

“ฉบับร่าง”

อดีตถึงปัจจุบัน : แนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในสามสมัย
ก่อนมีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (Pre-ethnicity) สมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ (Ethnicity)
และหลังชาติพันธุ์ (Post-ethnicity) กับการศึกษาในสังคมไทย

ดร.ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ
มูลนิธิพลังนิเวศ และชุมชน

บทนำ

ในช่วงปลาย ๆ ทศวรรษ 1990 ถึงต้นทศวรรษ 2000 ของคริสต์ศักราช¹ ได้มีการศึกษาเป็นจำนวนมากในเรื่องที่เกี่ยวกับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่าเป็น “คนชายขอบ” ในสังคมไทยซึ่งอาจจะเป็นไปได้ว่า ได้มีส่วนสะท้อนความสนใจและความเคลื่อนไหวในการศึกษาทางสังคมศาสตร์ร่วมสมัยกับนักวิชาการในโลกตะวันตก ที่จริงความสนใจในปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ได้พัฒนามาก่อนหน้านี้แล้ว คือ ตั้งแต่ปลายทศวรรษของ 1960 จนถึงต้นทศวรรษ 1980 ในสาขาวิชามานุษยวิทยา สังคมวิทยา จิตวิทยา และรัฐศาสตร์ ภายใต้แนวทางการศึกษาที่อาจรวมกันเรียกว่า “ชาติพันธุ์วิทยา” หรือการชำระชาติพันธุ์ (Ethnicity) ซึ่งอาจจะแยกเป็นแนวทางย่อย ๆ ตามประเด็นและมุมมองที่ต่างกัน แต่ปรากฏว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น มีนักวิชาการไทยที่ศึกษาปรากฏการณ์การชำระชาติพันธุ์น้อยมาก เช่น สุเทพ สุนทรเกตุ (Soonthornpasuch 1977) และ ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (Prachuabmoh 1980) โดยที่งานของทั้ง 2 คน เป็นวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกทางมานุษยวิทยา ซึ่งย่อมได้รับอิทธิพลแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ในสาขามานุษยวิทยาในขณะนั้น

ผู้เขียนมีข้อสังเกตเบื้องต้นว่า แนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในช่วงเวลานั้นมีลักษณะแตกต่างไปจากในช่วงเวลานี้ แม้ว่าอาจจะมิมโนทัศน์หลัก เช่น “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” (ethnic identity) ร่วมกันก็ตามที เลยเริ่มสนใจที่จะหันกลับมาฟื้นฟูความรู้และความคิดที่เกี่ยวกับการศึกษาชาติพันธุ์อีกครั้งหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากที่ได้เข้าไปทำงานเกี่ยวข้องกับเยาวชนม้งในโครงการเยาวชนเพื่อสิ่งแวดล้อม และประกอบกับ ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล ผู้อำนวยการศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร ได้มอบหมายให้ผู้เขียนทบทวนตรวจสอบแนวทางต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ จากอดีตถึงปัจจุบัน ผู้เขียนจึงรู้สึกยินดีที่จะได้ศึกษางานวิจัยต่าง ๆ ให้ลึกซึ้งขึ้น

¹ ในบทความนี้ได้ใช้คริสต์ศักราช เนื่องจากต้องเทียบช่วงเวลาในการศึกษาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ ในโลกตะวันตกกับสังคมไทย

โดยเฉพาะอย่างยิ่งงานวิจัยทางชาติพันธุ์ในสังคมไทยในระยะหลัง ๆ ซึ่งผู้เขียนอาจจะติดตามไม่ทันทั้งหมด

ในบทความนี้ ผู้เขียนพยายามจะประมวลและเสนอภาพแนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งมีอยู่แตกต่างกัน โดยแบ่งออกเป็นสามสมัยตามประเด็น หรือคำถามวิจัยหลัก และมโนทัศน์สำคัญที่ใช้ คือ “สมัยก่อนมโนทัศน์ชาติพันธุ์ธำรง” (pre-ethnicity) “สมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง” (ethnicity) และ “สมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง (post-ethnicity) ซึ่งแต่ละสมัยจะมีแนวทางการศึกษา หลัก เช่น ประเด็นคำถามวิจัยที่เกี่ยวกับปรากฏการณ์มโนทัศน์หลัก แนวทางวิเคราะห์หรือการอธิบาย ปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ ร่วมกันอยู่ โดยที่อาจจะมีความแตกต่างกันในรายละเอียดปลีกย่อยบ้าง

ในการสำรวจแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์นี้จะเริ่มด้วยการนำเสนอแนวทางการศึกษาที่สื่อสารกันในโลกของนักวิชาการตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในงานเขียนที่เป็นภาษาอังกฤษและจะเน้นแนวทางในสาขาวิชามานุษยวิทยาซึ่งศึกษาสังคมอื่น ๆ เป็นหลัก แต่พยายามจะให้ครอบคลุมแนวทางในสาขาอื่น ๆ ทางสังคมศาสตร์ที่เกี่ยวข้องด้วย เช่น สังคมวิทยา จิตวิทยา และรัฐศาสตร์ และนำเสนองานวิจัยทางชาติพันธุ์ในสังคมไทย เพื่อพิจารณาอิทธิพลและการพัฒนาการของแนวทางการศึกษาในสมัยต่าง ๆ ในการทำความเข้าใจ ปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ในสังคมไทย

แนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์สมัยก่อนมโนทัศน์ชาติพันธุ์ธำรง (Pre-ethnicity Approaches)

ความหมายของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ธำรง

Zenner (1996 : 393) ได้ตั้งข้อสังเกตว่ามโนทัศน์ “ethnicity” (ในบทความนี้ได้แปลว่า “ชาติพันธุ์ธำรง” หรือการศึกษารักรังชาติพันธุ์หรือจิตสำนึกชาติพันธุ์ตามแต่บริบท) ซึ่งหมายถึงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ และการศึกษาความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์เป็นมโนทัศน์ที่เกิดขึ้นใหม่เมื่อไม่นานมานี้ ตามหลักฐานของพจนานุกรม The Oxford English Dictionary ฉบับปี ค.ศ.1972 คำนี้เริ่มใช้โดย David Reisman ในปี ค.ศ.1953 แต่การใช้คำนี้เป็นมโนทัศน์สำคัญในการแสวงหาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับชาติพันธุ์ในสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมานุษยวิทยา และสังคมวิทยาเกิดขึ้นล่าช้ากว่านั้นมาก คือเกือบถึงทศวรรษของ 1970 ซึ่งน่าจะจัดได้ว่า กระแส “ศึกษารักรังชาติพันธุ์” เป็นกระแสสำคัญกระแสหนึ่ง นอกจากการศึกษาเรื่องอื่น ๆ เช่น “สตรีศึกษา” ในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น

จากประสบการณ์ของผู้เขียนที่ได้ทำวิจัยตามกระแสนิยมและจำเป็นต้องศึกษางานที่เกี่ยวข้องกับ (ethnicity) เป็นจำนวนมากในตอนนั้น ทำให้เห็นว่ามโนทัศน์ “ธำรงชาติพันธุ์” น่าสนใจและมีประโยชน์ แต่ก็มีปัญหาอยู่มากในเรื่องความกำกวมทางความหมาย เนื่องจากนักวิชาการใช้กันโดยไม่แจ่มแจ้งว่าหมายถึงอะไร ทำให้ไม่แน่ใจว่างานหลาย ๆ งานที่จัดว่าเป็นเรื่อง ธำรงชาติพันธุ์จะยังเป็นการในขอบเขตเดียวกันหรือไม่ จากการสำรวจงานวิจัยทางมานุษยวิทยาและสังคม

วิทยาที่ใช้มนทัศน์ “ethnicity” ของ Isajew (1977 : 111) ได้พบว่ามีเพียง 13 งานเท่านั้นที่อธิบายความหมายของ “ethnicity” นอกจากนี้ความหมายที่ใช้อาจจะคาบเกี่ยวกันแต่ก็ไม่ตรงกันเสียทีเดียว บางท่านใช้ในความหมายกว้าง บางท่านก็ใช้ในความหมายที่แคบกว่าเป็นต้น ตัวอย่างเช่น Isajew ให้ความหมาย “ethnicity” เหมือนกับ “ethnic group” ในแง่ที่ว่า “ethnicity” คือการศึกษา “ethnic group” อ้าง Abner Cohen (1974) กำหนดความหมายว่าเป็น “the degree of conformity by members of the collectivity to these shared norms in the course of social interaction” หรือระดับของการแสดงให้เห็นถึงบรรทัดฐานร่วมกันของกลุ่มในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ แต่ที่ยุ่งยากไปกว่านั้นคือ มีหลายท่านที่ศึกษาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์แต่ไม่ได้ใช้คำว่า “ethnicity” อย่างเช่น Barth (1969) เป็นต้น

Despres ได้ประเมินสถานการณ์กระแสการศึกษาในขณะนั้นว่า “prevailing conception of ethnicity are perhaps too ambiguous in their overall construction to significantly advance the comparative study of ethnic phenomena beyond the work of Barth” (1975 : 194) since “there is an absence of an established and generally acceptable theoretical framework “ (Despres 1975 : 189).

ผู้เขียนเองก็เห็นด้วยกับข้อวิพากษ์ของ Despres และคนอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับความกำกวมหละหลวมในการใช้มนทัศน์ชาติพันธุ์ธำรง (ethnicity) แต่ยังคงเห็นว่ายังเป็นประโยชน์ในการใช้เป็นจุดแยกแนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้กระแสมนทัศน์ชาติพันธุ์ธำรง ซึ่งมีประเด็นศึกษาและแนวทางเพื่อหาคำตอบที่แตกต่างไปจากก่อนที่จะเกิดกระแสการศึกษาภายใต้มนทัศน์ดังกล่าว

แนวทางศึกษา “กลุ่มชาติพันธุ์” ในสมัยก่อนมนทัศน์ “ชาติพันธุ์ธำรง” ในสาขาวิชามานุษยวิทยา (ประมาณทศวรรษของ 1870 ถึงปลายทศวรรษของ (1960)

Zenner (1996-393) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ในช่วงก่อนทศวรรษของ 1950 มนทัศน์ “ethnic group” (กลุ่มชาติพันธุ์) ในฐานะเป็นศัพท์วิชาการยังปรากฏน้อยมากในงานทางมานุษยวิทยา ในช่วงนั้นจะมีคำอื่น ๆ ที่ใช้ในการจำแนกกลุ่มคน เช่น “ชนชาติ” (race) “กลุ่มชน” (people) และเผ่าพันธุ์ (tribe) คำเหล่านี้เป็นที่นิยมใช้น้อยลงด้วยเหตุผลต่าง ๆ ตัวอย่างเช่น คำว่า “tribe” หรือ “เผ่าพันธุ์” ถูกมองว่าสะท้อนอคติของจักรวรรดินิยมตะวันตก เพราะคำว่า “tribe” มาจากภาษาละตินว่า “tribu” แปลว่า คนป่าเถื่อนที่อยู่นอกอาณาจักร เป็นคนไร้อารยธรรม แม้ว่าในมานุษยวิทยาจะไม่ได้ใช้ในความหมายนั้น แต่ยังแฝงความหมายเดิมไว้บ้าง (ดู Sahlin 1968) ทำให้ดูว่าเป็นคำที่ไม่เป็นกลาง เพราะใช้กับกลุ่มคนที่ไร้รัฐ ส่วนคำว่า “race” หรือชนชาติก็ยังมีปัญหา เพราะไปเกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับลัทธินาซี ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 (Zenner 1996 : 393) และ UNESCO ก็ข้องใจในความหมายของ “race” ซึ่งมีนัยยะของความไม่เสมอภาคถึงกับได้ออกคำแถลงในเรื่องชนชาติถึง 4 ครั้ง คือในปี ค.ศ. 1950, 1955, 1964 และ 1967 ซึ่งมีใจความสำคัญว่า การจำแนกชนชาตินี้ต้องเป็นไปตามหลักการทางชีวภาพ คือความถี่ของหน่วยพันธุกรรม ส่วนความแตกต่างทางวัฒนธรรม

ไม่เกี่ยวกับความแตกต่างทางชนชาติ (ดูรายละเอียดใน Man's Most Dangerous Myth : The Fallacy of Race และ Statement of Race โดย Ashley Montagu, 1965 และ 1972) คำนี้จึงแทบจะสูญพันธุ์ในชาติพันธุ์วิทยาเพราะทำให้เกิดความสับสนและเกิดอคติ

ในกลางทศวรรษของ 1950 “กลุ่มชาติพันธุ์” จึงดูจะเป็นทางเลือกที่ดี สำหรับใช้จำแนกความแตกต่างของกลุ่มคนโดยวัฒนธรรมเป็นหลัก ซึ่งใช้ได้ครอบคลุมหมดไม่มีการแยกว่าใครมีวัฒนธรรมสูงหรือเจริญกว่าใคร

ที่จริงการแสวงหาคำตอบต่าง ๆ ในช่วง “ก่อนมโนทัศน์ชาติพันธุ์ธารง” นี้ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ “วัฒนธรรม” เป็นหลัก เช่นในหนังสือ Culture Theory โดย David Kaplan และ Robert Mammars (1972 : 2) ได้ประมวลเป้าหมายสำคัญในทางทฤษฎีของมานุษยวิทยาไว้ว่า “The answer we believe, is that since the emergence of anthropology as a systematic field of inquiry in the late nineteenth century, the issues that anthropologists have been concerned with can be subsumed under two and interrelated question : (1) How do different cultural systems work” and (2)

ในช่วงดังกล่าว “กลุ่มชาติพันธุ์” จึงเป็นมโนทัศน์ที่มีความสำคัญน้อยไม่ใช่ศูนย์กลางสำคัญในการแสวงหาความรู้เหมือนมโนทัศน์ “วัฒนธรรม” และมักจะเป็นที่เข้าใจกันว่า “กลุ่มชาติพันธุ์หนึ่ง” (an ethnic group) ก็มี “วัฒนธรรมหนึ่ง” (a culture) ร่วมกัน สามารถจำแนกแยกแยะออกจากกันได้ชัดเจน ซึ่ง Levine และ Campbell (1972) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ความหมายของ “กลุ่มชาติพันธุ์” ก็ผูกพันอยู่กับแนวคิด “วัฒนธรรม” (a culture) อยู่แล้ว ซึ่งมีนัยยะว่า

(1) มีหน่วย ซึ่งมีชื่อเรียกเดียวกัน ไม่ว่าจะโดยสมาชิกที่อยู่ในหน่วยนั่นเอง หรือโดยคนนอกที่อาจจะอยู่ใกล้เคียง หรือที่เป็นนักวิชาการอย่างมานุษยวิทยา

(2) หน่วยดังกล่าวมีวัฒนธรรม เช่น ภาษา โครงสร้างเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง ที่สามารถจำแนกความแตกต่างได้จากหน่วยอื่น อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น นักมานุษยวิทยาก็มิได้ตรวจสอบลักษณะดังกล่าว แต่จำแนกโดยอาศัยเกณฑ์บางอย่าง ซึ่งจากการรวบรวมของ Naroll (1964) ปรากฏว่านักมานุษยวิทยาได้ใช้มาตรการจำแนกต่าง ๆ กันถึง 6 รายการด้วยกัน คือ

- (1) ลักษณะวัฒนธรรมบางอย่าง
- (2) อาณาเขตทางภูมิศาสตร์
- (3) องค์การทางการเมือง และการปกครอง
- (4) ภาษา
- (5) การปรับตัวเชิงนิเวศ
- (6) โครงสร้างชุมชน

ทั้ง Naroll, Levine และ Campbell ต่างก็มีความเห็นใกล้เคียงกันในแง่ที่ว่า หากเราใช้เกณฑ์ที่เป็นวัตถุวิสัย ซึ่งกำหนดโดยคนนอกจำแนกกลุ่มคน ไม่ว่าโดยเกณฑ์หนึ่งเกณฑ์ใดก็อาจจะเกิดความไม่ลงตัวได้ทั้งสิ้น เพราะด้วยมาตรการที่ต่าง ๆ กัน กลุ่มคนต่าง ๆ จะถูกจัดประเภทเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน หรือแตกต่างกันได้

ข้อวิพากษ์ดังกล่าวจะสอดคล้องกับนักมานุษยวิทยาหลายคนที่ตั้งคำถามกับการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ตามมาตรการของนักมานุษยวิทยา อย่างเช่น Leach (1964) ตั้งข้อสังเกตว่า พวกคะฉิ่น (Kachin) ซึ่งมีอยู่หลายกลุ่มภาษา ซึ่งพูดกันไม่รู้เรื่องเลย แต่ก็ยังคิดว่าเป็นคะฉิ่นด้วยกัน ในกรณีนี้กลุ่มชาติพันธุ์ไม่ใช่มีภาษาเดียวกันเสมอไป หรืออย่าง Lehman (1967) ซึ่งศึกษาพวก Chin ในพม่า และ Moerman (1967) ซึ่งศึกษาลื้อในประเทศไทย ก็ได้ตั้งข้อสังเกตในทำนองเดียวกัน ในแง่ที่ว่า การกำหนด “กลุ่มชาติพันธุ์” มิใช่จะทำให้ได้โดยอาศัยเกณฑ์ที่เรากำหนดขึ้นมาง่าย ๆ แต่เราต้องทำความเข้าใจความคิดและจิตสำนึกของเขาว่าเขาคือใคร เป็นพวกเดียวกันหรือต่างพวกกัน และเราต้องเข้าใจ “กลุ่มนั้น ๆ” ในลักษณะที่สัมพันธ์กับกลุ่มใกล้เคียงที่เกี่ยวข้องด้วย อย่างในกรณีของ “ลื้อ” ในตอนเหนือของไทย “ลื้อ” กับ “คนเมือง” ซึ่งอยู่ใกล้เคียงกันแทบจะไม่แตกต่างกัน ในแง่ของการดำรงชีวิต แบบแผนประเพณี ภาษาเสื้อผ้า หลัก ๆ ความแตกต่างมีเพียงเล็ก ๆ น้อย ๆ เป็นรายละเอียดปลีกย่อย นอกจากนี้พวกลื้อก็ยังคิดว่าตนเองเป็น “ลื้อ” ฉะนั้นชื่อเรียกและความหมายกลุ่มชาติพันธุ์มิได้รวมแต่ภาษาและวัฒนธรรมเท่านั้น ยังรวมเอาความหมายในเชิงประวัติศาสตร์ด้วย เพราะลื้ออาจจะมีจิตสำนึกร่วมในเรื่องการเคยมีบรรพบุรุษมาจากเมืองเชียงรุ่งก็เป็นได้

แนวทางการศึกษา “กลุ่มชาติพันธุ์” ใน “สมัยนิยม ศึกษาชาติพันธุ์ธำรง” (ประมาณปลายทศวรรษ 1960 – ต้นทศวรรษของ 1980)

การวิพากษ์ของนักมานุษยวิทยา และนักสังคมศาสตร์อื่น ๆ ในเรื่องการเหมารวมความสอดคล้องอย่างสมบูรณ์ระหว่างกลุ่มคนกับพฤติกรรม หรือระหว่าง “กลุ่มชาติพันธุ์” กับ “วัฒนธรรม” นั้น ทำให้เกิดกระแสทางเลือกหนึ่งในสาขาวิชามานุษยวิทยาในช่วงเวลาของปลายทศวรรษของ 1960 ก็คือการแสวงหาความรู้เกี่ยวกับ จิตสำนึกในเรื่องความแตกต่างทางชาติพันธุ์ และความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งก็มีความหลากหลายกันในประเด็นวิจัย และมโนทัศน์สำคัญในการแสวงหาคำตอบกันอยู่บ้าง แต่เมื่อเปรียบเทียบกับกรณี “การศึกษาวัฒนธรรม” เป็นหลัก ใน “สมัยก่อนการศึกษาชาติพันธุ์ธำรง” หรือที่อยู่ร่วมสมัยกันแล้ว จะเห็นความแตกต่างที่ชัดเจนและมองเห็นแนวทางร่วมภายใน “สมัยนิยมการศึกษาชาติพันธุ์ธำรง” ทั้งนี้ควรเป็นที่เข้าใจด้วยว่า ในทศวรรษของ 1960 ถึงต้นทศวรรษของ 1980 นี้มิใช่ว่ากระแสชาติพันธุ์ธำรงจะครอบครองพื้นที่การศึกษาของวิชามานุษยวิทยา การศึกษากระแสหลักยังเน้นการศึกษาและอธิบาย “วัฒนธรรม” มากกว่าการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็นแนวมานุษยวิทยาสัญลักษณ์ มานุษยวิทยานิเวศ และแนวมาร์กซิสต์ (Ortner

1984, Keesing 1977) แต่โดยเปรียบเทียบแล้วก็แตกต่างไปจากการศึกษาแบบกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งมีประเด็นคำถามหลัก ๆ อยู่ 6 ประการ คือ

1. กระบวนการในการกำหนดมาตรฐานการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ จากทัศนะของคนในกลุ่มหรือจิตสำนึกการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic identification)
2. ความรู้สึกและความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic relations)
3. การกระทำระหว่างบุคคลที่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์ (interpersonal interaction across ethnic groups)
4. กระบวนการดำรงรักษากลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเน้นการรักษาความแตกต่างระหว่างกลุ่ม (ethnic boundary and maintenance)
5. หน้าที่ของการดำรงชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์
6. กระบวนการเปลี่ยนแปลงของการดำรงชาติพันธุ์

ที่จริงประเด็นต่าง ๆ นี้ก็เชื่อมโยงซึ่งกันและกัน และงานหนึ่ง ๆ ก็อาจจะครอบคลุมมากกว่าหนึ่งประเด็นได้ ฉะนั้นในบทความนี้จะเสนอแนวทางต่าง ๆ โดยรวมประเด็นเป็น 3 ประเด็นหลัก ๆ คือ กระบวนการและหน้าที่ในการดำรงความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ และการแสดงออกในเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในการปฏิสัมพันธ์ข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ และการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

1. กระบวนการและหน้าที่ในการดำรงกลุ่มชาติพันธุ์และความแตกต่างทางชาติพันธุ์

1.1 แนวทางของ Barth และโน้ตสัน “พรมแดนชาติพันธุ์” : ข้อคิดเห็นของ

Levine และ Campbell กับ Horowitz

แม้ว่านักมานุษยวิทยาหลายท่านได้วิพากษ์การใช้นิพจน์ “กลุ่มชาติพันธุ์” ที่ใช้กันมาก่อนทศวรรษ 1970 และมีส่วนที่ทำให้เกิดกระแสเคลื่อนไหวในเรื่องการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ แต่ผู้ที่นำเสนอแนวทางการศึกษาให้ชัดเจนมากขึ้น คือ Fredrik Barth (1969) ซึ่งมีประสบการณ์การศึกษาพวกปาตานและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ซึ่งอยู่ปะปนกันในพื้นที่ติดต่อระหว่างปาเกีสถานและอัฟกานิสถาน

Barth (1969) นำเสนอความคิดของเขาโดยไม่ได้ใช้นิพจน์ “ethnicity” แต่ให้ความสำคัญกับนิพจน์ “ethnic group” (กลุ่มชาติพันธุ์) “ethnic identity” (อัตลักษณ์ชาติพันธุ์) และ “ethnic boundary” (พรมแดนชาติพันธุ์) เขาได้วิพากษ์วิจารณ์ความคิดเกี่ยวกับ “กลุ่มชาติพันธุ์” ซึ่งคนส่วนใหญ่ยึดถือในเวลานั้นเช่นเดียวกับที่ Leach, Lehman และ Moerman ได้วิพากษ์ไปแล้ว แต่เขาชี้ให้เห็นชัดเจนขึ้นว่า การจะเข้าใจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ได้ จำเป็นต้องพิจารณาความคิดและจิตสำนึกของคนในแต่ละกลุ่มว่าลักษณะใดทางวัฒนธรรมมีความหมายกับความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของ

พวกเขา เพราะกลุ่มชนต่าง ๆ อาจจะมีแบบแผนวัฒนธรรมร่วมกันบางอย่างอันเกิดจากการปรับตัวกับสภาพแวดล้อม แต่ต่างฝ่ายก็มองว่าไม่ใช่พวกเดียวกัน ข้อเสนอของ Barth ก็คือ ให้เปลี่ยนมุมมองจากการที่ “กลุ่มชาติพันธุ์” เป็นหน่วยที่ถือวัฒนธรรมร่วมกันมาเป็น “รูปแบบการจัดระเบียบสังคมแบบหนึ่ง” เมื่อเราหันมามองแบบนี้ลักษณะสำคัญในการพิจารณา ก็คือการที่สมาชิกของกลุ่มเรียกตัวเอง หรือถูกเรียกโดยคนอื่นว่าเป็นใคร หรือสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ใดในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ (interactions) แม้ว่าลักษณะทางวัฒนธรรมยังมีความสำคัญอยู่แต่เป็นเฉพาะกับลักษณะที่เลือกเป็นสัญลักษณ์ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างกลุ่มชนต่าง ๆ มิใช่ผลรวมของวัฒนธรรมทั้งหมด ในแง่นี้ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ก็เปรียบเสมือนสถานภาพอื่น ๆ ในสังคม เช่น เพศสภาพ ชนชั้นหรือ วิทยุ ที่กลายเป็นเครื่องหมายของการปฏิสัมพันธ์ที่จะทำให้ผู้ปฏิสัมพันธ์รู้ว่าควรจะทำอย่างไรต่อกัน และจะใช้มาตรฐานและมาตรการใดเป็นหลัก การกระทำต่อกันว่าถูกต้องและเหมาะสม

หากพิจารณาความคิดของ “Barth” ที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในแนวที่กล่าวมาแล้วนี้ เราก็ไม่อาจจะมองเห็นความเป็นรูปธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ใด เพราะ “กลุ่มชาติพันธุ์” เป็นเพียงความคิดที่ปัจเจกบุคคลจะใช้เรียกตัวเองหรือกำหนดให้กับปัจเจกบุคคลอื่นโดยสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางประการ เพราะในความเป็นจริงอาจเป็นไปได้ว่าหลาย ๆ คนที่ถูกกำหนดให้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่ง อาจระบุตัวเองเป็นอีกกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งได้ ฉะนั้นสิ่งที่จะมีความสำคัญในการวิจัยจึงไม่ใช่กลุ่มชาติพันธุ์ แต่เป็นกระบวนการระบุและแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (ethnic identity) และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ (ethnic category) ในการปฏิสัมพันธ์ในสถานการณ์ต่าง ๆ เมื่อเป็นเช่นนี้ Barth จึงให้ความสำคัญกับ “พรมแดนชาติพันธุ์” (ethnic boundary) ซึ่ง “แยกเขาแยกเรา” (exclusion and inclusion) โดยลักษณะทางวัฒนธรรมที่เป็นสัญลักษณ์กำหนดความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ฉะนั้น การที่คนสองคนต่างระบุว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน แสดงว่าในการปฏิสัมพันธ์กันทั้งสองต่าง “เล่นเกมเดียวกัน” (playing the same game) แต่หากต่างชาติพันธุ์กันก็จะตระหนักว่ามีข้อจำกัดในการปฏิสัมพันธ์กัน ต่อดัชนีชี้วัดร่วมกัน และกลายเป็นพรมแดนในการปฏิสัมพันธ์

โดยอาศัยข้อมูลเกี่ยวกับชาติพันธุ์จากบทความต่าง ๆ ในหนังสือที่ Barth (1969) เป็นบรรณาธิการ เขาได้สรุปว่าถึงแม้ว่าสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ จะมีปฏิสัมพันธ์ข้ามกลุ่มกันไปมาแต่ก็ยังรักษาพรมแดนชาติพันธุ์ไว้ได้ และความสัมพันธ์ทางสังคมข้ามพรมแดนชาติพันธุ์ก็อาจจะเป็นไปได้เช่นกัน โดยอาศัยพื้นฐานความแตกต่างในเรื่องสถานภาพทางชาติพันธุ์ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือว่า ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ไม่ได้ขึ้นอยู่กับการขาดการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม แต่ตรงกันข้ามมีความเป็นไปได้ว่า ความแตกต่างทางวัฒนธรรมซึ่งถูกเลือกเป็นสัญลักษณ์ของพรมแดนชาติพันธุ์ดำรงอยู่ได้ แม้จะมีการติดต่อสัมพันธ์ และพึ่งพิงกันในทางชาติพันธุ์ อย่างไรก็ตาม Barth ได้ให้ข้อคิดวาลักษณะวัฒนธรรมส่วนใหญ่ของประชากรมนุษย์กลุ่มหนึ่งกลุ่มใดในช่วงเวลาหนึ่ง ๆ ไม่จำเป็นว่าจะถูกกำหนดโดยพรมแดนชาติพันธุ์ เพราะอาจจะเปลี่ยนแปลงโดยไม่เกี่ยวข้องกับการดำรงพรมแดน

ชาติพันธุ์ ดังนั้นเมื่อเราสืบค้นประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่ง ๆ ข้ามกาลเวลา ไม่ได้หมายความว่าเรากำลังสืบค้นประวัติศาสตร์ของวัฒนธรรมหนึ่ง (a culture) เพราะว่ากลุ่มชาติพันธุ์นั้นอาจดำรงอยู่ด้วยสัญลักษณ์วัฒนธรรมที่เป็นพรมแดนชาติพันธุ์ แต่วัฒนธรรมส่วนอื่น ๆ ได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว

เพื่อให้เห็นความเป็นรูปธรรมทางความคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ของ Barth ผู้เขียนจะยกตัวอย่างงานวิจัยเรื่อง “Pathan Identity and Its Maintenance” ของ Barth ที่พยายามจะตั้งคำถามเกี่ยวกับพรมแดนชาติพันธุ์ของพวกเขา “Pathan” ซึ่งเป็นประชากรกลุ่มใหญ่ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ติดต่อกันระหว่างอัฟกานิสถาน และปากีสถานตะวันตก และมีจิตสำนึกร่วมกันว่า เป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน แต่ในขณะที่เดียวกันพวกนี้ก็อยู่กระจายตัวกันและอยู่ปะปนกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ซึ่งถึงแม้ว่าจะมีการติดต่อกันภายในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันแต่อยู่ต่างถิ่นฐานกัน และไม่อาจจะกล่าวได้ว่ามีระบบค่านิยมร่วมกัน

จากการศึกษาวิจัยของ Barth เขาพบว่าในชุมชนต่าง ๆ คนที่เรียกตัวเองว่าเป็น “ปาทาน” มีลักษณะทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันออกไปตามระบบนิเวศน์ที่แตกต่างกัน เช่น ในพื้นที่ตอนกลางค่อนข้างแห้งแล้ง จะมีการทำการเกษตรแบบผสม มีการจัดระเบียบสังคมแบบสืบสายเลือดข้างพ่อ โดยไร้ผู้นำร่วมที่ชัดเจน ส่วนในพื้นที่ที่อุดมสมบูรณ์มากกว่าซึ่งมีทั้งที่เป็นทุ่งราบและหุบเขาชาวปาทานจะทำการเกษตรแบบเข้มข้น (intensive agriculture) ด้วยระบบการชลประทาน และมักจะเป็นเจ้าของที่ดินในหมู่บ้าน จะมีความหลากหลายในระบบการเมืองมากกว่า คือ มีทั้งที่ถูกปกครองตามระบบกลุ่มสายเลือด โดยไม่มีผู้นำร่วมและที่มีการรวมกลุ่ม ภายใต้ผู้นำอย่างหลวม ๆ ภายในขอบเขตของรัฐที่ตนอาศัยอยู่ ส่วนปาทานที่อยู่ในเมืองในรัฐปากีสถานและอัฟกานิสถานจะมีความหลากหลายทางอาชีพด้วยคือ เป็นเจ้าของที่ดิน เป็นช่างฝีมือ เป็นพ่อค้า หรือแม้แต่เป็นเจ้าหน้าที่ปกครอง ส่วนพวกที่อยู่ทางใต้ส่วนใหญ่เลี้ยงสัตว์แบบร่อนเร่และมีการจัดระเบียบสังคมเป็นกลุ่ม ๆ เป็นอิสระจากกัน นอกจากนั้นจะมีบางคนหรือบางครอบครัวเคลื่อนย้ายไปมานอกเขตปาทานเพื่อทำการค้า หรือรับจ้างแรงงาน ซึ่ง Barth ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ความแตกต่างทางวัฒนธรรมดังกล่าวไม่ทำให้ปาทานคิดว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต่างกัน แต่กลับถือว่ามีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์เดียวกันด้วยมาตรการทางวัฒนธรรมสำคัญที่จะใช้เป็นฐานในการอ้างหรือวินิจฉัยความเป็นปาทาน คือการสืบสายเลือดข้างพ่อซึ่งมีบรรพบุรุษร่วมกัน การนับถือศาสนาอิสลาม ประเพณีปาทานซึ่งรวมการพูดภาษา Pashto และสืบประเพณี Pashto ซึ่งให้คุณค่ากับความเป็นชายชาตรีที่รักษาเกียรติ (izzat) ที่จะเป็นสัญลักษณ์ในการประเมินความเป็นปาทานของกันและกัน นอกจากนี้ยังรวมถึงค่านิยมในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าของบ้านกับแขกที่เจ้าของบ้านต้องให้เกียรติรับรองแขก และแขกต้องเคารพในสิทธิเหนือทรัพย์สินของเจ้าของบ้านตลอดจนในค่านิยมของปาทานที่จะเก็บผู้หญิงไว้ในบ้านไม่ปล่อยให้ออกมาปรากฏในที่สาธารณะ

ในทัศนะของ Barth ลักษณะวัฒนธรรมดังกล่าวจะเป็นพรมแดนชาติพันธุ์ที่แยก ปาตานออกจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น และรวมปาตานไว้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน เปรียบเสมือนเป็น สัญลักษณ์ของความเหมือนสำหรับ “คนใน” ที่เป็นปาตาน (ทั้งที่มีความแตกต่างกันมากมาย) และเป็น เส้นแบ่งพวกเขาจาก “คนอื่น”

แนวคิดของ Barth ได้รับการสนับสนุนจาก Levine และ Campbell (1972) ซึ่งได้ ตรวจสอบหลักฐานทางชาติพันธุ์วรรณา ที่แม้จะมีย่างกระต่อนกระแท่น ก็พอจะตั้งข้อสังเกตได้ว่า ชุมชนชาติพันธุ์ (ethnic community) ที่มีความสอดคล้องชัดเจนระหว่างพรมแดนชาติพันธุ์ ความภักดี (loyalty) และชื่อเรียกชาติพันธุ์จะไม่ใช่เรื่องที่เป็นปกติสามัญสำหรับกลุ่มชนที่ไม่ได้มีวิถีชีวิตแบบ อุดสาหกรรม ซึ่งทำให้เกิดคำถามที่ต้องการคำอธิบายว่า พัฒนาการของการเกิดกลุ่มชาติพันธุ์ที่มี พรมแดนและชื่อเรียกสอดคล้องกันนี้เป็นไปเพราะเหตุใด ทำไมจึงไม่เกิดในทุกกลุ่มชาติพันธุ์

จากหลักฐานที่มีอยู่กระต่อนกระแท่น (Levine และ Campbell (1972 : 99-104) ได้ตั้งข้อสันนิษฐานต่าง ๆ ไว้ดังนี้ คือ

1. กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีพรมแดนชาติพันธุ์ชัดเจนมักจะเป็นกลุ่มที่มีพัฒนาการ และ เสถียรภาพทางการเมืองในระดับสูง เช่นก่อดำเป็นรัฐ ส่วนในสังคมไร้รัฐ ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์และ ขอบเขตพรมแดนชาติพันธุ์มักจะไม่ชัดเจน และผันแปรตามสถานการณ์ และผลประโยชน์ หรือความ สัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่มีต่อกัน หากเกิดปรากฏการณ์ที่พรมแดนชาติพันธุ์มีความชัดเจน ต้องหา คำอธิบายเป็นกรณีพิเศษ
2. ความชัดเจนในเรื่องพรมแดนชาติพันธุ์ในสังคมที่มีรัฐหรืออำนาจศูนย์กลางเกิด ขึ้นจากว่ารัฐได้มีกระบวนการเรียกร้องให้ประชากรที่อยู่ในอำนาจเชื่อฟังและจงรักภักดีเพื่อประโยชน์ ในการใช้แรงงาน การเก็บภาษี และการเกณฑ์กำลังพล จึงจำเป็นต้องให้มีความชัดเจนว่าใครอยู่ภายใต้ อำนาจดังกล่าว
3. เพื่อให้ถูกล่วงความต้องการดังกล่าว องค์การรัฐได้พัฒนาอุดมการณ์ไปพร้อม ๆ กับ การกำหนดรูปลักษณ์ทางชาติพันธุ์ขึ้น เช่น ชื่อรัฐ อาณาเขต และความเป็นสมาชิกที่จะมีคุณลักษณะ ซึ่งมองว่าดี (ในขณะที่คนไม่ใช่สมาชิกจะมีคุณลักษณะไม่ดี) อุดมการณ์ทางการแบบนี้จะเป็นฐาน สำคัญสำหรับรัฐที่จะเรียกร้องให้สมาชิกร่วมมือกันในการกระทำการต่าง ๆ เพื่อรัฐ
4. อุดมการณ์ที่ว่านี้ในที่สุดอาจมีอิทธิพลต่อการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่อยู่ต่าง รัฐกัน ในแง่ที่ทำให้มีความเห็นห่างทางสังคม (แม้ว่าในอดีตบุคคลเหล่านี้อาจจะเคยมีฐานความ สัมพันธ์ทางวัฒนธรรมที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันอย่างเช่นจีนผิ่นแผ่นดินใหญ่ และ จีนใต้หวัน – ผู้เขียน)

5. สำหรับรัฐประชาชาติที่มีพื้นฐานจากการรวมตัวของกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่ม อย่างเช่นในประเทศต่าง ๆ ของแอฟริกาในสมัยหลังอาณานิคม อัตลักษณ์ชาติพันธุ์และความจงรักภักดีทางชาติพันธุ์อาจจะก่อตัวรวมกันเป็นกลุ่มตามภูมิภาค ในกรณีนี้อุดมการณ์ทางชาติพันธุ์ไม่ได้เกิดจากการเรียกร้องของรัฐ แต่เกิดจากระบวนการปฏิสัมพันธ์ในบริบทใหม่ที่เกิดขึ้นมาจากการปกครองแบบอาณานิคมซึ่งมีนโยบายหลากหลายในพื้นที่ที่ต่างกัน กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่ได้รับผลกระทบจากนโยบายก็อาจจะก่อตัวเป็น “ethnic bloc” และพัฒนาอัตลักษณ์ใหม่ขึ้นมา

ด้วยหลักฐานต่าง ๆ ดังกล่าว Levine และ Campbell สรุปว่า อุดมการณ์ (ideology) การรับรู้ (cognition) และกระบวนการเปรียบเทียบทางสังคม หรือการที่บุคคลในกลุ่มต่าง ๆ สังเกตและสร้างนัยยะทั่วไปเกี่ยวกับกลุ่มของตนเองกับกลุ่มของคนอื่น (social comparison process) ได้มีบทบาทอย่างสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และพรมแดนชาติพันธุ์

Horowitz (1975) ก็เป็นนักสังคมวิทยาอีกคนหนึ่งที่น่าสนใจ “พรมแดนชาติพันธุ์” เขาเสนอข้อคิดว่า “พรมแดนชาติพันธุ์” เป็นสิ่งที่ “ลื่นไหลยืดหยุ่น” (fluid) คือบางทีก็ “ยืด” (รวมกลุ่มอื่นเข้ามา) บางทีก็ “หด” (ตัดกลุ่มอื่นออกไป) หากเราต้องการเข้าใจพลวัตของการเปลี่ยนแปลงพรมแดนชาติพันธุ์ เราต้องเข้าใจความแตกต่างของ “มาตรการ” (criteria) ที่ใช้บ่งบอกอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ซึ่งจะเป็นพื้นฐานของการวินิจฉัยว่าจะเป็น “กลุ่มชาติพันธุ์” เดียวกันหรือไม่ เงื่อนไขของการ “ยืดหด” นี้อาจเกี่ยวกับว่ากลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มมีสถานภาพสูงจึงเปรียบเสมือนแรงดึงดูดให้กลุ่มที่ด้อยกว่าเข้าร่วมด้วย ซึ่งทำให้ Horowitz สันนิษฐานว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อาจเปลี่ยนแปลงก่อนแล้วจึงตามด้วยการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม

ดูเหมือนว่าแนวคิดของ Barth, Levine กับ Campbell และ Horowitz จะไม่แตกต่างกันในสาระสำคัญที่ให้ความสำคัญกับ “พรมแดนชาติพันธุ์” ซึ่งหมายถึงจิตสำนึกของการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่างกัน ซึ่งมีการลื่นไหลยืดหยุ่นได้ แต่แต่ละท่านมีรายละเอียดความสนใจที่แตกต่างกันออกไปบ้าง คือ Barth สนใจลักษณะวัฒนธรรมที่ถูกเลือกมาเป็นสัญลักษณ์พรมแดนชาติพันธุ์และทำให้คนกลุ่มหนึ่งดำรงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันได้ สำหรับ Levine และ Campbell พยายามตอบคำถามเกี่ยวกับว่า ทำไมพรมแดนชาติพันธุ์ในบางกรณีชัดเจนแต่ในบางกรณีไม่ชัดเจน ส่วน Horowitz ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับเงื่อนไขที่ทำให้พรมแดนชาติพันธุ์ยืดหดได้ ทั้งนี้ข้อสันนิษฐานของทุกกลุ่มยังอิงอยู่กับหลักฐานทางชาติพันธุ์ที่กระต่อนกระแท่น ไม่มีการศึกษาโดยตรงเพื่อตอบคำถามดังกล่าว

1.2 การธำรงของกลุ่มชาติพันธุ์ และการแสดงออกของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มอื่น : การวิเคราะห์ด้วยมโนทัศน์ “ethnicity” และ “ethnic identity”

นักมานุษยวิทยาที่ให้ความสำคัญกับการใช้มโนทัศน์ “ethnicity” ในการศึกษาปรากฏการณ์ ทางชาติพันธุ์ ในยุคสมัยของการศึกษาการธำรงชาติพันธุ์ของกลุ่มต่าง ๆ ก็คือ Abner, Cohen (1974)

จากข้อความในบทนำของเขาได้ชี้ให้เห็นว่า ในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นมีความจำเป็นที่ต้องศึกษาการธำรงชาติพันธุ์ เพราะว่าเผ่าพันธุ์ กลุ่มชนเร่ร่อน และชุมชนหมู่บ้านที่ห่างไกลในส่วนต่าง ๆ ของโลกได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐประชาชาติใดรัฐหนึ่ง และกลายสภาพเป็นกลุ่มชาติพันธุ์² ซึ่งมีแบบแผนพฤติกรรมร่วมกันในบริบทความเป็นเครือญาติ และเพื่อน ตลอดจนพิธีกรรมและมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ซึ่งร่วมสังคมหรือรัฐเดียวกันทำให้เกิดสถานะการธำรงชาติพันธุ์ (ethnicity)³ ซึ่งหมายถึงระดับขั้นของการยึดถือบรรทัดฐานของกลุ่ม โดยสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่งในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ ในตอนแรกสัญลักษณ์ของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์นี้อาจจะมีลักษณะเป็นจิตวิสัย แต่พัฒนามาเป็นวัตถุวิสัย ในแง่ที่ดำรงอยู่และเป็นที่ยอมรับของทั้งคนในกลุ่มและนอกกลุ่ม และเป็นข้อกำหนดในเชิงพฤติกรรม สำหรับปัจเจกบุคคลที่ต้องมาเกี่ยวข้องปฏิสัมพันธ์กัน ข้อสังเกตสำคัญของ A. Cohen (1974) ก็คือมโนทัศน์ “ethnicity” จะไร้ประโยชน์ในการศึกษาความแตกต่างทางวัฒนธรรมของสังคมที่ไม่ได้มีการปฏิสัมพันธ์กัน ตัวอย่างเช่น คนจีนในประเทศจีนและคนอินเดียในประเทศอินเดีย ซึ่งต่างคนต่างอยู่ ไม่มีสถานะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ทั้งที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม แต่คนจีนและคนอินเดียที่ได้อพยพไปอยู่ร่วมกันในประเทศใดประเทศหนึ่ง และได้มีปฏิสัมพันธ์กันก็ถูกจัดว่า เป็น “กลุ่มชาติพันธุ์” และต่างฝ่ายต่างแสดงภาวะการธำรงชาติพันธุ์

นัยยะของความคิด Cohen ก็คือว่า ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกที่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ละฝ่ายก็แสดงให้เห็นถึงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ซึ่งอาจจะมีระดับขั้นไม่เท่ากัน และการแสดงออกอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในระดับที่ไม่เท่ากันก็เกี่ยวข้องเงื่อนไขอื่น ๆ เช่น ความสัมพันธ์ทางการเมืองหรือความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ เพราะว่าในบริบทที่มีการแข่งขันแย่งชิงทรัพยากรในการผลิต และ

² ตามคำจำกัดความของ Abner Cohen “กลุ่มชาติพันธุ์” จะเป็นกลุ่มที่มีแบบแผนพฤติกรรมร่วมกัน และเป็นส่วนหนึ่งของสังคมใหญ่ (“a collectivity of people who : (a) share some patterns of normative behavior and (b) form a part of a large” population, interaction with people from other collectivity within the framework of social system”

³ “the degree of conformity by members of the collectivity to the shared norms in the course of social interaction”.

แลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจ ก็จะเกิดกลุ่มผลประโยชน์ต่าง ๆ ขึ้น ซึ่งแต่ละกลุ่มก็จะมีผลประโยชน์ร่วมกัน และจะประสบความสำเร็จในการปฏิบัติการในฐานะกลุ่มต่อไปได้ ก็ต่อเมื่อพัฒนากลไกที่ทำหน้าที่ในการจัดระเบียบกลุ่มขึ้นมา เช่น

- การเน้นความแตกต่างที่มีกับกลุ่มอื่น (distinction)
- การสื่อสารภายในกลุ่ม (communication)
- การจัดระเบียบโครงสร้างอำนาจชอบธรรม (authority structure)
- การพัฒนาอุดมการณ์ (ideology)
- การเรียนรู้ทางสังคม (socialization)

สมาชิกกลุ่มผลประโยชน์ที่ไม่อาจจะจัดระเบียบอย่างเป็นทางการบนพื้นฐานของผลประโยชน์แต่อย่างใด จะหันไปหา (โดยไม่รู้ตัว) กลไกทางวัฒนธรรมที่จะมาช่วยในการประสานกลุ่ม ในทัศนะของ Cohen มโนทัศน์ “ethnicity” จะช่วยทำให้มองเห็นปรากฏการณ์ได้ชัดเจนขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเมืองที่เป็นสังคมที่ซับซ้อนและมีความเป็นพลวัตสูงซึ่งมีกลุ่มต่าง ๆ ที่มีบรรพบุรุษมาจากประเทศต่าง ๆ อาจจะอยู่กันมาเป็นรุ่นที่ 2 หรือที่ 3 แล้ว ยังรักษาเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมไว้ได้บ้าง ก็อาจจะใช้เป็นสัญลักษณ์ในการพัฒนากลุ่มผลประโยชน์ขึ้นมาให้แข็งแกร่งขึ้น มีพลังทางการเมืองหรือทางเศรษฐกิจ

แนวคิดของ Cohen จะชัดเจนขึ้นหากได้อ่านกรณีศึกษาของ Parkin (1974) ซึ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับเมือง Kampala (อยู่ในแอฟริกา) ที่สมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกว่า “Luo” ได้ใช้ลักษณะทางวัฒนธรรมเช่นการสืบสายตระกูลข้างเดียว(unilineal descent) และประเพณีการแต่งงานภายในกลุ่มเป็นสัญลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ เชื่อมโยงคน Luo ที่อยู่ต่างถิ่น และต่างอาชีพ ได้เข้ามาปฏิสัมพันธ์กันเพื่อตัดสินใจร่วมกัน เพราะว่าคน Luo ในเมือง Kampala มีโซ่อยู่กันเป็นชุมชนที่พึ่งตัวเองได้ทางเศรษฐกิจ ต้องทำงานรับจ้าง ในหน่วยงานของเอกชนและรัฐบาล และอาศัยอยู่ท่ามกลางกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ มิได้มีพื้นที่เฉพาะอยู่กัน นอกจากนี้ยังมีความหลากหลายในเรื่องอาชีพ การศึกษา และรายได้ แต่มารวมกลุ่มเป็นครั้งคราวได้เมื่อต่อสู้กับพวก Kikuyu โดยอาศัยความสัมพันธ์ที่โยงใยทางเครือญาติระหว่างบุคคล และอุดมการณ์กลุ่มเรื่องการสืบสายตระกูลข้างเดียว (unilineal descent) และตอกย้ำว่าเป็นลักษณะสำคัญทางชาติพันธุ์ที่จำแนก Luo จากพวก Kikuyu ซึ่งประเด็นทำนองนี้ Geertz (1963) ก็ได้เคยนำเสนอมาแล้วในสิ่งที่เขาเรียกว่า “primordial grouping” ในบริบทของการพัฒนาเป็นรัฐประชาชาติของประเทศอาณานิคม ซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมหลายกลุ่ม

1.3 องค์ประกอบสำคัญในการพัฒนาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

ในขณะที่ Cohen และ Geertz ให้ความสนใจกับการพัฒนาเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ Harold Isaacs (1972) ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ “basic identity” หรือ “ethnic identity” ซึ่งได้มาโดยกำเนิดจากการเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่ง และเป็นพื้นฐานสำคัญให้มีความรู้สึก

ผูกพันกับคนอื่น ๆ ที่อยู่ในกลุ่มเดียวกัน โดยผ่านกระบวนการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม และร่วมพิธีกรรมต่าง ๆ ซึ่งสืบทอดอดีตและกำหนดสถานการณ์ปัจจุบัน และมีอิทธิพลต่ออัตลักษณ์และชีวิตของบุคคล จะเห็นว่าการอธิบายหน้าที่ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ Isaac มีจุดเน้นที่แตกต่างออกไปเพราะเขาให้ความสำคัญกับองค์ประกอบทางจิตใจ 2 ประการ คือ ความรู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่ม (sense of belongingness) และคุณภาพของการนับถือตัวเอง (quality of self-esteem) ที่ต้องการการยอมรับจากคนอื่น ซึ่งกำหนดพฤติกรรมของสมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์ในการปฏิสัมพันธ์กับคนในกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อย่างไรก็ตาม จากทัศนะของ Isaac มีความเป็นไปได้ว่าคนบางคนอาจจะปฏิเสธอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ตัวเอง ในการเกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่แข็งแกร่งกว่า และทำให้รู้สึกว่าการกลุ่มชาติพันธุ์ตนเองต่ำต้อยน่าอับอาย

Isaac ได้เสนอแนะองค์ประกอบสำคัญของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ 2 อย่าง คือ “ร่างกาย” (body) และ “นาม” (name) เขาอธิบายว่า “ร่างกาย” มีรากฐานทางชีวภาพ ซึ่งแม้ว่าจะมีการเปลี่ยนแปลงได้บ้าง แต่ก็ยังบ่งบอกชาติพันธุ์ของคนอยู่ เช่น สีผิว และลักษณะรูปร่างหน้าตา จึงเป็นตัวการสำคัญในการระบุอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ด้วยเหตุนี้ในกรณีที่มียุทธศาสตร์คล้ายกันผ่านทางรูปร่างหน้าตา อาจจะมีการคัดแปลงด้วยการสักร่างกายเพื่อให้เห็นความแตกต่าง ส่วน “นาม” ก็เป็นสัญลักษณ์ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่สำคัญอีกอย่างหนึ่ง และปัญหาก็คือว่า “นาม” มักจะอยู่นานกว่า “ตัวสิ่งของ” (thing) และซ่อนความหมายในเชิงประวัติศาสตร์ไว้ด้วย อย่างเช่น “อินเดียแดง” ในอเมริกา ก็เป็น “สมณนาม” ที่เรียกโดยชาวยุโรปด้วยความเข้าใจผิด แต่ “อินเดียแดง” ก็ต้องยอมรับชื่อนี้ไว้ในที่สุด และการที่บุคคลถูกจัดอยู่ในกลุ่มใดก็ต้องยอมรับเอาสถานภาพของกลุ่มนั้นไว้ด้วย การให้ความสำคัญกับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในแง่ที่เป็นความรู้สึกและอารมณ์ด้วยก็ดูเหมือนว่า อาจมีความเห็นที่ไม่แตกต่างจาก (Glazer และ Moynihan (1975) มากนัก

นอกจากนี้ก็มีกรณีศึกษาที่แสดงให้เห็นว่า การที่ถูกบีบให้แยกตัวโดยสังคมใหญ่ อย่างเช่นในกรณีของพวกยิวในสังคมต่าง ๆ ก็เป็นแรงผลักดันสำคัญที่ทำให้ต้องเกาะกันเป็นกลุ่มเข้าไว้ จากงานศึกษาของ F.B Hanita (1977) ซึ่งศึกษาชีวิตในอเมริกา ได้พบว่าชาวยิวรวมตัวกันได้เหนียวแน่นด้วยความรู้สึกที่ว่าตกอยู่ภายใต้ชะตากรรมเดียวกัน มีมรดกทางวัฒนธรรมร่วมกัน และแม้ว่าจะมีปฏิสัมพันธ์กับคนนอกกลุ่มบ้าง ก็จะไม่ใช้ในสถาบันปฐมนิเทศอย่างเช่นครอบครัวและเพื่อน ฉะนั้นอัตลักษณ์ชาติพันธุ์จะถูกเรียนรู้ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ภายในมากกว่ากับภายนอก และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์นี้ถูกกำหนดด้วยศาสนาเป็นหลัก ซึ่งผูกพัน “คนใน” เข้าไว้ด้วยกัน และแตกต่างจาก “คนนอก” ที่ไม่ใช่ยิว และจะถูกตอกย้ำ ด้วยการร่วมพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เป็นสัญลักษณ์ของความ เป็นยิว

1.4 การทับซ้อนของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์กับเอกลักษณ์สังคม

นักมานุษยวิทยาที่ตั้งคำถามเกี่ยวกับการทับซ้อนของอัตลักษณ์ เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ กับเอกลักษณ์สังคม เช่น ชนชั้น (class) ก็มีอยู่บ้างอย่างเช่น M.Schein (1975) ซึ่งพยายามอธิบายพรแดนชาติพันธุ์ในลักษณะที่สัมพันธ์กับโครงสร้างชนชั้น กรณีศึกษาของ Schein คือกลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกว่า Aroumani และ Sarakatsan ซึ่งอยู่ใกล้ชิดกันในตอนเหนือของกรีซ และมีความคล้ายคลึงกันทางวัฒนธรรมอย่างเช่น นับถือศาสนา Greek Orthodox เหมือนกัน แต่ต่างฝ่ายต่างถือว่าต่างชาติพันธุ์กัน โดยอาศัยภาษาเป็นเกณฑ์ พวกชนชั้นสูงและชนชั้นต่ำของ Aroumani (ใช้ภาษากรีกและอูมานีเยน) และชนชั้นสูงของ Sarakatsan (ใช้ภาษากรีก) จะมีอาชีพที่หลากหลาย เช่นเป็นชาวนา พ่อค้า พวกเลี้ยงสัตว์ ในขณะที่พวก Sarakatsan ชนชั้นต่ำ มีอาชีพเฉพาะอาชีพเดียว คือการเลี้ยงสัตว์ พวกชนชั้นสูง Aroumani ได้อาศัยอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่จะผูกขาดอาชีพสำคัญคือการค้าทางไกล (ด้วยการต่างลา) เพราะจะสามารถจะใช้ภาษา Aroumani ติดต่อกับชาวกับพวก Aroumani ซึ่งกระจายอยู่ทั่วไปในแหลมบอลข่าน ทำให้ Schein ได้ข้อสรุปว่า อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีหน้าที่เอื้อประโยชน์ในสถานการณ์ของการแข่งขันและ Aroumani ก็ยังจะเรียนรู้ภาษา Aroumani ซึ่งเป็นสัญลักษณ์สำคัญของการเป็น Aroumani เพราะว่า ยังให้ความหมายและประโยชน์ในการดำรงชีวิตอยู่ได้หลายลักษณะ คือ ไม่ใช่คนกรีก ควบคุมการค้าทางไกล และค้าขายแข็ง และเชื่อมคนต่างชนชั้นเข้าด้วยกัน แต่ว่าพวก Sarakatsan ที่อยู่หมู่บ้าน Zagori ซึ่งถูกจัดว่าเป็นชนชั้นสูงกับพวก Sarakatsan ที่เลี้ยงสัตว์แบบเร่ร่อนไม่อยู่เป็นที่ มีความเกี่ยวพันน้อยมาก ทั้งที่มีลักษณะร่วมทางวัฒนธรรม หากต่างชนชั้นกันจนอาจเรียกได้ว่าทำให้เหมือนต่างชาติพันธุ์กัน เพราะว่าไม่ถือว่าเป็นพวกเดียวกัน ความเป็น Sarakatsan จะผูกพันกับอาชีพเลี้ยงสัตว์ เลิกเมื่อไรก็หมดสภาพความเป็น Sarakatsan และถูกกลืนไปในกลุ่มที่ตนเองได้เขยิบฐานะทางสังคมขึ้นไป

Schein จึงตั้งข้อสังเกตว่า อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีความสำคัญต่างกันสำหรับพวก Aroumani และพวก Sarakatsan เพราะเกี่ยวกับการปรับตัวกับการใช้ทรัพยากรที่ไม่เหมือนกัน ทำให้ Schein มองว่า มโนทัศน์อัตลักษณ์ชาติพันธุ์หรือชาติพันธุ์ธำรงก็ดี แม้ว่าจะมีประโยชน์ในการช่วยจำแนกกลุ่มคน แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นอุปสรรคต่อการพิจารณา ปรัชญาการณที่ซับซ้อนอย่างในกรณีนี้ เพราะอาจจะมีโครงสร้างอื่น ๆ เช่น ชนชั้น ซึ่งในบางสถานการณ์จะมีความสำคัญมากกว่า

2. ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ และการแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลข้ามชาติพันธุ์

ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ : การวิเคราะห์ด้วยมโนทัศน์ “การกลมกลืนทางวัฒนธรรม (assimilation) “การปรับตัวทางชาติพันธุ์” (ethnic adaptation) และความแตกต่างทางชาติพันธุ์ (ethnic distinctiveness)

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ก่อนที่จะได้รับอิทธิพลความคิด หรือชาติพันธุ์จริง ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ (accultuation” (M.Herskovitz 1937, B. Dohrenwend and R. Smith 1962) และ “assimilation” (Park and Burgess 1924, M. Gordon 1964) ซึ่งจะเน้นการผสมผสานและความกลมกลืนทางวัฒนธรรม ซึ่ง R. Teske and B. Nelson (1973) ได้พยายามชี้ให้เห็นว่ามโนทัศน์ “acculturation” หรือการผสมผสานทางวัฒนธรรมเป็นเรื่องการศึกษากระบวนการที่รับและแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรม ซึ่งมักจะเกิดขึ้นเมื่อกลุ่มที่เกี่ยวข้องมีทัศนคติที่ดีต่อกัน และในการผสมผสานวัฒนธรรมนี้ต่างก็อาจจะมีการปรับเปลี่ยนความหมายให้เข้ากับวัฒนธรรมเดิมของแต่ละกลุ่ม อย่างไรก็ตาม ก็มีความเป็นไปได้ว่าการผสมผสานทางวัฒนธรรมอาจเกิดขึ้นในสถานการณ์ที่ดูบังคับ

ส่วนมโนทัศน์ “การกลมกลืนทางวัฒนธรรม” หรือ “assimilation” หากใช้ในความหมายของ Park and Burgess (1924) หมายถึงกระบวนการที่บุคคลหรือกลุ่มรับรู้สึก ความทรงจำ และท่าทีของบุคคลหรือกลุ่มอื่น ทำให้ความหมายของ “ความกลมกลืนทางวัฒนธรรม” แตกต่างไปจาก “การผสมผสานวัฒนธรรม” ในสองแง่มุมด้วยกัน คือ ในกระบวนการที่เรียกว่า “การกลมกลืนทางวัฒนธรรม” นี้ จำเป็นต้องมีการยอมรับจากกลุ่มที่ไปรับวัฒนธรรมเขามาด้วย และคนหรือกลุ่มที่รับวัฒนธรรมคนอื่นมักจะรู้สึกดีกับกลุ่มดังกล่าวด้วย และผู้เขียนก็มองว่าการใช้มโนทัศน์ “การกลมกลืนทางวัฒนธรรม” ให้ความสนใจกับความรู้สึกนึกคิดกับผู้กระทำ (actor) มากกว่าในมโนทัศน์ของ “การผสมผสานวัฒนธรรม”

ตามแนวคิดเดิมของ Gordon ในการศึกษากระบวนการกลมกลืนวัฒนธรรมในชีวิตอเมริกัน จะมีกระบวนการ 7 ขั้นตอนด้วยกัน คือ ในระดับวัฒนธรรม โครงสร้าง การแต่งงาน การอ้างอิงอัตลักษณ์ ท่าทีการยอมรับ และสภาวะการที่ไม่มีความขัดแย้ง แต่เขาได้รับแนวคิดของเขาในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์จริง ซึ่งเขาอธิบายว่าหลังจากงานชิ้นนั้นแล้วได้ปรากฏความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ที่ลึกซึ้งขึ้นทั่วโลก และได้มีงานเขียนเชิงทฤษฎีเปรียบเทียบปรากฏการณ์ชาติพันธุ์ในสังคมต่าง ๆ โดยนักสังคมวิทยาหลายคน เช่น Blalock ทำให้เขาต้องหันมาทบทวนในเรื่องกระบวนการกลมกลืนทางวัฒนธรรมในสังคมอเมริกันใหม่ เนื่องจากมีปรากฏการณ์ใหม่ ๆ เกิดขึ้นเช่นกัน เช่น

“black power movement”⁴ หรือการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอเมริกา เช่น เบิร์ทริกัน ซึ่งสะท้อนจิตสำนึกชาติพันธุ์ หรือทำให้เกิดปฏิกิริยาในเรื่องจิตสำนึกชาติพันธุ์ และรวมพลังเป็นกลุ่มการเมือง

บทความของ Gordon (1975) ในยุคสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ข้างจริงเปลี่ยนแนวออกไป เพราะเขาเริ่มให้ความสนใจกับการฟื้นฟูของจิตสำนึกชาติพันธุ์ และหน้าที่ของมันในการรวมพลังกลุ่มเพื่อสร้างอำนาจต่อรองในการแข่งขันทรัพยากร ซึ่งเขาได้จำแนกอำนาจเป็น 2 แบบ คือ “อำนาจแข่งขัน” (competitive power)⁵ และ “อำนาจกดดัน” (pressure power)⁶ ฉะนั้น กระบวนการกลมกลืนทางวัฒนธรรมก็อาจจะมีผลกระทบได้ เพราะกลุ่มชาติพันธุ์ที่รู้สึกตัวว่าอยู่ในฐานะที่เสียเปรียบจะถูกขึ้นมาต่อต้าน และพยายามรักษาความเป็นชาติพันธุ์ไว้เป็นพลังในการต่อสู้ อย่างไรก็ตาม Gordon ก็ยังยึดอยู่กับแนวคิด “กลมกลืนทางวัฒนธรรม” ในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของกลุ่มคนผิวดำในอเมริกากับกลุ่มคนอเมริกัน แองโกล-แซกซอน ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีอำนาจในสังคม

G. Haaland (1969) ได้เน้นไปในอีกทางหนึ่ง คือ มองว่า แม้ว่าจะมีความสัมพันธ์กัน กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ยังคงรักษาความแตกต่างของชาติพันธุ์ได้ และระบบเศรษฐกิจจะเป็นตัวกำหนดที่สำคัญในกระบวนการสร้างความแตกต่างทางชาติพันธุ์ อย่างเช่นในกรณีของพวกกร่อนเร่เลี้ยงสัตว์ที่เรียกว่า Baggara กับกลุ่ม Fur ที่เป็นชาวนา มีการติดต่อกันเป็นร้อย ๆ ปี รวมทั้งยังนับถือศาสนาเดียวกันอีกด้วย แต่ต่างฝ่ายก็ถือว่าต่างกลุ่มชาติพันธุ์กันและมีวิถีชีวิตกันคนละแบบ

Louis Golomb (1978) ได้ผนวกมโนทัศน์ต่าง ๆ เช่น “กลมกลืนทางวัฒนธรรม” “การปรับตัวทางชาติพันธุ์” “พรมแดนชาติพันธุ์” และ “ตัวฝ่าฝืนทางศีลธรรม” หรือ “brokers of morality” ในการมองความสัมพันธ์ของคนไทยในหมู่บ้านที่อยู่ในรัฐของกัลลันตัน กับคน “มลายู” ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมที่นั่น เขาตั้งข้อสังเกตว่า คนไทยในหมู่บ้านต่าง ๆ นั้นได้ถูกกลืนวัฒนธรรมไปบ้าง แต่ไม่ใช่ด้วยอิทธิพลจากการดำเนินการของรัฐ เช่นผ่านระบบโรงเรียน หรือนโยบายผสมผสานกลมกลืน หากเป็นเพราะว่าได้มีปฏิสัมพันธ์กับชาวมลายู ซึ่งอยู่ใกล้เคียง และในบางโอกาสก็ถือว่าเป็น “ชาวนา” ด้วยกัน มีค่านิยมและผลประโยชน์บางอย่างร่วมกัน ซึ่งแตกต่างจาก “คนเมือง” และอาจจะรู้สึกคล้ายๆ กัน และชาวนาไทยในกัลลันตันก็สามารถพูดภาษามลายูเพื่อสื่อสารกับเพื่อนบ้านใกล้เคียงได้ นอกจากนี้ภาษามลายูยังแทรกตัวเข้าไปในภาษาไทยของชาวกัลลันตันอีกด้วย

⁴ การเคลื่อนไหวรวมตัวของชาวอเมริกันผิวดำ (Afro-American) เพื่อเรียกร้องสิทธิต่าง ๆ ซึ่งในบางกรณีมีการประท้วงโดยใช้ความรุนแรง

⁵ ความสามารถของปัจเจกบุคคลในการแข่งขันในสังคม

⁶ ความสามารถในการใช้พลังกลุ่มเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคม

อย่างไรก็ตามชาวนาไทยในกลันตันก็รักษาความแตกต่างทางชาติพันธุ์ไว้เหนียวแน่นผ่านสถาบันวัฒนธรรมต่าง ๆ ดังเดิม คือทำพิธีกรรมต่าง ๆ ทางพุทธศาสนา การใช้ภาษาไทย การแสดงมโนรา (ซึ่งชาวนามลายูว่าจ้างไปแสดงในงานต่าง ๆ) ความสามารถทางไสยศาสตร์โดยเฉพาะเรื่องยาเสน่ห์ การล่าหูกา (ซึ่งชาวนามลายูไม่ทำ) พระสงฆ์ (ซึ่งสนองตอบต่อชุมชนจีนในบริเวณใกล้เคียง) ซึ่ง Golamb ได้พยายามชี้ให้เห็นว่า หากมองย้อนกลับไปจะพบว่าได้มีการปรับเปลี่ยนสถาบันวัฒนธรรมเหล่านี้ อันเป็นผลจากการปรับตัวทางชาติพันธุ์กับการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจและการที่ต้องมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เช่น มลายู และจีน อย่างเช่น การที่คนไทยในกลันตันพัฒนาการถือปฏิบัติที่ไม่กินเนื้อ เป็นการสร้างพรมแดนชาติพันธุ์ให้เห็นความแตกต่างชัดเจนเมื่อเปรียบเทียบกับชาวมลายูที่ไม่กินหมู และในขณะเดียวกันก็กลายเป็นผู้ที่ทำหน้าที่เอื้ออำนวยต่อการฝ่าฝืนกฎเกณฑ์ศาสนา (“brokers of morality”) ของชาวมลายูบางคนที่ยากจะฝ่าฝืนกฎเกณฑ์ศาสนาอิสลามที่เคร่งครัด ก็อาจจะมาเล่นการพนัน หรือดื่มสุราในหมู่บ้านไทยได้

ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่า การศึกษาความสัมพันธ์ของชาติพันธุ์ในยุคสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ช่วงแรก จะเริ่มแตกต่างไปจากการศึกษาชาติพันธุ์สมัยก่อนซึ่งเน้นการศึกษาวัฒนธรรม แม้ว่าความคิดเรื่อง “กลมกลืนทางวัฒนธรรม” จะยังหลงเหลืออยู่ แต่นักวิชาการเริ่มให้ความสนใจกับการต่อต้านการกลมกลืนทางวัฒนธรรม และการตื่นตัวเรื่องจิตสำนึกชาติพันธุ์ การพยายามฟื้นฟูวัฒนธรรมที่จะเป็นเครื่องหมายของความแตกต่าง

การแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์

งานที่นำเสนอเกี่ยวกับการแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่ต่างชาติพันธุ์ มีหลากหลายจากหลายสาขาวิชา คือ มานุษยวิทยา จิตวิทยา และสังคมวิทยา ความสนใจและแนวคิดที่สะท้อนให้เห็นในงานที่ศึกษาจะมีความคล้ายคลึงกันที่ว่าพยายามจะพิจารณาและชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ หรือพรมแดนชาติพันธุ์ที่ดี หากมีจริงจะแสดงให้เห็นในพฤติกรรมปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลจากต่างชาติพันธุ์กัน และหากเกิดขึ้นในบริบทของสังคมที่มีความซับซ้อน ซึ่งทำให้บุคคลบางคนในกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งสามารถมีคุณลักษณะทางวัฒนธรรมที่แสดงอัตลักษณ์ได้มากกว่าหนึ่ง สถานการณ์จะเป็นเงื่อนไขสำคัญในการกำหนดการแสดงออกของอัตลักษณ์ เพราะโดยการตีความตามแนวทางนี้จะมองว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์เป็นเหมือนกับอัตลักษณ์อื่นๆ และเป็นเสมือนทรัพยากรแบบหนึ่งที่ใช้ประโยชน์ได้ในทางการเมืองหรือเศรษฐกิจ หากแสดงในสถานการณ์ที่เหมาะสม

งานสำคัญที่เป็นที่รู้จักกันก็คืองานของ G. Berreman (1972) ซึ่งศึกษาการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มในเมือง Dehra Dun ของอินเดีย ซึ่งเป็นเมืองที่มีหลายชาติพันธุ์ แต่ Berreman ไม่ใช้คำว่า “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” แต่ใช้คำว่า “เอกลักษณ์สังคม” (social categories) ซึ่งหากดูความหมายของเขา

แล้วไม่ได้มีความหมายแตกต่างจาก “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” เพียงแต่เขายังไม่ได้ใช้ภาษาตามสมัยนิยม เขาอธิบายว่าเขาศึกษาเรื่องนี้ตามแนวของ “ปฏิสัมพันธ์สัญลักษณ์” (symbolic interactionist perspective)¹ และ “cognitive approach” ซึ่งสนใจความหมายในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล และระบบการรับรู้ (cognitive) เกี่ยวกับโลกทางสังคมของกลุ่มชนต่าง ๆ

คำถามของเขามีส่วนร่วมหรือคล้ายกับคำถามของพวกที่ศึกษาชาติพันธุ์ซ้ำในสมัยนั้น คือ

- (1) กลุ่มคนต่าง ๆ ในเมืองดังกล่าวจัดตัวเองว่าเป็น “เอกลักษณ์สังคม” ไດ
- (2) คนแต่ละกลุ่มมองว่ากลุ่มตนเองและกลุ่มคนอื่นมีคุณลักษณะอะไร
- (3) คนแต่ละกลุ่มจะอาศัยลักษณะสำคัญอะไรเป็นมาตรการสำคัญในการระบุ

“เอกลักษณ์สังคม” ปึงเจกบุคคลและแตกต่างตามสถานการณ์หรือไม่

(4) ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (ทั้งในกลุ่มและนอกกลุ่ม) จะเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับคำถาม 3 คำถามข้างบนอย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่งคือว่า เอกลักษณ์ทางสังคม คุณลักษณะของแต่ละกลุ่มและการจำแนกกลุ่ม มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องอย่างไรกับการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล

Berreman ได้ตั้งข้อสังเกตจากการศึกษาของเขาว่า การเลือกศัพท์ในการคำถามว่าใครเป็นใคร มีความสำคัญต่อข้อมูลที่ได้เพราะความหมายของศัพท์ที่ต่างกันก็จะบังคับคำตอบไปในตัว อย่างเช่น ถามถึง “Jati” (descent group) คำตอบก็จะออกมาเป็นกลุ่มตระกูล อย่างไรก็ตาม เขาได้พยายามจะรวบรวม “เอกลักษณ์สังคม” เช่น Punjabi, Muslim, Khari (วรรณะ) Vaisaya และอื่น ๆ อีกมาก ซึ่งทำให้ Berreman นำข้อมูลมาจัดประเภทเป็น 4 ประเภท หรือเอกลักษณ์สังคมใหญ่ ๆ คือ

1. เอกลักษณ์สังคมตามกลุ่มศาสนา (dharam) เช่น มุสลิมและซิกข์
2. เอกลักษณ์สังคมตามกลุ่มภาษาภูมิภาค เช่น ปีนจารี และปาสารี
3. เอกลักษณ์สังคมตามกลุ่มวรรณะดั้งเดิมของฮินดู เช่น พร่าห์ม กษัตริย์ ไวศยะ จันทาล (Shudra)
4. เอกลักษณ์สังคมตามชนชั้นในเชิงอาชีพ และวิถีชีวิต : ชาวบ้าน และกรรมกร

เอกลักษณ์สังคมเหล่านี้มีความหมายต่อผู้ที่รู้จัก และมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมและการปฏิสัมพันธ์ของพวกเขาทั้งที่มีกับภายในและภายนอกกลุ่มในชีวิตประจำวัน บุคคลหนึ่ง ๆ อาจจะมีได้หลายเอกลักษณ์สังคม คือเป็น Punjabi, Muslim, Teli (เป็นวรรณะแบบหนึ่ง) และเป็นข้าราชการ และเอกลักษณ์สังคมใดจะโดดเด่นก็ขึ้นอยู่กับสถานการณ์แวดล้อม หรือบริบทที่มีปฏิสัมพันธ์ซึ่งทำให้

¹ “Categories into which people classify themselves and others in a North Indian city were collected, together with indentifying characteristics and stereotypes: (Berreman 1972 : 567)

² เป็นแนวทางหนึ่งในสาขาวิชาสังคมวิทยา

Berremen เสนอแนวคิดว่าเป็นการยากที่จะประมวลระบบลำดับชั้น (taxonomy) ของเอกลักษณ์สังคมเหล่านี้ได้เพราะหลากหลาย เพราะจากมุมมองของบุคคลที่ต่างกัน การจัดประเภทก็จะผันแปร อย่างไรก็ตาม เอกลักษณ์สังคมเหล่านี้ก็จะให้ภาพลักษณ์บางอย่างของผู้ที่ถูกมองกับผู้มอง และจะทำให้รู้ว่า เป็น ควรจะทำได้อย่างไร เช่น หากเป็นพวกวรรณะต่ำ พวกที่อยู่ในวรรณะสูงกว่าก็จะพยายามหลีกเลี่ยง เช่น เดินให้ห่างที่สุด ในบางครั้งบางคนอาจจะพยายาม “จำแลง” เอกลักษณ์สังคมของตนเพื่อที่จะให้เป็นที่ยอมรับ แต่ก็ใช่ว่าจะทำได้ง่าย เช่น ชาวนาบางคนก็บอกว่าทำตัวไม่ถูกในเมือง รู้สึก “เป็น” แต่ประเด็นสำคัญที่ Berremen ได้หยิบยกขึ้นมาก็คือว่า จิตสำนึกในเรื่องความแตกต่างทางเอกลักษณ์เหล่านี้ไม่ได้มีผลต่อพฤติกรรมปฏิสัมพันธ์เสมอไป อาจจะเป็นในบางสถานการณ์เท่านั้น เพราะในบางครั้งบุคคลต่าง ๆ เหล่านี้ได้ลดความแตกต่างลงเพื่อความราบรื่นในการปฏิสัมพันธ์ และเนื่องจากบุคคลหนึ่ง ๆ มีหลายเอกลักษณ์สังคม ก็จะมีพฤติกรรมปฏิสัมพันธ์ตามบริบทหรือสถานการณ์ที่เอกลักษณ์สังคมหนึ่งสำคัญกว่าอีกเอกลักษณ์หนึ่งสังคม

ความสนใจเรื่องอิทธิพลของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่มีต่อการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลสะท้อนให้เห็นในโครงการวิจัยของ Institute of Culture Learning, East West Center ภายใต้การนำของ David Wu ซึ่งมีผลงานเบื้องต้นเป็นหนังสือ “Ethnicity and Interpersonal Interaction” ที่ผู้เขียนได้มีโอกาสร่วมวิจัยด้วย นำเสียดายว่าผลงานชิ้นสุดท้าย ซึ่งจะวิเคราะห์ เปรียบเทียบให้เห็นถึงอิทธิพลของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่มีในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคมต่าง ๆ ที่เป็นพื้นที่ศึกษาในโครงการวิจัย (ในไทย สิงคโปร์ ฟิลิปปินส์ ญี่ปุ่น ไต้หวัน นิวซีแลนด์ มาเลเซีย ปาปัวนิวกินี ฮาวาย และซานฟรานซิสโก) ไม่ได้ตีพิมพ์เผยแพร่ จึงไม่สามารถสรุปภาพรวมได้ แต่จะกล่าวถึงการศึกษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของ “ออเรนยาอู” (Malay-Muslim) ในสังคมไทยในภายหลัง

ดูเหมือนว่างานศึกษาในประเด็นดังกล่าวยังไม่กว้างขวางครอบคลุมพอที่จะทำให้สร้างนัยทั่วไปได้ ในทัศนะของผู้เขียนงานของ Berremen น่าสนใจ แต่ได้ทิ้งประเด็นปัญหาสำคัญที่ Berremen เองก็ไม่ได้ชี้ให้เห็นชัดเจนว่าแล้วพรมแดนระหว่างเอกลักษณ์สังคม และอัตลักษณ์นี้อยู่ตรงไหน และสัมพันธ์กันอย่างไร เพราะสิ่งที่ Berremen เรียกเอกลักษณ์สังคมในบริบทของอินเดีย อย่างเช่น มุสลิม นักมานุษยวิทยา อื่นๆ คน ก็จะเรียกว่าเป็น “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” และ Berremen เองก็ใช้คำว่า อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในบทความของตัวเอง แต่ไม่อธิบายให้ชัดเจนว่า แล้วแตกต่างจากเอกลักษณ์สังคมอย่างไร กลุ่มมุสลิมในอินเดียจะมีสถานะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หรือไม่

3. การเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์

นักวิชาการในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์อ้างมักจะให้ความสนใจน้อยในเรื่องการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์และพรมแดนชาติพันธุ์ เพราะมุ่งเน้นพรรณนาและอธิบายการดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ และพรมแดนชาติพันธุ์มากกว่า อย่างไรก็ตาม Horowitz ก็ได้นำเสนอแนวคิดที่น่าสนใจในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์และพรมแดนชาติพันธุ์

Horowitz ให้ข้อคิดว่า กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ มีการเปลี่ยนแปลงได้ อาจจะขยายใหญ่ขึ้นหรือหดตัวเล็กลง เพราะว่าเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นเรื่องของการกำหนดความหมายทางสังคม ซึ่งอยู่ระหว่างการกำหนดอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ตนเอง และที่เป็นที่ยอมรับของกลุ่มอื่น เมื่อมองในระยะยาวกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ อาจเปลี่ยนพรมแดนชาติพันธุ์ซึ่งมักจะเป็นไปอย่างช้า ๆ แต่บางกลุ่มอาจจะเจตนาที่จะเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของ Horowitz อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีลักษณะถูกกำหนดมากกว่าเป็นไปโดยสมัครใจ เพราะโดยมากจะได้มาโดยกำเนิด แม้ว่าอาจจะมีข้อยกเว้นได้บ้าง เช่น การแต่งงาน ฉะนั้นการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มักใช้เวลานานข้ามชั่วอายุคน และในกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์จะมีกระบวนการที่เกี่ยวข้องกันหลายลักษณะด้วยกัน คือ

(1) การเปลี่ยนแปลงพรมแดนชาติพันธุ์ในระดับ (group boundaries)

การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นนี้เป็นการเปลี่ยนแปลงร่วมของสมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเกิดขึ้นได้จากการที่ไปปรับเอาบรรทัดฐานของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น จนถึงขั้นว่ามาตรการที่กำหนดความเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์มีความชัดเจนน้อยลง ทำให้พรมแดนชาติพันธุ์ค่อนข้างกำกวม แต่ Horowitz ได้ตั้งข้อสังเกตว่า การเปลี่ยนแปลงพรมแดนชาติพันธุ์อาจเกิดขึ้นได้พร้อมกับการเปลี่ยนแปลงสภาพอย่างเช่นกรณีวรรณะในอินเดีย แต่ไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกัน การเปลี่ยนแปลงพรมแดนชาติพันธุ์จะส่งผลกระทบต่ออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่ถูกทำให้คลุมเครือขึ้น และในบางกรณีก็จะเกิดการสูญเสียอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อย่างเช่น กรณีพวกพราหมณ์ Brahmauri ใน Chamba ก็กลายเป็น Chomiali หรือบางทีก็อาจจะรวมตัวกันทำให้เกิดอัตลักษณ์ใหม่ การเปลี่ยนแปลงแบบนี้เรียกว่า “การรวมพวก” (incorporation) ในอีกทางหนึ่งอาจจะเกิดการ “แตกพวก” (differentiation) ได้ คือแบ่งเป็นกลุ่มย่อย ๆ ได้ นอกจากนี้ก็เป็นไปได้ว่า อัตลักษณ์ชาติพันธุ์คงเดิม แต่พรมแดนชาติพันธุ์เปลี่ยนไป

(2) การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของบุคคล

Horowitz ยังได้ตั้งข้อสังเกตด้วยว่า มีกรณีที่บุคคลเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ตามบริบทหรือสถานการณ์ แต่การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเชื่อว่าสามารถเป็นไปอย่างรวดเร็ว เพราะฉะนั้นแล้วอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ก็ก่อตัวมาจากการเรียนรู้ และในการศึกษาเราต้องตระหนักว่า การแยกให้ออกระหว่าง “มาตรการ” (criteria) ที่จะวินิจฉัยว่าใครเป็นใครอยู่กลุ่มไหน กับ “ตัวชี้” (indicia) ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (ตัวอย่างเช่นการมีเชื้อสายของแอฟริกันเป็นมาตรการสำคัญในการจะบอกว่าเป็น “นิโกร” ในอเมริกา สีผม เส้นผม ก็เป็น “ตัวชี้”) เป็นสิ่งที่ทำได้ในเชิงความคิด แต่ในภาคปฏิบัติแล้วจะไม่แตกต่างชัดเจน ในบางครั้ง “indicia” กลับกลายเป็นสัญลักษณ์ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์

(3) เงื่อนไขที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงพรมแดนและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

Horowitz เสนอว่า มีเงื่อนไขหลัก ๆ 2 ประการ คือ สถานะการติดต่อของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ที่จะถูกมองว่าเหมือนกันหรือต่างกันมากน้อยเพียงใด และสถานะขององค์การทางการเมือง

เมืองที่กลุ่มชาตินั้นได้อาศัยอยู่จะเป็นเงื่อนไขสำคัญ แต่หลักฐานที่เขานำมาประกอบยังไม่เห็นชัดเจนว่าเป็นไปในลักษณะใดแน่

ข้อคิดเห็นในเรื่องแนวทางการศึกษาในสมัยนิยมการศึกษาชาติพันธุ์ร่าง

ในช่วงทศวรรษของ 1970 และต้นทศวรรษของ 1980 เป็นยุคที่มีการแสวงหาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์โดยตั้งคำถามลักษณะใหม่ ๆ เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ มโนทัศน์ที่ใช้เป็นเครื่องมือหาคำตอบมีหลากหลาย เช่น “การอ้างชาติพันธุ์” “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” “พรมแดนชาติพันธุ์” และ “การปรับตัวทางชาติพันธุ์” หรือ “กลุ่มชาติพันธุ์” ในความหมายใหม่ แต่ มโนทัศน์และแนวคิดบางอย่าง ยังมีปัญหาไม่ชัดเจน ซึ่งควรจะนำมาพิจารณาด้วย

ปัญหาโมทัศน์ “ชาติพันธุ์ร่าง”

มโนทัศน์ “ชาติพันธุ์ร่าง” ดูเป็นคำที่แพร่หลายและน่าจะมีประโยชน์หากใช้ในความหมายใกล้เคียงกัน จะได้ใช้เป็นหลักในการเปรียบเทียบปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งจะนำไปสู่การสร้างทฤษฎีทางชาติพันธุ์ได้ แต่ปรากฏว่ามีได้เป็นเช่นนั้น เพราะส่วนใหญ่ก็ใช้กันอย่างเลื่อนลอย มิได้กำหนดความหมายให้ชัดเจนดังที่ Despres (1975 : 194) ได้วิพากษ์วิจารณ์ไว้ ผู้เขียนมีความเห็นว่า มโนทัศน์ “ชาติพันธุ์ร่าง” ไร้ประโยชน์ในการวิเคราะห์ แต่อาจจะมีประโยชน์ในการรวมประเด็นการศึกษาชาติพันธุ์ในยุคนี้ ซึ่งเน้นการวิเคราะห์กระบวนการในการดำรงกลุ่มชาติพันธุ์และหน้าที่ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ (Prachuabmoh 1980 : 262)

ปัญหาโมทัศน์ “กลุ่มชาติพันธุ์”

แม้ว่าการกำหนดความหมาย “กลุ่มชาติพันธุ์” ของ Barth จะช่วยให้พิจารณาปรากฏการณ์ชาติพันธุ์ได้เข้าใจมากขึ้น แต่ก็ยังมีปัญหาบางประการที่ควรจะแก้ไข เพราะ “กลุ่มชาติพันธุ์” ในความหมายของ Barth เป็นเหมือนสถานการณ์ทางสังคมหรือประเภทบุคคลแบบหนึ่งที่ใช้ในการอ้างอิงสำหรับบุคคลในการปฏิสัมพันธ์ ทำให้มองไม่เห็นความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ การจัดระเบียบกลุ่ม และการสืบทอดหรือการดำรงรักษากลุ่มที่ชัดเจน ทั้งนี้เพราะจุดเน้นในการวิเคราะห์ของ Barth อยู่ที่การปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในระยะเวลาหนึ่ง ๆ มากกว่าที่จะสนใจความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งมีอดีต ปัจจุบัน และอนาคต

อย่างไรก็ตาม จุดอ่อนนี้อาจจะเสริมได้ด้วยแนวคิดของ A. Cohen ซึ่งยังสนใจความเป็นกลุ่มอยู่ ได้พยายามเสนอให้พิจารณาโครงสร้างการจัดระเบียบกลุ่ม อุดมการณ์ การเรียนรู้ทางสังคม และการปฏิสัมพันธ์ภายในกลุ่ม ซึ่งจะสืบสานต่อความเป็นกลุ่มต่อไป (Prachuabmoh 1980 : 9)

ปัญหาโมทัศน์ “พรมแดนชาติพันธุ์”

โมทัศน์ “พรมแดนชาติพันธุ์” มีประโยชน์ในการพิจารณาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ เพราะช่วยให้สำรวจปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม แต่ปัญหาของโมทัศน์นี้ในความหมายของ Barth เกิดจาก Barth ใช้ในความหมายเดียวกับ “ethnic distinctiveness” เพราะเขาเน้นเรื่องจิตสำนึกมากกว่าพฤติกรรม เขาจึงตีความว่าหากรู้สึกถึงความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ก็เกิดพรมแดนชาติพันธุ์แล้ว แต่ในความคิดของผู้เขียน พรมแดนชาติพันธุ์หากอยู่ในจิตใจก็คือนสิ่งที่คนอื่นไม่อาจจะรู้ได้ แต่หากสะท้อนให้เห็นผ่านพฤติกรรมบางอย่าง เช่น การหลบเลี่ยงที่จะปฏิสัมพันธ์ หรือแบบแผนปฏิสัมพันธ์ที่ไม่เหมือนกับที่มีกับบุคคลที่มีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์เดียวกัน เราจึงจะรู้ได้ว่าความแตกต่างทางชาติพันธุ์นั้นก่อให้เกิดพรมแดนชาติพันธุ์ขึ้น (Prachuabmoh 1980 : 263)

ปัญหาโมทัศน์อัตลักษณ์ชาติพันธุ์

เมื่อพิจารณาให้ลึกซึ้งลงไปแล้ว โมทัศน์อัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีปัญหาได้เหมือนกัน เพราะโมทัศน์นี้ใช้อธิบายจิตสำนึก และความรู้สึกของบุคคล/ปัจเจกบุคคลว่าเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ใด ซึ่งในสถานการณ์ทั่วไปก็น่าจะใช้ได้ แต่ในหลายกรณีเกิดความซับซ้อนมาก อย่างเช่นในกรณีของ “กะเหรี่ยง” กะเหรี่ยงไม่ได้คิดว่าตัวเองเป็นกะเหรี่ยงอาจจะเป็น “โพล่ง” หรือปากะยอม หรืออื่น ๆ แต่เมื่ออยู่ในสังคมไทยก็ถูก “บังคับ” ให้เป็นกะเหรี่ยง⁹ หรือเป็นยาง ทำให้เกิดความไม่สอดคล้องระหว่างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ที่คนอื่นมอบให้ ซึ่งในระยะยาวอาจเป็นไปได้ว่า “เอกลักษณ์ชาติพันธุ์จะมีผลกระทบต่ออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของพวกเขา อย่างเช่นพวก “โพล่ง” แถบป่าละอู ในจังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ยอมรับว่าเป็น “กะเหรี่ยง” ตามที่คนไทยในท้องถิ่นยึดเยื้อคให้ ส่วน “กะเหรี่ยง” จะมีความหมายต่อพวกเขาเพียงใดยังไม่เป็นที่ประจักษ์ชัด ประเด็นนี้ยังต้องสำรวจตรวจสอบให้ชัดเจนต่อไป

ปัญหาในเรื่องแนวคิด

นอกจากนี้ คำถามหลาย ๆ อย่างก็ยังไม่ได้รับคำตอบที่ชัดเจน เช่น หากอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ทับซ้อนกับอัตลักษณ์อื่น ๆ เช่น เพศ หรือชนชั้น อัตลักษณ์ชาติพันธุ์จะสำคัญกว่าในสถานการณ์ใด และสำหรับกลุ่มประเภทใด และเป็นไปได้หรือไม่ที่ในกรณีจิตสำนึกชาติพันธุ์และพฤติกรรมชาติพันธุ์ มีความไม่สอดคล้องกับการปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ สำหรับในเรื่องหลังนี้ J.C. Mitchell (1974) ได้เสนอแนะแนวคิดบางประการไว้

⁹จากการศึกษาของ Kunstadter ปรากฏว่า “กะเหรี่ยง” มีอยู่จริง คือ กะเหรี่ยงก็มองตัวเองว่าเป็น “กะเหรี่ยง” แต่ผู้เขียนยังไม่แน่ใจว่าจะเป็นจริงตามนั้นหรือไม่ เพราะจากหลักฐานอื่น คำว่า “กะเหรี่ยง” มีรากฐานมาจากภาษามอญ

จากประสบการณ์การวิจัยของ Mitchell ใน Zambia (โรดีเซียตอนเหนือ) ข้อมูลมี 2 ชุด คือ ชุดแรกเป็นเรื่องของจิตสำนึกและการรับรู้ ซึ่งได้มาจากแบบสัมภาษณ์เกี่ยวกับความรู้สึกของผู้ตอบ ที่จะมีความสัมพันธ์ทางสังคมกับเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ต่าง ๆ โดยเกี่ยวกับการแต่งงาน และการรับเข้ามาอยู่ในชุมชน ส่วนข้อมูลอีกชุด เป็นการสำรวจที่อยู่อาศัยเพื่อวิเคราะห์ความห่างเหินทางสังคมในเชิงพฤติกรรม

ประสบการณ์ดังกล่าวทำให้เรามีแนวคิดว่า ในการศึกษาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ เรามักจะแยกแยะความแตกต่างระหว่างแนวคิดเรื่อง “ชาติพันธุ์ขั้วจริง” ซึ่งเป็นสิ่งที่เกี่ยวกับจิตสำนึกและความคิดทางชาติพันธุ์ (perceptual / cognitive construct) และ “กลุ่มชาติพันธุ์” (ethnic group) ซึ่งเป็นสิ่งที่เกี่ยวกับการแสดงออกเชิงพฤติกรรมทางชาติพันธุ์ (behavioral construct) และวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างปรากฏการณ์ทั้ง 2 แบบ โดยพิจารณาให้ชัดเจนว่า พฤติกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งจะสอดคล้องกับจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ของพวกเขาหรือไม่ และในการวิเคราะห์ดังกล่าวเราได้เสนอให้ระแวงระวังในความแตกต่างของระดับของการวิเคราะห์ ซึ่งแยกได้เป็น 2 ระดับ คือ ในระดับแรกเป็นความรู้สึกนึกคิดตามสามัญสำนึกและพฤติกรรมทางชาติพันธุ์ของ “คนในกลุ่มชาติพันธุ์” (native model) และในระดับที่ 2 เป็นการวิเคราะห์ของผู้ที่ทำการศึกษา (analysis model) ในเรื่อง (1) ความรู้สึกนึกคิดทางชาติพันธุ์ของ “คนในกลุ่มชาติพันธุ์” เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ตัวเอง และของคนอื่น (2) พฤติกรรมทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ศึกษา (3) ความสัมพันธ์ระหว่างความรู้สึกนึกคิดและพฤติกรรมทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ศึกษา เช่น ตรวจสอบว่า “คนในกลุ่มชาติพันธุ์” นั้นไม่ได้ปฏิบัติตามความรู้สึกนึกคิดในสถานการณ์ใดบ้าง

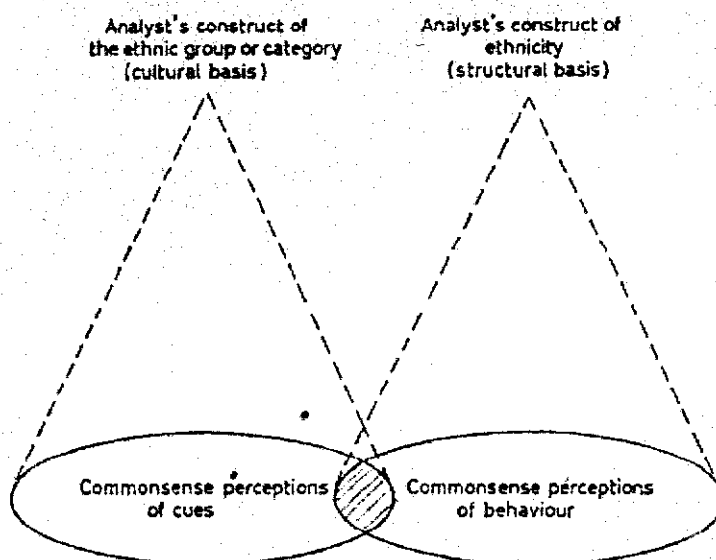
จากประสบการณ์ของผู้เขียน แนวทางของ Mitchel มีประโยชน์มากในเรื่องการเก็บข้อมูล และวิเคราะห์ข้อมูลในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกตนเองว่า “ออแรนยู”¹⁰ ในภาคใต้ของประเทศไทย ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป

เราอาจจะกล่าวได้ว่า กระแสศึกษาชาติพันธุ์ขั้วจริง ได้ตั้งคำถามใหม่ ๆ เกี่ยวกับชาติพันธุ์ แยกแขนงไปจากการศึกษา อธิบาย “วัฒนธรรม” ในสาขามานุษยวิทยา โดยเน้นการศึกษาเกี่ยวกับจิตสำนึกของคนในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ตนเองแตกต่างจากคนในกลุ่มชาติพันธุ์อื่น โดยอาศัยสัญลักษณ์วัฒนธรรมบางอย่าง และมีความหลากหลายในการแสดงออกในเชิงพฤติกรรมในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล กระแสการศึกษาดังกล่าวแม้ว่าจะเป็นส่วนน้อยในมานุษยวิทยา แต่ก็ทำให้เกิดการตื่นตัว ผสมผสานกับกระแสศึกษาชาติพันธุ์ในสังคมวิทยา จิตวิทยา และรัฐศาสตร์ ก็นำให้เกิดอาณาจักรของการแสวงหาความรู้ในประเด็นใหม่ขึ้นมาได้ในช่วงทศวรรษของ 1970

¹⁰ ในภาษาอังกฤษจะเรียกกันว่า Malay-Muslim ส่วนคำที่เป็นทางการในภาษาไทย ไทย-มุสลิม (ที่ใช้ภาษามลายู)

รูปภาพ

FIGURE 3 *Different levels of analytical and commonsense abstractions of ethnic phenomena*



อาณาจักรนี้เกิดขึ้นในสาขาวิชาต่าง ๆ คล้ายคลึงกัน แต่ด้วยเหตุผล หรือบริบทที่มีที่ร่วมกันและต่างกัน ในแง่ที่ร่วมกันก็คือ นักวิชาการเริ่มมองเห็นว่า ปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์มักเกิดกับพัฒนาการการมีรัฐประชาชาติ ซึ่งรัฐประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ โดยอาจมีกลุ่มหนึ่งกลุ่มใดเป็นผู้ครอบครองอำนาจศูนย์กลาง สำหรับในแง่มุมมองของความแตกต่าง นักมานุษยวิทยาที่เคยศึกษากลุ่มชนที่มีขอบเขต “วัฒนธรรม” ค่อนข้างชัดเจน ก็เผชิญหน้ากับความไม่ชัดเจนที่กลุ่มชนเหล่านี้กลายเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่มีปฏิสัมพันธ์ข้ามกลุ่มกันมากบ้างน้อยบ้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากเป็นกลุ่มที่อยู่ในเมือง

สำหรับนักสังคมวิทยาที่สนใจ “ชนกลุ่มน้อย” ในเมืองใหญ่ ๆ ของอเมริกา หรือในส่วนอื่นของโลก ซึ่งใช้โมทัศน์ “การกลมกลืนวัฒนธรรม” เป็นเครื่องมือวิเคราะห์มาโดยตลอด เริ่มมองเห็นพลังด้านวัฒนธรรม และพัฒนาการของจิตสำนึกแบบใหม่ที่ต้องการฟื้นฟูวัฒนธรรมของตนเอง

ส่วนนักจิตวิทยาสังคม ซึ่งสนใจในระดับจุลภาค คือการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล และศึกษาวิเคราะห์ความสำคัญของสถานภาพต่าง ๆ เช่น เพศ วัย และชนชั้นที่มีต่อการกระทำของบุคคลในการปฏิสัมพันธ์ ก็มองเห็นปรากฏการณ์ใหม่เช่นกัน นั่นก็คือ บทบาทของ “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” ที่มีต่อการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลข้ามกลุ่มชาติพันธุ์

นักวิชาการเหล่านี้แม้ต่างสาขาวิชากัน แต่ได้สื่อสารกันในการร่วมอาณาจักรของการแสวงหาข้อเท็จจริงทางชาติพันธุ์ด้วยกัน แม้ว่าต่างก็อาจจะมีจุดเน้นในการศึกษาตามประเพณีดั้งเดิม

ของสาขาวิชาของตนเอง ท่ามกลางความพยายามในการแสวงหาข้อเท็จจริงเหล่านี้ ผู้เขียนมีความเห็นว่ายังกระจัดกระจาย ไม่ตกผลึกจนสามารถเชื่อมโยงเป็นแนวทฤษฎีที่มีความหมายและมีพลังในการอธิบายจิตสำนึกและพฤติกรรมชาติพันธุ์ได้อย่างครอบคลุม และในบางครั้งก็หลงทาง เช่น ไปถกเถียงกันว่า ความผูกพันทางชาติพันธุ์เป็นเรื่องของ “อารมณ์” (ตามแนว primordialist) หรือ “เหตุผล” เช่น ผลประโยชน์ (rationalist) โดยไม่วิเคราะห์แยกแยะสถานการณ์ ที่จริงพัฒนาการของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อาจจะมีทั้ง 2 ด้าน ประกอบกัน หากเราให้ความสนใจกับการวิเคราะห์ “การเรียนรู้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” เราจะเห็นว่า “อารมณ์” และความรู้สึก จะเป็นองค์ประกอบที่สำคัญ แต่งานในสมัยนี้ส่วนใหญ่ได้ละเลยการศึกษา “การเรียนรู้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” สนใจแต่การแสดงออกของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ทำให้เกิดความลำเอียงเชิงทฤษฎีขึ้น

นอกจากนี้ คำถามเชิงทฤษฎีของ Levine and Campbell (1972) ที่เกี่ยวกับระดับของความจงรักภักดีที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์ก็ยังไม่มีการสนใจติดตามตรวจสอบด้วยข้อมูลเชิงประจักษ์ในงานศึกษาทางชาติพันธุ์ เพราะ Levine and Campbell (1972) ได้นำเสนอแนวคิดที่อิงอยู่กับการศึกษากลุ่มว่า การจำแนกกลุ่มและความจงรักภักดีที่มีต่อกลุ่มอาจจะมีให้อยู่ในระนาบเดียวกันเสมอไป อาจจะมีหลายระดับ ซึ่งอาจจะจัดได้แบบรูปปิรามิด ทำให้เกิดคำถามว่า จะใช้ได้กับการศึกษาทางชาติพันธุ์หรือไม่ ความสนใจและคำถามเหล่านี้จะสืบทอดต่อไปได้มากแค่ไหน ในสมัยหลังการศึกษาชาติพันธุ์ที่วาง (post-ethnicity)

แนวทางการศึกษาปรากฏการณ์ชาติพันธุ์ในสมัยหลังชาติพันธุ์วาง (Post-Ethnicity Approaches)

Marcus Banks (1996 : 1) ได้ตั้งข้อสังเกตในบทนำของหนังสือ *Ethnicity : Anthropological Constructions* ของเขาว่า ในช่วงหลังทศวรรษของ 1970 มา นี้ บทความหรือหนังสือที่มีหัวเรื่อง หรือเนื้อเรื่องเกี่ยวกับ “ethnicity” มีน้อยลงไปไม่เหมือนกับในยุครุ่งของ “การศึกษาชาติพันธุ์” ในทศวรรษของ 1970 และเมื่อเขาไปเข้าสัมมนาในเรื่องที่เรียกว่า “ethnicity” ตามมหาวิทยาลัยในยุคหลัง ๆ ¹¹ (ประมาณปลายทศวรรษของ ค.ศ.1980) เขาไม่แน่ใจว่าเป็น “ethnicity” ที่เขารู้จัก

ผู้เขียนเองก็มีข้อสังเกตอย่างเดียวกันกับ Bank เมื่ออ่านบทความหรือหนังสือที่เขียนในยุคหลัง นอกจากนั้นยังมีข้อสังเกตอีกว่า คำว่า “ethnicity” เริ่มเป็นคำที่ “ติดตลาด” ใช้กันทั่วไปในเรื่องที่เกี่ยวกับอาหาร ภาพยนตร์ จนทำให้มองว่า แล้ว “ethnicity” จะเป็นมโนทัศน์ที่มีความหมายในการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์อีกต่อไปหรือไม่ ในเมื่อใช้กันอย่างผิวเผิน และไม่รู้ว่าหมายถึงอะไร การตรวจสอบงานศึกษาในช่วงหลังคงจะช่วยทำความเข้าใจความกระจ่างในเรื่องนี้มากขึ้น ซึ่งในการนำเสนอจะแยกประเด็นตามประเด็นวิจัย หรือมโนทัศน์สำคัญ

¹¹ Marcus Banks เป็นอาจารย์สอนหนังสืออยู่ที่ Oxford ตั้งแต่ตุลาคม ค.ศ.1987

การประมวลแนวคิดทางชาติพันธุ์ : แนวคิดเก่าในเรื่องใหม่

จากการสำรวจงานที่มีความเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ หรือที่มีมโนทัศน์ “ethnicity” เป็นหัวใจเรื่อง จะมีความคล้ายคลึงกันเป็นอย่างมาก ก็จะนำแนวคิดเก่า ๆ ตั้งแต่ “pre-ethnicity มาจัดใหม่ตามแนวเรื่องที่มีความสัมพันธ์กับ “ethnicity” อย่างเช่น “ethnicity and nationalism”

Richard Thompson¹²(1989) ได้ผลิตผลงานที่ชื่อว่า *Theories of Ethnicity* ซึ่งบอกว่า เป็น “an ethnography of theory ; an attempt at what Clifford Geertz calles”thick description,” an interpretation of the flow of, in this case, theoretical discourse within the domain of race and ethnic relations”

ในบทนำของหนังสือเล่มนี้เขาได้เสนอว่า ทฤษฎี “ethnicity” ก็คือทฤษฎีที่พยายามอธิบายเกี่ยวกับพฤติกรรมทางชาติพันธุ์ ซึ่งมีความซับซ้อนและยากที่จะแยกแยะจากพฤติกรรมอื่น ๆ จำเป็นต้องกำหนดแง่มุมหรือประเด็นที่จะใช้ศึกษาอธิบาย เช่น

- (1) เกี่ยวกับการจัดประเภทกลุ่มชาติพันธุ์ และชนชาติ (ethnic and racial classifications)
- (2) เกี่ยวกับความรู้สึกนึกคิดทางชาติพันธุ์ และชนชาติ (ethnic and racial sentiments)
- (3) เกี่ยวกับการจัดระเบียบสังคมของชาติพันธุ์ และชนชาติ (ethnic and racial social organization)

งานนี้ได้รวบรวมแนวคิดทางชาติพันธุ์ตั้งแต่สมัยก่อน “ethnicity” และสมัย “ethnicity” จึงยากที่จะเรียกได้ว่าสะท้อนลักษณะเฉพาะของสมัยหลัง “ชาติพันธุ์ธำรง” ทั้งที่งานนี้ผลิตในช่วงปลายทศวรรษของ 1980 แล้ว จึงมีลักษณะหลงยุค โดยนักมานุษยวิทยาก็อาจจะแปลกใจ เพราะว่าการศึกษาชาติพันธุ์ในสมัยชาติพันธุ์ธำรง แทบจะไม่มีใครใช้มโนทัศน์ “ชนชาติ” หรือ “race” แล้ว ถึงแม้ว่าในทางสังคมวิทยา การใช้มโนทัศน์ “race” ดูจะไม่เป็นปัญหา

อย่างไรก็ตาม งานนี้ก็ป็นงานที่รวบรวมและวิพากษ์ทฤษฎีทางชาติพันธุ์ ซึ่งมีอยู่น้อยชิ้น และมีแนวทางการนำเสนอตามประเด็นศึกษา ซึ่งจะสัมพันธ์เรื่องทางชาติพันธุ์กับเรื่องอื่น ๆ เช่น

- (1) the sociology of race and ethnicity
- (2) ethnicity and the state
- (3) race, class and the new ethnicity
- (4) ethnicity and the capitalist world-system
- (5) neo-marxian explanations and a reformation

¹² เป็นนักสังคมวิทยา

แม้ว่าการวิพากษ์ทฤษฎีต่าง ๆ จะให้ข้อประโยชน์ในแง่ที่ทำให้เห็นจุดอ่อนของแนวคิดต่าง ๆ แต่งานนี้ไม่ได้ช่วยทำให้เข้าใจงานศึกษาในยุค post-ethnicity เลย เพราะอิงอยู่กับนักคิดรุ่นก่อนมโนทัศน์ชาตินิยมชาตินิยม ในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ชาตินิยม และไม่ได้นำเสนอข้อมูลใหม่เข้ามาให้พิจารณาด้วย

อีกงานหนึ่ง ชื่อ Ethnicity มี J.Hutchinson & A. Smith (1996) เป็นบรรณาธิการ กัดต่อนแนวคิดเก่า ๆ มารวบรวมไว้ในหัวข้อเรื่องใหม่ เช่น

(1) theories of ethnicity ซึ่งมีแนวคิดของทั้งนักวิชาการในสมัยก่อนมโนทัศน์ชาตินิยมชาตินิยม และ สมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ชาตินิยม

(2) ethnicity in history ซึ่งรวบรวมแนวคิดของนักวิชาการในปลาย ๆ สมัยชาตินิยมชาตินิยม

(3) ethnicity in modern world รวบรวมแนวคิดของนักวิชาการในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ชาตินิยม

(4) ethnicity, religion, and language เป็นกลุ่มแนวคิดที่น่าสนใจ เพราะว่างานส่วนใหญ่เป็นสมัย หลังชาตินิยมชาตินิยม

(5) ethnic conflict and nationalism เป็นกลุ่มแนวคิดที่มีทั้งปลาย ๆ สมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ชาตินิยม และ หลังชาตินิยมชาตินิยม

(6) transcending ethnicity เป็นกลุ่มแนวคิดที่อาจเรียกได้ว่าเป็นผลงานในสมัย หลังชาตินิยมชาตินิยม ทั้งหมด

งานของ M.Banks (1996) ที่มีหัวเรื่องว่า "Ethnicity : Anthropological Constructions" ก็มีการจัดแบ่งประเด็นในลักษณะเดียวกัน คือ

(1) ethnicity and race in the United States ซึ่งทบทวน และวิพากษ์แนวคิดทั้งในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ชาตินิยม และสมัยหลังชาตินิยมชาตินิยม

(2) ethnicity and race in the Britain ซึ่งส่วนใหญ่เป็นแนวคิดในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ชาตินิยม

(3) ethnicity and nationalism จะเป็นการทบทวนแนวคิดในสมัยหลังชาตินิยมชาตินิยม เป็นส่วนใหญ่

ส่วนอีกเล่มหนึ่ง คือ "the Ethnicity Reader" ซึ่งมี M. Guibeau and J. Rex (1997) เป็นบรรณาธิการก็นำเสนอแนวคิดเกี่ยวกับจิตสำนึกชาติพันธุ์ ตามแนวเรื่องเหมือนกัน คือ แบ่งออกเป็น

(1) the concept of ethnicity ซึ่งจะมีบทความที่เขียนทุกสมัย

(2) ethnicity and nationalism

(3) ethnicity and violence

- (4) ethnicity and self-determination
- (5) multicultural and plural societies
- (6) citizenship in multicultural societies
- (7) migration theory, ethnic mobilization and globalization
- (8) racism and xenophobia

จากการสำรวจหนังสือประเภทแนวคิด/แนวทฤษฎีที่เกี่ยวพันกับ “ethnicity” ที่ได้ผลิตออกมาในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง ผู้เขียนได้พบลักษณะสำคัญที่น่าสนใจดังนี้ คือ

1. ยังมองไม่เห็นแนวทางการศึกษาที่แตกต่างจากที่ใช้ในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรงได้ชัดเจน นอกจากว่าได้มีความพยายามในการทบทวนหรือประมวลแนวคิดเกี่ยวกับงานที่จะเข้าข่าย “ethnicity” มากกว่าในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง

2. เพราะเหตุใดมโนทัศน์ “race” จึงกลับมามีบทบาทสำคัญในการวิเคราะห์ทางชาติพันธุ์อีกในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง ทั้งที่ในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง มโนทัศน์ “race” เป็นเหมือน “สิ่งต้องห้าม” โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับนักมานุษยวิทยา นักสังคมวิทยาหลายคนเองก็เปลี่ยนจาก มโนทัศน์ “race” มาเป็น “ethnicity” แต่พอมาถึงในสมัยนี้ ความสัมพันธ์ระหว่าง “race” กับ ethnicity กลับกลายเป็นหัวข้อสำคัญ และนักวิชาการหลายคนศึกษา อย่างเช่น Pierre Van den Berghe (1981, 1986) M. Wicviora (1994) และ S. Steinberg (1995) และงานเขียนของ D. Banks (1996) อาจจะทำให้คำตอบบางส่วน แต่ยังไม่กระจ่างชัดนัก

D. Banks (1996 : 51-2) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า เคยมีการแบ่งหน้าที่ในการวิจัยระหว่าง มานุษยวิทยา และนักสังคมวิทยา ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับชาติพันธุ์ คือ นักมานุษยวิทยา เน้นการแสวงหาทฤษฎีชาติพันธุ์ธำรง (โดยให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ “ethnic group” และ “ethnicity” ... ผู้เขียน) ในขณะที่นักสังคมวิทยาเน้นการแสวงหาทฤษฎี “ชนชาติ” (ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ “race”) โดยที่ตามทัศนะของ Benson (in press) นักมานุษยวิทยาหลบเลี่ยงความเป็นจริงในเรื่องการเหยียดผิว และการเสียดสีทางสังคมและเศรษฐกิจ จึงไม่มีใครสนใจศึกษาเรื่องนี้ แต่ดูเหมือนว่าในทศวรรษของ 1980-1990 จะมีนักมานุษยวิทยาที่สนใจกลุ่มคนที่ถูกเหยียดผิวมากขึ้น ส่วนนักสังคมวิทยาก็ยังสับสนกับความสนใจกับเรื่อง “เชื้อชาติ” และ “การเหยียดผิว” (racism) ต่อไป เพราะมองว่า แม้คำว่า “ชนชาติ” จะไม่มีความหมายทางวิทยาศาสตร์ แต่มีความหมายทางสังคม และสามารถใช้อ้างอิงกันได้ โดยอิงอยู่กับลักษณะทางกายภาพ สำหรับมโนทัศน์ “ethnicity” นักสังคมวิทยา (อาจมีข้อยกเว้นบ้าง) มองว่าเกี่ยวข้องกับความแตกต่างทางวัฒนธรรม หรือเกี่ยวกับ “แผ่นดินแม่” (country of origin) (ซึ่งดูเหมือนจะเป็นการแยกแยะโดยผิวเผิน) มาในสมัยนี้นักสังคมวิทยาจึงพยายามเชื่อมโยงปรากฏการณ์ทั้ง 2 แบบเข้าด้วยกัน

3. มโนทัศน์ “ethnicity” ในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง ก็ยังคงคลุมเครือไม่ชัดเจนเป็นปัญหาต่อไป แต่เนื่องจากงานทาง “ethnicity” มาจากทางสังคมวิทยามากกว่าทางมานุษยวิทยา (โดย

เปรียบเทียบ) การให้ความหมาย “ethnicity” “ethnic group” “ethnic identity” ก็จะอิงอยู่กับนักสังคมวิทยา มากกว่านักมานุษยวิทยา อย่างเช่นในงาน “The Ethnicity Reader” ปรากฏว่า Guibernau and Rex (1997) ย้อนไปอ้างอิงบทความของ Max Weber (1922)¹³ ว่าลักษณะเชื้อชาติ ซึ่งเกิดจากการมีบรรพบุรุษร่วมกัน ทำให้เกิดเป็น “กลุ่ม” ได้ก็ต่อเมื่อสมาชิกรู้สึกว่าเป็นลักษณะร่วมกัน *“We shall call ‘ethnic groups’ these human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of custom, or because of ...”* สาระสำคัญที่ดูเหมือนคำจำกัดความ “ethnic group” ของ Barth เพียงแต่เปลี่ยนจากลักษณะทางวัฒนธรรมเป็นลักษณะทางชีวภาพ ซึ่งดูเหมือนว่าจะให้ความสำคัญกับจิตสำนึกในเรื่องทาง “กายภาพและชีวภาพ” มากกว่าในทาง “วัฒนธรรม” ซึ่งเป็นลักษณะที่ทั้งนักมานุษยวิทยาและสังคมวิทยาให้ความสนใจในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง

4. การนำเสนอแนวคิดจะเน้นตามแนวเรื่อง ซึ่งจะมีแนวเรื่องเด่น ๆ ที่ดูว่าจะได้รับความสนใจมากกว่าในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง อยู่ 3-4 เรื่อง คือ

- (1) “race” กับ “ethnicity”
- (2) “nationalism” (อาจจะเป็น nation/state) กับ ethnicity
- (3) “globalization” (อาจจะเป็น modern world / world system, diaspora และ migration กับ “ethnicity” รวมทั้ง marginalization

ในบทความนี้จะพิจารณาเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างจิตสำนึกชาติพันธุ์ และชาติพันธุ์นิยม ซึ่งเป็นประเด็นที่มีคนสนใจมาก

แนวทางการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่าง จิตสำนึกชาติพันธุ์ และ ชาติพันธุ์นิยม

จากการสำรวจงานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับจิตสำนึกชาติพันธุ์ ในสมัยหลังชาติพันธุ์นิยม ปรากฏว่าแนวเรื่องนี้ได้รับความสนใจมากที่สุด ด้วยเหตุนี้ผู้เขียนจึงอยากจะศึกษาเจาะลึกงานสำคัญในแนวนี้นี้ในบางงานเพื่อพิจารณาแนวทางการศึกษาในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง ในประเด็นต่าง ๆ คือ

- (1) นักวิจัยใช้มโนทัศน์สำคัญอะไรบ้างในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ดังกล่าว
- (2) นักวิจัยอธิบายความสัมพันธ์ในลักษณะใดบ้าง
- (3) เพราะเหตุใดนักวิจัยจึงให้ความสำคัญกับแนวเรื่องดังกล่าว

ด้วยแนวคำถามดังกล่าว ปรากฏว่าเมื่อผู้เขียนได้อ่านงานเหล่านั้น ปรากฏว่าส่วนใหญ่จะไม่ได้เชื่อมโยงกับเรื่อง จิตสำนึกชาติพันธุ์ มักจะเน้นการอธิบายกระบวนการชาตินิยม เสียมากกว่า แต่อาจจะมีบางงานที่ถูกอ้างถึง ซึ่งมักจะเป็นงานที่ศึกษาในประเทศอเมริกาใต้ ที่อาจจะเชื่อมโยงความ

¹³ ปีที่ตีพิมพ์เป็นครั้งแรก

สัมพันธ์ระหว่างจิตสำนึกชาติพันธุ์ กับ ชาตินิยม และผู้เขียนยังไม่มีโอกาสได้อ่าน จึงจำเป็นต้องจำกัดการนำเสนอลงเหลือเพียงงานของ Toland (1993) และ David Brown (1994) เท่านั้น

1. กระบวนการปฏิบัติการทางชาติพันธุ์และการครอบงำทางวัฒนธรรม

(ethnic manipulation and cultural hegemony)

ที่จริงความสนใจเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทของรัฐประชาชาติมีมาแล้วตั้งแต่สมัยนิยมชาติพันธุ์ธำรง แต่ยังไม่ปรากฏงานที่เห็นเด่นชัดนัก ไม่เหมือนในทศวรรษของ 1990 ที่ประเด็นศึกษาดังกล่าวได้ครอบครองพื้นที่ศึกษาของจิตสำนึกชาติพันธุ์ อย่างเช่นในงาน “Ethnicity and the State” ซึ่งมี J. Toland (1993) เป็นบรรณาธิการได้รวบรวมบทความเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่าง “state” และ “ethnicity” ในประเทศต่าง ๆ เช่น อีควาดอร์ จีน ไอร์แลนด์เหนือ อินโดนีเซีย ปาเลสไตน์ และ อิสราเอล

Toland (1993) ได้ชี้ให้เห็นว่า ในช่วงเวลา 5000 ปี ที่ผ่านมานี้รัฐต่าง ๆ ได้วิวัฒนาการจนมีโครงสร้างการเมืองที่ซับซ้อน และหลากหลายด้วยเงื่อนไขต่าง ๆ เช่น การขยายอาณา นิคมและการอพยพโยกย้าย คุณลักษณะหนึ่งของรัฐสมัยใหม่คือการเป็นสังคมพหุลักษณะ ที่ประกอบ ด้วยกลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่ม และธรรมชาติของความหลากหลายทางชาติพันธุ์ก็จะสัมพันธ์กับลักษณะ กระบวนการสร้างรัฐว่าเป็นอย่างไร และลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มจะเป็นฉันใดก็สัมพันธ์กับ ความจำเป็นของรัฐในเรื่องเกี่ยวกับอาณาเขตปกครอง การควบคุมการเคลื่อนย้ายของประชากร การ เข้าถึงทรัพยากร และอุปทานและการกระจายตัวทางแรงงาน หากมองย้อนกลับไป การดำรงอยู่ของรัฐ ขึ้นอยู่กับความสามารถในการสร้างอำนาจชอบธรรมของกลุ่มที่มีอำนาจเหนือกลุ่มอื่น ๆ ดังนั้น บทความในหนังสือของ Toland (1993) จะเกี่ยวกับกระบวนการปฏิบัติการทางชาติพันธุ์ (ethnic manipulation) โดยประกอบด้วยกลุ่มอำนาจหรือกลุ่มด้อยอำนาจในกระบวนการสร้างรัฐ และใน กระบวนการปฏิสัมพันธ์ดังกล่าว จิตสำนึกทางชาติพันธุ์มีศักยภาพที่จะผูกพันคนต่างเชื้อชาติ ชนชั้น และเพศเข้าไว้ด้วยกัน ประวัติศาสตร์ของการสร้างรัฐได้แสดงให้เห็นว่ากลุ่มผู้มีอำนาจไม่ว่าจะ พยายามเพียงใดจะประสบความสำเร็จเพียงเล็กน้อยในการจัดจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็นด้วยการ ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ การทำให้เป็นสิ่งไม่ทันสมัย หรือลดทอนความสำคัญให้เป็นเพียงเรื่อง “ท้องถิ่น” (local)

วัฒนธรรมซึ่งหมายถึงระบบคุณค่าและความเชื่อที่ให้ความหมายต่อพฤติกรรม มีพลัง อำนาจที่เชื่อมโยงกับอำนาจของรัฐ¹⁴ และใครก็ตามที่มีอำนาจปกครองหรือบริหารรัฐจะมีสถานะ ศักดิ์สิทธิ์ และในการสร้างวัฒนธรรมของรัฐจะสร้างภาพเกี่ยวกับ “ตนเอง” (self) และ “คนอื่น”

¹⁴ Toland อ้าง Said (1983)

(other) อย่างเลือกสรร อย่างในกรณีศึกษาของ Diamond ที่เกี่ยวกับการสร้างภาพ “ตนเอง” และ “คนอื่น” ในประเทศจีนเธอได้แสดงให้เห็นว่า คำว่า “Wenhua” ในภาษาจีนไม่ได้แปลว่า “วัฒนธรรม” ซึ่งมีความหมายกลาง ๆ ตามความเข้าใจของคนตะวันตกว่าเป็นระบบคุณค่า และค่านิยมที่มีความหมายต่อการจัดระบบเศรษฐกิจ การจัดระเบียบสังคม และการเมืองของกลุ่มชาติต่าง ๆ เท่านั้น แต่หมายถึงการให้คุณค่ากับวัฒนธรรมนั้นด้วยว่าดีเลว สูงหรือต่ำ กลุ่มคนที่ถือปฏิบัติตามระบบคิขของรัฐ จะถือว่า “มีวัฒนธรรม” (“wenming”) ระดับวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ จะถูกประเมินเป็นระดับตามความสามารถของกลุ่มที่ถือปฏิบัติตามแนวทางของรัฐ ชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ ในจีนจึงมักจะมีสถานภาพอิสระ แต่ถูกมองว่า “ล้าหลัง” หรือ “ไม่มีอารยธรรม” เพราะพรมแดนทางสังคมเศรษฐกิจ และการเมืองของรัฐจะถูกกำหนดโดยกลุ่มมีอำนาจว่าใครควรจะเป็นสมาชิกหรือไม่เป็นโดยการสถาปนาความเป็น “เรา” และ “เขา” ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์

2. มโนทัศน์ “ethnic politics”

David Brown (1994) ได้อธิบายในคำนำ “The State and Ethnic Politics in Southeast Asia” ว่า หนังสือเล่มนี้มีเป้าหมายที่จะอธิบายเหตุการณ์ ธรรมชาติของ “ethnicity” และสาเหตุของ “การเมืองชาติพันธุ์” (“ethnic politics”) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แม้ว่าความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นทั่วโลกจะทำให้หาคำอธิบายได้ยาก แต่ในทัศนะของเขาคำอธิบายไม่จำเป็นต้องมีลักษณะเป็นสากล หรือเป็นเฉพาะกรณี จากข้อมูลเชิงประจักษ์ที่มีเกี่ยวกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ มีทั้งที่เหมือนกันและต่างกัน

อย่างไรก็ตาม เขาไม่มีเจตนารมย์ที่จะอธิบายตามแตกต่างด้วยภูมิหลังทางวัฒนธรรม แต่เขาจะสำรวจตรวจสอบปรากฏการณ์ที่เกี่ยวกับจิตสำนึกทางชาติพันธุ์นี้ในลักษณะที่สัมพันธ์กับลักษณะเฉพาะของรัฐต่าง ๆ เพราะจะช่วยให้สามารถสำรวจจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ในลักษณะที่สัมพันธ์กับโครงสร้างอำนาจในสังคมและหัวใจสำคัญในการที่จะอธิบายความหลากหลายของพฤติกรรมชาติพันธุ์ที่ส่งผลกระทบต่อเสถียรภาพและเอกภาพทางการเมือง เท่ากับว่าโจทย์ของ D.Brown ภายใต้มนทัศน์ “ethnic politics” ตามคำถามเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตสำนึกและพฤติกรรมชาติพันธุ์กับลักษณะของรัฐในสองทิศทางด้วยกัน

ในกรอบความคิดของ D.Brown “ethnicity” เป็นรูปแบบหนึ่งของการรวมกลุ่มที่สมาชิกสามารถแสวงหาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและการเมือง และในขณะเดียวกันเป็นการสนองตอบต่อความพึงพอใจ เพราะมนุษย์มักจะชอบจำแนก “เรา” และ “เขา” เสมอ และจิตสำนึกชาติพันธุ์เกิดขึ้นในสถานะที่มีการสังเกตความแตกต่างทางภาษา ศาสนา วิถีชีวิต (lifestyle) และสรีรภาพและความแตกต่างดังกล่าวนี้มีความหมายกลายเป็นพรมแดน และทำให้เกิดสถานะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ ในแง่ “ethnicity” ถูกตีความว่าเป็นอุดมการณ์ที่ปัจเจกบุคคลได้ใช้เพื่อแก้ปัญหาความรู้สึกที่ไม่มั่นคง

ปลอดภัย ซึ่งเกิดจากโครงสร้างอำนาจที่ครอบคลุมอยู่ หากเราจะต้องทำความเข้าใจเราก็ต้องเริ่มต้นด้วยการสำรวจอิทธิพลของรัฐที่มีต่อโครงสร้างอำนาจนั้น เพราะรัฐในที่นี้หมายถึงรัฐบาล มีบทบาทสำคัญในการจัดสรรอำนาจในสังคม

D.Brown ตั้งข้อสังเกตว่ายังไม่มีรัฐใดสามารถควบคุมจิตสำนึกและพฤติกรรมชาติพันธุ์ได้อย่างสมบูรณ์ และข้อจำกัดในการควบคุมจิตสำนึกชาติพันธุ์โดยรัฐในส่วนหนึ่งก็เกี่ยวข้องกับลักษณะความเข้มข้น และอ่อนแอของจิตสำนึกชาติพันธุ์ และอีกส่วนหนึ่งเกี่ยวกับลักษณะของรัฐว่าแข็งแกร่งหรืออ่อนแอปานใด

ด้วยแนวคิดดังกล่าว D.Brown ได้สำรวจลักษณะความสัมพันธ์ระหว่าง “ethnicity” กับ “state” ในประเทศต่าง ๆ ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่น พม่า สิงคโปร์ อินโดนีเซีย ไทย และมาเลเซีย ซึ่งมีความหลากหลายในเรื่องลักษณะความสัมพันธ์ ซึ่งไม่สามารถจะพิจารณาในรายละเอียดในบทความนี้ได้ แต่เขาได้สรุปภาพรวมในบทสุดท้ายไว้ว่า ลักษณะจิตสำนึกชาติพันธุ์ที่หลากหลายซึ่งเกิดขึ้นในรัฐต่าง ๆ เหล่านี้ สัมพันธ์กับการล่มสลายของโครงสร้างอำนาจเดิม การจัดการแบบรัฐสมัยใหม่ การต่อสู้ทางการเมืองของผู้นำ การไม่เท่าเทียมทางเศรษฐกิจของภูมิภาค และโครงสร้างชนชั้นในสังคม แต่สภาพแวดล้อมทางการเมืองดังกล่าวเป็นเพียงแค่เงื่อนไขมาเกี่ยวข้องเท่านั้น หัวใจสำคัญของ “ethnicity” ก็คือลักษณะอุดมการณ์ชาติพันธุ์เอง ซึ่งได้รับอิทธิพลอย่างสำคัญโดยคุณลักษณะของรัฐ เช่นเป็นรัฐแบบ “corporatist” (สิงคโปร์) “ethnocratic” (พม่า) “neo-patrimonial” แบบอินโดนีเซีย และ “internal colonial” แบบไทย

ข้อคิดเห็นเพิ่มเติม

งานในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง ให้ความสำคัญกับแนวทฤษฎีมากกว่าในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง ซึ่งเน้นการใช้โน้ตสันบางมโนทัศน์มาสำรวจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์โดยอาศัยข้อมูลเชิงประจักษ์ และมักจะเน้นการวิเคราะห์จุลภาค และศึกษาปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ โดยยังไม่ให้ความสำคัญกับบริบทที่เป็นสังคมรัฐประชาธิปไตย ในขณะทำงานในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง เน้นการนำเสนอการประมวลแนวคิดโดยจำแนกตามแนวเรื่องใหม่ ๆ จะเน้นการวิเคราะห์เอกสารมากกว่าจะพิจารณาข้อมูลในสนาม หรือการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ทั้งนี้อาจจะเป็นเพราะว่าหน่วยการวิเคราะห์มีขนาดใหญ่ขึ้นมาก เช่น รัฐประชาชาติ แม้ว่าพรมแดนสาขาวิชาจะไม่ชัดเจนเหมือนเดิม แต่ก็อาจกล่าวได้ว่า นักมานุษยวิทยาศึกษาปรากฏการณ์ชาติพันธุ์น้อยลง เมื่อเปรียบเทียบกับในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง งานที่ปรากฏจะมาจากสังคมวิทยา และรัฐศาสตร์ ที่จริงแล้วผู้เขียนรู้สึกว่าคุณค่าสำคัญในงานต่าง ๆ เหล่านี้ไม่ได้อยู่ที่จิตสำนึกชาติพันธุ์ หากจะเป็นเรื่องของชาติ หรือรัฐมากกว่า อาจกล่าวได้ว่า ประเด็นการศึกษาจิตสำนึกชาติพันธุ์ ในสมัยของหลัง

ชาติพันธุ์ธำรง ไม่ต่อเนื่องกับสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง อย่างเช่นไม่มีการติดตามการศึกษาการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

ที่จริงประเภทงานที่จะมาเกี่ยวข้องกับจิตสำนึกชาติพันธุ์ อีกอย่างหนึ่ง น่าจะเป็นเรื่องของ “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์” ซึ่งนักวิชาการกำลังสนใจศึกษากันอยู่ แต่ผู้เขียนสันนิษฐานว่า กระแสนี้น่าจะพัฒนามาจากการศึกษา “อัตลักษณ์ทางสังคม” ซึ่งศึกษาเกี่ยวข้องกับได้มโนทัศน์ “marginalization” (สุวิชัย หวันแก้ว 2543) และ globalization” (อภิญา เฟื่องฟูสกุล 2543) เสียมากกว่า เพราะจากการสำรวจงานเขียนที่เป็นภาษาอังกฤษในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง แทบไม่พบการศึกษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ในลักษณะที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดชาติพันธุ์ธำรง

แนวทางการศึกษาชาติพันธุ์กับการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในสังคมไทย

ในการนำเสนองานศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในสังคมไทย ผู้เขียนพยายามจะจัดระเบียบตามสมัยที่ได้จัดแบ่งไว้ข้างต้น คือ สมัยก่อนมโนทัศน์ชาติพันธุ์ธำรง สมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง และสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง

สมัยก่อนชาติพันธุ์ธำรง (ก่อนทศวรรษ 1970)

แนวทางการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในสังคมไทย สมัยนี้เป็นไปในลักษณะเดียวกับในสังคมอื่น ๆ คือมุ่งเน้นอธิบาย “วัฒนธรรม” มากกว่าจิตสำนึกและพฤติกรรมชาติพันธุ์ ได้มีงานต่าง ๆ ที่ได้ปริทัศน์แนวทางการศึกษาสังคมไทยและกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ไว้เช่น Keyes (1978) ชัยนตร์ วรรณะภูติ (2527) อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2529) ซึ่งสะท้อนให้เห็นอิทธิพลของแนวทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น อย่างเช่น โครงสร้างการหน้าที่ วัฒนธรรมและบุคลิกภาพ และการแพร่กระจายทางวัฒนธรรม แม้กระทั่งงานศึกษา “ชาติพันธุ์ชนกลุ่มน้อย” อย่างเช่น “Rusembilan” ซึ่งเป็นชุมชนมุสลิมในปัตตานี Fraser (1960) และการศึกษากลุ่มอื่น เช่น มลาบรี และม้ง ก็จะเน้นการศึกษาชุมชน และพรรณนาวัฒนธรรม

อย่างไรก็ตาม ก็มีข้อยกเว้นที่น่าสนใจอย่างเช่นงาน “Isam” ของ Keyes (1967) ซึ่งมองพัฒนาการจิตสำนึก “อิสาน” หรืองานของ Moerman (1965) ที่ถามเกี่ยวกับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของลื้อ งานของ Coughlin (1960) ซึ่งศึกษาลักษณะทวิลักษณ์ (double identity) ของคนจีนในประเทศไทย และงานของ บุญสนอง บุญโยทยาน (Bunyodyan) ซึ่งศึกษากระบวนการกลมกลืน (assimilation) คนจีนเข้ากับสังคมไทย แต่ไม่อาจจะจัดได้ว่ามีการตั้งคำถามในเชิงชาติพันธุ์ธำรงอย่างในสมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง เนื่องจากงานเหล่านี้เป็นงานก่อนอิทธิพลของ Barth แม้ว่าหลายคนก็อาจจะเริ่มวิพากษ์การศึกษาชาติพันธุ์ที่เป็นอยู่แต่ยังไม่ได้นำเสนอแนวทางที่ชัดเจน

สมัยนิยมศึกษาชาติพันธุ์ธำรง (ช่วงเวลาประมาณทศวรรษ 1970 ถึงต้นทศวรรษ 1980)

พอย่างเข้าทศวรรษของ 1970 ซึ่งได้มีการตื่นตัวศึกษาชาติพันธุ์ในความหมายใหม่ ที่เน้นแนวอัตวิสัยเป็นหลักด้วยอิทธิพลของ Barth หรือ A. Cohen (ซึ่งเน้นสภาวะวิสัยของวัฒนธรรม ในการศึกษาชาติพันธุ์มากกว่า Barth) แต่กระแสการตื่นตัวนี้ยังเป็นส่วนน้อยในมานุษยวิทยา เพราะส่วนใหญ่ก็ยังมุ่งเน้นการอธิบายและทำความเข้าใจวัฒนธรรมมากกว่าด้วยแนวทฤษฎีต่าง ๆ ที่แตกต่างกันออกไป อย่างเช่นมาร์กซ์แนวใหม่ การวิเคราะห์เครือข่ายสังคม มานุษยวิทยานิเวศน์แนวต่าง ๆ (วัฒนธรรมนิเวศ ระบบนิเวศ ชาติพันธุ์นิเวศ และกลวิธีการปรับตัว [adaptive strategies] และแนวสัญลักษณ์นิยม (แบบต่าง ๆ)

แนวทางการศึกษาสังคมไทยและกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ก็ดูจะสอดคล้องกับสภาวะการศึกษาทั่วไปในมานุษยวิทยา กระแสหลักในการศึกษาจึงเป็นการค้นคว้าหาคำตอบเกี่ยวกับวัฒนธรรม แต่มีจุดเน้นเฉพาะเรื่องมากขึ้น อย่างเช่นเรื่องความเชื่อ ศาสนา และพิธีกรรม ระบบเศรษฐกิจ การจัดระเบียบสังคม และระบบการเมือง ซึ่งในบทความนี้จะไม่ปริทัศน์งานต่าง ๆ เหล่านี้ซึ่งมีมากมาย แต่จะเจาะจงไปที่งานศึกษาชาติพันธุ์ที่มีจำนวนน้อยกว่ามาก ซึ่งส่วนใหญ่จะเกี่ยวข้องกับงานวิจัยที่เป็นวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกแนวมานุษยวิทยา

การอธิบายหน้าที่ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ในเชิงเศรษฐกิจ

โดยอิงอยู่กับข้อมูลการศึกษาชุมชนมอญในจังหวัดนนทบุรี และปทุมธานี ประมาณปี 1969-1970 B.Foster (1972) ได้นำเสนอความคิดทั้งในวิทยานิพนธ์ที่ชื่อว่า “Ethnicity and Economy” (1970) และในบทความ “Ethnic Identity of the Mons in Thailand” ซึ่งมีสาระว่า มอญที่เป็นชาวนา และที่เป็นพ่อค้าจะมีการแสดงออกของอัตลักษณ์ความเป็นมอญที่ต่างกัน มอญที่เป็นชาวนาจะไม่ใคร่แสดงตนแตกต่างจากชาวนาไทย ในขณะที่พ่อค้ามอญที่ล่องเรือจะใช้ภาษามอญ และมักจะแต่งงานกับคนมอญเป็นส่วนใหญ่ และแสดงความเป็นมอญ ซึ่งทำให้ B.Foster วิเคราะห์ว่า อัตลักษณ์ชาติพันธุ์อาจจะมีหน้าที่บางประการอย่างในกรณีพ่อค้ามอญ ซึ่งมีอาชีพค้าขายที่ทำให้ต้องรักษาความห่างเหินไว้เมื่อประโยชน์ทางการค้า การแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่แตกต่างก็อาจจะทำหน้าที่นั้นได้ อย่างไรก็ตาม B.Foster มิได้ติดตามประเด็นในเรื่องอัตลักษณ์อีกต่อไปเมื่อเขากลับมาศึกษามอญกลุ่มดังกล่าวอีกครั้งในปี ค.ศ.1980 เขากลับใช้แนวทางการศึกษาวิเคราะห์เครือข่ายสังคมมาศึกษามอญชุมชนมอญแทน

การศึกษาการต่อต้านนโยบายรัฐของชาตินกลุ่มน้อย : การแสดงออกของจิตสำนึก ชาติพันธุ์

งานศึกษาในกลุ่มนี้มีมาจากสายรัฐศาสตร์ อย่างเช่นงานของ Astri Suhrke Ladd Thomas และ Ruth McVey ซึ่งมีความสนใจในกลุ่มมุสลิมที่พูดภาษามลายูในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของไทย งานเหล่านี้มีมาตั้งแต่ปลายทศวรรษ 1960 ต่อทศวรรษของ 1970 ซึ่งจะให้ความสนใจในเรื่องจิตสำนึกและการเคลื่อนไหวทางการเมือง อย่างเช่นกระบวนการแบ่งแยกดินแดน แต่แนวคิดของ Barth ยังไม่มีอิทธิพลในงานเหล่านี้นัก ที่เห็นชัดเจนก็คือ นักวิชาการเหล่านี้จะเรียกว่า “ไทย-มุสลิม” ซึ่งมีมุสลิมบางกลุ่มในบริบทของจังหวัดชายแดนภาคใต้ไม่ได้ยอมรับกับ “เอกลักษณ์ชาติพันธุ์” ที่ทางการไทยมอบให้เท่าไรนัก จุดสนใจของนักวิชาการเหล่านี้ก็คือผลกระทบของนโยบายของรัฐที่มีต่อการเคลื่อนไหวต่อต้านรัฐ ที่จริงการเคลื่อนไหวเหล่านี้เป็นการแสดงออกถึงจิตสำนึกชาติพันธุ์ เพียงแต่ว่าในการวิเคราะห์นักวิชาการเหล่านี้ยังไม่ได้ให้ความสำคัญในเรื่องมโนทัศน์สำคัญ ๆ อย่างเช่น อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ แต่งานของ Mc.Vey ก็เป็นข้อยกเว้น ซึ่งให้ความสนใจในการวิเคราะห์อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ว่าประกอบด้วยอะไรบ้าง เช่นความเป็นอิสลาม หรือความเป็นมลายู ถึงแม้ว่าจะเป็นส่วนน้อยนิดในตอนท้าย

งานอื่น ๆ ที่ศึกษาชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย อย่างเช่นงานของ ขจิตถัย บุรุษพัฒน์ ก็มีแนววิเคราะห์คล้ายคลึงกัน คือ เน้นการวิเคราะห์ปฏิกิริยาที่มีต่อนโยบายของรัฐ

แนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และการปรับตัว การดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ :

แนวคิดของ Keyes

งานนี้ได้ตีพิมพ์ออกมาในปี ค.ศ. 1979 เป็นการศึกษากระแสรองที่อยู่ตามพรมแดนไทยและพม่าเขียน โดยนักวิชาการหลายคน เช่น C. Keyes, Peter Hinton Kunstadter, Marlowe, Lehman และคนอื่น ๆ นับว่าเป็นงานที่ให้ความสนใจกับความเป็นชาติพันธุ์ (ของกะเหรี่ยง) มากกว่างานอื่น ๆ ที่ปรากฏมาก่อนหน้านี้ และความคิดของ Barth เริ่มมีอิทธิพลในงานบ้าง

จากคำนำของ Keyes ซึ่งเป็นบรรณาธิการ งานส่วนใหญ่ในหนังสือเล่มนี้เป็นผลงานมาจากภาคสนามที่เริ่มทำกันในปี ค.ศ.1967-68 และในที่สุดสำเร็จในปี ค.ศ.1974 เกือบทุกบทความในหนังสือเล่มนี้ตั้งคำถามในเชิงทฤษฎีอย่างใดอย่างหนึ่งเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ เอกลักษณ์ชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ หรือความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ และนำมาศึกษาวิเคราะห์ “กะเหรี่ยง” กลุ่มต่าง ๆ เช่น โปรี และสกอรี ในบริเวณชายแดนไทย-พม่า ที่จริง “การศึกษา “กะเหรี่ยง” ทำให้มองเห็นความซับซ้อนของปัญหาเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ เพิ่มมากขึ้น เพราะคนที่คนไทยเรียกว่ากะเหรี่ยง (ซึ่งน่าจะได้อาจมาจากมอญ) นั้นอาจจะเรียกตัวเองว่า โพล่ง หรือ ปากะยอ หรืออื่น ๆ แต่ถูกจัดให้เป็น “ยาง” ในความคิดของคนเมือง (คนทางเหนือ) หรือ

เป็น “กะเหรี่ยง” ในบริเวณจังหวัดเพชรบุรี และประจวบคีรีขันธ์ จึงเกิดคำถามขึ้นมาว่า แล้ว “กะเหรี่ยง” เหล่านี้เป็นชาติพันธุ์เดียวกันหรือเปล่า และกลุ่มต่าง ๆ คิดว่าตัวเองเป็นกะเหรี่ยงด้วยหรือเปล่า ในบรรดา “โพล่ง” “ปากะยอ” หรืออื่น ๆ จะมองกันและกันอย่างไร จะเห็นแตกต่างสักแค่ไหน และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ที่ “คนอื่น” ยึดเบียดให้อย่างเช่น “กะเหรี่ยง” จะมีอิทธิพลอย่างไรกับจิตสำนึกและพฤติกรรมชาติพันธุ์ของเขา

Keyes (1979) ได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของอัตลักษณ์และกลุ่มชาติพันธุ์ของกะเหรี่ยง (ซึ่งมีจำนวนถึง 3.3 ล้านคนที่อาศัยตามชายแดนไทย-พม่า ในขณะนั้น) ในสถานการณ์ที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม ที่น่าสนใจก็คือว่า Keyes ได้อ้าง Barth ในบางส่วน แต่ไม่เห็นด้วยกับ Barth ที่ว่าลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์น่าจะเป็นผลของการกำหนดลักษณะและจัดระเบียบกลุ่มชาติพันธุ์มากกว่าเป็นตัวการเบื้องต้น (เรื่องนี้ผู้เขียนก็เห็นด้วยกับ Keyes) และ Keyes ก็ตั้งข้อสังเกต (ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นเป็นที่ยอมรับกันทั่วไป) ว่าบุคคลอาจจะมีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ได้มากกว่าหนึ่ง

ในทัศนะของ Keyes (1979) การที่จะอธิบายการดำรงอยู่กลุ่มชาติพันธุ์นั้นขึ้นอยู่กับหลายเงื่อนไข เช่น ความแตกต่างทางวัฒนธรรม และความขัดแย้งเชิงโครงสร้าง ซึ่งอาจจะเป็นเรื่องของการเข้าถึงทรัพยากรในการผลิต อำนาจ ความรู้ สิทธิทางกฎหมาย และผู้หญิง เป็นต้น อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (ในความหมายที่ว่า เป็นการแสดงว่าเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่ง – ผู้เขียน) จึงมีหน้าที่และความหมายในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล จะได้ว่าควรจะทำอย่างไร และสามารถจะปรับตัวได้ในสภาวะความสัมพันธ์ทางสังคมแบบใหม่ แต่เมื่อสถานการณ์สังคมบางอย่างเปลี่ยนไป อย่างเช่น ถูกกลืนกลืนทางวัฒนธรรมจนยากจะหาสัญลักษณ์ของความแตกต่าง หรือสภาวะความขัดแย้งเชิงโครงสร้างสลายไป อัตลักษณ์ชาติพันธุ์เดิมอาจจะไม่เอื้ออำนวยต่อการปรับตัว

ในกรณีของ “กะเหรี่ยง”¹⁵ จากข้อเขียนของ Keyes กะเหรี่ยงมองว่าตนเองแตกต่างจากผู้อื่น ซึ่งปรากฏในตำนานกะเหรี่ยงซึ่งแม้จะมีภาษาแตกต่างกันก็มีความหมายใกล้เคียงกันว่า กะเหรี่ยงเป็น “คน” อย่างเช่น กะเหรี่ยงสกอร์ เรียกตนเองว่า |pyakəʔhə| ส่วนกะเหรี่ยงโปร้เรียกตัวเองว่า |pho| และ kayah เรียกตัวเองว่า |kəyā| และสัญลักษณ์วัฒนธรรมที่บ่งชี้บอกว่าใครคือกะเหรี่ยงก็คือภาษา (กะเหรี่ยง) ตำนานชาติพันธุ์ และความคิดเปรียบเทียบที่ว่าด้วย คนไทยพื้นราบ

ประเด็นศึกษาของงานในหนังสือเล่มนี้เน้นที่ความสัมพันธ์ของ “กะเหรี่ยง” กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น โดยเฉพาะคนไทยในภาคกลาง และ “คนเมือง” ในภาคเหนือ ซึ่งมีอำนาจการเมืองครอบ

¹⁵ หากว่า “กะเหรี่ยง” นี้เป็นเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ที่ มอญ ไทย และนักมานุษยวิทยาชอบให้กะเหรี่ยง อัตลักษณ์ และกลุ่มชาติพันธุ์ “กะเหรี่ยง” จะมีอยู่จริงหรือไม่ ยังไม่มีงานศึกษาที่ตรวจสอบอย่างจริงจัง -- ผู้เขียน

จำกะเหรี่ยง ซึ่งในที่นี้ผู้เขียนจะกล่าวถึงงานเพียง 2 งาน ในหนังสือเล่มนี้ซึ่งให้ความสนใจความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ เอกลักษณ์ชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ โดย Kundstadter (1979) และ Lehman (1979)

เงื่อนไขของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (กะเหรี่ยง) และความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

Lehman (1979) ได้พยายามสะสางปัญหาว่า “กะเหรี่ยงคือใคร ด้วยสาเหตุอะไร” ซึ่งทำให้เราเห็นความซับซ้อนของอัตลักษณ์และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์กะเหรี่ยงซึ่งได้นำเสนอไปบางส่วนแล้ว “กะเหรี่ยง” ที่ Lehman ศึกษา คือ พวก Kayah ซึ่งเป็นกะเหรี่ยงกลุ่มหนึ่ง และแนวคิดสำคัญของเขาคือ “ethnicity” ซึ่งเขามองว่าเป็นกรอบความคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์โดยเน้นการกำหนดวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ร่วมกัน

จากการศึกษาของเขาปรากฏว่าพวก Kayah ยอมรับว่ามีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์เดียวกับพวก Kayah ซึ่งอยู่ใน Kantarawady ตะวันออก ซึ่งอยู่ในพม่า และมีการติดต่อสัมพันธ์กันมาแต่โบราณกาลไปมา และภาษาที่ไม่เป็นอุปสรรค มีความแตกต่างเล็กน้อยสามารถสื่อสารกันได้ ทั้งที่ Kayah ในไทยไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของรัฐ Kayah เลย คำถามก็คือว่า แล้วอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ Kayah ในไทยเกิดขึ้นได้อย่างไร แต่คำตอบของ Lehman ก็ดูจะไม่ชัดเจนนักในเรื่องนี้ เพราะข้อมูลหลักฐานทั้งทางภาษาและประวัติศาสตร์ที่มีไม่เพียงพอ นอกจากนี้ Lehman ได้หยิบยกประเด็นให้เห็นความซับซ้อนเรื่องเอกลักษณ์ชาติพันธุ์อย่างเช่นคำว่า “ยาง” ซึ่งไทยใหญ่ (Shan) ใช้เรียก “กะเหรี่ยง” โดยทั่วไปไม่ได้นับรวมพวก / tong su / ด้วย ซึ่งยังเป็นปัญหาที่อธิบายไม่ได้ด้วยข้อมูลทางภาษา และประวัติศาสตร์ และเขาได้ตั้งข้อสังเกตว่า Keyes (1979) อาจจะทำให้เกิดความไขว้เขวประเด็นคำถามระหว่าง “เอกลักษณ์ชาติพันธุ์” อย่างเช่น “ยาง” หรือ “กะเหรี่ยง” (ซึ่งอาจจะหมายถึงกลุ่มใดก็ได้) ที่เป็นชื่อเรียกที่มีมานาน หรือกับประเด็นที่ว่า ประชากรกะเหรี่ยงในปัจจุบันมีความเก่าแก่เพียงใด

Lehman ได้พยายามเสนอแนวคิดหรือ “ทฤษฎี” การศึกษาชาติพันธุ์ หรือที่จริงอธิบายเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ โดยการอธิบายว่า คำจำกัดความทางวัฒนธรรมของเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ไม่ใช่การมีมรดกวัฒนธรรมเฉพาะที่ร่วมกัน แต่เป็นการใช้องค์ประกอบวัฒนธรรมเฉพาะที่ร่วมกัน แต่เป็นการใช้องค์ประกอบวัฒนธรรมสำคัญบางอย่าง เช่น ภาษา ซึ่งแนวคิดนี้อาจจะช่วยให้เข้าใจเอกลักษณ์ชาติพันธุ์กะเหรี่ยงที่กำหนดโดยบริบทความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่ม และความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมกะเหรี่ยงที่มีกับวัฒนธรรมของเพื่อนบ้าน เราจะได้เข้าใจว่าไป๋ สกอว์ และคะยาห์ เป็นกลุ่มย่อยของ “กะเหรี่ยง” หรือไม่ หรือมีความกระจัดในเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ของกะเหรี่ยงที่หลากหลายมากขึ้น เขาได้นำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ที่น่าสนใจแต่ดูซับซ้อนและยังไม่ช่วยให้เข้าใจถึงข้อสรุปของเขาค้นัก

พม่า เรียกโปร่วว่า *Talaing Karen* (มอญ-กะเหรี่ยง)

มอญ เรียกโปร่วว่า มอญ – กะเหรี่ยง

เรียก สกอว์ว่า พม่า – กะเหรี่ยง

Kayah เรียกสกอว์ว่า | pōky | หมายความว่า กะเหรี่ยงภูเขา

(โดยเฉพาะคนที่อยู่บริเวณตองอู)

พม่าเรียกรัก *Kayah* ที่อยู่ *Kantarawady* ว่า | yintale' |

(เป็นมอญ – กะเหรี่ยงแบบหนึ่ง)

ไทยใหญ่ / *Shan* เรียก *Kayah* ที่อยู่ *Kantarawady* ว่า | Yang Talai |

คนเมือง (ไทยทางเหนือ) เรียกโปร่วว่า *nyang paing* (กะเหรี่ยงที่ราบ)

คนเมือง (ไทยทางเหนือ) เรียกสกอว์ว่า *nyang pa* (กะเหรี่ยงที่ป่า)

คำอธิบายของเขามีรายละเอียดประกอบมากกว่านี้ แต่ผู้เขียนก็ยังมองไม่เห็นว่าจะช่วยให้เข้าใจถึงความสัมพันธ์ระหว่างเอกลักษณ์ชาติพันธุ์เหล่านี้ นอกจากว่ากะเหรี่ยงจะเป็นใคร ก็แล้วแต่ใครจะมอง ซึ่งแล้วแต่ความสัมพันธ์ที่มีต่อกัน และความคล้ายคลึงหรือแตกต่างกันทางวัฒนธรรม และผู้เขียนคิดว่าเราน่าจะเข้าใจได้มากกว่าว่า โปร่ว สกอว์ และ *Kayah* มีความสัมพันธ์กันอย่างไร หากเราพิจารณาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของพวกเขา และทัศนภาพที่มีต่อกัน บทความเก่าของเขา (Lehman 1967) ดูจะชัดเจนกว่า ซึ่งเขาบอกว่าเอกลักษณ์ชาติพันธุ์เป็นส่วนหนึ่งของระบบบทบาทที่มีสองชนิดคือ ที่มีอำนาจเหนือ และที่อยู่ใต้อำนาจ กลุ่มที่อยู่ใต้อำนาจ หรือพวกชนกลุ่มน้อยมักจะแสวงหาเอกลักษณ์ชาติพันธุ์เพิ่ม และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ถูกกำหนดในบริบทประวัติศาสตร์อันยาวนาน และเราไม่อาจจะหากกลุ่มชาติพันธุ์ต้นกำเนิดที่เป็นรูปธรรมชัดเจนได้ สำหรับเอกลักษณ์ชาติพันธุ์หนึ่งชาติพันธุ์ใด

Kunstadter (1979) มีความชัดเจนในมโนทัศน์ที่เขาใช้ 3 มโนทัศน์ด้วยกัน คือ “ethnic group” “ethnic category” และ “ethnic identity / identification” ในการศึกษาและอธิบายกะเหรี่ยง เขาเห็นด้วยกับ Lehman และคนอื่น ๆ ที่ว่ากระบวนการชาติพันธุ์เป็นเรื่องที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นด้วย อาจจะแง่ของเผชิญหน้า ต่อสู้ และขัดแย้ง ทำให้ต่างฝ่ายต่างก็มองเห็นว่าแตกต่างกัน แต่ก็ไม่จำเป็นว่าจะใช้หลักการเดียวกันในการจำแนกเสมอไป ในทัศนะของ Kunstadter ในกรณีของอัตลักษณ์ของกะเหรี่ยง ก็มักจะสอดคล้องกันระหว่างกะเหรี่ยงและคนอื่นที่มองกะเหรี่ยงว่า อะไรกำหนดความเป็นกะเหรี่ยง และแม้จะอยู่ห่างไกลกันก็ไม่เป็นปัญหาสำหรับจิตสำนึกความเป็นกะเหรี่ยง การเป็นกะเหรี่ยงนี้มีใช้เพราะลักษณะทางวัฒนธรรมเฉพาะของกะเหรี่ยง หรือเพราะว่ามองตัวเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงเท่านั้น แต่เป็นเพราะความสัมพันธ์ที่มีกับพวกกลุ่มคนที่มิใช่กะเหรี่ยงด้วยกัน บนเงื่อนไขที่สมมุติว่า “เอกลักษณ์ชาติพันธุ์กะเหรี่ยงมีจริง” Kunstadter ได้ตั้งคำถามที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์หลายประการด้วยกัน คือ

- (1) กะเหรี่ยงมีแบบแผนการปรับตัวกับสังคมที่ไม่ใช่กะเหรี่ยงอย่างไรหรือไม่ และ
ตัวแบบที่พัฒนาจากการที่มีความสัมพันธ์กับพม่ามาก่อนหรือไม่
- (2) เราจะเข้าใจพฤติกรรมของกะเหรี่ยงที่นับถือศาสนาต่าง ๆ มากมาย แต่ยังคง
รักษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ความเป็นกะเหรี่ยงอยู่ได้อย่างไร
- (3) กะเหรี่ยงมองตนเองอย่างไร และถูกมองโดยคนอื่นอย่างไร
- (4) อะไรคือความเป็นกะเหรี่ยงกันแน่ เพราะกะเหรี่ยงมีหลากหลายทั้งในแง่ชีวิต
การปรับตัว อาชีพ และศาสนา
- (5) ในสถานการณ์ใดบ้างที่กะเหรี่ยงจะแสดงตนว่าเป็นกะเหรี่ยง และเมื่อใดจะ
แสดงว่าไม่ใช่กะเหรี่ยง

ซึ่งผู้เขียนขอรวมคำตอบของ Kunstadter (1979) ว่า ในทัศนะของกะเหรี่ยง กระเหรี่ยงคือคนที่ใช้ภาษา
กะเหรี่ยง ฐานที่นากะเหรี่ยง กินและแต่งตัวแบบกะเหรี่ยง รวมทั้งต้องปฏิบัติตามตัวอย่างกะเหรี่ยงกับ
กะเหรี่ยงด้วยกัน และกะเหรี่ยงก็รู้ว่ามีกลุ่มย่อย ๆ รวมกันเป็นกลุ่มใหญ่ คือกะเหรี่ยง ซึ่งมีฐานการ
จำแนกออกเป็น 2 แบบด้วยกัน คือด้วยภาษาถิ่น (dialect) และภูมิศาสตร์ จำแนกออกเป็น โปว์ กับ
สกอว์ และสกอว์แบ่งย่อยเป็นสกอว์ดอย กับสกอว์ที่ราบ แท้จริง ๆ แล้วก็ยังมีรายละเอียดปลีกย่อย
เกี่ยวกับความเป็นกะเหรี่ยงอีก เช่น กะเหรี่ยงมองว่าพุทธศาสนาเป็นของคนไทย หรือพม่า สำหรับ
กะเหรี่ยงที่นับถือพุทธศาสนาก็ยังเป็นกะเหรี่ยงอยู่แต่เป็นกะเหรี่ยงที่มีอะไรเพิ่มเติมเข้ามา

คำตอบของ Kunstadter เกี่ยวกับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ “กะเหรี่ยง” จะเป็นระเบียบ
เรียบร้อยลงตัวไม่เหมือนกับ Lehman แต่เนื่องจาก Kunstadter ไม่ได้นำเสนออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ด้วย
ภาษากะเหรี่ยงเอง และไม่มีหลักฐานชัดเจนว่า “โพลง” “ปากะยอ” และ “กะยาร์” มองกันและกัน
อย่างไร ก็จึงทำให้ข้อสรุปยังเป็นที่น่าสงสัยอยู่

นอกจากนี้นักมานุษยวิทยาได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับจิตสำนึกและพฤติกรรมชาติพันธุ์ใน
การศึกษากะเหรี่ยงแล้ว ก็ยังมีนักมานุษยวิทยาไทย 2 คน ได้ตั้งคำถามทำนองนี้กับการศึกษามุสลิมด้วย
ซึ่งในที่นี้จะหยิบยกงานของผู้เขียนเองมาพิจารณาว่าได้มีแนวทางการศึกษาอย่างไร

บทบาทผู้หญิงในการดำรงอัตลักษณ์และพรมแดนชาติพันธุ์ : กรณีศึกษา

“ออเรนยาญ”

ผู้เขียน (Prachuabmoh 1980) ได้รับอิทธิพลแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และ
พรมแดนชาติพันธุ์ตามสมัย แต่ได้ผสมผสานแนวคิดของ Barth และ A. Cohen เพื่อใช้เป็นกรอบใน
การศึกษา จากประสบการณ์การศึกษาดังกล่าวทำให้ได้ข้อคิดเกี่ยวกับแนวทางการศึกษา ซึ่งพอจะสรุป
ได้ว่า

(1) การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ ควรเน้นการวิเคราะห์การจัดระเบียบสังคมและวัฒนธรรมภายใน เพราะกลุ่มชาติพันธุ์จะดำรงอยู่ได้จำเป็นต้องมีกลไกหรือสถาบันที่ทำหน้าที่เชื่อมโยง ผูกพัน ชุมชนที่ต่างถิ่นกัน อย่างเช่นในกรณีนี้ กระจุกวัดอยู่ใน 3-4 จังหวัดชายแดนภาคใต้ สถาบันวัฒนธรรมที่ทำหน้าที่ดังกล่าว คือ ภาษามลายู ซึ่งสื่อสารความคิด ความเชื่อ ความรู้ และความรู้สึก “อาดัต” หรือ วัฒนธรรมมลายู และ “อูกาโม” หรือศาสนาอิสลามในทัศนะของผู้เขียน แนวคิดของ Barth ละเลยความสำคัญของการจัดระเบียบความสัมพันธ์ภายใน ทำให้มองไม่เห็นการต่อเนื่องของกลุ่มชาติพันธุ์

(2) การศึกษาอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ มีความสำคัญเมื่อมีปฏิสัมพันธ์กับสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ทำให้นักมานุษยวิทยาสนใจแต่การแสดงออกของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และนำไปสู่การวิเคราะห์ด้านเดียวที่เห็นว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีหน้าที่ นำมาใช้ประโยชน์ได้ เป็นเรื่องของหลักเหตุผล แต่ที่จริงอีกด้านหนึ่งของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ คือ ไม่ได้เกิดขึ้นได้ตามใจชอบ แต่ค่อย ๆ เรียนรู้มาในบ้าน มัสยิด โรงเรียน และชุมชน ซึ่งเป็นการเรียนรู้ด้วยอารมณ์ และเหตุผลผ่านประสบการณ์และพิธีกรรมต่าง ๆ ทำให้เกิดความผูกพัน ยึดมั่น และจงรักภักดีต่อกลุ่มและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ตนเอง จากการศึกษาหญิงและชายมีแบบแผนแตกต่างกัน ในการเรียนรู้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ก็จะยังทำให้เข้าใจดีขึ้น หากการเรียนรู้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์นี้เกิดขึ้นในสถานะที่มีหลายชาติพันธุ์ คนบางคนหรือบางกลุ่มอาจจะเรียนรู้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ได้มากกว่าหนึ่ง แต่ในส่วนลึกอาจจะผูกพันกับกลุ่มหนึ่งมากกว่าอีกกลุ่มหนึ่ง

(3) มโนทัศน์พรมแดนชาติพันธุ์ ช่วยให้สามารถมองพฤติกรรมในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนที่ต่างชาติพันธุ์กันเพราะพรมแดนชาติพันธุ์เกิดจากการมองเห็นความแตกต่างทางวัฒนธรรม แล้วไม่แน่ใจว่าจะเข้าใจวัฒนธรรมของอีกฝ่าย หรืออาจจะรู้สึกไม่ดีกับอีกวัฒนธรรมหนึ่ง ทำให้เกิดการห่างเหินทางสังคมขึ้น ซึ่งอาจจะนำไปสู่การลดโอกาสที่จะปฏิสัมพันธ์ ในกรณีศึกษามุสลิมนี้ จะเห็นชัดเจน เพราะความแตกต่างนี้แสดงสัญลักษณ์บางอย่าง เช่น กินหมู/ไม่กินหมู ซึ่งไปเชื่อมโยงกับความเชื่อทางศาสนา ทำให้ไม่อยากสัมผัสใกล้ชิด เพราะกลัวบาป อย่างไรก็ตาม มีข้อควรระวังในเรื่องการศึกษาพรมแดนชาติพันธุ์ ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ เพราะว่าอาจจะมีอัตลักษณ์อื่น ๆ ที่มามีผลกระทบเช่นเพศ และชนชั้น

(4) การศึกษาเงื่อนไขที่ทำให้เกิดจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

งานศึกษาที่ผ่านมาไม่ได้ให้ความสนใจกับประวัติศาสตร์ หรือตำนานที่มีความหมายต่อการพัฒนาการของอัตลักษณ์ ทั้งที่มีความสำคัญเป็นอย่างมาก สำหรับในการศึกษา “ออเรนายู” ผู้เขียนได้เน้นบทบาทสำคัญและความหมายของประวัติศาสตร์ที่มีต่ออัตลักษณ์ชาติพันธุ์

(5) บริบทความสัมพันธ์กับคนภายนอก และกับรัฐ ก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่ต้องพิจารณาศึกษา เพราะจะมีส่วนสำคัญต่อการกำหนดความหมายของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

(5) ความหลากหลายของประชากรในกลุ่มชาติพันธุ์อาจจะทำให้เกิดความหลากหลายในเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ภายใน ซึ่งจะเป็นประเด็นศึกษาที่สำคัญ

สมัยหลังชาติพันธุ์อาร์

โดยทั่วไปในสาขามานุษยวิทยาการศึกษาจิตสำนึกและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ค่อนข้างซับซ้อน แต่การศึกษาชาติพันธุ์ในสังคมไทยดูเหมือนจะเฟื่องฟูขึ้นโดยเปรียบเทียบ ในบทความนี้อาจจะหยิบยกงานมากล่าวถึงได้ไม่หมด เพราะบางงานยังเป็นข้อมูลเบื้องต้น ยังไม่เห็นแนวทางชัดเจน แต่พอจะมีข้อสังเกตได้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้รับความสนใจ คือมุสลิม และกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่ถูกรวมเรียกว่า “ชาวเขา”

แนวคิดเรื่องชาติพันธุ์นิยม (ethnic nationalism) กับการเคลื่อนไหวทางการเมือง

สุรินทร์ พิศสุวรรณ (1985) ได้วิเคราะห์ให้เห็นสถานะชาติพันธุ์กลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งอย่างเช่น มาเลย์ – มุสลิม “ต้องอยู่ในอาณาเขตทางการเมืองของรัฐหรือชาติหนึ่ง ๆ (ซึ่งส่วนใหญ่มีวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไป – ผู้เขียน) อย่างเช่นในรัฐไทย ย่อมทำให้เกิดปัญหาทั้ง 2 ด้าน คือ กับกลุ่มชาติพันธุ์ และรัฐบาลที่ปกครองอยู่ ในกรณีของรัฐไทยต้องเผชิญกับเงื่อนไขสำคัญซึ่งมีทั้งความห่างไกลทางภูมิศาสตร์ และความแตกต่างทางวัฒนธรรม เมื่อมองย้อนประวัติศาสตร์ไปจึงเห็นภาพสะท้อนของความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในเหตุการณ์ต่าง ๆ เช่นการประท้วงอย่างรุนแรง หรือการเคลื่อนไหวแบ่งแยกดินแดน เมื่อคูผิวเผินอาจจะมองเห็นว่าไม่เป็นปัญหาสำคัญ เพราะมีจำนวนประชากรไม่มากนัก แต่ไม่ควรลืมว่า “มาเลย์ – มุสลิม” เหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของ ชนชาติและอารยธรรมมลายู

ที่ผ่านมามีปัจจัยสำคัญ 2 ประการที่ทำให้มีการสืบสานค่านิยมการแบ่งแยกดินแดน คือ ความสำนึกทางชาติพันธุ์ (ethnicity) และความสมานฉันท์ทางศาสนา (religious solidarity) ซึ่งทำให้แยกไปจากประชากรไทยที่เป็นส่วนใหญ่ของประเทศ

ปัจจัยทั้ง 2 นี้มีความเป็นพลวัตในช่วงเวลาต่าง ๆ ที่จัดแบ่งออกเป็น 5 ยุคสมัย ต่าง ๆ กัน ซึ่งสัมพันธ์กับการดำเนินการต่าง ๆ ของรัฐไทย ในช่วงเวลาแรก (1902-1922) ของการผนวกเข้ากับรัฐไทย เหตุผลของการรวมพลังต่อต้านจะเกี่ยวกับการปกป้องศาสนา (อิสลาม) ที่จะเป็นสัญลักษณ์สำคัญของอัตลักษณ์มลายู และผู้นำการต่อต้านก็แสวงหาความช่วยเหลือจากผู้นำมลายู ซึ่งอยู่ในสหพันธรัฐมลายูในขณะนั้น

ในช่วงเวลาต่อมา (1922-1945) การต่อต้านเป็นปฏิกิริยาต่อต้านนโยบายการกลืนวัฒนธรรมของรัฐไทย และการแทรกแซงอำนาจการปกครองโดยรัฐเข้ามาในชุมชนมลายู และเมื่อรัฐไทยได้มีรัฐธรรมนูญ และรัฐสภาอาจเป็นช่องทางสำคัญที่จะให้ประชาชนเข้ามามีส่วนร่วม แต่ไม่มีผลดังที่คาดไว้ การต่อต้านก็ดำเนินต่อไป และชนวนสำคัญในการต่อต้านก็คือ การออกกฎหมายควบคุมองค์กรอิสลาม

ในช่วงเวลาที่ 3 (1945-1957) ของการต่อต้านก็เป็นปฏิริยากับการดำเนินของรัฐที่เข้ามาควบคุมกิจกรรมทางศาสนา ดังนั้นผู้นำการต่อต้านก็จะเป็นผู้นำทางศาสนา และการเรียกร้องมีทั้งที่เป็นวัฒนธรรมอย่างเช่นจะให้ภาษามลายูเป็นภาษาทางการคู่กับภาษาไทย ในท้องถิ่น และให้มีความเป็นอิสระในทางศาสนา

ในช่วงเวลาที่ 4 (1957-1973) กระบวนการแบ่งแยกดินแดน ได้ปฏิบัติการมากขึ้น แต่รัฐบาลก็ได้มาควบคุมสถาบันสำคัญ ๆ เช่น ปอเนาะ และการส่งเสริมให้มีหลักสูตรภาษาไทยได้มากขึ้น

ในช่วงสุดท้าย (1972-1982) เป็นช่วงที่มีเหตุการณ์รุนแรงเกิดขึ้นเป็นจำนวนมาก และมีการแพร่ขยายความคิดตามแนว “Islamic fundamentalism” อย่างกว้างขวางด้วยความเป็นห่วงกังวลในผลกระทบของปอเนาะแบบใหม่ที่มีต่อศาสนาอิสลาม และอัตลักษณ์มลายู และในการเคลื่อนไหวดังกล่าว ภาษา และสัญลักษณ์ที่ใช้ในการเรียกร้องการสนับสนุนได้เปลี่ยนไปอย่างมีสาระสำคัญ ปัจจัยเชิงอุดมการณ์ถูกนำเข้ามาผนวกกับความขัดแย้ง เช่นมิใช่เรียกร้องแต่ความเป็นอิสระของศาสนาอิสลามเท่านั้น แต่ต้องการคุณลักษณะบางอย่าง เช่น “สังคมนิยมอิสลาม” การเรียกร้องสนับสนุนก็มีใช้จากรัฐมลายูในมาเลเซียเท่านั้น แต่ยังเรียกร้องจากพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย และของพรรคคอมมิวนิสต์มลายา และจากอิสลามบางแบบ เช่น “fundamentalist Islam” ซึ่งเรียกร้องให้เคร่งครัดในการถือปฏิบัติทางศาสนา ซึ่งเท่ากับว่าเป็นการปลุกจิตสำนึกทางศาสนา และเน้นความเข้มแข็งเชิงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

แนวทางการศึกษาของ สุรินทร์ พิศสุวรรณ (1985) อยู่ระหว่างสองสมัย และเน้นการอธิบายปรากฏการณ์มากกว่า เขาแสดงให้เห็นว่าศาสนาอิสลามเป็นสัญลักษณ์สำคัญของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มลายู และปัจจัยทั้ง 2 นี้ มีความสำคัญต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มคนที่รัฐบาลเรียกว่า “ไทย-มุสลิม” ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ และที่สุรินทร์ เรียกว่า “Malay-Muslim” และพวกเขาเรียกตนเองว่า “ออเรนยาอู”

ความรู้สึกชาตินิยม (nationalism) และจิตสำนึกชาติพันธุ์ (ethnicity)¹⁶

งานนี้ Keyes (2003) ได้พยายามชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างพัฒนาการของความรู้สึกชาตินิยมที่เกิดขึ้นในระหว่างการสร้างรัฐชาติกับพัฒนาของจิตสำนึกชาติพันธุ์ในเวียดนาม และประเทศไทย แต่ในบทความนี้จะกล่าวถึงสาระที่เกี่ยวกับประเทศไทยเท่านั้น แนวคิดที่น่าสนใจของ

¹⁶ ในกรณีที่ไม่ได้มีการกำหนดความหมายของ “ethnicity” ที่ชัดเจน ผู้เขียนตีความตามบริบท ซึ่งนักวิชาการแต่ละคนใช้ และทำให้อาจจะแปล “ethnicity” เป็นภาษาไทยในหลายความหมาย เช่น “ชาติพันธุ์ธำรง” “การศึกษาชาติพันธุ์” “จิตสำนึกชาติพันธุ์”

Keyes ในงานนี้ก็ถือว่า ในรัฐไทยก่อนที่จะเป็นรัฐประชาชาติสมัยใหม่ แม้ว่าจะมีกลุ่มต่าง ๆ ซึ่งมีความแตกต่างทางวัฒนธรรมอยู่เป็นจำนวนมาก แต่ความแตกต่างทางวัฒนธรรมเหล่านี้ไม่อาจจะเรียกได้ว่าเป็น “ความแตกต่างทางชาติพันธุ์” (ethnic differences) เพราะว่าถูกมองในแง่ของความหลากหลายในเรื่องท้องถิ่น เครือญาติ และความสัมพันธ์ที่มีกับ “อารยธรรม” (civilizations) ซึ่งเป็นมรดกตกทอดกันมาด้วยประเพณี ลายลักษณ์อักษร อย่างเช่น องค์ความรู้ทางพุทธศาสนา ทำให้กลุ่มคนที่ยังเข้าไม่ถึงก็จะถูกเรียกว่า “ไม่มีอารยธรรม”

การเกิดกลุ่มชาติพันธุ์เป็นผลผลิตของการเกิดรัฐประชาชาติ ซึ่งมีบริบทที่หลากหลาย การเมืองที่กำหนดว่า “ใคร” จะเป็นส่วนประกอบของ “ชาติ” ซึ่งมีพรมแดนชัดเจน และอะไรเป็นส่วนประกอบของมรดกชาติ จะกำหนดด้วยว่ากลุ่มชนใดที่อาศัยอยู่ในขอบเขตของ “ชาติ” จะเป็นผู้ที่แตกต่างออกไป และการเมืองก็จะเป็นตัวการในการประเมิน กคช หรือละเลยมรดก (วัฒนธรรม – ผู้เขียน) ของกลุ่มชนที่แตกต่างดังกล่าว อย่างเช่น รัฐไทย ได้พยายามยกภาษาไทย (ภาคกลาง) เป็นภาษาทางการ และดำเนินการผ่านระบบโรงเรียน อย่างไรก็ตาม ผู้นำประเทศได้เผชิญกับปัญหาที่มีกลุ่มชนต่าง ๆ ที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมในอาณาเขต ทั้งที่เป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิม และที่เป็นกลุ่มคนที่อพยพเข้ามา และพยายามบูรณาการให้มีเอกภาพในกระบวนการสร้างชาติ โดยเริ่มตั้งแต่ทศวรรษของ 1910 เป็นต้นมาภายใต้อิทธิพลทางความคิดของพระมหากษัตริย์ไทย (รัชกาลที่ 6) จึงเป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการชาตินิยม ซึ่งให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมเหนือชีวภาพ “ความเป็นไทย” จะอยู่ที่ความสามารถในการใช้ภาษาไทย (มาตรฐาน/ทางการ) การนับถือพุทธศาสนา และจงรักภักดีกับสถาบันกษัตริย์ แต่เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงการปกครอง คณะนายทหารผู้ก่อการ ได้ลดความสำคัญของกษัตริย์ลง แต่ยังรักษาสัญลักษณ์ความเป็นไทยด้วยภาษาไทย และชาติ การให้ความสำคัญกับกษัตริย์อีกครั้งหนึ่งสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นนายกรัฐมนตรี “ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์” จึงเป็นสัญลักษณ์สำคัญของความเป็นไทย แต่มีการตีความ “ศาสนา” ให้กว้างขึ้นโดยการรวมศาสนาอื่น ๆ ด้วย พระมหากษัตริย์องค์ปัจจุบัน ความหมายของ “ชาติ” ก็ยืดความออกไปด้วย รับความหลากหลายที่มากขึ้น

นโยบายต่าง ๆ ที่มาจากผู้นำประเทศได้มีส่วนกำหนดลักษณะการเมือง ชาติพันธุ์ของประเทศไทย และการเมืองดังกล่าวนั้นก็ปรากฏให้เห็นในกรณีชาติพันธุ์ชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ ในประเทศ และแม้ว่าจะมีความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ ในสังคมไทย (อย่างในกรณีมุสลิมทางใต้ หรือ “ชาวเขา” ทางเหนือ) จะดำรงอยู่ต่อไป แต่ในทัศนะของ Keyes แล้ว ความขัดแย้งนี้ไม่ได้เป็นมหันตภัยต่อรัฐไทย

วาทกรรมว่าด้วยตัวแทนทางวัฒนธรรมในการสร้างชาติกับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

การวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และรัฐ ได้สะท้อนออกมาในรูปแบบหนึ่ง ในงานของ Richard Brown (1996) ในงานนี้เขาได้เสนอว่า หากเราต้องการทำความเข้าใจกับมโนทัศน์จิตสำนึกชาติพันธุ์ และชาตินิยม เราควรทำความเข้าใจในความแตกต่างของความหมายระหว่างความรู้สึก ของการเป็นสมาชิกกลุ่ม (identification) และอัตลักษณ์ (identity) ซึ่งหมายถึงระบบความคิดความเชื่อที่ว่าด้วยบุคคลมีลักษณะเฉพาะ ฉะนั้น “national identification” ก็คือความรู้สึกว่าตนเองเป็นสมาชิกของรัฐหนึ่งรัฐใด ส่วน “national identity” ก็คือความเชื่อและพฤติกรรมที่มีลักษณะเฉพาะ แสดงว่าเป็นคนสัญชาติหนึ่งสัญชาติใด หากมาใช้กับ “ethnic identification” กับ “ethnic identity” ก็ทำนองเดียวกัน เพียงแต่ใช้กับความเป็นชาติพันธุ์หนึ่งชาติพันธุ์ใด

ความแตกต่างนี้สำคัญในสังคมพหุลักษณะต่าง ๆ ยกเว้นในอเมริกา หากระบุตนเองว่าเป็นอเมริกันก็หมายความว่า เป็นสมาชิกของวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ สังคมหนึ่ง และรัฐหนึ่ง แต่ปรากฏการณ์นี้เป็นเรื่องยกเว้นในประสบการณ์มนุษย์ชาติ เพราะในประเทศออสเตรเลีย อังกฤษ ก็อาจจะมี Czech Hungarian, Slavic และอื่น ๆ ในสังคมพหุลักษณะเหล่านี้จึงมีการต่อสู้ที่จะแสดงความเหนือกว่าทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ด้วยการกีดกัน กดขี่ หรือแบ่งแยกกลุ่มคนที่ด้อยกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีผู้นำประเทศมุ่งสร้างชาติแบบให้มีเอกภาพทางวัฒนธรรม และเชื่อว่าความรู้สึกที่จะเป็นสมาชิกชุมชนทางการเมือง คือ ชาติ ในกรณีนี้เป็นไปไม่ได้ หากมีอัตลักษณ์ที่หลากหลาย เพราะว่าความจงรักภักดีต่อชาติต้องมาก่อนชาติพันธุ์

R. Brown ได้วิพากษ์ว่า ความจงรักภักดีต่อชาติพันธุ์¹⁷ ไม่จำเป็นต้องขัดกับความจงรักภักดีต่อรัฐเสมอไป เพราะว่าบุคคลอาจจะมีความรู้สึกเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ตนเอง และของประเทศของตนเองได้พร้อม ๆ กันไป หรือกลุ่มที่มีอำนาจก็อาจจะปล่อยให้มีความหลากหลายตัวอย่างในกรณีประเทศไทย ซึ่งได้พัฒนาเป็นรัฐประชาชาติที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายในประเทศตนเอง และได้พยายามสร้างเอกภาพของชาติทางวัฒนธรรมด้วยสัญลักษณ์ต่าง ๆ แต่ก็ยังเปิดช่องทางให้มีความหลากหลายได้

การเปลี่ยนแปลงจากรัฐประชาชาติมาเป็นรัฐสมัยใหม่ก็ทำให้มีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในเรื่องตัวแทน (วัฒนธรรม) ของระเบียบ สังคม ในอุดมคติด้วย ภาษาของกระบวนการพัฒนา

¹⁷ Brown ไม่แยกแยะความแตกต่างระหว่าง “วัฒนธรรม” กับ “ชาติพันธุ์” จึงใช้สับสนไปมาระหว่าง “cultural identity” กับ “ethnic identity” ในที่นี้ผู้เขียนเขียนตามความหมายในบริบท มากกว่าใช้ศัพท์ที่ R. Brown ใช้ เพื่อไม่ให้ผู้อ่านสับสนไปด้วย

เข้ามาอยู่ในชีวิตประจำวัน และมโนทัศน์ว่าด้วยชาติก็เอื้ออำนวยต่อสถานภาพที่เท่าเทียมของกลุ่มต่าง ๆ เช่น ชาวนา ชุนนาง และรวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ได้พูดภาษาไทยด้วย ทุกคนเป็น “นาย” เท่าเทียมกันในภาษาปัจจุบัน (ใช้สำหรับผู้ชายเท่านั้น – ผู้เขียน) ไม่ใช่มีนาย มีบ่าว เหมือนในสมัยศักดินา บรรทัดฐานทางสังคมไม่ได้เน้นกับหลักศีลธรรมตามพุทธศาสนา แต่ถูกทำให้เป็นสากลด้วยหลักจริยธรรม เช่น ความซื่อสัตย์ หรือการทำงานหนัก ด้วยวาทกรรมของการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยชีวิตคนไทยก็เปลี่ยนแปลงไปในหลายด้าน

จากการศึกษาหลาย ๆ กรณี เช่น อินเดีย และฝรั่งเศส R.Brown สรุปว่า ชาติพันธุ์นิยม ไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ความรุนแรงเสมอไป อย่างเช่นในไทย แต่ในบางกรณีกระบวนการก่อตัวของรัฐและความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ ต้องการการระดมทรัพยากรและแรงงานในระดับที่เข้มข้น และรัฐประชาชาติก็มักจะอ้างความชอบธรรมของการเป็น “ตัวแทน” ของสังคม หรือของกลุ่มชน (people) ซึ่งกว้างกว่ากลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง และเรียกร้องความจงรักภักดีจากกลุ่มคนต่าง ๆ “วัฒนธรรม” กลายเป็นกลไกสำคัญในการผนึกสังคม กลุ่มชน ซึ่งถูกจินตนาการขึ้นมา ในกระบวนการดังกล่าว กลุ่มคนที่มีใช้ผู้นำจะถูกมองว่าเป็น “รอบนอก” (peripheral) ถูกทำให้เป็นชายขอบ และถูกกดขี่ บางครั้งถึงรุนแรง

อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ต่าง ๆ จะถูกจัดระเบียบเป็นลำดับชั้น ในบริบทของรัฐ และอาจจะกล่าวได้ว่า ยิ่งสังคมถูกจัดระเบียบด้วยรัฐที่ทันสมัยมากเท่าใด จิตสำนึกชาติพันธุ์จะเพิ่มขึ้นมากเท่านั้น และกลุ่มชาติพันธุ์ที่ครอบงำรัฐประชาชาติก็ต้องพร้อมที่จะปรับค่านิยมไปกับผลประโยชน์ของรัฐที่ทรงอำนาจมากกว่า ในระบบโลก และกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวก็จะได้รับการสนับสนุนจากต่างประเทศในเรื่องสถานภาพการค้า วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ จะห่างไกลจากของวัฒนธรรมที่ครอบงำอยู่ และจะเผชิญสถานะถูกทำให้ชายขอบ (marginalization) ความขัดแย้งระหว่าง “จิตสำนึกชาติพันธุ์” กับ “หลักเหตุผล” (rationality) อาจจะยังคงอยู่ เพราะว่าการจะธำรงชาติให้ยั่งยืนต้องการความสมานฉันท์ทางชาติพันธุ์ แต่การจะจัดการบริหารรัฐสมัยใหม่ต้องการประสิทธิภาพ ทำอย่างไรจะประสานเข้าหากันให้ได้เป็นประเด็นที่น่าศึกษา

แนวเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตสำนึกชาติพันธุ์ และชาตินิยมในลักษณะที่สัมพันธ์กับพัฒนาของรัฐประชาชาติเป็นที่สนใจของนักวิชาการอีกหลายคน อย่างเช่น A. Rajah (1990) ซึ่งศึกษาเกาะเรียวในพม่าและในประเทศไทย ซึ่งจะไม่กล่าวถึงในรายละเอียด แต่ประเด็นของเขาคือว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวซับซ้อนและต้องย้อนกลับมาพิจารณาข้อมูลก่อนที่จะเกิดรัฐประชาชาติด้วย จึงจะเข้าใจดีขึ้น

ความเป็นอีสาน : วาทกรรมว่าด้วยการเมือง และอัตลักษณ์ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย

D.Mc.Cargo และ K. Hongladaran (2002) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า คำว่า “อีสาน” ถูกทำให้มีความหมายทางการเมือง ในแง่ที่ว่าไม่ได้มีความหมายในเรื่องความแตกต่างทางชาติพันธุ์เท่านั้น แต่ยังมียุทธศาสตร์ของการต่อสู้ของผู้ที่ไร้อำนาจสิทธิ ทำให้เกิดความสนใจที่จะศึกษาว่า อัตลักษณ์คนอีสานจะถูกใช้อย่างไร และสัมพันธ์กับอัตลักษณ์อื่น ๆ อย่างไร ปรากฏว่าในภาคอีสานมีอัตลักษณ์หลายอัตลักษณ์ ลาวฝั่งนี้ ลาวอีสาน ลาว ไทย – อีสาน และคนอีสาน ซึ่งมีหลายความหมาย เป็นคนไทยภาคอีสาน ซึ่งดูจะสับสนสำหรับบางคน อย่างเช่นคนอีสานหลายไปอยู่ที่อื่นนานก็ไม่ว่าตัวเองเป็น “ใคร” บางคนก็บอกว่าเป็นลาวในเวลานึง และว่าไม่ใช่ในอีกเวลาหนึ่ง อัตลักษณ์เหล่านี้เป็นทางเลือกที่จะใช้ในสถานการณ์ต่าง ๆ กัน

โลกานูวัต อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และการทำให้เป็นคนชายขอบ

ในระยะ 4-5 ปี หลัง จะมีงานที่ผลิตโดยนักวิชาการรุ่นใหม่ ซึ่งมักจะศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างโลกานูวัต และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ และมักจะศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกทางการรวมเรียกว่า “ชาวเขา” อย่างเช่น ม้ง ลีซอ และอาข่า เป็นต้น ซึ่งในขณะนี้ ผู้เขียนยังตามอ่านไม่หมด และหลายคนจะอยู่ในขั้นต้นของการศึกษา ก็จะขอมาเป็นบางงาน อย่างเช่นงานของ ทวิช จตุวรพฤกษ์ (2541) ซึ่งศึกษา ลีซอ ได้แสดงให้เห็นว่า ลีซอได้พยายามปรับเปลี่ยนภาพลักษณ์ของผีเสื้อบ้าน ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนของลีซอให้ทันสมัย เท่ากับว่าเป็นการตีความสำนักชาติพันธุ์ในความหมายใหม่ หรือบทความอื่น ๆ เช่นของ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ประสิทธิ์ ลิขิตระชา ที่ สุริชัย หวันแก้ว ได้เคยปริทัศน์ไปแล้ว

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่างานหลายงานเหล่านี้ รวมทั้งงานของ ขวัญชีวัน บัวแดง (2545) ซึ่งศึกษาการแสดงงานของกะเหรี่ยง ด้วยอัตลักษณ์ทางศาสนา และงานของ ปนัดดา บุญสาระชัย (2545) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าอาข่าถูกสร้างภาพอย่างไร แม้จะศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ได้อย่างน่าสนใจ แต่จุดเน้นไม่ได้อยู่ที่อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ หรือจิตสำนึกชาติพันธุ์ เท่ากับว่าแสดงอัตลักษณ์ของคนชายขอบที่ไร้อำนาจ หรือเชื่อมโยงกับเรื่องอื่น อย่างเช่น ศาสนา

บทสรุป

งานศึกษา “ชาติพันธุ์ธำรง” ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในสังคมไทย สะท้อนพัฒนาการแนวทางการศึกษาในสามสมัย ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว เมื่อสำรวจงานต่าง ๆ ที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในสมัยหลังชาติพันธุ์ธำรง ซึ่งตอนแรกเข้าใจว่าเป็นพัฒนาการเฉพาะในสังคมไทย กลับไม่ปรากฏว่าเป็นเช่นนั้น เพราะงานเหล่านี้มาจากประเพณีการศึกษาอื่น ๆ เช่น อัตลักษณ์ในบริบท

ของโลกานูวัต ภายใต้กระบวนการทำให้เป็นชายขอบ หรือกระบวนการชาตินิยม ไม่ได้สนใจตอบคำถามเกี่ยวกับจิตสำนึก และการธำรงชาติพันธุ์โดยตรง

อาจกล่าวได้ว่า ในปัจจุบันนี้ ประเด็นคำถามเกี่ยวกับชาติพันธุ์ธำรง ซึ่งพัฒนาขึ้นในทศวรรษของ 1970 แทบจะไม่ได้ได้รับความสนใจจากนักมานุษยวิทยา แต่การศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์ยังคงมีอยู่ โดยปรับเปลี่ยนไปสัมพันธ์กับเรื่องอื่น ๆ อย่างเช่น เรื่อง ชาติ และรัฐ เป็นต้น มโนทัศน์ “ชาติพันธุ์ธำรง” (ethnicity) แม้จะเป็นที่แพร่หลายมากขึ้น แต่สถานการณ์ในเชิงทฤษฎีไม่แตกต่างจากเดิม คือถูกใช้ด้วยความหมายที่หลากหลาย และขาดพลังในการอธิบายปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์

เอกสารอ้างอิง

ภาษาอังกฤษ

- Alonso, Ana Maria
1994 The political of space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review Anthropology* 23: 379-405.
- Banks, Marcus
1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. New York, Routledge.
- Barth, Fredrik
1969 Introduction. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company.
1969 Pathan Identity and Its Maintenance. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston. Little, Brown and Company.
- Bauzon, Kenneth E.
1991 *The Quest for Islamic Identity in the Philippines: Formation of the Ummah in the Philippines*. Philippines, Manila University Press.
- Berreman, Gerald
1972 Social categories and social interactions in urban India. *American Anthropologists*, 74: 567-586.
- Brown, David
1992 *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*: Politics in Asia Series. London and New York, Routledge.
- Brown, Richard Harvey
1996 Cultural representation and state formation: discourses of ethnicity, nationality, and political community. *Dialectical Anthropology* 21: 265-297. Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Bunaayodhayana, Boonsanong
1971 *Chinese-Thai Assimilation in Bangkok*. Ithaca: New York: Cornell University Press.
- Campbell, Donald T.
1967 Stereotypes and the perception of group differences: *American Psychologist* Vol. 22.
- Cohen, Abner
1974 Introduction: the Lesson of ethnicity. *Urban Ethnicity*. A. Cohen, ed. London: Tavistock.
- Cohen, Ronald
1977 Ethnicity: problem and focus in anthropology: *Annual Review of Anthropology* V.7: 379-403.
- Coughlin, Richard
1960 *Double Identity: the Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Despres, Leo A.
1975 Toward a theory of ethnic phenomena. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.
- Eriksen, Thomas H.
1997 *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*. Virginia, Pluto Press.

- Fraser, Thomas
1960 *Rusembilan: A Malay Fishing Village in Southern Thailand*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Foster, Brian L.
1974 Ethnicity and commerce. *American Ethnologist*, 1(3): 437-448.
1977 Mon commerce and the dynamics of ethnic relations. *Southeast Asian Journal of Social* Vol. 5, nos. 1-2
- Fox, Richard (ed.)
1991 *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research
- Geertz, Clifford
1963 The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states. *The Interpretation of Cultures*. C. Geertz, ed. New York: Basic Books, Inc.
- Glazer, Nathan and Daniel Moynhan
1975 Introduction. *Ethnicity*. N. Glazer and D. Moynhan, eds. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Golomb, Louis
1978 *Brokers of Morality: Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Gordon, Milton
1964 *Assimilation in American Life*. New York: Oxford University Press.
1975 Toward a general theory of racial and ethnic group relations. *Ethnicity*. N. Glazer and D. Moynhan, eds. Harvard University Press.
- Guibernau, Montserrat and Rex John
1991 *Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism, and Migration*. Oxford: Polity Press.
- Haaland, G.
1969 Economic determinants in ethnic processes. *Ethnic Groups and Boundaries*. F. Barth, ed. Boston: Little, Brown and Company.
- Hanita, F-B
1977 *The Maintenance of Ethnic Identity among Jewish Women in Urban Setting*. Ph.D. dissertation submitted to the American University
- Herskovitz, Melville
1937 *Acculturation*. Gloucester: Peter Smith.
- Hoffman, Diane M.
1997 Collectivism, individualism, and the self: *issues in Asian ethnicity in a global context*. Presented at the Second International Conference on Contemporary Diaspora, Tsukuba University, Japan.
- Horowitz, Donald
1975 Ethnic identity. *Ethnicity*. N. Glazer and D. Moynhan, eds. Cambridge: Harvard University Press.
- Hutchinson, John and Smith, Anthony D.
1994 *Nationalism*. New York, Oxford University Press.
1996 *Ethnicity*. New York, Oxford University Press.
- Isaacs, Harold
1975 Basic group identity: the idols of the tribe. *Ethnicity*. N. Glazer and D. Moynhan, eds. Cambridge: Harvard University Press.
- Isajew, Wsevolod
1974 Definition of Ethnicity. *Ethnicity* 1: 111-124
- Kammerer, Cornelia Ann

- 1992 Descent, alliance, and political order among Akha: *American Ethnologist* 25(4): 659-674
- Kaplan, David and Robert Manners
1972 *Culture Theory*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Keesing, Robert
1973 Theories of culture. *Annual Review of Anthropology*, vol.3, 73-97.
- Keyes, Charles F.
1979 The Karen in Thai history and the history of the Karen in Thailand. : *Ethnic Adaption and Identity*. Pennsylvania, Institute for the Study of Human Issues.
1979 The Karen on the Thai frontier with Burma: *Ethnic Adaption and Identity*. Pennsylvania, Institute for the Study of Human Issues

2003 Ethnicity and the nation-State: Asian perspectives: *Empire to States*. [correct reference is not available, yet].
- Kunstadter, Peter
1979 Ethnic group, category, and identity: Karen in Northern Thailand. *Ethnic Adaptation and Identity*. Pennsylvania: Institute for the Study of Human Issue.
- Leach, Edmund
1964 *Political Systems of Highland Burma*. London: The Athlone Press.
- Lehman, F. K.
1967 Ethnic categories in Burma and the theory of social system. *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*. Peter Kunstadter, ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
1979 Who are the Karen? And if so, why?: Karen ethnohistory and a formal theory of ethnicity. *Ethnic Adaptation and Identity*. Charles Keyes, ed. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Levine, Robert A. and Donald Campbell
1972 *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York, John Wiley & Sons Inc.
- Li, Tania Murray
1998 Working separately but eating together: personhood, property, and power in conjugal relations: *American Ethnologist* 25(4): 675-694
- Mitchell, J.C.
1974 Perception of ethnicity and ethnic behavior: an empirical exploration. *Urban Ethnicity*. A.Cohen, ed. London: Tavistock.
- Moerman, Michael
1967 Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?. *American Anthropologist* 67(5): 1215-1230.
- Montagu, Ashley
1965 *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Cleveland: the World Publishing Company.
1972 *Statement on Race*. London: Oxford University Press.
- Naroll, Raoul
1964 On ethnic unit classification. *Current Anthropology* 5(4):283-291, 306-312
- Noble, Lela Garner and Suhrke, Astri

- 1978 Muslims in the Philippines and Thailand: *Ethnic Conflict in International Relations*. New York, Praeger Publishers.

Ortner, Sherry

- 1984 Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26:1,126-166.

Pitsuwan, Surin

- 1985 *Islam and Malay Nationalism: A case Study of the Malay-Muslims of Southern Thailand*. Bangkok, Thammasat University Press

Prachuabmoh, Chavivan

- 1980 *The Role of Women in Maintaining Ethnic Identity and Boundaries: A Case of Thai-Muslims (The Malay Speaking Group) in Southern Thailand*. PhD dissertation submitted to the Graduate Division of the University of Hawaii.

Rajah, Ananda

- 1990 Ethnicity, nationalism, and the nation-state: the Karen in Burma and Thailand. *Ethnic Groups and Boundaries in Mainland Southeast Asia*. G. Wijeyewardene,ed. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.

Sahlin, Marshall

- 1968 *Tribesmen*. New Jersey: Prentice Hall.

Schein, Muriel

- 1975 When is ethnic group? Ecology and class structure in northern Greece. *American Ethnologist*.

Soontornpasuch, Suthep

- 1977 *Islamic Identity in Chiangmai City: A Historical and Structural and Structural Comparison of Two Communities*. Ph.D. dissertation, University of California. Berkeley.

Suheke, Astri

- 1989 The Muslims of southern Thailand. Andrew Forbes,ed. The Muslims of Thailand. Gaya: Center for Southeast Asia Studies.

Steinley, S.

- 1995

Teske, R. and B. Nelson

- 1973 A clarification: acculturation and assimilation. *American Ethnologist*

Thompson, Richard H.

- 1989 *A Critical Appraisal, Theories of Ethnicity*. Connecticut, Greenwood Press.

Toland, Judith D.

- 1993 *Ethnicity and the State: Political and Legal Anthropology Volume 9*. London, Transaction Publishers

Toyota, Mika

- 2000 Does an Akha ethnic group boundary really exist?: *The Urban Migration of Highlander*. A paper presented in Seminar on Thai Studies. Chiangmai.

Van de Berghes, Pieter

- 1981 *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press.

Wallman, Sandra

- 1986 Ethnicity and the boundary process in context: *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wijeyewardene, Gehan

- 1990 *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies

Wu, David Y.H.

- 1982 *Ethnicity and Interpersonal Interaction*. Hong Kong, Maruzen Asia.

Zenner, Walter

- 1975 Ethnicity. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Halt and Company.

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

2525 กลุ่มชาติพันธุ์. เอกสารของชุดวิชาสังคมศึกษา 4 มหาวิทยาลัยสุโขทัย
ธรรมาธิราช.

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และ ม.ล.วัลย์วิภา บุรุษรัตนพันธุ์

2525 จีนและมุสลิมในสังคมไทย. เอกสารการสอนชุดวิชาสังคมและวัฒนธรรม
มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช.

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ

2544 เอกลักษณ์และพัฒนาการของระเบียบวิธีวิจัย ในมานุษยวิทยา. จุลสาร
ไทยคดีศึกษา (ปีที่ 18 ฉบับที่ 1 หน้า 13-24).

สุริชัย หวันแก้ว

2543 กระบวนการทำให้เป็นชายขอบ (marginalization). ฉบับร่าง บทความเสนอ
เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ ระดับชาติ สาขาสังคมวิทยา ครั้งที่ 1
(15-16 ธันวาคม).

ประสิทธิ์ ธิปรีชา

2544 อัตลักษณ์ทางเครือญาติของกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง ท่ามกลางความทันสมัย เอกสาร
ประกอบการประชุม “คนมองคน” วันที่ 27-29 มีนาคม 2545 ศูนย์
มานุษยวิทยาสิรินธร.

อภิญา เฟื่องฟูสกุล

2545 อัตลักษณ์ (identity) ฉบับร่าง บทความเสนอ เอกสารประกอบการประชุม
วิชาการ ระดับชาติ สาขาสังคมวิทยา ครั้งที่ 1 (15-16 ธันวาคม).

อรัญญา ศิริผล

2545 ผื่นกับม้ง : พลวัตความหลากหลายและซับซ้อนแห่งอัตลักษณ์ของคนชายขอบ
เอกสารประกอบการประชุม “คนมองคน” วันที่ 27-29 มีนาคม ศูนย์
มานุษยวิทยาสิรินธร.

อานันท์ กาญจนพันธุ์

2545 คนชายขอบ. วัฒนธรรมแห่งการเรียนรู้ของคนไทย. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัย
นเรศวร.