแล้วกว่า 20 ปี โดยมีนัยสำคัญเช่นเดียวกัน กล่าวคือการพยายามเปิดพื้นที่นอกกรอบให้กับกลุ่มชายขอบในสังคมได้แสดงตัวตนและเรียกร้องสิทธิในความเป็นมนุษย์มากขึ้น เพื่อตอบโต้ต่อกระแสโลกาภิวัตน์ ที่นับวันก็จะเป็กรอบคิดหลักในการลดลดอนความเป็นมนุษย์ ซึ่งเริ่มจะเป็นปัญหาร่วมกันของทั้งสังคมไทยและสังคมตะวันตก

ในแง่นี้ทฤษฎีมานุษยวิทยาจึงไม่ได้ดำรงอยู่ด้วยตัวเอง แต่มีนัยทางทั้งทางด้านปรัชญาของการแสวงหาความรู้ และนัยทางด้านศีลธรรมด้วย ซึ่งก็ถือได้ว่า นักมานุษยวิทยาไทยได้ปรับใช้ทฤษฎีให้ตอบสนองต่อปัญหาของกลุ่มคนที่ศึกษาได้ดี อีกทั้งยังได้สร้างองค์ความรู้ใหม่ๆ ให้เป็นทางเลือกในการแก้ไขปัญหาของคนชายขอบเหล่านั้นด้วย (ดูเปรียบเทียบการประเมินและการตรึงตรองสะท้อนคิด เกี่ยวกับการทำงานของนักมานุษยวิทยานอกสังคมตะวันตก ในสังคมอื่นๆ เช่น สังคมแอฟริกาได้จาก Quinlan 2000)

4. วิธีวิทยาของการทะลุกรอบคิด: กรณีศึกษาคนชายขอบ

การจะศึกษาวิจัยให้ทะลุหรือหลุดจากกรอบคิด หรือไม่ยึดติดกรอบคิดนั้น คงจะต้องปรับวิธีวิทยาด้วยเช่นเดียวกัน ซึ่งต้องคิดในเชิงกระบวนการ ที่มีขั้นตอนอย่างเชื่อมโยง โดยเริ่มปรับเอามุมมองเชิงวิพากษ์ทางทฤษฎีมาใช้กับประเด็นที่จะศึกษาก่อน ในที่นี้จะยกกรณีศึกษาคนชายขอบมาเป็นตัวอย่าง เพื่อให้เกิดความเข้าใจได้ชัดเจนและเป็นรูปธรรม ซึ่งจะเกี่ยวข้องกับกระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ

ในขั้นแรกทีเดียวนั้นจะต้องทำความเข้าใจกับความหมายของ “คนชายขอบ” ให้ดี ไม่ใช่มองแต่เฉพาะความเป็นชายขอบในแง่ภูมิศาสตร์ ในทำนองว่าเป็นผู้ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ชายขอบของศูนย์กลางอำนาจในเมืองเท่านั้น เช่น ชาวเขา เพราะความเป็นคนชายขอบนั้นเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เคลื่อนไหวไปมา ระหว่างอำนาจศูนย์กลางที่ผลักดันให้คนไปอยู่ชายขอบ และการต่อต้านอำนาจนั้นพร้อมๆ กันไปด้วย ทั้งนี้เกิดจากความพยายามที่จะกำหนดสถานการณ์ให้ตัวเอง เพื่อดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นมนุษย์ และไม่ตกเป็นผู้ถูกกระทำฝ่ายเดียว

ดังนั้นความเป็นชายขอบสามารถเกิดขึ้นได้ทั้ง 2 ทาง กล่าวคือ ในทิศทางแรก ความเป็นชายขอบอาจจะเกิดขึ้นจากการถูกกีดกัน ถูกลดอำนาจ หรือถูกเบียดขับ เช่น ในกรณีผู้ติดเชื้อ HIV ความเป็นชายขอบจะเกิดจาก ตัวผู้ติดเชื้อถูกกีดกันให้แยกออกไปจากสังคม หรือถูกทำให้แปลกแยกจากสังคม ด้วยการตั้งกรอบมาตรฐานของศีลธรรมและความเชื่อที่ตายตัวบางอย่างมาใช้แยกแยะจนกลายเป็นคนชายขอบ ในแง่ที่สังคมไม่ยอมรับ แต่พวกเขาก็ดิ้นรนต่อสู้ เพื่อสร้างอัตลักษณ์ของตนเองใหม่ขึ้นมาต่อรองกับสังคม ส่วนทิศทางที่สอง ความเป็นชายขอบเกิดขึ้นจากการถูกดึงให้เข้าร่วมในกระบวนการที่มีลักษณะขัดแย้งกันเอง โดยที่ยังเข้าร่วมก็ยิ่งถูกแปลกแยก เช่น การถูกดึงให้เข้ามาเป็นแรงงานรับจ้างหรือผู้บริโภคนในระบบทุนนิยม อาจถูกวัฒนธรรมบริโภคนิยมครอบงำ ดังจะเห็นได้ในกรณีของแรงงานรับจ้าง ซึ่งรายได้น้อย แต่ต้องการเลียนแบบการบริโภคแบบชนชั้นกลาง จนต้องเป็นหนี้เป็นสินรุงรัง และกลายเป็นคนชายขอบ แม้จะอาศัยอยู่กลางเมือง ซึ่งเป็นศูนย์กลางของอำนาจก็ตาม

เมื่อทำความเข้าใจความหมายต่างๆ ของประเด็นศึกษาแล้ว กระบวนการขั้นแรกของวิธีวิทยาก็คือ ต้องปรับทฤษฎีให้แสดงนัยของมิติต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับแง่มุมในการศึกษาเสียก่อน ซึ่งมีมิติสำคัญๆ อยู่ 4 มิติด้วยกัน คือ

มิติแรกคือ การใคร่ครวญตรึงตรองสะท้อนคิด (Reflexivity) ซึ่งมีนัยของการปรับความเข้าใจในวิธีวิทยา ในแง่ที่จะไม่ยึดความหมายใดๆ อย่างตายตัว ด้วยการใคร่ครวญหรือการสะท้อนออกมา โดยคำนึงถึงมุมมองที่หลากหลาย เพราะว่าสิ่งต่างๆ ที่ศึกษาล้วนมีการให้ความหมาย ในลักษณะที่ต่างคนต่างมุมมองจะให้ความหมายต่างกันด้วย ซึ่งเป็นแง่มุมที่ซับซ้อน จึงต้องใคร่ครวญตรึงตรองสะท้อนคิดอยู่ตลอดเวลา เพื่อช่วยให้รู้ว่าประเด็นอยู่ตรงไหน และตรวจสอบความคิดที่ใช้

ถึงต่างๆด้วยว่า ยังชอบธรรมหรือยังใช้ได้หรือไม่ เมื่อบริบทและเงื่อนไขต่างๆเปลี่ยนแปลงไป เพื่อมิให้ผู้วิจัยหลุดลอยออกไปจากบริบทและโลกของความเป็นจริง ดังนั้นนักวิจัยจะต้องไม่ไปยึดติดอยู่กับสิ่งหนึ่งสิ่งใดเป็นข้อกำหนดอยู่ตลอดเวลา หรือคิดว่าสิ่งอ้างอิงนั้นจะคงอยู่ตลอดไป การยึดติดกับสิ่งอ้างอิงเช่นนี้ให้เป็นกรอบคิดตลอดไป ถือเป็นปัญหาของมิติแบบแก่นสารนิยมหรือสารัตถนิยม (Essentialism) นั่นเอง ในแง่นี้ การใคร่ครวญตรึงตรองสะท้อนคิดก็คือ วิธีวิทยาในการทะลุกรอบคิดและข้อกำหนดต่างๆ ที่ตายตัวนั่นเอง

มิติที่สองคือ ความซับซ้อน (Complexity) หรือความขัดแย้งซ้อน ซึ่งเป็นวิธีวิทยาหนึ่งในการหลีกเลี่ยงการยึดติดอยู่กับความคิดแบบคู่ตรงข้าม (Dichotomy) โดยทั่วไปคนเราอยากจะมีสิ่งยึดเหนี่ยว จึงมักจะทำให้เราไปยึดติดกับคู่ตรงข้ามเสมอ เพราะเป็นจุดยึดที่ง่าย เมื่อเปรียบเทียบกับความเป็นจริงที่ซับซ้อน จนทำให้ความคิดแบบคู่ตรงข้ามเป็นกับดักทางความคิดที่สำคัญ แม้ว่าคู่ตรงข้ามอาจจะมีความจริงทางสังคมอยู่ด้วย แต่ถ้าเรายึดติดอยู่กับความคิดเช่นนั้นตลอดเวลา โดยไม่พิจารณาแง่มุมอื่นๆประกอบแล้ว เราก็จะติดกับดักของคู่ตรงข้ามนั้นได้โดยง่าย ดังตัวอย่างของคู่ตรงข้ามคู่หนึ่ง ที่มักเข้าใจกันว่า การกีดกันนั้นเป็นข้อตรงข้ามกับการมีส่วนร่วม แต่ในกรณีของแรงงาน ที่เลียนแบบการบริโภคสินค้าแบบชนชั้นกลาง จะสรุปว่าได้อย่างไรว่า กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบของพวกเขา เกิดจากถูกกีดกัน หรือการมีส่วนร่วม ถ้ามองจากกรอบของคู่ตรงข้ามก็อาจจะสรุปว่าถูกกีดกัน แต่ในกรณีนี้คนงานกลายเป็นคนชายขอบ เพราะถูกดึงไปเข้าร่วมในระบบทุนนิยม แต่ถูกกลไกในทางอุดมการณ์ของเศรษฐกิจในระบบตลาดบิดเบือนความสัมพันธ์ จึงทำให้ยังมีส่วนร่วมก็จะยังถูกกีดกันออกไปพร้อมๆกัน ในบริบทและเงื่อนไขของกรณีนี้ ถ้าวัดกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามอย่างเดียวก็น่าจะมีปัญหา ในเมื่อการกีดกันและการมีส่วนร่วมสามารถซ้อนกันอยู่ แต่ถ้านักวิจัยเข้าใจมิติเชิงซ้อน ก็จะไม่จับคู่ตรงข้ามเพียงมิติเดียว เพราะคู่ตรงข้ามในกรณีของการทำให้เป็นชายขอบนั้นไม่ได้มีมิติเดียว แต่ยังมีมิติของความสัมพันธ์เชิงอำนาจร่วมอยู่ด้วย ซึ่งมักเป็นความสัมพันธ์ที่เลื่อนไหลและไม่ได้เป็นเส้นตรงแนวเดียวเสมอไป

มิติที่สามคือ ความคิดอย่างมีเงื่อนไขในเชิงบริบท (Contextualization) หมายถึงการคิดอย่างเชื่อมโยง เพราะในการศึกษาเพื่อทำความเข้าใจสังคม ผู้ศึกษาไม่สามารถใช้แนวความคิดใดๆเพียงตัวเดียวใดๆได้ เพราะต้องเชื่อมโยงเข้ากับความคิดอื่นๆ ซึ่งถือเป็นเงื่อนไขหรือบริบทของเรื่องนั้น ประกอบด้วยบริบทของวัฒนธรรม บริบททางประวัติศาสตร์ บริบทของระบบนิเวศ และบริบททางสังคมของความสัมพันธ์ที่เคลื่อนไหวต่างๆ เป็นต้น ดังนั้น จึงต้องพิจารณาเชื่อมโยงกับเงื่อนไขเหล่านี้ด้วย เช่น ความคิดเรื่อง อัตลักษณ์ (Identity) ก็ไม่อาจดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง ในการวิเคราะห์จะต้องเชื่อมโยงกับความคิดอื่น ไม่ว่าจะเป็น สถานภาพทางสังคม (Social Status) หรือวาทกรรม (Discourse) ภายใต้บริบทที่แตกต่างกัน กล่าวในบางกรณีอัตลักษณ์ก็แสดงออกมาเป็นสถานภาพทางสังคม แต่ในบางกรณีก็มีลักษณะของวาทกรรม เพราะฉะนั้น ปัญหาในการวิจัยจึงอยู่ที่ตัวบริบท ซึ่งผู้วิจัยไม่สามารถทราบล่วงหน้ามาก่อนว่าเป็นอย่างไร จึงทำให้การนิยามความหมายของ

อัตลักษณ์นั้น มักสั่นไหวอยู่เสมอ ตามบริบทที่เปลี่ยนแปลงไป เมื่อความหมายไม่ได้อยู่ได้ด้วยตัวเอง แต่ขึ้นอยู่กับบริบท ซึ่งก็เปลี่ยนแปลงไปได้ โดยเฉพาะการเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ความเข้าใจอัตลักษณ์ก็ยิ่งซับซ้อนขึ้นไปอีก

แม้แต่ความพยายามจะสร้างภาพอุดมคติให้กับอัตลักษณ์ เพื่อให้อยู่ได้โดยตัวคนเดียว ก็เป็นไปได้ เพราะในบริบทที่เกิดกระบวนการเปลี่ยนวัฒนธรรมให้เป็นสินค้า เจ้าของอัตลักษณ์ก็ไม่สามารถควบคุมได้ เมื่ออัตลักษณ์ของตนเองถูกนำไปขายเป็นสินค้า และในบางบริบทรัฐก็อาจเข้ามายุ่งเกี่ยวกับอัตลักษณ์ที่เป็นอุดมคติไปจัดการ เช่น การขึ้นทะเบียนวัดล้านนาไว้เพื่อการอนุรักษ์ แต่ชาวล้านนาเจ้าของอัตลักษณ์กลับไม่สามารถมีส่วนร่วมในการอนุรักษ์วัดนั้น เพราะกรมศิลปากรจะผูกขาดการดูแลเพียงหน่วยเดียว ดังนั้นการสร้างภาพอุดมคติ แล้วถูกดึงออกไปจากบริบทของสิ่งนั้นก็อาจเกิดเป็นปัญหาขึ้นได้ ชาวล้านนาเจ้าของอัตลักษณ์อาจจะลุกขึ้นช่วงชิงความหมาย ซึ่งก็จะทำให้อัตลักษณ์ล้านนาไม่ใช่ภาพอุดมคติอีกต่อไป แต่มีหลากหลายความหมาย จนอยู่นอกเหนือการควบคุมของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเพียงฝ่ายเดียว ในเมื่อความหมายก็มีการต่อสู้ช่วงชิงได้ ความเข้าใจความหมายของความคิดใดๆ นั้นๆ จึงอยู่ลอยๆ ไม่ได้ แต่จะต้องติดอยู่กับบริบทนั้นๆ ซึ่งมีลักษณะที่เฉพาะเจาะจงลงไป จนไม่สามารถสรุปให้แน่นอนตายตัวลงไปได้

มิติที่สี่ คือ การสร้างความหมาย (Construction) จัดเป็นวิธีวิทยาในการทะลุกรอบคิดของข้อกำหนด ที่มักยึดติดอยู่กับภาพปรากฏเท่านั้น โดยการรื้อถอนความคิดว่า ภาพปรากฏนั้นไม่ได้มีความหมายในตัวเองและตายตัวตามที่เห็นหรือที่มักกล่าวอ้างเสมอไป ไม่ว่าจะอ้างว่ามีความหมายเป็นเช่นนั้นตามธรรมชาติหรือตามประเพณีก็ตาม เพราะเมื่อหยิบยกรายการนั้นขึ้นมาเชื่อมโยงกับสิ่งอื่นๆ แล้ว ก็จะพบว่าการสร้างความหมายเพิ่มเติมเสริมแต่งอยู่ตลอดเวลา แม้แต่ความเข้าใจต่อธรรมชาติของความเป็นคน ก็มักจะถูกกำหนดให้เข้าใจว่ามนุษย์เป็นปัจเจกบุคคล และเห็นแก่ประโยชน์ของตนเอง ซึ่งถือเป็นธรรมชาติของมนุษย์ ทั้งๆ ที่ความเข้าใจเช่นนี้เป็นเพียงกรอบคิดของปรัชญาหนึ่งเท่านั้น แต่ก็พยายามที่จะอ้างว่า นี่คือ ความเป็นจริงที่ปรากฏ จนชวนให้ผู้คนหลงเชื่อและยึดติดคิดไปว่า ความเข้าใจเช่นนี้คือ ธรรมชาติเพียงอย่างเดียวของความเป็นมนุษย์

หากพิจารณาจากมิติของการสร้างความหมายแล้ว มนุษย์จะมีความซับซ้อนกว่าที่เห็นตามภาพปรากฏ เพราะมนุษย์ยังมีมิติด้านอารมณ์ หรือมีวัฒนธรรมที่ซ้อนทับกันอยู่อย่างซับซ้อนมากมาย ถ้านักวิจัยยึดติดกรอบ ก็จะไม่เข้าใจความซับซ้อนเหล่านั้น เพราะมักจะนำภาพของคนไปโยงกับตัวตนของคนแต่ละคนในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล แต่ถ้ามองทะลุกรอบออกไปก็จะพบว่า อารมณ์และความรู้สึกต่างๆ ก็เป็นการสร้างความหมายขึ้นมาเช่นเดียวกับสิ่งอื่นๆ โดยซ่อนแง่มุมของอำนาจเอาไว้ด้วย เพราะสามารถนำมาใช้เป็นข้อกำหนดในการกำกับพฤติกรรม เช่น การอ้างว่าผู้หญิงตามธรรมชาติเป็นผู้มีอารมณ์อ่อนไหว ก็เพื่อจะควบคุมพฤติกรรมของผู้หญิงให้อยู่ในกรอบที่ผู้ชายกำหนด

สำหรับกระบวนการขั้นที่สองของวิธีวิทยา คือ การแสวงหาแนวทางในการเชื่อมโยงความคิดต่างๆ (Conceptualization) แต่เดิมนั้น ในด้านหนึ่งก็มักจะเน้นการคิดเชื่อมโยงเชิงระบบ (System Thinking) ที่มีแก่นของความสัมพันธ์เชิงเดี่ยว ที่อยู่ในระดับของภาพปรากฏ ขณะที่ในอีกด้านหนึ่งก็จะเน้นการคิดเชื่อมโยงด้วยหลักตรรกที่อยู่เบื้องหลัง (Underlying Logic) ซึ่งให้ความสำคัญกับหลักเหตุผลที่เป็นสากล เช่น โครงสร้าง โดยไม่สนใจความซับซ้อน ทั้งสองต่างก็เป็นการเชื่อมโยงความคิดเชิงเดี่ยว ต่อมาก็มีการเสนอให้เชื่อมโยงความคิดแบบองค์รวม (Holistic Thinking) ซึ่งมีนัยของการอธิบายความเชื่อมโยงอย่างครอบคลุม แต่ก็มีปัญหาในแง่ที่มองมาจากมุมมองของผู้ศึกษาด้านเดียว ส่วนการจัดความสัมพันธ์ของความคิด ภายใต้มิติต่างๆ ที่ได้กล่าวไว้แล้วในขั้นตอนแรก จะหันมาเน้นความสัมพันธ์ของความคิด 3 แนวทางคือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ความสัมพันธ์เชิงกระบวนการที่มีพลวัต และความสัมพันธ์ในเชิงความรู้สึกนึกคิด ซึ่งไม่ได้ผูกขาดอยู่เฉพาะตัวผู้ศึกษาเท่านั้น แต่ผู้ถูกศึกษายังมีส่วนมองต่างมุมได้ด้วย ทำให้เกิดมิติที่หลากหลายและซับซ้อน จนช่วยให้การศึกษสามารถทะลุกรอบคิดที่ตายตัวได้ โดยเฉพาะกับดักของความคิดแบบคู่ตรงข้ามต่างๆ

แนวทางแรก ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ หมายถึงความสัมพันธ์ที่เกี่ยวข้องกับการกีดกัน การครอบงำ รวมทั้งการขัดแย้ง และการดิ้นรนต่อสู้ด้วย ซึ่งมีทั้งซ้อนทับกันได้ และขัดแย้งกันด้วย แต่อาจจะไม่ใช่การใช้อำนาจทางกายภาพหรืออำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองเท่านั้น หากหมายรวมถึงการใช้อำนาจของการนิยามความหมายให้เป็นความรู้หรือความจริงด้วย ซึ่งกลายเป็นกรอบคิดตายตัว ที่ใช้ไปจัดความสัมพันธ์ ในลักษณะของการตีตรา หรือสร้างมาตรฐานบางประการ เพื่อแยกแยะและกีดกันคนอื่น เช่น การนิยามหรือสร้างวาทกรรมว่าชาวเขาเป็นผู้ค้ายาเสพติด จนกลายเป็นตราประทับที่ใช้กีดกันให้ตกเป็นคนชายขอบ เช่น กีดกันชาวเขาจากสิทธิที่ควรได้ ขณะที่ไปลดทอนความเป็นมนุษย์ของชาวเขาลงด้วย แทนที่จะสนใจในความรู้อีกด้านหนึ่งของชาวเขา ซึ่งจะแสดงถึงความหลากหลาย ขณะที่ชาวเขาเองก็พยายามต่อสู้ช่วงชิงความหมาย ด้วยการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ที่หลากหลาย สร้างโยงใยใหม่ เพื่อที่จะดันให้หลุดจากกรอบที่ถูกจองจำพวกเขาไว้ และอาจนำมาใช้ต่อรอง ปรับความสัมพันธ์และนำเสนอมาตรฐานใหม่ด้วย ซึ่งจะเปิดพื้นที่ใหม่ให้กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

แนวทางที่สอง ความสัมพันธ์เชิงกระบวนการที่มีพลวัต หมายถึงเคลื่อนไหวที่อาจเกิดขึ้นได้ในหลายๆทิศทาง แทนที่จะเป็นกระบวนการที่มีทิศทางเดียว ดังที่เคยปรากฏในแนวความคิดแบบวิวัฒนาการ และบางครั้งกระบวนการนั้นอาจจะขัดแย้งกันเองได้ด้วย ซึ่งช่วยเชื่อมโยงความคิดต่างๆ ให้นัยสำคัญขึ้นได้ เช่น ความคิดเรื่องกระบวนการกลายเป็นคนไทย (Thai-ization) เมื่อนำมาใช้อธิบายกระบวนการที่เกิดขึ้นในกรณีของชาวปกาเกอญอ หมายถึง ชาวปกาเกอญอบางคนใช้ความความได้เปรียบทางเศรษฐกิจ เปลี่ยนมาใช้ชีวิตความเป็นอยู่เลียนแบบคนไทย ซึ่งช่วยยกระดับสถานะภาพของตนให้สูงขึ้น แต่การกระทำเช่นนั้นกลับผลักดันให้คนจนในชุมชนกลายเป็นคนชาย

ชอบขึ้นมาได้ เพราะคนจนเหล่านั้นไม่สามารถที่จะกลายเป็นไทยได้ ในทางกลับกันการกลายเป็นคนชายขอบนั้น อาจกระตุ้นให้เกิดการลุกขึ้นต่อสู้ได้เช่นกัน ในกรณีของชาวเขาบางคน ที่ตกอยู่ในสภาพชายขอบ เพราะถูกกีดกันและดูถูก ก็เรียนรู้ที่จะหันมานับถือศาสนาคริสต์ ซึ่งถือเป็นศาสนาสากล โดยอ้างว่าพวกเขาไม่สามารถนับถือศาสนาดั้งเดิมได้ เพราะในการนับถือผี พวกเขาต้องสิ้นเปลืองค่าใช้จ่ายสูงเพื่อเลี้ยงผีทั้งปี ส่วนการเปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์ นอกเหนือจากได้เงินต่างๆ แล้ว ยังทำให้เขารู้สึกว่า เขาเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นสากล การที่เขาหันมานับถือศาสนาคริสต์ หรือนับถือศาสนาพุทธนั้น จึงเท่ากับเป็นการสลับพื้นที่และบทบาทไปมา (Shifting Space) ให้หลากหลาย เพื่อเปิดช่องทางในการต่อสู้สำหรับคนชายขอบให้ช่วงชิงความหมายในการสร้างอัตลักษณ์ และปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลุ่มคนที่ตนมีความสัมพันธ์ด้วย

แนวทางที่สาม ความสัมพันธ์เชิงความรู้สึกนึกคิด ที่มาจากต่างมุมมอง ดังเช่น คนภายนอกมองการจะมองว่าอาชีพโสเภณีถือเป็นการกดขี่ทางเพศแก่ผู้หญิง จนทำให้โสเภณีเป็นคนชายขอบสังคมทางด้านศีลธรรม การให้ความหมายเช่นนั้นช่วยให้รู้สึกคล้ายๆกับว่าจะช่วยปกป้องสถานะภาพของโสเภณีได้ แต่ผู้หญิงที่ให้บริการทางเพศเอง อาจจะมองว่า สิ่งที่คนภายนอกมองว่าเป็นการกดขี่ทางเพศนั้น แทนที่จะช่วยเหลือกลับกลายเป็นการครอบงำไป เพราะว่า การกล่าวเช่นนั้นในอีกด้านหนึ่งเท่ากับเป็นการไปตอกย้ำและกำหนดมาตรฐานทางศีลธรรมให้กับโสเภณีหญิง ซึ่งถือเป็นการครอบงำอย่างหนึ่ง เพราะไปกำหนดกรอบและข้อจำกัดบทบาทของผู้หญิงขึ้นมาเอง ดังนั้นการใช้ความคิดหนึ่ง โดยไม่เข้าใจมุมมองและความรู้สึกนึกคิดของผู้เกี่ยวข้องทั้งหมด กลับมีนัยตรงข้ามได้ ในขณะเดียวกัน ในความเข้าใจของผู้หญิงโสเภณีเอง กลับถือว่าการไปมีสามีเป็นฝรั่ง อาจจะทำให้พวกเธอหลุดพ้นออกมาจากภาวะถูกครอบงำในสถานการณ์ที่เธอดำรงอยู่นั้น พวกเธออาจจะบอกว่าการทำเช่นนี้เป็นเรื่องของ การปลดปล่อย แต่ว่าคนภายนอกก็อาจจะคิดเป็นอย่างอื่นอีกก็ได้เช่นกัน

เมื่อเลือกแนวทางในการเชื่อมโยงความคิดได้แล้ว วิธีวิทยาในขั้นที่สามก็คือ **การตั้งประเด็นปัญหาในการศึกษา (Problematization)** ในขั้นตอนนี้ผู้ศึกษาจะต้องระบุปัญหา โดยอาศัยแนวคิดต่างๆที่ได้จากการเชื่อมโยงความคิดไว้แล้วในขั้นตอนก่อน ซึ่งมักเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ในแง่มุมมองที่หลากหลาย นับตั้งแต่ การกีดกันและการมีส่วนร่วม การครอบงำ และการลดทอนความเป็นมนุษย์ การขัดแย้งในตัวเอง (Contradictions) ความขัดแย้ง การดิ้นรนต่อสู้และการต่อรอง ตลอดจนการช่วงชิงด้วยการสลับพื้นที่และอัตลักษณ์ เป็นต้น ซึ่งต้องพิจารณาโดยคำนึงถึงมิติในการศึกษาต่างๆข้างต้นด้วยเสมอ เพื่อให้ได้มุมมองที่หลากหลายและซับซ้อน ขณะที่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขและบริบทที่เฉพาะเจาะจง

ส่วนวิธีวิทยาในขั้นที่สี่จะเป็นเรื่องของเทคนิควิธีในการตั้งคำถามและการเก็บข้อมูล ซึ่งมีรายละเอียดที่ไม่ต่างจากแนวทางในการศึกษาทั่วไปมากนัก ในที่นี้จึงจะขอข้ามไป แต่จะขยายความในขั้นตอนที่ห้า ซึ่งเป็นแนวทางในการวิเคราะห์ (Modes of Analysis) ประกอบด้วยวิธีวิทยา 6 ประการด้วยกันคือ

ประการแรก การแยกแยะกลุ่มคนที่ศึกษา (Differentiation) ออกตามลักษณะของความสัมพันธ์ในแง่ต่างๆ เช่น ตามความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ตามชาติพันธุ์ ตามเพศ และตามการแสดงอัตลักษณ์ เป็นต้น เพื่อศึกษาถึงความซับซ้อนของความสัมพันธ์ ตามประเด็นปัญหาที่ตั้งไว้

ประการที่ 2 การระบุหน่วยการวิเคราะห์ (Units of Analysis) ที่ไม่ใช่หน่วยทางกายภาพหรือพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ แต่เป็นหน่วยของความสัมพันธ์ที่หลากหลาย เช่น การสร้างวาทกรรม และการจัดการทรัพยากร หรือหน่วยของกระบวนการ เช่น กระบวนการกลายเป็นชายขอบ และกระบวนการเรียนรู้ และหน่วยที่เป็นการสร้างความคิด เช่น สิทธิชุมชน อัตลักษณ์ และระบบกฎหมายเชิงซ้อน (Legal Pluralism) เป็นต้น

ประการที่ 3 การกำหนดระดับในการวิเคราะห์ (Levels of Analysis) ซึ่งหมายถึงการแยกแยะระดับต่างๆ ของประเด็นศึกษาที่สัมพันธ์เชื่อมโยงกัน ได้แก่ระดับต่างๆ ของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เช่น ระดับปัจเจกบุคคล ระดับเครือข่าย ระดับท้องถิ่น ระดับชาติ และระดับโลก ในอีกแง่มุมหนึ่งก็หมายถึงระดับนามธรรม เช่น ระดับปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน ระดับการจัดการ ระดับของกระบวนการ ระดับโครงสร้าง ระดับอุดมการณ์ และระดับการนิยามความหมาย เป็นต้น

ประการที่ 4 การแสดงความคิดเชิงวิพากษ์ (Critical Thinking) หมายถึงการคิดในเชิงการตั้งคำถาม และการตรวจสอบ เพื่อให้ได้แง่มุมที่หลากหลาย โดยไม่ยึดติดกรอบหรือแง่มุมเชิงเดียว

ประการที่ 5 การตีความอย่างมีส่วนร่วม หมายถึงการวิเคราะห์ร่วมกันหลายๆฝ่ายที่เกี่ยวข้อง และกระทำเป็นกระบวนการอย่างต่อเนื่อง

ประการที่ 6 การสร้างวาทกรรม หมายถึงการถกเถียงความหมายที่ขัดแย้งกัน เพื่อทำความเข้าใจกับมุมมองที่แตกต่างกัน ที่มีต่อเรื่องเดียวกัน

สำหรับขั้นตอนที่หก จะเป็นแนวทางการอธิบาย (Modes of Explanation) ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 4 แนวทาง เดิมทีเดวิดมักจะใช้แนวทางแรกคือ การอธิบายด้วยการหาความเชื่อมโยง ตามหลักของเหตุและผล (Causation) ซึ่งจะเป็นไปได้เฉพาะการศึกษาปรากฏการณ์ แต่สำหรับการศึกษาความสัมพันธ์ กระบวนการและวัฒนธรรมแล้ว มักจะใช้อีกสามแนวทางหลัง ซึ่งสามารถใช้ร่วมกันในงานวิจัยชิ้นเดียวก็ได้ กล่าวคือ

แนวทางที่ 2 การอธิบายด้วยการให้ความหมาย เป็นการอธิบายในเชิงของการตีความของส่วนต่างๆ ให้เชื่อมโยงกัน ภายใต้อารมณ์เดียวกัน

แนวทางที่ 3 การอธิบายด้วยการสร้างความเข้าใจ หมายถึงการแยกแยะและจำแนกหน่วยและระดับการวิเคราะห์ แล้วแสวงหาแนวทางการจัดแต่ละส่วนให้เชื่อมโยงกันในลักษณะต่างๆ โดยอาศัยการเชื่อมโยงความคิด เช่น กระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม และการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เป็นต้น ต่อจากนั้นก็โยงกันเข้ากับเงื่อนไขและบริบทเฉพาะอีกชั้นหนึ่ง

แนวทางสุดท้ายคือ การอธิบายด้วยการวิพากษ์วิจารณ์หรือการโต้แย้งจากมุมมองที่แตกต่างหลากหลาย เพื่อให้เกิดการโต้เถียงกัน ซึ่งจะช่วยให้มองเห็นประเด็นที่แตกต่างกันออกไปในหลายแง่หลายมุมมากขึ้น

ส่วนขั้นตอนสุดท้ายของวิธีวิทยาก็คือ การสังเคราะห์ความคิดจากการศึกษา ซึ่งประกอบด้วยกระบวนการต่างๆ 3 กระบวนการด้วยกันคือ การรื้อถอนความคิด (Deconstruction) การแยกแยะลักษณะที่ขัดแย้งกัน (Contradictions) และการสร้างความหมาย (Construction)

จากการทบทวนความหมายของกระบวนการกลายเป็นชายขอบ ในลักษณะที่ซับซ้อน ผสมผสาน หลากหลายรูปแบบ ตามแต่ละบริบท และเงื่อนไขของกรณีศึกษาแล้ว ก็จะต้องสังเคราะห์ภาพรวมในท้ายที่สุด เพื่อที่จะเป็นประโยชน์ต่อการนำมาปรับใช้ และพัฒนาการศึกษาอื่นๆต่อไปได้ในกรณีของการศึกษาคนชายขอบ ก็ช่วยให้ได้ข้อสังเกตหลายประการคือ

ประการแรก กระบวนการกลายเป็นชายขอบ เมื่อถูกรื้อถอนและแยกย่อยออกมาแล้ว จะช่วยให้เข้าใจว่า เป็นเรื่องของการลดทอนความเป็นมนุษย์ ซึ่งเป็นปัญหาของการกีดกันและผูกขาดความรู้ที่มีอยู่หลากหลาย จนกระทบต่ออัตลักษณ์ บทบาททางเพศ และสิทธิต่างๆ

ประการที่สอง กระบวนการกลายเป็นชายขอบ เป็นเรื่องของความถลำและขัดแย้งในตัวเอง ทำให้กระบวนการนี้ โดยไม่ได้เคลื่อนไหวไปในทางเดียวกันตลอด แต่แตกแยกออกไปได้ในหลายทิศทางพร้อมๆกัน

ประการที่สาม กระบวนการกลายเป็นชายขอบ ซึ่งเกิดขึ้นได้อย่างหลากหลายนี้เอง ในด้านกลับก็ได้ก่อให้เกิดการเคลื่อนไหวทางสังคม ในความพยายามช่วงชิงความหมาย พร้อมๆกับการสร้างความหมายใหม่ ซึ่งสามารถทำได้ด้วยการสลับพื้นที่ไปมา (Shifting Spaces)

ประการที่สี่ ในกระบวนการกลายเป็นชายขอบ ได้เปิดพื้นที่ให้เกิดการสร้างมาตรฐานใหม่ทางศีลธรรม โดยผ่านกระบวนการทางสังคม ซึ่งผสมผสานความรู้ต่างๆขึ้นมาจากผู้เข้าร่วมที่หลากหลาย

เอกสารอ้างอิง

นัสรา ขมะวรรณ

- 2537 “แนวความคิดของ เรย์มอนด์ วิลเลียมส์ ในวัฒนธรรมศึกษาและการวิเคราะห์วัฒนธรรมบริ โภค” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาสังคมวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

จรรยา เบญจเจริญกุล

- 2540 “โรลอง บาร์ท: The Text of Life, Life of Text” วารสารร่มพญักษ์ 16 (2) : 21-32

จรี วิจิตรวาทการ

- 2527 “ภาพยนตร์ไทยและสังคมไทย” วารสารธรรมศาสตร์ 13 (3): 54-66

ฉลาดชาย รมิตานนท์

- 2527 ผีเจ้านาย เชียงใหม่: โครงการตำรามหาวิทยาลัย สำนักหอสมุดมหาวิทยาลัยเชียงใหม่
2535 “ผู้หญิงกับวัฒนธรรม: มานุษยวิทยา คำตอบหรือตัวปัญหา” ใน ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (บก) การศึกษาเรื่องผู้หญิง (1-39) กรุงเทพฯ: โครงการสตรีและเยาวชนศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ฉลาดชาย รมิตานนท์ และ วาภูมิ ภูริสินสิทธิ์ (บก.)

- 2529 สังคมวิทยาและมานุษยวิทยาไทย: สถานภาพและทิศทาง เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ฉลาดชาย รมิตานนท์ และ ไชยันต์ รัชชกุล

- 2541 “Ethnography: บทสนทนาว่าด้วยการศึกษา/การเขียนถึงเรื่องราวของคนอื่น” สังคมศาสตร์ (ม.ช) 11 (1): 54-74

ชยันต์ วรรณะภูติ

- 2542 “เขย่งสร้างตัวตน: การเคลื่อนไหวทางสังคมของผู้ติดเชื้อเอดส์” เอกสารประกอบการสัมมนา : สถานภาพและทิศทางองค์ความรู้ทางสังคมศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช

- 2539 เชียงอรรัตนธรรม กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์

- 2525 “บทวิจารณ์หนังสือ The History of Sexuality ของ Michel Foucault” วารสารธรรมศาสตร์ 11 (2) : 179-182
2533 “ท้าววิทยาแห่งวาทกรรม: ทำความเข้าใจอำนาจแห่งวาทกรรม ด้วยนารายณ์สิบปาง” สมุดสังคมศาสตร์ 12 (3-4) : 175-191

ไชยันต์ รัชชกุล

- 2524 “บทแนะนำหนังสือ Marxist Analysis and Social Anthropology” เอกสารทางวิชาการสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา แผนกอิสระสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

- 2543 วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์ และความเป็นอื่น กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์

วิชา

- 2545 **สัญวิทยา โครงสร้างนิยม และหลังโครงสร้างนิยมกับการศึกษารัฐศาสตร์** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์

วิชา

ทนาย, ชีเกส

- 2529 “ปฏิบัติการด้านอุดมการณ์ในกบฏชาวนา: ศึกษาจากกรณีของสยามระหว่างช่วงระยะเข้าสู่ศตวรรษที่ 20” (กาญจนา แก้วเทพ แปล) วารสารธรรมศาสตร์ 15 (1): 129-150

ชชัย วิจิระกุล

- 2530 “ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน” ใน สมบัติ จันทร์วงศ์ และชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บ.ก.) **อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมืองเพื่อเป็นเกียรติแด่ ศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก** (129-182) กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- 2532 “ความเป็นไทย ผลผลิตของการนิยาม” **จดหมายข่าวสังคมศาสตร์** 11: 68-76

ธนศ วงศ์ยานนาวา

- 2528 “อ่านงานฟูโกต์” วารสารธรรมศาสตร์ 14 (3): 36-57
- 2529 “มิเชล ฟูโกต์: ปัญญาชน ความจริงและอำนาจ” วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง 5 (1-2): 142-153
- 2542 “อาณาเขตสาธารณะ/ประชาสังคมและนักมานุษยวิทยากับคนชายขอบ” **จุลสารไทยคดีศึกษา** 15 (4): 16-37

ธีรยุทธ บุญมี

- 2543 **พหุนิยม** รายงานการวิจัยเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา

นิติ ภาวกรพันธุ์

- 2541 “บางครั้งเป็นคนไทย บางครั้งไม่ใช่ อัตลักษณ์แห่งตัวตนที่ผันแปรได้” **รัฐศาสตร์สาร** 20 (3): 215-248

นิธิ เอียวศรีวงศ์

- 2527 “วัฒนธรรมกระฎุมพีกับวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์” ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์ **ปากไก่และใบเรือ: รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์** (1-234) กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์

ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล

- 2527 “ไม่มีสังคมใดเหนือกว่าสังคมอื่น ทัศนะในการศึกษามานุษยวิทยาของ Claude Levi-Strauss” **วารสารสังคมวิทยามานุษยวิทยา** 2 (2): 60-76
- 2533 “เค้าโครงความคิดเรื่องโครงสร้างในการศึกษานิทานปรัมปราของโคลด เลวี สตราสส์” **วารสารธรรมศาสตร์** 17 (1): 45-70
- 2542 **มาลินอฟสกีกับตัวตนของนักมานุษยวิทยาไทย สังคมศาสตร์** (ม.ช) 12 (1): 121-144

ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล (บ.ก.)

- 2543 **เผยร่าง-พร่างกาย ทดลองมองร่างภายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา** กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ

ปราณี วงษ์เทศ

- 2525 **พื้นบ้านพื้นเมือง** กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์
- 2544 **เพศและวัฒนธรรม** กรุงเทพฯ: บริษัท ศิลปวัฒนธรรม จำกัด

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

- 2541 “วาทกรรมว่าด้วยชาวเขา” สังคมศาสตร์ (ม.ช) 11 (1): 92-135

พัฒนา กิตติอาสา

- 2543ก ท้องถิ่นนิยม รายงานการวิจัยเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา
2543ข “วาทกรรมของความมั่งคั่ง: ความคิดคำนึงว่าด้วยคนทรงและนักมานุษยวิทยา” สังคมศาสตร์ (ม.ช)
12 (1): 146-168

พทยา สายพู

- 2514 “การใช้ความคิดเรื่อง “วัฒนธรรม” ในการพัฒนาประเทศ” ใน วรรณไวทยากร: ประวัติศาสตร์และ
วัฒนธรรม (1-22) กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่ง
ประเทศไทย

ยศ สันตสมบัติ

- 2527 “วัดนิยมวัฒนธรรม: วิวัฒนาการสมัยใหม่ตามแนวความคิดทางมานุษยวิทยา” วารสารสังคมวิทยา
และมานุษยวิทยา 3 (1): 1-15
2530 จากวานรถึงเทวดา: มาร์กซิสต์และมานุษยวิทยามาร์กซิสต์ กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
2531 ฟรอยด์และการพัฒนาของจิตวิเคราะห์: จากความฝันสู่ทฤษฎีสังคม กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
2533 อ่านอภินิหารและผู้นำทางการเมืองไทย กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดี มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
2535 แม่หญิงสหายตัว: ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา

บุกดี มุกดาวิจิตร

- 2537 “การเมืองเรื่องวัฒนธรรมในสังคมไทย พ.ศ 2501-2537” วารสารธรรมศาสตร์ 20 (3): 20-41
2538 “การก่อตัวของกระแสวัฒนธรรมชุมชนในสังคมไทย พ.ศ 2520-2537” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขา
มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ศรีศักร วัลลิโภคม

- 2544 พัฒนาการทางสังคม-วัฒนธรรมไทย กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์

ศิริวิรัช พุ่มคำ

- 2541 “วิโก้และเลวี-สเตร้าส์: ความคิดเรื่องซับเจกต์ (subject)” รัฐศาสตร์สาร 20 (3): 101-145

สมเกียรติ วันทะนะ (แปล)

- 2531 “สัจจะกับอำนาจ” เศรษฐศาสตร์การเมือง 6 (3-4): 133-160

สมบัติ บุญคำเอียง

- 2541 “การพัฒนาพื้นที่สูงและการอนุรักษ์ธรรมชาติในภาคเหนือของประเทศไทย: การนิยามความหมายของ
ป่า อำนาจ และความจริงของใคร” สังคมศาสตร์ (ม.ช) 11 (1): 166-198

สมศักดิ์ สามัคคีธรรม

- 2533 แนวคิดมาร์กซิสต์กับการศึกษาเรื่องการเปลี่ยนแปลงในสังคมชวาประเทศโลกที่สาม กรุงเทพฯ:
สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

สายพิน สุพุทธมงคล

2543 ถูกกับคน:อำนาจและการต่อต้านชัดเจน กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สิริพร สมบูรณ์บุรณะ (บ.ก.)

2538 วัฒนธรรมการบริโภค: แนวคิดและการวิเคราะห์ กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก

สุทธิพันธ์ จิราธิวัฒน์ และจิรติ ดิงศักดิ์ (แปล)

2530 “ไบรียาร์ด นักคิดที่มองเจาะลึกถึงความเป็นไปของสังคมแห่งการบริโภค” จดหมายข่าวสังคมศาสตร์
10 (4): 57-74 และ 12 (1): 58-82

สุภาวดี จันทวนิช

2527 “บทบาทของวัฒนธรรมพื้นบ้านในสังคมสมัยใหม่” วารสารธรรมศาสตร์ 13 (3): 38-52

สุเทพ สุนทรเกสัช

2533 ทฤษฎีมานุษยวิทยาปัจจุบัน: ความรู้พื้นฐานทฤษฎีทางสังคมและวัฒนธรรม เชียงใหม่: ภาควิชาสังคม
วิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

2534 ทฤษฎีสังคมวิทยาร่วมสมัย: พื้นฐานแนวความคิดทฤษฎีทางสังคมและวัฒนธรรม เชียงใหม่: ภาควิชา
สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

2540 มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์: รวมความเรียงว่าด้วยการประยุกต์ใช้แนวความคิดและทฤษฎีทาง
มานุษยวิทยาในการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์ กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ

สุริชัย หวันแก้ว

2542 กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ รายงานการวิจัยเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการสภานโยบายแห่งชาติ
สาขาสังคมวิทยา

สุริยา สมุทคุปต์ และคณะ

2539 ทรงเจ้าเข้าผี: วัฏกรรมของลัทธิพิธีและวิกฤตการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย กรุงเทพฯ: ศูนย์
มานุษยวิทยาสิรินธร

สุริยา สมุทคุปต์ และ พัฒนา กิตติอาสา

2542 มานุษยวิทยากับโลกาภิวัตน์: รวมบทความ นครราชสีมา: เอกสารทางวิชาการ ห้องไทยศึกษานิเทศน์
สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี

อकिन รพีพัฒน์, ม.ร.ว.

2518 สังคมไทยในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2325-2416 กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และ
มนุษยศาสตร์

2540ก “การท่องเที่ยวกับวัฒนธรรม: ประเพณีบุญบั้งไฟในภาคอีสาน” ใน ปรีดดา เกลิมเผ่า กอนันต์กุล
(บ.ก) เจ้าชาวบ้าน เล่ม 2 รวมบทความ ม.ร.ว. อकिन รพีพัฒน์ (106-152) กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดี
ศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

2540ข “ความไม่เป็นธรรมในสังคม: ที่มาของความขัดแย้งในอนาคต” ใน ปรีดดา เกลิมเผ่า กอนันต์กุล
(บ.ก) เจ้าชาวบ้าน เล่ม 2 รวมบทความ ม.ร.ว. อकिन รพีพัฒน์ (153-254) กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดี
ศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อภิญา เพื่องฟูสกุล

2543ก “พื้นที่ในทฤษฎีสังคมศาสตร์” สังคมศาสตร์ (ม.ช) 12 (2): 65-101

2543 ข อัตถลักษณ์: การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด รายงานการวิจัยเสนอต่อสำนักงานคณะกรรมการ
สภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา

อนันท์ กาญจนพันธุ์

2541 "สถานภาพและทิศทางของมานุษยวิทยาไทย" สังคมศาสตร์ (ม.ช) 11 (1): 26-53

2542 "พิธีไหว้ผีเมืองและอำนาจรัฐในล้านนา" ใน ปราณี วงษ์เทศ (บก.) สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย
(149-161) กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

2543 ความคิดทางประวัติศาสตร์และศาสตร์ของวิถีคิด: รวบรวมบทความทางประวัติศาสตร์ กรุงเทพฯ: สำนัก
พิมพ์อมรินทร์

2544 ก มิตูมชน: วิถีคิดท้องถิ่นว่าด้วย สิทธิ อำนาจ และการจัดการทรัพยากร กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุน
สนับสนุนการวิจัย

2544 ข วิถีคิดเชิงซ้อนในการวิจัยชุมชน: พลวัตและศักยภาพของชุมชนในการพัฒนา กรุงเทพฯ: สำนักงาน
กองทุนสนับสนุนการวิจัย

2544 ค "โลกาภิวัตน์กับวัฒนธรรมไทย" ใน ชัชวาล บุญปิ่น และสมเกียรติ ตั้งมโน (บ.ก.) วิกฤตโลก วิกฤต
ไทย อะไรคือทางออก (4-55) กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์

Amara Pongsapitch (et. al.)

1985 **Traditional and Changing Thai World View.** Bangkok: Social Research Institute,
Chulalongkorn University.

Anan Ganjanapan

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.

Appadurai, Arjun

1988 "Introduction to Place and Voice in Anthropological Theory," **Cultural Anthropology**
3 (1): 16-49.

Auge, Marc

1995 **Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity.** London: Verso.

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.

Benjamin, Walter

1969 **Illuminations: Essays and Reflections.** New York: Schocken Books

Bloch, Maurice

1983 **Marxism and Anthropology: The History of Relationship.** Oxford: Oxford University Press.

1989 **Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology.** London: The Athlone Press.

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.

Collier, Jane E. and Michelle Z. Rosaldo

1981 "Politics and Gender in Simple Societies," in Sheer B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.) **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.** (275-329) Cambridge: Cambridge University Press.

Comaroff, Jean

1985 **Body of Power and Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People.** Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, John and Jean

1992 **Ethnography and the Historical Imagination.** Boulder: Westview Press.

Crapanzano, Vincent

1992 "The Postmodern Crisis: Discourse, Parody Memory," in George E. Marcus (ed.) **Rereading Cultural Anthropology.** (87-102) Durham, NC: Duke University 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.

Geertz, Clifford

1983 **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.** New York: Basic Book.

- 1984 "Anti Anti-relativism", **American Anthropologist** 86: 263-78.
- Giri, A
- 1998 "Transcending Disciplinary Boundaries: Creative Experiments and the Critiques of Modernity," **Critique of Anthropology** 18 (4): 379-404.
- 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.
- Hall, Stuart and Paul du Gay (eds.)
- 1996 **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publication.
- Herzfeld, Michael
- 1997 **Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State**. New York: Routledge
- 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.
- 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.
- 1988 **Feminism and Anthropology**. Cambridge: Polity Press.

- 1994 **A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender.** Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. (ed.)
- 1996 **The Future of Anthropological Knowledge.** London: Routledge
- 1999 **Anthropological Theory Today.** Oxford: Polity Press.
- Nygren, Anja
- 1999 "Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: from Dichotomies to Situated Knowledges," **Critique of Anthropology** 19 (3): 267-288.
- Ortner, Sherry
- 1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture," in Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.) **Woman, Culture and Society**, (67-88). Stanford: Stanford University Press.
- 1984 "Theory in Anthropology Since the Sixties." **Comparative Studies in Society and History** 26: 126-166.
- Quinlan, Tim
- 2000 "Anthropologies of the South: The Practice of Anthropology," **Critique of Anthropology** 20 (2): 125-136.
- Rosaldo, Michelle Z. and Louise Lamphere (eds.)
- 1974 **Woman, Culture and Society.** Stanford: Stanford University Press.
- Salmond, Anne
- 1985 "Maori Epistemologies" in J. Overing (ed.) **Reason and Morality**, (240-263). London: Tavistock
- Sivaramakrishnan, K
- 1995 "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.
- Taussig, M.
- 1980 **The Devil and Commodity Fetishism in South America.** Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Werbner, Pnina and Tariq Modood (eds.)

- 1997 **Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the politics of Anti-Racism.** London: Zed Books.

Williams, Raymond

- 1977 **Marxism and Literature.** Oxford: Oxford University Press.

Winch, Peter

- 1958 **The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy.** New York: Humanities Press.

Wolf, Eric R.

- 1982 **Europe and People Without History.** Berkeley: University of California Press.
1998 **Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis.** Berkeley: University of California Press.
2001 **Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World.** Berkeley: University of California Press.

Yengoyan, Aram A.

- 1986 "Theory in Anthropology: On the Demise of the Concept of Culture," **Comparative Studies in Society and History** 28: 368-74.