



การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่น ในไทย เวียดนาม และลาว¹

จามะรี เชียงทอง²

บทนำ

บทความนี้เป็นการทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับการเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว บทความนี้แบ่งเป็นสี่ส่วน ส่วนที่หนึ่งทบทวนความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการจัดระเบียบพื้นที่ทางสังคมก่อนยุคล่าอาณานิคม ส่วนที่สองพิจารณาผลกระทบของระบบอาณานิคมต่อลำดับชั้นทางชาติพันธุ์ภายในขอบเขตความเป็นชาติ กระบวนการสร้างชาติและความเป็นชาตินิยมซึ่งส่งผลกระทบต่อกลุ่มชาติพันธุ์ในฐานะชนกลุ่มน้อย ถึงแม้ประเทศไทยจะอยู่ข้างฝ่ายโลกตะวันตก ในขณะที่เวียดนามและลาวอยู่ข้างฝั่งสังคมนิยมซึ่งส่งผลต่อนโยบายต่อชนกลุ่มน้อยที่แตกต่างกัน แต่ความเร่งด่วนในการสร้างเอกภาพในแต่ละชาตินำมาซึ่งความคล้ายคลึงกันในการให้ความสำคัญต่อความเป็นเอกภาพของชาติเหนือความเป็นชนเผ่า ส่วนที่สามพิจารณายุคพัฒนา ซึ่งให้ความสำคัญต่อความก้าวหน้าและการกำจัดความล้าหลังซึ่งผลกระทบต่อวัฒนธรรมและความรู้พื้นถิ่น ส่วนที่สี่พิจารณาเส้นทางที่แตกต่างกันของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ การเปลี่ยนแปลงในบรรทัดฐานและแนวโน้มของโลกยุคโลกาภิวัตน์ส่งผลกระทบในเชิงบวกต่อวัฒนธรรมและความรู้พื้นถิ่น อย่างไรก็ตาม บทความนี้พยายามแสดงให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์ไม่ได้หมายถึงการลดลงของอำนาจของรัฐ รัฐยังคงมีบทบาทสำคัญในทั้งสามประเทศ และชนกลุ่มน้อยต้องพยายามใช้ช่องทางและกระแสที่เหมาะสม เพื่อยึดครองตำแหน่งที่จะเอื้อประโยชน์ต่อกลุ่มของตน

1. พื้นที่ทางสังคมก่อนยุคอาณานิคม: พื้นที่ซ้อนพื้นที่

ตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ในครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 เงามักคิดถึงประเทศและชาติหรือคนในชาติว่าเป็นอย่างเดียวกัน เช่น ประเทศไทย-คนไทย ประเทศเวียดนาม-คนเวียดนาม

¹ ดัดแปลงจากต้นฉบับภาษาอังกฤษ ซึ่งได้รับการสนับสนุนการเขียนจากมูลนิธิร็อคกี้ เฟลเลอร์ ผ่านสถาบันวิจัยสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

² ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ประเทศลาว-คนลาว แต่หากย้อนกลับไปในศตวรรษที่ 19 ก่อนการเข้ามาของระบบอาณานิคมของ อังกฤษและฝรั่งเศสในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จะเห็นว่าความเข้าใจเกี่ยวกับประเทศและ ชาติมีลักษณะที่แตกต่างออกไป

ในขณะที่ในภูมิภาคแถบนี้มีอาณาจักรใหญ่ ๆ ซึ่งแผ่รัศมีออกไปจาก “ศูนย์กลาง” ที่ เป็นเมืองหลวง และบางครั้งก็ “ซ้อนทับกัน” บนอาณาเขตของ “เมือง” ที่เล็กกว่า ซึ่งต้องส่ง บรรณาการให้แก่เมืองที่ใหญ่กว่าหรืออาณาจักรที่ใหญ่กว่ามากกว่าหนึ่งอาณาจักร “ขอบเขต” ของ แต่ละอาณาจักรจึงมีลักษณะที่ยืดหยุ่นและซ้อนทับกันในบางครั้ง ในอีกด้านหนึ่งก็อาจเห็นการ เคลื่อนไหวหรือการเคลื่อนย้ายพลเมือง (Subjects) (ข้าเมือง) จากเมืองเล็ก ๆ เข้าไปอยู่ใน “ขอบเขต” ของอาณาจักรหนึ่งเพื่อเป็นแรงงานในการผลิต ในขณะเดียวกันก็เท่ากับเป็นการตัด กำลังของอาณาจักรอื่นที่จะให้ประโยชน์จากแรงงานเหล่านี้ได้อีกด้วย (ดู Thongchai 1994) ดังนั้น จึงจริง ๆ แล้วขอบเขตและพลเมืองหรือข้าเมือง (subjects) จึงมีลักษณะยืดหยุ่นและเคลื่อนไหวในแต่ ละอาณาจักรประกอบไปด้วย กลุ่มชาติพันธุ์หลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์

หากพิจารณาให้แคบลงในต้นศตวรรษที่ 19³ เฉพาะพื้นที่ภูมิศาสตร์ทางภาคเหนือของ ประเทศไทย สาธารณประชาธิปไตยประชาชนลาว เวียดนาม และพื้นที่ทางตอนใต้ของจีนใน ปัจจุบันจะเห็นว่าเป็นกลุ่มเทือกเขาซึ่งมีที่ราบลุ่มสลับกับพื้นที่สูง ซึ่งเป็นที่อยู่อาศัยของประชากร หลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในขณะที่พื้นที่ราบและพื้นที่สูงบางแห่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ “ไต”⁴ ซึ่งมี หลากหลายกลุ่ม เช่น ไตดำ ไตแดง ไตขาว (ในเวียดนาม) ไตลื้อ (ลาว และจีนตอนใต้ และไทย) ซึ่ง ทำนาในพื้นที่ราบและทำไร่ในพื้นที่ดอน พื้นที่สูงก็ยังมีประชากรในพื้นที่สูงซึ่งมีการเคลื่อนย้ายพื้นที่ ทำการเกษตรในที่สูง เช่น ม้ง เย้า อาข่า ลาฮู ลีซอ ฯลฯ ในขณะที่เชื่อว่ากลุ่มชาติพันธุ์ในที่สูง เหล่านี้เคลื่อนย้ายจากจีนตอนใต้มายังลาว ไทย เวียดนาม มากขึ้นในศตวรรษที่ 19 เนื่องจากการ หนีภัยสงครามในจีน แต่นอกเหนือจากกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ก็ยังมีกลุ่มที่เชื่อว่าอยู่มาก่อนกลุ่มชาติ พันธุ์ไต เช่น ลัวะ และกะเหรี่ยง ในภาคเหนือของไทยหรือ “ขมุ” ในภาคเหนือของไทยและลาว กลุ่ม ที่หลากหลายเหล่านี้มีความสัมพันธ์กันในแง่ที่กลุ่มที่เล็กกว่าและด้อยอำนาจกว่าส่งส่วยให้แก่กลุ่ม ที่มีอำนาจมากกว่า ซึ่งรวมตัวกันเป็น “เมือง” ในขณะที่ “เมือง” ก็ส่งส่วยให้แก่เมืองที่ใหญ่ขึ้นไป กว่าอีกชั้นหนึ่ง

งานศึกษาสำคัญ 2 ชิ้น ที่ให้ความสำคัญต่อพื้นที่ในระดับ “เมือง” และความสัมพันธ์ ทางสังคมระหว่างกลุ่มพื้นราบที่เป็น “ไต” กับกลุ่มที่ไม่ใช่ “ไต” ที่อยู่ในพื้นที่สูง ได้แก่ Political

³ ขออนุญาตใช้คริสต์ศตวรรษ และคริสต์ศักราช เพื่อสะดวกเมื่ออ้างถึงเวียดนามและลาวด้วย

⁴ ขออนุญาตใช้คำว่า “ไต” ในความหมายเท่ากับคำว่า “ไท” เพื่อหลีกเลี่ยงการพ้องเสียงกับคำว่า “ไทย” คำว่า “ไต” มีปรากฏในพจนานุกรมไทย-อังกฤษของ Mary Haas (1964) หมายถึง names of northern tai groups

System of Highland Burma ของ ลีช (Leach 1954) และ From Lawa to Mon, from Saa to Thai ของคอนโดมินาส (Condominas 1990)

ใน Political System of Highland Burma ลีชให้ความสำคัญต่อความแตกต่างทางโครงสร้าง (Structural Differentiation) ระหว่างพื้นที่สูงกับพื้นที่หุบเขาซึ่งมีความหมายทางสังคมแฝงเร้นอยู่ด้วย พื้นที่ราบหุบเขาสามารถทำนาเป็นระบบเกษตรถาวรเป็นที่อยู่ของกลุ่ม "Shan" หรือ "ไตใหญ่" เป็นพื้นที่ที่มี "อารยธรรม" สูงกว่า เนื่องจากมีการนับถือพุทธศาสนา ในขณะที่พื้นที่สูงซึ่งเป็นที่อยู่ของ "คะฉิ่น" ต้องทำการเกษตรแบบไร่หมุนเวียน และยังไม่นับถือพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม เมื่อทำงานวิจัยสนามในช่วงระหว่างสงครามโลกครั้งที่ 2 เขาได้ค้นพบว่า การแบ่งกลุ่มชาติพันธุ์เป็น "ชาน" และ "คะฉิ่น" นั้น เป็นการจัดประเภทที่แข็งทื่อและตายตัวและไม่ได้สะท้อนให้เห็นการเคลื่อนไหวและการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เมื่อ "คะฉิ่น" "กลายมาเป็น" "ชาน" นั่นคือ รับเอาวัฒนธรรมของชานมาใช้ เมื่อ "คะฉิ่น" ต้องการยกระดับฐานะทางสังคมให้สูงขึ้น เช่น พุทธศาสนา ภาษา และบ้านเรือน

นอกจากนั้น กลุ่มที่เรียกว่า "คะฉิ่น" นั้น จริง ๆ แล้วประกอบไปด้วยหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์และมีภาษาพูดที่แตกต่างกัน ดังนั้น ความแตกต่างระหว่างคะฉิ่นและชาน จึงเป็นความแตกต่างกันทางการเมืองระหว่างผู้ได้ปกครองกับผู้ปกครองในบริบทท้องถิ่น ซึ่งเลดูเหมือนความแตกต่างทางกลุ่มชาติพันธุ์

สำหรับหนังสือของคอนโดมินาสนั้นเป็นบทความ 2 ชิ้นที่อยู่ในเล่มเดียวกัน ซึ่งต้องการพิจารณาความ "ยืดหยุ่น" ทางกลุ่มชาติพันธุ์ บทความแรกพิจารณาชนเผ่า "ละว้า" หรือ "ลัวะ" ในอาณาจักรหริภุญชัยสมัยพระนางจามเทวี ในขณะที่บทความที่สองพิจารณาชนเผ่า "ไต" ในภาคเหนือของเวียดนาม

ทั้งงานวิจัยของลีชและคอนโดมินาสพยายามสะท้อนให้เห็นถึงความยืดหยุ่นของการเปลี่ยนแปลงภายในกลุ่มชาติพันธุ์ ภายใต้การจัดระเบียบทางการเมือง ภายใต้ระบบเมืองขนาดกลางที่ชนชาติ "ไต" มีอำนาจทางการเมืองเหนือกลุ่มที่อยู่มาก่อน หรือกลุ่มที่เป็น "ชนกลุ่มน้อย" อื่น ๆ ในที่สูงที่มีอำนาจทางการเมืองด้อยกว่า

ในการใช้คำว่า "พื้นที่ทางสังคม" คอนโดมินาสให้ความสำคัญกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ทางสังคมในรูปแบบต่าง ๆ ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ได้ปกครอง และเขาให้ความสำคัญต่อ "มิติของเวลา" เพื่อที่จะเน้นว่า ความสัมพันธ์เหล่านี้ไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว แต่สามารถ "แปรเปลี่ยน" ได้ เช่น เมื่อ "ละว้า" กลายเป็นมอญ หรือ "สา" (Saa) กลายเป็น "ไต"

คอนโดมินาสตั้งข้อสังเกตว่า ในตำนานหลายตำนานที่กล่าวถึงพระนางจามเทวีมักจะอ้างว่า จามเทวีเป็นธิดาของกษัตริย์แห่งอาณาจักรมอญที่ลพบุรีที่มีอารยธรรมสูงกว่า ซึ่งถูกส่ง

มาปกครองหรือบัญชา (ลำพูนในปัจจุบัน) และทำให้ขุนหลวงวิลังคะซึ่งเป็นหัวหน้าชนเผ่าลัวะซึ่งเป็นชนพื้นเมืองต้องพ่ายแพ้ และหลังจากนั้น ลัวะจึงกลายเป็นเพียงแค่ชนกลุ่มน้อยของอาณาจักรหรือรัฐในขณะที่ยกอนโดมินาสอ้างว่า อาจตีความได้ในอีกแนวทางว่า พระนางจามเทวีซึ่งเป็นธิดาบุญธรรมของกษัตริย์ชาวสุโขทัยซึ่งก็เป็นลัวะถูกส่งให้ไปรับการศึกษาและแต่งงานกับโอรสของกษัตริย์แห่งอาณาจักรที่เป็น “มอญ” ทางตอนใต้ซึ่งมีอารยธรรมสูงกว่า กลับขึ้นมาปกครองอาณาจักรลัวะของบิดาบุญธรรม แต่การ “กลับมา” ของพระนางจามเทวีนี้เป็นการกลับมาเมื่อได้ “กลายเป็น” “มอญ” ไปแล้ว และใช้อารยธรรมที่สูงกว่ามาใช้ในการปกครองอาณาจักรหรือรัฐ

ข้อสังเกตจากงานชิ้นนี้ของคอนโดมินาสก็คือ เรื่องของความตระหนักในลำดับชั้นของ “อารยธรรม” ของชนชั้นผู้ปกครองมากกว่าเรื่องความแตกต่างทาง “ชาติพันธุ์”

บทความที่ 2 เกี่ยวกับชาติพันธุ์ “ไต” ในเวียดนามตอนเหนือเขียนจากประสบการณ์สนามของการสัมภาษณ์ผู้ตอบที่เป็นคน “ไต” ผสมผสานกับงานเขียนจากประสบการณ์สนามเกี่ยวกับคน “ไต” ของนักวิชาการฝรั่งเศสและข้อมูลจากนักวิชาการเวียดนามซึ่งมีเชื้อสาย “ไต” บางท่าน

รัฐ “ไต” ในเวียดนามตอนเหนือเกิดจากกลุ่มคน “ไต” ที่เข้ามาตั้งรกรากในบริเวณที่ราบลุ่มในหุบเขา หลังจากเอาชนะคนพื้นเมืองที่อยู่มาก่อน แม้กลุ่มผู้แพ้จะมีสถานะกลายเป็นข้าของผู้ชนะ ต้องส่งส่วยแรงงานหรือเป็นทาสรับใช้ในเรือน ซึ่งเรียกว่า “สา” (Saa) แต่คนกลุ่มนี้ก็ได้รับเอา “วัฒนธรรม” ไต เช่น ภาษา ลักษณะบ้านเรือนแบบ “ไต” มาใช้ เกิดกระบวนการ “กลายเป็นไต” (tai-ization)

ภาพสะท้อนที่สำคัญของความสัมพันธ์ทางสังคมของคนในพื้นที่ทางสังคมเดียวกันที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ พิธีกรรมที่จัดให้มีขึ้นในโอกาสสำคัญ ๆ เพราะพิธีกรรมคือการนำเสนอและตอกย้ำสัญลักษณ์การยอมรับและอยู่ใต้อำนาจความเหนือกว่าและความด้อยกว่าของกลุ่มคนต่าง ๆ

ทานาเบ้ (Tanabe 2000) ตั้งข้อสังเกตว่า ในกลุ่มรัฐไต เช่น อาณาจักรเชียงใหม่ในอดีต มักมีการกำหนดให้ “ลัวะ” เข้ามาร่วมพิธี เป็นสัญลักษณ์ซึ่งผู้มีอำนาจยอมรับว่า ลัวะ เป็นผู้ที่อยู่มาก่อน แต่ขณะเดียวกันก็เป็นการแสดงว่า ลัวะยอมรับอำนาจการปกครองของเจ้าเชียงใหม่

เช่นเดียวกันในรัฐลาวในหลวงพระบาง พิธีกรรมสำคัญ ๆ ซึ่งเป็นพิธีหลวงในอดีตก็มักจะมีการกำหนดให้กลุ่มคนพื้นเมืองที่อยู่มาก่อน เช่น ขมุ เข้ามาร่วมในพิธี (ดู Trankell 1999)

เทอร์ตัน (Turton 2000) ตั้งข้อสังเกตเพิ่มเติมว่า พิธีกรรมเช่นนั้นนอกจากเป็นสัญลักษณ์ “ความชอบธรรมในการปกครอง” ของผู้มาอยู่ใหม่แล้วยังเป็นการยอมรับ “การใช้และครอบครองที่ดิน” ของกลุ่มคนดั้งเดิมอีกด้วย

ประเด็นที่ทานาเบ้ตั้งข้อสังเกตไว้ที่สำคัญอีกประเด็นหนึ่งคือเรื่อง สถานภาพของ “ลัวะ”

และ “ยาง” (กะเหรี่ยง) ในบริบทของนครรัฐแบบ “ไต” ภาคเหนือถือเป็นกลุ่ม “ชายขอบ” (peripheral และ marginal) ซึ่งแตกต่างไปจากกลุ่มที่อยู่บนที่สูงอื่น เนื่องจากเป็นกลุ่มที่ทำการเกษตรทั้งในที่สูงและที่ราบ ที่ไม่ใช่กลุ่มเดียวกับผู้ปกครอง แต่มีพื้นที่และบทบาทปรากฏในพิธีกรรมเกี่ยวกับการปกครอง และสามารถถูกเปลี่ยนให้มีอารยธรรมมากขึ้นได้โดยเปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนาแต่ก็ยังเกี่ยวพันอยู่กับพิธีกรรมที่มีการเซ่นสังเวยสัตว์เล็กและใหญ่ในการบูชาผีบรรพบุรุษ

ในบทนำของหนังสือ เรื่อง Civility and Savagery เทอร์ตัน (Turton 2000) ให้ความสำคัญต่อความละเอียดอ่อนและซับซ้อนของความหมายทางสังคม ระหว่าง “อารยธรรม” กับ “ความป่าเถื่อน” ซึ่งซ่อนเร้นอยู่ในการจัดระเบียบพื้นที่ทางสังคมในสังคม “ไต”

ในด้านหนึ่งลักษณะเชิงกายภาพทางภูมิศาสตร์ หรือลำดับชั้นของพื้นที่ เช่น เมือง-ป่า มักถูกเชื่อมโยงกับลำดับชั้นทางสังคม เช่น “เมือง” หมายถึง พื้นที่ที่ได้รับการ “จัดการ” เปลี่ยนแปลงปรับปรุง (tamed) บ้างแล้วและเจริญกว่า ในขณะที่ “ป่า” หมายถึงพื้นที่ที่อยู่นอกเหนือการควบคุมและเต็มไปด้วยภัยอันตราย

อย่างไรก็ตาม เทอร์ตันตั้งข้อสังเกตว่า แม้ “ป่า” ในวาทกรรมของคนกลุ่มไตจะเป็นพื้นที่ที่ยังเถื่อนอยู่ และอยู่ในลำดับชั้นที่ต่ำเมื่อเทียบกับเมือง แต่ “ป่า” ก็เป็นบ่อเกิดของ “อำนาจ” ซึ่งสามารถนำมาใช้เป็น “พลัง” ได้ เช่น ในการแสวงหาเครื่องรางของขลังต่าง ๆ จากป่ามา “ใช้” สะท้อนให้เห็นปฏิสัมพันธ์ภายในโครงสร้างอำนาจในการจัดพื้นที่ทางสังคม

ในขณะที่ “เมือง” กับ “ป่า” เป็นคู่ตรงข้ามระหว่างอารยธรรมกับความป่าเถื่อน แต่การจัดระเบียบพื้นที่ของสังคมไทยยังมีพื้นที่ “ระหว่างกลาง” คือพื้นที่ “บ้าน” หรือชุมชนเล็ก ๆ ที่ทำการเกษตรซึ่งแวดล้อมด้วยพื้นที่ไร่นา (คือป่าที่ปรับสภาพแล้ว) และ “บ้านป่า” ซึ่งใกล้ชิดกับ “ป่า” มากกว่าสะท้อนให้เห็นพลวัตของการเคลื่อนไหวทางสังคม

งานวิจัยของลีซและคอนโดมินาสและงานวิเคราะห์เพิ่มเติมของเทอร์ตันและทานาเบ้เป็นตัวอย่างงานศึกษา ซึ่งพยายามทำความเข้าใจการจัดระเบียบในพื้นที่ขนาดกลางและ “ระหว่างกลาง” (intermediate space) ของพื้นที่การปกครองแบบเมือง ซึ่งอยู่ระหว่าง “เผ่า” ขนาดเล็กกับ “อาณาจักร” ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ซ้อนทับกัน และมีพลวัตของการเปลี่ยนแปลงของกลุ่มคนที่หลากหลาย

2. การกำหนดขอบเขตพื้นที่ การจำแนกประเภทกลุ่มชาติพันธุ์ และการจัดการการปกครอง

“นักเดินทาง” ตะวันตกที่เข้ามาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในศตวรรษที่ 19 (หรือก่อนหน้านั้นก็ตาม) ไม่ว่าจะเป็นผู้สอนศาสนา นักสำรวจ หรืออื่น ๆ มักนิยมเขียนบันทึกการเดินทาง ซึ่ง

นอกเหนือจากการพรรณนาสภาพทางภูมิศาสตร์ที่เดินทางผ่านไป ยังกล่าวถึงกลุ่มชนเผ่าต่าง ๆ ที่เขาได้พบเจออีกด้วย ซึ่งอาจถือเป็นงาน “ชาติพันธุ์พหุพจนานา” รุ่นบุกเบิกก็น่าจะได้

ในท่ามกลางงานจำนวนมากเหล่านี้มีงานเล่มหนึ่งของ “นักเดินทาง” ฝรั่งเศสที่ชื่อ อาร์มังด์ (Harmand 1997) ซึ่งบันทึกไว้ในศตวรรษที่ 19 ตอนปลายเล่าถึงการเดินทางในลาว ไทย และเวียดนาม ผ่าน “เมือง” ขนาดเล็กของคนกลุ่มไตและคนพื้นเมืองในลาวที่เป็นพวก “ซา” งานเขียนของอาร์มังด์สะท้อนให้เห็นมุมมองของคนตะวันตกในศตวรรษที่ 19 ซึ่งเป็นผู้ที่ “เหนือกว่า” (superior) เมื่อต้องมาเจอกับคนพื้นถิ่นที่พูดกัน “ไม่รู้เรื่อง” ไม่ใช่เฉพาะข้อจำกัดทางภาษา แต่เพราะวิธีคิดที่ “ด้อยกว่า” ของคนพื้นถิ่นเหล่านั้น ภาพสเก็ตช์ของคนเหล่านี้ก็สะท้อนให้เห็นความ “ต่ำกว่า” ของการใช้ชีวิตที่ยังขาดแคลนในเชิงวัตถุอยู่มาก⁵ และแสดงลักษณะของสังคมที่ยุดนิ่ง

หลังจากการยึดครองโคชินจีน อันนัม และตองคินแล้ว ฝรั่งเศสก็เริ่มให้ความสนใจต่อการขยายอิทธิพลเข้ามาในลาว เนื่องจากเชื่อว่าแม่น้ำโขงน่าจะเป็นเส้นทางคมนาคมที่สำคัญที่จะทำให้ฝรั่งเศสสามารถเปิดประตูการค้ากับจีนตอนใต้ได้ ถึงแม้การสำรวจหลายครั้งจะมีรายงานว่า มีเกาะแก่งต่าง ๆ ในแม่น้ำโขงมากมายเกินกว่าจะเดินเรือได้สะดวก แต่ฝรั่งเศสก็ยังไม่ละทิ้งความพยายาม นำมาสู่การยึดครองลาวเป็นอาณานิคมในปกครองในปี 1893 โดยมีแม่น้ำโขงเป็นเส้นเขตแดนระหว่างลาวกับสยาม

การเข้ามาของรัฐบาลอาณานิคมจากตะวันตกได้ให้ความสำคัญต่อกำหนดขอบเขตพื้นที่ที่ชัดเจน (territorialization) เห็นได้จากการจัดระเบียบพื้นที่ในรูปแบบใหม่ ซึ่งปฏิเสธการ “ซ้อนทับ” ของอำนาจของอาณาจักรมากกว่าหนึ่งบนพื้นที่ชายขอบ แต่การกำหนดพื้นที่ที่ “ชัดเจน” ในการแบ่งเขตแดนเช่นนี้ได้นำมาซึ่งการแบ่งแยกกลุ่มคนซึ่งเป็นเผ่าหรือชาติพันธุ์เดียวกันให้อยู่คนละฝั่งของเขตแดน เช่น กรณีของลื้อเมืองสิงห์ซึ่งกลายมาเป็นเขตแดนของลาวภายใต้อาณัติของฝรั่งเศส จากที่เคยเป็นส่วนหนึ่งของสิบสองปันนาซึ่งเป็นเขตแดนของจีน (Thongchai 1994)

ในบทความที่เขียนเกี่ยวกับลาวภายหลังที่ตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศส แม็คคอย (McCoy 1970) ตั้งข้อสังเกตว่าได้มีการนำ “ลำดับชั้นทางชาติพันธุ์” (ethnic hierarchy) ไปใช้เป็นเครื่องมือในการปกครอง เขายกตัวอย่างการเก็บภาษีซึ่งชนเผ่าละเมิดส่งมอบภาษีผ่านชั้นมาทางผู้เก็บภาษีที่เป็นคนลื้อ ผ่านชั้นมาทางเจ้าหน้าที่ที่เป็นคนลาว ซึ่งขึ้นต่อเจ้าหน้าที่ที่เป็นเวียดนาม ซึ่งขึ้นต่อเจ้าหน้าที่ที่เป็นคนฝรั่งเศสอีกทีหนึ่ง (McCoy 1970: 80) แม็คคอยมองว่า ลำดับชั้นความแตกต่างทางชาติพันธุ์เช่นนี้ก่อให้เกิดความแตกแยกทางกลุ่มชาติพันธุ์ที่ฝังแน่นอยู่ในลาว

⁵ เมื่อ Said (1978) เขียนเรื่อง Orientalism ประเด็นสำคัญประการหนึ่งในงานเขียนของเขาก็คือ งานเขียนต่าง ๆ ที่หลากหลายของตะวันตกส่งผลสะท้อนถึงการสร้างองค์ความรู้ หรือวาทกรรมเกี่ยวกับตะวันออกกลางอย่างไร โดยเฉพาะเมื่องานเขียนนั้นซ่อนข้อตัดสินเชิงวัฒนธรรมของผู้เขียนต่อวัฒนธรรมที่ตนเขียนถึง

แม้ว่าจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เพิ่งเข้าไปตั้งหลักแหล่งในลาวเป็นจำนวนมากขึ้นในช่วงศตวรรษที่ 19 (ดู Chaze 2002) แต่นับเป็นกลุ่มที่ค่อนข้างมีบทบาทสำคัญในลาว ในปี 1919-1921 เกิดกบฏมั่งในลาวเป็นการประท้วงการเก็บภาษีที่ไม่เป็นธรรม ทำให้ได้รับความสนใจจากฝรั่งเศสและรัฐบาลอาณานิคมฝรั่งเศสในลาวได้ยอมรับให้มั่งสามารถจัดเก็บภาษีและปกครองตนเองในกลุ่มคนมั่งได้ (อ้างใน Evans 1999: 177) ทำให้มั่งมีความสำคัญในทางการเมืองในลาวในเวลาต่อมา

ในเวียดนามก็มีความหลากหลายทางกลุ่มชาติพันธุ์เช่นเดียวกัน ในขณะที่ "kinh" เป็นกลุ่มคนกลุ่มใหญ่ในเวียดนาม แต่ก็มีความหลากหลายเป็นหย่อม ๆ อยู่ทั่วประเทศ ในบรรดาคนกลุ่มน้อย "ไต" เป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใหญ่ในตอนเหนือของเวียดนามซึ่งทำนาในที่ราบและทำไร่ในที่ดอน และได้รับสิทธิในการปกครองตนเองในระดับหนึ่ง ในส่วนอื่น ๆ ของเวียดนามมีชนกลุ่มน้อยกระจายตัวทั่วไปอย่างเช่น บริเวณที่เรียกว่า central highland ในตอนกลางของเวียดนามในปัจจุบัน เป็นที่อยู่ของชนเผ่าที่ทำไร่หมุนเวียนหลากหลาย (ดู Salemink 1995) โดยมีชนเผ่าที่เป็นที่รู้จักดี เช่น ราเด่ (Rhade) และจาไร (Jarai)

Salemink ตั้งข้อสังเกตว่า คำว่า "Moi" ในภาษาเวียดนามนอกจากจะใช้เรียก "คนป่า" บนภูเขาแล้วยังหมายถึง "ทาส" ซึ่งน่าจะหมายถึงมีการจับคน "ป่า" ในที่สูงไปเป็นทาสซึ่งทำให้คนเหล่านี้ยิ่งพยายามหนีลึกเข้าไปในป่า (อาร์มิงค์ก็เคยตั้งข้อสังเกตถึงพวก "ชาว" ในที่สูงในลาวต่อกับเวียดนามซึ่งค่อนข้างกลัวการถูกจับไปเป็นทาสและพยายามจะแยกตัวอยู่ต่างหากโดยไม่พยายามส่งสิ่งกับคนภายนอกมากนัก) ในศตวรรษที่ 19 ชนเผ่าเหล่านี้อยู่กันอย่างค่อนข้างเป็น "อิสระ" โดยมีบรรณาการต่อเวียดนาม (อันนัม) เขมร และลาวบ้าง ในตอนแรกที่ฝรั่งเศสเข้ามาในโคชินไชน่าและอันนัม ชนเผ่าบนที่สูงเหล่านี้ก็ยังคงอยู่ในพื้นที่ที่ยังไม่ถูก "แตะต้อง" จากภายนอกมากนัก (res nullius)

เซลมิงค์ตั้งข้อสังเกตถึงความพยายามของฝรั่งเศสที่จะเข้าไป "จัดการ" "ปกครอง" ชนเผ่าในที่สูงนี้ แยกต่างหากไปจากคนพื้นราบในเวียดนาม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หลังการประกาศอิสรภาพของเวียดนามในปี 1945 (Salemink 1995: 277-279) ชนเผ่าบนที่สูงสามารถเป็นกำลังช่วยรบที่สำคัญของฝรั่งเศสในการต่อสู้กับกลุ่มเวียดนาม และแม้เมื่อฝรั่งเศสถอนตัวออกไปและสหรัฐได้เข้ามามีบทบาทในสงครามภายในเวียดนามมากขึ้นชนเผ่าบนที่สูงส่วนหนึ่งก็ได้กลายเป็นกำลังช่วยรบที่สำคัญของสหรัฐ

เซลมิงค์ (Salemink 1995: 263-275) ตั้งข้อสังเกตการเปลี่ยนแปลงวิธีการจัดประเภทการศึกษาคน "ป่า" ในที่สูงจากการมองว่าคนเหล่านี้เป็น "เผ่า" (tribes) ซึ่งแตกต่างกัน (mutually exclusive) ซึ่งมีพื้นที่แยกกันอยู่ต่างหากจากกันมาเป็น "กลุ่มชาติพันธุ์" (ethnic minority) ใน

ฐานะเป็นกลุ่มชนที่แตกต่างไปจากคนเวียดนามเป็นภาพสะท้อนของนโยบาย “แบ่งแยกและปกครอง”

ในบทความที่กล่าวถึง “คนอื่นที่อยู่ข้างใน” (The Others Within) ธงชัยยกตัวอย่างบทความสั้น ๆ ของขุนประจักษ์คดีกิจ ที่ตีพิมพ์ในหนังสือวิจารณ์พิเศษ ซึ่งกล่าวถึง “คนเดิม” ในประเทศไทย ซึ่งสามารถสังเกตการจัดลำดับชั้นซึ่งซ่อนอยู่ในลำดับการกล่าวถึง ละว้า (ลัวะ) ยาง (กะเหรี่ยง) ขมุ และข่า ไปจนถึงแม้ว มูเซอร์ และผีตองเหลือง ธงชัยเน้นว่า ลำดับชั้นเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงการสร้างระยะห่างทาง “พื้นที่” และ “เวลา” ซึ่งมีคนป่าเช่น ผีตองเหลือง อยู่ในพื้นที่ที่ห่างไกล(ที่สุด) รวมทั้งอยู่ในมิติของเวลาของวิวัฒนาการ (temporality of civilization) ที่ห่างจากอารยธรรมที่สุดเช่นกัน เช่นเดียวกับบทความของเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรีที่เขียนถึงชนกลุ่มน้อยในภาคกลางและภาคเหนือของลาว ซึ่งเขียนจากการที่ท่านเดินทางไปในราชการสงครามในลาว (ตีพิมพ์ในวิจารณ์พิเศษ ในปี 1889) ก็กล่าวถึงคนเหล่านี้ว่ายังห่างไกลความเจริญ และ “ไม่น่าสนใจที่จะต้องไปปกป้อง”

ธงชัย พยายามสะท้อนให้เห็นถึง “วิธีคิด” และ “การจำแนกประเภท” ของคนชั้นนำในสยามซึ่งผสมผสานระหว่างวิธีคิดของการเมืองพื้นที่ทางสังคมแบบเดิม ซึ่งป่าย่อมต่ำกว่าและด้อยกว่าเมือง ผสมผสานกับ “การจำแนกประเภท” ของชาติพันธุ์พหุวัฒนธรรมแบบตะวันตกซึ่งจำแนกประเภทตามลักษณะกายภาพ ภาษาพูด ศาสนา (การนับถือผี) ฯลฯ

ธงชัยกล่าวถึงวาทกรรมแบบ “อาณานิคม” ของการจัดประเภทชนเผ่า (tribes) และชาวนา (peasants) และกล่าวว่า คนชั้นนำในสยามได้เริ่มจำแนก “คนอื่น” ในอาณาเขตของตนเองออกเป็น “คนป่า” กับ “คนบ้านนอก” (หรือชาวนา) ซึ่งใกล้เคียงมาอีกนิดในแง่พื้นที่กับคนเมืองรวมทั้งใกล้เคียงในแง่ของมิติทางเวลาที่ใกล้ชิดกับอารยธรรม

2.1 ชาติ ความเป็นชาติ ความเป็นพลเมือง (Nation Nationalism and Citizenship) และการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์

การแบ่งเขตแดนที่ชัดเจนนำไปสู่ความสำคัญของการแยกว่า ใครเป็นหรือไม่เป็นสมาชิกของเขตแดนเหล่านั้น หรือใครที่อยู่ข้างใน หรือเป็นส่วนหนึ่ง (included) และใครที่ไม่ใช่และต้องถูกกันออกไป (excluded) อย่างไรก็ตาม ความรู้สึกเป็นสมาชิกหรือไม่ใช่สมาชิกไม่ได้ก่อตัวขึ้นฉับพลันทันทีพร้อมกับการปักปันเส้นเขตแดน

ปัญหาเรื่องความสอดคล้องกันระหว่างเขตแดนกับคนในเขตแดนเป็นสิ่งที่สยามตระหนักอย่างรวดเร็ว เนื่องจากความหวุ่นเกรงความขัดแย้งที่อาจจะเกิดกับฝรั่งเศสในเรื่องประชากรที่สยามเคยเคลื่อนย้ายออกมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงในสงครามในลาวก่อนปี 1893 ในขณะที่

ที่ฝรั่งเศสก็มีความสนใจอยากได้ประชากรเหล่านั้นให้กลับไปตั้งรกรากในลาว เนื่องจากปัญหาการขาดแคลนแรงงานในลาว ความตื่นตัวในเรื่องความขัดแย้งที่อาจเกิดขึ้นกับฝรั่งเศสทำให้มีการพิจารณาออกกฎหมายเกี่ยวกับสัญชาติ (Nationality Law) ในปี 1899 ซึ่งสยามจะให้สัญชาติแก่คนที่เกิดในประเทศที่มีบิดามารดาเป็นคนเอเชีย (อ้างใน Snit and Breazeale 1988)

ดังนั้น แม้รัชชียจะมองว่าชนชั้นนำสยามมอง “คนบ้านนอก” และ “คนป่า” เป็น คนอื่น แต่เมื่อก้าวเข้ามาสู่ต้นศตวรรษที่ 20 จะเห็นได้ว่าแม้คนพื้นราบซึ่งมีหลากหลาย “ชาติพันธุ์” อาจไม่ได้อยู่ในศูนย์กลางของความเจริญ แต่ก็ได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย ที่กำลังก่อตัวขึ้น ในขณะที่ “คนป่า” ยังไม่ได้รับความสนใจจากศูนย์กลางของอำนาจมากนัก พื้นที่ที่เป็นบ้านนอกได้รับการ “จัดการ” ควบคุมจากรัฐบาลมากขึ้น (ดู เช่น เดวิด บรูซ จอห์นสัน 2530, Hirsch (ed.) 1993)

สยามมีความตื่นตัวในการปรับตัวเข้าเป็นชาติสมัยใหม่ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 ในปลายศตวรรษที่ 19 เมื่อมีการจัดระเบียบบริหารราชการแบบใหม่เพื่อควบคุมการจัดการพื้นที่ (เทศาภิบาล) และในสมัยรัชกาลที่ 6 ก็ยังมีการให้ความสำคัญต่อชาติมากยิ่งขึ้น และมีการสร้างสัญลักษณ์เพื่อสร้างความเป็นปึกแผ่นของชาติ เช่น เพลงชาติ และธงชาติ (ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์) และรัชกาลที่ 6 ทรงพระราชนิพนธ์บทความปลุกใจให้รักชาติอีกด้วย

แม้การก่อตัวเป็น “ชาติ” สมัยใหม่ของ “ไทย” จะเริ่มชัดเจนขึ้นตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 เป็นต้นมา แต่ความเป็นชาติซึ่งเริ่มกลายเป็น “ชาตินิยม” เห็นชัดเจนมากขึ้นในสมัยรัฐบาล “ประชาธิปไตย” สมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งมีการพูดถึงการเรียกร้องคืน “ดินแดน” จากฝรั่งเศส รวมทั้งการเปลี่ยนชื่อประเทศจากสยามมาเป็น “ไทย”

ในลาวและเวียดนาม ได้เกิดกระแสความตื่นตัวเป็นชาติ เรียกร้องอิสรภาพจากการปกครองของฝรั่งเศสตั้งแต่ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ในลาวมีการสร้างความเข้มแข็งในวรรณกรรมและดนตรีพื้นบ้าน เพื่อเสริมสร้างความภูมิใจในลาว ถึงแม้ความเคลื่อนไหวนี้จะก่อตัวขึ้นในเฉพาะหมู่คน “ลาว” พื้นราบ (McCoy 1970: 92-98)

ดังเป็นที่ทราบกันดีว่า ชนเผ่าต่าง ๆ ในเวียดนามและลาวมีอยู่มากมายและกระจายอยู่ทั่วประเทศ⁶ ดังนั้น ในการสร้างชาติจึงต้องให้ความสนใจชนกลุ่มน้อยเป็นพิเศษ⁷

⁶ เนื่องจากเขียนขึ้นก่อนการรวมตัวกันเป็นหนึ่งเดียวในลาวในปี 1975 ดังนั้น McCoy จึงให้ความสำคัญในการกล่าวถึงความแตกแยกระหว่างคนพื้นราบกับการเคลื่อนไหวของคนบนที่สูง เช่น ม้ง ซึ่งถูกแบ่งแยกออกเป็น 2 ฝ่าย คือฝ่ายสนับสนุนลาวอิสระซึ่งเป็นขบวนการลาวชาตินิยม กับม้งอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งได้รับการสนับสนุนจากฝรั่งเศส (McCoy 1970: 97)

โฮซิมินห์ใช้การเปรียบเทียบ (metaphor) ของความเป็นครอบครัวเดียวกับของชนเผ่าต่าง ๆ ในเวียดนาม โดยมีชนชาติ kinh เป็น “พี่คนโต” เซลมันค์ ตั้งข้อสังเกตว่า ฝรั่งเศสก็เคยใช้คำเปรียบเทียบของ “ครอบครัว” ในการปกครองอินโดจีน แต่ฝรั่งเศสมองบทบาทของตนเองในฐานะ “พ่อ” ของครอบครัว

การศึกษาความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์นั้น อยู่ภายใต้หลักการของอุดมการณ์ทางการเมืองแบบสังคมนิยม ซึ่งต้องการสร้างความเท่าเทียมกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ดังเช่นที่ โฮซิมินห์กล่าวว่า ทุกชาติพันธุ์ในเวียดนามเปรียบเสมือนบุตรของ (ชาติ) เวียดนาม ซึ่งมี kinh เป็นเสมือนพี่คนโตซึ่งมีหน้าที่ที่จะต้อง “เคารพและพัฒนา” ชนกลุ่มน้อยอื่น ๆ ไปพร้อม ๆ กัน (Salemink 1997: 507 เน้นโดยผู้เขียนคนปัจจุบัน) นโยบายที่สำคัญประการหนึ่งของโฮซิมินห์ต่อชนกลุ่มน้อยคือ การที่สัญญาจะให้มีเขตปกครองตนเองของชนกลุ่มน้อยซึ่งจะมีอิสระในการปกครองตนเองในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม หลังจากการรวมเวียดนามเป็นหนึ่งเดียว (unification) ในปี 1976 เขตปกครองตนเองนี้ได้ถูกยกเลิกไปด้วยเหตุผลว่า “ไม่จำเป็น” อีกต่อไป

ในประเทศลาว ท่านไกสอน พมวิหาร ผู้นำลาวคนสำคัญซึ่งให้ความสำคัญต่อความเท่าเทียมกันของชนกลุ่มน้อยในลาว ไม่เคยพูดถึงการจะจัดให้มีเขตปกครองตนเองของชนกลุ่มน้อย หากมักจะย้ำความสำคัญว่า วัฒนธรรมลาวจะต้องเป็นวัฒนธรรมหลักที่ใช้ร่วมกันทุกกลุ่มชาติพันธุ์ (อ้างใน Evans 1999: 171) และถึงแม้ลาวจะมีกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย แต่ผู้นำลาวให้ความสำคัญต่อความเป็นลาวร่วมกัน และพยายามสลายความแตกต่างให้เป็นเพียงแค่ตำแหน่งที่ตั้งถิ่นฐานโดยการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ลาวออกเป็น “ลาวลุ่ม” “ลาวเทิง” และ “ลาวสูง”

อีแวนส์ (Evans 1999: 181) ตั้งข้อสังเกตถึงความจำเป็นในการผสมผสานชาตินิยมที่เน้นความเป็นพลเมือง (civic nationalism) ซึ่งพยายามดึงคนให้เข้ามาสนับสนุนรัฐโดยไม่คำนึงถึงความแตกต่างด้านชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นกลยุทธ์ในการสร้างชาติและความเป็นเอกภาพในยุคแรก ๆ ของชาตินิยมในเวียดนามและลาวในการต่อสู้กับฝรั่งเศส อย่างไรก็ตาม การต่อสู้อันยาวนานซึ่งมีสหรัฐเข้ามาเป็นคู่กรณีที่สำคัญในช่วงหลังก่อนที่จะสามารถรวมประเทศได้ในกลางทศวรรษ 1970 ได้นำมาสู่ชาตินิยมที่เน้นการเชิดชูวีรบุรุษซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หลัก (ethnic nationalism) เช่น การเชิดชูท่านโฮซิมินห์ในฐานะวีรบุรุษผู้สร้างความเป็นเอกภาพให้แก่ชาติเวียดนาม

เช่นเดียวกันในเวียดนามเซลมันค์ก็พยายามชี้ให้เห็นถึงความแตกแยกของคนบนที่สูงในการสนับสนุนความเคลื่อนไหวในเวียดนามเหนือด้านหนึ่ง กับฝ่ายที่สนับสนุนเวียดนามใต้ในอีกด้านหนึ่ง (Salemink 1995: 280)

⁷ ในลาวชนกลุ่มน้อยซึ่งถ้าให้นิยามตนเองอาจมีสูงถึง 800 กลุ่ม (ดู kossikov 2000) รวมกันแล้วมีอยู่ประมาณครึ่งต่อครึ่งของประชากรที่เป็น “ลาว” ในขณะที่เวียดนาม ชนกลุ่มน้อยรวมกันในปัจจุบันมีถึงเกิน 10 ล้านคน จากจำนวนประชากรปัจจุบันประมาณ 70 ล้านคน และมีหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์เช่นเดียวกัน

แม้นักวิชาการด้านชาติพันธุ์พหุวัฒนธรรมในเวียดนามและลาวจะเป็นคนพื้นถิ่นเป็นส่วนใหญ่ แต่ก็ได้รับอิทธิพลกระแสวิชาการจากต่างประเทศด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งอิทธิพลจากแนวคิด Marxist-Leninist จากโซเวียตรัสเซีย ซึ่งให้ความสำคัญต่อวิวัฒนาการทางสังคมผสมผสานกับประเพณีการศึกษาแบบจีนซึ่งให้ความสำคัญต่อการพรรณนารายละเอียด ดังในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนาม จะเห็นความแตกต่างของลำดับชั้นของวิวัฒนาการจากกลุ่มชนเก็บพืชผักและล่าสัตว์ขนาดเล็กมาถึงกลุ่มทำไร่ที่เคลื่อนย้ายไปเรื่อย ๆ ไปจนกระทั่งถึงกลุ่มที่ “รู้จัก” การทำเกษตรถาวรในที่นา ในด้านวัฒนธรรมของการนับถือศาสนาก็จะเห็นวิวัฒนาการจากการนับถือผี ไปจนถึงกลุ่มที่นับถือศาสนาที่มีการเขียนคำสอนที่เป็นตัวบทเป็นจารีตปฏิบัติเช่นพุทธศาสนา ส่งผลให้เกิดลำดับชั้นของกลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งเคลื่อนตัวจากความล้าหลังสู่ความก้าวหน้า

อีแวนส์ (Evans 1999) ชี้ให้เห็นถึงความใกล้ชิดของการศึกษาชาติพันธุ์พหุวัฒนธรรมในเวียดนามและลาว เนื่องจากผู้นำชาตินิยมกลุ่มลาวอิสระได้ส่งนักศึกษาลาวเข้าไปศึกษาวิชาชาติพันธุ์พหุวัฒนธรรมจากเวียดนาม ในขณะเดียวกัน อีแวนส์ก็กล่าวถึงความลำบากประดักประเดิดในการนำกรอบการอธิบายเกี่ยวกับลักษณะเฉพาะหรือสาระัตถะของกลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งสร้างขึ้นมาจากการศึกษากลุ่มชนในเวียดนามไปศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ที่มีชื่อเรียกอย่างเดียวกันในลาว แต่กลับมีลักษณะข้อค้นพบในลาวซึ่งแตกต่างไปจากกรอบการอธิบายที่ค้นคิดในเวียดนาม ตัวอย่างเช่น การอธิบายกลุ่ม “ไตดำ” ในเวียดนาม แตกต่างไปจากลักษณะของ “ไตดำ” ในลาว ทำให้นักศึกษาลาวจำเป็นต้องพบกับความยากลำบากประดักประเดิดในการอธิบาย

การจำแนกประเภทชนกลุ่มน้อยตาม “หลักการเชิงวัตถุวิสัย” ของปัจจัยจำแนกประเภท เช่น ภาษา และระบบวัฒนธรรมประเพณีอื่น ๆ เป็นประเด็นถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในบรรดานักวิชาการที่ศึกษาเวียดนามและลาว เนื่องจากจริง ๆ แล้วมีพลวัตของการปรับตัวในแต่ละกลุ่ม (ดู Evans 1999, Keyes 2002, Kossikov 2000, Chazee 2002)⁸

การสู้รบในประเทศเพื่อนบ้านนำมาสู่ความสนใจศึกษา “ชาวเขา” ในประเทศไทย และมีการก่อตั้งสถาบันวิจัยชาวเขาขึ้นในประเทศไทย โดย “พินธ” ลงไปชัดเจนในการศึกษา 6 ชาติพันธุ์หลัก ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีประชากรอยู่ในประเทศเพื่อนบ้านคือ กะเหรี่ยง (เคลื่อนไหวยู่ในพม่าและไทย แม่ฮ่องสอน เชียงใหม่ และอีก้อ (เคลื่อนไหวยู่ระหว่างพรมแดนไทย จีน ลาว และเวียดนาม) และให้ความสำคัญต่อการศึกษาระเบียงจำนวนประชากร⁹ และมีการเร่งรัดการออกบัตรประชาชน

⁸ แต่ในที่สุดข้อสรุปในปัจจุบันคือ การแบ่งเป็น 54 กลุ่มชาติพันธุ์ในเวียดนาม ซึ่งรวมพวก kinh ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ (ดู Dang et al 2000) และ 47 กลุ่มชาติพันธุ์ในลาว (ดู Chazee 2002)

⁹ ในปัจจุบันประเมินว่า “คนกลุ่มน้อย” บนภูเขาโดยรวมกันไม่เกิน 1 ล้านคน จากจำนวนประชากรทั้งประเทศ 60 ล้านคน (ดู kamp 1997, chupinit 2002)

ให้ชาวเขาตั้งแต่ปี 2505¹⁰ เพื่อขีดเส้นแบ่งระหว่างคนที่อยู่ “ข้างใน” กับคนที่อยู่ “ข้างนอก” แม้การออกบัตรประชาชนน่าจะไม่สามารถทำได้ทั่วถึง เนื่องจากการคมนาคมยังค่อนข้างยากลำบาก

ในภายหลังจะมีการเรียกชาวเขาว่า ชาวไทยภูเขาในหนังสือราชการและในสื่อมวลชน แต่แม้คำว่าไทยจะเป็นการพยายามสื่อความหมายถึงความเป็นหนึ่งเดียวหรือเอกภาพร่วมกัน คำว่า “ภูเขา” ก็ยังคงบ่งบอกสภาพทางภูมิศาสตร์ที่ห่างไกลจากอารยธรรม นั่นคือ ระยะห่างของความ “เป็นอื่น”

นักวิชาการบางคนมีความคิดว่า ได้มีการสร้างวาทกรรมจากรัฐและสื่อมวลชน ให้มีภาพชาวเขาให้แตกต่างไปจากคนไทย เช่น ชาวเขา¹¹ เป็นผู้ที่ทำไร่เลื่อนลอย (ตัดไม้ทำลายป่าและต้นน้ำลำธาร) ชาวเขาเป็นผู้ปลูกฝิ่นซึ่งเป็นยาเสพติดร้ายแรง และชาวเขาเป็นผู้ฝึกฝืนในลัทธิคอมมิวนิสต์ซึ่งเป็นอันตรายต่อความมั่นคงของชาติ (ดูแม็คคินนอน 2530-31, ชูพินิจ 2530-31)¹²

3. การพัฒนาและการกลายกลืนคนกลุ่มน้อย (Subjection under development)

แม้จะมีระบบการเมืองการปกครองที่แตกต่างกัน รัฐบาลไทย ลาว และเวียดนาม ล้วนให้ความสำคัญต่อการพัฒนาประเทศที่เน้นการสร้างความทันสมัยและความ “ก้าวหน้า” และความเติบโตทางเศรษฐกิจ สิ่งที่รัฐบาลสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวให้ความสนใจในพื้นที่ฐานการปฏิวัติสังคมก็คือ ต้องเป็นการปฏิวัติกระบวนการการผลิต การปฏิวัติอุดมการณ์และวัฒนธรรม และการปฏิวัติวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี (Mayoury 2000: 253)

ในกระบวนการการพัฒนาเพื่อ “ก้าวให้ทันตะวันตก” นี้ รัฐบาลในแต่ละประเทศมุ่งกำจัดความ “ล้าหลัง” ในแต่ละส่วนของสังคมไม่ว่าจะเป็นความคิด ความเชื่อ ประเพณีที่ล้าหลังหรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์ กระบวนการผลิตแบบล้าหลังที่ให้ผลผลิตต่ำ ฯลฯ ในเวียดนามและลาวชนกลุ่มน้อยที่อยู่ห่างไกลความเจริญ ยังเป็นกลุ่มที่จำเป็นต้องได้รับการพัฒนาเพื่อกำจัดความล้าหลังในขั้นตอนการผลิตและความคิดความเชื่อที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ (ในกรณีเวียดนาม ดูการวิเคราะห์ใน Salemin 1997)

แม้กระแสความเคลื่อนไหวเรื่องสิ่งแวดล้อมนิยมส่งผลกระทบต่อมุมมองต่อกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นบวกมากขึ้น ตัวอย่างเช่น ในกรณีสนธิสัญญา (convention) ที่เกี่ยวกับเรื่องความหลากหลายทางชีวภาพซึ่งมีประเทศร่วมลงนาม 171 ประเทศ รวมทั้งเวียดนามและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (แต่ไทยยังไม่ได้ร่วมลงนาม) ได้กำหนดบรรทัดฐานโลกที่สำคัญ

¹⁰ สัมภาษณ์ปลัดอำเภอที่ทำงานในอำเภอเวียงป่าเป้า จังหวัดเชียงราย ในขณะนั้น

¹¹ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ม้ง จะถูกกล่าวหาว่าเป็นพิเศษ เนื่องจากมีการเคลื่อนไหวของม้งในลาวเป็นจำนวนมาก

¹² ในข้อถกเถียงเรื่องบทบาท ความเป็นกลางของศูนย์วิจัยชาวเขา ดู Hinton 2002

ประการหนึ่ง เช่น ในมาตรา 8 ได้พูดถึงความจำเป็นที่จะต้องมีการ “ธำรงไว้และรักษาความรู้ ความคิดและปฏิบัติการของชุมชนพื้นเมืองพื้นถิ่น” ซึ่งสะท้อนอยู่ในวิถีการดำเนินชีวิตในแบบประเพณีนิยม ซึ่งจำเป็นต่อการอนุรักษ์และการใช้ประโยชน์อย่างยั่งยืนของความหลากหลายทางชีวภาพ”

แต่ในขณะที่ประโยชน์อย่างเช่นประโยชน์ข้างต้นนี้อาจ “อ่าน” ได้ความว่า บรรทัดฐานโลกให้ความสำคัญต่อ “การดำเนินชีวิตในแบบประเพณีนิยม” เพื่อ “ธำรงไว้และรักษา ความรู้ ความคิดและปฏิบัติการของชุมชนพื้นเมืองพื้นถิ่น” ซึ่งเป็นการ “อ่าน” ที่ปรากฏให้เห็นในมุมมองของนักเคลื่อนไหวในองค์กรพัฒนาเอกชนต่าง ๆ ในอีกด้านหนึ่งก็อาจมีบางกลุ่มซึ่ง “อ่าน” และให้ความสำคัญต่อเฉพาะ “การอนุรักษ์และการใช้ประโยชน์อย่างยั่งยืนของความหลากหลายทางชีวภาพ”

เค็มฟ์และวูกี้ (Kemf and Vo Quy 1999: 173) ยกตัวอย่างแผนปฏิบัติการเรื่องความหลากหลายด้านชีวภาพในเวียดนามในปี 1994 ว่ามองว่า การทำไร่เลื่อนลอยและการยึดครองพื้นที่เพาะปลูกของชาวเขาเป็นปัจจัยที่สำคัญประการหนึ่งของการสูญเสียความหลากหลายทางชีวภาพ ดังนั้น รัฐบาลจึงมุ่งเน้นให้ความสำคัญต่อการขยายพื้นที่เขตป่าสงวน และให้ความสำคัญต่อการ “สนับสนุน” ให้กลุ่มชนที่เคยทำมาหากินอยู่ในพื้นที่ของบรรพบุรุษย้ายออกไปทำการเกษตรในที่อื่น เช่น ในกรณีที่เกิดขึ้นในวนอุทยานยอกดอน (Yok Don Park) เค็มฟ์และวูกี้ (Kemf and Vo Quy 1999) ตั้งข้อสังเกตว่า ความไม่เข้าใจและอคติของเจ้าหน้าที่รัฐต่อวิถีการดำรงชีวิตของชาวบ้านนำมาสู่ปัญหามากมาย เช่น ในระบบการทำไร่หมุนเวียนของชาวบ้านต้องมีการพักดินซึ่งที่ดินจะถูกทิ้งไว้โดยไม่ได้ทำการเพาะปลูก ซึ่งเจ้าหน้าที่รัฐจะมองว่าเป็นที่ที่ไม่มีเจ้าของและไม่ยอมรับสิทธิของชาวบ้านต่อที่ดินแปลงนั้น ๆ หรือความไม่เข้าใจต่อระบบการสืบสายตระกูลและมรดกทางฝ่ายหญิงของกลุ่มชาติพันธุ์ และนำระบบการสืบตระกูลและมรดกทางฝ่ายชายเข้าไปบังคับใช้ ก่อให้เกิดปัญหาความสัมพันธ์ในชุมชน และความขัดแย้งเรื่องที่ดิน

ในขณะที่ในด้านหนึ่งมีความพยายามเคลื่อนย้ายคนออกจากพื้นที่ป่า ในอีกด้านหนึ่งก็มีการเคลื่อนย้ายคนพื้นราบขึ้นไปทำกินบนที่สูงโดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริเวณที่เรียกว่า Central highland ก่อให้เกิดความไม่พึงพอใจต่อกลุ่มชนเผ่าที่อยู่มาก่อน

เจมีสัน และคณะ (Jamieson et al 1998) ชี้ให้เห็นผลกระทบในเชิงลบจากโครงการพัฒนาในที่สูงหลายประการในเวียดนาม การเร่งการปลูกพืชเชิงพาณิชย์เพื่อสนองความต้องการของตลาดนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตไปสู่การปลูกพืชเชิงเดี่ยวแทนที่ระบบการปลูกพืชหลากหลายชนิดของคนกลุ่มน้อยบนที่สูง ทำให้สูญเสียความรู้เกี่ยวกับพันธุ์พืชแบบเก่า ๆ ที่เคยปลูกกันมา รวมทั้งสูญเสียความหลากหลายทางชีวภาพด้วย นอกจากนั้น การเคลื่อนย้ายจากคนพื้นราบซึ่งเป็นกลุ่มคินห์ (kinh) ซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ขึ้นไปทำกินบนที่สูง โดยเฉพาะเขตที่

เรียกว่า central highland (อันเนื่องมาจากความหนาแน่นเกินไปของประชากรในที่ราบ) ก็เท่ากับไปแย่งพื้นที่การทำมาหากินของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เคยทำกินอยู่เดิมมาก่อน นอกจากนั้นรัฐบาลยังมองว่าคนพื้นราบที่ขึ้นไปทำกินบนที่สูงจะเป็น "ตัวอย่างที่ดี" ที่แสดงให้เห็นกลุ่มชาติพันธุ์ "ล้ำหลัง" ที่อยู่บนเขา ได้แลเห็นเทคโนโลยีการผลิตแบบใหม่ ๆ เพื่อจะได้ "เรียนรู้" และนำไปปรับเปลี่ยนระบบการผลิตล้ำหลังแบบเดิมของตนให้ก้าวหน้ามากขึ้น

เจมีสันและคณะมองว่าความปรารถนาดีในนโยบายของรัฐบาลอยู่บนพื้นฐานความรู้และอคติเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ถูกต้องนัก การปลูกพืชเชิงเดี่ยวในแปลงขนาดใหญ่บ่อยครั้งก็เก็บเกี่ยวไม่ได้ผล เนื่องจากต้นพืชนั้น ๆ ไม่สามารถเติบโตได้ดีในระบบนิเวศวิทยาที่ซับซ้อนบนที่สูง การส่งเสริมการปลูกพืชบ่อยครั้งไม่มีการถามความคิดเห็นชาวบ้าน เนื่องจากไม่คิดว่าชาวบ้านมีความรู้ แต่ความล้มเหลวของโครงการพัฒนาหลายโครงการสะท้อนให้เห็นว่า ไม่สามารถใช้หลักการความรู้ "สากล" เข้าไปปฏิบัติในพื้นที่ที่มีลักษณะนิเวศน์ "เฉพาะ"

งานศึกษาของแบส และมอริสัน (Bass and Morrison 1994) ซึ่งมีนักวิชาการเวียดนามร่วมอยู่ในทีมวิจัยระบุว่า อคติต่อระบบเกษตรและการใช้ที่ดินบนที่สูงและต่อกลุ่มชาติพันธุ์บนที่สูงมีอยู่สูงมาก โดยไม่มีการจำแนกความแตกต่างระหว่างหลากหลายระบบที่ซับซ้อน เช่น ระบบเปิดป่าใช้ที่ดิน 2-3 ปี แล้วเคลื่อนย้ายกับระบบไร่หมุนเวียนที่มีการย้อนกลับมาใช้ประโยชน์ในที่ดิน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่ในเขต Central Highland ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ทำการเกษตรแบบไร่หมุนเวียนมาเป็นเวลานานนั้นพบว่า ป่ายังคงมีความอุดมสมบูรณ์อยู่มาก (Bass and Morrison 1994: 23)

งานศึกษาของนักวิชาการต่างชาติเกี่ยวกับระบบเกษตรและการใช้ที่ดินบนพื้นที่สูงในลาว ก็แสดงให้เห็นว่า ความกังวลใจของรัฐบาลลาวต่อความเสื่อมโทรมของทรัพยากรบนที่สูงและการลดลงของพื้นที่ป่าไม้ โดยการพยายามเคลื่อนย้ายคนกลุ่มน้อยออกจากพื้นที่ป่า โดยไม่เห็นประเด็นผลกระทบทางลบต่อระบบนิเวศน์ที่มีมากกว่าของการทำไม้เชิงพาณิชย์ของนายทุนขนาดใหญ่ เมื่อชนเผ่าที่ถูกเคลื่อนย้ายออกมาต้องเผชิญกับสภาพนิเวศน์ที่ไม่คุ้นเคย บางชุมชนพยายามปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมใหม่และทำได้ บางชุมชนกลับก้าวเข้าไปสู่ความขัดแย้งในเรื่องการใช้พื้นที่ทำการเกษตรกับชุมชนใกล้เคียงที่อยู่มาก่อน (ดู Chazee 2002, Evans 2000, Hansen 1998, Ovenson 1995)

ในประเทศไทย กระบวนการพัฒนาชนกลุ่มน้อยบนที่สูงเกิดขึ้นในเวลาเดียวกับที่ยังมีการสู้รบในประเทศเพื่อนบ้าน ในทศวรรษ 1960s มีการเคลื่อนทะลักของชนกลุ่มน้อยที่ลี้ภัยสงครามเข้ามาอยู่ในอาณาเขตของประเทศไทย ดังนั้น นโยบายของรัฐบาลไทยในช่วงนี้จึงผสมผสานกันระหว่างการระแวดระวังภัย การปราบปรามและการพัฒนา จะเห็นได้จากการก่อตั้งหน่วย

ตำรวจตระเวนชายแดน การใช้การปราบปรามโดยกำลังทหาร รวมทั้งการตั้งศูนย์พัฒนาชาวเขาที่ อยู่ภายใต้กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงมหาดไทย เพื่อให้การ “สงเคราะห์” และ “พัฒนา” ชาว เขาควบคู่กันไป และรวมถึงศูนย์วิจัยชาวเขาเพื่อศึกษาและทำความเข้าใจชาวเขาซึ่งเป็น “คนอื่น” ที่อยู่ในเขตแดนไทย ในช่วงเวลาเดียวกันก็มีการรณรงค์เผยแพร่พุทธศาสนาให้แก่ชาวเขา เพื่อกลืน กลายชาวเขาให้มีความเป็น “ไทย” มากขึ้น

นอกจากนั้น นโยบายการพัฒนาซึ่งเน้นความสำคัญของการอนุรักษ์ ทรัพยากรธรรมชาติ ได้นำมาสู่การจัดระเบียบพื้นที่ภายในประเทศที่ชัดเจนและตายตัวมากขึ้น เช่น การกำหนดพื้นที่ป่า และพื้นที่ป่าอนุรักษ์ซึ่งทำให้เกิดนโยบายซึ่งต้องการอพยพคนออกจากพื้นที่ป่า (ดูเช่น Vandergeest 1996)

หนังสือเรื่อง Development or Domestication ซึ่งมีแม็คคาสคิล และแคมป์ (McCasskill and Kampe 1997) เป็นบรรณาธิการ ได้รวบรวมบทความทั้งจากนักวิชาการและนัก พัฒนาเอกชนทั้งชาวตะวันตกและคนพื้นถิ่น¹³ เพื่อสะท้อนให้เห็นผลกระทบเชิงลบจากโครงการ พัฒนาในภูมิภาคนี้ ซึ่งไม่ให้ความสนใจต่อความรู้และวัฒนธรรมพื้นถิ่น ซึ่งส่งผลกระทบที่จะกลืน กลายกลุ่มชาติพันธุ์ให้ “เชื่อง” (domesticate) และปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตให้สอดคล้องกับคนพื้นราบ แต่นำมาซึ่งความยากจน ความไม่มั่นใจในตนเอง¹⁴ การสูญเสียความคิดริเริ่ม และการนำไปสู่ สถานการณ์ซึ่งต้องคอยพึ่งความช่วยเหลือจากโครงการพัฒนา และการถูกตีกรอบจากกฎหมาย ของรัฐซึ่งไม่เอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตเช่นเรื่องการใช้ที่ดิน

3.1 การเมืองเรื่องวัฒนธรรมและการเลือกสรรการรื้อฟื้นวัฒนธรรม

ตั้งแต่ทศวรรษ 1960 ในประเทศไทยและตั้งแต่ทศวรรษ 1980 ในลาวและเวียดนาม (หลังจากการรวมประเทศสำเร็จในกลางทศวรรษ 1970 และการยุติการสู้รบภายในประเทศ) ได้มี การเติบโตของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวอย่างต่อเนื่อง และเป็นกิจกรรมที่รัฐบาลในแต่ละประเทศ ให้การสนับสนุน เนื่องจากเป็นกิจกรรมที่ก่อให้เกิดการนำเข้าเงินตราต่างประเทศอย่างสำคัญ และ

¹³ เนื่องจากแม็คคาสคิลเป็นนักวิชาการซึ่งมีความคุ้นเคยเรื่องปัญหากลุ่มคนพื้นถิ่น (indigenous groups) ใน แคนาดา ในขณะที่ Kampe เป็นนักพัฒนาเอกชน

¹⁴ ชอย เชียง แซ่เต็น (Choy Chiang Saetern: 1997: 463) เขียนถึงงานเดินขบวนประจำปีของชนกลุ่มน้อยใน ลาว ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ว่ารัฐบาลให้ความสำคัญต่อชนกลุ่มน้อย แต่สำหรับชาวฮัวเมี่ยน เช่นเขา บางครั้งก็อดรู้สึก ไม่ได้ว่า งานเดินขบวนนั้นขาดสีสันเพราะก็เป็นแค่การเอาคนมาเดินเฉย ๆ โดยไม่ได้สร้างความตื่นตาตื่นใจมาก นัก เขายังพูดถึงความลำบากและความยากจนในการเลือกอยู่บนภูเขาซึ่งมีการทำมาหากินฝืดเคือง แต่ในอีกด้าน หนึ่งการเลือกเข้ามาอยู่ในเมืองและการค้าแม้ว่าจะทำให้ฐานะทางเศรษฐกิจดีขึ้น แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ทำให้ สูญเสียวัฒนธรรมดั้งเดิมไป เพราะการเลือกอยู่ในเมืองก็ต้องทำตัวให้กลมกลืนกับวัฒนธรรมพื้นราบให้มากที่สุด หรืออีกตัวอย่างหนึ่ง เช่น เมื่อ Nishimoto (1998) พูดถึงความรู้สึกต่ำต้อยของชาวลาฮู เมื่อต้องเข้ามามีปฏิ สัมพันธ์ในเมืองกับคนพื้นราบ

การท่องเที่ยวเพื่อศึกษาวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ก็ได้รับความนิยมเพิ่มขึ้น จนกระทั่ง หวั่นเกรงกันว่านักท่องเที่ยวอาจก่อผลในทางลบให้แก่ชุมชนที่ตนเข้าไปเยี่ยมชม เช่น การเดินผ่าน เข้าไปในสถานที่ศักดิ์สิทธิ์และหวงห้ามของชุมชน หรือการแต่งกายที่ไม่เหมาะสม

ในขณะที่ในด้านหนึ่งมีความหวั่นเกรงกันว่า การเปิดประเทศจะทำให้เกิดการหลั่งไหล เข้ามาของวัฒนธรรมต่างชาติ ซึ่งจะทำให้วัฒนธรรมพื้นถิ่นสูญหายไป ในอีกด้านหนึ่งก็เกรงกันว่า การขยายตัวของการท่องเที่ยวจะทำให้ชนเผ่าที่ "ถูกท่องเที่ยว" กลายเป็นเพียงวัตถุแห่งการถูกจ้อง มองของนักท่องเที่ยว

ในด้านที่เกรงว่าวัฒนธรรมจะสูญหายได้นำมาซึ่งการจัดตั้งศูนย์การแสดงหมู่บ้าน กลุ่มชาติพันธุ์ เช่น หมู่บ้านกลุ่มชาติพันธุ์ในคุนหมิงในจีน หรือในฮานอยในเวียดนาม ซึ่งนอกจาก จะ "รักษา" วัฒนธรรมให้คงอยู่แล้ว ยังเป็นการแสดงว่า รัฐให้ความสำคัญต่อกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย

อย่างไรก็ตาม ก็มีการวิพากษ์วิจารณ์ว่า "หมู่บ้านวัฒนธรรมเป็นเพียงของปลอม ซึ่งทำ ให้วัฒนธรรมกลายเป็นสินค้า"

ในลาวเมื่อคำเพ็ง (Khampheng 1999) วิเคราะห์การปรับตัวของ(ไต)ลื้อที่เมืองสิงห์ เขาเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างลื้อในจีน ซึ่งในทัศนะของเขายังมีความเป็น "ลื้อ" อยู่สูง ใน ขณะที่เขามองว่า "ลื้อ" ในลาวได้กลายเป็นลาวมากแล้ว เช่น การนุ่งขึ้นแบบลาว และเขาคิดว่าการ ท่องเที่ยวจะเป็นการรื้อฟื้นวัฒนธรรมลื้อที่ประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่ (artificial) เพื่อสนองความต้องการ ของนักท่องเที่ยว เนื่องจากวัฒนธรรมแบบ 'เดิม' ได้สูญหายไปแล้ว

คำเพ็งมองว่า วัฒนธรรมที่จะถูกประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่เป็นไปเพื่อสนองความต้องการ เชิงพาณิชย์มากกว่า กล่าวคือ วัฒนธรรมได้ถูกทำให้กลายเป็นสินค้า

ในประเทศไทยซึ่งการท่องเที่ยวขยายตัวอย่างต่อเนื่องไม่ต่ำกว่า 40 ปี จะสังเกตความ ขับซ้อนของนัยทางสังคม-การเมืองควบคู่ไปกับการพาณิชย์ในเชิงวัฒนธรรมด้วย ยกตัวอย่างเช่น ในการแสดงวัฒนธรรมของศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่ ซึ่งเป็นการจัดแสดงที่เก่าแก่ที่สุดของเชียงใหม่ โดยเอกชน ค่าเข้าชมการแสดงจะรวมการรับประทานอาหารขันโตกในอาคารพร้อม ๆ กับการ แสดงฟ้อนรำแบบพื้นถิ่นภาคเหนือ หลังจากนั้นหากผู้ชมจ่ายเงินเพิ่มจะสามารถเข้าชมหมู่บ้านชาว เขานอกอาคาร และชมการแสดงของชาวเขาในเวทีกลางแจ้ง สะท้อนให้เห็นความซับซ้อนของการ จัดแบ่งพื้นที่ระหว่างในอาคาร นอกอาคาร หรือ เมือง กับ ป่า¹⁵

ในกรณีของเวียดนาม เซลมีงค์ (Salemink 1997) วิเคราะห์การแสดงดนตรีประจำปี ของชนกลุ่มน้อยที่รัฐบาลจัดให้มีขึ้นว่าเป็น กระบวนการ "การสร้างความเป็นพื้นบ้านให้แก่วัฒน

¹⁵ อย่างไรก็ดี ในสถานแสดงโชว์ที่เกิดขึ้นภายหลังเนื่องจากความจำกัดของพื้นที่ การแสดงของชาวเขามักรวม เข้ามาอยู่ในอาคารพร้อม ๆ กับการรับประทานอาหารด้วย

ธรรม" (folklorisation of culture) ซึ่งเป็นสัญลักษณ์การสร้างเอกภาพระหว่างแต่ละชนเผ่าเพื่อหวังผลความเป็นปึกแผ่นของ "ชาติ" ในทางการเมือง เช่น ชุดการแสดงที่เกี่ยวข้องกับวีรบุรุษชาวบานาร์ (Banar) ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีในฐานะผู้ต่อต้านอาณานิคม มักถูกหยิบยกมานำเสนอทุกปีเพื่อฉีกฝืนความรู้สึกอีกเหิมในชาตินิยมเวียดนามเดียวกัน ซึ่งต่อสู้ขับไล่ศัตรูผู้รุกรานออกไปจากแผ่นดินเวียดนาม

เซลมิงค์ตั้งข้อสังเกตว่าในขณะที่วัฒนธรรมที่อาจจะถูกใช้ให้แสดงออกถึงความเป็นปึกแผ่นร่วมกัน ได้รับเลือกสรรให้นำเสนอได้ต่อสาธารณะ วัฒนธรรมอื่น ๆ เช่น ประเพณีการถือครองที่ดินโดยการอ้างสิทธิถึงบรรพบุรุษมักจะไม่ได้รับการสนับสนุน

ในการวิเคราะห์สถานภาพของชาวไต้ลื้อ ซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อยในจีน คายส์ (Keyes 1993) ตั้งข้อสังเกตถึงการนำเสนอวัฒนธรรมไต้ลื้อในจีนต่อนักท่องเที่ยวในรูปของเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายและการแสดงออกในด้านดนตรีและฟ้อนรำ ในลักษณะวัฒนธรรมที่ดงาม อ่อนหวาน และแม้แต่ "ยั่วเย้า" (seductive) แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นการ "กด" (subordinate) วัฒนธรรมที่มีลักษณะเป็น "หญิง" นี้ให้อยู่ภายใต้วัฒนธรรมอื่น ซึ่งมีความเข้มแข็งและเป็น "ชาย" มากกว่า

4. การเมืองเรื่องความรู้พื้นถิ่น

การตื่นตัวในกระแสการพัฒนาอย่างยั่งยืนในตะวันตกจากทศวรรษ 1980 เป็นต้นมาได้นำมาสู่การทบทวนแนวทางการพัฒนาที่ผ่านมาในหลายด้าน

ก) การเปลี่ยนแปลงมุมมองทางการศึกษาที่สำคัญประเด็นหนึ่งคือ การเปลี่ยนแปลงมุมมองในด้านสิ่งแวดล้อม ในขณะที่การจัดการสิ่งแวดล้อมในศตวรรษที่ 19 มักเป็นเรื่องของการจัดการแบบวิทยาศาสตร์ที่ไม่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ งานศึกษาของนักมานุษยวิทยาได้แสดงให้เห็นเพิ่มมากขึ้น ๆ ว่ามีกลุ่มคนจำนวนมากซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อยในขอบเขตของรัฐบาล ยุคปัจจุบันซึ่งมีวิถีชีวิตในการดำรงชีพอยู่ตามแนวเขตชายป่าและนักมานุษยวิทยาได้แสดงให้เห็นถึง "primordial environmental wisdom" หรือภูมิปัญญาในการจัดการสภาพแวดล้อมให้อยู่ในสภาพที่จะทำให้สามารถดำรงชีวิตจากสภาพแวดล้อมนั้น ๆ ให้ "ยั่งยืน" (sustainable) ให้ได้มากที่สุด แต่บางครั้งนักมานุษยวิทยาก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่านำเสนอเฉพาะแต่ด้านที่ดงามของ "noble savage" และเน้นเฉพาะด้านที่ดงามของประเพณีปฏิบัติในอดีต

ข) นอกจากประเด็นเรื่องสิ่งแวดล้อมมีแนวโน้มความสนใจศึกษาเรื่องสิทธิเพิ่มมากขึ้น สังเกตได้ว่าในประเพณีการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของนักมานุษยวิทยาตะวันตกจะเรียกการศึกษว่า ethnic study แม้ดิกชันนารีมานุษยวิทยาของแบล็คเวล (Blackwell) ในปี 2000 (Barfield 2000 บก.) ก็จะมีคำว่า "ethnic group" และ "ethnicity" แต่ไม่มีคำว่า "indigenous"

อย่างไรก็ตาม คำว่า "indigenous" มีปรากฏในดัชนีนาวิสังคมวิทยาของคอลลินส์ (Collin's) โดยนิยามคำว่า "indigenous" ว่าหมายถึง กลุ่มชนใดก็ตามที่มีถิ่นฐานและยังคงอยู่ภายใต้ดินแดนที่เป็นอาณานิคม เช่น กลุ่มอินเดียน (แดง) กลุ่มออบริจินัลส์ และเมารี (ในอเมริกาเหนือ ออสเตรเลีย และนิวซีแลนด์ ตามลำดับ) กลุ่มเหล่านี้มักประสบกับความพ่ายแพ้ ความสิ้นหวัง และการเสริมสร้างกลุ่มขึ้นมาใหม่ (regeneration) ถ้าไม่เผชิญสูญพันธุ์ไปก่อนหรือถูกทำลายโดยทางวัฒนธรรมจากมหาอำนาจอาณานิคม คำว่า "indigenous group" เป็นคำที่ใช้โดยสหประชาชาติเพื่อเรียกร้องสิทธิที่สูญเสียไป (lost right) ให้แก่กลุ่มเหล่านั้น คำที่ใกล้เคียงกันได้แก่คำว่า native people – (คนพื้นเมือง)

งานมานุษยวิทยาในปัจจุบันจะเห็นว่ามีการใช้คำว่า indigenous มากขึ้น ในการกล่าวถึงคนเผ่าพื้นเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำว่า สิทธิของคนพื้นถิ่น (indigenous rights) หรือคำอย่างเช่น ความรู้พื้นถิ่น¹⁶ (indigenous knowledge)

ในโลกตะวันตก องค์กรระหว่างประเทศอย่างเช่น ยูเนสโก (UNESCO) พยายามเพิ่มบทบาทขององค์กรรักษาประเพณีดั้งเดิมของชาติและชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในรูปของการประกาศโบราณสถานสำคัญ ๆ เป็น 'มรดกโลก' รวมทั้งการให้การสนับสนุนการรื้อฟื้นประเพณีดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ทั้งในตะวันตกเองและในประเทศกำลังพัฒนา

ในประเทศไทยมีการจัดตั้งองค์กรส่งเสริมการศึกษาและวัฒนธรรมในกลุ่มชาวไทยภูเขาที่เรียกชื่อย่อว่า อิมเพ็ค (IMPECT-Inter Mountain People's Education and Culture in Thailand Association) ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากกระทรวงศึกษาธิการและการสนับสนุนทางการเงินส่วนหนึ่งจากยูเนสโก และได้จัดทำโครงการรื้อฟื้นประเพณีดั้งเดิมสอนแก่เด็ก ๆ ในโรงเรียนบนที่สูง มีการทำโครงการรวบรวมความรู้พื้นถิ่น เช่น ความรู้เรื่องพืชผัก สมุนไพร ซึ่งเป็นความรู้ดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งในความเห็นของเจ้าหน้าที่ท่านหนึ่งซึ่งมีบทบาทในกระบวนการการเคลื่อนไหวเหล่านี้มองว่า เป็นการเปิด "พื้นที่ทางวัฒนธรรม" ให้กลุ่มชาติพันธุ์สามารถสร้างความภาคภูมิใจและสร้างความรู้สึกร่วมกัน (Chupinit 2001: 8)

ค) ในมุมมองทางสังคมศาสตร์มีการปรับกระบวนการทัศนในด้านการศึกษาลายประการ โดยเฉพาะในการศึกษาการเคลื่อนไหวทางสังคมในรูปแบบใหม่ ซึ่งให้ความสำคัญต่อการอบคิดอย่างเช่น วาทกรรม อัตลักษณ์ และพื้นที่ทางสังคม (ดูเช่น Hetherington 1998)

¹⁶ ผู้เขียน แปลคำว่า indigenous knowledge ว่า ความรู้พื้นถิ่นเพื่อสื่อความหมายกลาง ๆ ในขณะที่คำที่ใกล้เคียงกัน เช่น local wisdom หรือภูมิปัญญาท้องถิ่นหรือภูมิปัญญาชาวบ้าน จะนิยมใช้ในความหมายเชิง "บวก" มากกว่า

วาทกรรมในการอธิบายของ ฟูโกต์ (Foucault) หมายถึง องค์ความรู้ซึ่งกำหนดอำนาจในการอธิบายโดยปฏิบัติการอยู่ได้การใช้ภาษาและอุดมการณ์บางประการ ส่งผลกำหนดให้บุคคลที่ถูกศึกษาหรือถูกกล่าวถึงติดอยู่ในกรอบของภาพลักษณ์ของการอธิบายดังกล่าว (อ้างใน Hetherington 1998: 24)

การเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่รูปแบบหนึ่ง จึงมองว่าการต่อต้านของคนในยุคปัจจุบันรูปแบบหนึ่งคือ การพยายามไม่ยอมรับการถูกอธิบายในรูปแบบที่จะทำให้ตนต้องอยู่ในภาวะที่จนมุมหรือยอมจำนน แต่พยายามสร้างรูปแบบการอธิบายตนเองขึ้นมาใหม่ ที่จะทำให้อำนาจมากขึ้นเพื่อกำหนดตำแหน่งที่ได้เปรียบมากขึ้นในพื้นที่ของโครงสร้างอำนาจและความรู้

ในกระบวนการการนิยามตนเองนอกเหนือจากการเล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองที่แตกต่างไปจากวาทกรรมหลัก มักจะต้องเชื่อมโยงเรื่องเล่าเข้ากับตำแหน่งหรือพื้นที่ที่จะใช้สร้างความหมายใหม่ทางสังคม (ดู Hetherington 1998: 67) ซึ่งบางครั้งอาจเป็นพื้นที่ “ชายขอบ” ซึ่งถูกนำมาสร้างสัญลักษณ์ให้เกิดความหมายใหม่

ในการพยายามนิยามตนเองออกจากวาทกรรมหลัก ซึ่งมีกลยุทธ์ที่หลากหลาย กลยุทธ์สำคัญประการหนึ่งคือ การรื้อฟื้นความรู้เก่า ๆ ซึ่งถูกปฏิเสธจากสังคมสมัยใหม่และความก้าวหน้าแบบวิทยาศาสตร์เพื่อสร้างสารัตถะที่แตกต่างจากความรู้สมัยใหม่

อย่างไรก็ตาม ในประเทศตะวันตกได้มีการเปิด “พื้นที่สาธารณะ” เป็นเวทีแสดงความคิดเห็น ซึ่งประชาชนสามารถแสดงออกซึ่งความคิดที่แตกต่างหลากหลายได้ มาพร้อม ๆ กับกระบวนการการเกิดขึ้นของความเป็นชาติสมัยใหม่ภายใต้การเมืองแบบเสรีนิยม ในขณะที่แนวคิดเรื่อง “พื้นที่สาธารณะ” ยังไม่ได้ก่อตัวขึ้นชัดเจนมากนักในประเทศโลกที่สาม

ในหัวข้อถัดจากนี้ไป ผู้เขียนจะพยายามแสดงว่า การปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ทางการศึกษาที่กล่าวมาแล้วข้างต้นส่งผลกระทบต่อ “การเมืองเรื่องความรู้พื้นถิ่น” และการพยายามสร้างอำนาจต่อรองที่เพิ่มขึ้นของ “ชนกลุ่มน้อย” อย่างไร โดยผ่านพลวัตของ “เรื่องเล่าของความไม่รู้และการไร้อำนาจ” มาสู่การสร้าง “องค์ความรู้พื้นถิ่น” และ “ภูมิปัญญาชาวบ้าน” ภายใต้ความซับซ้อนของการ “เขียนวัฒนธรรม” และ “พิธีกรรม” สมัยใหม่

4.1 เรื่องเล่าของความไม่รู้และการไร้อำนาจ

เรื่องเล่าซึ่งสะท้อนความรู้สึกต่ำต้อย ความยากจน และการไร้อำนาจ ในบรรดาชนกลุ่มน้อยบนที่สูงมีอยู่ทั่วไป ในเกือบทุกกลุ่มชนกลุ่มน้อย เรื่องเล่าที่มักได้ยินบ่อย ๆ เรื่องหนึ่งคือเรื่องเกี่ยวกับกำเนิดของชนกลุ่มต่าง ๆ ที่ออกมาจากน้ำเต้าใบเดียวกัน เมื่อออกไปก็ไปกันคนละ

ทาง บรรพบุรุษของบางกลุ่มได้ทำตัวหนังสือหายไปทำให้ไม่มีตัวหนังสือตกทอดมาถึงรุ่นลูกรุ่นหลาน ทำให้อ่านไม่ออก เขียนไม่ได้ (ดูเช่น Corlin 2000: 111)

ความกดดันเรื่องที่ทำกินและความลำบากยากจนของคนเหล่านี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20 นำมาสู่การเคลื่อนไหวทางสังคมที่เรียกว่า millenarianism ภายใต้การนำของผู้วิเศษหรือศาสดาพยากรณ์ ซึ่งจะนำกลุ่มชนเผ่าให้รอดพ้นจากการกดขี่ขูดรีดของอำนาจรัฐที่กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ต้องยอมจำนน ในขณะที่การเคลื่อนไหวบางกลุ่มอยู่ภายใต้อิทธิพลของการอบคิดเรื่องพระศรีอารย การเคลื่อนไหวที่เชื่อมโยงกับความคิดในศาสนาคริสต์ก็มีอยู่ไม่น้อยเช่นกัน

มิชชันนารีในกายเมธอดิสต์เคยกล่าวถึง การที่ม้งจำนวนมาก “บางวันเป็นสิบถึงยี่สิบ บางวัน 60 ถึง 70 บางวันเป็นร้อย ... และในครั้งหนึ่งมาชุมนุมกันเป็นพัน” เข้ามาที่โบสถ์สอนศาสนาในยุannon เพื่อที่จะได้มาสัมผัสพระคัมภีร์ ในบางครั้งพวกม้งเหล่านี้ถึงกับหยุดทำงานเป็นวัน ๆ เพื่อรอคอยการกลับมาอีกครั้งของพระเยซูคริสต์ (Corlin 2000: 110-111)

ชนเผ่ากะเหรี่ยงก็มีเรื่องเล่าเรื่องการสูญหายของตัวหนังสือ และบางกลุ่มความเชื่อก็พูดเรื่องการกลับมาของผู้ช่วยให้รอด พร้อมกับตัวหนังสือ

แท็ปป์ (Tapp 2000a: 92-93) อธิบายว่า การที่ “หนังสือ” หรือ “ตัวหนังสือ” ที่สูญหายไปมีบทบาทสำคัญในการเคลื่อนไหวแบบ millenarianism ของม้ง สามารถอธิบายได้ภายใต้กรอบคิดในเรื่อง “ความรู้และอำนาจ” เพราะศาสดาพยากรณ์มักทำนายว่า ผู้ที่จะมาช่วยให้ชาวม้งฟื้นฟูกลุ่มชนของตนขึ้นมาได้อีกจะมาพร้อมกับการค้นพบตัวหนังสือที่สูญหายไปอีกครั้ง

ในอีกด้านหนึ่งในการอธิบายความรู้พื้นถิ่นที่เสื่อมหายไปหรือเสื่อมประสิทธิภาพลง เช่น เมื่อความรู้ในการรักษาผู้ป่วย (ด้วยสมุนไพร) ไม่สามารถรักษาให้หายได้ก็มักจะได้รับการอธิบายว่า เพราะการถ่ายทอดความรู้จากรุ่นสู่รุ่น (ด้วยวาจา) มักจะได้ไม่ครบทั้งหมด เพราะบางครั้งผู้ที่สูงวัยกว่าได้เก็บจำความรู้บางส่วนเอาไว้ (ซึ่งก็เป็นการเชื่อมโยงความรู้เข้ากับอำนาจเช่นกัน)

เรื่องเล่าของความไม่รู้และการไร้อำนาจเช่นนี้ประกอบกับการขาดแคลนพื้นที่ทำกิน และการต้องเคลื่อนย้ายอยู่เนื่อง ๆ ตามบริเวณพื้นที่ชายขอบเชิงกายภาพของแต่ละรัฐชาติ สะท้อนให้เห็นตำแหน่งทางชายขอบในพื้นที่ทางสังคมของคนกลุ่มน้อยเหล่านี้ในแต่ละรัฐชาติด้วย

4.2 พลวัตของการเคลื่อนตัวสู่กระแสความรู้พื้นถิ่น: กรณีศึกษาประเทศไทย

ในทศวรรษ 1960 จะมีวาทกรรมหลักซึ่งมีการพูดถึงการทำไร่เลื่อนลอยและการปลูกฝิ่นว่าเป็นการทำลายป่า หนาดิน และต้นน้ำลำธาร แต่ในทศวรรษ 1970 เริ่มมีการนำเสนองาน

ศึกษา "ชาวเขา" จากมุมมองซึ่งแตกต่างไปจากวาทกรรมหลัก ยกตัวอย่างเช่น งานศึกษารวมบทความซึ่งมี Kunststadter และคณะ เป็นบรรณาธิการ ซึ่งตีพิมพ์ในปี 1978 เรื่อง "Farmers in the Forests" ได้นำเสนอมุมมองว่า ชาวเขาก็คือเกษตรกรหรือผู้ทำการเกษตรคนหนึ่ง ซึ่งพยายามจัดการผลิตของตนเองให้ดีที่สุด ในท่ามกลางทรัพยากรที่ขาดแคลน [มากกว่าจะเรียกพวกเขาว่า "ชาวเขา" หรือ "ชนกลุ่มน้อย" ดังเช่นที่มักปรากฏในวาทกรรมของรัฐและสื่อมวลชน]

คุนสตัดเตอร์และแชปแมน (Kunststadter and Chapman 1978) ยังพยายามจำแนกการใช้ที่ดินในลักษณะต่าง ๆ ของชนกลุ่มต่าง ๆ รวมทั้งคนพื้นราบที่ขึ้นไปทางป่าทำไร่อยู่บนพื้นที่ดอนและจำแนกกระหว่างระบบที่ยั่งยืนมากกว่า (gentle) กับระบบที่ใช้ที่ดินอย่างยั่งยืนน้อยกว่า (aggressive) เช่น การจำแนกกระหว่างระบบ "ไร่หมุนเวียน" (rotational fields) ของคนกะเหรี่ยงกับระบบที่เปิดหน้าดินและทิ้งที่ดินไว้นานมากกว่า เช่น ระบบของม้ง

คีน (Keen 1983) ก็พยายามเปรียบเทียบการใช้ที่ดินที่ "เปลือง" (aggressive) มากกว่าของระบบข้าวไร่และฝิ่นของม้งและลีซอ เปรียบเทียบกับระบบไร่หมุนเวียนของกะเหรี่ยงซึ่งผสมผสานการทำนา ทำไร่ (ในระบบไร่หมุนเวียน) เข้ากับการทำสวนผลไม้หลังบ้านและการทำเหมืองซึ่งเป็นไม้ยืนต้น

เดอเรนเบอร์เกอร์ (Durrenberger 1979) พยายามอธิบายว่า เหตุใดชาวลีซอจึงต้องปลูกฝิ่น และคำตอบก็คือ เนื่องจากผลผลิตข้าวไร่ในการทำการเกษตรในที่สูงนั้นให้ผลผลิตต่ำไม่พอกับการกินได้ตลอดปี ในขณะที่ฝิ่นสามารถขายได้เป็นเงินสดและเอาเงินไปซื้อข้าวมากินได้

งานศึกษาที่ตีพิมพ์ในปี 1984 ของคูเปอร์ (Cooper 1984) กล่าวถึงการทำนาของม้งในหมู่บ้านที่ขุนสาใน ในจังหวัดเชียงใหม่ เป็นการนำเสนอภาพการเปลี่ยนแปลงหรือพลวัตที่สำคัญในการทำความเข้าใจต่อระบบการเกษตรของ "ชนกลุ่มน้อย" ในที่สูง ซึ่งมองภาพลักษณะของม้งว่าใช้ที่ดิน "เปลือง" ให้เห็นว่า ม้งได้เริ่มตระหนักถึงข้อจำกัดของทรัพยากรที่ดินที่ขาดแคลนและพยายามปรับเข้าสู่ระบบการทำการเกษตรที่ถาวร¹⁷

เมื่อมาถึงต้นทศวรรษ 1990 งานศึกษาของแบร็ก (Bragg 1992) เริ่มสะท้อนให้เห็นความสนใจของนักวิชาการจากตะวันตกที่พยายามเปิดพรมแดนความรู้ "พื้นถิ่น" ให้มากขึ้น แม้รูปแบบการนำเสนอจะเป็นการพยายามจัดทำ "ตาราง" ความรู้เกี่ยวกับพืชพื้นบ้านของคนอาข่า

จะเห็นว่า แม้งานศึกษาที่กล่าวถึงในปลายทศวรรษ 1970 และทศวรรษ 1980 จะเป็นการเคลื่อนตัวออกจากแนวทางการอธิบายเดิม ๆ เรื่องชาวเขาเป็นกลุ่มที่ทำไร่เลื่อนลอยและปลูกฝิ่น แต่ก็ยังติดอยู่ในกรอบของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นชนกลุ่มน้อย 6 กลุ่ม ที่ได้ถูกตีกรอบไว้โดยศูนย์

¹⁷ Ovesson (1995: 63) ก็พบว่า ม้งในลาวก็ทำนาเป็นระบบเกษตรถาวรเช่นเดียวกัน แต่ในขณะเดียวกันก็ยังมี การดำรงชีพอีกส่วนหนึ่งที่ยังต้องพึ่งพาการเก็บของป่า

วิจัยชาวเขาในปี 1960 องค์ความรู้ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาของปลายทศวรรษ 1970 และทศวรรษ 1980 นำเสนอความสามารถในการปรับตัวของชนกลุ่มน้อยภายใต้สถานการณ์ของทรัพยากรที่ขาดแคลน เช่น การปรับตัวสู่การทำนาของม้ง หรือการปลูกฝิ่นเพื่อสนองตอบความต้องการบริโภคข้าวในสถานการณ์ที่การปลูกข้าวไร่ให้ผลผลิตที่ต่ำมาก แม้จะมีมุมมองต่อชาวเขาในเชิงบวก แต่ก็ตอกย้ำความแตกต่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น ระบบเกษตรที่อ่อนโยนต่อธรรมชาติ เช่น ของกะเหรี่ยง และระบบที่ใช้ที่ดินเปลืองมากกว่า (aggressive) เช่น ระบบของม้ง และลีซอ

จากทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา มีการขยายตัวขององค์กรพัฒนาเอกชน (NGO) ซึ่งทำงานในระดับชุมชนเพิ่มมากขึ้น ในบรรดาองค์กรเหล่านี้ศูนย์ศึกษาพัฒนาสังคมซึ่งเป็นองค์กรสาธารณูปการซึ่งมีประสบการณ์ทำงานช่วยเหลือชาวเขา โดยเฉพาะชาวกะเหรี่ยงในที่สูง ได้เริ่มปรับเปลี่ยนมุมมองในการทำงานของตนเองมาสู่การพัฒนา "คนทั้งครบ" ซึ่งให้ความสำคัญต่อจิตวิญญาณและการรักษาประเพณีดั้งเดิม ไม่ใช่มุ่งเน้นว่าการพัฒนาการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัยใหม่เท่านั้น (ดู บุญเทียน 2531) องค์กรพัฒนาเอกชนอื่น ๆ ที่มุ่งเน้นเรื่องการอนุรักษ์ทรัพยากรก็ให้ความสำคัญต่อการศึกษาทักษะของชนกลุ่มชาติพันธุ์ในการอนุรักษ์ทรัพยากรและการอนุรักษ์ต้นน้ำลำธาร องค์ความรู้ของชาวกะเหรี่ยงเกี่ยวกับป่าได้ถูกนำเสนอต่อสาธารณชนมากขึ้น โดยเน้นความผูกพันระหว่างคนกับพื้นที่ป่า คนกะเหรี่ยงเองได้รับการสนับสนุนให้นำเสนอวัฒนธรรมของตนเองด้วยตนเอง (แทนที่การเป็นแค่ "ผู้ให้ข้อมูลหลัก" ของนักมานุษยวิทยา) มีการให้ความสำคัญต่อชื่อเรียกที่กลุ่มชาติพันธุ์ต้องการเรียกขานตนเองมากขึ้นแทนที่การกำหนดชื่อโดยนักวิชาการ ทำให้คนกะเหรี่ยงเริ่มเป็นที่รู้จักกันในฐานะ "คนปกากะญอ" และความรู้ในการรักษาป่าก็ได้รับความสำคัญมากขึ้นในฐานะ "ภูมิปัญญาชาวบ้าน"

การเคลื่อนไหวทางการเมืองครั้งใหญ่ในประเทศไทยระหว่างปี 1973-76 (พ.ศ. 2516-2519) ก่อให้เกิดกระแสการตื่นตัวทางการเมือง ไม่ใช่แต่เฉพาะในหมู่คนชั้นกลาง (ดูเช่น สังคิต และ ผาสุก (บก.) 2536) แต่ในชนบทในระดับชาวนาชาวไร่ก็มีการตื่นตัวและความเคลื่อนไหวทางการเมืองสูงขึ้น (ดู vandergeest 1993) กล่าวอีกนัยหนึ่ง พื้นที่ทางการเมืองในประเทศไทยได้ "เปิด" มากขึ้น และการชุมนุมทางการเมืองก็เป็น "พิธีกรรม" รูปแบบหนึ่งในรัฐชาติสมัยใหม่

ในกลุ่มชาวเขาในที่สูง ชาวกะเหรี่ยงหรือชาวปกากะญอได้เข้าร่วมเป็นสมาชิกเครือข่ายกลุ่มเกษตรกรรมภาคเหนือ และได้เข้าร่วมชุมนุมประท้วงนโยบายการผลักดันชาวเขาออกจากป่าในหลายครั้ง (ดู Pratoeng 1997) ในปี 1988 ก็มีการประชุมใหญ่ของชนกลุ่มน้อยในเอเชียที่เรียกว่า "เวทีประชาชน" (People's Forum) ซึ่งชาวเขาหลายกลุ่มได้มาร่วมประชุมกันและนำมาสู่ค่านิยามตนเองในรายงานที่ชื่อว่า "Indigenous Peoples in Asia: Towards self Determination" (กลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมแห่งเอเชีย: มุ่งหน้าสู่การกำหนดตัวตนของตนเอง) ค่านิยามนี้มองชนเผ่าว่า

เป็น “ผู้สืบเชื้อสายจากผู้ตั้งรกรากอยู่ดั้งเดิมในอาณาบริเวณที่ถูกยึดครองในภายหลัง” โดยระบุว่า กลุ่มคนเป็นกลุ่มที่มี “ภาษา ศาสนา ประเพณี และโลกทัศน์ เป็นของตนเอง” (อ้างใน Kampe 1997) แต่ประเด็นการเรียกร้องหลักคือ การต้องการความยุติธรรมในการที่จะได้รับการปฏิบัติเท่าเทียมกับคนส่วนใหญ่ และมีนัยยะของการเรียกร้องพื้นที่ทำกินตามสิทธิดั้งเดิมที่บรรพชนเคยมี

การนิยามตนเองในฐานะ “คนพื้นถิ่น” ถือเป็นความพยายามในการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่สำคัญประการหนึ่ง เช่นเดียวกับที่กะเหรี่ยงเรียกตนเองว่า ปกาเกอญอ แม้จะเรียกตนเองว่า ม้ง หรืออีกชื่อเรียกตนเองว่า อาข่า

นอกเหนือจากการนิยามตนเอง ปกาเกอญอ ในไทยยังได้เริ่มเขียนเรื่องราวของตนเองในแนวทางที่ตนเองอยากนำเสนอ เช่น พ้อเลปา (2533) เขียนเรื่อง “คนปกาเกอญอ” นำเสนอความยากจนและความเรียบง่ายของการใช้ชีวิตใกล้ชิดกับธรรมชาติ ประเสริฐ ตระการศุภกร (Prasert 1997) เขียนเกี่ยวกับแนวความคิดเรื่องการอนุรักษ์ป่า ในขณะที่พ้อหลวงจอนิ โอโดเซา เริ่มเป็นที่รู้จักกันในหมู่นักวิชาการในฐานะผู้เล่าเรื่องและนำเสนอภูมิปัญญาในการอนุรักษ์ป่าของ ปกาเกอญอ

ในท่ามกลางงานศึกษาที่กล่าวถึงความรู้พื้นถิ่นในฐานะเป็นภูมิปัญญาที่อนุรักษ์ป่าที่มีมากขึ้น โดยเฉพาะในงานเขียนเกี่ยวกับปกาเกอญอนั้น แม้จะมีการวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นงานเขียนที่อธิบายภูมิปัญญาในแนวโรแมนติก แต่ก็เริ่มมีงานโต้ตอบว่า ความรู้พื้นถิ่นเหล่านี้ไม่ใช่ความรู้ที่หยุดนิ่งและตายตัว แต่เป็นความรู้ที่เป็นพลวัต¹⁸ และได้ตอบการครอบงำของวาทกรรมจากรัฐที่จะกีดกันคนเหล่านี้ออกไปจากพื้นที่ (ดู Pinkaew 2001, วินัย 2545)

ในกลุ่มชาติพันธุ์อื่นก็เริ่มมีการนำเสนองานเขียนจากมุมมองของชนกลุ่มน้อย เช่น Deleu Choopah เล่าถึงชีวิตผู้หญิงอาข่าคนหนึ่ง (Deleu Choopah & Marrianne Nalss 1997) หรืองานวิทยานิพนธ์เกี่ยวกับม้ง โดย Prasith (2001) แต่ยังคงจำกัดอยู่แต่ในวงวิชาการเท่านั้น¹⁹

แต่ในขณะที่ภาพลักษณ์ของปกาเกอญอในฐานะผู้อนุรักษ์ป่าอาจมีพื้นที่ในการได้รับการนำเสนอมากขึ้น และการเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างรวดเร็วในโลกยุคโลกาภิวัตน์อาจทำให้ข้อกล่าวหาหรืออคติบางอย่างตกประเด็นไป (เช่น ข้อกล่าวหาว่าม้งเป็นคอมมิวนิสต์) แต่ข้อกล่าวหาใหม่ ๆ ก็สามารถเกิดขึ้นได้ เช่น ม้งมี “หัวการค้า” และทำเกษตรบนที่สูงเพื่อหวังผลเชิงพาณิชย์ โดยใช้สารเคมีเข้มข้นเป็นอันตรายต่อสุขภาพแวดล้อม เช่น กรณีความขัดแย้งเรื่องการใช้น้ำระหว่างชาวเขากับชาวพื้นราบที่อำเภอจอมทอง เชียงใหม่ (ดู Pinkaew 1999)

¹⁸ มุมมองที่มองความรู้เป็นพลวัต และไม่หยุดนิ่งตายตัว ดูเช่น Nygren 1999.

¹⁹ นอกจากขอบเขตประเทศไทย ยังมีงานเขียนของ Damrong (1994) เกี่ยวกับชีวิตม้ง เช่น ตัวเขาซึ่งเกิดและเติบโตในลาว แต่เขียนขึ้นหลังจากไปใช้ชีวิตอยู่ในสวีเดน Damrong พัฒนาความสนใจในการเขียน จากการเป็น “ผู้ให้ข้อมูลหลัก” แก่นักมานุษยวิทยามาก่อน

สรุป

ในประเพณีการศึกษาชาติพันธุ์พรรณนา มักจะยึด "กรอบ" ของการอธิบายความแตกต่างระหว่างชนเผ่าหนึ่งกับชนเผ่าอื่น หรือการพยายามสร้าง "สารัตถะ" (essentialize) ในการบรรยาย "ลักษณะ" ซึ่งอาจนำไปสู่กับดักของการอธิบายวัฒนธรรมว่าหยุดนิ่งและตายตัว

อำนาจในการอธิบายซึ่งอยู่ภายใต้การใช้ภาษาและอุดมการณ์บางประการ ได้กำหนดให้บุคคลที่ถูกศึกษาติดอยู่ในกรอบของภาพลักษณ์ของการอธิบายดังกล่าว (ดู Hetherington 1998: 24)

การสร้างระยะห่างของ "ชาวเขา" หรือคนกลุ่มน้อยอื่น ๆ ออกจากคนส่วนใหญ่เป็น การใช้ กรอบคิด การอธิบาย เรื่องพื้นที่ที่เป็นรูปธรรมที่อยู่ "ห่างไกล" เข้ามาอธิบายความชอบธรรมในการกำหนด "ชนเผ่า" ให้อยู่ในตำแหน่งทางสังคมที่ต่ำกว่า

ในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์เช่นเดียวกับการศึกษา "ชาวนา" ผู้ศึกษาในยุคแรก ๆ ซึ่งมักจะเป็นคนนอกมักนำเสนอหรือ "สร้างภาพลักษณ์" หรือ "เขียนวัฒนธรรม" ที่ถ้าไม่ถูกกล่าวหาในแง่ลบว่าเขียนในมุมมองทัศนคติแบบ "จักรวรรดินิยม" ซึ่งมองวัฒนธรรมของผู้ถูกศึกษาต่ำกว่าผู้ศึกษา ก็อาจจะถูกกล่าวหาว่าเขียนในมุมมองแบบ "โรแมนติก" ที่พรรณนาถึงเฉพาะแต่ความงดงาม ความกลมกลืนกับธรรมชาติ ความ "เรียบง่าย" และ "บริสุทธิ์" ผุดผ่องของกลุ่มชนที่ตนศึกษา อย่างไรก็ตาม ในงานเขียนซึ่งถูกกล่าวว่า "โรแมนติก" มักแฝงไว้ได้ด้วยการนำเสนอ ความลำบากยากแค้นของกลุ่มที่ตนศึกษา (ดูเช่น Geusau 2000)

แทปป์ (Tapp 2000: 356) วิเคราะห์งานเขียนของนักมานุษยวิทยาซึ่งศึกษาชนกลุ่มน้อยว่า บางครั้งตัวเขาเองอาจเขียนเน้นความแตกต่างหรือลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมกลุ่มของกลุ่มชนที่ตนเองศึกษา เนื่องจากต้องนำเสนออัตลักษณ์ของกลุ่มชนเพื่อหลีกเลี่ยงการครอบงำจากรัฐชาติที่จะพยายามกลืนกลายวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย และให้ความสำคัญเฉพาะวัฒนธรรมของคนกลุ่มใหญ่ในฐานะเป็นวัฒนธรรมหลัก "ประจำชาติ" แต่แน่นอนว่าวัฒนธรรมและความรู้ย่อมมีการเคลื่อนไหวเป็นพลวัตอยู่เสมอ

ในทางปฏิบัติโดยจริงแล้วมักจะมีกระบวนการ การผสมผสานทางวัฒนธรรมและความรู้ระหว่างชาติพันธุ์ที่อยู่ใกล้เคียงกัน ในขณะที่ในบางเวลาแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ก็อาจพยายามสร้างความเป็นชาติพันธุ์ของตนเองให้มีลักษณะที่ชัดเจนเพื่อเป็นการป้องกันการรุกรานทางวัฒนธรรมจากชาติพันธุ์อื่น หรือเพื่อป้องกัน "สิทธิ"/"ผลประโยชน์" เฉพาะกลุ่ม เช่น สิทธิในที่ดินทำกิน

ในการเมืองของคน "กลุ่มน้อย" จะเห็นว่าคนกลุ่มน้อยมักจะเป็นกลุ่มที่ถูกดันออกไป (marginalized) จากศูนย์กลางของอำนาจทางการเมือง และอำนาจทางเศรษฐกิจ นำมาซึ่งความรู้สึกต่ำต้อยทางสังคม

การเปิด “พื้นที่สาธารณะทางสังคม” ในกรอบคิดของการเมืองแบบเสรีนิยม หมายถึง การต้องการได้รับการยอมรับ หรือถูก “มองเห็น” หรือถูกรับเป็นส่วนหนึ่งที่เท่าเทียมกันในสังคมรัฐชาติ รวมทั้งสามารถได้รับการ “รับฟัง” ในเวทีแสดงความคิดเห็นสาธารณะ ชาติสมัยใหม่ต้องยอมรับว่า พลเมืองที่เกิดในขอบเขตทางภูมิศาสตร์ของชาติเป็นพลเมือง (citizen) ของชาตินั้น ๆ ซึ่งอุดมการณ์ทางการเมืองของชาติสมัยใหม่ไม่ว่าจะอ้างเป็น “ประชาธิปไตย” หรือ “สังคมนิยม” ก็จะต้องให้ความเท่าเทียมกันในด้านสิทธิ เสรีภาพ และโอกาสทางสังคมแก่พลเมืองของตน โดยไม่จำแนกกลุ่มชาติพันธุ์

ในช่วง 150 ปี ของการเดินทางสู่การเป็นชาติสมัยใหม่ ได้มีประวัติศาสตร์ของความขัดแย้งต่าง ๆ เกิดขึ้นมากมาย ซึ่งไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าไม่ได้มีผลกระทบต่อนโยบายการจัดระเบียบพื้นที่ และการจำแนกประเภทกลุ่มในแต่ละขอบเขตรัฐชาติ ซึ่งส่งผลกระทบที่แตกต่างกันในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์

ในประเทศไทยในช่วงการก่อตัวของความเป็นชาติสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 5 และ 6 แม้ธงชัย (Thongchai 2000) จะมองว่า ก่อให้เกิดการจัดลำดับชั้นของความแตกต่างของความเป็น “คนอื่น” ของชาวบ้านนอกและชาวป่า ในลักษณะของการสร้างระยะห่างทางสังคม แต่หากพิจารณากับกระบวนการการเป็นคนอื่นในทศวรรษ 1960 จะเห็นว่า “ความเป็นคนอื่น” ของชาวเขาในช่วงทศวรรษ 1960 ไม่ใช่เป็นเพียงคนอื่นที่อยู่ห่างไกล แต่เป็นคนอื่นซึ่งอาจก่อความไม่มั่นคงให้แก่ “ชาติ” ได้ รัฐบาลไทยจึงพยายามจัดการการแก้ปัญหาเหล่านี้ด้วยการจัดตั้งศูนย์ผู้อพยพต่าง ๆ สำหรับบุคคลที่ไม่ได้มีสัญชาติไทย แต่เดินทางเข้ามาในประเทศไทยอย่างผิดกฎหมาย และมีนโยบายส่งกลับผู้อพยพเหล่านั้นกลับคืนไปยัง “ประเทศ” เดิมของตน

ควบคู่กับประเด็นเรื่องผู้อพยพ ประเด็นเรื่องการอนุรักษ์ทรัพยากรป่าไม้และต้นน้ำลำธารก็เกิดขึ้นในเวลาใกล้เคียงกัน ดังนั้น การทำไร่เลื่อนลอยและการอพยพย้ายถิ่นอยู่เนื่อง ๆ ของชาวเขา จึงเป็นประเด็นที่การอนุรักษ์ทรัพยากรกับประเด็นเรื่องความเป็นพลเมืองถูกนำเข้ามาเกี่ยวพันกัน กลายเป็นประเด็น “ปัญหา” ที่สำคัญซึ่งมักจะไม่ได้รับการแยกต่างหากจากกัน

ในลาวและเวียดนาม ปัญหาเรื่องผู้อพยพข้ามขอบแดนประเทศในทศวรรษ 1960 มีน้อยกว่าไทย แต่ก็มีผู้อพยพใหญ่ ๆ เช่น การอพยพของไตดำจากเวียดนามเข้ามาในเขตแดนลาวในช่วงสงครามอิสรภาพ (และบางส่วนอพยพต่อเข้ามาในภาคอีสานของไทย) ในช่วงสงครามก่อนการรวมประเทศ การโยกย้ายกลุ่มชาติพันธุ์ออกจากพื้นที่สู้รบ (relocation) เช่น การเคลื่อนย้ายม้งออกจากภาคเหนือของลาว เข้ามาตั้งถิ่นฐานได้ลงมาแถบเวียงจันทน์ (ดูเช่น Ovensen 1995) ส่งผลกระทบต่อการก่อให้เกิดความรู้สึกไม่มั่นคงในการดำรงชีวิตเป็นอย่างมาก กระบวนการกรณารวมในนโยบายการเกษตรของลาว รวมทั้งนโยบายการอนุรักษ์ทรัพยากรป่าไม้หลัง

การรวมประเทศในปี 1975 นำมาซึ่งการเคลื่อนย้ายกลุ่มชาติพันธุ์อีกชนานใหญ่ กรณีศึกษาของอีแวนส์ (Evans 1999) เรื่องชาว Xing moon และไตดำ แสดงให้เห็นผลกระทบของนโยบายรัฐเรือนารวม ซึ่งทำให้ Xing moon ซึ่งถูกนิยามว่าเป็น “ลาวเทิง” ถูกเคลื่อนย้ายมาใกล้กับไตดำ ซึ่งถูกนิยามว่าเป็น “ลาวลุ่ม” อย่างไม่ผสมผสานกันได้ดีเท่าไร แม้ Xing moon จะรับภาษาของไตดำมาใช้ (รวมทั้งภาษาลาวด้วย) แต่ก็ยังมีระยะห่างทางสังคมระหว่างไตดำกับ Xing moon โดยไตดำมักจะดูถูก Xing moon ว่าเกียจคร้าน (แต่ในอีกด้านหนึ่งไตดำก็ต้องปรับตัวให้เป็นลาวมากขึ้น เช่นการใช้ภาษาลาวและนุ่งขึ้นลาว)

ในเวียดนาม ปัญหาเรื่องที่ทำกินจำกัดบนพื้นที่สูงและการถูกแย่งที่ทำกินจากการที่คนพื้นราบภายใต้การสนับสนุนของรัฐบาลเคลื่อนย้ายเข้าไปทำเกษตรกรรมเชิงพาณิชย์นำไปสู่การประท้วงของชาวเขาในบริเวณที่เรียกว่า Central Highland (ดู Keyes 2001) ซึ่งยังคงเป็นปัญหาที่ยังไม่ได้รับการแก้ไข²⁰

บริบทที่แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์มีได้อยู่อย่างโดดเดี่ยว แต่เคลื่อนไหวอยู่ในบริบทรัฐชาติซึ่งสามารถกำหนดนโยบายซึ่งส่งผลกระทบต่อการดำรงชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ได้ เป็นประเด็นที่ต้องได้รับการพิจารณาให้มากขึ้น โดยที่แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ย่อมมีความแตกต่างกันในตำแหน่งทางยุทธศาสตร์ภายใต้แต่ละรัฐที่ตนเองสังกัดอยู่ เชื่อมโยงกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ภายใต้ความสัมพันธ์กับรัฐที่แตกต่างกัน

²⁰ แม้อลาวและเวียดนามจะเปิดพื้นที่ให้ชนกลุ่มน้อยมีที่นั้งในพรรคคอมมิวนิสต์และในตำแหน่งในรัฐบาล แต่ก็ยังคงมีจำนวนน้อยและในประเทศไทยชนกลุ่มน้อยที่จบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยก็ยังมีอยู่เป็นส่วนน้อย

หนังสืออ้างอิง

ภาษาไทย

จอห์น สตัน, เดวิด บรูซ (2530)

สังคมชนบทและภาคเศรษฐกิจข้าวของไทย (พรภิรมย์ เอี่ยมธรรม และคณะ แปล) สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ชูพนิจ เกษมณี (2530-31)

"นโยบายการอพยพชาวเขา: ทางออกในเขาวงกต" วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีที่ 8 ฉบับที่ 2 ปีที่ 9 ฉบับที่ 1 และ 2

บุญเทียน ทองประสาน (นามแฝง) (2531)

แนวความคิดวัฒนธรรมชุมชนในงานพัฒนา, สถาปัตย์แห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา, กรุงเทพฯ

พ่อเลป่า (2533)

คนปากกะญอ, (กัลยา-วีระศักดิ์ ยอดระบำ แปลและเรียบเรียง) สำนักพิมพ์สันติเสื้อ, นนทบุรี เคล็ดไทยจัดจำหน่าย

แม็คคินนอน จอห์น (2530-31)

"การบังคับย้ายถิ่นและปัญหาที่น่าเกลียดชัง 3 ประการ ความมั่นคง ผืน และการพึ่งทะลายของดิน" (นภา วิจิตรกุล แปล) วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีที่ 8 ฉบับที่ 2 ปีที่ 9 ฉบับที่ 1 และ 2

วินัย บุญลือ

ทุนทางวัฒนธรรมและการชงชิงอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของชุมชนชาวปากกะญอ, วิทยานิพนธ์ปริญญาโท สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สถาบันวิจัยสังคม (2531)

เวทีผู้ถูกทอดทิ้ง, สถาบันวิจัยสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สังคีต พิริยะรังสรรค์ และ ผาสุก พงษ์ไพจิตร (บก.) (2536)

ชนชั้นกลางบนกระแสประชาธิปไตย, ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ร่วมกับมูลนิธิ ฟรีดริช เอแบรท กรุงเทพฯ

ภาษาอังกฤษ

Barfield, Thomas (2000)

The Dictionary of Anthropology. Blackwell

- Bass S and Morrison E (eds.) (1994) *Shifting Cultivation in Thailand, Laos and Vietnam: Regional Overview and Policy recommendations*. Forestry and Land Use Program, International Institute for Environment and Development. London.
- Bragg K (1992) 'Akha Ethnobotany' in AR Walker (ed.) *The Highland Heritage: Collected Essays on Upland North Thailand*. Suvarnabhumi Books, Singapore.
- Carlin Claes (2000)
"The Politics of Cosmology: An Introduction to Millenarianism and Ethnicity among Highland Minorities of Northern Thailand" in Andrew Turton (ed.) *Civility and Savagery*, Curzon Press, Richmond.
- Chazee L (2001) *The Mrabri in Laos: A World Under the Canopy*. White Lotus. Bangkok.
- Chazee L (2002) *The Peoples of Laos: Rural and Ethnic Diversities*. White Lotus Bangkok.
- Choy Chiang Saetern (1997) 'Lu-Mien (Yao) Ethnic Group: World Experiences' in D McCaskill and K Kampe (eds.) *Development or Domestication?* Silkworm books. Chiang Mai.
- Chupinit Kesmanee (2001). "The Promotion of Ethnic Culture in Thailand: A Case Study of Ethnic Highlanders", paper presented in Asia-Europe Seminar on Ethnic Cultures Promotion. 18-20 September. 2001. Chiangmai. Thailand.
- Cohen E (1996) *Thai Tourism: Hill Tribes, Island, and Open-Ended Prostitution*. White Lotus, Bangkok.
- Colchester M (1999) 'Foreword' in M Colchester and C Erni (eds.) *Indigenous Peoples and Protected Areas in South and Southeast Asia*. IWGIA Document Number 97, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen.
- Condominas G (1990) 'From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and anthropological aspects of southeast Asia social spaces'. Occasional Paper. Department of Anthropology (in association with the Thai-Yunnan project).
- Cooper RG (1984) *Resource Scarcity and the Hmong response*. Singapore University Press. Singapore.
- Damrong Tayanin (1994) *Being Khmu: My Village, My Life*. Cornell University. Ithaca. New York.
- Dang Nghiem Van, Chu Thai Son and Luu Hung (2000) *Ethnic Minorities in Vietnam*. Gioi Publishers. Hanoi.
- Delue Choochah 8 Marianne Naess 91997)
"Deleu : A Life History of an Akha Women" in McCaskill and Kampe (eds.) *Development or Domestication?* (1997)
- Durrenberger EP (1979) 'Rice production in a Lisu village'. *Journal of Southeast Asian Studies* 10:1.
- Evans G (1999) 'Apprentice ethnographers: Vietnam and the study of Lao minorities' in G Evans (ed.) *Laos: Culture and Society*. Silkworm Books. Chiang Mai.
- Evan G (2000) 'Tai-isation: ethnic change in northern Indo-China' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*, Curzon Press, Richmond.
- Geusau LA (2000) 'Akha internal history: marginalisation and the ethnic alliance system' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*. Curzon Press, Richmond.
- Hansen PK (1998) 'Shifting cultivation development in northern Laos' in *Upland Farming Systems in the Lao PDR: Problems and Opportunities for Livestock*, ACIAR Proceedings Number 87, Australian Centre for International Agricultural Research, Canberra.
- Harmand FJ (1997) *Laos and the Hill Tribes of indochina*, First published in French as articles in *Le Tour du Monde* 1878-79. White Lotus. Bangkok.
- Hetherington, Kevin (1998)
Expressions of Identity: Space, Performance, Politics, Sage Publication, London.
- Husch, Philip (ed.)(1993)
The Village in Perspective: Community and Locality in Rural Thailand, Social Research Institute, Chiangmai University.

- Jamieson NL. Le Trong Cuc and Rambo AT (1998) *The Development Crisis in Vietnam Mountains*, Special Report Number 6, East West Center, Honolulu.
- Kampe K (1997) 'Introduction: Indigenous Peoples of Southeast Asia' in D McCaskill and K Kampe (eds.) *Development or Domestication?*, Silkworm Books, Chiang Mai.
- Keen FGB (1983) 'Land use' in J McKinnon and Wanat Bruksasri (eds.) *Highlanders of Thailand*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- Kemf E and Vo Quy (1999) 'Ethnic minorities and protected areas in Vietnam: The effect of land use on biodiversity in the buffer and core zone of Yon Dok National Park' in M Colchester and C Erni (eds.) *Indigenous Peoples and Protected Areas in South and Southeast Asia*. IWGIA Document Number 97. International Work Group for indigenous Affairs, Copenhagen.
- Keyes. Charles (1993) "Who are the Lue? Revisited: Ethnic Identity in Laos, Thailand, and China". Paper submitted to the Thailand-US Educational Foundation, March, Bangkok.
- Keyes, Charles (2001)
"Cultural Differences, The Nation State, and Rettingking Ethnicity Theory: 'Lesson' from Vietnam", The David Skomp Distinguished Lecture in Anthropology, Indiana University, April 19, 2001.
- Khampheng Thipmontali (1999) 'The Lue of Muang Sing' in G Evans (ed.) *Laos: Culture and Society*, Silworkm Books, Chiang Mai.
- Kossikov I (2000) 'Nationalities policies in modern Laos' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*. Curzon Press, Richmond.
- Kunstadter P (1978) 'Subsistence agricultural economies of Lua and Karen hill farmers, Mae Sariang District, Northwestern thailand' in P Kunstadter, EC Chapman and S Sabhasri (eds.) *Farmers in the Forest*, East west Center. Honolulu.
- Kunstadter P and Chapman EC (1978) 'Problems of shifting cultivation and economic development in northern Thailand' in P Kunstadter, EC Chapman and S Sabhasri (eds.) *Farmers in the forest*, East West Center, honolulu.
- Jary. David. and Jary. Julia (1991) (eds.)
Dictionary of Sociology. Harper Collins Publishers.
- Leach ER (1954) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, The London School of Economics and Political Science, London.
- Mary R. Haas (1964)
Thai-English Student's Dictionary, Stanford University Press, Stanford, California.
- Mayoury Ngaosyvathn (2000) 'Tribal politics in Laos' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*, Curzon Press, Richmond.
- McCaskill D (1997) 'From tribal peoples to ethnic minorities: the transformation of indigenous peoples: a theoretical discussion' in D McCaskill and K Kampe (eds.) *Development or Domestication?*, Silworm Books. Chiang Mai.
- McCoy AW (1970) 'French colonialism in Laos. 1893-1945' in NS Adams and AW McCoy (eds.) *Laos: War and Revolution*, Harper and Row, New York.
- Nishimoto Yoichi (1998) *Northern Thai Christian Lahu narratives of inferiority: a study of social experience*, Masters thesis, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University. Chiang Mai.
- Nygren A (1999) 'Local knowledge in the environment-development discourse: from dichotomies to situated knowledge'. *Critique of Anthropology* 19:3, 267-288.
- Ovessen J (1995) 'A minority enters the nation state: a case study of the Hmong community in Vientiane province, Laos', Research Reports in Cultural Anthropology Uppsala University.
- Pinkaew Luangaramsri (1999)
"The Ambiquity of "Watershed": The Politic of People and Conservation in Northern Thailand: A Case Study of the Chom Thong Conflict" in M. Colchester and C. Erni (eds.) *Indigenous Peoples and Protected Areas in South and Southeast Asia*, IWGIA Document Number 97, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen.

- Pinkaew Luangaramsri (2002)
Redefining Nature: Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern conservation Paradigm, Eastworm Books, Chennai.
- Prasert Trakarnsupakorn (1997) 'The wisdom of the Karen in natural resource conservation' in d McCaskill and K Kampe (eds.) *Development or Domestication?*. Silkworm Books. Chiang Mai.
- Prasit Leepreecha (2001)
Kinship and Identity among Hmong in thailand, Ph.D. Thesis, University of Washington.
- Pratoeng Narintarakul Na Authaya (1997)
"Community Forestry and Watershed Networks in Northern Thailand" in Philip Hirsch (ed.), *Seeing forests for Trees: Environment and Environmentalism in Thailand*, Silkworm Books, Chiangmai.
- Said E (1978) *Orientalism*, Penguin Books. London.
- Salemink O (1995) 'Primitive partisans: French strategy and the construction of a Montagard ethnic identity in Indochina' in H Antov and S Tonneson (eds.) *Imperial Policy and Southeast Asian Nationalism 1930-1957*. Curzon Press. London.
- Salemink O (1997) 'The King of fire and Vietnamese ethnic policy in the central highlands' in D McCaskill and K Kampe (eds.) *Development or Deomestication?*. Silkworm Books, Chiang Mai.
- Shigeharu Tanabe (2000) 'Autochthony and the Inthakhin cult in Chiangmai' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*. Curzon Press. Richmond.
- Snit Smuchran and Breazeale K (1988) 'A culture in search of survival: the Phuan of Thailand and Laos', Monograph Series 31, Yale Southeast Asia Studies.
- Tapp N (2000a) 'Ritual relations and identity-Hmong and others' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*. Curzon Press. Richmond.
- Tapp, Nicholas (2000b)
"A New Stage in Tai Regional Studies: the Challenge of Local Histories" in Andrew Turton(ed.) *Civility and Savagery* Curzon Press, Richmond.
- Thongchai Winichakul (1994) *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*, Silkworm Books, Chiang Mai.
- Thongchai Winichakul (2000) 'The others within: travel and ethno-spatial differentiation of Siamese subjects 1885-1910' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*. Corzon Press, Richmond.
- Trankell I-B (1999) 'Royal relics: ritual and social memory in Luang Prabang' in G Evans (ed.) *Laos: Culture and Society*. Silkworm Books. Chiangmai.
- Turton A (2000) 'Introduction' in A Turton (ed.) *Civility and Savagery*. Curzon Press. Richmond.
- Vandergeest, Peter (1993)
"Constructing Thailand: Regulation, Everyday Resistance, and Citizenship", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 35, No. 1, January 1993.
- Vandergeest, Peter (1996)
"Mapping Nature: Territorialization of Forest Rights in Thailand", *Society and Natural Resources*, No. 9.