

สิทธิชุมชน

พัฒนาการและการปรับกระบวนการทัศน์ทางมานุษยวิทยา

บทความนำเสนอในการประชุมประจำปีของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร เรื่อง
คนมองคน: นานาชีวิตในกระแสความเปลี่ยนแปลง

ยศ สันตสมบัติ

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

27 มีนาคม 2545

ในช่วงสองศตวรรษที่ผ่านมา มานุษยวิทยาก่อร่างสร้างตัวขึ้นจากการเผชิญหน้ากันระหว่างสังคมตะวันตกกับกลุ่มชนอื่นตามชายขอบของภูมิภาคต่าง ๆ นอกตะวันตก มานุษยวิทยาเกิดขึ้นจากความพยายามที่จะอธิบายวิถีชีวิต วัฒนธรรมประเพณี และพิธีกรรมของชนเผ่าแปลกๆ ซึ่งอยู่ห่างไกลจากความเป็นจริงของสังคมตะวันตก งานของนักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิก เช่น มอร์แกน ไทเลอร์และเฟรเซอร์ (ยศ 2540: 21-45) พยายามตอบคำถามว่าสังคมดั้งเดิมและล้าหลังเหล่านี้ อยู่ตรงไหนในขั้นตอนของกระบวนการวิวัฒนาการแบบเส้นตรงซึ่งชาวยุโรปในสมัยนั้นได้รับการจัดวางให้อยู่บนยอดสุดของปิรามิดแห่งความเจริญ การศึกษาสังคมดั้งเดิมจึงเป็นความพยายามที่จะเรียนรู้จากอดีตว่าชาวยุโรปพัฒนาอารยธรรมของตนขึ้นมาได้อย่างไร ผ่านกระบวนการและขั้นตอนบางอย่าง เป็นต้น คำถามดังกล่าวเป็นใจหลักของทฤษฎีวิวัฒนาการ ทฤษฎีการแพร่กระจายทางวัฒนธรรม ตลอดจน แนวคิดทางมานุษยวิทยาอื่นๆ อีกมากมายที่ก่อกำเนิดและพัฒนาขึ้นตั้งแต่ยุคคลาสสิกมาจนถึงช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง มานุษยวิทยาถูกสร้างขึ้นเป็นตัวแทนของชาวยุโรป ในขณะที่กลุ่มชนดั้งเดิม คือ คนอื่น (The Other) ความสัมพันธ์ระหว่างชาวยุโรปผิวขาวกับชนเผ่าดั้งเดิม คือ ความสัมพันธ์ระหว่างตัวเรา กับคนอื่น ระหว่างผู้เจริญกับอนารยชน ระหว่างเจ้าอาณานิคม (colonizer) กับผู้ถูกปกครอง (colonized)

จากทฤษฎีวิวัฒนาการในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 มาสู่แนวการศึกษาแบบประวัติศาสตร์เฉพาะกรณีของฟรานซ์ โบแอส (Boas 1940), Argonauts of the Western Pacific ของ Malinowski (1922), The Andaman Islanders ของ Radcliffe-Brown (1922), Coming of Age in Samoa ของ Margaret Mead (1928), Patterns of Culture ของ Ruth Benedict (1934) และงานเขียนในแนวชาติพันธุ์พหุวัฒนธรรมอีกมากมาย นักมานุษยวิทยากับ "คนอื่น" อยู่ห่างกันคนละโลกทั้งทางด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมืองและประวัติศาสตร์ นักมานุษยวิทยากับคนอื่นกลายเป็นขั้วตรงข้าม ซึ่งถูกเชื่อมโยงด้วยขั้นตอนของกระบวนการวิวัฒนาการที่แตกต่างกัน (Kearney 1996: 26-33) ขั้วตรงข้ามระหว่างตัวตนทางมานุษยวิทยาและคนอื่นนี้ เป็น

กรอบกำกับการอ่านและการเขียนงานทางมานุษยวิทยา นักมานุษยวิทยาทำงานวิจัยสนามและเขียนกลับไปยังโลกแห่งอารยธรรม พื้นที่ตรงกลางที่ถูกละเว้นไว้ระหว่างข้อสองด้านนี้ คือ ความเชื่อมโยงทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองของลัทธิอาณานิคม กลุ่มชนดั้งเดิม คือ ชุมชนที่ถูกสร้างขึ้นนอกบริบทของประวัติศาสตร์ (Fabian 1983) หรืออยู่ในฐานะกลุ่มชนที่ไร้ประวัติศาสตร์ (Wolf 1982)

ยุคคลาสสิกในทางมานุษยวิทยาสิ้นสุดลงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง พร้อมกับการเสื่อมลงของลัทธิอาณานิคมแบบเก่า เมื่อไม่มีโครงสร้างของความสัมพันธ์ระหว่าง “ผู้ปกครอง” กับ “ผู้ถูกปกครอง” เข้ามากำกับชนเผ่าดั้งเดิมในฐานะเป็นตัวแทนของ “คนอื่น” ก็เริ่มเลือนหายไป หลังสงครามโลกครั้งที่สอง คู่ขัดแย้งเริ่มเปลี่ยนจากตัวตนของเจ้าอาณานิคม (the Colonial Self) กับ คนอื่นที่ถูกปกครอง (the Colonized Other) มาเป็นความขัดแย้งระหว่างตะวันตกกับตะวันออก โลกเสรีกับค่ายคอมมิวนิสต์ ชาวนากลายมาเป็น “คนอื่น” แทนที่กลุ่มชนดั้งเดิมซึ่งถูกตีตกเวทีประวัติศาสตร์ไป อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์สำคัญๆ ที่เริ่มก่อร่างสร้างตัวและตกผลึกในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองและกลายเป็นหลักการสำคัญทางมานุษยวิทยา เช่น ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (cultural diversity) และวัฒนธรรมสัมพันธ์ (cultural relativity) อีกทั้งบริบททางการเมืองของการต่อสู้เรียกร้องเอกราชในประเทศโลกที่สาม โดยเฉพาะสงครามเวียดนามและอัลจีเรีย ตลอดจนผลกระทบของการพัฒนาและวาทกรรมการพัฒนาในรูปแบบต่างๆ ได้ทำให้นักมานุษยวิทยาเริ่มหันมาให้ความสนใจกับประเด็นปัญหาที่เกิดจากการพัฒนาและความทันสมัย โลกาภิวัตน์และชุมชนาภิวัตน์ การเกิดขึ้นของชนชายขอบ การต่อสู้ของผู้อ่อนแอและด้อยสิทธิตามชอกมูมต่างๆ ของโลก

บทความชิ้นนี้ต้องการชี้ให้เห็นว่า ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา การเติบโตของแนวคิดเรื่อง “สิทธิชุมชน” เป็นผลมาจากอิทธิพลของการทบทวนตรวจสอบและวิพากษ์วิจารณ์ตนเองในทางมานุษยวิทยา ที่เริ่มถอยห่างออกจากวิธีคิดแบบทวินิยมแยกขั้วระหว่างตนเองกับคนอื่น มาสู่การนำเสนอประเด็นปัญหาของชนชายขอบ ผู้ไร้เสียงและการวิพากษ์วิจารณ์วัฒนธรรม สิทธิชุมชนยังเป็นมโนทัศน์ที่เกิดจากการยกระดับนามธรรมของปรากฏการณ์สังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการต่อสู้เพื่อศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ การเรียกร้องและยืนยันสิทธิในการกำหนดคุณค่าและวิถีชีวิตตนเองของชนกลุ่มต่างๆ สิทธิชุมชนจึงเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างทฤษฎีจากงานวิจัยสนาม อีกทั้งเป็นปฏิบัติการ (practice) ที่ให้ความสำคัญกับการเปิดพื้นที่ทางสังคมสำหรับคนด้อยสิทธิ และในขณะเดียวกันก็เป็นก้าวสำคัญของการปรับกระบวนทัศน์เกี่ยวกับ “ชุมชน” ในทางมานุษยวิทยา

มานุษยวิทยากับการศึกษาปัญหาการพัฒนา

เมื่อมานุษยวิทยาเริ่มเขยิบตัวออกจากทฤษฎีวิวัฒนาการในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 และได้รับอิทธิพลทางความคิดจากทฤษฎีโครงสร้างหน้าที่ของแรดคลิฟ-บราวน์และมาลินอฟสกี งานทางมานุษยวิทยาส่วนใหญ่ในช่วงเวลานั้นมักนำเสนอภาพของ “คนป่า” ที่มีพิธีกรรม พฤติกรรม หรือการแต่งกายแปลกประหลาด (exotic) คนป่าเหล่านี้มักถูกศึกษาในลักษณะโดดๆ สงบนิ่งและเฉื่อยชา สถาบันสังคมของชนเหล่านี้เชื่อมโยงกันอย่างสมานฉันท์ตามหน้าที่เชิงโครงสร้างเพื่อสืบทอดและผลิตซ้ำตนเอง สังคมถูกนำเสนอในลักษณะที่ไร้ประวัติศาสตร์ และหน้าที่ของนักมานุษยวิทยา คือ การค้นคว้าเพื่อทำความเข้าใจกับหลักการเชิงโครงสร้าง เพื่ออธิบายการรวมตัวกันของสถาบันสังคม

อย่างไรก็ตาม การตกอยู่ภายใต้ชะเง้อของตรรกะแบบโครงสร้างหน้าที่ ก็ได้หมายความว่านักมานุษยวิทยาในยุคนั้นไม่ได้ให้ความสนใจกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมเอาเสียเลย บรรดาจารย์ของมานุษยวิทยาอังกฤษ ดังเช่น มาลินอฟสกี (Malinowski 1929: 36) เองเคยเสนอให้มีการศึกษา "มานุษยวิทยาว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงของชนพื้นเมือง" (The Anthropology of the Changing Natives) และส่งลูกศิษย์ คือ Lucy Mair ไปศึกษาการเปลี่ยนแปลงของชนพื้นเมืองในทวีปอาฟริกา งานวิจัยในอาฟริกาของสถาบัน Rhodes-Livingstone Institute ตั้งแต่ปีค.ศ. 1937 เริ่มให้ความสนใจกับปัญหาการย้ายถิ่นจากชนบทสู่เมือง ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมของชาวชนบทในอาฟริกา Godfrey Wilson (1941) ศึกษากระบวนการกลายเป็นเมืองในแซมเบีย และนำเสนอแนวคิดเรื่อง "สภาวะไร้สมดุล" (disequilibrium) ซึ่งเกิดจากการเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างรวดเร็ว การศึกษาแรงงานอพยพในอาฟริกาของ Audrey Richards (1939) และ I. Schapera (1947) เชื่อมโยงปัญหาการอพยพย้ายไปทำงานทำในเขตเมืองกับปัญหาความล่มสลายของการผลิตในภาคเกษตร นอกจากนี้งานวิจัยอีกหลายชิ้นในช่วงทศวรรษหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ดังเช่นงานของ Mitchell (1956) และ Epstein (1958) เริ่มพูดถึงการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และพันธะทางสังคมในชนบทของอาฟริกา การศึกษาพ่อค้าชาว Yoruba ทำให้ Cohen (1969) เสนอแนวคิดที่ว่า ชนกลุ่มต่างๆ ให้ความสำคัญกับพันธู์ในการนำเสนอตัวตนเพื่อผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและการเมือง ข้อเสนอดังกล่าวนับเป็นการเปิดมิติใหม่ของการศึกษาพลวัตและความซับซ้อนของความเป็นชาติพันธุ์ ในบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมและการเมือง

ในทวีปเอเชีย การศึกษาเชิงมานุษยวิทยามักเน้นการทำวิจัยภาคสนามในหมู่บ้าน โดยให้ความสำคัญกับการบรรยายลักษณะเด่นทางวัฒนธรรม หรือการศึกษาสังคมหมู่บ้านในลักษณะที่เรียบง่ายและสมานฉันท์ตามแนวคิดแบบโครงสร้างหน้าที่ ดังเช่นการศึกษาสังคมไทยของ Sharp et al. (1953), de Young (1955), Kingshill (1960) และ Kaufman (1960) เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ความสนใจในด้านของการเปลี่ยนแปลงก็เริ่มปรากฏขึ้นในงานเขียนหลายชิ้น ดังเช่น การศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมในฟิลิปปินส์ตอนเหนือของ Eggan (1941), พลวัตของระบบการเมืองของชาวไทใหญ่และคะฉิ่นในพม่าของ Leach (1954) การเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมในลาวของ Halpern (1958) และพัฒนาการทางเศรษฐกิจและการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในอินเดียตอนใต้ของ T.S. Epstein (1962) เป็นต้น

งานทางมานุษยวิทยาในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เริ่มหันมาให้ความสนใจกับการศึกษาสังคมชาวนา ดังเช่นงานของ Redfield (1934), Feo (1939), Foster (1965), Shanin (1971), Alavi (1973), Stavenhagen (1979) และ Friedmann (1980, 1981) เป็นต้น แต่ภาพของชาวนาก็คงเน้นการผลิตเพื่อยังชีพและแรงงานในครัวเรือน (Chayanov 1966) ซึ่งไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงของสังคมชาวนาในประเทศโลกที่สามเท่าใดนัก (Hayami and Kawagoe 1993: 3, โปรดดูความเห็นแย้งใน ฉัตรทิพย์ 2541: 24-85)) แม้กระนั้นก็ดี การศึกษาสังคมชาวนาในทางมานุษยวิทยาก็ค่อยๆ เริ่มมีความหลากหลายมากขึ้น เริ่มมีการศึกษาสัมพันธ์ภาพระหว่างชาวนากับรัฐ (Wolf 1966) รวมทั้งการศึกษาระบบตลาดและการแลกเปลี่ยนของชาวนา ดังเช่นงานของ Tax (1953), Mintz (1955) และ Beals (1975) เป็นต้น

ความสนใจในประเด็นเกี่ยวกับผลกระทบของตลาดและการค้าต่อความสัมพันธ์ทางการผลิต และสถาบันสังคมของชาวนา ทำให้นักมานุษยวิทยาหลายชิ้นเริ่มให้ความสนใจกับการเปลี่ยนแปลงในด้านของการเกษตร โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเข้ามาของพืชพาณิชย์ การเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีการผลิต การเพิ่มขึ้น

ของการว่าจ้างแรงงานและผลกระทบต่อการจัดการแรงงาน ผลกระทบจากการปฏิวัติเขียว การสูญเสียที่ดินทำกินและการแตกต่างทางชนชั้นที่เพิ่มสูงขึ้นในสังคมชาวนา งานชิ้นสำคัญที่สุดชิ้นหนึ่งในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงและปัญหาการพัฒนาในยุคหลังสงครามโลกครั้งที่สอง คือ การศึกษาการเปลี่ยนแปลงระบบเกษตรของชาว โดย คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Geertz 1963) การพิจารณาพัฒนาการของระบบเกษตรชาวในบริบททางประวัติศาสตร์ ทำให้เกียร์ตซ์พบว่า ชาวนาในชวาก่อนการเข้ามาของชาวดัตช์ทำการเพาะปลูกข้าวแบบนาดำในที่ราบระหว่างหุบเขา

เพื่อเป็นอาหารหลัก รวมทั้งปลูกพืชอีกหลากหลายชนิดและไม่ย่นดินเพื่อการยังชีพ ดินในชาวดมสมบูรณ์ไปด้วยแร่ธาตุจากภูเขาไฟ และความอุดมสมบูรณ์นี้เองที่ดึงดูดให้ชาวดัตช์ต้องการเข้ามายึดครองและดักตวงผลผลิตจากชาว พ่อค้าชาวดัตช์เริ่มเข้ามาเป็นคนกลางส่งเครื่องเทศจากหมู่เกาะรอบนอกของชาวไปขายยังประเทศต่างๆในทวีปยุโรป ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 รัฐบาลดัตช์ได้เริ่มเข้ามาดักตวงผลประโยชน์จากชาวโดยตรงมากขึ้น ด้วยการเสนอนโยบาย "ระบบการเพาะปลูก" (cultivation system) และทำการจัดตั้ง "ไร่ขนาดใหญ่ของรัฐ" (state plantation) เพื่อเพาะปลูกกาแฟสำหรับส่งไปขายในยุโรป รัฐบาลดัตช์ยังทำการเรียกเก็บภาษีและเกณฑ์แรงงานชาวชาวให้มาทำงานในไร่ของรัฐ รายได้จากผลผลิตกาแฟ รวมทั้งยางและอ้อย เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว แรงงานในไร่ของรัฐมาจากชาวนาไร้ที่ดินที่เพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ เมื่อที่ดินถูกแย่งชิงไปทำไร่กาแฟและสวนยางเพิ่มขึ้น แม้กระนั้นก็ดี การทำกิจกรรมอย่างเข้มข้นบนที่ดินจำกัด โดยเฉพาะการทำนาค้า สลับกับการปลูกอ้อย สามารถให้ผลผลิตข้าวเพิ่มขึ้นและเพียงพอต่อการบริโภคของประชากรที่เพิ่มสูงขึ้นด้วย ผลที่ตามมาก็คือ ประชากรในเกาะชาวเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว ในขณะที่ทรัพยากรและรายได้จากการค้าพืชผลทางการเกษตรถูกส่งกลับไปยังสร้างความร่ำรวยให้กับประเทศฮอลแลนด์ เกียร์ตซ์พบว่านโยบายของเจ้าอาณานิคมชาวดัตช์ที่มุ่งเน้นการเสริมสร้างระบบเศรษฐกิจเงินตรา และบีบบังคับให้ชาวนาต้องเสียภาษีเพื่อนำไปใช้สนับสนุนการทำไร่ขนาดใหญ่เพื่อการส่งออก รวมทั้งนโยบายของผู้นำอินโดนีเซียหลังการประกาศเอกราช ส่งผลให้ระบบเกษตรในชาวมุ่งพัฒนาการในลักษณะทวินิยม นั่นคือ ชาวนาส่วนใหญ่ยังคงทำการผลิตแบบยังชีพและไม่สามารถเข้าถึงทุนและเงินเชื่อเพื่อนำไปสู่การผลิตเพื่อการค้า ในขณะที่ระบบไร่ขนาดใหญ่พัฒนาขึ้น โดยใช้ทุนและเทคโนโลยีทางการผลิตภายใต้การบริหารจัดการแบบอาณานิคม

การศึกษาสังคมชาวนาไทลื้อที่อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ของไมเคิล มอร์แมน (Moerman 1964) พบว่า การเปลี่ยนแปลงทางด้านเทคโนโลยีการผลิต เช่น การใช้รถไถและแทรกเตอร์ ตลอดจน การปลูกพืชพาณิชย์ ทำให้ชุมชนชาวนาเกิดการปรับตัวโดยได้รับอิทธิพลจากความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับโลกภายนอกเพิ่มขึ้น การเปลี่ยนแปลงระบบการผลิต เครื่องมือการผลิต ความต้องการสินค้าจากตลาด และความต้องการเงินสดทำให้การว่าจ้างแรงงานเข้ามาแทนที่การแลกเปลี่ยนแรงงานแบบเดิม และทำให้หมู่บ้านพึ่งพาพึ่งพิงภายนอกซึ่งอยู่เหนือการควบคุมของชุมชน สังคมเมือง ตลาดและรัฐชาติเริ่มมีอิทธิพลต่อชีวิตทางสังคมของชาวนาเพิ่มขึ้นกว่าความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติและระบบการผลิตแบบยังชีพ ซึ่งเป็นพื้นฐานของวัฒนธรรมการผลิตมาแต่เดิม อย่างไรก็ตาม มอร์แมนเสนอว่า แม้ว่าบ้านปิงจะกลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติและตลาดโลกมากขึ้น แต่บ้านปิงก็ยังเป็นชุมชนชาวนา คราวเรือนและชุมชนยังคงเป็นหน่วยปฐมภูมิหรือพื้นฐานของการผลิตและการดำรงชีวิตของชาวนา (Moerman 1964: 190-192)

ฟรานเซสกา เบรย์ (Bray 1986) ศึกษาสังคมชาวนาโดยเน้นความสำคัญของเทคโนโลยีการผลิตเช่นเดียวกับมอร์แมน เบรย์เสนอว่าเราไม่อาจทำความเข้าใจประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของสังคมชาวนาได้

โดยไม่ใส่ใจกับเงื่อนไขทางเศรษฐกิจสังคมและเทคโนโลยีของระบบการผลิตข้าวซึ่งเป็นพื้นฐานของสังคมชาวนา งานวิจัยของเบรย์เสนอว่า ระบบการผลิตข้าวในเอเชียมีลักษณะพิเศษบางประการที่ต่อต้านการเปลี่ยนแปลงไปสู่ระบบฟาร์มขนาดใหญ่ และทำให้ความเหลื่อมล้ำหรือความแตกต่างทางชนชั้นมีลักษณะที่แตกต่างไปจากสังคมชาวนาในยุโรป ระบบการค้ายังไม่สามารถพัฒนาขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ ชาวนากลางและชาวนายากจนยังคงดำรงอยู่และการอพยพเคลื่อนย้ายแรงงานออกไปรับจ้างนอกภาคเกษตร ทำให้แรงงานกลายเป็นสิ่งหายากและขาดแคลน ทำให้ชาวนายากจนและชาวนาไร้ที่ดินมีอำนาจต่อรองกับชาวนารวยในระดับหนึ่ง ข้อค้นพบของเบรย์ช่วยยืนยันงานวิจัยของอานันท์ (Anan 1984) ซึ่งพบว่าการผลิตเพื่อการค้ายังไม่สามารถพัฒนาขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ในชุมชนชาวนาไทยภาคเหนือ เพราะมูลค่าส่วนเกินที่ได้จากผลผลิตถูกนำกลับไปลงทุนด้านการเกษตรเพียงส่วนเดียวเท่านั้น การศึกษาการเปลี่ยนแปลงของสังคมชาวนาในเอเชียอาคเนย์ของฮาร์ต เทอร์ตันและไวท์ (Hart, Turton & White 1989) มีข้อค้นพบสำคัญที่สอดคล้องกับเบรย์และอานันท์ ในแง่ที่ว่า ชาวนารายย่อยและระบบการผลิตขนาดเล็ก (petty production) ยังมีได้สูญหายไปแต่กลับยังคงดำรงอยู่ในสังคมชาวนาในเอเชียอาคเนย์ แต่ฮาร์ตและคณะได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับแนวคิดของเบรย์ที่ให้ความสำคัญกับเทคโนโลยีการผลิตที่มีลักษณะจำเพาะของการทำนาดำ ในฐานะเป็นปัจจัยสำคัญในการอธิบายความยั่งยืนของชาวนารายย่อยในเอเชีย ฮาร์ตและคณะเสนอว่า การศึกษาการเปลี่ยนแปลงและความแตกต่างทางชนชั้นที่เพิ่มสูงขึ้นในสังคมชาวนาในเอเชียอาคเนย์ มักให้ความสำคัญกับการค้าและเทคโนโลยีเป็นประเด็นสำคัญโดยมองข้ามบทบาทของรัฐและความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับภายนอก ที่ส่งผลกระทบต่อสังคมชาวนาทังทางตรงและทางอ้อม ฮาร์ตและคณะเสนอว่าเราควรให้ความสนใจกับกลไกและกระบวนการเปลี่ยนแปลง รวมทั้งการขยายตัวของความเหลื่อมล้ำในชุมชนชาวนา โดยมองกลไกและกระบวนการเปลี่ยนแปลงนั้นเชื่อมโยงกับพลังทางเศรษฐกิจและการเมืองระดับมหภาค เพื่อเข้าใจถึงสาเหตุและผลของการเปลี่ยนแปลงในสังคมชาวนาได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ฮาร์ตและคณะจึงให้ความสำคัญกับการมองการเปลี่ยนแปลงในลักษณะของความสัมพันธ์แบบวิภาษวิธี แทนที่จะมองการเปลี่ยนแปลงในลักษณะของพัฒนาการเป็นเส้นตรง (linear evolution) ดังเช่นงานของ Franklin (1969) และ Elson (1997) ที่พูดถึงความล่มสลายของสังคมชาวนาในยุโรปและเอเชียอาคเนย์

ในเอเชียใต้ เอปสไตน์ (Epstein 1962) ศึกษาผลกระทบของเทคนิคการชลประทานแบบใหม่และการปลูกพืชพาณิชย์ในชุมชนสองแห่ง ชุมชนแห่งแรกคือหมู่บ้านวังการปลูกอ้อยเพื่อส่งให้โรงงานอุตสาหกรรมที่อยู่ใกล้เคียง การเข้ามาของระบบชลประทานแบบใหม่มิได้ส่งผลกระทบต่อความเป็นอยู่ของชาวนามากนัก ในทางตรงกันข้าม ชุมชนแห่งที่สองคือหมู่บ้านดาลันเกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายๆด้าน รวมทั้งการเคลื่อนย้ายแรงงานขายออกไปหางานทำนอกหมู่บ้านและหันมาประกอบอาชีพค้าขาย เนื่องจากการผลิตในภาคเกษตรนั้นไม่สามารถสร้างรายได้ที่พอเพียงต่อความต้องการของครอบครัว การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์ทางการเมืองสังคมและการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและระบบวรรณะเดิม ข้อสรุปสำคัญประการหนึ่งจากงานของเอปสไตน์ก็คือกระบวนการเปลี่ยนแปลงอันเนื่องมาจากการเข้ามาของระบบทุนนิยม มิได้มีลักษณะที่เหมือนกันไปหมด แม้แต่ในชุมชนหมู่บ้านแถบเดียวกันหรือในภูมิภาคเดียวกัน ในทางตรงกันข้าม การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและเทคโนโลยีที่มาจากภายนอก มีปฏิสัมพันธ์ต่อบทบาททางสังคมวัฒนธรรมของชุมชนในหลากหลายรูปแบบและส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป งานของเอปสไตน์ยังแสดงให้เห็นว่าในหมู่บ้านทั้งสองแห่งนี้ ความเหลื่อมล้ำทางสังคมเริ่มมีมากขึ้น ช่องว่างระหว่างคนรวยกับคนจนมีมากขึ้น ความมั่นคงในการ

ใช้ที่ดินเริ่มลดลง คนจนต้องพึ่งพารายได้จากการทำงานรับจ้างมากขึ้นในขณะที่สถาบันทางสังคมและระบบอุปถัมภ์แบบเดิมเริ่มคลอนแคลนลง

งานวิจัยทางมานุษยวิทยาอีกหลายชิ้นด้วยกันที่สนับสนุนแนวคิดของเฮลสไตน์ที่ว่า การพัฒนาภาคเกษตรให้มีความทันสมัยมากขึ้น ทั้งในด้านของการเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีการผลิต การปลูกพืชพาณิชย์และการรับจ้างแรงงานที่เพิ่มสูงขึ้น ได้ส่งผลให้เกิดความเหลื่อมล้ำทางสังคมเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วในชนบท งานทางมานุษยวิทยาเหล่านี้จึงเป็นเสมือนกับการวิพากษ์แนวคิดทันสมัยนิยม และการปฏิบัติเยี่ยง ที่มองว่าการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาด้านการเกษตรสู่ความทันสมัยจะช่วยลดความยากจนในประเทศโลกที่สามลงได้ ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้น มุมมองทางมานุษยวิทยาทำให้เกิดความเข้าใจเพิ่มขึ้นว่า การพัฒนามิได้มีเพียงมิติทางเศรษฐกิจแต่เพียงด้านเดียว หากแต่ยังมีมิติทางวัฒนธรรมและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่จำเป็นต้องได้รับการพิจารณาควบคู่กันไปอย่างเป็นองค์รวม

ทุนนิยม ผลกระทบของความทันสมัยและการต่อต้าน

ขณะที่ข้อค้นพบของนักมานุษยวิทยาหลายท่านได้นำไปสู่การตั้งคำถาม และวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดทันสมัยนิยม รวมทั้งระบบเศรษฐกิจแบบเผด็จการ และความสัมพันธ์ของนโยบายการพัฒนาเชิงเดี่ยวที่เน้นมิติทางเศรษฐกิจเพียงมิติเดียว งานวิจัยและแนวคิดทางมานุษยวิทยาบางกระแสก็เริ่มให้ความสำคัญกับสัมพันธ์ภาพระหว่างโลกาภิวัตน์กับชุมชนท้องถิ่น¹ โดยได้รับอิทธิพลทางความคิดบางส่วนมาจากทฤษฎีพึ่งพา (Frank 1972) ทฤษฎีระบบโลก (Wallerstein 1974) และมานุษยวิทยามาร์กซิสต์ฝรั่งเศส (ยศ 2543ค: 195-217) การวิเคราะห์ผลกระทบจากการพัฒนาเข้าสู่ความทันสมัย จึงเริ่มเปลี่ยนจากแต่เดิมที่เคยพูดถึงการเปลี่ยนแปลงของชุมชนประเพณีจากอิทธิพลของนวัตกรรมทางเศรษฐกิจและเทคโนโลยีการผลิต มาสู่การที่ชุมชนถูกดูดกลืนเป็นส่วนหนึ่งของระบบทุนนิยมโลก และรูปแบบของการปรับตัวทางวัฒนธรรม รวมทั้งการต่อต้าน มุมมองและจุดเน้นแนวใหม่เหล่านี้ทำให้งานวิจัยทางมานุษยวิทยาเริ่มปรับเปลี่ยนจุดศูนย์กลางของความสนใจและการวิเคราะห์ มาสู่ประสบการณ์ในการปรับตัวและการต่อสู้ของชาวบ้านในบริบทของลัทธิอาณานิคมและยุคหลังอาณานิคม งานวิจัยทางมานุษยวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในลาตินอเมริกา เริ่มวิพากษ์วิจารณ์วาทกรรมการพัฒนาอย่างแหลมคม (โปรดดู Escobar & Alvarez 1992, Escobar 1995, Crush 1995 และ ไชยรัตน์ 2542)

ตัวอย่างคลาสสิกของการผสมผสานมุมมองทางด้านเศรษฐศาสตร์การเมืองเข้ากับมานุษยวิทยา คือหนังสือเรื่อง *Europe and the People Without History* ของ Eric Wolf (1982) งานชิ้นนี้เป็นความพยายามที่จะจัดวางประวัติศาสตร์ของโลกในบริบทของการพัฒนาการของทุนนิยม โดยแสดงให้เห็นว่าประวัติศาสตร์ของทุนนิยมนั้นเกี่ยวพันเชื่อมโยงกับมนุษย์กลุ่มต่างๆทั่วโลก นอกจากนั้น วูล์ฟยังได้เสนอว่า แนวคิดสำคัญๆทางเศรษฐศาสตร์การเมือง เช่น "วิถีการผลิต" เป็นแนวคิดที่มีนัยหรือมิติทางสังคมวัฒนธรรมควบคู่ไปกับมิติทางเศรษฐกิจและการเมือง อย่างไรก็ตาม การที่วูล์ฟเน้นการวิเคราะห์ระดับมหภาคทำให้งานของเขามีข้อจำกัดในแง่ของการทำความเข้าใจกับมิติทางวัฒนธรรมของการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ระบบทุนนิยม (Marcus and Fischer 1986: 84-87) งานอีกชิ้นหนึ่งซึ่งพยายามผสมผสานมุมมองทางด้านเศรษฐศาสตร์การเมืองกับมานุษยวิทยาเข้าด้วยกัน คือ *The Three Worlds: Culture and World Development* ของ ปีเตอร์ เวอร์สเลย์ (Worsley 1984) ซึ่งวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมท้องถิ่นกับการบูรีดของทุนนิยมโลก งานวิจัยทางมานุษยวิทยาที่ให้ความ

¹ สำหรับรายละเอียดเกี่ยวกับสัมพันธ์ภาพระหว่างโลกาภิวัตน์กับท้องถิ่นนิยม โปรดดูพัฒนา (2543)

สำคัญกับผลกระทบของระบบทุนนิยมโลกและความหมายหรือปฏิกริยาของวัฒนธรรมท้องถิ่นยังปรากฏในงานของโอวรา ออง ที่ศึกษาปรากฏการณ์ผีเข้าของแรงงานสตรีในมาเลเซีย (Ong 1987) แมรี เบท มิลส์ ซึ่งศึกษาการปรับตัวของสตรีอีสานที่ย้ายถิ่นไปหางานทำในเมือง (Mills 1993) และการศึกษาผีแม่ม่ายและอาการโหลตายของคนงานอีสาน (Mills 1995) รวมทั้งงานของ แนนซี เชปเปอร์-ฮิวส์ ซึ่งศึกษากระบวนการปรับเปลี่ยนปัญหาความยากจนไปเป็นปัญหาทางการแพทย์ (Scheper-Hughes 1988) และการศึกษาความทุกข์ทรมานของสังคมร่วมสมัยของปีแอร์ บูร์ดิเย (Bourdieu et al. 1993) เป็นต้น

การนำเอามุมมองทางด้านประวัติศาสตร์และเศรษฐศาสตร์การเมือง มาหลอมรวมเข้ากับการวิเคราะห์ทางชาติพันธุ์พรรณนาทำให้การศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1980 เริ่มปรากฏงานน่าสนใจมากมายหลายชิ้นด้วยกัน ที่มุ่งศึกษาทำความเข้าใจกับกระบวนการสร้างความหมายและการดิ้นรนต่อสู้ของชาวบ้านท่ามกลางการรุมเร้าจากพลังภายนอก (โปรดดู Clifford and Marcus 1986 และ Marcus 1988) หนังสือเรื่อง *Body of Power, Spirit of Resistance* ของ จีน คอมารอฟ (Comaroff 1985) นับเป็นงานบุกเบิกชิ้นสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงการตอบโต้และการต่อสู้เชิงสัญลักษณ์ ในสภาวะที่มนุษย์ต้องเผชิญหน้ากับความผิดปรกติและต้องการสร้างประสบการณ์ใหม่ในชีวิต มนุษย์ใช้การแสดงออกและปฏิบัติการทางสังคมที่เป็นผลจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับสังคมภายนอกในการตีความ และให้ความหมายผ่านกระบวนการรื้อและสร้างใหม่ทางวัฒนธรรม เพื่อผลิตตัวตนในรูปแบบใหม่ที่แสดงการตอบโต้และต่อต้านการกดขี่ คอมารอฟศึกษาชาวซีได (Tshidi) ในอาฟริกาใต้ โดยเริ่มต้นจากช่วงก่อนลัทธิอาณานิคมมาจนถึงทศวรรษที่ 1980 และเสนอว่าชาวซีไดได้รับผลกระทบอย่างมากจากการก่อตั้งรัฐอาฟริกาใต้โดยคนผิวขาวและลัทธิเหยียดผิว ซึ่งทำให้ชนพื้นเมืองกลายเป็นคนชายขอบในบ้านของตนเอง การเข้ามาเผยแพร่ศาสนาของมิชชันนารี และการที่กลุ่มพ่อค้านายทุนเข้ามาขูดทองโดยใช้แรงงานของคนพื้นเมือง ทำให้ชาวซีไดใช้ชีวิตอยู่ในโลกที่แปลกแยก และถูกกดขี่เอารัดเอาเปรียบ ชาวซีไดทยอยเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์ตามลัทธิ Zionism และนำเอาสัญลักษณ์ทางศาสนามาปรับใช้ เพื่ออธิบายและสร้างตัวตนที่ต่อต้านความแปลกแยกจากการกดขี่ของระบบทุนนิยมและระบบการเมืองของคนขาว ชาวซีไดแปลงความแปลกแยกลงในสัญลักษณ์ของความเจ็บไข้ได้ป่วย เปรียบเทียบดวงวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ของพระเป็นเจ้ากับน้ำ และเปรียบเทียบความกระหาย ความหนาวเย็นและความร้อนกับการกดขี่เอารัดเอาเปรียบและโลกที่กำลังคุกคามบีบคั้นชีวิตของพวกเขา การทำพิธีกรรมของชาวซีไดจึงใช้น้ำเป็นสัญลักษณ์เพื่อดับความกระหายในเชิงสัญลักษณ์ และนำเอาการแต่งกายและสัญลักษณ์อื่นๆทางศาสนามาเป็นพื้นฐานของการสร้างรูปแบบการต่อสู้ และปฏิบัติการทางสังคม

งานชิ้นสำคัญอีกชิ้นหนึ่ง ที่หลอมรวมการวิเคราะห์เชิงประวัติศาสตร์และเศรษฐศาสตร์การเมืองเข้ากับการงานสนามทางมานุษยวิทยา คือ Guns and Rain ของเดวิด ลาน (Lan 1985) ซึ่งศึกษาการต่อสู้ของชาวชนบทในซิมบับเว นอกจากงานวิจัยในทวีปอาฟริกาแล้ว การศึกษาผลกระทบของระบบทุนนิยมและการปรับตัวต่อสู้ของชาวบ้าน ยังปรากฏงานชิ้นสำคัญหลายชิ้นในลาตินอเมริกา ดังเช่นงานของ Taussig (1980), Nash (1979) และ Long (1977)

หนังสือเรื่อง *The Devil and Commodity Fetishism in South America* ของ ไมเคิล เทาส์สิค (Taussig 1980) เป็นการนำเอาแนวคิดมาร์กซิสต์มาเป็นกรอบในการศึกษาการต่อสู้ทางวัฒนธรรมของชุมชนอินเดียนในอเมริกาใต้ ที่กำลังเผชิญหน้ากับการขยายตัวเข้ามาของระบบทุนนิยม เทาส์สิคได้ชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งของวิถีการผลิต 2 แบบ คือ วิถีการผลิตแบบชาวนา ก่อนการเข้ามาของระบบทุนนิยม กับวิถีการผลิตแบบทุน

นิยมในช่วงเปลี่ยนผ่าน เทาส์ลิดได้วิพากษ์วิจารณ์การเข้ามาของระบบทุนนิยมว่าส่งผลกระทบต่อวิถีมนุษย กิจกรรมการผลิตและแรงงานกลายเป็น "สินค้า" ที่ซื้อขายกันในตลาด การที่ชีวิตและผลผลิตของมนุษย์กลายเป็นสินค้าและถูกตีราคาด้วยเงิน ทำให้การผลิตและแรงงานเริ่มถูกแยกออกจากชีวิตทางสังคม ถูกย่อยสลายกลายเป็นส่วนเสี้ยวของชีวิตทางสังคม และทำให้ชาวบ้านเกิดความรู้สึกขัดแย้งกับระบบทุนนิยม จนเกิดการสร้างคิพื้นบ้าน หรือปรัมปราขึ้นมาขึ้นใหม่ อันเป็นรูปแบบของการต่อสู้และการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวบ้าน

ระบบเศรษฐกิจดั้งเดิมของชาวนาในอเมริกาใต้ วางอยู่บนหลักการของ "มูลค่าการใช้" (use value) แต่การเข้ามาของระบบทุนนิยมและการทำงานรับจ้างในไร่ฮ้อย ทำให้ชาวนาไร้ที่ดินในโคลัมเบียได้รับ "เงิน" ค่าจ้างอันเป็นลักษณะของระบบทุนนิยมซึ่งวางอยู่บนหลักการของ "มูลค่าการแลกเปลี่ยน" (exchange value) และเป็นวิธีคิดที่แตกต่างและขัดแย้งกัน ความขัดแย้งในวิธีคิดดังกล่าวทำให้ชาวนาในโคลัมเบียพัฒนาความเชื่อที่ว่า เงินที่ได้มาจากการขายแรงงานนั้นเป็นเงินที่ได้มาจากการทำสัญญากับปีศาจ เงินเหล่านี้ไม่สามารถนำมาใช้ในฐานะเป็นทุนเพื่อก่อให้เกิดผลงอกเงยขึ้นได้ ชาวบ้านเชื่อร่วมกันว่าหากนำเอาเงินเหล่านี้ไปลงทุนเพื่อการใดๆ ไม่ว่าจะเป็นที่ดิน สัตว์เลี้ยงหรือการเพาะปลูก ก็จะก่อให้เกิดแต่ความเสียหาย ดังนั้น ชาวนาจึงใช้วิธีลักลอบนำเงินของตนเข้าไปในพิธีแบบติสึม (Baptism) หรือพิธีล้างบาปให้เด็กแรกเกิดของศาสนาคริสต์ ซึ่งเชื่อว่าเด็กเกิดใหม่ทุกคนมีบาปกำเนิดติดตัวมา จึงต้องทำ "พิธีล้าง" ให้บาปหมดไป เพื่อเด็กจะได้บริสุทธิ์และ "เกิดใหม่" เป็นลูกของพระเจ้า ชาวนาในโคลัมเบียจึงนำเอาความเชื่อของคริสตศาสนาไปใช้เป็นเครื่องมือในการปรับตัวเข้ากับระบบทุนนิยม โดยนำเงินเข้าไปร่วมรับการล้างพร้อมกับเด็ก เพื่อให้เงินนั้นบริสุทธิ์และใช้ประโยชน์ได้ เทาส์ลิดพยายามชี้ให้เห็นว่า แนวคิดของชาวนาในเรื่องเกี่ยวกับ "สัญญาของปีศาจ" และ "การทำพิธีล้างบาปให้เงิน" ต่างก็เป็นผลมาจากความขัดแย้งทางด้านวิธีคิดระหว่างมูลค่าการใช้กับมูลค่าการแลกเปลี่ยน ซึ่งเกิดขึ้นเมื่อมีการขยายตัวของระบบทุนนิยมเข้ามาในสังคมชาวนา

นอกจากนั้น เทาส์ลิดยังได้นำเอาความเชื่อของคณงานเหมืองแร่ในโบลิเวีย มาแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างแนวคิดเรื่อง "การแลกเปลี่ยนที่เท่าเทียม" (reciprocity) กับ "การแลกเปลี่ยนเชิงสินค้า" (commodity exchange) การขยายตัวของระบบทุนนิยมในประเทศโบลิเวีย ทำให้ชาวอินเดียนกลายเป็นแรงงานรับจ้างทำงานในเหมืองแร่เพิ่มขึ้น แต่เดิมในช่วงก่อนการเข้ามาของทุนนิยม ชาวอินเดียนมีความเชื่อและประกอบพิธีบูชาผิภูตเพื่อแสดงความเคารพต่อผิภูต (mountain spirit) ชาวอินเดียนเชื่อว่าผิภูตมีอำนาจในการให้คุณให้โทษแก่มนุษย์ และการบูชาผิภูตเป็นการเลี้ยงดูเพื่อแลกเปลี่ยนกับความคุ้มครอง และการให้ผลผลิตคุณภาพดีเป็นการตอบแทนในลักษณะเท่าเทียมกัน ในเวลาต่อมาเมื่อชาวอินเดียนปรับเปลี่ยนวิถีการผลิตจากการทำงานในภาคเกษตรมาเป็นคณงานเหมืองแร่ ความเชื่อดังกล่าวก็เริ่มมีการปรับเปลี่ยนไป ผิภูตเริ่มถูกแทนที่ด้วย "ทีโอ" (Tio) ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าเป็นปีศาจเจ้าของเหมืองแร่ คณงานเหมืองแร่ต้องทำพิธีบูชาผิภูตต่อทีโอ เพื่อให้สามารถขุดพบแร่มีค่าและขอความคุ้มครองให้รอดพ้นจากภัยพิบัติต่างๆ อย่างไรก็ตาม สภาพการทำงานในเหมืองลึกเสี่ยงอันตราย ทำให้ชาวอินเดียนสร้างภาพของทีโอออกมาในรูปของปีศาจชั่วร้าย ดุร้ายและกระหายเลือด ปีศาจนี้อาจมาจากคณงานโดยไม่มีเหตุผลได้ตลอดเวลา ปีศาจทีโอจึงเป็นเสมือนสัญลักษณ์ของการแลกเปลี่ยนเชิงสินค้าในระบบทุนนิยมที่หักล้างและเป็นปฏิปักษ์กับการแลกเปลี่ยนที่เท่าเทียม ซึ่งเป็นหลักการพื้นฐานของชีวิตทางสังคมมาแต่เดิม การเข้ามาของระบบทุนนิยม ยังก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างรายกับหญิงให้กลายเป็นฝ่ายตรงข้ามกัน ปีศาจทีโอถูกนำเสนอว่าเป็นเพศชาย และเป็นตัวแทนของพลังกาย

นอกที่เข้ามาทำลายชาวบ้าน ในขณะที่ฝ่ายหญิงตามความเชื่อเดิมถูกนำเสนอโดย “พระแม่ธรณี” ต่อมาเมื่ออิทธิพลของคริสต์ศาสนาแพร่เข้ามาในชุมชน พระแม่ธรณีจึงถูกแทนที่โดย “พระแม่มาลี” ตามความเชื่อของศาสนาคริสต์ อย่างไรก็ตาม พื้นฐานของความเชื่อและพิธีกรรมเดิมยังคงได้รับการรักษาเอาไว้ การบูชาพระแม่มาลีเป็นการร่อนขอการปกป้องคุ้มครองและความอุดมสมบูรณ์ การทำพิธีบูชาพระแม่จึงเป็นการแลกเปลี่ยนในลักษณะที่เท่าเทียม พระแม่มาลีเป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ และในขณะเดียวกันก็ได้กลายมาเป็นตัวแทนของผลประโยชน์ของชาวอินเดียนและเป็นจิตสำนึกของการถูกกดขี่เอารัดเอาเปรียบ ในขณะที่ทีโอเป็นสัญลักษณ์ของพลังภายนอกที่เข้ามากดขี่เอารัดเอาเปรียบชาวบ้านและ เป็นตัวแทนของระบบทุนนิยม

งานศึกษาของเทาส์ลิตทำให้เรามองเห็นว่า ชุมชนในระยะเปลี่ยนผ่าน แม้ว่าจะได้รับผลกระทบจากทุนนิยมและความทันสมัยอย่างมากมาย แต่ก็ยังคงรักษาวัฒนธรรมและความเชื่อบนพื้นฐานของระบบคิดดั้งเดิมเอาไว้ได้ในระดับหนึ่ง โดยนัยเช่นนี้ เราอาจมองพิธีกรรมและความเชื่อทางศาสนาเป็นกลไกสำคัญในการสร้าง “วัฒนธรรมแห่งการต่อสู้” หรือการต่อต้านการรุกรานจากภายนอก และยังเป็นเครื่องมือในการปรับตัวที่ก่อให้เกิดพลังสร้างสรรค์ขึ้นมาได้ ในทำนองเดียวกัน หนังสือเรื่อง *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* ของ จูนแนช (Nash 1979) เป็นการนำเอาทฤษฎีพึ่งพาและแนวคิดมาร์กซิสต์ในเรื่องของจิตสำนึกทางชนชั้น มาใช้เป็นการอธิบายการศึกษากระบวนการสร้างความหมายทางสังคมวัฒนธรรมของชุมชนท้องถิ่น ต่อการรุกรานและกดขี่ชุดรีดของระบบทุนนิยม

งานวิจัยทางมานุษยวิทยาอีกแนวหนึ่ง ที่ให้ความสำคัญกับผลกระทบของระบบทุนนิยมโลกต่อชุมชนท้องถิ่น คือ การศึกษาคนชายขอบหรือกลุ่มคนที่ด้อยอำนาจ ไร้สิทธิ ไร้เสียงและถูกเบียดขับออกจากพื้นที่ทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม (ชูศักดิ์ 2541: 2-25) การศึกษาทางมานุษยวิทยาแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า การเบียดขับคนด้อยอำนาจให้ตกอยู่ในภาวะชายขอบเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับกระบวนการสร้างรัฐชาติ และการขยายตัวของอำนาจรัฐในการควบคุมพื้นที่และผู้คน งานวิจัยของแอนนา ชิง (Tsing 1993) นำเสนอการศึกษาชาวเมอรாதส์ทางตอนใต้ของเกาะกะลิมันตัน ซึ่งเป็นพื้นที่ห่างไกลจากศูนย์กลางอำนาจรัฐ และปรากฏช่องว่างระหว่างนโยบายกับการบังคับใช้หรือการปฏิบัติ ในบริบทที่นโยบายของรัฐถูกตีความหมายใหม่โดยคนท้องถิ่นนี้เอง ชิงทำการวิเคราะห์การต่อรองของชาวเมอราทส์ที่พยายามตอบโต้ต่อความเป็นชายขอบที่พลังภายนอกหยิบยื่นให้กับพวกเขา ด้วยการนิยามความเป็นชายขอบของตนเองและกลุ่มคนรอบข้าง ผ่านเรื่องเล่า เหตุการณ์และบทเพลง ดัชนีบทเหล่านี้กลายมาเป็น “พื้นที่ของการช่วงชิงผ่านปฏิบัติการทางภาษา” และการศึกษาตัวบทหรือพื้นที่เหล่านี้ทำให้เราเริ่มมองเห็นว่า สภาวะความเป็นคนชายขอบมิได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่ง หากแต่เลื่อนไหลและก่อรูปขึ้นจากการขยายตัวของอำนาจรัฐ การก่อร่างสร้างตัวของอัตลักษณ์ชาติ อัตลักษณ์ภูมิภาคและความไม่เท่าเทียมระหว่างเพศ

การขยายตัวของอำนาจรัฐอินโดนีเซีย เพื่อควบคุมทรัพยากรและความมั่นคงทางการทหาร ทำให้รัฐเริ่มขยายอำนาจเข้าไปในพื้นที่ห่างไกล และทำให้การเคลื่อนย้ายของกลุ่มชนต่างๆ เริ่มเป็นไปได้อย่างขึ้น ระบบการทำให้รูปแบบย้ายที่ของชาวเมอราทส์ กลายเป็นสัญลักษณ์ของความไร้ระเบียบ และเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนา รัฐจึงใช้นโยบายเคลื่อนย้ายประชากรเหล่านี้ไปยังชุมชนใหม่ที่รัฐสามารถมองเห็น ชี้นำและควบคุมได้ทั้งทางด้านการเมือง การทหาร เศรษฐกิจ วัฒนธรรมและศาสนา ความเป็นชายขอบของชาวเมอราทส์จึงก่อรูปขึ้นภายใต้อัตลักษณ์ของรัฐชาติอินโดนีเซียที่โยงใยคนกลุ่มต่างๆ เข้ากับความเป็นศูนย์กลางของเกาะชวา ซึ่งสถาปนาความชอบธรรมในการครอบงำทางวัฒนธรรมเหนือกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ นอกจากนั้น ชาวเมอราทส์ยังต้องเผชิญกับการ

ครอบครัวจากกลุ่มมุสลิมบันจาร์ ซึ่งอ้างตนเป็นตัวแทนของวัฒนธรรมภูมิภาค และแสดงอัตลักษณ์ของตนผ่านการนับถือศาสนาอิสลามอย่างเคร่งครัด ชาวเมอราทัสถูกมองว่าเป็นพวกนอกกริด ป่าเถื่อน ไม่มีศาสนา อย่างไรก็ตาม ชาวเมอราทัสก็มีได้ยอมจำนนต่อความเป็นคนชายขอบที่ชาวบันจาร์หยาบเหวี่ยงให้ หากแต่พยายามต่อสู้ต่อแรงโดยอ้างความเชื่อมโยงทางประวัติศาสตร์ระหว่างตนเองกับอาณาจักรโบราณอันเป็นจุดเริ่มต้นของอารยธรรมอินโดนีเซีย ชาวเมอราทัสยังให้การสนับสนุนความเป็นรัฐชาติของอินโดนีเซีย เพื่ออ้างการปกป้องความหลากหลายทางชาติพันธุ์และความหลากหลายทางศาสนา ซึ่งยังแสดงให้เห็นว่า ความเป็นชายขอบของชาวเมอราทัสได้เกิดจากปฏิสัมพันธ์กับพลังภายนอกเท่านั้น หากแต่ภายในชุมชนเมอราทัสเองก็มีการกีดกันคนบางกลุ่มออกจากศูนย์กลางอำนาจของชุมชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงที่ถูกกีดกันจากความเป็นผู้นำชุมชน ในสังคมเมอราทัส ความเป็นผู้นำเชื่อมโยงกับบุคคลภายนอก ทั้งเจ้าหน้าที่รัฐ พ่อค้าชาวบันจาร์ ซึ่งเกิดจากการเดินทางออกไปนอกชุมชน และผู้หญิงมักถูกกีดกันไม่ให้เดินทาง แม้กระนั้นก็ดี สตรีชาวเมอราทัสก็มีได้ยอมจำนนต่อสภาวะการกดขี่ดังกล่าว หากแต่ได้พยายามสร้างภาวะความเป็นผู้นำของตนเองขึ้นในรูปแบบต่างๆ เช่น การแสดงความเข้มแข็งและเข้าร่วมกิจกรรมเช่นเดียวกับผู้ชาย หรือ การแสดงความเป็นผู้นำผ่านการเข้าทรง เป็นต้น ปฏิบัติการของสตรีชาวเมอราทัสได้ช่วยชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างเพศสภาพ ความเป็นชาติพันธุ์ และภาวะชายขอบ ในขณะที่ผู้นำชายมักอ้างความเป็นตัวแทนของรัฐ และไม่เคยมุ่งคำถามกับนโยบายของรัฐ แต่ผู้หญิงกลับแสดงให้เห็นถึงการไม่ยอมจำนนต่ออำนาจรัฐด้วยการล้อเลียน ปิดเบี่ยง และตั้งคำถามต่อนโยบายรัฐผ่านพิธีกรรมในรูปแบบต่างๆ

ในทำนองเดียวกัน งานวิจัยของนักมานุษยวิทยาไทยหลายชิ้นด้วยกัน ดังเช่น งานของปิ่นแก้ว (2541) ทวีช (2541) และโกมาตร (1998) ได้เริ่มชี้ให้เห็นถึงกระบวนการกลายเป็นชายขอบของคนกลุ่มต่างๆ ในสังคมไทย งานของปิ่นแก้ว (2541) ได้แสดงให้เห็นถึงกระบวนการที่กลุ่มชนบนที่สูง ถูกเบียดขับให้ตกอยู่ในภาวะชายขอบของสังคมโดยผู้นำไทยได้สถาปนารัฐชาติ บนแนวคิดเรื่องดินแดนและสถานะพลเมืองควบคู่ไปกับการสร้างความเป็นไทย และมองกลุ่มชาติพันธุ์บนที่สูงว่าเป็นคนป่าเถื่อน ไร่ และสกปรก ชนเหล่านี้จึงถูกขนานนามว่าเป็น "ชาวเขา" หรือถูกเบียดขับให้กลายเป็นคนอื่นที่มีไม่ใช่ไทย โดยรัฐไทยได้สร้างมายาคติเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์บนที่สูงขึ้นมาอย่างน้อย 3 ประการด้วยกัน คือ มายาคติเรื่องความมั่นคงของชาติ มายาคติเรื่องยาเสพติดและมายาคติเรื่องสภาพแวดล้อม ซึ่งนำไปสู่ความชอบธรรมในการที่รัฐจะขยายตัวเข้ามาเพื่อ "ดูแล" พื้นที่สูงอย่างใกล้ชิด สร้าง นโยบายและโครงการพัฒนาเพื่อปราบปราม ส่งเสริมการปลูกพืชเศรษฐกิจ และควบคุมให้ชนบนที่สูงทำการเกษตรแบบถาวร ภายใต้ข้ออ้างเรื่องความมั่นคงของชาติและความยั่งยืนของระบบนิเวศเป็นสำคัญ

งานวิจัยเรื่อง "เสียงจากคนชายขอบ: ศักดิ์ศรีความเป็นคนของชาวลีซอ" ของทวีช (2541) นำเสนอภาพของการต่อสู้ดิ้นรนและการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชุมชนลีซอ ท่ามกลางสภาวะความเป็นชายขอบที่เกิดขึ้นจากการขยายตัวของรัฐซึ่งนำไปสู่การสูญเสียอำนาจในการจัดการทรัพยากร ความเป็นอัมพาตเชิงโครงสร้างและการล่วงละเมิดศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ชาวลีซอพยายามต่อสู้ดิ้นรนด้วยการใช้พิธีกรรมเป็นเครื่องมือในการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์และจักรวาลวิทยาของชาวลีซอที่อยู่ในภาวะใกล้ล่มสลายให้กลับคืนสู่ระเบียบใหม่ และใช้พิธีกรรมในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และบทบาททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไประหว่างชายกับหญิงระหว่างคนลีซอภายในชุมชนด้วยกันเองและระหว่างชุมชนลีซอกับรัฐ ในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชุมชนลีซอกับรัฐไทย ชาวลีซอได้นำปรับรูปแบบบางส่วนของวัฒนธรรมไทยผสมผสานเข้ากับบริบทของวัฒนธรรมลีซอ เช่น การตั้งหิ้งพระพุทธรูปคู่กับหิ้งบูชาผีบรรพบุรุษ ซึ่งเท่ากับว่าเป็นการยอมรับการเข้า

มาของอำนาจรัฐและการขยายตัวของระบบทุนนิยมว่าเป็นสิ่งที่ชาวลิซอไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ แต่ในขณะเดียวกัน ชาวลิซอก็มิได้ยอมรับอำนาจรัฐและทุนในลักษณะยอมจำนน การรับพระพุทธรูปเป็นการขยับขยายพื้นที่ทาง วัฒนธรรมโดยแสดงการยอมรับอำนาจจากภายนอก แต่ในขณะเดียวกัน ก็จัดวางให้อยู่ในตำแหน่งที่ด้อยกว่ามี ของชาวลิซอ

การที่ชาวลิซอถูกกดดันให้ละเลิกจากการทำไร่แบบย่ายที่ และต้องอพยพออกไปทำงานนอกหมู่บ้าน เพิ่มขึ้น ทำให้ชาวลิซอตีความหมายเกี่ยวกับอาการเจ็บป่วยว่าเกิดจากภาวะต้องมลทินและการสูญเสีย สถานภาพ เนื่องจากมีบรรพบุรุษอยู่ในภาวะเสื่อมเสียเกียรติและศักดิ์ศรี ไม่สามารถให้ความคุ้มครองลูกหลานได้ ชาวลิซอให้พิธีสาลาหลู หรือการสร้างศาลาในหมู่บ้านเป็นเครื่องหมายของการลบล้างมลทินที่เกิดจากการแปลก แยกจากชุมชน พิธีดังกล่าวยังเป็นเวทีสำหรับการขอขมาต่อมีบรรพบุรุษเพื่อให้กลับมาปกป้องลูกหลาน ศาลาจึง เป็นสัญลักษณ์ของความเป็นพวกพ้อง การผลิตซ้ำความสัมพันธ์กับชุมชนเพื่อรักษาความเป็นลิซอเอาไว้ ในขณะ เดียวกัน การออกไปทำงานนอกหมู่บ้านยังส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์หญิงชายอย่างรุนแรง เนื่องจากผู้หญิง สามารถปรับตัวเข้ากับการค้าขายและธุรกิจท่องเที่ยว จึงเริ่มกลายมาเป็นผู้หารายได้หลักของครอบครัว ใน ขณะที่ เพศชายซึ่งเคยเป็นหัวหน้าครอบครัวกลับตกอยู่ในสถานการณ์ของการสูญเสียศักดิ์ศรี ความแปลกแยก จากบทบาทและความคาดหวังของสังคม ในสถานการณ์ดังกล่าว ชาวลิซอมักนิยมประกอบพิธีจือเพียซึ่งเดิม เป็นพิธีสะเดาะเคราะห์ให้คู่ครองที่มีชะตาขัดกัน ถูกนำมาปรับใช้เพื่อนิยามความสัมพันธ์และสถานภาพที่อ่อนแอ ลงของผู้ชายให้เข้มแข็งขึ้น

ในทำนองเดียวกัน งานวิจัยของโกมาตร (2541) ซึ่งศึกษาความเป็นชายขอบของชาวกูยในจังหวัด สุรินทร์ ได้แสดงให้เห็นว่า การเกิดขึ้นของรัชชาติสมัยใหม่ไม่เพียงเป็นการสร้างศูนย์กลางทางการเมืองในรูปแบบ ใหม่ขึ้นเท่านั้น แต่ยังทำให้องค์กรทางสังคมของชาวกูยแตกสลายลงอีกด้วย องค์กรทางสังคมของชาวกูยเชื่อมโยงผ่านประเพณีการคล้องช้างในฐานะเป็นศูนย์กลางของระเบียบทางการเมืองของชาวกูย ซึ่งมีการจัดลำดับชั้น อย่างชัดเจน หากแต่บทบาทฐานะ ตำแหน่งแห่งที่ เกียรติและศักดิ์ศรีของชาวกูยถูกแทนที่ด้วยการเมืองสมัยใหม่ ซึ่งเป็นเวทีของข้าราชการและนายทุนท้องถิ่นเชื้อสายจีน ในขณะที่ชาวกูยถูกกีดกันออกจากการมีส่วนร่วมทาง การเมือง เมื่อจังหวัดสุรินทร์เริ่มถูกผนวกรวมเข้าสู่ระบบทุนนิยมอย่างเข้มข้นผ่านการท่องเที่ยวและถูกสร้างจุด ขายในฐานะเป็นเมืองช้าง ชาวกูยได้เข้ามีส่วนร่วมในประเพณีคล้องช้างเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยว ในฐานะเป็นคน เลี้ยงช้างและฝึกช้าง แต่กิจกรรมดังกล่าวไม่ได้ทำให้ชาวกูยมีบทบาทฐานะเป็นผู้กระทำ เพราะเกียรติภูมิจากกิจ กรรมดังกล่าวตกอยู่กับข้าราชการและนักการเมืองท้องถิ่น ซึ่งนำเสนอตนเองในนามของชาวกูยและแสดงตนราว กับเป็นผู้เชี่ยวชาญเสียเอง ชาวกูยถูกกีดกันออกจากเวื่อดังกล่าว ให้กลายเป็นคนไร้เสียง และยังถูกจัดว่าเป็น พวกเห็นแก่ตัว ไม่ซื่อสัตย์ ต้องอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของข้าราชการและผู้นำท้องถิ่น

งานวิจัยทางมานุษยวิทยาดังกล่าวข้างต้น ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าความเป็นชายขอบของกลุ่ม ชนต่าง ๆ นั้นเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับกระบวนการสร้างรัฐชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการขยายอำนาจเข้าควบคุม เหนือดินแดน และประชากร อย่างไรก็ตาม กลุ่มคนชายขอบก็ไม่ได้ยอมจำนนต่ออำนาจรัฐในการกำหนดนิยาม สถานะการณของตน หากแต่ได้ปรับตัว ตีความ และตอบโต้ต่อสถานการณ์ที่ตนเองกำลังเผชิญหน้าในรูปแบบ ต่างๆ เพื่อยืนยันถึงศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ และผลิตซ้ำความเป็นชุมชนของตนท่ามกลางกระแสของการ เปลี่ยนแปลง

ผู้หญิง กับการพัฒนา

การเติบโตของขบวนการสิทธิสตรีในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1960 และพัฒนาการของมานุษยวิทยาสตรีนิยมในช่วงต้นคริสต์ทศวรรษที่ 1970 ทำให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์ถกเถียงเกี่ยวกับผลกระทบของการพัฒนาต่อ บทบาทฐานะของผู้หญิงในประเทศโลกที่สาม นักมานุษยวิทยาเริ่มให้ความสนใจกับสัมพันธ์ภาพระหว่าง “เพศสภาพ” (gender) กับการพัฒนา งานวิจัยของเฮสเตอร์ โบเซอร์ (Boserup 1970) เรื่อง *Woman's Role in Economic Development* นับเป็นงานบุกเบิกชิ้นสำคัญที่ช่วยชี้ให้เห็นว่า การแบ่งงานตามเพศในสังคมต่างๆ ทั่วโลกนั้นมีรูปแบบที่หลากหลาย และผู้หญิงมีบทบาทสำคัญในกิจกรรมการผลิต โดยเฉพาะอย่างยิ่งในภาคเกษตร โบเซอร์พบว่า เมื่อระบบเศรษฐกิจเกิดการเปลี่ยนแปลงจากพัฒนาการทางเทคโนโลยี ผู้หญิงมักถูกบีบให้เน้นการผลิตเพื่อยังชีพ ในขณะที่ผู้ชายกลับมีบทบาทสำคัญในการผลิตเชิงพาณิชย์ พัฒนาการในลักษณะเช่นนี้ มิได้เกิดขึ้นตามธรรมชาติ หากแต่มักเกิดจากอคติของระบบราชการและนโยบายรัฐที่มองข้ามความสำคัญของผู้หญิงในฐานะเป็นผู้ผลิตที่แท้จริงของสังคม

งานของโบเซอร์ จุดประกายให้เกิดงานวิจัยในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงและการพัฒนามากมายหลายชิ้นด้วยกัน ดังเช่น งานของ Leacock (1972), Sachs (1975), Whitehead (1981), Folbre (1986) และ Moore (1988) เป็นต้น งานของมานุษยวิทยาสตรีนิยมเริ่มชี้ให้เห็นว่า การเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจและการผลิตแบบยังชีพอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเข้ามาของระบบทุนนิยมนั้น มักส่งผลกระทบด้านลบต่อบทบาทและสถานภาพของผู้หญิง การเปลี่ยนแปลงในด้านของระบบการผลิต ลักษณะการถือครองที่ดิน การอพยพย้ายถิ่นของแรงงาน ล้วนแล้วแต่ส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาทและสถานภาพที่ตกต่ำลง Moore (1988: 74-76) ได้อธิบายถึงเงื่อนไขที่ทำให้ผู้หญิงถูกจำกัดบทบาทอยู่เพียงเฉพาะการผลิตเพื่อยังชีพไว้สองประเด็นหลักด้วยกัน ประเด็นแรก คือ การถูกผลักภาระในการเลี้ยงดูลูกและการทำงานบ้าน ซึ่งทำให้ผู้หญิงมีเวลาน้อยกว่าผู้ชายในการผลิตเชิงพาณิชย์ ในขณะที่ผู้ชายมีเวลารว่างมากกว่าในการทดลองเทคโนโลยีการผลิตใหม่ ผู้หญิงกลับยังคงต้องแบกรับภาระในการหาอาหารสำหรับยังชีพเพื่อความอยู่รอดของครอบครัว ประเด็นที่สอง คือ การที่ผู้ชายอพยพย้ายถิ่นออกไปหางานทำภายนอก ซึ่งทำให้การผลิตเพื่อยังชีพตกเป็นภาระหลักของผู้หญิง

งานวิจัยของแอน ไวท์เฮด (Whitehead 1981) ที่ศึกษาชาวกุซาสี (Kusasi) ในกานา ได้แสดงให้เห็นว่า เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจผลกระทบของการพัฒนาทางด้านการเกษตรที่มีต่อบทบาทฐานะของผู้หญิงโดยพิจารณาบทบาทของผู้หญิงในครอบครัวและการแบ่งงานตามเพศ ซึ่งไม่เพียงมีความหมายถึงการทำงานที่ต่างกันระหว่างชายกับหญิงเท่านั้น แต่ยังอาจหมายถึงความแตกต่างเหลื่อมล้ำในการเข้าถึงทรัพยากร ชาวกุซาสีแบ่งแยกที่ดินออกเป็นสองประเภทใหญ่ๆ คือ ที่ดินส่วนตัวและที่ดินของครอบครัว และผู้หญิงกับผู้ชายนั้นสามารถเข้าถึงทรัพยากรที่ดินทั้งสองประเภทนี้แตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดสำคัญเกี่ยวกับการผลิตมิได้อยู่ที่การเข้าถึงทรัพยากรแต่เพียงอย่างเดียว แต่ยังขึ้นอยู่กับศักยภาพในการระดมแรงงานเพื่อมาใช้ในการเพาะปลูกอีกด้วย ผู้ชายเป็นสมาชิกของกลุ่มแลกเปลี่ยนแรงงานและสามารถเข้าถึงหรือระดมแรงงานเพื่อมาช่วยในการผลิตได้ดีกว่าผู้หญิง และเป็นฐานอำนาจสำคัญที่ทำให้ผู้ชายสามารถควบคุมการผลิตและการจัดการทรัพยากร อีกทั้งปรับตัวเข้ากับระบบการผลิตเชิงพาณิชย์ได้ดีกว่าผู้หญิง

การศึกษาบทบาทหญิงชายในชุมชนม้งของคูเปอร์ (Cooper 1986) พบว่า เมื่อชุมชนชาวม้งเปลี่ยนวิถีการผลิตจากการปลูกข้าวไร่เพื่อยังชีพไปสู่การผลิตพืชเงินสด บทบาทฐานะของผู้หญิงมีแนวโน้มลดต่ำลง ข้อค้นพบดังกล่าวได้รับการสนับสนุนจากงานของชลลดาชัยและวิระดา (Shalardchai and Virada 1992) ซึ่งพบว่า

เมื่อบริบททางสังคมของชุมชนชาวเขาถูกทำให้เปลี่ยนแปลงไปด้วยการเปลี่ยนระบบนิเวศวิทยานภูเขและการเปลี่ยนแปลงวิถีการผลิต ส่งผลให้สมาชิกของชุมชนต้องดิ้นรนต่อสู้และทำงานหนักขึ้น และที่สำคัญคือ ผู้หญิงจำเป็นต้องดิ้นรนต่อสู้ ทำงานหนักขึ้น และบ่อยครั้งต้องแบกภาระการทำงานมากกว่าผู้ชาย ในทำนองเดียวกัน การศึกษาของยศ (2535) พบว่าการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขทางสังคมของการผลิตในชุมชนชนบทภาคเหนือส่งผลให้การรวมกลุ่มและองค์กรสังคมเกิดการเปลี่ยนแปลง และทำให้บทบาทฐานะของผู้หญิงลดต่ำลง ผู้หญิงถูกผลักออกจากการผลิตในภาคเกษตร และกลายมาเป็นสินค้าคุณภาพดีราคาถูกเพื่อป้อนสู่ตลาดการค้าประเวณี ซึ่งขยายตัวและมีความต้องการผู้หญิงเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว นอกจากนั้น งานวิจัยของครินทิพย์ (2543) และ นัยนา (2002) พบว่า การเข้าสู่กระบวนการผลิตเชิงพาณิชย์ของชุมชนปกากะญอ ส่งผลให้เกิดความแตกต่างทางชนชั้นภายในชุมชนเพิ่มมากขึ้น และผู้หญิงในแต่ละชนชั้นจะมีสถานภาพและบทบาทตามเพศในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป ในกลุ่มคนที่มีฐานะดี ผู้ชายจะเข้ามามีบทบาททางการผลิตเพื่อการค้าเพิ่มขึ้น อีกทั้งยังสามารถเข้าถึงสินเชื่อ และตลาด ผ่านความสัมพันธ์กับโครงการของรัฐได้มากกว่าผู้หญิง ข้อค้นพบจากงานวิจัยทางมานุษยวิทยาทำให้เราเกิดความเข้าใจเพิ่มขึ้นว่า ผลกระทบจากการพัฒนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจและการผลิตอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเข้ามาของระบบทุนนิยมนั้น ส่งผลกระทบต่อนักหญิงและผู้ชายในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป การพัฒนาจึงจำเป็นต้องให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์หญิงชาย และอ่อนไหวต่อผลกระทบทางด้านลบต่อบทบาทและสถานภาพทางสังคมของผู้หญิง

การจัดการทรัพยากร สิทธิชุมชนและงานวิจัยสนามทางมานุษยวิทยา

ในช่วง 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมา ปัญหาความเสื่อมโทรมของธรรมชาติแวดล้อมและปัญหาความขัดแย้งอันเนื่องมาจากการแย่งชิงทรัพยากร ได้กลายเป็นปัญหาที่ทวีความรุนแรงมากยิ่งขึ้นเรื่อยๆ ปัญหาโลกร้อน ภาวะเรือนกระจก การลดลงของผืนป่าและความหลากหลายทางชีวภาพ ได้กลายเป็นประเด็นที่สะท้อนความห่วงใยของประชาคมโลก และมีส่วนช่วยผลักดันให้เกิดกระแสของการอนุรักษ์ธรรมชาติแวดล้อมขึ้นในภูมิภาคต่างๆ ของโลก อย่างไรก็ตาม ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่ออนุรักษ์ธรรมชาติแวดล้อมเป็นกิจกรรมทางสังคมที่มีแนวคิดและอุดมการณ์ที่แตกต่างกันออกไป ทั้งในแง่ของกลุ่ม ชนชั้น และงานทางวิชาการส่วนใหญ่มักให้ความสำคัญกับขบวนการอนุรักษ์ซึ่งเกิดจากการผลักดันของชนชั้นนำและชนชั้นกลางในเมือง (สกันฐิตา 2543: 210, ไปรอดู Hirsch 1997, Rigg and Stott 1998 และอรธจักร 2542) แต่ในทางตรงกันข้าม งานทางด้านมานุษยวิทยา กลับให้ความสนใจกับขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติแวดล้อมของประชาชนในระดับรากหญ้า ไม่ว่าจะเป็นการต่อสู้เพื่อพิทักษ์ผืนป่าของประชาชนในอินโดนีเซีย (Peluso 1992) และฟิลิปปินส์ (Alejo 2000) การต่อสู้เพื่อพิทักษ์ป่าฝนของชาวสวนยาง พระสงฆ์และนักมานุษยวิทยาในบราซิล (ยศ 2543ข) การปกป้องผืนป่าในอินเดีย (Haimendorf 1982, Sengupta 1988, Patak 1994 และ Guha 2000) และในประเทศไทย (ฉลาดชาย 2528, สนั่นและยศ 2536, Anan 2000) เป็นต้น งานวิจัยเหล่านี้ล้วนแล้วแต่ยืนยันความเป็นจริงทางสังคมที่ว่า อุดมการณ์ จิตสำนึก และประเพณีปฏิบัติในการอนุรักษ์ธรรมชาติแวดล้อมของประชาชนในระดับรากหญ้า เป็นหัวใจสำคัญของระบบการผลิตและการจัดการทรัพยากรของชุมชนท้องถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มาเป็นเวลานานก่อนที่จะมีกระแสของการอนุรักษ์ธรรมชาติแวดล้อมของกลุ่มและชนชั้นอื่นๆ ในช่วงเวลาเพียงยี่สิบปีที่ผ่านมา

งานวิจัยเรื่อง “ป่าชุมชนในประเทศไทย: แนวทางการพัฒนา” ซึ่งทำการเก็บข้อมูลภาคสนามจากชุมชนและกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายทั้งในภาคเหนือและภาคอีสาน ทำให้เราพบว่า “ป่าชุมชน” มีประวัติความเป็นมายาวนานและปรากฏให้เห็นอย่างแพร่หลายในชนบท ชาวบ้านอาจเรียกป่าชุมชนโดยใช้ชื่อที่แตกต่างกันออกไปในแต่ละภูมิภาค และตามประโยชน์ใช้สอยหรือลักษณะที่ตั้งของป่า เช่น ป่าต้นน้ำในภาคเหนือ หรือป่าโคกป่าทามในภาคอีสาน เป็นต้น แต่ความหมายโดยรวมก็คือ ป่าที่ชาวบ้านถือว่าเป็นของส่วนรวมหรือ “ป่าหน้าหมู่บ้าน” ตามคำเรียกขานของชาวบ้านในภาคเหนือ ป่าชุมชนเป็นรูปแบบหนึ่งของประเพณีการอนุรักษ์ป่าของชาวบ้าน ซึ่งเชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับวัฒนธรรมการผลิตเพื่อยังชีพในภาคเกษตร โดยมีจารีตประเพณีและความเชื่อในเรื่องอำนาจศักดิ์สิทธิ์เป็นพื้นฐานในการจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างคนและชุมชนกับทรัพยากรธรรมชาติ

ความเชื่อในเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในป่า ก่อให้เกิดประเพณีการใช้ป่าอย่างอ่อนน้อมยำเกรง และตระหนักในคุณค่าของป่าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สถิตอยู่ในป่า ป่าที่ตั้งสิ่งศักดิ์สิทธิ์และความเชื่อต่างๆเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของป่า เป็นความเชื่อที่พบเห็นได้ทั่วไป เช่น ดอนปู่ตา ป่าช้า ความเชื่อเรื่องหินลี้ก่อนในภาคอีสาน หรือความเชื่อเรื่องผีขุนน้ำซึ่งสถิตย์อยู่แลรักษาป่าต้นน้ำของทางภาคเหนือ เป็นต้น ความเชื่อเหล่านี้ได้ตกผลึกและพัฒนากลายเป็นพื้นฐานทางศีลธรรมเกี่ยวกับการจัดการและการใช้ประโยชน์จากทรัพยากร ซึ่งเชื่อมโยงโดยตรงกับรูปแบบทางการผลิตในภาคเกษตร โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่ภาคเหนือซึ่งเต็มไปด้วยภูเขาสูง ที่ดินทำกินจึงจำกัดอยู่แต่เฉพาะในเขตที่ราบขนาดเล็กระหว่างภูเขา และเกษตรกรจำเป็นต้องพึ่งพิงการควบคุมจัดการทรัพยากรน้ำในการผลิตเพื่อให้ได้ผลดี ภายในบริบทของระบบนิเวศเช่นนี้ ทำให้ชุมชนภาคเหนือมีการจัดตั้งองค์กรขึ้นเพื่อดูแลน้ำที่เรียกว่ากลุ่มเหมืองฝาย องค์กรนี้กลายเป็นสื่อกลางที่มีนัยสำคัญทางศีลธรรมระหว่างการพัฒนาพิทักษ์รักษาป่าต้นน้ำกับการสร้างความมั่นคงในการยังชีพของชุมชน ความสำคัญของป่าต้นน้ำต่อการผลิตของชุมชน ทำให้เกิด *อุดมการณ์อำนาจ* ขึ้นเพื่อจัดการความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับป่าต้นน้ำ ในรูปของความเชื่อเรื่องผีขุนน้ำ ชุมชนจะทำพิธีบวงสรวงผีขุนน้ำเป็นประจำทุกปีเพื่อแสดงความกตัญญูต่อผีขุนน้ำที่ช่วยดูแลรักษาป่าต้นน้ำ และให้น้ำในการผลิตของชุมชน ความสำคัญของป่าต้นน้ำยังทำให้กลุ่มเหมืองฝายซึ่งมีหน้าที่ดูแลรักษาป่าต้นน้ำ กลายมาเป็นองค์กรชุมชนที่มีความเข้มแข็งและมีอำนาจต่อรองทางการเมืองภายในชุมชนสูง

พิธีกรรมและความเชื่อจึงมิใช่สิ่งทิ้งมลายไธสาระ หากแต่เป็นพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจในการออกกฎเกณฑ์ที่กำกับดูแลการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรอย่างยั่งยืน พิธีกรรมและความเชื่อยังเสริมสร้างความผูกพันทางศีลธรรมและการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันระหว่างชุมชนกับป่ามาหลายชั่วอายุคน จนตกผลึกและแสดงออกในรูปของระบบคุณค่าทางวัฒนธรรม เช่น ภาษิตของชาวปกากะญอซึ่งแปลความได้ว่า “ได้กินจากป่าต้องรักษาป่า ได้กินจากน้ำต้องรักษาน้ำ” และ “นกเงือกตายหนึ่งตัว ต้นไทรเจ็ดต้นเจ็บเหงา ชะนีตายหนึ่งตัว เจ็ดป่าวังเวง” หรือในประเพณีการนำเอาสายสะดือเด็กห่อผ้า แล้วนำไปใส่ในกระบอกไม้ไผ่วางไว้บนต้นไม้มโนไพรบริเวณใกล้หมู่บ้านหรือ “ป่าสะดือ” โดยมีความเชื่อว่า “ขวัญ” ของเด็กจะอยู่กับต้นไม้ จึงไม่อนุญาตให้ผู้ใดตัดฟันต้นไม้นั้น ความเชื่อในลักษณะนี้นอกจากจะเป็นมาตรการในการรักษาป่าอย่างได้ผลแล้ว ยังเป็นวิธีการอันแยบยลในการปลูกฝังจิตสำนึกในการรักษาป่าและความผูกพันทางจิตวิญญาณระหว่างคนกับป่าไปยังลูกหลานรุ่นต่อไป

ความผูกพันทางศีลธรรมระหว่างชุมชนกับป่ายังเป็นพื้นฐานที่ชุมชนใช้ในการกำหนดสิทธิตามประเพณี เพื่อควบคุมจัดการและปกป้องดูแลป่าของตน ระบบศีลธรรมเป็นพื้นฐานของอำนาจในการออกกฎเกณฑ์เพื่อควบคุมการใช้และการอนุรักษ์ป่า โดยอนุญาตให้เพียงเฉพาะสมาชิกของชุมชนเท่านั้นที่จะมีสิทธิในการใช้และมี

หน้าที่ในการดูแลป่าไปพร้อมกัน ตามหลักการที่ว่าผู้ที่ปกป้องป่าเท่านั้นจึงจะมีสิทธิได้รับประโยชน์จากป่าที่ตนดูแลรักษา งานวิจัยภาคสนามในป่าชุมชนหลายแห่งโดยเฉพาะในภาคเหนือ ทำให้เราได้เรียนรู้เพิ่มขึ้นเป็นลำดับว่าชาวบ้านอธิบายหลักการในเรื่องสิทธิการใช้ ผ่านความเชื่อเรื่องผี โดยเชื่อว่าผีอารักษ์มีอำนาจในการคุ้มครองชาวบ้านเฉพาะในเขตบ้านของตนเท่านั้น หากผู้ใดล่วงล้ำเข้าไปในเขตของบ้านอื่นจะถือว่าผิดผีและต้องเสียค่าเช่นผีสำหรับการละเมิด โดยนัยนี้ สิทธิชุมชนจึงมิได้หมายถึงการยึดเอากรรมสิทธิเหนือทรัพยากรโดยเด็ดขาด หากแต่หมายถึงการจำกัดสิทธิการใช้ทรัพยากร ซึ่งเป็นกรรมสิทธิร่วมของชาวบ้านทุกคน ให้ขึ้นอยู่กับอำนาจของชุมชนในการวางกฎเกณฑ์เพื่อรักษาและใช้ทรัพยากรเหล่านั้น

สิทธิชุมชน ในความหมายตามประเพณีมาแต่เดิม จึงหมายถึง สิทธิร่วมหรือสิทธิการใช้เหนือทรัพยากรร่วมของชุมชน สมาชิกของชุมชนซึ่งทำหน้าที่ดูแลรักษาป่าเท่านั้น จึงจะมีสิทธิใช้และได้ประโยชน์จากป่า โดยนัยนี้ สิทธิชุมชนให้ความสำคัญกับการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรเพื่อส่วนรวมมากกว่าประโยชน์ส่วนตัว ดังนั้น แม้ว่าโดยทฤษฎีแล้ว สมาชิกของชุมชนทุกคนจะมีสิทธิตามธรรมชาติ ในการใช้ทรัพยากรส่วนรวม เช่น ใช้ก้ำกึ่งไปตัดฟันโค่นป่า แต่ชุมชนก็สามารถใช้อำนาจออกกฎเกณฑ์โดยคำนึงถึงความยั่งยืนและความเป็นธรรมทางสังคมเป็นสำคัญ ตัวอย่างเช่น ชุมชนหลายแห่งมีกฎเกณฑ์อนุญาตให้แต่เฉพาะครัวเรือนที่แต่งงานใหม่และยากจนเท่านั้นจึงจะมีสิทธิตัดไม้เพื่อใช้ส่วนตัว ในขณะที่ครัวเรือนที่มีฐานะดีจะไม่ได้รับสิทธินั้น กฎระเบียบดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงหลักการทางศีลธรรมที่เน้นความเป็นธรรมและความมั่นคงในการยังชีพของชุมชน เน้นผลประโยชน์ส่วนตน นอกจากนั้น แม้ว่าสมาชิกทุกคนจะมีสิทธิใช้ทรัพยากรส่วนรวม แต่ "สิทธิการใช้" ยังถูกกำหนดด้วยความยั่งยืนหรือความเป็นธรรมต่อระบบนิเวศ ซึ่งเป็นหลักการสำคัญในการกำหนดให้สมาชิกใช้ประโยชน์จากป่าได้แต่เฉพาะในอาณาบริเวณจำกัด และไม่เป็นอันตรายต่อความยั่งยืนของระบบนิเวศ เช่น ไม่ตัดไม้ในเขตป่าต้นน้ำ เป็นต้น

งานวิจัยภาคสนามทำให้เราค้นพบต่อไปอีกว่า อุดมการณ์ป่าชุมชนในหลายๆพื้นที่เริ่มมีศักยภาพลดลงด้วยสาเหตุหลายประการด้วยกัน เช่น สิทธิชุมชนของชาวบ้านไม่ได้รับการยอมรับตามกฎหมาย ดังนั้น เมื่อป่าที่ชาวบ้านรักษาไว้ถูกประกาศเป็น "ที่ดิน" ของรัฐในรูปแบบของอุทยานหรือป่าสงวนแห่งชาติ หรือบางแห่งรัฐอนุญาตให้เอกชนภายนอกได้สัมปทานทำไม้ หรือมีการจัดตั้งสวนป่าเพื่อปลูกไม้โตเร็ว ชุมชนที่เคยรักษามาแต่เดิมจึงมีความรู้สึกว่าตนไร้อำนาจ บางชุมชนเริ่มปล่อยให้สมาชิกของชุมชนและชาวบ้านจากที่อื่นบุกรุกป่าโดยปราศจากการควบคุมเข้มงวดเช่นเดิม นอกจากนั้น แรงกดดันต่อป่าที่เพิ่มขึ้นอันเนื่องมาจากระบบเศรษฐกิจแบบการค้าจากภายนอก มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการทำให้อุดมการณ์ป่าชุมชนในหลายๆพื้นที่ถูกลดทอนความสำคัญลง ชาวบ้านในบางพื้นที่เริ่มบุกรุกพื้นที่ป่าที่เคยรักษาไว้เพื่อขยายพื้นที่ปลูกพืชพาณิชย์ บางชุมชนเริ่มละเลิกจากประเพณีการเช่นไหว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ในป่า เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ยังมีชุมชนอีกมากมายที่สามารถผลิตซ้ำปรับเปลี่ยน หรือสร้างเสริมอุดมการณ์อำนาจขึ้นมาใหม่ในบริบทของสังคมปัจจุบัน เงื่อนไขสำคัญที่ทำให้อุดมการณ์ป่าชุมชนได้รับการผลิตซ้ำหรือสร้างเสริมขึ้นมาใหม่ คือ การแย่งชิงทรัพยากรจากภายนอก และความพยายามของชุมชนในการสงวนรักษาป่าไว้สำหรับสมาชิกของชุมชน ดังนั้น เมื่อเกิดการรุกรานจากภายนอก ชุมชนจึงมีการรวมตัวกันต่อต้านบุคคลภายนอกที่ต้องการมาใช้ประโยชน์จากไม้หรือที่ดินในป่าชุมชนโดยอาศัยหลักการพื้นฐานดั้งเดิมที่ว่า คนภายนอกมิได้เป็นผู้ดูแลรักษาป่า จึงไม่มีสิทธิในการใช้ประโยชน์ ความรู้สึกดังกล่าวได้กลายเป็นพลังตอกย้ำอุดมการณ์ป่าชุมชนในหลากหลายพื้นที่ ดังเช่น กรณีการต่อสู้คัดค้านสัมปทานไม้ของป่า

ชุมชนในจังหวัดแม่ฮ่องสอน น่าน พะเยา ในภาคเหนือ และการต่อต้านโครงการสวนป่ายุคาลิปัสและโครงการคจก. ในภาคอีสาน

ความพยายามในการปกป้องสิทธิตามประเพณีของชาวบ้านในการควบคุมจัดการป่าท่ามกลางสภาวะขัดแย้งในปัจจุบัน ชาวบ้านได้ค่อยๆปรับเปลี่ยนอุดมการณ์ดั้งเดิมตามจารีตประเพณีให้มีลักษณะเป็นทางการมากขึ้น เริ่มมีการจัดตั้งองค์กรอย่างเป็นทางการ เช่น คณะกรรมการป่าชุมชนของหมู่บ้านและเครือข่ายลุ่มน้ำในการดูแลรักษาป่า รวมทั้งเริ่มมีการร่างกฎระเบียบเกี่ยวกับการบริหารจัดการและข้อบังคับเกี่ยวกับการใช้ประโยชน์จากป่าเป็นลายลักษณ์อักษรเพื่อให้เป็นที่ยอมรับของทางราชการเพิ่มขึ้น ในหลายๆพื้นที่ของภาคอีสาน มีการวางแผนการจัดการและการอนุรักษ์ฟื้นฟูสภาพป่า เพื่อใช้เป็นเครื่องมือต่อรองกับรัฐในการต่อต้านโครงการคจก. โดยชาวบ้านเสนอตัวเป็นผู้ฟื้นฟูสภาพป่าด้วยการลดพื้นที่เพาะปลูกลง เปิดโอกาสให้ป่าฟื้นฟูสภาพ รวมทั้งปลูกป่าเพิ่มขึ้นเพื่อแลกกับการขออยู่ในพื้นที่เดิมต่อไป นอกจากนั้น การเผชิญหน้ากับสภาวะฝนแล้ง ฝนมาล่าช้า ไม่ตกต้องตามฤดูกาล และสภาพขาดแคลนน้ำในหลายๆพื้นที่ก็เป็นเงื่อนไขปัจจัยสำคัญอีกประการหนึ่งที่ทำให้ชาวบ้านเริ่มตระหนักในโทษภัยของความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติ และช่วยเสริมสร้างจิตสำนึกในการอนุรักษ์มากขึ้น ในขณะเดียวกัน การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ โดยเฉพาะการที่คนหนุ่มสาวเริ่มออกไปหางานทำนอกภาคเกษตรเพิ่มขึ้น ส่งผลให้แรงกดดันต่อป่ามีน้อยลงและ ทำให้ชาวบ้านหันกลับมารักษาป่าเพิ่มขึ้นด้วย

งานวิจัยเรื่องป่าชุมชน ทำให้เราค้นพบข้อสรุปสำคัญซึ่งเป็นพื้นฐานของแนวคิดเรื่อง "สิทธิชุมชน" อย่างน้อย 5 ประการด้วยกัน

ข้อค้นพบประการแรก คือ สิทธิชุมชน ระบบกรรมสิทธิ์ร่วม และการจัดการเชิงซ้อน งานวิจัยภาคสนามในป่าชุมชนหลายแห่งทำให้เราค้นพบว่า ป่าชุมชนวางอยู่บนพื้นฐานของระบบกรรมสิทธิ์ร่วมของชุมชน หรือป่าหน้าหมู่บ้านตามคำเรียกขานของชาวบ้านภาคเหนือ ซึ่งเป็นระบบกรรมสิทธิ์ที่มีรากเหง้าและพัฒนาการที่แตกต่างไปจากแนวคิดเรื่องกรรมสิทธิ์ตามระบบกฎหมาย ที่แบ่งแยกกรรมสิทธิ์เพียงสองลักษณะคือ ทรัพย์สินของรัฐ และทรัพย์สินส่วนบุคคล เท่านั้น ในทางตรงกันข้าม ระบบกรรมสิทธิ์ร่วมของชุมชนเป็นแนวคิดเกี่ยวกับระบบกรรมสิทธิ์ในทรัพยากรที่วางอยู่บนหลักการของ "สิทธิการใช้" ซึ่งมีความหลากหลายและซับซ้อน และมีระบบการจัดการโดยชุมชนและองค์กรชุมชน อันประกอบไปด้วยกลุ่มผู้ใช้เป็นผู้กำหนดกฎเกณฑ์ว่าใครบ้างมีสิทธิใช้ การจัดลำดับการใช้ ใครบ้างไม่มีสิทธิ และควรมีระบบการจัดการและการควบคุมอย่างไร สิทธิการใช้ ตามจารีตประเพณีของชุมชน จึงมิใช่สิทธิแบบเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ตามการมองสิทธิเชิงเดี่ยว ซึ่งมอบอำนาจให้นิติบุคคลหน่วยใดหน่วยหนึ่งหรือคนใดคนหนึ่ง มีอำนาจจัดการทรัพยากรอย่างเด็ดขาดและปิดกั้นกีดกันคนอื่นทั้งหมดได้ตลอดเวลา ในทางตรงกันข้าม สิทธิการใช้ของชุมชนจะปรับเปลี่ยนไปตามประเภทของพื้นที่และทรัพยากร ตลอดจนเงื่อนไขของเวลาและสถานการณ์ เช่น ที่นาเป็นกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลที่นายคำมีสิทธิใช้เพื่อปลูกข้าว ผลผลิตข้าวจึงเป็นสมบัติส่วนตัวของนายคำ แต่ปลูกที่นาเองตามธรรมชาติ รวมทั้งผักหญ้าที่ขึ้นเองริมคันนา อาจเป็นกรรมสิทธิ์ร่วมที่เพื่อนบ้านมีสิทธิใช้ นอกจากนั้น เมื่อว่างเว้นจากฤดูทำนา ที่นาของนายคำอาจกลายมาเป็นทำเลเลี้ยงสัตว์ที่ชาวบ้านปล่อยวัวควายให้มากินหญ้าพาง ที่นาจึงเปลี่ยนจากกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลมาเป็นกรรมสิทธิ์ร่วมและกลับไปเป็นกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลใหม่ในฤดูทำนาปีหน้า เป็นต้น ในป่าชุมชนของกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่ม การปลูกต้นไม้ในป่าย่อมหมายความว่าผู้ปลูกมีสิทธิในการใช้ประโยชน์ เช่น เก็บผลผลิตจากต้นไม้ นั้น สิทธิ

การใช้ในฐานะกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลจึงอาจดำรงอยู่ในพื้นที่ป่าซึ่งเป็นกรรมสิทธิ์ร่วม แต่ในทางกลับกัน รังผึ้งหรือ ไข่มดแดงที่เกิดตามธรรมชาติบนต้นไม้ นั้น กลับเป็นกรรมสิทธิ์ร่วมที่ทุกคนมีสิทธิใช้

สิทธิชุมชนจึงเป็นแนวคิดที่ทำให้เราจำเป็นต้องพิจารณาระบบกรรมสิทธิ์ในฐานะเป็น "สิทธิเชิงซ้อน" (อาณันท์ 2544: 219) ซึ่งหมายถึงการดำรงอยู่ร่วมกันของสิทธิของหน่วยทางสังคมหลายหน่วยบนพื้นที่เดียวกัน และทำให้เราจำเป็นต้องละเลิกจากการมองสิทธิเชิงเดียวหรือการจัดการประเภทเดียว สิทธิชุมชนจึงเรียกร้องให้เราทำความเข้าใจกับระบบการจัดการร่วม (co-management) และสิทธิของชุมชนในการมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากร ซึ่งมีได้เป็นเพียงการกล่าวอ้างหลักการที่เลื่อนลอยหากแต่เป็นภาพสะท้อนของความเป็นจริงทางสังคม นอกจากนั้น ภายใต้แนวคิดเรื่องสิทธิชุมชน ความเป็น "ชุมชน" ยังได้รับการสถาปนาใหม่ให้กลายมาเป็น "หน่วยทางสังคม" ที่มีนัยสำคัญในฐานะเป็นผู้ถือกรรมสิทธิ์หรือเจ้าของทรัพยากร นอกเหนือไปจากกรรมสิทธิ์เอกชนและกรรมสิทธิ์ของรัฐ

ข้อค้นพบประการที่สอง คือ พลวัตของสิทธิชุมชน งานวิจัยเรื่องป่าชุมชนในบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ การเมืองและระบบนิเวศทำให้เราพบว่า ป่าชุมชน หรือการจัดการทรัพยากรโดยชุมชนมิได้เป็นปรากฏการณ์ที่หยุดนิ่งไร้ความเคลื่อนไหว หากแต่เป็นการปรับตัวของการจัดการทรัพยากรภายในชุมชนโดยสัมพันธ์กับเงื่อนไขภายนอกในระดับมหภาค การมองป่าชุมชนในบริบทของการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจการเมืองและระบบนิเวศ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการปรับเปลี่ยนอำนาจในการจัดการทรัพยากรซึ่งมีลักษณะรวมศูนย์มากขึ้นทำให้เราสามารถเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างปรากฏการณ์ในท้องถิ่นกับเงื่อนไขภายนอกและช่วยชี้ให้เราเห็นทิศทางของการพัฒนาประเทศที่มีผลต่อวิถีชีวิตของชุมชนท้องถิ่นอย่างชัดเจน การที่รัฐเข้ามาผูกขาดการจัดการทรัพยากร หรือที่อาณันท์ (2544: 224) เรียกว่า "นโยบายเชิงเดี่ยว" หรือการจัดการเชิงเดี่ยว และแนวทางการพัฒนาที่มุ่งเน้นการเจริญเติบโตของภาคธุรกิจอุตสาหกรรมแต่เพียงอย่างเดียว อาจทำให้ภาคธุรกิจได้ประโยชน์แต่ในขณะเดียวกันก็ส่งผลในการทำลายภูมิปัญญาท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากร และเกิดความเสื่อมโทรมของระบบนิเวศในชนบท การแย่งชิงทรัพยากรและความยากจน เพราะชุมชนท้องถิ่นขาดอำนาจในการจัดการทรัพยากรและไม่สามารถพัฒนาศักยภาพของการพึ่งตนเองได้อย่างต่อเนื่อง

อย่างไรก็ตาม แม้ว่ารัฐได้เข้าผูกขาดระบบการจัดการและวิตรอนศักยภาพของชุมชนท้องถิ่นอย่างต่อเนื่อง แต่ชาวบ้านในหลากหลายพื้นที่ก็ยังคงสามารถใช้กฎเกณฑ์ตามจารีตประเพณีเดิมเพื่อจัดการทรัพยากรป่าได้อย่างยั่งยืน บางแห่งได้สร้างกฎเกณฑ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การเมืองและระบบนิเวศ ที่สร้างแรงกดดันต่อป่าเพิ่มขึ้นได้อย่างเหมาะสม ด้วยเหตุนี้เอง สิทธิชุมชนจึงมิใช่ปรากฏการณ์ที่หยุดนิ่ง หากแต่มีพลวัตและปรับเปลี่ยนได้อย่างสอดคล้องกับบริบทและเงื่อนไขที่เปลี่ยนแปลงไปอยู่ตลอดเวลา

ข้อค้นพบประการที่สาม คือ สิทธิชุมชนและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ งานวิจัยป่าชุมชนให้ความสำคัญกับการมองความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติอย่างเป็นองค์รวมและรอบด้าน นั่นคือ การมองความสัมพันธ์ระหว่างคนกับป่าในฐานะเป็นวิถีชีวิตในระบบนิเวศเดียวกัน โดยไม่อาจแบ่งแยกออกจากกันได้โดยเด็ดขาด เพราะความสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นทั้งพัฒนาการทางวัฒนธรรมและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชุมชนในป่าไปพร้อมกัน การมองป่าชุมชนจากมิติทางด้านวัฒนธรรม เน้นการทำความเข้าใจกับวิถีคิดของชุมชนที่มีวิถีชีวิตสัมพันธ์กับป่าว่ามีความหลากหลาย ซับซ้อน ลึกซึ้งและมีรากเหง้าจากภูมิปัญญาท้องถิ่นซึ่งพัฒนาขึ้นอย่างต่อเนื่องมาหลายชั่วอายุคน การสืบสานภูมิปัญญาท้องถิ่นยังผลให้วิถีคิดซึ่งพัฒนาขึ้นจากความสัมพันธ์ระหว่างคนกับป่าเป็นวิถีคิดที่เป็นระบบ มีหลักเหตุผล ผ่านการตรวจสอบและพิสูจน์ในชีวิตจริงมาเป็นเวลาช้านาน ดังนั้น

เมื่อเราพูดถึงวิถีคิดของชุมชน เช่น แนวคิดเรื่องสิทธิชุมชน ความคิดนี้จึงไม่ใช่การกล่าวอ้างอย่างเลื่อนลอย หากแต่เป็นวิถีคิดที่พัฒนาขึ้นจากปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติมาเป็นเวลานาน และมีพัฒนาการและพลวัตของตนเอง ในทำนองเดียวกัน การมองป่าชุมชนจากมิติทางวัฒนธรรม ทำให้เรามองความเชื่อบางประการของชุมชน เช่น ความเชื่อเรื่องผีขุนน้ำ ในบริบททางประวัติศาสตร์และความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับธรรมชาติ ความเชื่อนี้มิได้เป็นเพียงระบบคุณค่าหรือค่านิยมที่ไร้เหตุผล หากแต่เป็นวิถีคิดที่สะท้อนให้เห็นถึง “อุดมการณ์อำนาจ” ซึ่งเป็นพื้นฐานในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ มนุษย์กับมนุษย์และมนุษย์กับสังคม ความเชื่อนี้เป็นพื้นฐานของการวางกฎระเบียบ ข้อบังคับและจารีตประเพณีต่างๆเกี่ยวกับการจัดการทรัพยากรอย่างยั่งยืน อุดมการณ์อำนาจในรูปของความเชื่อดังกล่าวมีการผลิตซ้ำผ่านสมาชิกของชุมชนรุ่นแล้วรุ่นเล่า มีการปรับเปลี่ยนและประยุกต์ใหม่ตามสถานการณ์และเงื่อนไขที่เปลี่ยนแปลงไป เช่น การนำเอาความเชื่อเรื่องผีขุนน้ำมาเป็นพลังในการต่อต้านสัมปทานไม้ ในกรณีของชาวบ้านแม่หาร แม่ฮ่องสอน หรือการปรับความเชื่อทางศาสนามาเป็นพิธีกรรมการบวชต้นไม้ เพื่อเป็นพลังในการต่อสู้กับขบวนการลักลอบตัดไม้ของนายทุนจากภายนอก ในกรณีของจังหวัดพะเยา หรือการบวชป่าเพื่อต่อรองกับรัฐในกรณีของกลุ่มน้ำแม่วาง จังหวัดเชียงใหม่ เป็นต้น

ยิ่งไปกว่านั้น มุมมองทางด้านวัฒนธรรมยังเป็นการให้ความเคารพต่ออัตลักษณ์และความหลากหลายทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่มีวิถีชีวิต จารีตประเพณีและกฎเกณฑ์ในการรักษาป่าที่แตกต่างกันออกไป มุมมองทางด้านวัฒนธรรมเป็นการให้ความเคารพแก่ศักดิ์ศรี สิทธิในทางเป็นมนุษย์และสิทธิตามธรรมชาติในการใช้แรงงานเพื่อการดำรงชีพของมนุษย์ทุกกลุ่ม ซึ่งอาจแสดงออกในรูปของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ระบบคุณค่า พิธีกรรม หรือสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมอื่นๆ ดังนั้น หากชนกลุ่มใดถูกละเมิดจากจ้วงสิทธิตามธรรมชาติให้ต้องสูญเสียความเป็นมนุษย์ เช่น การสร้างข้อกล่าวหาว่าเป็นผู้ทำลายป่า ทั้งๆที่พวกเขามีวัฒนธรรมในการดำรงอยู่ร่วมกับป่า พวกเขาจึงมีสิทธิตามธรรมชาติที่จะปลดปล่อยตนเองออกจากข้อกล่าวหาและการใช้อำนาจครอบงำจากภายนอก ด้วยการแสดงออกทางวัฒนธรรมในรูปแบบต่างๆ เช่น การรวมตัวกันเพื่อรักษาป่าในชุมชนต่างๆ ทางภาคเหนือ หรือการต่อต้านโครงการจัดที่ทำกินให้แก่ราษฎรผู้ยากไร้ในป่าสงวนเสื่อมโทรม หรือโครงการแจก ในภาคอีสาน เป็นต้น โดยนัยดังกล่าวข้างต้น สิทธิชุมชนจึงหมายถึงสิทธิในการต่อสู้เพื่อดำรงรักษาศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ของชนทุกกลุ่ม

จากข้อค้นพบประการที่สองและสาม นำไปสู่ข้อค้นพบประการที่สี่ คือ สิทธิชุมชนในฐานะเป็นขบวนการทางสังคมเพื่อเรียกร้องการมีส่วนร่วม ซึ่งอาจเป็นการสืบทอดวิถีปฏิบัติและจารีตประเพณีในการรักษาป่าของชุมชนมาแต่เดิม หรืออาจเป็นขบวนการที่เกิดขึ้นเป็นผลมาจากการรวมตัวกันของชาวบ้านเพื่อต่อต้านการแทรกแซงจากภายนอก งานวิจัยภาคสนามในป่าชุมชนหลายแห่งทำให้เราค้นพบว่า การก่อรูปของขบวนการสังคมมิได้เป็นเพียงลักษณะปรากฏของระบบการจัดการทรัพยากรของชุมชนเท่านั้น แต่ยังเป็นความพยายามในการปรับตัวของชุมชนภายในบริบทและสถานะการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างต่อเนื่อง เพื่อสร้างดุลยภาพระหว่างการผลิตในภาคเกษตรและการทำมาหากินของชาวบ้านกับระบบนิเวศ ตลอดจนการสร้างเสริมความเป็นธรรมภายในสังคมและการรวมตัวกันเพื่อต่อสู้ปกป้องทรัพยากรสินร่วมของชุมชนจากการรุกรานของบุคคลภายนอก บ่อยครั้งที่ป่าชุมชนในฐานะเป็นขบวนการทางสังคมมิได้จำกัดตัวเองอยู่แต่เพียงชุมชนแห่งใดแห่งหนึ่งอย่างโดดๆ แต่เป็นการรวมตัวกันของชุมชนหลายๆชุมชนในลักษณะของเครือข่าย เช่น ชุมชนในลุ่มน้ำเดียวกัน หรือชุมชนที่ใช้ป่าผืนเดียวกัน เพื่อทำการจัดการทรัพยากรร่วมกัน สิทธิชุมชนในฐานะเป็นขบวนการทางสังคม

เพื่อเรียกร้องการมีส่วนร่วม ยังปรากฏให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมในการรวมตัวกันของชาวบ้านจากหลากหลายพื้นที่เพื่อยกร่างและผลักดันพระราชบัญญัติป่าชุมชนอยู่ในปัจจุบัน

ข้อค้นพบประการสุดท้าย คือ สิทธิชุมชนกับทางเลือกของการพัฒนา ซึ่งหมายถึงสิทธิในการแสวงหาทางเลือกเพื่อกำหนดทิศทางในการพัฒนาตนเอง บนพื้นฐานของวัฒนธรรมและจารีตประเพณีอันหลากหลายของชุมชนท้องถิ่น สิทธิชุมชนจึงหมายถึงสิทธิในการกำหนดวิถีชีวิตของตนเองและการกำหนดทิศทางการพัฒนาสังคมโดยมุ่งเสริมสร้างอำนาจท้องถิ่น เพื่อให้ชุมชนท้องถิ่นมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรและมีส่วนร่วมในการพัฒนามากขึ้น

จากที่ได้กล่าวมาแล้วทั้งหมด จะเห็นได้ว่า สิทธิชุมชนมิได้เป็นเพียงแนวคิดที่เป็นนามธรรม หากแต่เป็นความพยายามในการสังเคราะห์และทำความเข้าใจกับวิถีชีวิตและปฏิบัติการของชาวบ้าน เกี่ยวกับระบบสิทธิและการจัดการทรัพยากร และยกระดับนามธรรมของปรากฏการณ์จริง เพื่อสร้างแนวคิดจากงานวิจัยสนาม สิทธิชุมชนยังเป็นรูปธรรมของการทำงานระหว่างนักวิชาการ ชาวบ้านและองค์กรพัฒนาเอกชน ในการต่อต้านการเบียดขับ และเปิดโปงมิติที่ซ่อนเร้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (Bourdieu 1990) การผลักดันพระราชบัญญัติป่าชุมชนตลอดระยะเวลาสิบปีที่ผ่านมา แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงบทบาทและการมีส่วนร่วมของนักมานุษยวิทยา ที่ไม่เคยแยกปฏิบัติการออกจากงานวิชาการ หากแต่นำเอางานทางด้านวิชาการมาผูกโยงอย่างแยกไม่ออกจาก การเปิดพื้นที่ทางสังคมให้กับการต่อสู้ของชุมชน โดยนัยดังกล่าวข้างต้น สิทธิชุมชนจึงมิใช่เป็นโมโนทัศน์ที่จำกัดอยู่แต่ในประเด็นของการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากแต่ครอบคลุมถึงการปรับตัว ต่อสู้ อัตลักษณ์ การนำเสนอดัตตนและการเปิดพื้นที่ทางสังคมในรูปแบบต่างๆ

สิทธิชุมชนและการเปิดพื้นที่ทางสังคม

แนวคิดเรื่องสิทธิชุมชน และความพยายามในการเปิดพื้นที่ทางสังคมให้กับการต่อสู้เพื่อยืนยันศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของชนชายขอบในรูปแบบต่างๆ ทำให้งานของนักมานุษยวิทยาค่อยๆ เริ่มถอยห่างออกจากแนวคิดเรื่อง “วัฒนธรรม” ตามแนวทางการศึกษาของมานุษยวิทยาอเมริกันในช่วงก่อนและหลังสงครามโลกครั้งที่สอง (Stocking 1982: 201-203) นั่นคือ การมองวัฒนธรรมในวิถีชีวิต ความเชื่อ ขนบธรรมเนียมประเพณีของชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งในลักษณะที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวและแตกต่างไปจากชนกลุ่มอื่นๆ วัฒนธรรมของชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง จึงถูกมองในลักษณะที่ถูกกำหนด “พื้นที่”ตายตัว เช่น หมู่บ้าน ชนเผ่า ชนชาติ เป็นต้น นักวิจัยจะทำการศึกษาค้นคว้าผู้คนหรือกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ราวกับว่าคนกลุ่มนั้นเป็นสภาวะวิสัยที่ดำรงอยู่อย่างโดดๆ แยกออกจากบริบทของความสัมพันธ์กับชนกลุ่มอื่นๆ อย่างชัดเจน เราจึงอาจกล่าวได้ว่า การศึกษาวัฒนธรรมในยุคก่อน มีแนวโน้มที่จะมองวัฒนธรรมในลักษณะแก่นสารนิยม (essentialism) โดยมองว่าผู้คนในแต่ละชุมชนไม่ค่อยมีการเคลื่อนย้าย ผู้คนมีความผูกพัน มีรากเหง้าทางวัฒนธรรมที่ผูกติดกับพื้นที่อย่างแน่นอนตายตัว ซึ่งเป็นการกักขังวัฒนธรรมไว้กับดินแดนหรือพื้นที่ ในทำนองเดียวกัน อัตลักษณ์ของกลุ่มชนก็ถูกมองว่าเป็นผลผลิตจากโครงสร้างในลักษณะที่หยุดนิ่ง แน่นอนตายตัวและไม่เปลี่ยนแปลง

ช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา แนวคิดที่มองวัฒนธรรมเชิงพื้นที่เริ่มถูกท้าทายด้วยคลื่นความคิดทางมานุษยวิทยาที่ถึงโถมเข้ามาอย่างน้อยสองระลอกด้วยกัน คลื่นความคิดแรกเป็นมุมมองทางด้านเศรษฐศาสตร์การเมือง (Wallerstein 1974, Wolf 1982, Mintz 1985) ซึ่งปฏิเสธการมองวัฒนธรรมแบบโดดเดี่ยวและหยุดนิ่ง แต่หันมาให้ความสำคัญกับกระบวนการทางเศรษฐกิจสังคมการเมือง และความเชื่อมโยงระหว่างกระบวนการ

โลกาภิวัตน์ (globalization) กับชุมชนาภิวัตน์ (localization) คลื่นความคิดระลอกที่สอง คือ แนวคิดยุคหลังสมัยใหม่ทางมานุษยวิทยา (Marcus and Fischer 1986, Clifford and Marcus 1986, Clifford 1988) ที่เริ่มฟื้นการถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นเรื่อง "การวิพากษ์วิจารณ์วัฒนธรรม" (cultural criticism) การเมืองเรื่องภาพแสดง (politics of representation) การเขียนวัฒนธรรม (writing culture) และตั้งคำถามเกี่ยวกับการมองโลกว่าประกอบไปด้วยวัฒนธรรมของคนกลุ่มต่างๆ ซึ่งแต่ละกลุ่มมีตำแหน่งแห่งที่หรือพื้นที่ทางวัฒนธรรมอย่างจำเพาะเจาะจงตายตัว ในทางตรงกันข้าม แนวคิดทางด้านมานุษยวิทยารุ่นใหม่ ๆ เริ่มให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมในบริบทของทุนนิยมช่วงหลัง (late capitalism) ซึ่งมีการอพยพโยกย้ายแรงงานข้ามชาติและการเลื่อนไหลทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติอย่างรวดเร็ว ในบริบทเช่นนี้ วัฒนธรรมจึงมิได้หยุดนิ่งหรือถูกจำกัดอยู่ในอาณาบริเวณอันใดอันหนึ่งอย่างจำเพาะเจาะจงอีกต่อไป (Gupta and Ferguson 1999: 4-6) แต่วัฒนธรรมมีการเลื่อนไหลอย่างต่อเนื่องจนมีลักษณะไร้พรมแดน (deterritorialized) พื้นที่ ผู้คนและวัฒนธรรมจึงเป็นสิ่งสร้างทางสังคมและประวัติศาสตร์ซึ่งจะต้องได้รับการศึกษาวิจัยและอธิบายในรูปแบบใหม่ๆ ยิ่งไปกว่านั้น แนวคิดยุคหลังสมัยใหม่ที่ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการต่อต้าน รวมทั้งแนวคิดที่เน้นบทบาทของผู้อ่อนแอในฐานะเป็นผู้กระทำทางสังคม (Bourdieu 1977, de Certeau 1984, Hall 1986) มีส่วนสำคัญในการกระตุ้นให้นักมานุษยวิทยาหันมาให้ความสนใจกับรูปแบบของการต่อต้านการครอบงำ การเปิดโปงมิติที่ซ่อนเร้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ อันนำไปสู่การมองวัฒนธรรมว่าเป็น "พื้นที่ของการต่อสู้" (contested terrain) เพื่อแย่งชิงอำนาจและควมมีตัวตนของคนกลุ่มต่างๆ

ความสนใจในประเด็นเกี่ยวกับการเลื่อนไหลทางวัฒนธรรม ประชากร สิ้นค้า ข้อมูลข่าวสารและความคิดข้ามพรมแดนรัฐชาติ ได้สั่นคลอนวิธีคิดแบบทวินิยม การแบ่งแยกระหว่าง "เรา" กับ "คนอื่น" ที่นี้ กับที่นั่น ตะวันตกกับตะวันออก โลกที่หนึ่งกับโลกที่สาม ซึ่งแต่เดิมเคยมีมุมมองว่า เราคือโลกที่หนึ่ง (ที่นี่, ตะวันตก) เรามีวัฒนธรรมที่แตกต่างอย่างมีนัยของความเหนือกว่าคนอื่นในโลกที่สาม หากแต่การเคลื่อนย้ายของประชากรที่เกิดขึ้นในยุคหลังอาณานิคม ไปยังประเทศมหาอำนาจตะวันตก ได้ทำให้เส้นแบ่งระหว่างโลกที่หนึ่งกับโลกที่สามที่นี้กับที่อื่น ศูนย์กลางกับชายขอบ เริ่มเลอะเลือน การอ้างความเหนือกว่าของเราเหนือคนอื่น โดยการโดดเดี่ยวและกักขังคนในโลกที่สามให้อยู่ในวัฒนธรรมเดิมที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง เริ่มเป็นประเด็นที่ไม่สมเหตุสมผล เพราะแม้ในประเทศโลกที่หนึ่งก็เต็มไปด้วยผู้อพยพจากโลกที่สาม

งานวิจัยทางมานุษยวิทยามากมายหลายชิ้น เช่น งานของ Gupta and Ferguson (1997) ได้ตั้งคำถามอย่างแหลมคมเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมกับพื้นที่ โดยเฉพาะแนวคิดเดิมที่มองวัฒนธรรมในลักษณะติดตรึงกับพื้นที่หรือดินแดน และนำเสนอแนวคิดใหม่เกี่ยวกับความไม่ต่อเนื่องของดินแดนกับวัฒนธรรมจากการศึกษาชีวิตของผู้อพยพข้ามพรมแดนรัฐชาติ คุปตะและเฟอร์กูสัน เสนอว่า คนที่เคลื่อนย้ายเหล่านี้มี "วิธีคิด" เรื่องดินแดนแบบใหม่ โดยไม่ได้ยึดติดกับพรมแดนของรัฐชาติ เช่นเดียวกับชุมชนในจินตนาการของเบนแอนเดอร์สัน หากแต่ผู้อพยพกลับใช้ความทรงจำจากดินแดนมาสร้างโลกทางจินตนาการใหม่ในพื้นที่แห่งใหม่ โดยดินแดนเดิมหรือบ้านเกิดยังคงเป็นสัญลักษณ์สำคัญของการสร้างบ้านใหม่ของคนเหล่านี้ การสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้อพยพจึงมีลักษณะเป็น "ลูกผสม" (hybridity) ระหว่างบ้านเกิดกับดินแดนแห่งใหม่ โดยไม่ได้จำกัดหรือผูกติดกับวัฒนธรรมที่เป็นต้นกำเนิดเพียงอย่างเดียว การศึกษาผู้อพยพชาวญี่ปุ่นและชาวญี่ปุ่นในรัฐแคลิฟอร์เนีย ของ Leonard (1997) พบว่า ผู้อพยพทั้งสองกลุ่มได้นำเสนอภาพของบ้านใหม่ที่เหมือนกับบ้านเกิดของตน ทั้งในด้านของสภาพทางภูมิศาสตร์ วัฒนธรรม เศรษฐกิจและการเกษตร นั่นคือผู้อพยพที่ไร้ราก ไร้ความ

เชื่อมโยงกับดินแดนใหม่พยายามค้นหาพื้นที่ของตนเองโดยการสร้างความผูกพันกับพื้นที่ใหม่ และสร้างรากเหง้าของตนเองผ่านจินตนาการของบ้านเกิดที่ตนจากรมา การจินตนาการที่อยู่ใหม่ที่มีความเหมือนกับบ้านเกิด ก่อให้เกิดความคุ้นเคยต่อดินแดนใหม่ จินตนาการดังกล่าวช่วยสร้างอัตลักษณ์ร่วมและความผูกพันกับดินแดนใหม่

แม้ว่าชุมชนเดิมที่ผู้อพยพจากมา จะมีความสำคัญในการสร้างความเป็นชุมชนใหม่สำหรับผู้อพยพชาวปัญญาและญี่ปุ่น แต่ก็มิได้หมายความว่ากระบวนการสร้างความเป็นชุมชนใหม่นั้นจะวางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อมโยงกับพื้นที่เดิมเสมอไป การศึกษาคนพลัดถิ่นจากโครงการพัฒนาของรัฐบาลสวีเดนของ Sorensen (1997) พบว่าการอพยพผู้คนไปตั้งถิ่นฐานใหม่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางสังคมของประชากรในพื้นที่ ไม่เพียงแต่คนพลัดถิ่นเท่านั้นที่มีประสบการณ์ของการสูญเสีย แต่ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ซึ่งคนพลัดถิ่นไปตั้งถิ่นฐานใหม่ก็มีประสบการณ์ของการสูญเสียเช่นเดียวกัน ความแตกต่างของประสบการณ์การสูญเสียของทั้งสองกลุ่มได้รับการแสดงออกผ่านเรื่องเล่าของคนทั้งสองกลุ่ม ซึ่งให้ความหมายต่อดินแดนหรือพื้นที่เดียวกันในลักษณะที่แตกต่างกัน เรื่องเล่าของชาวบ้านดั้งเดิมมักพูดถึงความเชื่อมโยงระหว่างตนเองกับพื้นที่ในฐานะพื้นที่ทำการผลิต พื้นที่ประกอบพิธีกรรม พื้นที่สำหรับชาวบ้านดั้งเดิมจึงเป็นพื้นที่ซึ่งเต็มไปด้วยความหมายของอดีตที่ถูกนำเสนอและตีความอย่างเลือกสรร และสัมพันธ์กับการนิยามอัตลักษณ์ของตนเอง ในขณะที่เรื่องเล่าของผู้มาใหม่กลับไม่ใช้การนำเอาอดีตมาตีความใหม่ แต่มักเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวกับปัจจุบันและความคาดหวังที่มีต่ออนาคต งานวิจัยของเลนาร์ตและซอเรนเซิน แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างการสร้างความเป็นท้องถิ่น ชุมชน กับอัตลักษณ์ของผู้คน เรื่องเล่าของคนพลัดถิ่นแสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์ไม่ได้มีลักษณะจำเพาะตายตัวแต่มีการต่อรอง เปลี่ยนแปลงและสร้างใหม่ภายใต้เงื่อนไขและบริบททางสังคม ยิ่งไปกว่านั้นมนุษย์ไม่ได้ถูกนิยามโดยพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น แต่ยังมีการปรับตัวเคลื่อนไหวในการสร้างพื้นที่และการควบคุมเหนือการนิยามอัตลักษณ์ที่ตนเองและคนอื่นสร้างขึ้น

การศึกษาการอพยพย้ายถิ่นของชาวจีนโพ้นทะเลไปยังส่วนต่างๆของโลก โอวอง (Ong 1999) ได้ชี้ให้เห็นว่าความเป็นคนพลัดถิ่นเกิดขึ้นในบริบททางสังคมและภูมิศาสตร์ของความด้อยพัฒนา ความเป็นคนพลัดถิ่นและการอพยพเคลื่อนย้ายของแรงงานข้ามชาติชาวจีน แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าความเป็นคนพลัดถิ่นเกี่ยวพันกับประวัติศาสตร์โลกาภิวัตน์ เพราะความเป็นคนพลัดถิ่นเชื่อมโยงกับการผลิตและการดำรงอยู่ของทุนนิยมข้ามชาติ ซึ่งมีส่วนสำคัญในการผลักดันให้คนจีนกลายมาเป็นแรงงานอพยพในทวีปอเมริกาเหนือและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ความเป็นคนพลัดถิ่นหรือการอพยพของแรงงานข้ามชาติในบริบทของโลกาภิวัตน์ เป็นการโยกย้ายข้ามพื้นที่ ข้ามเส้นแบ่งพรมแดน การอพยพและการตั้งถิ่นฐานใหม่ ทำให้เกิดเครือข่ายสังคมและธุรกิจ ในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและระบบทุนนิยม การตั้งชุมชนจีนในพื้นที่ใหม่ ๆ ภายใต้ตรรกะทางวัฒนธรรมของทุนนิยมข้ามชาติ ทำให้การอพยพเคลื่อนย้าย การเดินทาง หมายถึงการปรับตัว อัตลักษณ์ที่ปรับเปลี่ยนไปมา (shifting identity) การไม่ยอมถูกจัดวางหรือกำหนดนิยาม ซึ่งทำให้ความเป็นจีนมีความลื่นไหลและมีโอกาสในการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขทางเศรษฐกิจการเมืองอย่างต่อเนื่อง

งานวิจัยใหม่ๆทางด้านมานุษยวิทยาทำให้เรามองเห็นชัดเจนขึ้นเป็นลำดับว่า การสร้างความเป็นชุมชนและอัตลักษณ์ไม่อาจหลีกเลี่ยงความสำคัญของอำนาจ เพราะการสร้างความเป็นชุมชนและอัตลักษณ์ของกลุ่มเกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์ของการสร้างความแตกต่าง ซึ่งรวมถึงการผนวกรวม (inclusion) การกีดกัน (exclusion) และการสร้างความเป็นอื่น อัตลักษณ์และวัฒนธรรมจึงเป็นผลของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความไม่เท่าเทียมกันระหว่างคนกลุ่มต่างๆ (สำหรับประเด็นเกี่ยวกับแนวคิดที่หลากหลายเกี่ยวกับอัตลักษณ์

โปรดดู อภิญา 2543) ในทำนองเดียวกัน ความเป็นชุมชนและความเป็นท้องถิ่นถูกสร้างขึ้นโดยกระบวนการทางประวัติศาสตร์ ที่เชื่อมโยงกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ในระดับที่กว้างกว่าท้องถิ่น ผ่านการเจรจาต่อรองและการต่อสู้ระหว่างคนกลุ่มต่างๆ อัตลักษณ์ ชุมชนและท้องถิ่นจึงเป็นกระบวนการที่ไม่เคยสมบูรณ์ หากแต่มีการปรับเปลี่ยน และสร้างใหม่อยู่เสมอจากปฏิสัมพันธ์ของพลังต่างๆที่กำหนดความเป็นไปของสังคม การมองอัตลักษณ์และความเป็นชุมชนในลักษณะที่เลื่อนไหล และไม่ผูกติดกับอาณาเขตที่แน่นอน ทำให้เราต้องหันมาให้ความสำคัญกับการศึกษาที่มีลักษณะเป็นพลวัต เน้นการตีความ การต่อรองและการตอบโต้ต่อสถานการณ์ ที่มีมนุษย์แต่ละกลุ่มเผชิญหน้าอยู่ภายในความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียม

การปรับกรอบคิดด้วย “ชุมชน”

วิธีคิดเกี่ยวกับชุมชนในบริบทของพื้นที่ วัฒนธรรมและอำนาจในลักษณะดังกล่าวข้างต้น ไม่เพียงช่วยตอกย้ำความสำคัญของการทำความเข้าใจกับพลวัต และความซับซ้อนของการต่อสู้เพื่อเรียกร้องศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และการเปิดพื้นที่ทางสังคมที่ได้จำกัดอยู่เพียงในกรอบของดินแดนและทรัพยากรเท่านั้น แต่ยังช่วยผลักดันให้เราจำเป็นต้องทบทวนกรอบคิดด้วยชุมชนที่หลุดออกไปจากการโยกย้ายและยึดติดอยู่กับอดีต ไปสู่จินตนาการแบบใหม่ที่หลากหลายและสอดคล้องกับความเป็นจริงทางสังคมเพิ่มขึ้น กรอบคิดด้วยความเป็นชุมชนแบบเดิม อาจจะวางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ทางสังคมบางประการ เช่น

ประการแรก คือ อุดมการณ์อำนาจ ซึ่งเกี่ยวข้องกับความเชื่อหรือการสืบสานความสัมพันธ์ทางสังคมผ่านมิติของความเชื่อ ดังเช่น ความเชื่อในเรื่องของฟ้า ขวัญและเมือง ซึ่งรณิ (2544) เสนอว่าเป็นระบบความเชื่อดั้งเดิมของชุมชนชาวไทย หรือความเชื่อ เรื่องผีปอบ ของคนไทยวนในภาคเหนือ (Turton 1984, Tanabe 1991) ซึ่งเป็นพื้นฐานของความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนที่นับถือผีปอบเดียวกัน หรือเป็นคนในตระกูลเดียวกัน ที่ช่วยเหลือเกื้อกูลซึ่งกันและกัน นอกจากผีปอบแล้วยังมีการเชื่อนไหวผีเสื้อบ้าน ผีเจ้านาย ใจบ้าน การนับถือผีฝ่าย และผีขุนหัวย เป็นต้น ความเชื่อหรืออุดมการณ์อำนาจดังกล่าวข้างต้นคือ รากฐานหรือศูนย์รวมของความสัมพันธ์ทางสังคมที่ผูกโยงครัวเรือนและคนกลุ่มต่างๆ เข้าไว้ด้วยกันในฐานะเป็นพวกพ้อง หรือเป็นคนในชุมชนเดียวกัน

ประการที่สอง คือ พิธีกรรม ซึ่งเป็นการผลิตซ้ำของปฏิบัติการทางสังคมเพื่อแสดงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันหรือเพื่อสืบทอดสำนักและอุดมการณ์ของชุมชน ดังเช่น พิธีเลี้ยงผีเจ้าหลวงปู่ของชาวลัวะดอยภูคา พิธีบวชลูกแก้วและบอยพาราของชาวไทยใหญ่ในแม่ฮ่องสอน เป็นต้น

ประการที่สาม คือ ภูมิปัญญาท้องถิ่น หรือความรู้ที่พัฒนางานสืบทอดกันมาเป็นระยะเวลานาน ดังเช่น ความรู้ในเรื่องของยา ความรู้ในเรื่องของเวทย์มนต์คาถาและเทคนิควิธีในการรักษาพยาบาล ซึ่งจะสืบทอดแต่เฉพาะคนในสายตระกูลหรือคนในบ้านเดียวกัน หรือความรู้ในเรื่องของศิลปะและสถาปัตยกรรม เป็นต้น ภูมิปัญญาท้องถิ่นเป็นพื้นฐานสำคัญที่ตอกย้ำการร่วมแรงร่วมใจเพื่อรักษาความโดดเด่นและศักดิ์ศรีของท้องถิ่นเอาไว้

ประการที่สี่ คือ การจัดการทรัพยากรบนพื้นฐานของจารีตประเพณี เช่น การจัดการป่าหรือที่สาธารณะ ซึ่งถือว่าเป็นของส่วนรวม สมาชิกของชุมชนเท่านั้นจะมีสิทธิใช้และมีหน้าที่ในการดูแลรักษา การจัดการทรัพยากรบนพื้นฐานของจารีตประเพณีอาจกลายมาเป็นพื้นฐานของระบบคุณค่าหรือความเชื่อ บางอย่าง เช่น ขีต หรือความเป็นเสนียดจัญไรหรืออัปมงคลอันเกิดจากการละเมิดกฎเกณฑ์จารีตประเพณี ซึ่งมักเกี่ยวข้องกับพื้นที่ส่วนรวมหรือพื้นที่สาธารณะ เช่น การปิดทางเดิน การถมบ่อน้ำ เป็นต้น ขีต จึงหมายถึงการละเมิดต่อความเป็น

ชุมชนหรือการกระทำอันผิดทำนองคลองธรรม ซึ่งอาจก่อให้เกิดความขัดแย้งและกระทบกระเทือนต่อความสัมพันธ์ทางสังคมนั่นเอง

ประการที่ห้า คือ องค์กรทางสังคม ซึ่งทำหน้าที่ดูแลจัดการความสัมพันธ์ในรูปแบบต่างๆ เช่น กลุ่มเหมืองฝายซึ่งทำหน้าที่ดูแลป่าต้นน้ำและจัดสรรแบ่งปันน้ำ กลุ่มฌาปนกิจซึ่งทำหน้าที่ระดมเงินเพื่อเป็นสวัสดิการต่อครอบครัวเมื่อมีคนตาย กลุ่มแลกเปลี่ยนแรงงานเพื่อช่วยเหลือกันในการทำการผลิต รวมไปถึง กลุ่มวัด กลุ่มผู้นำ และการรวมตัวกันเป็นเครือข่ายเพื่อจัดการทรัพยากรในระดับลุ่มน้ำ หรือป่าผืนใหญ่ เป็นต้น

ความสัมพันธ์ทางสังคมทั้งห้าประการดังกล่าวข้างต้น วางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างหรือสถาบันทางสังคม และเป็นลักษณะของความเป็นชุมชนที่เราคุ้นเคยกันมาแต่เดิม หากแต่ในปัจจุบันการมองความเป็นชุมชนบนพื้นฐานของความสัมพันธ์ทางสังคม ไม่ได้จำกัดอยู่แต่เฉพาะความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างอีกต่อไป หากแต่เราจำเป็นต้องพิจารณาความเป็นชุมชนเพิ่มขึ้นในลักษณะที่เป็นพลวัตหรือเป็นกระบวนการในการปรับตัวและต่อสู้ ซึ่งมีมุมมองบนพื้นฐานของแนวคิดและทฤษฎีที่หลากหลาย ดังเช่น การมองชุมชนในแง่ของกระบวนการสะสมและการแปลงทุนประเภทต่างๆ ไปสู่อำนาจเชิงสัญลักษณ์ (Bourdieu 1993) ซึ่งมาจากพื้นฐานของแนวคิดที่ว่า ชีวิตทางสังคมคือการต่อสู้แย่งชิงอำนาจและในชีวิตประจำวันปัจเจกบุคคลและกลุ่มใช้ทุนประเภทต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นทุนทางเศรษฐกิจ ทุนทางสังคม ทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสัญลักษณ์ ในการรักษาและเพิ่มพูนฐานะตำแหน่งของตนในสังคม ในทัศนะของบูร์ดิเอร์ ทุนทางเศรษฐกิจหมายถึงทรัพยากรการเงิน ทรัพย์สิน และเครื่องมือการผลิต ทุนทางสังคมหมายถึงเครือข่ายของพันธมิตรที่สามารถระดมกำลังเพื่อใช้ในกิจกรรมต่างๆ เช่น เครือญาติ กลุ่มแลกเปลี่ยนแรงงาน หัวคะแนนของนักการเมือง เป็นต้น ในขณะที่ทุนทางวัฒนธรรม หมายถึง ความรู้ การศึกษา ภูมิปัญญาท้องถิ่น ที่ปรากฏในระบบการศึกษา หรือในตำนาน ความเชื่อจารีตประเพณีและกฎข้อห้ามต่างๆ ส่วนทุนทางสัญลักษณ์ หมายถึงความชอบธรรม เช่น ความมีน้ำใจของ “ผู้ใหญ่” ในระบบอุปถัมภ์ เป็นต้น ทุนประเภทต่างๆ เหล่านี้สามารถสะสมให้เพิ่มพูนขึ้น หรือใช้ไปจนร่อยหรอลง เราสามารถแปลงทุนประเภทหนึ่ง ไปสู่ทุนอีกประเภทหนึ่งได้ เราอาจใช้ทุนทางเศรษฐกิจเพื่อสะสมทุนทางสังคมในการสร้างพันธมิตร แปลงทุนทางเศรษฐกิจเป็นทุนทางวัฒนธรรมในรูปของการศึกษา หรือใช้ทุนทางเศรษฐกิจเพื่อแลกกับบุญคุณ เพื่อสร้างความชอบธรรมในการเป็นผู้อุปถัมภ์ที่ดีก็ได้

ในการนำเอาแนวความคิดเรื่องกระบวนการสะสมและแปลงทุนมาใช้ศึกษาความเป็นชุมชนและการเปิดพื้นที่ทางสังคมนั้น ตัวอย่างที่ค่อนข้างชัดเจนประการหนึ่งคือกรณีของชาวปากกะญอที่ใช้ทุนทางวัฒนธรรมโดยเฉพาะภูมิปัญญาท้องถิ่นในเรื่องของการจัดการทรัพยากร ตลอดจน ประเพณีความเชื่อ ตำนานและเรื่องเล่าต่างๆ มานำเสนอเพื่อเปิดพื้นที่ทางสังคมในกระบวนการต่อสู้กับภาพลักษณ์ที่รัฐหยิบยื่นยัดเยียดให้กับ “ชาวเขา” ว่าเป็นคนโง่ และทำลายป่า ปากกะญอแปลงทุนทางวัฒนธรรมให้เป็นอำนาจเชิงสัญลักษณ์ เพื่อสร้าง “ตัวตน” และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ผ่านสื่อมวลชน สารคดี งานวิชาการและองค์กรพัฒนาเอกชนต่างๆ ให้สังคมมองเห็นว่าอัตลักษณ์ของชาวปากกะญอนั้นผูกพันแนบแน่นอยู่กับการรักษาป่า หรือความเป็นคนรักป่า การแปลงทุนทางวัฒนธรรมมาเป็นอำนาจเชิงสัญลักษณ์ดังกล่าว จึงทำให้ชาวปากกะญอสามารถเปิดพื้นที่ทางสังคมและยืนยันศักดิ์ศรีในความเป็นมนุษย์เพื่อตอบโต้ต่อภาพลักษณ์และข้อกล่าวหาของรัฐและชนกลุ่มอื่นๆ และสร้างความชอบธรรมให้กับสิทธิชุมชนของตน

ตัวอย่างดังกล่าวข้างต้น เป็นเพียงแนวคิดหนึ่งหรือมุมมองหนึ่งที่นำเอามิติของเรื่องทุนมาเป็นกรอบในการมองชุมชนในลักษณะที่เป็นกระบวนการ หรือเป็นยุทธวิธีที่เคลื่อนไหวในการนำเสนอตัวตนและเปิดพื้นที่

ทางสังคม ความเป็นชุมชนในลักษณะดังกล่าว วางอยู่บนพื้นฐานของมุมมองและแนวคิดสำคัญอย่างน้อย 5 ประการด้วยกัน คือ

ประการแรก คือ การมองความเป็นชุมชนในบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (relational) ชุดหนึ่ง ความเป็นชุมชน การนำเสนอตัวตนและอัตลักษณ์ของกลุ่มเกิดขึ้นเมื่อเกิดการเผชิญหน้ากับชนกลุ่มอื่นๆ เกิดความพยายามในการที่จะปรับตัวและต่อสู้กับพลังภายนอกที่เข้ามากระทำ การสร้างอัตลักษณ์ของชุมชนหรือกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆจึงหมายถึง ความพยายามที่จะสร้างความชอบธรรมให้กับสิทธิชุมชนบนพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ (อานันท์ 2544: 248) หรือการสร้างความเป็นกลุ่มและชุมชนในมิติทางวัฒนธรรมนั่นเอง (Sorensen 1997) ประการที่สอง คือ การมองความเป็นชุมชนในบริบททางประวัติศาสตร์ หรือที่ Fabian (1983) เรียกว่า การเลื่อนไหลผ่านกาลเวลา (temporal flow) การสร้างความเป็นชุมชนเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ ผ่านการตีความ การล้าเลิกอดีตในรูปของพงศาวดาร เรื่องเล่า ตำนาน ชีวิตประวัติของวีรบุรุษ เพื่อสร้างความเชื่อมโยงระหว่างอดีตมาสู่ปัจจุบันและสร้างความคาดหวังให้กับอนาคต (Tapp 1989, ยศ 2543) ประการที่สาม ความเป็นชุมชนมิใช่แก่นสารที่หยุดนิ่งตายตัว หากแต่เลื่อนไหลและปรับเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขและสถานการณ์ (situationally constructed) หรือผลประโยชน์ที่เปลี่ยนแปลงไปอยู่ตลอดเวลา (Ong 1999) ประการที่สี่ ความเป็นชุมชนเป็นพื้นที่ของการต่อสู้ทางวัฒนธรรม (contested cultural terrain) ที่ซึ่งพรมแดน ปริณิชนและขอบเขตของความเป็นกลุ่มถูกรื้อถอนและสร้างใหม่ (reboundarying) อย่างต่อเนื่อง (Gupta and Ferguson 1999) และประการสุดท้าย ความเป็นชุมชนเกิดขึ้นจากความขัดแย้ง และการต่อต้าน ดังเช่น การนำเอาพิธีกรรมมาเป็น "พื้นที่" ในการที่ชุมชนสามารถสร้างปฏิบัติการเพื่อพูดถึงการกดขี่ข่มเหงและสิทธิชุมชนของตน (Comaroff 1985) ในลักษณะเช่นนี้ ความเป็นชุมชนเป็นทั้งอุดมการณ์และกระบวนการของชาวบ้านในการปรับตัวและต่อสู้กับรัฐ ระบบทุนนิยมและพลังภายนอกอื่นๆ

การมองชุมชนในลักษณะที่เป็นกระบวนการ จึงเชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับการเปิดพื้นที่ทางสังคม และการสร้างตัวตนของคนชายขอบผู้ไร้สิทธิ ทั้งในแง่ของความเป็นชาติพันธุ์หรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมในรูปแบบอื่นๆ ความเป็นชุมชนจึงมิได้หยุดนิ่งตายตัวหากแต่เป็น "ยุทธวิธี" ที่เลื่อนไหลและปรับเปลี่ยนไปตามบริบทและสถานการณ์ที่แตกต่างกันออกไป ความเป็นชุมชนและความเป็นท้องถิ่นถูกสร้างขึ้นโดยกระบวนการทางประวัติศาสตร์ ที่เชื่อมโยงกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ในระดับที่กว้างกว่าท้องถิ่น ผ่านการเจรจาต่อรอง ความขัดแย้ง การต่อสู้ การเลื่อนไหลไปมาของผู้คนและวัฒนธรรม อัตลักษณ์ ชุมชนและท้องถิ่น จึงเป็นกระบวนการที่ไม่เคยสมบูรณ์ หากแต่มีการปรับเปลี่ยน และสร้างใหม่อยู่เสมอจากปฏิสัมพันธ์ของพลังต่างๆที่กำหนดความเป็นไปของสังคม

บทส่งท้าย

ในบริบทของโลกที่กำลังก้าวผ่านยุคสมัยของอุดมการณ์รัฐชาติ และเคลื่อนตัวเข้าสู่เวทีเศรษฐกิจการเมืองระดับข้ามชาติ (transnationalism) สภาวะถดถอยของวาทกรรมการพัฒนาแบบเก่า การเฟื่องฟูของเกษตรอุตสาหกรรมและเทคโนโลยีชีวภาพ การปรับขัดแย้งระหว่างตะวันออกกับตะวันตกไปสู่ความขัดแย้งระหว่างซีกโลกเหนือกับซีกโลกใต้ โลกที่ประชากรจากประเทศโลกที่สามอยู่เคียงข้างกับประชากรในโลกที่หนึ่ง โลกที่เต็มไปด้วยการอพยพย้ายถิ่นของประชากรข้ามพรมแดนของรัฐชาติ การดำรงอยู่ร่วมกันของพหุวัฒนธรรมนิยม การเป็นสังคมข้อมูลข่าวสาร ความหลากหลายของภาพลักษณ์วิถีชีวิต วัฒนธรรมย่อย และความเคลื่อนไหวของผู้คน และวัฒนธรรมผ่านพรมแดนและพื้นที่ต่างๆ โลกที่แนวคิดหลังทันสมัยเริ่มท้าทายวิธีคิดแบบทวินิยม แก่นสารนิยม และวิธีคิดแบบเส้นตรง โลกที่วิทยาศาสตร์เริ่มถูกมองว่าเป็นเพียงวิธีการจัดการความจริงในอีกรูปแบบหนึ่งเท่านั้น ในสภาวะการณ์เช่นนี้ ประเด็นเรื่องสิทธิมนุษยชน สิทธิชุมชน และการเมืองนิเวศเริ่มปรากฏโฉมเพื่อนำเสนอมิติใหม่ๆ ของความขัดแย้ง การปรับตัวและการต่อสู้ของผู้ด้อยสิทธิ ไร้เสียงตามขอกมูมต่างๆ ของโลก สิทธิชุมชนและการเมืองนิเวศยังเชื่อมโยงกับประเด็นความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งกลายเป็นประเด็นที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในยุคหลังสงครามเย็นซึ่งจักรวรรดิต่างๆ แตกตัวกลายเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อันหลากหลาย แนวคิดเรื่องความเป็นชาติพันธุ์จึงกลายเป็นประเด็นสำคัญระดับโลก เมื่อเปรียบเทียบกับบทบาทและอำนาจที่คลอนแคลนลงของรัฐชาติ ในการปั้นแต่ง นิยาม บงการและครอบงำการตีความทางวัฒนธรรม

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ชนชายขอบในขอกมูมต่างๆ ของโลก กำลังเปิดพื้นที่ทางสังคมเพื่อสร้างอัตลักษณ์และความมีตัวตนผ่านระบบสัญลักษณ์ พิธีกรรม และความเป็นชุมชนของตนในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการต่อรองและท้าทายกับอำนาจครอบงำของรัฐชาติหรือหน่วยงานและกลุ่มผลประโยชน์อื่นๆ ในบริบทเช่นนี้ มานุษยวิทยาจึงไม่อาจนิยามความหมายหรือใช้กรอบคิดเกี่ยวกับชุมชน ในลักษณะแก่นสารนิยมที่ให้ความสำคัญกับคุณลักษณะหรือความสัมพันธ์ทางสังคมเชิงโครงสร้างที่หยุดนิ่งดังเช่นในอดีตที่ผ่านมา หากแต่จำเป็นต้องพัฒนากรอบคิดเกี่ยวกับชุมชน ที่สอดคล้องกับความซับซ้อนและเคลื่อนไหวของชีวิตทางสังคม เราจำเป็นต้องคิดค้นรูปแบบของตัวแทนเชิงสัญลักษณ์ของสิทธิชุมชนซึ่งสะท้อนภาพการปรับตัว ต่อสู้และหลีกเลี่ยงจากอำนาจการครอบงำทางวัฒนธรรมของชนชั้นนำ ความพยายามดังกล่าว คือการแปลงงานวิจัยทางมานุษยวิทยาไปสู่การสร้างเวทีทางสังคมวัฒนธรรมเพื่อเปิดโอกาสให้เกิดการสังสมคุณค่าเชิงสัญลักษณ์ ที่สามารถปรับเปลี่ยนให้กลายเป็นอำนาจทางการเมืองในรูปแบบใหม่ๆ เพื่อยืนยันหลักการทางมานุษยวิทยาในเรื่องของความหลากหลายทางวัฒนธรรมและความเคารพในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์