



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการวิจัยและสังเคราะห์ความรู้เรื่อง
“ความรุนแรงในมิติวัฒนธรรม”

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

โดย ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล และคณะ

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

กันยายน 2548

สารบัญ

บทนำ	1
โลกาภิวัตน์ตรรกะใหม่ของความรุนแรง / จีวรุณี เสนาคำ	3
มานุษยวิทยาว่าด้วยเรื่องเมืองไทยและการศึกษาความขัดแย้งในสังคมไทย / Charles Keyes	35
ทักษะ “ชุมชน” กับ การปกครองชีวญาณ: อำนาจที่ซ่อนเร้นในสาธารณสุขไทย / Shigeharu Tanabe	57
รายงานสรุปความเห็นของผู้วิจารณ์บทความ	79

บทนำ

บทความหลักจากการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 4 ประกอบด้วย 3 บทความ คือ

- 1 โลกาวัดกับตรรกะใหม่ของความรุนแรง โดย จีวรุมิ เสนาค่า
- 2 มานุษยวิทยาว่าด้วยเรื่องเมืองไทยและการศึกษาความขัดแย้งในสังคมไทย โดย ชาร์ลส์ คายส์
- 3 ทศนะ “ชุมชน” กับการปกครองชีวิต อำนาจที่ซ่อนเร้นในสาธารณสุขไทย โดย ชิกฮาร์ู ทานาเบ้

บทความเรื่องโลกาวัดกับตรรกะใหม่ของความรุนแรง ต้องการอธิบายถึงปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในยุคโลกาวัตน์ กล่าวคือเมื่อสิ้นสงครามโลกครั้งที่สองแล้ว ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มศาสนา และกลุ่มทางสังคมเกิดขึ้นตามมา ประเด็นของความขัดแย้งจะเป็นเรื่องพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ เนื่องจากคนในพื้นที่เดียวกันจะมีความแตกต่างกันในเรื่องเชื้อชาติ เผ่าพันธุ์และศาสนา ซึ่งผู้ที่มีอำนาจมากกว่าจะเข้าไปแบ่ง กีดกัน ขีดเส้นพรมแดนให้คนกลุ่มต่างๆอยู่ในพื้นที่บางแห่ง และนำไปสู่การแบ่งแยก และเกิดความขัดแย้ง ความคิดเรื่อง “รัฐชาติ” ต้องการสร้างความเป็นปึกแผ่นโดยมองข้ามความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม ทำให้คนในพื้นที่เดียวกันเกิดเป็นศัตรูกัน

บทความนี้ยังชี้ให้เห็นมุมมองทางมานุษยวิทยาวิทยาว่า ในยุคแรกๆ วิชามานุษยวิทยาเกิดมาจากวิธีคิดแบบตะวันตก และมองวัฒนธรรมอื่นเป็นชายขอบ เป็นของแปลกประหลาด หรือล้าหลัง ไร้ความเจริญ ดังนั้นนักมานุษยวิทยายุคแรกๆจึงศึกษากลุ่มคนและชนเผ่านอกสังคมตะวันตกในแบบที่เป็นเอกลักษณ์ตายตัว มองชนพื้นเมืองเป็นสิ่งที่บริสุทธิ์ ซึ่งนำไปสู่ปัญหาของการสร้างภาพลักษณ์ตายตัวให้กับคนเหล่านั้นในเวลาต่อมา บทความนี้เสนอว่านักมานุษยวิทยาต้องมองข้ามแนวคิดแบบรัฐชาติและไม่มองกลุ่มคนในแบบตายตัว แต่ควรศึกษากลุ่มคนที่เคลื่อนไหว มีการโยกย้ายถ่ายเท หรือข้ามพรมแดน รวมทั้งนักมานุษยวิทยาต้องไม่ผูกตัวเองอยู่กับที่เหมือนในอดีต

บทความเรื่องมานุษยวิทยาว่าด้วยเรื่องเมืองไทยและการศึกษาความขัดแย้งในสังคมไทย ต้องการอธิบายพัฒนาการการศึกษาทางมานุษยวิทยาในประเทศไทยในยุคก่อนสงครามโลกครั้งที่สองมาจนถึงปัจจุบัน จากการทบทวนการศึกษาเหล่านี้พบว่าในยุคแรกๆยังไม่มีการศึกษาของนักมานุษยวิทยา แต่เป็นความสนใจเรื่องความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมและประเพณี เช่น งานของกรมพระยาดำรงราชานุภาพ งานมานุษยวิทยาไทยจึงเป็นการศึกษาเรื่อง “คนอื่น” ในดินแดนของตนเอง เมื่อถึงสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นยุคของมานุษยวิทยารุ่นใหม่ โดยการนำของนักมานุษยวิทยาอเมริกันศึกษาชุมชนหมู่บ้านชนบทเพื่อที่จะอธิบายว่าสังคมไทยมีโครงสร้างหลวม ซึ่งได้รับการโต้แย้งมากในเวลาต่อมา

ในยุคการศึกษาหมู่บ้านเป็นช่วงที่มีการพูดถึงความขัดแย้งต่างๆ เช่น ความขัดแย้งทางการเมือง เศรษฐกิจ และชน กลุ่มน้อยที่อาศัยในประเทศไทย ในยุคทศวรรษที่ 1970 – 1985 เป็นช่วงของการเปลี่ยนแปลง

ทางการเมือง นักมนุษยวิทยาในยุคนี้จะสนใจเรื่องการพัฒนาท้องถิ่น ประเด็นเรื่องความขัดแย้งเริ่มมีนักมนุษยวิทยาสนใจมากขึ้นในช่วงปี 2000 เป็นต้นมา เช่น ประเด็นการใช้ความรุนแรงทางการเมือง เป็นต้น

บทความเรื่องทัศนะ “ชุมชน” กับการปกครองชีวญาณ อำนาจที่ซ่อนเร้นในสาธารณสุขไทย ต้องการชี้ให้เห็นว่า แนวคิดหรือวิธีคิดเรื่อง “ชุมชน” ในทางมนุษยวิทยากำลังเผชิญปัญหาเรื่องความจริง เนื่องจากโลกกำลังเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วภายใต้ระบบทุนนิยมโลกาภิวัตน์ แนวคิดเรื่องชุมชนเป็นเพียงวาทกรรมการปกครองของชาติและระบบเสรีนิยมทางเศรษฐกิจ ดังนั้น นักมนุษยวิทยาต้องสร้างแนวคิดเรื่องชุมชนขึ้นใหม่ และเน้นการวิพากษ์มากขึ้น ผู้เขียนบทความเสนอแนวคิดเรื่อง “ชุมชนปฏิบัติ” ที่ประกอบด้วยการปฏิบัติของประชาชน ความเป็นสาธารณะ และกิจกรรมประชาชน ชุมชนในความหมายนี้เป็นชุมชนที่สร้างตัวเองจากประวัติศาสตร์และสถานการณ์ และมีการปกครองตัวเอง บทความนี้ยกตัวอย่างชุมชนของผู้ติดเชื้อเอชไอวีในภาคเหนือที่มีการสร้างชุมชนของตัวเอง และสร้างเครือข่ายกับองค์กรภายนอก ซึ่งเป็นแนวคิดใหม่ในการศึกษาชุมชน

โลกาภิวัตน์กับตรรกะใหม่ของความรุนแรง

จิรวุฒิ เสนาคำ¹

บทนำ

บทความนี้มุ่งกล่าวถึงปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในยุคโลกาภิวัตน์ โดยให้ความสำคัญกับประเด็นตรรกะใหม่ของความรุนแรง โลกาภิวัตน์กับความรุนแรง มานุษยวิทยากับความรุนแรงและการก้าวพ้นความรุนแรง

ความรุนแรงบนตรรกะใหม่

หลังสิ้นสุดสงครามเย็น นักวิชาการอย่างฟราซีส ฟูกูยามาคาดการณ์ว่า โลกมนุษย์คงเป็นโลกแห่งสันติภาพ โลกที่ประวัติศาสตร์เคลื่อนถึงจุดหมายสุดท้าย โลกแห่งชัยชนะของระบบทุนนิยมและการเมืองประชาธิปไตย โลกยุคการสิ้นสุดความขัดแย้งทางอุดมการณ์ และโลกที่ความขัดแย้งเชิงวิภาษวิธี (dialectical conflict) เคลื่อนถึงจุดจบ² แต่การมองโลกในแง่ดี ถูกท้าทายด้วยความรุนแรงที่ปะทุขึ้นของการเมืองชาติพันธุ์ ลัทธิชาตินิยมและลัทธิชาติพันธุ์ชาตินิยม (ethnonationalism) ทั้งในประเทศอดีตสหภาพโซเวียตและที่อื่นนับแต่ต้นคริสต์ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา ความรุนแรงทางชาติพันธุ์ถูกผนวกรวมกับความรุนแรงจากการกระทำของกลุ่ม “ผู้ก่อการร้าย” และการปราบปรามผู้ก่อการร้ายเพื่อพิทักษ์ระเบียบโลกใหม่ (new world order) โดยใช้ความรุนแรงดูเผินๆ ภาพการพังทลายของตึกแฝดศูนย์การค้าโลก การปรากฏตัวของบิน ลาเดน ในฐานะศัตรูตัวฉกาจของสหรัฐอเมริกา เป็นเสมือนภาพที่ปลุกเตือนสำนึกว่าโลกแห่งสันติภาพสันติสุขดูจะอยู่ไกลแสน

¹ อาจารย์ประจำสาขาวัฒนธรรมศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ จบการศึกษารัฐศาสตรบัณฑิต (การเมืองการปกครอง) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปริญญาโทด้านมนุษยวิทยาจาก Ateneo de Manila University ปัจจุบันกำลังศึกษาระดับปริญญาเอกด้านรัฐศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

² Francis Fukuyama, “The End of History,” *The National Interest*, Vol. 16 (1989), pp. 3-18.

แฮมมวล์ อันติงตันคล้ายจะตระหนักถึงสัญญาณความรุนแรงใหม่ หรือไม่ก็พยายาม สร้างศัตรูหรือความเป็นอื่นใหม่ เพื่อความชอบธรรมของอเมริกาต่อการเข้าไปแทรกแซงกิจการ ภายในและภายนอกของประเทศอื่น อันติงตันเสนอภาพโลกหลังสงครามเย็นต่างจากฟูกูยามา คือ โลกหลังสงครามเย็นมิใช่โลกแห่งสันติ มิใช่ยุคประวัติศาสตร์บรรลุจุดหมายมุ่ง แต่คือยุคของความรุนแรงของตรรกะใหม่ ที่มีได้อิงอยู่กับปัจจัยทางเศรษฐกิจอันเป็นบ่อเกิดความขัดแย้งและ สงครามช่วงศตวรรษที่ 17 ถึงสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 และมีใช้ตรรกะความขัดแย้งทางอุดม การณ์ระหว่างทุนนิยมกับคอมมิวนิสต์ที่เป็นเหตุสงครามและความรุนแรงช่วงสงครามเย็น³

สำหรับอันติงตัน โลกหลังสงครามเย็นคือโลกของการปะทะทางอารยธรรม (the clash of civilizations) โดยเฉพาะการปะทะระหว่างอารยธรรมตะวันตกกับอารยธรรมอิสลาม ความขัดแย้งของโลกมิใช่ความขัดแย้งภายในอารยธรรมหรือภายในยุโรป แต่เคลื่อนสู่พื้นที่ประเทศโลกที่ สาม เป็นความขัดแย้งของอารยธรรมโลกที่หนึ่งกับโลกที่สาม ความขัดแย้งทางอารยธรรมคือ ความขัดแย้งที่เป็นจริงและลึกซึ้ง ด้วยเหตุผล 6 ประการคือ (1) อารยธรรมมีความแตกต่างกันโดย พื้นฐานและเป็นจริง (2) ความขัดแย้งทางวัฒนธรรมไม่สามารถประนีประนอมได้ง่าย (3) การติด ต่อสื่อสารระหว่างคนต่างอารยธรรมพัฒนาไปในแง่ลบ (4) การพัฒนาสู่ความทันสมัยผลักดันให้ เกิดแนวคิดการกลับไปหาแก่นแท้ของศาสนา (5) ผู้นำโลกที่สามถูกบ่มเพาะสำนึกความเป็นท้องถิ่น มากขึ้น และ (6) การเกิดขึ้นของภูมิภาคเศรษฐกิจ⁴

ตรรกะการปะทะทางอารยธรรมได้รับการวิพากษ์-วิจารณ์อย่างกว้างขวาง⁵ นักวิชาการ สาขาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศบางท่านระบุว่าความรุนแรงของโลกหลังสงครามเย็นมิได้อิง อยู่กับตรรกะการปะทะทางอารยธรรม แต่อิงอยู่กับตรรกะใหม่ที่กลับไปสู่สิ่งเก่า คือ ตรรกะของ สงครามและความรุนแรงที่รัฐ-ชาติ (nation-state) มิได้ผูกขาดกระทำ การเมืองโลกกลับสู่ยุคก่อน สนิธิสัญญาเวสต์ฟาเลีย ก่อนยุคอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดน (territorial sovereignty) สู่โลกยุค

³ Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?" in Salim Rashid (ed.) *"The Clash of Civilizations?" Asian Responses*, (Dhaka: The University Press Limited, 1997), pp. 1-3 บทความ นี้ตีพิมพ์ครั้งแรกใน *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (1993), pp. 22-49.

⁴ Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?," pp. 4-6.

⁵ โปรดดูบทความต่าง ๆ ใน Salim Rashid (ed.) *"The Clash of Civilizations?" Asian Responses*; Jacinta O' Hagan, "A Clash of Civilizations?" in Greg Fry and Jacinta O' Hagan (eds.) *Contending Images of World Politics*, (London: Macmillan Press, 2000), pp. 135-149.

อำนาจอธิปไตยซ้อนทับ ยุคพื้นที่ภูมิศาสตร์หนึ่งบรรจุนำมาจ่ออธิปไตยจากหลายศูนย์อำนาจ ยุคความรุนแรงก่อเกิดหรือมีที่มาจากหลายแหล่ง⁶

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายความรุนแรงโลกยุคหลังสงครามเย็นที่น่าสนใจสำหรับนักมานุษยวิทยาได้แก่คำอธิบายของนักมานุษยวิทยาพลัดถิ่นชาวอินเดีย คือ อรุณ อับปาดูรีย อับปาดูรียกล่าวว่าความรุนแรงของโลกหลังสงครามเย็นคือความรุนแรงภายในอารยธรรม ความรุนแรงปัจจุบันอาจพิจารณาได้หลายด้าน และมีหลายรูปแบบ เช่น การเกิดขึ้นของอุตสาหกรรมคุกในสหรัฐอเมริกา ซึ่งสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับพัฒนาการการใช้แรงงานและการจ้างงานรูปแบบใหม่ของระบบทุนนิยม ความรุนแรงที่คนในท้องถิ่นกระทำต่อกลุ่มผู้อพยพที่ได้รับการสนับสนุนโดยรัฐบาลดังกรณีอินโดนีเซีย ความรุนแรงที่กระทำต่อผู้หญิงโดยรัฐบาลตอลิบานของอัฟกานิสถาน ความรุนแรงที่กระทำโดยเครือข่ายที่เชื่อมโยงกันผ่านอินเทอร์เน็ต ดังกรณีการต่อสู้ของกลุ่มพยัคฆ์หมิฟิอแลมในศรีลังกา⁷

ในบทความที่เขียนหลังเหตุการณ์ 11 กันยายน 2001⁸ อับปาดูรียเสนอว่า เหตุการณ์ 11 กันยายน 2001 ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยตรรกะการปะทะทางอารยธรรมของฮันติงตัน ด้วยเหตุผลสำคัญคือ โลกมุสลิมมิได้เป็นหนึ่งเดียว อัลกออิดะฮ์ได้รับการต่อต้านจากรัฐบาลอาหรับหลายประเทศ คัมภีร์อัลกุรอานมิได้ให้อำนาจชอบธรรมกับใครเพื่อใช้ความรุนแรงต่อพลเรือนและชนิตธรรมต่อความแตกต่างมักถูกใช้ผิดโดยศาสนาในช่วงสงคราม

อับปาดูรียมองว่าเหตุการณ์ 11 กันยายน 2001 คือสงครามอันลึกซึ้ง ที่เลเยอร์แรงจูงใจและธรรมชาติของตัวกระทำ 11 กันยายน 2001 คือสงครามแห่งอนาคตของรัฐ-ชาติในฐานะศูนย์รวมอารยธรรม อำนาจอธิปไตย ความชอบธรรมทางจริยธรรมและการผูกขาดการใช้ความรุนแรง การถล่มตึกศูนย์การค้าโลกที่สูงระฟ้า คือสงครามที่กระทำเต็มรูปแบบโดยผู้กระทำที่มองไม่เห็นและไม่รู้จัก กระทำโดยศัตรูที่ปราศจากชื่อประเทศผู้กระทำ การถล่มตึกคู่แฝดคือจุดเริ่มต้นของ “ยุคสงครามที่ปราศจากผู้กระทำ (the Age of Authorless War)” และเลเยอร์กรอบแนวคิด

⁶ โปรดดูประเด็นนี้เพิ่มเติมใน Richard Falk, “A New Medievalism,” in Greg Fry and Jacinta O’ Hagan (eds.) *Contending Images of World Politics*, (London: Macmillan Press, 2000), pp. 106-116.

⁷ Arjun Appadurai, “New Logics of Violence,” <http://www.india-seminar.com/2001/503/503%20arjun%20appadurai.htm>

⁸ Arjun Appadurai, “Tactical Humanism,” *Polis /R.C.S.P./C.P.S.R*, Vol. 9 (2002), pp. 1-6.

สงครามยุติธรรมและสงครามยุติธรรมสู่ยุคสงครามที่ปราศจากแผนที่คุ้นเคยของอาณาเขตดินแดน อำนาจอธิปไตย พรมแดนและผลประโยชน์แห่งชาติ เหตุการณ์ 11 กันยายน 2001 คือสงครามทางทหารที่ก่อขึ้นในยุคเศรษฐกิจการเงินโลกาภิวัตน์ สงครามที่ไร้พรมแดนที่ไม่มีผู้ชนะและผู้แพ้ที่จริง ถาวร

การถล่มตึกศูนย์การค้าโลกมิได้มุ่งเพียงสังหารพลเรือน (civilians) แต่พุ่งเป้าไปสู่การทำลายแนวคิดด้วยพลเรือนโดยตรง การตอบโต้การก่อการร้ายของสหรัฐและพันธมิตรด้วยการทิ้งระเบิดในอัฟกานิสถาน พร้อมการทิ้งกล่องบรรจุอาหารสะท้อนความกำกวมระหว่างกระทรวงการถึงถึงการสิ้นสุดของแนวคิดด้วยพลเรือนและการยึดมั่นในแนวคิดที่ว่ามนุษย์ที่ตกอยู่ในโศกนาฏกรรมต้องได้รับการชดเชย การถล่มตึกศูนย์การค้าโลก การทิ้งระเบิดและโจมตีอย่างต่อเนื่องที่หุบเขา ถ้าและเมืองในอัฟกานิสถานสะท้อนการแผ่ขยายความรุนแรงภายใต้ตรรกะใหม่ของสงครามที่เรียกว่า “สงครามค้นหาศัตรู (diagnostic wars)” หรือสงครามการใช้ความรุนแรงเต็มรูปแบบเพื่อค้นหาและทำลายศัตรู สงครามชนิดนี้คือส่วนหนึ่งของโลกการใช้ความรุนแรงที่มีได้กระทำต่อศัตรูที่รู้แล้วล่วงหน้า แต่ใช้ไปเพื่อค้นหาและกำหนดศัตรู⁹ ดังนั้นร่างกายของมนุษย์จึงถูกขยี้ชีวิตถูกทำลายและตายไปก่อนการเป็นศัตรู

เหตุการณ์ 11 กันยายน 2001 ได้นำโลกเข้าสู่ยุคสงครามค้นหาศัตรู ที่มีได้จำกัดอยู่เฉพาะการทิ้งระเบิดและการโจมตีแบบพลีชีพ ซึ่งเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง แต่รวมถึงวิธีการตอบโต้ของรัฐที่พยายามหาหลักฐานข้อมูล จำแนกแยกพวก โดดเดี่ยวและค้นหาผู้ก่อการร้าย ใช้ความรุนแรงหลากหลายรูปแบบโดยไร้จุดหมาย การออกล่าเพื่อหาชื่อ นาม และหาเสียงของการต่อต้านคือดัชนีที่น่ากลัวและสยดสยองของยุคสงครามค้นหาศัตรูและยุคการสำรวจตรวจสอบร่างกาย ที่หน้าทุกหน้าอาจถูกตราว่าเป็นศัตรูหลังการตาย โลกปัจจุบันกำลังประสบกับรูปแบบใหม่ของความกังวลที่เกิดขึ้นในทุกถิ่นที่

แน่นอน โลกปัจจุบันคือโลกแห่งการปะทะ แต่ไม่ใช่การปะทะทางอารยธรรม การปะทะคือการปะทะของระบบโลก การปะทะระหว่างโลกที่มีกระดูกสันหลังกับโลกไร้กระดูกสันหลัง โลกที่มีกระดูกสันหลัง (vertebrate world) คือโลกของรัฐ-ชาติ บรรษัทข้ามชาติ บรรษัทหลากหลายชาติ ทรัพยากรนิยมซึ่งเป็นรากฐานสำคัญของโลกาภิวัตน์ องค์การโลกบาล เช่น สหประชาชาติ สถาบันเบร็ตตอน-วูดส์ องค์การการค้าโลก และสถาบันระหว่างประเทศอื่นใดที่มีเป้าหมายเพื่อการ

⁹ Arjun Appadurai, “Tactical Humanism,” p. 2.

ประสานและควบคุมทุนในระดับโลกและเชื่อมสมานผลประโยชน์กับอำนาจอธิปไตยของรัฐบาลที่ดำรงอยู่¹⁰

โลกไร้กระดุกสันหลังหรือโลกแบบเซลล์ลูลาร์ (cellular world) คือโลกแห่งการไหลเคลื่อนย้ายและเครือข่ายที่ทำงานแบบเพิ่มขยายทวีตัว แยกหน่วย ทำหน้าที่อิสระ กระทำการเลียนแบบหรือด้วยความเห็นพ้องมากกว่ากระทำตามคำสั่ง โลกไร้กระดุกสันหลังอิงอยู่กับความสามารถในการผลิตซ้ำหลักการทางอุดมการณ์และหลักปฏิบัติที่ไม่ยิ่งใหญ่แต่มั่นคงอย่างไม่รู้จบ เครือข่ายที่อยู่เบื้องหลังการถล่มตึกศูนย์การค้าโลก ไม่ว่าจะเกี่ยวข้องโยงใยกับอัลกอริธึมหรือไม่ก็ คือตัวอย่างที่ชัดเจนของโลกแบบเซลล์ลูลาร์ โลกไร้กระดุกสันหลังคือโลกของขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านโลกาภิวัตน์แบบอื่น ๆ ที่ปฏิบัติการข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ เช่น ขบวนการที่อยู่เบื้องหลังการต่อต้านโลกาภิวัตน์ที่ซีแอตเทิล (Seattle) ปราก (Prague) วอชิงตัน (Washington) มิลาน (Milan) และที่อื่น ๆ โลกไร้กระดุกสันหลังคือโลกขององค์กรประชาสังคมและส่วนที่ลึกลับซับซ้อนของโลกธุรกิจที่อิงอยู่กับทรัพยากรและเครือข่ายช่องทางกึ่งอาชญากรรม เช่น การถ่ายโอนเงินข้ามพรมแดนอย่างไม่เป็นทางการ การติดต่อการค้าที่อิงอยู่กับเครือข่ายความสัมพันธ์ส่วนตัว การทำธุรกิจแบบ “ฮาวาลา” หรือวิธีการถ่ายโอนเงินข้ามพรมแดนโดยไม่มีการเคลื่อนเงินหรือตัวเงิน

กล่าวโดยสรุป อัปปาดูรายเห็นว่า โลกปัจจุบันคือโลกของการปะทะระหว่างโลกของรัฐ-ชาติหรือระบบควบคุมปกครองที่ยึดมั่นหลักการอำนาจอธิปไตยแห่งชาติกับโลกใหม่ของการไหลเคลื่อนย้าย การสร้างพันธมิตร การสร้างความจงรักภักดีและการระดมผู้คนในระดับโลกในลักษณะองค์กรไร้กระดุกสันหลัง¹¹

สงครามเพื่อกำหนดศัตรูยุคหลังสงครามเย็น มิได้จำกัดอยู่เฉพาะสงครามที่กระทำโดยสหรัฐและพันธมิตร แต่รวมไปถึงการฆ่าเพื่อกำหนดความเป็นศัตรูทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นอย่างกว้างขวางในช่วงทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา การฆ่าในนามชาติพันธุ์มีการใช้ความรุนแรงและป่าเถื่อนแบบเถื่อนโหดกระทำต่อร่างกายคนอื่น อัปปาดูรายเรียกความรุนแรงดังกล่าวว่า “ความรุนแรงของตรรกะการฆ่าแหละร่างเพื่อค้นหาดีเอ็นเอการเป็นศัตรู (vivisectionist discovery)” อันเป็นวิธีการทางวิทยาศาสตร์ที่ใช้ความรุนแรงฆ่าแหละสัตว์ทั้งเป็นเพื่อแสวงหาความรู้¹² การฆ่าแหละร่างเพื่อหาดีเอ็นเอการเป็นศัตรูถูกนำมาใช้ในสงครามชาติพันธุ์ ที่กลุ่มชาติพันธุ์หนึ่ง

¹⁰ Arjun Appadurai, “Tactical Humanism,” p. 3.

¹¹ Arjun Appadurai, “Tactical Humanism,” p. 4.

¹² Arjun Appadurai, “Tactical Humanism,” p. 2.

สังหารเพื่อนบ้านและฆ่าและร่างเพื่อหาดีเอ็นเอของการต่อต้าน ทฤษฎี หักหลัง หรือเพื่อ “ค้นหา” และเผยให้เห็นอัตลักษณ์ที่แท้จริงที่ซ่อนอยู่ภายใต้หน้ากากของหน้าที่ปรากฏ

ในบทความเรื่อง “Dead Certainty”¹³ อับปาดูรียกกล่าวถึงการฆ่าและการทำลายศักดิ์ศรีทางชาติพันธุ์ด้วยวิธีการเถื่อนโหดพิสดาร เช่น ใช้ไม้แหลมเสียบทวารหรือช่องคลอดทะลุคอ การบังคับให้หญิงท้องแก่ใช้เหล็กเกี่ยวเด็กออกจากครรภ์และกินศพทารกตน การบังคับให้ผู้ชายเคี้ยวอวัยวะเพื่อนที่ถูกฆ่า การแขวนคอ รัดคอ หั่นศพ ตัดหัว เสียบประจานและข่มขืน

การฆ่าแบบเถื่อนโหดเพื่อทำลายศักดิ์ศรีและคุณค่าความเป็นมนุษย์ คือ การกระทำความรุนแรงต่อร่างกายของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น แต่กลุ่มชาติพันธุ์ทั้งที่เป็นผู้ฆ่าและถูกฆ่ามิใช่กลุ่มชาติพันธุ์ที่ห่างไกล เพราะคือคนข้างบ้าน คนในเครือญาติ คนที่คุ้นเคยและรู้จักกันมาก่อน เช่น การสังหารเผ่าฮูตู (Hutu) โดยเผ่าทุตสี (Tutsi) ในประเทศรวันดา การสังหารกลุ่มชาวซิกซ์นิรานการีส (Nirankaris) โดยชาว “ซิกซ์แท้” ในอินเดีย เพียงเพราะสงสัยว่าซิกซ์นิรานการีสเป็น “สายลับ (secret agency)” ของอินเดีย

ความรุนแรงทางชาติพันธุ์มีหลายรูปแบบ แต่การฆ่าคนใกล้ชิด การกระทำรุนแรงต่อร่างกายผู้ที่คาดว่าจะเป็ศัตรู การฆ่าเพื่อสำรวจตรวจสอบ ทำเครื่องหมาย จำแนก เก็บร่าง กินตับ และควักหัวใจ การฆ่าเพื่อควมบริสุทธิ์และเพื่อขจัดความสกปรกของอัตลักษณ์และชาติพันธุ์ การฆ่าอัตลักษณ์ที่ไม่เที่ยงแท้-ไม่มั่นคง-เร่วร้อน-ไม่หยุดนิ่ง คือ ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขโลกยุคโลกาภิวัตน์ กล่าวอีกนัย โลกาภิวัตน์คือตัวสร้างความไม่แน่นอน/ไม่หยุดนิ่ง/ลื่นไหลของอัตลักษณ์และชาติพันธุ์ สร้างความวิตกกังวลต่อความไม่คงที่-ไม่มั่นคงของอัตลักษณ์และชาติพันธุ์¹⁴ สร้างการจำแนกและกำหนดความเป็นศัตรู สร้างเงื่อนไขการก่อการร้าย สร้างเงื่อนไขการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์เพื่อการคงอยู่ของบุคคลที่แท้และอัตลักษณ์ที่มั่นคงและบริสุทธิ์ และสร้างความรุนแรงต่อร่างกายของกลุ่มชาติพันธุ์คนส่วนน้อย อันเป็นผลผลิตของศาสตร์แห่งจำนวนที่ทำให้จำนวนคนข้างมากเป็นสิ่งที่ปกติ คนที่มีจำนวนน้อยเป็นสิ่งที่ผิดปกติ ไม่มั่นคง ไม่คงที่และเป็นสิ่งที่ต้องการให้มีและต้องการฆ่าเพื่อขจัด¹⁵

¹³ Arjun Appadurai, “Dead Certainty: ethnic violence in the era of globalization,” *Development and Change*, Vol. 29, No. 4 (1998), pp. 905-925.

¹⁴ เช่น ความกังวลต่อจำนวนหรือความไม่แน่ใจต่อจำนวนของอัตลักษณ์ที่ไม่คงที่ในอาณาเขตดินแดน กังวลต่อความจริงแท้ของหน้าที่ปรากฏกับหน้าที่แท้ที่ซ่อนอยู่เบื้องหลัง

¹⁵ Arjun Appadurai, “Dead Certainty,” p. 921.

โลกาภิวัตน์กับเงื่อนไขความรุนแรง

Globalization ที่แปลเป็นโลกาภิวัตน์ในภาษาไทย เริ่มใช้ในโลกธุรกิจในช่วงทศวรรษ 1960 และกลายเป็นวาทกรรมสาธารณะในทศวรรษ 1990¹⁶ จนทำให้ทศวรรษ 1990 เป็นทศวรรษแห่งการวิพากษ์ว่าด้วยโลกาภิวัตน์¹⁷ การเป็นประเด็นวิพากษ์อาจมีความหมายหลายนัย แต่หนึ่งในนั้นคือ โลกาภิวัตน์ยังไม่อาจหาความหมายที่ลงตัว คือ เป็นประดุจ “เซตว่าง (empty set)”¹⁸ ที่ต่างคนต่างเติมความหมาย

ตามทัศนะของลุดเกอร์ เปรียสการศึกษาโลกาภิวัตน์อาจจำแนกเป็น 2 กรอบแนวคิด คือ แนวคิดที่มองโลกาภิวัตน์ในฐานะกระบวนการลดทอนพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ โลกาภิวัตน์หมายถึงการหายไปของมิติภูมิศาสตร์ ภูมิศาสตร์ของโลกแคบลง ผู้คนมีสำนึกการเป็นส่วนหนึ่งของโลก เหตุการณ์จากมุมหนึ่งของโลกสามารถรับรู้ได้อย่างฉับพลันและมีผลกระทบต่อคนในอีกมุมของโลก ทั้งนี้เพราะสื่อสมัยใหม่ เช่น โทรศัพท์ โทรศัพท อินเทอร์เน็ตและเครือข่ายการสื่อสารอื่น¹⁹ และแนวคิดที่มองโลกาภิวัตน์ว่าคือยุคความสัมพันธ์ทางสังคมขยายใหญ่ ความสัมพันธ์ของผู้คนมิได้จำกัดอยู่ภายในหมู่บ้านหรือชนเผ่า แต่ขยายเป็นความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนและความสัมพันธ์ระดับโลก เปรียสให้ทัศนะว่าการขยายระยะไกลของความสัมพันธ์ทางสังคมเป็นปฏิกิริยาโดยตรงกับพัฒนาการของประวัติศาสตร์ คือ ในยุคบุพกาลความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์จำกัดอยู่ภายในกลุ่มขนาดเล็กของสังคมบุพกาล ยุคกลางของยุโรปความสัมพันธ์ขยายสู่ระดับเมืองหรือแคว้นแคว้นของเจ้าศักดินา ในสังคมสมัยใหม่ความสัมพันธ์ทางสังคมขยายสู่ระดับประเทศหรือรัฐ-ชาติ และขยายเป็นความสัมพันธ์ระดับโลกและข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติในยุคโลกาภิวัตน์²⁰

¹⁶ William I. Robinson, *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*, (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2004), p. 1.

¹⁷ Douglass Kellner, “Theorizing globalization,” *Sociological Theory*, Vol. 20, No. 3 (2002), p. 285.

¹⁸ Tony Schirato and Jen Webb, *Understanding Globalization*, (London: Sage, 2003), p. 14.

¹⁹ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces: responding to new configurations of the social and spatial,” in Ludger Pries (ed.) *New Transnational Social Space*, (London and New York: Routledge, 2001), pp. 13-14.

²⁰ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces,” pp. 13-14.

ความสัมพันธ์ทางสังคมยุคโลกาภิวัตน์ คือ ความสัมพันธ์ที่มีหลายรูปแบบและครอบคลุมแดนไกล ตัวอย่างที่ชัดเจนได้แก่การขยายระยะไกลของความสัมพันธ์ภายในครอบครัวก็กลายเป็นความสัมพันธ์ครอบคลุมแดนกัน ครอบครัวเดิมถือเป็นหน่วยทางสังคมที่กินพื้นที่ขนาดเล็กและดำรงอยู่ในชุมชนหรือหมู่บ้าน ยุคโลกาภิวัตน์ครอบครัวของคนจำนวนหนึ่งกลายเป็นครอบครัวข้ามพรมแดนประเทศ (transnational families) เช่น ครอบครัวของนักธุรกิจชาวจีนที่มีบ้านเกิดที่ฮ่องกง มีธุรกิจในยุโรป อเมริกาและจีน มีบุตรและภรรยาอยู่ในโตรอนโตของแคนาดา ในรอบปีนักธุรกิจชาวจีนจำต้องเดินทางไปอยู่ตามที่ต่าง ๆ ที่เป็นที่ตั้งของบ้านเกิด ที่ตั้งธุรกิจและที่อยู่ของบุตรและภรรยา ครอบครัวในลักษณะนี้จึงมิได้ถูกบรรจุไว้ในภูมิศาสตร์ของหมู่บ้านหรือประเทศ แต่เป็นครอบครัวหรือพื้นที่ทางสังคมที่ขยายข้ามพื้นที่ภูมิศาสตร์หลากหลายแห่งและกว้างไกล การกลายเป็นครอบครัวข้ามแดนไกลมิได้จำกัดอยู่เฉพาะนักธุรกิจชาวจีน แต่รวมถึงคนกลุ่มต่าง ๆ อีกมากที่ได้รับการศึกษาโดยนักวิชาการ²¹

อย่างไรก็ตาม เปรียบเสมือนว่าโลกาภิวัตน์มิใช่กระบวนการเดียวที่สร้างความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนและลดทอนความสำคัญของพรมแดน (deterritorialisation) เพราะโลกาภิวัตน์เกิดขึ้นท่ามกลางกระบวนการความสัมพันธ์อื่นอีก 6 กระบวนการ คือ (1) Inter-nationalization หรือความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ-ชาติตั้งแต่สองรัฐขึ้นไปและมีรัฐเป็นตัวกระทำหลัก (2) Supra-nationalization คือกระบวนการสร้างสายสัมพันธ์ข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติโดยองค์กรที่เหนือระดับรัฐ-ชาติขึ้นไป เช่น สหภาพยุโรป กองทุนการเงินระหว่างประเทศ ธนาคารโลก (3) Re-nationalization หรือกระบวนการที่มุ่งสร้างความเข้มแข็งและมั่นคงให้กับพรมแดนรัฐ-ชาติเดิมหรือแบ่งแยกพรมแดนเดิมและสร้างพรมแดนรัฐ-ชาติใหม่ในระดับที่ต่างไป เช่น การก่อตัวรัฐ-ชาติใหม่หลังสหภาพโซเวียตล่มสลาย (4) Glocalization เกิดจากการวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดและกระบวนการโลกาภิวัตน์ และให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างกระบวนการโลกาภิวัตน์กับกระบวนการท้องถิ่น (localization) หรือระหว่างกระบวนการลดทอนความสำคัญของพื้นที่และพรมแดนกับกระบวนการสร้างกลไกแบ่งแยกและรวมพวกในระดับท้องถิ่น (5) Diaspora-internationalization หมายถึงกระบวนการสร้างความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนชาติ

²¹ โปรดดูประครอบครัวข้ามพรมแดนของคนกลุ่มต่าง ๆ เพิ่มเติมจาก Fernando Herrera Lima, "Transnational Families: institutions of transnational social space," in Ludger Pries (ed.) *New Transnational Social Space*, (London and New York: Routledge, 2001), pp. 77-93; Deborah Bryceson and Ulla Vuorela (eds.) *Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, (Oxford and New York: Berg, 2002).

รัฐ-ชาติและอารยธรรม เชื่อมต่อระหว่างคนพลัดถิ่นนอกมาตุภูมิเข้ากับมาตุภูมิ และ (6) Transnationalization หมายถึงกระบวนการที่เพิ่มขึ้นทั้งในเชิงปริมาณและคุณภาพของความสัมพันธ์ทางสังคม เครือข่ายและปฏิบัติการข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ²²

ตามทัศนะของเพรียสโลกาภิวัตน์กับกระบวนการข้ามพรมแดนอื่นดำรงอยู่คู่เคียงและ เป็นกระบวนการที่มีหลายชั้นและหลายมิติ²³ เช่น โลกาภิวัตน์กระบวนการเดียวมี 6 มิติ คือ มิติทาง เศรษฐกิจ หมายถึงกระบวนการไหลกระจายทั่วโลกของทุนการเงิน มิติทางการเมือง หมายถึงการ ขยายตัวของกิจกรรมและองค์กรโลกบาลตัดข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติ มิติทางเทคโนโลยี หมายถึง การกระจายสู่ที่ต่าง ๆ ของโลกของเทคโนโลยีการคมนาคมและการสื่อสาร มิติทางวัฒนธรรม หมายถึงการกระจายหรือไหลข้ามพรมแดนของวัฒนธรรม เช่น การกระจายวัฒนธรรมดนตรี อาหาร ภาพยนตร์ รายการโทรทัศน์ ความคาดหวังจากมุมมองอื่นสู่อีกมุมของโลก มิติทางสังคม ได้ แก่กระบวนการเคลื่อนย้ายของผู้อพยพ นักท่องเที่ยว มนุษย์ในภาวะเคลื่อนย้ายอื่นจากที่หนึ่งไป อีกที่ และมิติด้านนิเวศวิทยา หมายถึงการกระจายทั่วโลกของสำนักด้านสิ่งแวดล้อม สำนักความ เสี่ยงและสำนักร่วมการแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมโลก

โลกาภิวัตน์ก่อการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ของพื้นที่และการคิดเกี่ยวกับพื้นที่ พื้นที่ ได้รับ ความสนใจหรือใคร่ครวญโดยมนุษย์มานับพันปี แต่แนวคิดว่าด้วยพื้นที่อาจจะจำแนกเป็น 2 กลุ่ม คือ แนวคิดพื้นที่สัมบูรณ์และแนวคิดพื้นที่สัมพัทธ์²⁴ แนวคิดพื้นที่สัมบูรณ์ มองพื้นที่ในฐานะ สิ่งที่มีคุณสมบัติเฉพาะแห่งตน เป็นองค์ภาพที่มีความเป็นหนึ่งเดียว เป็นที่ว่างสำหรับบรรจุสิ่ง อื่นหรือ “พื้นที่ในฐานะกล่องบรรจุ (container-space)” แนวคิดพื้นที่สัมพัทธ์ มองพื้นที่จากมิติ ความสัมพันธ์ของวัตถุหรือการก่อรูปของวัตถุที่เกิดจากกฎเกณฑ์และความสัมพันธ์ในมิติของ ภูมิศาสตร์ พื้นที่คือตำแหน่งของความสัมพันธ์ทางสังคม เป็นโครงสร้างที่กำหนดและถูกกำหนด โดยกิจกรรมของมนุษย์ ความสัมพันธ์ทางสังคมมิใช่สิ่งที่ถูกกำหนดหรือวางกรอบโดยพื้นที่แห่งใด

²² Ludger Pries, “The Spatial Spanning of the Social Transnationalism as Challenge and Chance for Social Sciences,” http://www.ruhr-uni-bochum.de/transnet/download/09_2000_Transnet-RUB-2.doc

²³ Ludger Pries, “The Spatial Spanning of the Social Transnationalism as Challenge and Chance for Social Sciences.”

²⁴ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces: responding to new configurations of the social and spatial,” pp. 15-16.

แห่งหนึ่งและมิได้ถูกบรรจุไว้ในกล่องของพื้นที่ และพื้นที่เองคือสิ่งที่ถูกสร้างหรือกำหนด โดยความสัมพันธ์ทางสังคม²⁵

แนวคิดพื้นที่ที่สัมบูรณ์คือผลผลิตของยุโรปยุคการก่อตัวของรัฐ-ชาติ ในยุโรปยุคก่อนหน้า พื้นที่ของอำนาจอธิปไตยมิได้มีความเบ็ดเสร็จ พื้นที่หนึ่งคือที่กองรวม ทับซ้อนและต่อเนื่องของ อำนาจอธิปไตยจากหลายศูนย์ เช่น อำนาจอธิปไตยจักรพรรดิ กษัตริย์ เจ้าชาย ขุนนาง สังฆราช พระคริสต์ สันตะปาปา สมาคมเมือง เจ้าที่ดิน และพ่อค้าวานิช²⁶ แนวคิดพื้นที่ที่สัมบูรณ์เริ่มปรากฏ ชัดในสนธิสัญญาเวสต์ฟาเลีย ที่ทำขึ้นเพื่อยุติสงคราม 30 ปีในยุโรป เมื่อ 10 ตุลาคม ค.ศ. 1648 และเห็นได้จากหลักการว่าด้วยอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนของรัฐ-ชาติของยุโรป หลักการดังกล่าวถือว่าพื้นที่ทางภูมิศาสตร์หนึ่ง(รัฐ)มีเพียงพื้นที่ทางสังคม(ชาติ)เดียว และพื้นที่ทางสังคมเดียว(ชาติ)มีและต้องการเพียงพื้นที่ทางภูมิศาสตร์(รัฐ)เดียว พื้นที่ทางภูมิศาสตร์เดียว(รัฐ)บรรจุเพียงพื้นที่ทางสังคม(อำนาจอธิปไตย)เดียว²⁷

แนวคิดเช่นนี้คือแนวคิดพื้นที่ที่สัมบูรณ์หรือพื้นที่ที่สุมทับกันสนิทระหว่างพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ (geographic space) กับพื้นที่ทางสังคม (social space) โดยถือว่าพื้นที่ทางภูมิศาสตร์คือกล่องบรรจุวัฒนธรรม สังคม การเมือง ผู้คน ตัวตนหรือสรรพสิ่ง หนึ่งพื้นที่ภูมิศาสตร์บรรจุหนึ่งวัฒนธรรม หนึ่งสังคม หนึ่งอำนาจหรือหนึ่งองค์ภาพพ (entity)²⁸ โลกวิทัศน์คือยุคที่พื้นที่ทางสังคมกับพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ไม่สุมทับกันสนิท เพราะพื้นที่ทางสังคมได้กลายเป็น “พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน (transnational social spaces)” พื้นที่ภูมิศาสตร์ได้กลายเป็นท้องถิ่นที่มีความหลากหลาย (multi-localities/pluri-localities) และท้องถิ่นข้ามท้องถิ่น (translocalities) ซึ่งแสดงถึงการไม่สุมทับสนิทระหว่างพื้นที่ทางสังคมกับพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ พื้นที่ทางภูมิศาสตร์มิได้ครอบหรือขังความเป็นตัวตนทางสังคม วัฒนธรรม การเมืองและปฏิบัติการทางสังคมอื่น กล่าวอีกนัย พื้นที่ทางสังคมในท้องถิ่นข้ามท้องถิ่น ท้องถิ่นที่หลากหลายและในพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนได้ขยาย เชื่อมร้อยกันและตัดข้ามกล่องพรมแดนทางภูมิศาสตร์ระดับต่าง ๆ พื้นที่

²⁵ Ludger Pries, “The Spatial Spanning of the Social Transnationalism as Challenge and Chance for Social Sciences.”

²⁶ Roland Axtmann, “The State of the State: the model of the modern state and its contemporary transformation,” *International Political Science Review*, Vol. 25, No. 3 (2004), pp. 259-260.

²⁷ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces,” pp. 3-5.

²⁸ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces,” p. 15.

ภูมิศาสตร์จึงมิได้สัมพันธ์กับพื้นที่ทางสังคมแบบหนึ่งต่อหนึ่ง เพราะพื้นที่ทางภูมิศาสตร์หนึ่ง คือการรวมของพื้นที่ทางสังคมที่หลากหลาย²⁹

พื้นที่ทางสังคมที่หลากหลายในพื้นที่ภูมิศาสตร์เดียวไม่จำเป็นต้องสัมพันธ์กันอย่างเข้มข้น การอยู่ร่วมกันของหลากหลายพื้นที่ทางสังคมจึงเป็นเพียงการอยู่ด้วยกันแบบ “กองรวม (stacked)” โดยพื้นที่ทางสังคมดังกล่าวอาจมีความสัมพันธ์อย่างเข้มข้นและเหนียวแน่นกับพื้นที่ทางสังคมที่อยู่ในพื้นที่ทางภูมิศาสตร์อื่น จนทำให้เกิดพื้นที่ทางสังคมเดียวที่ครอบคลุมพื้นที่ทางภูมิศาสตร์หลายพื้นที่ที่อยู่ห่างกัน³⁰ การกองรวมกันในพื้นที่ทางภูมิศาสตร์เดียวของพื้นที่ทางสังคมหลากหลาย มิใช่สิ่งใหม่ แต่ก็กลายมาเป็น “ปรากฏการณ์ที่แพร่หลาย (mass phenomena)” ในปลายศตวรรษที่ 20³¹

เพรียสมิได้เชื่อมโลกาภิวัตน์เข้ากับความรุนแรง แต่การกองรวมกันในพื้นที่ภูมิศาสตร์เดียวและไม่สัมพันธ์กันและไม่รู้จักกันอย่างลึกซึ้งของพื้นที่ทางสังคมที่หลากหลายก็คือจุดเปราะบางของความรุนแรง เพราะหมายถึงการนำสิ่งแปลกหน้า ความสัมพันธ์แปลกหน้า คนแปลกหน้าทางชาติพันธุ์มาอยู่ในที่เดียวกัน การมีความสัมพันธ์กับข้างนอกมากกว่าสัมพันธ์ภายในของพื้นที่ทางสังคมคือกระบวนการสร้างความไม่มั่นคงและเพิ่มความไม่มั่นคงของอัตลักษณ์ในพื้นที่ท้องถิ่น และเป็นเงื่อนไขสำคัญของการก่อเกิดความรุนแรงที่กระทำต่อเพื่อนบ้าน คนข้างบ้านหรือคนที่คุ้นเคยกันมาก่อน ซึ่งเป็นประเด็นที่อับปาตูริยให้ความสำคัญ

อับปาตูริยนิยามความหมายโลกาภิวัตน์จากสองมิติ คือ มิติของวัตถุและจินตนาการ (imaginations) โลกาภิวัตน์ในมิติของวัตถุหมายถึงการไหลและเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติในระดับโลกของวัตถุปรอทและนามธรรม คือ การไหลและเคลื่อนย้ายของผู้คน สื่อ เทคโนโลยีอุดมการณ์และทุน แต่การไหลและเคลื่อนย้ายของวัตถุเหล่านี้ มิได้เกิดขึ้นพร้อมกัน เบนเข้าหากันและข้ามพื้นที่อย่างสม่ำเสมอ แต่ไหลและเคลื่อนย้ายต่างระดับความเร็ว ต่างแกน ต่างจุดเริ่มต้นและปลายทาง โลกาภิวัตน์หรือโลกที่วัตถุอยู่ในภาวะเคลื่อนย้ายจึงมิใช่โลกของความเป็นหนึ่ง

²⁹ โปรดดูเพิ่มเติมใน Luger Pries, “The Spatial Spanning of the Social Transnationalism as Challenge and Chance for Social Sciences”; The Approach of Transnational Social Space,” pp.3 –33.

³⁰ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces,” p. 5.

³¹ Ludger Pries, “The Approach of Transnational Social Spaces,” p. 6.

เดียวและกลมกลืน แต่เป็นโลกที่ฉีกแน่นด้วยภาวะไม่เท่าเทียม โลกที่ความสัมพันธ์ไม่สม
 ทับกันสนิท โลกแห่งความสับสนวุ่นวายและโลกที่สลับซับซ้อน³²

อัปปาดูร์ยมองว่าโลกาภิวัตน์เกิดจากเงื่อนไขที่ภาพลักษณ์ในภาวะเคลื่อนย้ายและ
 แปลงรูปได้มาปะทะหรือบรรจบกับผู้คนที่อยู่ในภาวะเคลื่อนที่ แล้วก่อรูปของจินตนาการใหม่ ที่ฝัง
 ลึกในวิถีชีวิตประจำวันของผู้คนและเป็น “จินตนาการในฐานะที่เป็นปฏิบัติการทางสังคม”³³
 จินตนาการในแง่นี้ทำหน้าที่คล้ายกับทฤษฎีทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คือ มีได้สะท้อน
 หรืออธิบายความจริงที่อยู่นอกทฤษฎีหรือจินตนาการ แต่มีผลกระทบต่อความจริง ต่อการสร้าง
 ความจริงและต่อการปฏิบัติในชีวิตประจำวันของนักทฤษฎีและผู้คน โลกาภิวัตน์ในฐานะ
 จินตนาการจึงมีความหลากหลายและให้ความหมายต่างกันโดยคนหรือตัวกระทำในท้องถิ่น
 จินตนาการใหม่ที่เกิดจากการบรรจบกันของคนในภาวะเคลื่อนย้ายและภาพลักษณ์ที่กำลัง
 เคลื่อน คือ จิตนาการที่ขยายใหญ่ จินตนาการการเป็นเครือข่าย/ชุมชน/ท้องถิ่นที่ขยายตัดข้าม
 ภูมิศาสตร์เดิมและส่งผลให้เกิดสนามความสัมพันธ์ทางสังคมใหม่ขยายใหญ่เป็นสนามความ
 สัมพันธ์ระดับโลก³⁴

โลกาภิวัตน์คือกระบวนการสร้างปัญหา สร้างความขัดแย้งและระเบิดความขัดแย้งเข้า
 ไปในท้องถิ่น แสดงออกในรูปของปัญหา/ประเด็นและความขัดแย้งในท้องถิ่น³⁵ โลกาภิวัตน์ทำให้
 เกิดท้องถิ่นข้ามท้องถิ่นหลากหลายรูปแบบและเข้มข้นมากกว่าอดีต เพราะเกิดภายใต้เงื่อนไขการ
 เคลื่อนย้ายของสื่อ-ภาพลักษณ์-การเงิน-อุดมการณ์ข้ามพรมแดนด้วยความถี่ ความเร็ว เข้มข้นสูง
 หลากหลายรูปแบบและเกิดจากเงื่อนไขการเคลื่อนย้ายระยะไกลของผู้คนที่มีความถี่และเข้มข้น³⁶

³² Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Modernity*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), p. 47; “Grassroots globalization and the research imagination,” *Public Culture*, Vol. 12, No 1 (2001), p. 5 และโปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติม
 ใน จีรวิมล เสนาคำ, “อรชุน อัปปาดูร์ยกับมโนทัศน์ท้องถิ่นข้ามท้องถิ่น (Translocalities),” *รัฐศาสตร์สาร*,
 ปีที่ 25 ฉบับที่ 1 (2547), น. 103-149.

³³ Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, p. 31.

³⁴ Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, p. 4.

³⁵ Arjun Appadurai, “Globalization and research imagination,” *International Social Science Journal*, Vol. 51, No. 160 (1999), p. 231; “Grassroots globalization and the research imagination,” p. 5.

³⁶ Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, pp. 33-34.

การเคลื่อนย้ายของผู้คนทำให้ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ความสมานฉันท์และสายสัมพันธ์ของผู้คนขยายใหญ่ขึ้นกลายเป็นเครือญาติ ความสมานฉันท์และสายสัมพันธ์ข้ามประเทศและข้ามทวีป และการเคลื่อนย้ายของผู้คนจากถิ่นเดิมไปอยู่ในถิ่นใหม่ ทำให้คนกลุ่มนั้นสร้างท้องถิ่นขึ้นมาใหม่ในประเทศพักพิงโดยอาศัยสื่อสมัยใหม่และภาพลักษณ์ที่เกิดจากสื่อเป็นปัจจัยต่อเชื่อมกับท้องถิ่นเดิม และทำให้คนทั้งที่อยู่ในท้องถิ่นเดิมและท้องถิ่นใหม่สัมพันธ์กับท้องถิ่นกับพื้นที่มากกว่าหนึ่งท้องถิ่นและหนึ่งพื้นที่ ท้องถิ่นในยุคโลกาภิวัตน์นอกจากจะถูกสร้างภายใต้บริบทของภาพลักษณ์และผู้คนในภาวะเคลื่อนย้ายแล้ว ยังสร้างขึ้นภายใต้ภาวะวิกฤติของรัฐบาล³⁷ โดยเฉพาะวิกฤติอำนาจอริปไตยเหนือดินแดน แต่การสร้างความเป็นท้องถิ่นในยุคนี้ คือการนำคนแปลกหน้า อัตลักษณ์สกปรก อัตลักษณ์ที่ไม่มั่นคง เร่วอนเข้าสู่ท้องถิ่น การสร้างความเป็นท้องถิ่นจึงทำทนายระเบียบและความเป็นกฎระเบียบแห่งรัฐ-ชาติ เพราะอัตลักษณ์เร่วอน ชาติพันธุ์แปลกหน้า สกปรก ท้องถิ่นข้ามท้องถิ่นคือเครือข่ายหรือสายสัมพันธ์ที่ตัดข้าม/ลอดผ่าน/เพิ่มทาง/ทะลุผ่านและเป็นอันตรายต่อกล่อง "อำนาจอริปไตย ดินแดนและความชอบธรรมตามแบบฉบับของรัฐ-ชาติ"³⁸ สร้างความวุ่นวายปั่นป่วนให้กับรัฐ-ชาติ³⁹ ดังนั้น อัตลักษณ์แปลกหน้า ไม่มั่นคงที่ ไม่เที่ยงแท้ เร่วอน และจำต้องเผชิญหรือปะทะกับความรุนแรงที่กระทำโดยรัฐ โดยกระแสชาตินิยมที่มีได้วิกฤติตามวิกฤติของรัฐบาล⁴⁰

ความรุนแรงดังกล่าว เกิดจากการที่รัฐ-ชาติต้องการให้พื้นที่ทางภูมิศาสตร์ของตนเป็นพื้นที่แห่งความเป็นหนึ่งเดียว-มั่นคง-ไม่อาจแบ่งแยกได้ สรรวจตรวจสอบได้ กำหนดและดำเนินนโยบายได้ มีความเพียงพอในตนเอง มีความเป็นระเบียบวินัย⁴¹ มีความภักดีที่เป็นหนึ่งเดียว ศักดิ์สิทธิ์ บริสุทธิ์ มีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ เป็นพื้นที่ที่ผู้คนมีสำนึกความเป็นชาติและรักชาติอย่างเปี่ยมล้น "รักชาติแบบล้นเกิน (*full attachment*)" และเป็นสำนึกชนิดพิเศษจน

³⁷ Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, p. 189.

³⁸ Arjun Appadurai, "Tactical humanism," *Polis /R.C.S.P./C.P.S.R.* Vol. 9 (2002), p. 4.

³⁹ Arjun Appadurai, "Sovereignty without territoriality: notes for post-national geography," in Patricia Yaeger (ed.) *The Geography of Identity*, (Ann Arbor, Michigan: the University of Michigan Press, 1996), p. 42.

⁴⁰ Arjun Appadurai, "Modernity at Large Interview with Arjun Appadurai," www.translocation.at/d/appadurai.htm

⁴¹ Arjun Appadurai, "Sovereignty without territoriality," p. 46.

ทำให้ผู้คนสามารถที่จะ “ฆ่าหรือตายเพื่อชาติ”⁴² สำนักดังกล่าวรัฐพยายามสร้างให้เกิดกับผู้คน โดยอาศัยกลไกของพิธีกรรมและสัญลักษณ์หลากหลายประเภท เช่น การสร้างความทรงจำร่วมแห่งชาติ การสร้างความหลงลืมท้องถิ่น และการปลูกและสร้างอัตลักษณ์แห่งผู้ล่า (*predatory identities*) ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มขนาดใหญ่ และมีเป้าหมายเพื่อกำจัด-ทำลาย-ขจัดอัตลักษณ์ชายขอบ อัตลักษณ์คนส่วนน้อยและเปลี่ยนหน้าทางชาติพันธุ์ ที่เป็นอุปสรรคต่อการสร้างความเป็นเอกภาพของอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดน เอกลักษณ์แห่งชาติและความเป็นเอกพันธุ์ทางสายเลือด เชื้อชาติ ภาษา ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม⁴³

มานุษยวิทยากับความรุนแรง⁴⁴

นักสันติวิธีและวิชาการสาขาสันติศึกษาได้นำเสนอแนวคิดวิธีการสร้างสันติบนโลกใบนี้ไว้หลากหลาย และขยายกรอบสันติภาพกว้างออกไป เช่น แนวคิดและการสร้างสันติภาพเชิงนิเสธ (*negative peace paradigm*) แนวคิดและการสร้างสันติภาพเชิงโครงสร้าง (*structural peace paradigm*) แนวคิดและการสร้างสันติภาพแบบสตรีนิยม (*feminist peace paradigm*) แนวคิดและการสร้างสันติภาพเชิงสิ่งแวดล้อม (*environmental peace paradigm*) แนวคิดและการสร้างสันติภาพแบบบูรณาการ (*integral peace paradigm*) และแนวคิดและการสร้างสันติภาพแบบฟูโกเดียน (*Foucauldian peace paradigm*)⁴⁵

แนวคิดและวิธีการดังกล่าวมีความสำคัญและมีคุณค่ายิ่งสำหรับคนที่ถวิลหาสันติภาพคนที่มุ่งสร้างกระบวนการทัศน์และจินตนาการที่เลี่ยนความรุนแรง กระนั้นก็ตาม บทความนี้ไม่ขอกล่าวซ้ำประเด็นดังกล่าว สิ่งที่ยากกล่าวและนำเสนอก็คือ นักมานุษยวิทยาต้องจินตนาการเลย

⁴² Arjun Appadurai, “The grounds of the nation-state: identity, violence and territory,” in Kjell Goldmann, Ulf Hannerz and Charles Westin (eds.) *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, (London and New York: Routledge, 2000), p. 131.

⁴³ Arjun Appadurai, “The grounds of the nation-state,” pp. 129-134.

⁴⁴ เนื้อหาในส่วนนี้และส่วนถัดไปผู้เขียนตัดตอนและเรียบเรียงจากบทความเรื่อง “หลายพื้นที่หนึ่งสนาม (Several Sites in One): ว่าด้วยชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยหลายพื้นที่” ที่มุ่งนำเสนอแนวคิดมานุษยวิทยาข้ามพรมแดน (*transnational anthropology*) แนวคิดหรือวิธีการวิจัยแบบชาติพันธุ์วรรณาสนามวิจัยหลายพื้นที่ (*multi-sited ethnography*) และชาติพันธุ์วรรณาโลก (*global ethnography*) บทความดังกล่าวจะตีพิมพ์ใน *รัฐศาสตร์สาร* (2548)

⁴⁵ โปรดดูรายละเอียดใน Michael Emin Salla, “Integral Peace & Power: A Foucauldian Perspective,” *Peace and Change*, Vol. 23, No. 3 (July, 1998), pp. 312-332.

พันและสลัดกรอบแนวคิดที่แฝงไว้ด้วยความรุนแรงที่ครอบงำศาสตร์สาขามานุษยวิทยามาตั้งแต่ยุคก่อตั้งของสาขาจนถึงปลายทศวรรษ 1980

มานุษยวิทยาอาจมีหลายความหมายและตีความได้หลายนัย แต่ความตามนัยสื่อของไมเคิล เคียร์นีย์ มานุษยวิทยาเกิดภายใต้เงื่อนไขหรือบริบทของรัฐ-ชาติ⁴⁶ มานุษยวิทยาตกอยู่ภายใต้กับดักทางภูมิศาสตร์ของรัฐ-ชาติ กับดักอัตลักษณ์แบบแข็ง อัตลักษณ์ที่สมบูรณ⁴⁷ อัตลักษณ์แบบต้องเลือก (either...or) มานุษยวิทยาเกิดขึ้นเพื่อเสริมสร้างความเข้มแข็งให้กับรัฐ-ชาติ

เคียร์นีย์มองว่ามานุษยวิทยาก่อตัวในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 และต้นศตวรรษที่ 20 มานุษยวิทยาถูกก่อร่างสร้างตัวเกิดท่ามกลางสถานการณ์การเผชิญหน้าระหว่างความเป็นตัวตนของสังคมตะวันตกกับความเป็นอื่นของกลุ่มคนที่อยู่ในพื้นที่หรือดินแดนที่ห่างไกล มานุษยวิทยามีภารกิจหลักในการให้ความกระจ่างเกี่ยวกับความเป็นอื่นในดินแดน “exotic” กลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษากลุ่มแรกคือกลุ่มชนนุพกาล (primitive) ที่ยุโรปหรือตัวตนของมานุษยวิทยามองว่าอยู่ห่างไกลทั้งในมิติของพื้นที่และสังคมวัฒนธรรม คนอื่นจึงเป็นคนที่อยู่นอกประวัติศาสตร์ ไม่มีประวัติศาสตร์ อยู่ในขั้นเริ่มต้นหรือบันไดขั้นแรกของวิวัฒนาการของมนุษย์

ความเป็นอื่นของมานุษยวิทยาถูกศึกษาและเข้าใจภายใต้กรอบแนวคิดแยกคู่ตรงข้ามของความมีอารยะกับไร้อารยะ โดยอารยะเท่ากับยุโรป ไร้อารยะเท่ากับคนอื่น คนอื่นที่นักมานุษยวิทยาเขียนและพูดถึงมิใช่บุคคลที่ดำรงชีวิตในชุมชนในเชิงรูปธรรม แต่เป็นกลุ่มคนที่มีลักษณะทั่วไป เพื่อนำมาเปรียบเทียบกับคนยุโรปในเชิงวิวัฒนาการทางสังคมและวัฒนธรรม⁴⁸

มานุษยวิทยาคลาสสิกก่อรูปและดำรงอยู่ระหว่างช่วงสงครามโลกสองครั้งของศตวรรษที่ 20 ลักษณะโดดเด่นของยุคคือ งานชาติพันธุ์วรรณาที่มีฐานจากการวิจัยภาคสนาม อันเป็นผลมาจากนักมานุษยวิทยาเข้าไปใช้ชีวิต สังเกตและเก็บรวบรวมข้อมูลในชุมชนของความเป็นอื่น คนอื่นยังคงเป็นกลุ่มชนนุพกาล แต่ชนนุพกาลในยุคนี้กลายเป็นคนที่ดำรงอยู่ในท้องถิ่น มีชีวิตจริงดำรงอยู่ในพื้นที่และยึดครองพื้นที่ที่เป็นรูปธรรม จินตนาการความเป็นอื่นในลักษณะนี้เป็นผลมา

⁴⁶ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1996).

⁴⁷ โปรดดูเพิ่มเติมอัตลักษณ์แข็ง อัตลักษณ์สมบูรณใน Roger Brubaker and Frederick Cooper, “Beyond Identities,” *Theory and Society*. Vol. 29, No. 1 (2000), pp. 1-47; Sinisa Malesevic, “Identity: Conceptual Operational and Historical Critique,” in Sinisa Malesevic and Mark Haugaard (eds.), *Making Sense of Collectivity*, (London: Pluto, 2002), pp. 195-215.

⁴⁸ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, pp. 26-27.

จากการไปอยู่ที่นั่นหรือ “being there” ในชุมชนหรือกระโຈມของกลุ่มคนบุพกาลโดยนักมานุษยวิทยาเพื่อเขียนความเป็นอื่นส่งกลับยุโรป

แม้ชีวิตรูปธรรมของคนบุพกาลจะถูกนำเสนอ แต่ชีวิต/ชุมชนบุพกาลในงานมานุษยวิทยาคลาสสิกก็ถูกนำเสนอให้ดำรงอยู่นอกประวัติศาสตร์ นอกวัฒนธรรมยุโรป ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว มีขอบเขตเป็นกำแพงปิดล้อม ไม่สัมพันธ์เชื่อมต่อกับยุโรป⁴⁹ กล่าวอีกนัย มานุษยวิทยาคลาสสิก “ทำหน้าที่ในการจงจำความเป็นอื่นของมานุษยวิทยาไว้ภายในชุมชนที่มีพรมแดนที่ชัดเจน”⁵⁰ ชุมชนที่ไม่สัมพันธ์หรือถูกแทรกจากความเป็นตะวันตก แม้ชุมชนนั้นจะดำรงอยู่ภายใต้อาณานิคมและลัทธิอาณานิคมของยุโรปก็ตาม

มานุษยวิทยาสมัยใหม่ก่อตัวหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เกิดในยุคโครงสร้างอาณานิคมแบบเดิมถูกทำลายและในภาวะการเผชิญหน้ากับความเป็นอื่นใหม่ของยุโรป คือ การเผชิญหน้ากับ “มนุษย์ผิวเหลืองตัวจิ๋ว (little brown people)” ที่เป็นฐานสำคัญของการยึดอำนาจของพรรคคอมมิวนิสต์จีนในปี 1949 และกลายเป็นกองกำลังหลักที่ผงาดขึ้นทำอำนาจทางทหารของสหรัฐในช่วงสงครามเกาหลี การทำทลายยุโรปของมนุษย์ผิวเหลืองตัวจิ๋ว ทำยุดส่งผลให้มนุษย์ผิวเหลืองตัวจิ๋วกลายเป็นความเป็นอื่น เป็นวัตถุที่นักมานุษยวิทยาศึกษาเพื่อสร้างคำอธิบาย

แต่มนุษย์ผิวเหลืองตัวจิ๋วหรือชาวนารายย่อย (peasants) มิได้ถูกศึกษาเพื่อมุ่งความเข้าใจ เพราะถูกศึกษาภายใต้กรอบยุทธศาสตร์การควบคุมชาวนารายย่อยของสหรัฐอเมริกา และถูกจัดวางไว้ภายใต้กรอบมุมมองการแยกคู่ตรงข้ามระหว่างความเป็นสมัยใหม่กับล้าหลังดั้งเดิม คล้ายกับกลุ่มคนบุพกาลที่ถูกเข้าใจแบบไม่เข้าใจจากมุมมองแบบคู่ตรงข้ามระหว่างอารยะและไร้อารยะ

แม้มานุษยวิทยาจะพัฒนาจากยุคก่อตัวสู่ยุคคลาสสิกและมานุษยวิทยาสมัยใหม่พร้อมกับการเปลี่ยนแปลงคนอื่นหรือความเป็นอื่น แต่มานุษยวิทยายังมองโลกภายใต้กรอบแนวคิดรัฐ-ชาติ ตรรกะการมองตัวตนและคนอื่นแบบโลกพระมานี (Manichean World)⁵¹ มององคาพยพทางมานุษยวิทยาในฐานะสิ่งที่บรรจุอยู่ในกล่อง มองอัตลักษณ์ในฐานะสิ่งที่บริสุทธิ์ และสิ่งที่ต้องเลือก

⁴⁹ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, pp. 27-30.

⁵⁰ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 30.

⁵¹ โปรดดูการวิเคราะห์ความรุนแรงของโลกทัศน์แบบพระมานีใน Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, (New York: Grove Press, 1967).

เคียร์นีย์ย้ำว่า กรอบแนวคิดของมานุษยวิทยาดั้งเดิม ไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิตของกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา แต่ผู้เขียนอยากเพิ่มเติมว่า การจับหรือการจำแนกคนอื่นให้เป็นมนุษย์ในกล่อง มีอัตลักษณ์แบบแข็งและบริสุทธิ์ก็คือปฏิบัติการของความรุนแรง การให้ความสำคัญกับอัตลักษณ์ที่แข็ง บริสุทธิ์โดยนักมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะด้วยความจงใจหรือไม่ก็นำไปสู่การฆ่าเพื่อความบริสุทธิ์และมั่นคงของอัตลักษณ์ ซึ่งได้รับการกล่าวถึงและวิเคราะห์ไว้อย่างมีพลังโดยแมรี ดักลาส ภายใต้มนทัศน์ว่าด้วย “สิ่งที่อยู่ผิดที่ (*matter out of place*)” หรือ “สิ่งบริสุทธิ์และของอันตราย (*purity and danger*)”⁵² โดยไลสา มอนคิก ภายใต้แนวคิด “ความบริสุทธิ์กับผู้พลพ (*purity and exile*)”⁵³ และสะท้อนชัดในงานของอัปาดูร์ยกกล่าวถึงข้างต้น

การคิดและจินตนาการตัวตนในฐานะสิ่งบรรจุนในกล่อง คือ ปฏิบัติการของแนวคิดและทฤษฎีรัฐ-ชาติที่แฝงไว้ด้วยความรุนแรง ความรุนแรงดังกล่าวปรากฏชัดนับตั้งแต่ยุคที่ยุโรปและคนนอกยุโรปนำเอาแนวคิดรัฐ-ชาติไปครอบพื้นที่ทางสังคมในโลกที่สาม ภายใต้กระบวนการสร้างชาติและรัฐ-ชาติ ที่พื้นที่ภูมิศาสตร์ของรัฐ-ชาติไปขีดแบ่งความสัมพันธ์หรือกลุ่มชาติพันธุ์ออกจากกัน และครอบเอากลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลายไว้ในกล่องความเป็นชาติและรัฐ-ชาติเดียวกัน ซึ่งท้ายสุดนำมาสู่ปัญหาคน “เก็บแผ่นดิน” หรือคนที่ต้องการแยกแผ่นดินและมีรัฐ-ชาติของตนเอง และในความเป็นจริงอย่างที่เป็นอยู่ปัญหาคน “เก็บแผ่นดิน” มิได้เกิดขึ้นเฉพาะในพม่า หรือโลกที่สามอื่น แต่รวมไปถึงการเกิดขึ้นของคน “เก็บแผ่นดิน” ในฝรั่งเศสและอังกฤษเองที่ถือว่าเป็นต้นแบบของรัฐ-ชาติสมัยใหม่ ที่เอาเข้าจริง ๆ รัฐกับชาติมิได้สวมทับกันสนิท แบบหนึ่งรัฐหนึ่งชาติ ชิดที่อยู่ตรงกลางระหว่างรัฐกับชาติจึงมิได้หมายถึงการรวมเป็นหนึ่งเดียว แต่หมายถึงการแบ่งแยกและอยากแบ่งแยกดังสะท้อนจากการเกิดขึ้นของกลุ่มคน “เก็บแผ่นดิน” ไอร์แลนด์ (Irish) และบาสก์ (Basques)⁵⁴

⁵² Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Purity and Taboo*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

⁵³ Liisa Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, (Chicago, IL: Chicago University Press, 1995).

⁵⁴ Gurutz Jauregui Bereciartu, *Decline of the Nation-State*, (Reno, Las Vegas and London: University of Nevada Press, 1994).

จะโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตาม การที่นักมานุษยวิทยาไทยมองความเป็นไทยในฐานะสิ่งที่บรรจุภายในกล่องและจบลงตรงผิ้วแม่น้ำปากจั่นและด่านสิงขร ทำให้นักมานุษยวิทยาไทยมองไม่เห็นความเป็นไทยของไทยหรือสยามในเขตตะนาวศรีที่เป็นเขตพื้นที่ประเทศพม่าตามการขีดแบ่งของอังกฤษ คนกลุ่มนี้ คือ กลุ่มคนสยามปักชำใต้ ที่พูดภาษาใต้ เล่นหนังตะลุง โนรา ลิเกป่า เพลงบอกคล้ายคนไทยปักชำใต้เมื่อ 40 ปีก่อน

เอกสารทางประวัติศาสตร์ระบุว่า คนสยามอาศัยอยู่ในเมืองมะริดและตะนาวศรีมาตั้งแต่สมัยศตวรรษที่ 17 หรือสมัยสมเด็จพระนารายณ์ที่มะริด-ตะนาวศรีเป็นเมืองท่าสำคัญของสยาม เฉพาะในเมืองตะนาวศรีมีคนสยามกว่า 6 พันครัว เซอร์ เจมส์ สกอตต์ (Sir James Scott) ให้ข้อมูลว่าในปี 1921 มีคนสยามหรือคนที่พูดภาษาสยามในอำเภอทวาย แอมเฮิร์สต์หรือไจกามีและมะริดกว่า 19,631 คน⁵⁷ คนสยามส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในพื้นที่ใต้เมืองมะริดลงมา โดยเฉพาะในเขตตำบลบอกลง มลิวัน ตะนาวศรีและบริเวณลุ่มแม่น้ำปากจั่น คนสยามในเขตตะนาวศรีปัจจุบันอพยพข้ามแม่น้ำปากจั่นและด่านสิงขรมาอาศัยในเขตจังหวัดระนอง ชุมพร ประจวบคีรีขันธ์ และตาก ตัวเลขประมาณการปี 2545 มีคนสยามจากตะนาวศรีเข้ามาอาศัยในฝั่งไทยไม่น้อยกว่า 14,000 คน

การมองตัวตน มองความเป็นไทยในฐานะสิ่งที่บรรจุไว้ภายในกล่องภูมิศาสตร์ของนักวิชาการ นักมานุษยวิทยาไทย ทำให้คนสยามปักชำได้ในมรดก-ตะนาวศรี ไม่เป็นที่รับรู้ ไม่อยู่ในองค์ความรู้หรือจินตนาการของนักมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นนักมานุษยวิทยาที่ศึกษากลุ่มชาติ

⁵⁵ โปรดดูเพิ่มเติมใน Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, (London: Zed Books, 1999); Christina Fink, *Living Silences: Burma under Military Rule*, (Bangkok: White Lotus, 2001).

⁵⁶ ไมเคิล ไรท์, “ศิลปวัฒนธรรมสยาม หยุดยั้งตรงเส้นชายแดนหรือ?” *ศิลปวัฒนธรรม*, (มิถุนายน, 2545), น. 114-117.

⁵⁷ Sir James Scott, *Burma: A Handbook of Practical Information*, (Bangkok: Orchid Books, 1999), p. 115.

พันธุ์ในสังคมไทย นักมานุษยวิทยาที่ศึกษากลุ่มคน “ไต/Tai” ในต่างแดน นักมานุษยวิทยาอาจจะได้อ่านไดลิบสองปันนา ไตฉาน ไตอาหม ไตลู่ แต่ไม่ได้อ่าน ไม่ได้รับรู้ไทยมะริด-ตะนาวศรี

ด้วยความเป็นไทยจบลงตรงฝั่งแม่น้ำปากจั่นและด่านสิงขร จึงส่งผลให้คนไทยกลุ่มหนึ่งกลายเป็นไทยพลัดถิ่นในแผ่นดินไทย ดินแดนมาตุภูมิ “เมืองแม่พ่อเที่ยงแท้” ที่พวกเขาเรียก ทั้ง ๆ ที่ในความเป็นจริงพวกเขามีได้เป็น “คนพลัดถิ่น” เพราะพวกเขามีได้กระจายไปไหน แต่คือคนที่ข้ามแม่น้ำและช่องเขา เพื่อทำมาหากินหรือเดินทางวนเวียนตั้งหลักแหล่งระหว่างระนอง-ชุมพร-ประจวบ-หลังสวน-มะริด-เกาะสอง-มลิวัน-ปากจั่น-บอกลง-กระบุรี-ล้งเคี้ยว-สิงขร พวกเขากลายเป็น “คนพลัดถิ่น” เพียงเพราะปากกาที่ขีดแบ่งให้คนสยามปักชำได้ฝั่งตะวันตกของแม่น้ำปากจั่นและด่านสิงขรเป็นพม่า และให้คนที่อยู่ฝั่งตะวันออกเป็นไทยหรือสยาม

การกลายเป็นคนพลัดถิ่นในมาตุภูมิ ทำให้ไทยพลัดถิ่นเป็นคนไร้สิทธิ ไม่สามารถซื้อที่ไม่สามารถเดินทางข้ามจังหวัด ไม่สามารถเลือกตั้งและรับเลือกตั้ง ไม่สามารถจดทะเบียนสมรสและไม่...และไม่...และไม่อีกอีกประการ การทำให้กลุ่มคนที่ไม่ใช่อะไรต่างไปจากไทยปักชำได้ในสาระสำคัญกลายเป็นคนไร้สิทธิ คือ การก่อความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่กระทำโดยรัฐ โดยมานุษยวิทยาที่ตกอยู่ภายใต้กับดักทางภูมิศาสตร์ของรัฐ-ชาติและจักรวรรดินิยม

มานุษยวิทยากับจินตนาการเลี่ยนความรุนแรง

การเคลื่อนแนวคิดในวงวิชาการเพื่อหลีกเลี่ยงจากความรุนแรงปรากฏชัดเจนในช่วงทศวรรษ 1990 โดยเฉพาะในงานที่สนใจประเด็นปัญหาอัตลักษณ์ การข้ามพรมแดน คนพลัดถิ่น (diaspora) มานุษยวิทยาในช่วงทศวรรษ 1990 มีการปรับเปลี่ยนอย่างมีนัยสำคัญ

ความตามหนังสือของเท็ด ซี. ลีเวลเลนระบุว่า⁵⁸ จนถึงทศวรรษ 1990 มานุษยวิทยาได้พัฒนาและเปลี่ยนแปลงมาแล้ว 5 ยุค ดังแสดงในตารางที่ 1. แต่การปรับเปลี่ยนครั้งสำคัญเกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 1990

⁵⁸ Ted C. Lewellen, *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. (Westport, Connecticut and London: Bergin & Garvey, 2002).

ตารางที่ 1: ช่วงยุคของมานุษยวิทยาจากอดีตถึงปัจจุบัน

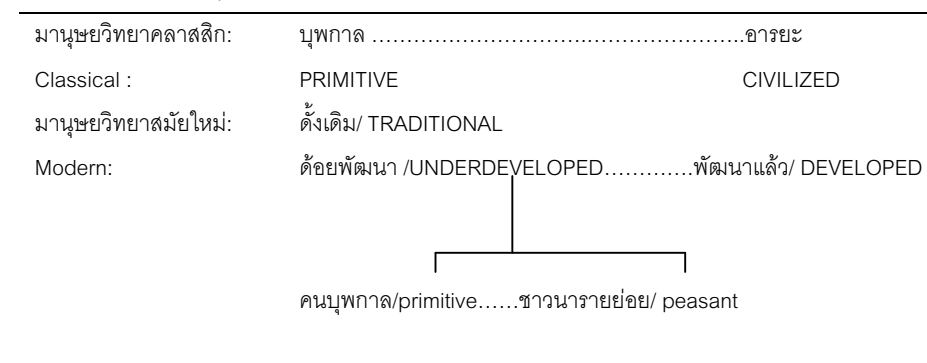
ชื่อยุค	ช่วงเวลา	ประเด็นสำคัญ	กระบวนทัศน์หลัก	นักทฤษฎีคนสำคัญ
ยุคก่อตัว (Formative)	ปลาย ศตวรรษที่ 19	ป่าเถื่อน, คนป่าเถื่อน, อารยธรรม (Savage, barbarian, civilization)	วิวัฒนาการทางวัฒนธรรม (Cultural Evolution)	ไทเลอร์, ฟราเซอร์, มอร์แกน (Tylor, Frazer, Morgan)
คลาสสิก (Classic)	1900-1945	คนบุพกาล, ชนเผ่า (Primitives: bands, tribes, chiefdoms)	ลักษณะเฉพาะทางประวัติ ศาสตร์, แนวคิดโครงสร้าง-หน้า ที่ (Historical particularism, structural functionalism)	โบแอส, มาลินอฟสกี, แรดคลิฟฟ์- บราวน์ (Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown)
สมัยใหม่ (Modern)	1945-1980	ชาวนารายย่อย, คนจน เมือง, สังคมด้อยพัฒนา (Peasants, urban shantytown, underdeveloped societies)	แนวคิดการเปลี่ยนแปลงสู่ภาวะ สมัยใหม่, ทฤษฎีพึ่งพา, ทฤษฎี ระบบโลก (Modernization, dependency, world-system theories)	อีริก อาร์. โวลด์, ปีเตอร์ โวลล์สตี, มาร์วิน ฮาร์ริส (Eric R. Wolf, Peter Worsley, Marvin Harris)
ช่วงเปลี่ยน ผ่าน (Transit- ional)	1980-1990	ตัวตนของมานุษยวิทยา (Anthropology its self)	มานุษยวิทยาว่าด้วยการตี ความ, มานุษยวิทยาแนว วิพากษ์, แนวคิดหลังสมัยใหม่, แนวคิดหลังโครงสร้างนิยม (Interpretive anthropology, critical anthropology, postmodernism, poststructuralism)	คลิฟฟอร์ด เกียร์ต, เจมส์ คลิฟฟอร์ด, จอร์จ อี. มาร์คัส, เฟ รดริก เจมสัน, มิเชล ฟูโกต์ (Clifford Geertz, James Clifford, George E. Marcus, Fredric Jameson, Michel Foucault)
โลกาภิวัตน์ (Global)	1990-	ข้ามพรมแดน, คนพลัดถิ่น, ชาติ, ชาติพันธุ์ (Transnationals, diasporas, nations, ethnicities)	คำศัพท์, ข้อสมมุติฐานบางอัน ของแนวคิดหลังสมัยใหม่ (Vocabulary and selected assumptions of postmodernism)	อรชุน อับปาธุราย, อุฟ ฮันเนิร์ส, โจ นาทาน ฟรายด์แมน, ไมเคิล เคียร์ นีย์ (Arjun Appadurai, Ulf Hannerz, Jonathan Friedman, Michael Kearney)

ที่มา: Ted C. Lewellen, *The Anthropology of Globalization*, p. 31.

ไมเคิล เคียร์นีย์ตระหนักเช่นกันว่าทศวรรษ 1990 คือยุคการปรับเปลี่ยนที่สำคัญ แต่เขา
สืบทอดการปรับเปลี่ยนไปถึงยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ที่มานุษยวิทยาค้นพบความเป็น
ใหม่คือชาวนารายย่อย แต่การนำชาวนารายย่อยมาเป็นวัตถุศึกษา ชาวนารายย่อยกลับเป็น
บ่งบอกอาการและเป็นเหตุวิกฤติของแนวคิดแบบคู่ตรงข้ามของมานุษยวิทยา ทั้งนี้เพราะชาวนา
รายย่อยมีอาจจัดให้อยู่ในกล่องใดระหว่างสมัยใหม่/พัฒนาและดั้งเดิม/ด้อยพัฒนา ชาวนาราย

ย่อยคือกลุ่มคนที่ดำรงอยู่ตรงกลางระหว่างสิ่งที่เรียกว่าด้อยพัฒนาและพัฒนา⁵⁹ ดังแสดงในแผนภาพที่ 1.1

แผนภาพที่ 1: มานุษยวิทยาคลสิกและสมัยใหม่



ที่มา: Michael Kearney, *Ibid.*, p. 30.

การดำรงอยู่ตรงกลางของชาวนารายย่อย ไม่อาจอธิบายได้ด้วยมานุษยวิทยาสมัยใหม่ เพราะมานุษยวิทยาสมัยใหม่ยังอิงอยู่กับฐานคิดแบบคู่ตรงข้ามที่แยกขาดและไม่มีอะไรต่อเนื่องหรือสัมพันธ์กัน⁶⁰ อันเป็นแนวคิดที่มานุษยวิทยาสมัยใหม่สืบทอดจากมานุษยวิทยาคู่ก่อตัวและคลสิก และที่สำคัญคือมานุษยวิทยาสมัยใหม่มิได้มองชาวนารายย่อยจากมุมมองปัจจุบัน ชาวนารายย่อยที่ดำรงอยู่ในประเทศโลกที่สาม ร่วมสมัยและอยู่ในข่ายสัมพันธ์กับการเมือง/วัฒนธรรม/เศรษฐกิจและโลกสมัยใหม่ของยุโรป แต่ถูกมองจากกากเดนหรือภาพลักษณ์ของชาวนารายย่อยผิวขาวที่มีชีวิต/ตัวตนในยุคศักดินาของยุโรป ดังนั้น ชาวนารายย่อยจึงถูกมองแบบสารัตถะนิยม กลายเป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในชุมชนที่ถูกปิดล้อม (bounded community) ไม่เชื่อมต่อด้านสัมพันธ์กับส่วนอื่น อยู่ในชนบท ผลิตมูลค่าใช้สอย มีความสัมพันธ์ชนิดพิเศษกับผืนดิน มีอัตลักษณ์เป็นหนึ่งเดียว บริสุทธิและไม่ถูกแทรก⁶¹

⁵⁹ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 30.

⁶⁰ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 5.

⁶¹ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, pp. 59-69. อย่างไรก็ตาม เคียร์นีย์เห็นว่าชาวนารายย่อยในฐานะความเป็นอื่นของมานุษยวิทยามีสถานะที่ดีกว่าคนบุพกาลและชนเผ่า เพราะชาวนารายย่อยถูกจัดวางไว้ในประวัติศาสตร์และพื้นที่ที่มีความห่างจากความเป็นตัวตนของมานุษยวิทยาหรือความเป็นยุโรปน้อยลง

มานุษยวิทยาสัมัยใหม่มีอิทธิพลต่อการศึกษาวรรณารายย่อยในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1960 แต่เมื่อเข้าสู่ทศวรรษ 1970 มานุษยวิทยาสัมัยใหม่ก็ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากทฤษฎี ฟิงพา แต่ทฤษฎีฟิงพาเองก็มีอาจสลับผันจากกรอบแนวคิดไม่ขาวก็ดำ คือ ยังคงรักษาไว้ภายใต้ แนวคิดเรื่องศูนย์กลางและชายขอบ (centre and periphery) แนวคิดที่ดูจะสลับผันกรอบการ มองชาวนาแบบแยกตัวตรงข้าม คือ แนวคิดของทฤษฎีการปะทะประสาน (articulation theory) ทฤษฎีการปะทะประสานมีหน่ออ่อนในงานของคาร์ล มาร์กซ์ (Karl Marx) และหน่ออ่อนนี้ถูกส่ง ผ่านมายังนักมานุษยวิทยาที่ทำงานในแอฟริกาและลาตินอเมริกา ทฤษฎีการปะทะประสานการ กล่าวถึงการดำรงอยู่และปะทะประสานของวิถีการผลิตก่อนทุนนิยมและทุนนิยมในสังคมชาวนา ทำให้ชาวนารายย่อยดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางวิถีการผลิตทั้งก่อนทุนนิยมและทุนนิยม และส่งผลให้ เกิดความแตกต่างภายในตัวตนของชาวนารายย่อย คือ ชาวนารายย่อยมิได้เป็นชาวนารายย่อย บริสุทธิ์ แต่เป็นชาวนาที่มีขีดแบ่ง เป็นชาวนารายย่อย-กรรมมาชีพ ที่ทำทั้งนาและใช้แรงงานในโรง งานอุตสาหกรรม ดังนั้น ชาวนารายย่อยคนเดียวจึงมิได้เป็นเอกพจน์ (singular) แต่เป็นเอกพจน์ พหูพจน์ (singular plural) เป็นประจักษ์ “แอมฟิเบียนส์ (*amphibian*)” หรือสัตว์ครึ่งบกครึ่งน้ำ ที่มี วิถีชีวิตทั้งบนบกและในน้ำ⁶²

แต่การมองชาวนารายย่อยจากมุมมองมานุษยวิทยาที่ได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีการ ปะทะประสานยังมีข้อจำกัด คือ จำแนกอัตลักษณ์หรือมองชาวนารายย่อยจากมิติของการผลิต และมีได้รวมมิติของการบริโภค และไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจชาวนารายย่อยในโลกยุค โลกาภิวัตน์และสนามสังคมข้ามพรมแดน (transnationalism)⁶³

⁶² amphibian มาจาก *amphi* = both, + *bios* = mode of life โปรดดู Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 141

⁶³ เคียร์นีย์ให้ความหมายโลกาภิวัตน์ว่า หมายถึง “กระบวนการทางสังคม เศรษฐกิจ วัฒนธรรม และประชากรที่เกิดขึ้นภายในชาติและข้ามความเป็นชาติ...[หรือ] ความเข้มข้นของความสัมพันธ์ทาง สังคมที่ขยายใหญ่ ที่เชื่อมสัมพันธ์กับท้องถิ่นจนทำให้สิ่งที่เกิดขึ้นกับท้องถิ่นคือสิ่งที่ถูกกำหนดโดยเหตุ การณ์ที่เกิดขึ้นในแดนไกลนับพันไมล์และในทางกลับกัน” สนามสังคมข้ามพรมแดนมีความเหลื่อมทับกับ โลกาภิวัตน์ แต่ต่างกันในระดับ โลกาภิวัตน์คือกระบวนการที่เกิดขึ้นในระดับโลก ส่วนสนามสังคมข้าม พรมแดนคือ “กระบวนการที่ทอดสมอในและข้ามพรมแดนรัฐ-ชาติหนึ่งแห่งหรือมากกว่า” โปรดดู Michael Kearney, “The Local and the Global: the anthropology of globalization and transnationalism,” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24 (1995), p. 548.

ชาวนารายย่อยในยุคโลกาภิวัตน์หรือในสนามสังคมข้ามพรมแดนมีอาจอุปมาได้กับแอมพิเบียนส์ เพราะชาวนารายย่อยในยุคนี้มีวิถีชีวิตหลากหลายและเป็นประจักษ์ “โพลิเบียนส์ (polybians)” หรือสัตว์จำพวกกิ้งก่าที่สามารถปรับสีของตนกลมกลืนกับสิ่งแวดล้อมใกล้เคียง

แน่นอน ชาวนารายย่อยมิใช่กิ้งก่าและไม่สามารถเป็นกิ้งก่า ชาวนารายย่อยเป็นประจักษ์โพลิเบียนส์ที่สามารถปรับตัวให้เข้ากับวิถีชีวิตอันหลากหลายเพื่อดำรงอยู่ในฐานะผู้เคลื่อนย้ายชีวิตข้ามพื้นที่แห่งชีวิตที่แตกต่างกัน (different social spaces)⁶⁴ ชาวนารายย่อยมิได้มีอัตลักษณ์ที่มีขีดแบ่งแบบขาวและดำ แต่มีอัตลักษณ์ที่สลับซับซ้อน คือ เป็น “both-and-and identities” เป็น “หลายสิ่งในสิ่งเดียว (several in one)” คือ เป็นชาวนารายย่อยในที่ทำงานของตน เป็นแรงงานในแปลงเกษตรขนาดใหญ่ (plantations) เป็นกรรมกรชีพขายแรงงานในโรงงานอุตสาหกรรม เป็นพ่อค้ารายย่อย เป็นคนที่อาศัยอยู่ในท้องนาและในสลัมของเมือง ทั้งในและนอกประเทศของตน ชาวนารายย่อยมิได้อาศัยอยู่ในชุมชนขนาดเล็กที่ถูกครอบหรือบรรจุไว้ในกล่องภูมิศาสตร์ของรัฐ-ชาติ แต่อยู่ในชุมชนข้ามพรมแดนที่ตัดข้ามกล่องบรรจุอำนาจรัฐ มีความสลับซับซ้อน เป็นเครือข่ายตัดข้ามหลายพรมแดนภูมิศาสตร์และรัฐ-ชาติ เป็นชุมชนที่ปราศจากรูปร่างที่ชัดเจน เป็นชุมชนที่ขยายทิศใดก็ได้และได้ทุกทิศคล้ายการขยายตัวของอมีบา (amoeba)⁶⁵

ยุคโลกาภิวัตน์และสนามสังคมข้ามพรมแดน ชาวนารายย่อยมิได้อยู่เฉพาะในวิถีการผลิตก่อนและทุนนิยม แต่อยู่ในวิถีการผลิตและวิถีการบริโภคที่มีความสลับซับซ้อน ชาวนารายย่อยมิได้เป็นแค่ผู้อพยพไปกลับระหว่างเมืองกับชนบท แต่คือคนอพยพไปอยู่หลากหลายพื้นที่หลากหลายประเทศ การอพยพของชาวนารายย่อยจึงเป็นการอพยพแบบหลากหลายชั่วและทิศทาง⁶⁶ และทำให้ชาวนารายย่อยกลายเป็นกลุ่มคนที่อยู่ในระบบมูลค่า (value) สนาม (field) และอำนาจ (power) ที่หลากหลาย

การอยู่ในสนามอำนาจหลากหลายและอัตลักษณ์ซับซ้อน ชาวนารายย่อยในยุคโลกาภิวัตน์หรือในสนามสังคมข้ามพรมแดนจึงอุปมาเป็นพวกโพลิเบียนส์ มีตัวตนแบบ “เรติคิวลัม (reticulum)” หรือ “เรติคิวลา (reticula)”⁶⁷ เรติคิวลาละม้ายกับอุปมาสรรพสิ่งคล้าย “ไรโซมส์ (rhizomes)” ของกิลส์ เดอร์ลูซ (Gilles Deleuze) และเฟลิกซ์ กาทตารี (Felix Gattari)

⁶⁴ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 141.

⁶⁵ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, pp. 122-125.

⁶⁶ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, pp. 122-124.

⁶⁷ เรติคิวลัมคือรูปเอกพจน์ของเรติคิวลา reticulum เป็นคำในภาษาลาตินและเป็นรากของคำว่า networks หรือเครือข่าย reticulum ในทางชีววิทยาหมายถึงเซลล์หนึ่งในประเภทแขนงของเซลล์

ไฮโซมส์ต่างจากต้นไม้และรากไม้ เพราะไฮโซมส์ คือ “สิ่งที่เชื่อมต่อกันจากจุดหนึ่งถึงอีกจุดหนึ่ง ลักษณะของไฮโซมส์ไม่จำเป็นต้องคล้ายหรือสัมพันธ์กับสิ่งที่มีธรรมชาติเดียวกัน”⁶⁸ ไฮโซมส์ไม่มีโครงสร้าง ไม่มีศูนย์กลาง มิได้ประกอบด้วยหน่วย แต่ประกอบด้วยมิติ ไม่มีจุดเริ่มต้นและปลายทาง มีแต่สิ่งที่อยู่ตรงกลาง การเชื่อมต่อกันถักทอกันแบบเรติคิวลาและแบบไฮโซมส์คล้ายกับความสัมพันธ์ของสิ่งที่เรียกว่า “ตัวบทเหนือตัวบท (hypertext)” ที่คำแต่ละคำมิได้ถูกจำแนกตามดัชนีของลำดับชั้นและเชื่อมต่อกับสิ่งที่อยู่นอกตัวบทโดยตรง⁶⁹ และไฮโซมส์และเรติคิวลาขึ้นยถึงรูปและสรีรศาสตร์ของชุมชน ชาติ พื้นที่และร่างทางสังคม (social bodies) ที่สัญจรเร็วร้อน ไหลล้นออกและตัดข้ามพื้นที่อันเข้มงวดและศักดิ์สิทธิ์ของรัฐ-ชาติและกลองภูมิศาสตร์และเกิดในยุคข้ามพรมแดนและโลกาภิวัตน์⁷⁰

กล่าวโดยรวม เคียร์นีย์เห็นว่าองคัพพของมานุษยวิทยาข้ามพรมแดน คือ องคัพพแบบโพลิเปียนส์/เรติคิวลา/ไฮโซมส์หรือเครือข่ายที่โยงใยกันอย่างสลับซับซ้อน เครือข่ายที่ไม่มีศูนย์กลางและชายขอบ ไม่มีรูปทรงที่แน่นอนชัด เชื่อมสิ่งที่ต่างกันเข้าด้วยกัน ขยายและหดได้กระจายออกไปได้ทุกทิศและทิศใดก็ได้ และเป็นองคัพพที่ไม่อยู่กับที่หรืออยู่ที่นั่นทีเดียว แต่เคลื่อนที่ไปอยู่ที่นั่น...และที่นั่น...และที่นั่น⁷¹

งานของเคียร์นีย์สะท้อนการเปลี่ยนแปลงแนวคิดทางมานุษยวิทยา ที่เคลื่อนจากแนวคิดที่อิงอยู่กับกรอบแนวคิดรัฐ-ชาติ ที่ศึกษา/ให้ความหมาย/ตีความองคัพพทางมานุษยวิทยาภายในหรืออิงอยู่กับบริบทของรัฐ-ชาติ (nation-state contexts) และแนวคิดอัตลักษณ์แบบแข็งของมานุษยวิทยาดั้งเดิมสู่แนวคิดหรือทฤษฎีมานุษยวิทยาข้ามพรมแดน (transnational anthropology) ที่ศึกษา/ให้ความหมาย/ตีความองคัพพทางมานุษยวิทยาภายในหรืออิงอยู่กับ

เนื้อเยื่อผนัง ที่เชื่อมต่อโยงใยสลับซับซ้อนภายในเครือข่ายและโยงใยสลับซับซ้อนกับเนื้อเยื่อและอวัยวะอื่น ในแง่นี้ reticulum จึงหมายถึงเครือข่าย แต่เครือข่ายในอุปมาเรติคิวลาของเคียร์นีย์ คือ เครือข่ายที่ไร้ nodes ไร้ลำดับชั้น ไร้โครงสร้าง และเชื่อมสิ่งที่ไม่เหมือนกันเข้าด้วยกัน โปรดดู Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, pp. 126-127.

⁶⁸ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 127.

⁶⁹ Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*, p. 127.

⁷⁰ Michael Kearney, “The Local and the Global,” pp. 558-559.

⁷¹ โปรดดูเพิ่มเติมใน Ulf Hannerz, “Being there...and there...and there! Reflections on multi-site ethnography,” *Ethnography*, Vol. 4, No. 2 (2003), pp. 201-216.

บริบทของรัฐ-ชาติ (postnational contexts)⁷² และมองตัวตนและองคาพยพทางมานุษยวิทยาแตกต่างกัน ไม่ว่าองคาพยพนั้นจะเป็นวัฒนธรรม ชุมชน อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ เชื้อชาติ ชนเผ่า กลุ่มคน หรือร่างกายทางสังคม-วัฒนธรรมอื่น ดังแสดงในตารางที่ 2.

ตารางที่ 2: มุมมององคาพยพของมานุษยวิทยาข้ามพรมแดน⁷³

องคาพยพในมานุษยวิทยาเดิม	องคาพยพในมานุษยวิทยาข้ามพรมแดน
▪ สิ่งที่อยู่หนึ่ง อยู่กับที่ สิ่งที่อยู่ที่นี่ ▪ สิ่งที่เป็นอิสระ มีพรมแดนที่ชัดเจน มีความเพียงพอในตัวเอง ▪ สิ่งที่เป็นอยู่ ถูกกำหนดมาก่อน สิ่งที่ดีวางอยู่ก่อน ▪ สิ่งที่บรรจุไว้ภายในพรมแดนหรือกล่องความเป็นชาติ และรัฐ-ชาติ ▪ สิ่งที่ย่างไกล อยู่ในอดีต ไม่มีประวัติศาสตร์ อยู่ในนอกประวัติศาสตร์ ▪ สิ่งที่มีเอกภาพ เอกพจน์ เป็นหนึ่งเดียว มีความเหมือน ▪ สิ่งที่ถูกศึกษา ให้ความหมายและตีความโดยใช้บริบทหรือกรอบของรัฐ-ชาติ	▪ สิ่งที่เคยลื่นไถล เป็นของเหลว ลื่นไหล สิ่งที่อยู่ที่นี่... และที่นั่น...และที่นั่น ▪ สิ่งที่เกิดร่วมกัน ใช้ร่วมกัน มีอิทธิพลต่อกัน แทรก สัมพันธ์กัน ไม่มีความเพียงพอในตัวเอง ▪ สิ่งที่กำลังจะเป็น สิ่งที่ถูกสร้าง สิ่งที่เป็นจินตนาการ ▪ สิ่งที่ทะลุทะลวงพรมแดนรัฐ-ชาติ สิ่งข้ามพรมแดนชาติและรัฐ-ชาติ สิ่งเชื่อมต่อชาติและรัฐ-ชาติมากกว่า 2 แห่งขึ้นไป สิ่งที่อยู่ตรงพรมแดน สิ่งที่อยู่ตรงกลาง ▪ สิ่งที่อยู่ใกล้ ร่วมสมัย ร่วมวัฒนธรรม ร่วมประวัติศาสตร์ และภูมิศาสตร์ ▪ สิ่งที่มีความแตกต่าง สิ่งสร้างจากความเป็นอื่น สิ่งที่มีความหลากหลายในความเป็นหนึ่ง สิ่งเพิ่มความแตกต่างทับทวี ▪ สิ่งที่ถูกศึกษา ให้ความหมายและตีความโดยใช้บริบทหลังรัฐ-ชาติ

⁷² โปรดดู Cheryl McEwan, "Transnationalism," in James Duncan, Nuala Johnson, and Richard Schein (eds.) *A Companion to Cultural Geography*, (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 499-512.

⁷³ โปรดดูเพิ่มเติมใน Ulf Hannerz, "Being there...and there...and there!; "Several Sites in One," in Thomas Hylland Eriksen, *Globalisation: Studies in Anthropology*, (London: Pluto Press, 2003), pp. 18-38; "Transnational Research," in H. Russell Bernard (ed.) *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1998), pp. 235-256; Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry*; Ted C. Lewellen, *The Anthropology of Globalization*; Robert C. Ulin, *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*, (Oxford: Blackwell, 2001).

การเคลื่อนทางทฤษฎีของมานุษยวิทยาส่วนหนึ่งคงเป็นเพราะนักมานุษยวิทยาข้ามพรมแดนตระหนักว่า แนวคิดมานุษยวิทยาดั้งเดิมไม่เพียงพอสำหรับการอธิบายปรากฏการณ์ในชีวิตประจำวันของกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา โดยเฉพาะคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษาได้กลายเป็นกลุ่มคนที่ไม่อยู่กับที่ ไม่ถูกบรรจุไว้ในกล่องภูมิศาสตร์ มิได้สัมพันธ์กับพื้นที่ทางภูมิศาสตร์เดียว แต่แนวคิดมานุษยวิทยาดั้งเดิมยังคงอยู่ภายใต้กับดักทางภูมิศาสตร์ของรัฐ-ชาติ ที่มองสิ่งที่ตนศึกษามีได้ต่างไปจากรัฐ-ชาติ คือ มองสรรพสิ่งในฐานะสิ่งที่ถูกบรรจุไว้ในกล่องหรือพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ครอบพื้นที่ทางสังคมตามความหมายของลูดเจอร์ เพรียส การตกอยู่ภายใต้กับดักอัตลักษณ์แบบแข็งสะท้อนชัดในแนวคิดปฐมกำเนิดชาติพันธุ์ (primordialism) ที่ท้ายสุดแนวคิดนี้ได้ถูกนำไปใช้สนับสนุนการสร้างกลุ่มชาติพันธุ์ขึ้นมาใหม่จากสิ่งที่ไม่เคยมีและนำมาสู่การก่อเกิดความรุนแรงที่กระทำโดยกลุ่มชาติพันธุ์ชาตินิยมที่เกิดขึ้นและแพร่หลายในโลกยุคหลังสงครามเย็น⁷⁴

การเคลื่อนทฤษฎีสู่ประเด็นตัวตน วัฒนธรรม อัตลักษณ์ข้ามพรมแดน ไม่บริสุทธิ เป็นหนึ่งเดียว น่าจะหมายถึงทางเดินออกจากความรุนแรงที่มองเห็นโดยมานุษยวิทยาข้ามพรมแดนชาติพันธุ์แบบเรทิควัล/ไรโซมส์ คือ จินตนาการใหม่ที่พยายามสลายฐานความรุนแรงของอัตลักษณ์และชาติพันธุ์ที่แฝงอยู่ในจินตนาการของมานุษยวิทยาดั้งเดิม จินตนาการใหม่อาจจะไม่สะท้อนความเป็นจริงทางสังคมคล้ายกับที่จินตนาการเก่าของมานุษยวิทยาที่ไม่สะท้อนความเป็นจริงทางสังคม แต่มีผลต่อปฏิบัติการทางสังคม เพราะจินตนาการและทฤษฎีคือปฏิบัติการทางสังคม

ปัญหาจึงอยู่เพียงว่านักมานุษยวิทยาจะจินตนาการเลยพ้นความรุนแรงหรือไม่ การจินตนาการเลยกรอบความรุนแรงอาจส่งผลต่อปฏิบัติการทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์คู่เคียงกับจินตนาการความรุนแรงของมานุษยวิทยาที่ไปสนับสนุนการกระทำที่รุนแรงของกลุ่มชาติพันธุ์ในอดีต หากนักมานุษยวิทยาปรารถนาโลกไร้ความรุนแรง นักมานุษยวิทยาต้องมีทฤษฎีหรือ

⁷⁴ โปรดดูเพิ่มเติมใน Jack Eller and Reed Coughlan, "The Poverty of Primordialism: the demystification of ethnic attachment," *Journal of Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16, No. 2 (19), pp. 187-210; Steve Fenton and Stephen May (eds.), *Ethnonational Identities*, (London: Palgrave Macmillan, 2002); Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled, and Alberto Spektorowski (eds.) *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, (Basingstocke: Mcmillan, 2000); Pratap Bhanu Metha, "Ethnicity, Nationalism and Violence in South Asia," *Pacific Affairs*, Vol. 71, No. 3 (1998), pp. 377-396.

จินตนาการที่ข้ามพรมแดนและเลียบรอบหรือกระบวนทัศน์แห่งความรุนแรง และทั้งสิ่งที่อยู่กับที่และสิ่งที่กำลังเคลื่อนที่ สิ่งที่อยู่ที่นี่และสิ่งที่อยู่นั้น...และที่นั่น...และที่นั่นต่างก็เป็น “วิถีชีวิต” หรือ “ways of life” อันเป็นเป้าหรือวัตถุประสงค์ที่นักมานุษยวิทยาศึกษา แต่ตลอดช่วงประวัติศาสตร์ของสาขา นักมานุษยวิทยามีอคติกับสิ่งที่ไม่อยู่กับที่ สิ่งที่ไม่อยู่นั้น...และที่นั่น...และที่นั่น อคติและการผูกมัดวัฒนธรรมไว้กับพื้นที่ สิ่งที่อยู่กับที่ สิ่งที่อยู่ที่นี่ มานุษยวิทยาได้มีส่วนทำให้สิ่งที่ไม่อยู่กับที่ สิ่งที่ไม่อยู่นั้น...และที่นั่น...และที่นั่นเป็นสิ่งที่ไม่มั่นคง ไม่รู้ และท้ายสุดมานุษยวิทยาอาจจะมีส่วนในการทำให้สิ่งที่ไม่อยู่กับที่ สิ่งที่ไม่อยู่นั้น...และที่นั่น...และที่นั่นกลายเป็นเป้าหรือเหยื่อของความรุนแรง

สรุปบทความ ไม่สรุปความรุนแรง

บทความนี้ให้ความสำคัญกับตรรกะใหม่ของความรุนแรง คือ ความรุนแรงที่สร้างขึ้นหรือก่อขึ้นเพื่อค้นหาและกำหนดศัตรู ความรุนแรงของตรรกะดังกล่าวเกิดขึ้นทั้งในกรณีการทำสงครามต่อต้านการก่อการร้าย และกรณีสงครามการฆ่าสังหารแบบโหดเหี้ยมในนามของชาติพันธุ์ ที่กลุ่มชาติพันธุ์ใกล้เคียงกระทบต่อกัน ตรรกะใหม่ของสงครามเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขสังคมโลกยุคโลกาภิวัตน์ ที่เป็นปัจจัยสำคัญต่อการสร้างการเคลื่อนย้ายของผู้คน การสร้างความไม่คงที่ เร่ร่อนของอัตลักษณ์และชาติพันธุ์ ความไม่คงที่ เร่ร่อนของอัตลักษณ์และชาติพันธุ์นำมาซึ่งความกังวลและไม่แน่ใจ และสุดท้ายจบลงด้วยความรุนแรง ด้วยการฆ่าเพื่อให้อัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์ที่ไม่คงที่ เร่ร่อนกลายเป็นสิ่งที่คงที่และเผยให้เห็นอัตลักษณ์ที่แท้จริงที่ซ่อนอยู่ภายใต้ภาพลักษณ์ที่ปรากฏ

ความรุนแรงที่เกิดขึ้นอาจมีวิธีการแก้ไข เยียวยาหลากหลายวิธี แต่ที่สำคัญสาขามานุษยวิทยามีความจำเป็นที่จะก้าวออกจากกรอบแนวคิดเดิมของมานุษยวิทยาที่แฝงไว้ด้วยความรุนแรง โดยเฉพาะแนวคิดวัฒนธรรม ตัวตนบรรจุกล่อง วัฒนธรรมที่แท้ วัฒนธรรมที่คิดภายใต้กรอบแนวคิดของรัฐ-ชาติ สู่แนวคิดข้ามพรมแดน วัฒนธรรมข้ามพรมแดน ตัวตนและอัตลักษณ์ที่รวมความเป็นอื่น ซึ่งอาจจะเป็นวิธีการสำคัญอันหนึ่งที่เคลื่อนจากความรุนแรง

นักมานุษยวิทยารุ่นปัจจุบันคงคุ้นเคยกับคำกล่าวที่กล่าวว่า อัตลักษณ์คือสิ่งที่ถูกสร้าง ธรรมชาติคือสิ่งที่ถูกสร้าง สิ่งที่มีแก่นแกนหรือ “สาร์ตอะทังหลายคือสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นในทางสังคม” แต่สิ่งที่เราอาจจะไม่ตระหนักเท่าที่ควรก็คือ “สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นในทางสังคมนั้นก็สามารถกลายเป็นสิ่งที่มีสาร์ตอะ” หรือ “ถูกทำให้กลายเป็นสาร์ตอะ”⁷⁵ และการเป็นสาร์ตอะคือคู่แข่งของความรุนแรง

⁷⁵ Saadar Lavie and Ted Swedenburg, “Introduction: Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity,” in Saadar Lavie and Ted Swedenburg (eds.) *Displacement*,

แรง ดังนั้น ภารกิจของนักมานุษยวิทยาควรมีหน้าที่มากกว่าการอธิบายสรรพสิ่งในฐานะสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นในทางสังคม วัฒนธรรม อำนาจและวาทกรรม แต่นั่นก็ขึ้นอยู่กับนักมานุษยวิทยาเองว่า ต้องการเคลื่อนไหวของตัวเองหรือต้องการสนับสนุนการตัดหัวและเสียบหัว

บรรณานุกรม

- จิรวุฒิ เสนาคำ. “อรชุน อับปาตูรัยกับมโนทัศน์ท้องถิ่นข้ามท้องถิ่น (Translocalities).” *รัฐศาสตร์สาร*. ปีที่ 25 ฉบับที่ 1 (2547). หน้า 103-149.
- _____. “หลายพื้นที่ หนึ่งสนาม (Several Sites in One): ว่าด้วยชาติพันธุ์วรรณานามวิจัยหลายพื้นที่.” *รัฐศาสตร์สาร* (กำลังจัดพิมพ์)
- ไรท์, ไมเคิล. “ศิลปวัฒนธรรมสยาม หยุดยั้งตรงเส้นชายแดนหรือ?” *ศิลปวัฒนธรรม*. (มิถุนายน, 2545), หน้า 114-117.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Modernity*. (London and Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
- _____. “Sovereignty without territoriality: notes for post-national geography.” in *The Geography of Identity*. Edited by in Patricia Yaeger (Ann Arbor, Michigan: the University of Michigan Press, 1996), pp. 40-58.
- _____. “Dead Certainty: ethnic violence in the era of globalization.” *Development and Change*. Vol. 29, No. 4 (1998): 905-925.
- _____. “Modernity at Large Interview with Arjun Appadurai.” www.translocation.at/d/appadurai.htm [1998]
- _____. “Globalization and Research Imagination.” *International Social Science Research*. Vol. 51, No. 160 (1999) : 229-238.
- _____. “The grounds of the nation-state: identity, violence and territory.” in *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*. Edited by Kjell Goldmann, Ulf Hannerz and Charles Westin (London and New York: Routledge, 2000), pp. 129-142.
- _____. “New Logics of Violence.” <http://www.india-seminar.com/2001/503/503%20arjun%20appadurai.htm>
- _____. “Grassroots globalization and the research imagination.” *Public Culture*. Vol. 12, No. 1 (2001) : 1-19.
- _____. “Tactical Humanism.” *Polis/R.C.S.P./C.P.S.R*, Vol. 9 (2002) : 1-6.
- Axtmann, Roland. “The State of the State: the model of the modern state and its contemporary transformation.” *International Political Science Review*. Vol. 25, No. 3 (2004) : 259-279.

- Ben-Ami, Shlomo Yoav Peled, and Alberto Spektorowski (eds.) *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*. (Basingstocke: Mcmillan, 2000).
- Bereciartu, Gurutz Jauregui. *Decline of the Nation-State*. (Reno, Las Vegas and London: University of Nevada Press, 1994).
- Brubaker, Roger and Frederick Cooper. "Beyond Identities." *Theory and Society*. Vol. 29, No. 1 (2000) : 1-47.
- Bryceson, Deborah and Ulla Vuorela (eds.) *Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. (Oxford and New York: Berg, 2002).
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Purity and Taboo*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).
- Eller, Jack and Reed Coughlan. "The Poverty of Primordialism: the demystification of ethnic attachment." *Journal of Ethnic and Racial Studies*. Vol. 16 , No. 2 (19) : 187-210.
- Falk, Richard. "A New Medievalism." in *Contending Images of World Politics*. Edited by Greg Fry and Jacinta O' Hagan (London: Macmillan Press, 2000), pp. 106-116.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*, (New York: Grove Press, 1967).
- Fenton, Steve and Stephen May (eds.) *Ethnonational Identities*. (London: Palgrave Macmillan, 2002).
- Fink, Christina. *Living Silences: Burma under Military Rule*. (Bangkok: White Lotus, 2001).
- Fukuyama, Francis. "The End of History." *The National Interest*. Vol. 16 (1989) : 3-18.
- Hannerz, Ulf. "Transnational Research." in *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Edited by H. Russell Bernard (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1998), pp. 235-256.
- _____. "Being there...and there...and there! Reflections on multi-site ethnography." *Ethnography*. Vol. 4, No. 2 (2003) : 201-216.
- _____. "Several Sites in One." in *Globalisation: Studies in Anthropology*. Edited by Thomas Hylland Eriksen (London: Pluto Press, 2003), pp. 18-38.

- Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" in *"The Clash of Civilizations?" Asian Responses*. Edited by Salim Rashid (Dhaka: The University Press Limited, 1997), pp. 1-26.
- Kearney, Michael. "The Local and the Global: the anthropology of globalization and transnationalism." *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24 (1995) : 547-565.
- _____. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. (Boulder, Colorado: Westview Press, 1996).
- Kellner, Douglass. "Theorizing globalization." *Sociological Theory*. Vol. 20, No. 3 (2002) : 285-305.
- Lewellen, Ted C. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. (Westport, Connecticut and London: Bergin & Garvey, 2002).
- Lavie, Saadar and Ted Swedenburg. "Introduction: Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity." In *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Edited by Saadar Lavie and Ted Swedenburg. (Durham and London: Duke University Press, 1996), pp. 1-25.
- Lima, Fernando Herrera. "Transnational Families: institutions of transnational social space." In *New Transnational Social Space*. Edited by Ludger Pries (London and New York: Routledge, 2001), pp. 77-93.
- Malesevic, Sinisa. "Identity: Conceptual Operational and Historical Critique." in *Making Sense of Collectivity*. Edited by Sinisa Malesevic and Mark Haugaard (London: Pluto, 2002), pp. 195-215.
- Malkki, Liisa. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. (Chicago, IL: Chicago University Press, 1995).
- McEwan, Cheryl. "Transnationalism." In *A Companion to Cultural Geography*. Edited by James Duncan, Nuala Johnson, and Richard Schein. (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 499-512.
- Metha, Pratap Bhanu. "Ethnicity, Nationalism and Violence in South Asia." *Pacific Affairs*. Vol. 71, No. 3 (1998) : 377-396.

- O' Hagan, Jacinta. "A Clash of Civilizations?" in *Contending Images of World Politics*. Edited by Greg Fry and Jacinta O' Hagan (London: Macmillan Press, 2000), pp. 135-149.
- Pries, Ludger. "The Spatial Spanning of the Social Transnationalism as Challenge and Chance for Social Sciences." http://www.ruhr-uni-bochum.de/transnet/download/09_2000_Transnet-RUB-2.doc
- _____. "The Approach of Transnational Social Spaces: responding to new configurations of the social and spatial." in *New Transnational Social Space*. (London and New York: Routledge, 2001), pp. 3-33.
- Rashid, Salim (ed.) *"The Clash of Civilizations?" Asian Responses*. (Dhaka: The University Press Limited, 1997).
- Robinson, William I. *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004).
- Salla, Michael Emin. "Integral Peace & Power: A Foucauldian Perspective." *Peace and Change*. Vol. 23, No. 3 (July, 1998) : 312-332.
- Schirato, Tony and Jen Webb. *Understanding Globalization*. (London: Sage, 2003).
- Smith, Martin. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. (London: Zed Books, 1999).
- Ulin, Robert C. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. (Oxford: Blackwell, 2001).

THIS IS PRELIMINARY PAPER THAT SHOULD NOT BE QUOTED OR CITED WITHOUT PERMISSION OF THE AUTHOR.

The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
“มานุษยวิทยาว่าด้วยเรื่องเมืองไทยและการศึกษาความขัดแย้งในสังคมไทย”

by Charles Keyes*

Introduction

In this paper I will trace how both foreign and Thai anthropologists who have carried out research in Thailand from World War II on have contributed to an understanding of social conflict in Thai society and how social conflicts in Thailand (and elsewhere) have led to a reshaping of the anthropology of Thailand. I also have a secondary purpose in this paper – namely, to reflect on the transformation of the anthropology of Thailand since its beginnings in World War II. In my discussion I will focus primarily on those scholars both Thai and non-Thai who have contributed to the development anthropological discourses about Thai society and culture. Finally, I wish to reflect on what foreign anthropologists can learn from Thai anthropologists. I will not mention every anthropologist who has worked on Thailand or every Thai anthropologist and I apologize in advance to those whom I do not discuss, but should have done so.¹

Proto-Anthropology, Before World War II

* Charles Keyes is professor of Anthropology and International Studies, University of Washington, Seattle, WA 98195. He can be contacted by email at keyes@u.washington.edu.

¹ In an earlier paper (Keyes 1978) I traced the development of the anthropology of Thailand up through the mid-1970s.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict

Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

The anthropology of Thailand began as the study of the ‘other’. This was true not only of the first *farang* proto-anthropologists who began writing about the diverse cultural and social practices they observed in Thailand but also by some Thai who, in the words of Thongchai Winichakul’s (2000), discovered “the other within”. In the pre-World War II period, such eminent Thai scholars as Prince Damrong Rajanubhab as, for example in his, *Nithān bōrān khadī* (Historical Anecdotes) (Damrong 1971 [1935]) contributed to this Thai proto-anthropology. The Thai scholar who is, understandably, usually credited with laying the foundations of anthropology in Thailand was Prince Damrong Rajanubhab. His very large corpus of work includes many descriptions of *praphēnī Thai* (Thai customs).² Phya Anuman would subsequently become the main Thai interlocutor for many of the Western anthropologists who began to come to Thailand in the post-World War II period.³

The beginnings of Western anthropological interest in Thailand can be traced to the work of such officials employed by the Thai government as Francis H. Giles (1929, 1932, 1934, 1935) and Erik Seidenfaden (1935, 1943, 1952a, 1952b, 1958; Seidenfaden and Kerr 1930). The first scholars with formal training in anthropology came to Thailand in the 1930s. James Andrews, a Harvard-trained physical anthropologist, was selected to carry out the 2nd agricultural survey in 1934-35 (Andrews 1935). Hugo Bernatzik, an Austrian trained ethnologist came with his wife to Thailand (as well as to Burma and

² See, for example, Phya Anuman Rajadhon (1962).

³ See, for example, the first publication of the Thai-Cornell Project (Skinner, et al., 1956) and the festschrift edited by Keyes, Klausner and Sivaraksa (1973).

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict

Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Laos) in the late 1930s to carry out studies of upland peoples in the region (Bernatzik and Bernatzik 1938; Bernatzik 1947).

Both the Western and Thai scholars who contributed to the pre-war anthropology and proto-anthropology of Thailand undertook their work because of their perspective as ‘modern’ men (and, with the exception of Emmy Bernatzik, they were all men) who recognized the ‘otherness’ of cultural and social practices they encountered. With the limited exception of the Bernatziks, they did not, however, give attention to the tensions beginning to be experienced by people in Thailand because of the influences of the modern world on their lives. Pre-war Siam was not a place, in the eyes of these scholars, in which social conflict was significant.

World War II and the New Anthropology of Thailand

World War II led to a radical re-orientation of the anthropology of Thailand. During the War, the American Office of Strategic Services recruited many of the established anthropologists in the United States – people such as Margaret Mead, Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict, Lucien Hanks, and Lauriston Sharp. Although the OSS would in the post-WWII period be transformed into the Central Intelligence Agency, the OSS was a very different organization to the CIA. Those who went to work for the OSS were, for the most part, very anti-colonialists and were strongly committed to creating a post-war world in which the rights of those in what were referred to as subjugated nations would be respected. Very few of the scholars – and none of the anthropologists who worked for the OSS during the War would work for the CIA.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

During the War the OSS asked for assistance from anthropologists to provide interpretations of the cultures of the countries occupied by or allied with the Axis powers (Germany, Italy and Japan) both to prepare troops to fight in these countries and to lay the groundwork for US policies towards these countries in the postwar period. Perhaps the most famous study to come out of the anthropological work for OSS was Ruth Benedict's (1946) *Chrysanthemum and the Sword*, a book that provided the rationale for retaining the Japanese monarchy after Japan's defeat.

Benedict also wrote a less well-known, but still very important work for the future of Thai studies – *Thai Culture and Behavior* (Benedict 1952). This work, like her book on Japan, presumed that there was a 'national character' shared by all those living within the boundaries of the same country. While Thailand was a country beset by conflict during the war, her book posited that the underlying 'national character' of the Thai was one that made conflict among Thai rare. [THIS NEEDS FURTHER REWORKING WITH REFERENCE TO BENEDICT'S ACTUAL STUDY]

The relationship between Japan and Thailand also became the foundation for perhaps the most significant study about Thai society to emerge in the post-World War II. John Embree, an anthropologist who had done research in Japan in the pre-war period and another of the anthropologists who had worked for OSS was posted in the immediate postwar period as cultural attaché at the U.S. embassy in Bangkok. Although Embree never did any actual research in Thailand, his experiences in the country led him to reflect of the differences between Japan and Thailand. The result was his essay, "Thailand – A Loosely Structured Social System," (Embree 1950).

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand "Culture free of Prejudice, Life free of Violence", March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

Like Benedict, Embree sought to identify the basic values which constituted the core Thai national character. His conclusion that Thai culture is a “loosely structured” one in which “considerable variation of individual behavior is sanctioned” suggests that Thai could confront radical change without conflict. This premise would shape the anthropology of Thailand for the next decade and a half and it continues to find support among some scholars.

The Bang Chan Project and the Development of an Empirically-based Anthropology of Thailand, 1949-1960

In the late 1940s, Lauriston Sharp, professor of anthropology at Cornell University, together with three of his colleagues, launched a project to compare the effects of “modern technological and other cultural influences, indigenous and foreign, flooding into village communities of such regions as Thailand, India, Peru, and the American Southwest” (Sharp and Hanks 1978:26). In 1949 Sharp came to Thailand to begin the Cornell Thailand Project. Although this project focused on the study of the village of Bang Chan in Minburi (now a suburb of Bangkok), it also extended to include G. William Skinner’s study of Chinese in Thailand. It was, however, the work in Bang Chan by Sharp and a team that would come to include Lucien and Jane Hanks, Robert Textor, Jasper Ingersoll, and Herbert Phillips, that the Cornell Project would become primarily known for. The Bang Chan study can be said to have begun an anthropology of Thailand that was based on empirical studies systematically carried out rather than on interpretations of texts, anecdotes, and impressions.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

This new empirical anthropology was also expanded when several other foreign anthropologists also came to Thailand in the 1950s to undertake studies of other villages. These included Howard Kaufman who made a study in Bangkhuad, a village not far from Bang Chan, John DeYoung, Konrad Kingshill, and Lawrence Judd who undertook work in northern Thailand, Thomas Fraser in southern Thailand, and William Klausner in northeastern Thailand. It might be added that Kingshill and Judd had first come to Thailand as Protestant missionaries.

From 1949 until the beginning of the 1960s, there were no Thai anthropologists. However, I think we can find the beginnings of a new Thai anthropology in this period in the work of Jit Poumisak. Jit had been a research assistant to William Gedney, an American linguistic anthropologist who also came to Thailand in the 1950s. From Gedney, Jit developed his fascination for the linguistic and ethnic differences of Thailand. Jit's anthropology is most extensively presented in his *Khawāmpenmā khṅng kham Sayām, Thai, Lāo lae Khṅm lae laksanā thāng sangkhom khṅng chüichonchāt* (Origins of the Words, Siam, Thai, Lao and Khôm and Social Characteristics of Nationality Names). Jit's influence on Thai anthropology would not, however, become significant until the 1970s – after his death.⁴

The Bang Chan project and the other village studies in the 1950s provided empirical support for the “loosely structured social system” characterization of Thai society. This is most evident in Herbert Phillips dissertation and later book, *Thai Peasant Personality* (Phillips 1965). Phillips argued on the basis of his research that Thai gain

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

from their early childhood socialization a deep aversion to conflict. Lucien Hanks (1962), in his essay “Merit and Power in the Thai Social Order,” generalized from the Bang Chan findings and provided support both for the Embree’s “loosely structured” argument and Phillips’s avoidance of conflict argument. In Hanks’s essay, which became the most influential one after Embree’s, he maintained that there is a high degree of fluidity in Thai society because people’s places on the hierarchy change according to what they see as being an unknown karmic destiny and because they sometimes seek power which “blurs the edges of cosmic justice.”

Even though Hanks, Phillips and others in the first generation of foreign anthropologists to carry out empirical anthropological research in Thailand all found evidence for why social conflict would not be in character for Thai, the Bang Chan study actually laid the groundwork for later examination of social conflict. The Bang Chan project had been conceived of as a study of social change and would, in the end, it was this conception that would inspire a new generation of anthropologists – both Thai and foreign – to look for cleavages in Thai society that were developing because of the transforming effects of political economic forces.

The Period of the Foreign Anthropologist, 1960-1972

The period between 1960 and the early 1970s might be termed the period of florescence in the anthropology of Thailand. During this period, dozens of foreign anthropologists came to Thailand to carry out research. It was also the period when

⁴ Although first written about 1952, Jit’s book was only published in 1974.
Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

anthropology first became established in one Thai university and the first Thai trained as professional anthropologists began to assume roles in Thai institutions. It was also a period in which fears about social conflict led some agencies in the Thai government in cooperation of with elements of very large United States development and military advisory missions to commission research, including ethnographic research, designed to prevent social conflict.

Whereas the first anthropological work on Thailand had focused on the “Thai”, the anthropologists who came in the next generation provided clear evidence of Thailand not being just the country of the Thai. During the 1960s anthropological research began what I call the ‘deconstruction’ of Thai society, by which I mean that the anthropology of Thailand demonstrated that there were significant ethnic and ethnoregional differences that could not be subsumed under a uniform ‘Thai-ness’.

One of the most significant developments in the anthropology of Thailand during the 1960s was the amount of research undertaken on the so-called ‘hill tribes’ (*chāo khao*), that is, upland-dwelling peoples, especially in northern Thailand. The pioneer in this work was that by William Geddes who had already established a significant scholarly record for his work in Borneo and Oceania. While Geddes undertook, with the assistance of Nusit Chindarsri, the first major study of the Hmong in Thailand, Peter Kunstadter, Peter Hinton, Theodore Stern, Shigeru Iijima, James Hamilton, David Marlowe, made studies of Sgaw and Pwo Karen, Peter Kandre and Douglas Miles studies of Yao or Mien, Anthony Walker and Delmos Jones of the Lahu, Kunstadter also of the Lua, Robert Kickert and XX of the Akha. Several people, including Lauriston Sharp and

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

Lucien and Jane Hanks, and myself also undertook studies of ethnic group relations in the highlands of northern Thailand.

Geddes was significant not only for his research among the Hmong, but also because of his role in the creation of the Tribal Research Centre (see Geddes 1967 and Manndorf 1967)⁵. Even though the Tribal Research Centre would subsequently be staffed by Thai anthropologists, its low status in the Department of Public Welfare meant that it never succeeded in making upland peoples more acceptable to a wider Thai populace. It would not be until the 1990s that Thai anthropologists were able to contribute positively to public debates about the status of *chao khao* in Thai society.

The anthropology of Thailand began in the 1960s to provide concrete empirical support for understanding ethnic and ethnoregional differences within what was officially considered to be Thai society. Noteworthy in this regard are the studies by Stanley J. Tambiah, Koichi Mizuno, H. Leedom Lefferts, and myself on the Thai-Lao of northeastern Thailand, by Gehan Wijeyewardene, Andrew Turton, Tanabe Shigerharu, Paul Cohen on the Khon Müang of northern Thailand, by Michael Moerman on the Thai Lue of northern Thailand, A. Thomas Kirsch on the Phu Thai of northeastern Thailand, Brian Foster on the Mon of Central Thailand, and Steven Tobias on Sino-Thai in upcountry central Thailand. While some studies made in Central Thailand – such as those by B.J. Terwiel, Jeremy Kemp and J.A. Neils Mulder – seemed to provide support for the “loosely structured” characterization of Thai society, other studies raised serious questions about this dominant paradigm. Penny Van Esterik’s studies of women’s roles in

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

Buddhism can be seen as opening a space for a feminist critique of Thai society.

Particularly interesting is Steve Piker's questioning (see especially Piker 1968), based on his research in another central Thai village, of the lack of social conflict in rural communities.

The period of the 1960s and early 1970s was shaped by political concerns about the threat of communism. Many anthropologists were employed by agencies of Thai and American governments to undertake research that would assist them in combating 'security threats.' Noteworthy were the studies made under the auspices of the Research Division of the United States Operations Mission to Thailand, especially during the time that this division was headed by Toshio Yatushiro, a Cornell-trained anthropologist. This contract work would lead to the recruitment of a number of Thai such as Bantorn Ondam and Suthep Soonthornpasuch who would go on to become professional anthropologists.

Other Thai, such as Patya Saihoo, Srisakara Vallibhotama, M.R. Akin Rabhibadana, had also gone abroad during this period to pursue advanced degrees in anthropology. A French-Canadian Jesuit, Jacques Amyot, was also recruited to fill the first position for an anthropologist in a Thai university – namely, at Chulalongkorn. Amyot would play a key role in the creation of the first department in a Thai university that included anthropology as part of its curriculum. By the early 1970s, anthropology had become established at Thammasat, Sinlapakorn and Chiang Mai as well as Chulalongkorn.

⁵ The TRC would later be renamed the Tribal Research Institute and then in the early part of the 21st century it was abolished.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict

Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand "*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*", March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

The significant expansion of anthropological research in the 1960s by a second generation of foreign anthropologists and by a few Western-trained Thai anthropologists led to an increasing recognition of significant cleavages and tensions within Thai society. Ironically, although much of the work of the second generation was carried out during a time when Thai and US government agencies were seeking information to assist in confronting a threat to ‘national security’ posed by both external and internal ‘Communists’, much of this research contributed to the identification of the Thai state, which was increasingly intruding into local communities as a major source of conflict.

Conflict over the Anthropology of Thailand: The ‘Thailand Controversy’ and American Anthropology

In the spring of 1970 at the annual meeting of the Association for Asian Studies a panel on “Regionalism in Northern Thailand” – a panel at which I presented a paper – was the beginning of what became known as the ‘Thailand controversy’ in American Anthropology. Students involved in the anti-Vietnam war movement in the United States had obtained copies from the files of Michael Moerman. Many of these files were published in an anti-war publication, *The Student Mobilizer*, the day before the Association for Asian Studies began. As Moerman was also to appear at the panel as a discussant, the panel drew a huge crowd instead of the handful of committed Thai-specialists that might have been expected. Although the audience did not interrupt the presentations of the papers, once the discussion period was open there were vehement attacks made on all the participants and on many other anthropologists mentioned in

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

Moerman's files for having worked to support the United States counterinsurgency program in Thailand.

This attack was carried forward into a national milieu when Eric Wolf, a highly respected senior anthropologist, and Joseph Jorgensen, a more junior scholar, both at the University of Michigan published a long article entitled "Anthropology on the Warpath" in the *New York Review of Books*. [NEED FULL REFERENCE TO ARTICLE] Wolf and Jorgensen accused most of the American anthropologists who had worked in Thailand of having betrayed the profession by contributing either directly – as contract researchers for the Defense Department's Advanced Research Project Agencies, for Defense Department supported research agencies such as the RAND corporation, or USAID – or indirectly – as members of advisory groups to these agencies – to the furtherance of counterinsurgency programs that would have very negative impact on the communities in which these anthropologists had worked.

The Wolf and Jorgensen article became a brief for an investigation launched at the meeting in the fall of 1970 of the annual American anthropology conference. Following a highly tumultuous meeting, the association's officers appointed Margaret Mead to head an ad hoc committee to investigate the charges set forth by Wolf and Jorgensen. During the next year, while this committee undertook its work, the public debate about the role of anthropologists in Thailand continued not only in the United States but also in Australia. In Australia, there were strong public attacks made on William Geddes and Peter Hinton for their roles as advisors to the Tribal Research Center.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand "Culture free of Prejudice, Life free of Violence", March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

In November 1971 the Mead committee presented its report at the business meeting of the American Anthropological Association. The committee had reported that while some anthropologists had perhaps been naïve in their relationship to US government agencies, no evidence could be found that established that the work of any anthropologist had created negative repercussions for the peoples of the communities in which they had worked. The Mead committee report was voted down at the business meeting. But there would be no further efforts made to resolve this internal conflict within the American Anthropological Association.

Lauriston Sharp, the American anthropologist who had initiated the first empirical anthropological study in Thailand and had been the guiding figure in the development of an American-based anthropology of Thailand, and William Geddes, who had undertaken the first post-World War II study of an upland people, both felt that their reputations had been severely injured as a consequence of the Thailand controversy. Geddes would go on to win a libel suit against an Australian newspaper that had published an attack on him, but Sharp would never really feel exonerated.

Sharp expressed his feelings to Jacques Amyot who reported that he told Sharp “In fact, there was no such emotional reaction [to the ‘Thailand controversy] in the Thai academic and research community but indifference, at best” (Amyot 2003: 87). I found this to be the case myself when I came to teach for two years at Chiang Mai university in the summer of 1972⁶. In fact, as I had written to the Mead committee, no effort was made

⁶ I recall that Dr. Warin Wonghanchao wrote an account, I believe in *Sangkhomporithat* [Social Science Review], about the eruption of debate about the study of Thailand at the 1970 Association for Asian Studies.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

by the committee, or by Wolf and Jorgensen, or by any other American anthropologist to ascertain what Thai anthropologists, or Thai academics in general, or, in particular, members of the communities in which foreign anthropologists had worked what they understood to be the role of the foreign anthropologists who had come to undertake research in Thailand.

While the “Thailand Controversy” had little resonance within Thai academia, it did signal within American anthropology a marked shift in theoretical focus. By the time controversy broke out, American anthropologists – including many of us who worked in Thailand – were beginning to focus attention on social conflict rather than on the functional integration of society as had been the dominant perspective in anthropology for several decades. While I agree with the Mead committee report that some anthropologists, and I would include myself in this regard, were somewhat naïve about what relations with US government agencies might entail, I still feel that most of the anthropological work in Thailand in the 1960s actually contributed not to the success of counterinsurgency programs or to the Thai government’s goal of suppressing threats to national security but to a recognition that Thai society was beset by cleavages, some of which could and would become the sources of social conflict.⁷

Conflict within Thai Society, 1970-1985 and the Shaping of Thai Anthropology

After 1970 the anthropological study of Thailand was increasingly undertaken by Thai. The Thai anthropologists who assumed academic posts in the period from 1970 to

⁷ See Wakin (1992) for an extended discussion of the “Thailand Controversy”. Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

the mid-1980s – Amara Pongsapich, Anan Ganjanapan, Chai Phodhisita, Chayan Vaddhanaphuti, Paritta Chalernpow-Koanantakool, Pranee Wongthes, Supang Chantavanich, Suriya Smutkupt, Thirayuth Boonmee, Yos Santasombat, Chob Kacha-Ananda, Damrong Thandee, Darunee Tantiwramanond, Juree Namsisirichai Vichit-Vadakan, Shalardchai Ramitanon, Nusit Chindarsri, Paitoon Mikusol, Sumitra Pitiphat, to mention those whose names immediately come to mind – found themselves in the midst of political turmoil in which universities were at the center. A movement of students primarily at the elite universities in Bangkok, but also one that attracted students from many other universities and colleges, took the lead in protesting against the military dictatorship of Thanom Kittikachorn and Prapas Charusathien. These protests reached a climax on October 14th, 1973 in a confrontation at Thammasat University between students and their supporters and security forces. The public shock when force was used to suppress the protests resulted in many protestors being killed, seriously injured, or manhandled by security forces led King Bhumipol Adulyadej to call on the dictators to resign and go into exile.

By the mid-1970s, right-wing forces had strongly regrouped and death squads had begun to operate with impunity. Farmer and labor leaders, leftwing politicians, and several academics were assassinated and no one was ever brought to justice for these murders. The murder of Boonsanong Punyodyana, a Cornell-trained PhD sociologist who had taught at Thammasat, was particularly chilling for many Thai academics. The right-wing coup of October 6th, 1976, that centered on the violent suppression of student

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

protestors again who had collected at Thammasat University irrevocably politicized Thai academia.

Thai academia was, however, very fragmented for a number of years after *Hok Tulā*, with some student leaders and a few ajarns being imprisoned, others having fled to join the Communist insurrection upcountry, and still others feeling very constrained in their pursuit or communication of knowledge. Only after the amnesty decree issued by the government of General Prem Tinsulanond in 1980 did the Thai academic world begin to regain some autonomy to pursue research.

In the wake of *Hok Tulā*, no Thai anthropologist would ever again subscribe to the “loosely structured” social system / “Thai avoid conflict” theses.⁸ Even anthropological research carried out with the financial support of Thai government agencies has not sought to minimize the differences that exist within Thailand in order to promote a uniform national culture. Increasingly during the 1980s Thai academics, including many anthropologists forged alliances with non-governmental organizations in efforts to provide knowledge about local conditions in order to facilitate the quest for legitimate redress of grievances. By the mid-1980s, the dominant characteristic of Thai anthropology was that of ‘socially-engaged research’.

Thai Anthropology and the Study of Social Conflict

Since the mid-1980s Thai anthropology has become increasingly indigenous as most who call themselves anthropologists in Thailand today have been trained within

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

Thai rather than at foreign universities. I find it truly exciting that today there exists today a substantial anthropological literature written in Thai and that conferences such as this one demonstrate well that Thai anthropology is a distinctive anthropology in its own right. Unfortunately, only a small number of foreign anthropologists who have undertaken research in Thailand take much cognizance of Thai anthropological discourse.

Foreign anthropologists have continued to come to undertake research and even the number of American anthropologists did not decline significantly after the eruption of Thailand controversy. There have continued to be some studies by foreign anthropologists of minority peoples in Thailand and some of Buddhism and society but the dominant focus of research over the past two decades has, in my opinion, been questions about gender identities, gender relationships, and sexual politics. More recently there have been some very insightful studies of how Thai social and cultural relations have been reshaped by the increased participation of Thai in globalized economic systems. I would like to single out two works in particular which I think are particularly significant in this regard – Mary Beth Mills’s (1999) *Thai Women in the Global Labor Force: Consuming Desires, Contested Selves* and Ara Wilson’s (2004) recent *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*. Both are also notable contributions to the study of gender identities as well.

While there has been some fruitful interchange between foreign and Thai anthropologists about gender and sexuality, very few foreign anthropologists have taken much cognizance of Thai anthropological writing about social conflict. Indeed, the

⁸ These characterizations did not, however, totally disappear from Thai discourse about Thai society. They Charles Keyes: *The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict* Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

dominant Western view of Thailand is as a country – in contrast to Cambodia, Sri Lanka, India, Pakistan, the Balkans, Rwanda and Burundi, South Africa, and most recently the Middle East – in which social conflict is notably absent. Indeed, the one anthropological study that has attempted in recent years to reflect on recent social conflict in Thai society – Alan Klima’s (2002) *The Funeral Casino: Meditation, Massacre, and Exchange with the Dead in Thailand* – returns, albeit through much use of an almost impenetrable postmodernist language, to a much earlier perspective that sees Buddhism as making Thai confrontations with social injustice much more muted than in they would be in the West. Klima’s ethnography that begins with the deaths that occurred in May 1992 when protests over military domination of the government were first met with excessive force evocative of 1973 and 1976 makes almost no reference to Thai writings about either 1992 or the earlier events.

Since 2001 both foreign and Thai anthropologists have realized that the study of social conflict should be central to their concerns. The recent tragic events that have occurred in southern Thailand have made Western as well as Thai scholars aware that the country is one in which both the presence as well as the resolution of social conflict needs to be explained. I hope that foreign anthropologists working in Thailand will read and listen to the work of socially-engaged Thai anthropologists who are now struggling to make sense a conflict in southern Thailand that has echoes of conflicts elsewhere in the World where Muslims find themselves marginalized by modernity. I am also very

found support from some conservative scholars who studied art and religion.
 Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
 Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

interested to find among the papers at this conference ones that focus on violence within families.

Conclusion

The anthropology of Thailand has evolved far from the first anthropological characterizations of Thai society as “loosely structured” and Thai as culturally-oriented toward the avoidance of conflict. We can learn much not from how Thai avoid conflict but from how they confront it. Conflict, it must be stressed, always entails two parties who have different interests or different perspectives or both. There is an unfortunate tendency in the popular press and in the rhetoric of governments both in Thailand and in the West to assume that in any conflict situation there is always one party that is the victim and the other violator. As anthropologists we need to be very wary of being led by the political rhetoric about terrorism and violence. We have a responsibility to establish through our research that most social conflicts cannot be understood as stemming from the acts of irrational evil-doers, but that they must be understood as often entailing legitimate grievances against political authorities and globalizing economies which undermine local communities.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand “*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*”, March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

References Cited

- Amyot, Jacques. 2003. *I Remember Chula: Memoirs of Four Decades of Involvement in a Thai University (1962-2002)*. Bangkok: Chulalongkorn University Social Research Institute.
- Andrews, James M. 1935. *Siam: 2nd. Rural Economic Survey, 1934-35*. Bangkok: Bangkok Times Press
- Anuman Rajadhon, Phya. 1962. *Praphēnī kiaokap chīwit: Kōēt-tāi* (Customs Concerning Life: Birth-Death) by Sathian Kōsēt. Bangkok: Samākhom Sangkhomsāt hāēng Prathēt Thai (Social Science Association of Thailand Press), 2505.
- Benedict, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benedict, Ruth. 1952. *Thai Culture and Behavior: An Unpublished Wartime Study Dated September, 1943*. Ithaca, New York: Cornell University Southeast Asia Program (Data Paper No. 4).
- Bernatzik, Hugo Adolf. 1947. *Akha und Meau: Probleme der angewandten Völkerkunde in Hinterindien*. 2 vols. Innsbruck: Kommissionsverlag, Wagnerische Universitäts Buchduckerie.
- Bernatzik, Hugo Adolf, and Emmy Bernatzik. 1938. *Die Geister der Gelben Blätter*. Munich: F. Bruckman.
- Damrong Rāṭchanuphāp, Somdet Phracao Boromawongthōē Krom Phrayā. 1971 [1935]. *Nithān bōrān khadī* (Historical Anecdotes). Bangkok: Phrāē Phitthayā.
- Embree, John F. 1950. "Thailand – A Loosely Structured Social System," *American Anthropologist*, 52:181-193.
- Geddes, William R. 1967. "The Tribal Research Centre, Thailand: An Account of Plans and Activities," in *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, Peter Kunstadter, ed. 2 vols. Princeton: Princeton University Press. Pp. 553-81.
- Giles, Francis H. (Phya Indra Montri Srichandrakumara). 1929. "Adversaria of Elephant Hunting (together with an account of all the rites, observances, and acts of worship to be performed in connection therewith, as well as notes on vocabularies of spirit language, fake or taboo language and elephant command words," *Journal of the Siam Society*, 23.2:1-36.
- _____. 1932. "An Account of the Rites and Ceremonies Observed at Elephant Driving Operations in the Seaboard Province of Langsuan, Southern Siam," *Journal of the Siam Society*, 25.2:153-214.
- _____. 1934. "An Account of the Hunting of the Wild Ox on Horseback in the Provinces of Ubol Rajadhani and Kalasindhu, and the Rites and Ceremonies Which Have to Be Observed," *Journal of the Siam Society*, 27.1:39-59.
- _____. 1935. "An Account of the Ceremonies and Rites Performed when Catching the Pla Buk, a Species of Catfish Inhabiting the Waters of the River Me Khong, the Northern and Eastern Frontier of Siam," *Journal of the Siam Society*, 28.1:91-113.
- Hanks, Lucien M. 1962. "Merit and Power in the Thai Social Order," *American Anthropologist*, 64.6:1247-1261.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand "Culture free of Prejudice, Life free of Violence", March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

- Jit Poumisak. 1976. *Khawāmpenmā khṭng kham Sayām, Thai, Lāo lae Khṭm lae laksanā thāng sangkhom khṭng chüchonchāt* (Origins of the Words, Siam, Thai, Lao and Khô m and Social Characteristics of Nationality Names). Bangkok: Mūnithī Khrōngkān Tamrā Sangkhomsāt lae Manutsāt, Samākhom Sangkhomsāt hāēng Prathēt Thai (Social Science and Humanities Textbook Project Foundation, Social Science Association of Thailand), 2519. 2nd printing, Bangkok: Duang Kamon, 2524.
- Keyes, Charles, F. 1978. "Ethnography and Anthropological Interpretation in the Study of Thailand," in *The Study of Thailand*. Eliezer B. Ayal, ed. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, Southeast Asia Program (Papers in International Studies, Southeast Asia Series, 54). Pp. 1-60.
- Keyes, C.F., W.J. Klausner, and S. Sivaraksa, eds. 1973. *Phya Anuman Rajadhon: A Reminiscence*. Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation.
- Klima, Alan. 2002. *The Funeral Casino: Meditation, Massacre, and Exchange with the Dead in Thailand*. Princeton: Princeton University Press.
- Manndorff, Hans. 1967. "The Hill Tribe Program of the Public Welfare Department, Ministry of Interior, Thailand: Research and Socio-Economic Development," in *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, Peter Kunstadter, ed. 2 vols. Princeton: Princeton University Press. Pp. 525-52.
- Mills, Mary Beth. 1999. *Thai Women in the Global Labor Force: Consuming Desires, Contested Selves*. New Brunswick, N.J. and London: Routledge.
- Phillips, Herbert P. 1965. *Thai Peasant Personality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Piker, Steven. 1968. "Sources of Stability and Instability in Rural Thai Society," *Asian Survey*, 27:777-90.
- Seidenfaden, Erik. 1935. "Anthropological and Ethnological Research Work in Siam," *Journal of the Siam Society*, 28.1:15-18.
- _____. 1943. "Regarding the Customs, Manners, Economics, and Languages of the Kha (So) and Phuthai living in Ampho Kutchinarai, Changwat Kalasindhu, Monthon Roi Et, translated and commented on by E. Seidenfaden," *Journal of the Siam Society*, 34.2:145-81.
- _____. 1952a. "The Kui People of Cambodia and Siam," *Journal of the Siam Society*, 39.2:144-80.
- _____. 1952b "In Memoriam: Phraya Indra Montri Sri Chandra Kumar (Francis Henry Giles)," *Journal of the Siam Society*, 40.2:221-226.
- _____. 1958. *The Thai Peoples*. Bangkok: The Siam Society.
- Seidenfaden, Erik, and A. Kerr. 1930. "Ethnology," in *Siam, Nature and Industry*. Bangkok: Ministry of Commerce and Communications. Pp. 80-106.
- Sharp, Lauriston, and Lucien M. Hanks. 1978. *Bang Chan: Social History of a Rural Community in Thailand*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Skinner, G. William, Kaw Swasdi Panish, and J. Marvin Brown, eds. 1956. *The Social Sciences and Thailand*. Bangkok: Cornell Research Center. In English and Thai.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand "Culture free of Prejudice, Life free of Violence", March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

- Thongchai Winichakul. 2000. "The Others Within: Travel and Ethno-Spatial Differentiation of Siamese Subjects," in *Civility and Savagery*, Andrew Turton, ed. Richmond, Surrey, UK: Curzon, 2000. Pp. 38-62.
- Wakin, Eric. 1992. *Anthropology Goes to War: Professional Ethics and Counterinsurgency in Thailand*. Madison: University of Wisconsin, Center for Southeast Asian Studies, Monograph Number 7.
- Wilson, Ara. 2004. *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon Ladies in the Global City*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Charles Keyes: The Anthropology of Thailand and the Study of Social Conflict
Lecture delivered in the 4th annual meeting of anthropologists in Thailand "*Culture free of Prejudice, Life free of Violence*", March 23-25, 2005, organised by the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

Not for citation

ทัศนะ “ชุมชน” กับ การปกครองชีวิตญาณ: อำนาจที่ซ่อนเร้นในสาธารณสุขไทย*

Shigeharu Tanabe

(Otani University, Kyoto)

บทนำ

เนื่องจากสิ่งที่เรียกว่า “ชุมชน (community)” อยู่ในสถานการณ์และเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ โดยเชื่อมโยงกับระบบสังคมขนาดใหญ่ เพราะฉะนั้นเราไม่สามารถศึกษาชุมชน โดยมีทัศนะว่า ชุมชนมีหลักการ ระบบและโครงสร้างโดยรวมของตนเองนั้น ชุมชนเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับแนวคิดประชาสังคมในจินตนาการที่เรียกว่า Orientalism การศึกษาชุมชนในสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ในศตวรรษที่ 20 ในหลายกรณีนั้น ชุมชนได้ถูกครอบครองภายใต้กระบวนการปกครองของรัฐ-ประชาชาติ หรืออำนาจอาณานิคมต่าง ๆ กล่าวคือ ภายใต้การปกครองประเภทนี้การศึกษาชุมชน จะสามารถทำให้เราเข้าใจระบบโครงสร้างของสังคมได้ ด้วยเหตุนี้ ชุมชนจึงกำเนิดขึ้นและเป็นวัตถุของการศึกษาสำหรับนักมานุษยวิทยาใช้เพื่อการพรรณนา การศึกษามานุษยวิทยาเหล่านี้ได้พยายามจะแสวงหาลักษณะพิเศษที่เป็นโครงสร้างเกี่ยวกับสังคมวัฒนธรรมภายในชุมชน แต่การศึกษาชุมชนในลักษณะนี้ เป็นเพียงการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ภายในชุมชนเท่านั้น ยัง ไม่ได้คำนึงถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เกิดขึ้น

นอกจากการศึกษาชุมชนในรูปแบบของทฤษฎีโครงสร้าง-หน้าที่นิยม(structural-functionalism)แล้ว หรือ การศึกษาชุมชน ซึ่งเชื่อว่า ชุมชนเป็นผลจากปฏิสัมพันธ์ของผู้ปฏิบัติที่กระทำอย่างต่อเนื่อง ดังในทฤษฎีtransactionalism ของ Fredrik Barth นักมานุษยวิทยาจะมีวิธีการศึกษาชุมชนได้อย่างไร ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนพยายามจะตอบสนองต่อปัญหาทฤษฎีทางมานุษยวิทยาสังคมเพื่อให้มีความชัดเจนว่า ชุมชนประกอบขึ้นด้วยอะไร มีความต่อเนื่องและความเปลี่ยนแปลงภายใต้ปฏิบัติการของผู้ที่เกี่ยวข้องอย่างไร ต่อจากนั้น ผู้เขียนจะนำแนวคิด “ชุมชนปฏิบัติ”(the community of practice) ของJean Lave & Etienne Wenger, 1991 ซึ่งกล่าวถึงชุมชนด้วยแนวคิดทางเสรีนิยมใหม่(neo-liberalism) ภายใต้แนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับตัวตนที่ควบคุมตนเอง(self-regulation) โดยผู้เขียนตั้งข้อสังเกตกับแนวคิดนี้ โดยชี้ให้เห็นว่าชุมชนอาจจะมีพื้นที่สาธารณะ (the public) ที่แปรเปลี่ยนเป็นพลังศักยภาพของพื้นที่สาธารณะจากปฏิบัติการภายในชุมชนได้อย่างไร

* บทความนี้นำเสนอในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 4 “วัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรง” ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน) วันที่ 23-25 มีนาคม พ.ศ.2548 อนึ่ง บทความนี้เป็นเพียงร่าง กรุณาอย่านำไปอ้างอิง และผู้เขียนขอขอบคุณ นางสาวมาลี สิทธิเกรียงไกร ที่ได้กรุณาช่วยเหลือในการจัดทำเอกสารฉบับนี้

ความต่อเนื่องและการเปลี่ยนแปลงของชุมชนในกระแสโลกาภิวัตน์นั้น เป็นผลจากปฏิบัติการของผู้ปฏิบัติและอำนาจของทุนนิยม ทำให้สถาบันและวาทกรรมของความทันสมัย ได้ก่อร่างครอบครอง ปกครองแทนอำนาจอาณานิคมหรือจักรวรรดินิยมในอดีต ดังนั้น ในช่วงท้ายของบทความนี้ ผู้เขียนจะเสนอนิยามทัศน์วัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับสาหรณสุขและผู้ติดเชื้อในภาคเหนือของประเทศไทย เพื่อจะเข้าใจการก่อร่าง ครอบครอง และปกครองของอำนาจในรูปแบบใหม่ที่กระทำต่อชุมชน โดยใช้แนวคิด “การปกครองชีวญาณ” (government) และ “การเป็นรัฐบาล” (governmentality) ของ Michel Foucault เพื่อทำความเข้าใจกับการต่อต้านการปกครองชีวญาณอย่างมีเสรีภาพ ทศนะการศึกษาปฏิบัติการและการปกครองชีวญาณในแนวนี้อาจทำให้เข้าใจการเปลี่ยนแปลงของชุมชนในยุคทันสมัย(modernity)ในมานุษยวิทยาได้ และในขณะเดียวกันจะเป็นการนำเสนอแนวคิดใหม่ให้แกวิชามานุษยวิทยาการเมือง(political anthropology)อีกด้วย

1. ชุมชนประกอบด้วยปฏิบัติการ

1.1 “ชุมชนปฏิบัติ”

ชุมชนมักจะถือว่าเป็นแหล่งรวบรวมที่มีลักษณะพิเศษที่มีมาแต่ดั้งเดิม(primordial)ไม่ว่าจะเป็นระบบเครือญาติ ระบบเศรษฐกิจ หรือด้านวัฒนธรรม เช่น ความเป็นชาติพันธุ์ หรือพิธีกรรม มานุษยวิทยาในศตวรรษที่ 20 นั้นได้เริ่มต้นการศึกษาชุมชน จากการทำความเข้าใจพื้นฐานวัฒนธรรมและสังคมอย่างสัมพันธ์โดยพรรณาชุมชนแต่ละชุมชนว่ามีลักษณะพิเศษด้านสังคมและวัฒนธรรมที่มีมาแต่ดั้งเดิม แต่การศึกษาเช่นนี้ก็มีข้อจำกัดคือไม่สามารถอธิบายได้ว่า ลักษณะพิเศษเหล่านี้ ได้กระบบสถาบันต่าง ๆ ของชุมชนนั้นมีการสืบทอด เปลี่ยนแปลงมาอย่างไร

แนวคิด“ชุมชนปฏิบัติ”ที่ Lave & Wenger เสนอไว้ตอนปลายศตวรรษที่ 20 นั้น พยายามจะอธิบายด้านการเรียนรู้อย่างต่อเนื่อง โดยผู้กระทำจะได้รับความรู้ และทักษะอย่างเป็นขั้นตอนที่แสดงถึงลักษณะที่เป็นอัตลักษณ์ของชุมชนด้วย ซึ่งเป็นการปฏิเสธลักษณะพิเศษที่มีมาแต่ดั้งเดิมของชุมชน(Lave & Wenger 1991) ดังที่ Lave กล่าวถึงกิจกรรมการเรียนรู้ของผู้กระทำเป็นกิจกรรมทางสังคมซึ่งประกอบด้วย จิตใจ ร่างกาย กิจกรรมและสถานที่ที่องค์กรประกอบขึ้นมาทางวัฒนธรรม(Lave 1988: 1) สถานที่ที่เราสามารถสังเกตกิจกรรมเหล่านี้ได้อย่างชัดเจนที่สุดคือ ชุมชน ซึ่งภายในนั้นปัจเจกชนจะปรับตัวและเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์กับผู้ที่อยู่รอบ ๆ และทรัพยากร(ในที่นี้มีความหมายถึง เครื่องมือ สัญลักษณ์ ภาษา สิ่งแวดล้อมรอบข้าง) และสร้างอัตลักษณ์ใหม่ต่อชุมชนโดยการมีส่วนร่วม ดังนั้น แนวคิดชุมชนปฏิบัติจะช่วยให้เราสามารถสังเกตและวิเคราะห์ปฏิสัมพันธ์ของปัจเจกชนต่าง ๆ อย่างมีพลวัต เช่น การมีส่วนร่วม การต่อรอง และการร่วมมือกันที่กระทำอยู่ในสถานที่ที่เรียกว่า ชุมชน นอกจากนี้แนวคิดชุมชนปฏิบัติ ยังช่วยให้เราวิเคราะห์กระบวนการได้มาซึ่งความรู้ที่มีความสัมพันธ์กับกระบวนการสร้างอัตลักษณ์อย่างไร

ทฤษฎีชุมชนปฏิบัติ¹นั้น เป็นการท้าทายอย่างยิ่งต่อทฤษฎีต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับชุมชนของการศึกษาด้านมานุษยวิทยาที่มีอยู่ แต่ทฤษฎีนี้มีปัญหาใหญ่บางประเด็นดังที่ผู้เขียนกล่าวไว้(ดู Tanabe 2002, Tanabe 2003) ปัญหาใหญ่ที่สุดนั้นก็คือ ความโน้มเอียงที่จะอธิบายว่า สมาชิกทุกคนในชุมชนนั้นมีโอกาสในการเรียนรู้ที่จะเป็นสิ่งหนึ่งสิ่งใดอย่างไม่แตกต่างกัน เพราะฉะนั้นทำให้เราเข้าใจว่าทุกคนสามารถสร้างอัตลักษณ์ที่มีลักษณะเช่นเดียวกัน¹ วิธีสร้างอัตลักษณ์ในทฤษฎีของ Lave & Wenger โดยเฉพาะที่ Wenger ได้กล่าวไว้ในหนังสือที่ได้รับการตีพิมพ์ในระยะต่อมา (Wenger 1999) ได้ระบุว่า อัตลักษณ์ที่สร้างขึ้นในแนวคิดชุมชนปฏิบัติมีความคล้ายคลึงกับแนวคิดตัวตนของปัจเจกชนนิยมโดยผ่านการร่วมมือและการต่อรองด้านการสื่อสารด้วยภาษาอย่างมีเสรีภาพ ขณะเดียวกันกรอบคิดเรื่องชุมชนปฏิบัติของ Lave & Wenger นั้น ก็ได้มีลักษณะชุมชนนิยม(communitarian)ที่จะฟื้นฟูความสัมพันธ์ของชุมชนที่ได้สูญเสียไปในองค์กรและสถาบันต่างๆ แต่มากกว่านั้น คือชุมชนปฏิบัติได้ก่อให้เกิดอัตลักษณ์ของตัวตนที่ควบคุมตนเอง ซึ่งมาจากมโนภาพการมีส่วนร่วมในชุมชนที่เหมาะสมกับระบบการผลิตและการเมืองแบบใหม่ได้เกิดขึ้นในตอนปลายศตวรรษที่ 20²

ดังนั้น เพื่อจะสืบทอดความคิดประดิษฐ์กรรมทางสังคม(social constructivism) โดยปฏิบัติการซึ่งดำรงอยู่ตลอดในแนวคิดชุมชนปฏิบัติของ Lave & Wenger แต่ขณะเดียวกัน ก็มีการวิจารณ์แนวคิดลักษณะของชุมชนและตัวตนที่เป็นเสรีนิยมใหม่ของทั้งสองคน ในเงื่อนไขเช่นนี้ เราจะสร้างแนวคิดชุมชนปฏิบัติขึ้นใหม่ได้อย่างไร และเราจะเสนอทฤษฎีใหม่ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องตัวตนโดยผ่านชุมชนและตัวตนกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่อยู่ในชุมชนได้อย่างไร ข้อถกเถียงเหล่านี้ จะกล่าวถึงในบทต่อไป แต่ในส่วนนี้ จะกล่าวถึงแนวคิดชุมชนที่ผู้เขียนใช้ในบทความนี้

สิ่งที่เป็ชุมชนที่สังคมศาสตร์รวมถึงมานุษยวิทยาด้วยศึกษาอยู่เป็นชุมชนที่ดำรงอยู่ในประวัติศาสตร์และสถานการณ์หนึ่ง ๆ นั้น ไม่ใช่เป็นเพียงผลผลิตจากการตั้งองค์กรตามรูปแบบ

¹ ในมานุษยวิทยา ความสัมพันธ์และความผูกพันในชุมชนนั้น มักจะกล่าวว่าเป็นอัตลักษณ์ที่มีความผูกพันกับสถานที่แห่งใดแห่งหนึ่ง(Gupta and Ferguson 1997) แต่ชุมชนต้องเปิดตัวต่อภายนอกอย่างสม่ำเสมอหรือจะมีการสื่อสารกับชุมชนอื่น ๆ หรือเป็นส่วนหนึ่งภายในเครือข่าย เพราะฉะนั้น เราไม่สามารถอธิบายว่าผู้กระทำการนั้นจะมีอัตลักษณ์แบบเดียวกันภายในชุมชนนั้น เราต้องเข้าใจว่าชุมชนมีกลไกการจำแนก แยกแยะ ขั้วไต่ของตนเองอย่างสม่ำเสมอ(Tanabe 1984, Laclau 1990, Tanabe 2002)

² แนวคิดชุมชนปฏิบัติของ Lave & Wenger แตกต่างอย่างชัดเจนกับแนวคิดเรื่องชุมชนที่สอดคล้องกับระบบที่มีกฎระเบียบแบบ Fordism ซึ่งได้แพร่หลายโดยทั่วไปในศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะแนวคิดการจัดตั้งองค์กรที่มีลักษณะเป็นเครือข่าย มีความยืดหยุ่น และมีการกระจายอำนาจจากศูนย์กลางที่ Wenger ยืนยันนั่นก็คือ การควบคุมตนเองแบบ Post Fordism นั่นเอง(Wenger 1999, Wenger and Snyder 2000) แนวคิดชุมชนปฏิบัติของ Wenger ในระยะนี้ ได้เข้าไปสู่การผลิตของตนเอง(self) ที่มีลักษณะยืดหยุ่นและ Post Fordism ซึ่งถือว่าเป็นวิธีที่จะสร้างตัวตน(subjectification) (Fraser 2003)ที่มีเสรีภาพ

ทางทฤษฎีแบบใดแบบหนึ่ง ไม่ว่าจะในรูปแบบของมานุษยวิทยาหรือรูปแบบตามคติชนของประชาชนก็ตาม แต่ชุมชนเป็นผลที่เกิดจากปฏิบัติการของปัจเจกชนตามประวัติศาสตร์อยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคม คือหมายความว่า สิ่งที่เป็นชุมชนนั้นไม่ควรจะสรุปจากรูปแบบอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่เป็นผลผลิตทาง “สถานการณ์” ที่เผชิญหน้ากับเหตุการณ์อย่างบังเอิญในชีวิตประจำวัน กับญาติพี่น้อง เพื่อน คนใกล้เคียง และคนอื่น ๆ ก็คือไม่ควรคิดว่าชุมชนเกิดขึ้นจากสาเหตุใดสาเหตุหนึ่งอย่างเดียว สิ่งที่เป็นชุมชนนั้น เป็นพื้นที่ทางสังคมที่ดำรงอยู่ท่ามกลางสถานการณ์และประวัติศาสตร์ และเป็นการสะสมความสัมพันธ์ทางสังคม ในความหมายเช่นนี้ ทุกชุมชนในปัจจุบันนี้จึงถูกจัดอยู่ในความหมายของ “ชุมชนปฏิบัติ” นั่นเอง ไม่ว่า “ชุมชนขนาดเล็กของชาวนา” (little community) ของ R. Redfield และ band ซึ่งเป็นกลุ่มขนาดเล็กที่ล่าสัตว์และเก็บของป่า หรือ “สมาคม” (association) ของ Ch. Fourier และ K. Marx จนกระทั่งถึงชุมชนอินเทอร์เน็ต ซึ่งไม่มีความสัมพันธ์แบบเผชิญหน้า เหล่านี้ก็เป็นชุมชนปฏิบัติ

ความแตกต่างระหว่างชุมชนต่าง ๆ ของชาวนาหรือ ความแตกต่างระหว่างband ของพวกที่หาของป่า และชุมชนอินเทอร์เน็ต ชุมชนเหล่านี้มีความเป็นสังคมที่มีลักษณะแตกต่างหลากหลาย แต่เมื่อเรากล่าวถึงลักษณะพิเศษของชุมชน โดยเฉพาะลักษณะพิเศษทางวัฒนธรรมนั้น เป็นชนบประเพณีวิถีการกระทำ การประเมิน ถูกสร้างขึ้นมาโดยมีพื้นฐานกรอบความสัมพันธ์ทางสังคมที่เป็นบริบท เช่น “habitus” ของ P. Bourdieu ซึ่งเป็นที่กำเนิดของปฏิบัติการต่าง ๆ (Bourdieu 1977b) หรือ “locality” ของ A. Appadurai (Appadurai 1996) หรือ “โครงสร้างของความรู้สึก” (structures of feeling) ของ R. Williams (Williams 1977) ที่สืบทอดแนวคิด hegemony ของ A. Gramsci ทั้งการรับรู้ ความเข้าใจและวิถีปฏิบัตินั้นเป็นสิ่งที่ เป็นธรรมชาติและประเพณีที่สืบทอดกัน เหล่านี้เป็นลักษณะพิเศษของวัฒนธรรมของชุมชน แล้วสิ่งที่ Wenger เรียกว่า repertoire นั้นเป็นวิถีปฏิบัติเฉพาะชุมชนใดชุมชนหนึ่งที่สืบทอดกันมาตามประวัติศาสตร์ (Wenger 1998)

Habitus มีความคล้ายคลึงกับ “หน้าตา” ของแต่ละชุมชน โดยที่ปฏิบัติการของผู้กระทำมีลักษณะพิเศษทางวัฒนธรรมนั้น จะถูกผลิตมาโดยไม่มีข้อจำกัดและปราศจากข้อสงสัย เช่น การปฏิบัติตามขนบธรรมเนียมของชุมชนนั้น ผู้กระทำต่างยอมรับ และยึดถือปฏิบัติอย่างไม่มีที่ตั้งคำถาม อย่างที่ Bourdieu กล่าวถึงสิ่งที่เรียกว่า habitus นั้น เป็น “สำนึกปฏิบัติ” (le sens pratique) ซึ่งเป็นช่องทางที่ผู้กระทำมีเสรีภาพ มีทางเลือกในการจัดการ แต่ขณะเดียวกัน ปฏิบัติการที่ถูกผลิตขึ้นก็มีความผสมกลมกลืนภายในชุมชน (Bourdieu 1990: 54-56)

นอกจากชุมชนวัฒนธรรมนั้น มีลักษณะทางประวัติศาสตร์และสถานการณ์หนึ่ง ๆ แล้ว เรา

ควรจะศึกษาปฏิบัติการสำนึกปฏิบัติและhabitus ของประชาชนนั้น ภายใต้การเปลี่ยนแปลงด้วย³ หากพิจารณาแนวคิดชุมชนในสถานการณ์ปัจจุบันนี้อย่างใกล้ชิด เราจะเห็นว่า habitus ของประชาชนที่มีลักษณะเป็นประเพณีและอนุรักษ์นิยมนั้นจะเปลี่ยนแปลงได้โดยมีความคิดสะท้อนกลับของผู้กระทำ ดังที่การเกิดขึ้นของนายทุนในบริบทระบบเศรษฐกิจก่อนทุนนิยมของยุโรปตะวันตกเฉียงเหนือในศตวรรษที่ 16 หรือ การเปลี่ยนแปลงของชาวนาในชุมชนชนบทของประเทศไทยมาเป็นกรรมกรในเมืองตอนปลายศตวรรษที่ 20 นั้น การเปลี่ยนแปลงสำนึกปฏิบัติทางชนชั้นของประชาชนเหล่านี้ ไปสู่สำนึกปฏิบัติแบบอื่นนั้นเต็มไปด้วยความยากลำบาก

1.2 ชุมชนกับสิ่งที่ป็นสาธารณะ

การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วของสังคมทันสมัยที่เรียกกันว่า โลกาภิวัตน์ ได้มีผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงของhabitus หรือลักษณะพิเศษด้านวัฒนธรรม ซึ่งมีความหมายว่า ความคิด ประเพณีและความแน่นอนของปฏิบัตินั้นได้สูญหายไปและทำให้เกิดวิกฤตในประชาชนให้เปลี่ยนแปลงตนเองและขณะเดียวกัน วิกฤตการณ์แบบนี้เป็นโอกาสและเงื่อนไขที่ทำให้เกิดการถกเถียง และทำให้เกิดการกระทำต่าง ๆ ที่จะแก้ไขปัญหาเพื่อความอยู่รอดของตนเอง เมื่อภัยธรรมชาติและความขัดแย้งเกิดขึ้น หรือการแพร่ระบาดของโรค หรือการแทรกแซงจากรัฐประชาชาติและตัวแทนของรัฐ หรือการขยายของความสัมพันธ์ทางการผลิตและตลาดของทุนนิยม ซึ่งประชาชนไม่สามารถโต้ตอบได้โดยความคิดและปฏิบัติการตามประเพณีของชุมชน ประชาชนจำเป็นต้องสะท้อนกลับต่อการเปลี่ยนแปลงอย่างมีสติ เพื่อจะให้วิถีการปฏิบัติแนวใหม่ได้เกิดขึ้น

โครงสร้างทฤษฎีของLave และ Wenger เน้นกระบวนการเรียนรู้ของความรู้และทักษะก็คือ กระบวนการการสร้างhabitus โดยมีรูปแบบการฝึกฝนแบบช่าง(apprenticeship)(Lave & Wenger 1991) แต่ถ้าหากเราจะทำให้แนวคิด “ชุมชนปฏิบัติ”เป็นแนวคิดทางมานุษยวิทยาที่มีพลังในการวิเคราะห์ เราจำเป็นต้องขยายพื้นที่วิเคราะห์ด้วยการคลายความไม่สงสัยและความไม่มีปัญหา ด้วยวิธีการวิเคราะห์นี้ ความคิดและสำนึกปฏิบัติประเภทใหม่จึงเกิดขึ้นโดยการแทรกแซงด้วยความคิดและวาทกรรมต่าง ๆ อีก ดังนั้น เพื่อชี้ให้เห็นขอบเขตของการสะท้อนกลับและการเปลี่ยนแปลงลักษณะพิเศษของวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นภายใต้ความทันสมัยนั้น เราจำเป็นต้องพิจารณา “สิ่งที่ป็นสาธารณะ”(the public)ที่เป็นแนวคิดทางรัฐศาสตร์หรือปรัชญาการเมือง

³ หนังสือทางทฤษฎีของ Bourdieu ได้แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างอย่างชัดเจนระหว่างhabitus ซึ่งเป็นพื้นที่ “doxa” หรือ สถานการณ์ที่ปราศจากปัญหา และพื้นที่วาทกรรมที่ซึ่งถกเถียงกันโดยมีความคิดเห็น เขาพูดถึงความแตกต่างเหล่านี้(Bourdieu 1977b: 167-170) แต่ดังที่ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนในการศึกษาต่าง ๆ เรื่องกรรมกรในประเทศแอลจีเรีย การวิเคราะห์ทางชาติพันธุ์วรรณาของ Bourdieu นั้นเน้นกระบวนการการกำเนิดของhabitus แบบทุนนิยมภายในชนชั้นกรรมกรล่างสุด ในระบบอาณานิคมโดยเฉพาะเน้นการเปลี่ยนแปลง habitus ของชนชั้นเหล่านี้ โดยการศึกษาแนวคิดเวลา(concept of time)(Bourdieu 1977a)

สิ่งที่เป็นสาธารณะเป็นแนวคิดที่แพร่หลายโดยมีการสะท้อนกลับเพื่อจะใช้ประโยชน์จากเหตุผลในยุคสมัยใหม่ตามแนวคิดตะวันตก โดยสืบทอดจากประเพณีนิยมของกรีกเก่า สิ่งที่เป็นสาธารณะนั้น มักจะเปรียบเทียบกับชุมชนที่มีความผูกพันของสมาชิกโดยมีการติดต่อกับภายนอก สิ่งที่เป็นสาธารณะนั้นมักจะถือว่า เป็นพื้นที่ทางสังคมที่เปิดเผยเพื่อจะแก้ไขปัญหาโดยมีการถกเถียงอย่างมีเสรีภาพ โดยมีการใช้“ทรัพยากรทางวาทกรรม”(discursive resources)ของ “ประชาสังคม”(Habermas 1990)⁴

ตรงกันข้ามนี้ นักมานุษยวิทยาชาวญี่ปุ่นบางคน ยืนยันว่า แนวคิดคู่ตรงข้ามระหว่าง “ความเป็นสาธารณะ” กับ “ชุมชน”นั้นควรจะสลายไป เพราะว่าเป็นจินตนาการทาง Orientalism ของยุคสมัยใหม่ของตะวันตก แต่เราควรจะสร้างแนวคิดชุมชนขึ้นที่เป็นวัตถุในการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาในสถานการณ์ที่มีอยู่ในยุคสมัยใหม่ M.Oda กล่าวว่าชุมชนเป็นพื้นที่ทางสังคมที่ปิดและขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ที่เปิดสู่ภายนอกตามเงื่อนไขทางสถานการณ์หนึ่ง ๆ ชุมชนจึงมีความหมายรวมไปถึงครอบครัว หมู่บ้าน เมือง จนกระทั่งถึงกลุ่มช่วยเหลือตนเอง เครือข่าย หรือกลุ่มที่รวมตัวกันเฉพาะในสถานการณ์หนึ่ง ๆ (emergent coalition) ดังนั้นชุมชน คือผลผลิตของผู้กระทำที่เชื่อมโยงตนเองกับชุมชนอื่น ๆ หรือ เป็นผลผลิตที่ผู้กระทำตัดตนเองออกจากความสัมพันธ์ทางสังคม โดยการใช้สำนึกจากปฏิบัติการประจำวัน(Oda 2004: 245) เราทราบแล้วว่า M. Oda และ M. Matsuda ไม่ได้เน้นแนวคิดความเป็นสาธารณะแต่สิ่งที่ทั้งสองคนกล่าวถึง คือความเป็นสาธารณะนั้นชี้ให้เห็นถึงเงื่อนไขที่ปฏิบัติการของประชาชนนั้นสามารถขยายออก หดมา อย่างมีสำนึก⁵(Matsuda 2004)

ผู้เขียนเห็นว่า ความเป็นสาธารณะที่ปรากฏในทฤษฎีชุมชนที่ถูกกล่าวอ้างถึงนั้น แนนอนว่าอยู่ในความเคลื่อนไหวของสำนึกปฏิบัติที่จะเปลี่ยนไปสู่ความสัมพันธ์ทางสังคมแบบใหม่ หรือ ควบคุมความสัมพันธ์ทางสังคม แต่เราจำเป็นต้องวิเคราะห์กระบวนการเปลี่ยนแปลงหรือการสะท้อนกลับที่จะเปลี่ยนhabitus ในยุคสมัยใหม่ ซึ่งทำให้ความเป็นสาธารณะที่กล่าวมาแล้วข้างต้นสามารถเกิดขึ้นได้ ดังนั้นผู้เขียนจะกล่าวเฉพาะประเด็นสำคัญระหว่างชุมชนกับความเป็นสาธารณะในทัศนะทางมานุษยวิทยาต่อไป

⁴ ภายในมานุษยวิทยาเชิงโครงสร้างนิยม ให้ความสำคัญระหว่างพื้นที่สาธารณะกับพื้นที่ภายใน ตัวอย่างเช่น บทความทางโครงสร้างนิยมของBourdieu ตอนต้น คือ “บ้าน หรือโลกที่พลิกกลับ”นั้น เป็นตัวอย่างที่ดีที่สุด ซึ่งกล่าวถึงความสัมพันธ์คู่ตรงข้ามทางพื้นที่และสัญลักษณ์ระหว่างgender คือพื้นที่สองอย่าง เช่น ข้างนอก เป็นพื้นที่ผู้ชาย ข้างในเป็นพื้นที่ผู้หญิง(Bourdieu 1990)

⁵ ตาม Oda ความสัมพันธ์ทางสังคมซึ่งประกอบด้วยความเป็นสาธารณะที่ข้ามชุมชนในยุคสมัยก่อนนั้น ได้ถูกจำแนกเป็นชั้น ๆ โดยการแทรกแซงของแนวคิดความเป็นส่วนตัว(privacy)ของสมัยใหม่(Oda 2004: 245)

ดังที่ “ชุมชน” เป็นจินตนาการคู่ตรงข้ามกับ “ประชาสังคม” “ความเป็นสาธารณะ” นั้น มักจะถือว่าเป็นสัมพันธ์แนวราบที่จะต่อต้านกับอำนาจรัฐที่ถูกสร้างขึ้นในแนวดิ่ง ภายในคู่ตรงข้ามระหว่าง “ประชาสังคม” กับ “รัฐ” แต่ผู้เขียนมีความเห็นว่า “ประชาสังคม” มีศักยภาพและสามารถพัฒนาไปสู่ความเป็นสาธารณะขึ้นโดยมีเสรีภาพในการถกเถียง โดยใช้วาทกรรม เน้นอนว่าเป็นอคติของยุคทันสมัยตะวันตก และยิ่งกว่านั้นเป็นอุปสรรคในการศึกษาทางมานุษยวิทยา(Hann 1996) กรณีศึกษาทางมานุษยวิทยาที่ศึกษาท้องถิ่นในเอเชียตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 20 นั้น ชี้ให้เห็นว่า ประชาชนสามารถสร้างพื้นที่สาธารณะที่สามารถต่อรองได้โดยทำงานร่วมกับองค์กรภาครัฐและองค์กรพัฒนาเอกชนต่าง ๆ(NGOs)ในหลากหลายมิติ เพื่อนำไปสู่การแก้ไขปัญหาต่าง ๆ ของชุมชน(cf. Yang 1994, Flower and Leonard 1996) ความเป็นสาธารณะเหล่านี้ที่ถูกสร้างขึ้นภายในชุมชนหรือเชื่อมโยงกับองค์กรต่าง ๆ อยู่ภายนอกนั้นแตกต่างจากความเป็นสาธารณะที่ทฤษฎีประชาสังคมที่สร้างขึ้นในยุคสงครามเย็น

นักวิชาการหลายฝ่ายทราบแล้วว่า แนวคิดความเป็นสาธารณะสายทฤษฎีประชาสังคม ซึ่งมีHabermasเป็นศูนย์กลางนั้นไม่สอดคล้องกับการศึกษาด้านชาติพันธุ์วรรณาในหลายมิติ อุปสรรคสำคัญคือทฤษฎีของ Habermas ยืนยันว่าหลักการของความเป็นสาธารณะมาจาก “ปฏิบัติการด้านการสื่อสาร”(communicative action) ซึ่งมีพื้นฐานการถกเถียงอย่างมีเสรีภาพผ่านภาษา เน้นอนว่าทฤษฎีความเป็นสาธารณะของ Habermas มีจุดประสงค์ที่จะขยายพื้นที่ของ “โลกชีวิต”(life world) แต่ในการถกเถียงอย่างต่อเนื่องระหว่างอัตวิสัยกับอัตวิสัย(inter-subjectivity)ที่Habermas ยืนยันนั้นเป็นการปิดโอกาสที่จะเข้าสู่สิ่งที่สาธารณะของชุมชน ซึ่งมีพื้นฐานอยู่ที่การแบ่งปัน ความหมาย กฎเกณฑ์ สำนึกความรับผิดชอบ ในประเด็นต่าง ๆ เป็นต้น เมื่อประชาชนเผชิญหน้ากับปัญหาต่าง ๆ ก็สามารถใช้ปฏิบัติการตามประเด็นเพื่อแก้ไขปัญหาได้โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพาอาศัยทรัพยากรวาทกรรมที่Habermas กล่าวไว้ หรือระบบผู้เชี่ยวชาญที่A. Giddens กล่าวไว้(Giddens 1991) ตรงกันข้ามนี้ ประชาชนจะสะท้อนกลับhabitus ของเขาเองโดยการตรวจสอบความหมายของชีวิตที่แบ่งปันในสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงเพื่อจะสร้างระเบียบใหม่ ตัวกลางหรือทรัพยากรของพื้นที่สาธารณะเหล่านี้ และอาศัยความทรงจำทางชีวิตในอดีต พิธีกรรมต่าง ๆ กิจกรรมและความร่วมมือกัน สำนึกและการตัดสินใจ อันเป็นความรู้ซึ่งได้จากการตีความหมายใหม่(hermeneutics)เกี่ยวกับชีวิตในชุมชนของเขาเอง อย่างที่S. Lashชี้ให้ดู สิ่งที่ทำให้ความคิดและความจริงของชุมชนเป็นไปได้นั้นไม่ได้มาจากการถกเถียงโดยใช้วาทกรรมหรือแนวคิด แต่เป็นการตีความของความหมายซึ่งแบ่งปันกันภายในปฏิบัติการประจำวันของชุมชนนั่นเอง (Lash 1994) เพราะฉะนั้นภายในชุมชนดั้งเดิมต่าง ๆ ความเป็นสาธารณะ ซึ่งเป็นhabitus ก็ทำงานอย่างมีนัยยะ(tacit) แต่ในช่วงที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างยิ่งใหญ่ ประชาชนในชุมชนแห่งใด

แห่งหนึ่งจะสร้างความสัมพันธ์และไปสู่ระเบียบใหม่โดยใช้แนวทางการตีความมากกว่าการใช้เหตุผลนิยม

เมื่อมีการเข้าสู่habitus โดยการตีความหรือการสะท้อนกลับเหล่านี้ หากว่าทรัพยากรวาทกรรม หรือระบบผู้เชี่ยวชาญไม่เป็นตัวกลางหลักในพื้นที่สาธารณะ แล้วจะมีผลอย่างไร พื้นที่ใกล้ชิดจะมีความหมายอย่างไรในสถานการณ์เช่นนี้ ซึ่งพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ใกล้ชิดต่างเป็นความสัมพันธ์ที่ได้ต่อกันหรือdialogue ตาม J. Saitoh กล่าวว่า พื้นที่สาธารณะกับ “พื้นที่ใกล้ชิด” (intimate space) แยกออกได้ด้วยการวิเคราะห์ แต่ในสถานการณ์จริงไม่สามารถแยกออกจากกันได้ พื้นที่สาธารณะควรจะถูกรื้อสร้างขึ้นมาใหม่ โดยมีความสนใจปัญหาร่วมกัน “ระหว่าง” ประชาชน แต่กรณีพื้นที่ใกล้ชิดนั้นสามารถรักษาไว้ได้ด้วยการดูแลและใส่ใจต่อชีวิตของแต่ละคน ภายในความสัมพันธ์ “ระหว่างบุคคล”(inter-personal) ของคนอื่นซึ่งมีลักษณะเฉพาะของแต่ละบุคคล (Saitoh 2000: 92-93)

เราไม่สามารถลดทอนพื้นที่ใกล้ชิดเป็นเพียงพื้นที่ความสัมพันธ์ในครอบครัว หรือญาติพี่น้องได้ แต่เราเห็นได้กรณีอย่างดีในชุมชนหลากหลาย ซึ่งพื้นที่ใกล้ชิดถูกสร้างขึ้นมาเพื่อจะแก้ไขปัญหาความทุกข์ยากภายในประชาชนที่ถูกแบ่งแยก กักกัน ขับไล่ออกจากชุมชนหรือสังคม ยกตัวอย่างเช่น กลุ่มสนับสนุนหรือกลุ่มช่วยเหลือตนเองของผู้ป่วยโรคเอดส์ มะเร็ง เบาหวาน เป็นต้น หรือกลุ่มผู้อพยพ ผู้เสียหายในคดีอาญา ผู้เสียหายจากภัยธรรมชาติ กลุ่มรักร่วมเพศ หรือชุมชนในอินเทอร์เน็ตต่าง ๆ หรือชุมชนที่สร้างขึ้นมาในการต่อสู้กับปัญหาสุขภาพและสิ่งแวดล้อม เช่น กลุ่มผู้ป่วยโรคมิเนามาตะ กลุ่มผู้ป่วยแม่เมาะ(Ishimure 1972, Tanabe 2005) ภายในพื้นที่ใกล้ชิดเหล่านี้ ประชาชนพยายามจะตีความปัญหาที่เผชิญอยู่และให้มีความหมายภายในชุมชนโดยผ่านการสนทนา และการแลกเปลี่ยนข้อมูล และการดูแลชีวิตคนอื่นแต่ละคน และขณะเดียวกัน ก็มีความเป็นไปได้ที่พื้นที่สาธารณะจะเกิดขึ้นเพื่อนำเสนอปัญหาและแสวงหาวิธีการแก้ไขภายในพื้นที่นั้น ๆ⁶ กรณีกลุ่มช่วยเหลือตนเองมักถูกสร้างขึ้นมาเป็นพื้นที่ใกล้ชิดมาก่อน โดยสร้างความสัมพันธ์ที่ดูแลชีวิตแต่ละคน และยอมรับความคิดเห็นของแต่ละคน ในที่สุดจะได้ศักยภาพประเภทหนึ่ง ศักยภาพเหล่านี้ไม่เหมือนกับอำนาจหรือความรุนแรงที่มีลักษณะกดขี่ ซึ่งอาจจะใกล้เคียงกับ “พลังศักยภาพ”(potentia) ของพระเจ้าที่Spinoza ได้แยกออกจาก “อำนาจ”(potestas) ของพระเจ้า⁷ ชุมชนนั้นจะมีความเป็นไปได้ที่จะถูกสร้างขึ้นมาเป็นพื้นที่สาธารณะโดยสะสมพลังศักยภาพภายในพื้นที่ใกล้ชิดด้วย

⁶ A. Kurihara ได้เสนอแนวคิด “สิ่งที่สาธารณะต่างกัน” มีความหมายว่า ความสัมพันธ์ระหว่างคนที่มีความแตกต่างทั้งความคิดเห็นและสถานะทางสังคม แต่ต่างก็ยอมรับซึ่งกันและกัน(Kurihara 2000: 13)

⁷ เกี่ยวกับการแยกออกมาเหล่านี้ ซึ่งปรากฏในทฤษฎีที่ 34 กับ 35 อยู่ในภาคที่ 1 ใน “เกี่ยวกับพระเจ้า” ในหนังสือ Ethica (Deleuze 1981) สำหรับ H. Arendt “อำนาจ” (power) หมายถึง “พลังศักยภาพ”(power potential) ซึ่ง

2. ทัศนะจากทฤษฎีการปกครองชีวญาณ

2.1 ชุมชนกับการปกครองชีวญาณ

พลังศักยภาพของชุมชนก็คือพลังที่จะสร้างพื้นที่สาธารณะจากความใกล้ชิดนั้น เห็นได้ชัดขึ้นในบางช่วงของประวัติศาสตร์ในแต่ละชุมชนไม่ว่าจะเป็นชุมชนหมู่บ้านชาวนาดั้งเดิม กลุ่มช่วยเหลือตนเอง หรือชุมชนอินเทอร์เน็ตก็ตาม แต่พลังศักยภาพเหล่านี้จะเผชิญหน้าบ่อยครั้งกับอำนาจองค์กรขนาดใหญ่ เช่น อำนาจอาณานิคม รัฐประชาชาติ หรือองค์กรระหว่างประเทศ โดยถูกกดขี่ได้บังคับบัญชาหรือต่อต้านกับอำนาจนั้นด้วย มานุษยวิทยาที่เน้นความทันสมัยพยายามพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับการเกิดขึ้นใหม่ขององค์กรใหม่ภายใต้โลกาภิวัตน์(Appadurai 1996, Gupta and Ferguson 1997, Armit 2001, Amit 2002) ประเด็นที่ผู้เขียนต้องการนำเสนอ นั้นก็เกี่ยวข้องกับกระบวนการเกิดขึ้นใหม่ของชุมชนเหล่านี้ แต่ประเด็นในการวิเคราะห์นั้นอยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับเทคโนโลยีของอำนาจ(power of technology)ที่เด่นชัดเฉพาะในยุคทันสมัย

ชุมชน และความสัมพันธ์ระหว่างตัวตน ต่างเป็นผลกระทบที่มาจากการเปลี่ยนแปลงภายนอกนั้น โดยทั่วไปอธิบายจากแนวคิด “การปกครองชีวญาณ”(gouvernement, government) M. Foucault ได้เปิดหนทางที่จะใช้แนวคิดการปกครองชีวญาณในการวิเคราะห์การทำงานของอำนาจในยุคสมัยของเรา โดยฟื้นฟูแนวคิดการปกครอง ในตอนต้นยุคสมัยใหม่ของตะวันตก(ศตวรรษที่ 16)⁸ (Foucault 2000a, 2000b) “การปกครองชีวญาณ” ซึ่งเป็นแนวคิดของฟูโกต์ในตอนหลังนั้น

เกิดขึ้นเป็น “พื้นที่ปรากฏขึ้น” (space of appearance)ภายในประชาชนที่ทำงานและถกเถียงกัน ซึ่งทำให้พื้นที่สาธารณะดำรงอยู่ต่อเนื่อง อำนาจหรือพลังศักยภาพเหล่านี้จะเกิดขึ้นได้เฉพาะเมื่อประชาชนมีกิจกรรมโดยมีความร่วมมือกัน แต่จะเสียหายไปในทันทีเมื่อประชาชนกระจัดกระจายไป(Arendt 1958)ประเด็นที่พลังศักยภาพของความเป็นสาธารณะนั้นถูกสร้างขึ้นมาอย่างต่อเนื่องหรือสูญเสียไปในแต่ละชุมชนนั้นควรพิจารณาในการศึกษาด้านมานุษยวิทยาด้วย

⁸ ฟูโกต์ได้ใช้แนวคิด การเป็นรัฐบาล(gouvernementale, governmentality)โดยมีพื้นฐานแนวคิดการปกครองชีวญาณ “การเป็นรัฐบาล” เป็นคำศัพท์ที่คิดใหม่โดยเชื่อมโยง “การปกครอง”(gouverner, govern)

กับ “จิตใจ”(mentalite, mentality) จิตใจในที่นี้ไม่ใช่หมายถึง รูปแบบวิธีคิดหรือตัวตนของปัจเจกชน แต่ หมายถึงรูปแบบวิธีคิด รับรู้ นับถือ โดยรวมที่แบ่งปันซึ่งกันและกันในประชาชน แต่สิ่งที่ฟูโกต์จะให้ดูโดยแนวคิดการเป็นรัฐบาลในการใช้อำนาจของรัฐนั้นก็เกี่ยวพันกันกับระบบที่มีลักษณะใช้อำนาจในลักษณะพิเศษ ซึ่งมีการพัฒนาขึ้นมาในประเทศยุโรปตั้งแต่ศตวรรษที่ 21 เป็นต้นมา มันเป็น rationality ทางการเมืองที่มีลักษณะพิเศษ ประกอบด้วยสถาบัน ขั้นตอน การวิเคราะห์และยุทธวิธี ซึ่งตั้งเป้าหมายหลักที่ปัจเจกชนมากกว่า ปัจเจกชน พื้นฐานการสนับสนุน “การเป็นรัฐบาล”นั้นอยู่กับเศรษฐศาสตร์การเมืองเป็นหลัก นอกจากนี้ยังต้องมึกลไกความไม่มั่นคงอีกด้วย(Foucault 2000a) แนวคิดการเป็นรัฐบาลนั้น ผู้เขียนเห็นว่ามิประโยชน์ในการวิเคราะห์

กล่าวอย่างง่าย ๆ ว่า หมายถึง “การนำทางการกระทำ”(a conduct of conducts) ก็คือการจัดการภายในอย่างมีเสรีภาพหรือความเป็นไปได้ที่มีขอบเขตอันใดอันหนึ่ง การปกครองชีวภูมานั้นหมายถึงกิจการต่าง ๆ ภายในพื้นที่ทางสังคมอย่างกว้างขวาง ตั้งแต่ความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองกับตัวเอง การจัดการและการนำภายในสถาบันหรือชุมชนกว้างขวางหลายระดับ จนกระทั่งถึงการใช้อำนาจทางการเมืองอีกด้วย แน่นอนว่าการปกครองชีวภูมิต้องหมายถึงการทำให้ผู้อยู่ใต้อำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจที่มีความชอบธรรมโดยใช้อำนาจแต่มากกว่านั้นหมายถึงชี้ให้เห็นถึงทิศทางของปฏิบัติการของปัจเจกชนหรือชุมชน ก็คือ ทำให้ปฏิบัติการของประชาชนอยู่ในขอบเขตแห่งใดแห่งหนึ่ง และอยู่ในโครงสร้าง(Foucault 2000b, Gordon 1991: 2-3)

เพราะฉะนั้น หากเน้นปฏิบัติการภายในชุมชนที่เป็นประเด็นใหญ่ การปกครองชีวภูมิต้องกล่าวได้ว่า เป็นการแทรกแซงและก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงรูปแบบวิธีการปฏิบัติการหรือปฏิบัติการตามประเพณีของประชาชน หากการปกครองชีวภูมิต้องหมายถึงการนำทางการกระทำของบุคคลภายในขอบเขตที่กำหนดไว้ เป้าหมายของการปกครองชีวภูมิต้องคือการจัดขอบเขตที่ประชาชนสามารถกระทำได้โดยมีความตั้งใจและเสรีภาพตามที่กำหนดไว้ เพราะฉะนั้น ถ้าหากว่าปฏิบัติการเกิดขึ้นจาก habitus ของชุมชน การปกครองชีวภูมิต้องหมายถึงการจัดขอบเขตของ habitus ใหม่ สำหรับประชาชน โดยการไล่ habitus เก่าออก ภายใต้การทำงานของอำนาจและความรู้(Boudieu 1977a)

หากเป็นเช่นนี้แล้ว การปกครองชีวภูมิต้องและการเป็นรัฐบาลนั้น ไม่ใช่ประเด็นการใช้อำนาจอย่างเดียว แต่เป็นเรื่องของการใช้อำนาจเทคโนโลยีเพื่อให้อำนาจมีประสิทธิภาพได้อย่างไร ภายใต้เหตุผลนิยมอันใดอันหนึ่ง ภายในมานุษยวิทยาการเมืองทั่วไป แนวคิดการปกครองนั้นถือว่าการกระทำทางการเมืองซึ่งได้รับการสนับสนุนจากอำนาจโดยมีเหตุผลนิยม การเมืองเฉพาะวัฒนธรรมของเขา ยกตัวอย่างเช่น “galactic polity” ที่ S. Tambiah ได้ศึกษา เขาได้วิเคราะห์เหตุผลนิยม การเมืองของอำนาจจักรวรรดิและพุทธศาสนาดั้งเดิม โดยเชื่อมโยงกับพิธีกรรมและระบบสัญลักษณ์ต่าง ๆ (Tambiah 1976, Tambiah 1985) แต่แนวทางการวิเคราะห์การปกครองเหล่านี้กล่าวถึงเบื้องหลังของความสัมพันธ์เชิงอำนาจของการปกครองอย่างซับซ้อน แต่ไม่ได้อธิบายว่า ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เรียกว่าการปกครองนั้น ได้สร้างขึ้นมาอย่างไร โดยสังเกตการเชื่อมโยงระหว่างอำนาจกับชีวิตทางสังคมและปฏิบัติการของปัจเจกชน เพื่อจะศึกษาเรื่องการปกครองในยุคทันสมัย ในมานุษยวิทยาการเมือง จำเป็นต้องสังเกตกลไกของอำนาจ โดยไม่เพียงแต่ทำความเข้าใจเกี่ยวกับอำนาจการกดขี่ที่แทรกแซงชุมชนหรือปัจเจกชน แต่จำเป็นต้องเข้าใจอำนาจอีกรูปแบบหนึ่งที่ผู้เชี่ยวชาญในสาขาต่าง ๆ แปลหรือถ่ายทอด(translate)ปัญหาทางสังคม

ต่าง ๆ มาเป็นการปกครองชีวิตาณที่เกี่ยวข้อง และสร้างเครือข่ายที่ประกอบด้วยระบบราชการ องค์กร ชุมชน บั้จเจกชนด้วย

ดังที่ N. Rose กับ P. Miller กล่าวไว้ว่า เพื่อให้เครือข่ายสามารถทำหน้าที่ได้จำเป็นต้องจัด ชุดเทคโนโลยีการปกครองชีวิตาณที่ประกอบด้วยวิธีคิดเลข การจัดสถิติ การทำให้มีมาตรฐาน เกี่ยวกับการประเมินและการตัดสินใจ และการทำให้เป็นเอกสาร เป็นต้น ภายใต้อำนาจของผู้เชี่ยวชาญ(Rose and Miller 1992: 183-184) ทฤษฎีเทคโนโลยีการปกครองแบบนี้มีรากฐานมาจาก ความคิดของฟูโกต์ แต่สำคัญมากกว่านั้นก็คือทัศนะทางสังคมวิทยาที่เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี(sociology of science and technology) ของB. Latour ก็คือทัศนะที่ว่าอำนาจนั้นมาจากเครือข่าย ไม่ได้มาจากกลไกของอำนาจที่มาจากระบบราชการหรือ ผู้เชี่ยวชาญ(Latour 1987, Latour 1986)โดยสรุปว่า เครือข่ายประกอบด้วยข้อมูลต่าง ๆ ที่เป็นมาตรฐาน (“จารึก” (inscription) เช่นสถิติ เอกสาร รูปภาพ ตาราง รายงาน เป็นต้น) และมีอำนาจเกิดขึ้น เพื่อให้แต่ละคนมีระบบคิดและปฏิบัติตามเครือข่ายนั้น โดยการใช้การคำนวณ เพื่อให้เข้าถึงเครือข่ายและ ไม่จำเป็นต้องกลับเข้าไปสู่จุดศูนย์กลางใดจุดหนึ่ง เพื่อให้เกิดการคิด และคำนวณ หรือโต้ตอบต่อปัญหาขึ้นมา แต่ข้อมูลเหล่านั้น สามารถคำนวณได้ทั่วไปภายในเครือข่ายโดยอ้างอิงค่ามาตรฐานอย่างมีเสถียรภาพและอิสระ(Rose and Miller 1992: 185-186)

ภายใต้เทคโนโลยีการปกครองแบบนี้แล้ว ชุมชนจะมีตำแหน่งอย่างไร โดยทั่วไปเรากล่าวได้ว่า ผู้เชี่ยวชาญและความรู้ของผู้เชี่ยวชาญ (ตัวอย่างคือ กลไกของแพทยศาสตร์ แพทย์และพยาบาล กับความรู้และวิธีการที่เกี่ยวข้องกับการป้องกันโรคเอดส์) จะนำปฏิบัติการของประชาชน โดยผ่านเครือข่ายเพื่อจะให้มีโครงสร้าง แต่สิ่งที่สำคัญนั้นก็คือประชาชนจะร่วมมือกระทำปฏิบัติการสอดคล้องกับทิศทางของผู้เชี่ยวชาญ ทั้งนี้ไม่ว่าชุมชนตามธรรมชาติหรือ “ชุมชน”ตามความหมายของการปกครองที่ถูกสร้างขึ้นทางการเมืองในยุคทันสมัยนั้น จะเป็นเป้าหมายของเทคโนโลยีการปกครองชีวิตาณ ชุมชนภายใต้การปกครองแบบนี้ จะทำให้ตัวตนมีความสอดคล้องและมีการปฏิบัติอย่างมีส่วนร่วม จนกลายเป็นเครือข่ายโดยมีตัวตนที่สามารถควบคุมตนเอง หากใช้คำศัพท์ของ Rose and Miller ชุมชนเป็นจุดสำคัญที่ทำให้มี “การปกครอง ณ แดนไกล”(government at a distance) จนกระทั่งทำให้ขอบเขตความรับผิดชอบของแต่ละคนเกิดขึ้นโดยผ่านชุมชน⁹(Rose and Miller 1992: 173)

⁹ ภายในคำศัพท์ของ Latour “การกระทำจากแดนไกล”(action at a distance) หมายความว่า ภายในเครือข่ายซึ่งประกอบด้วยปัจจัย และพลังที่แตกต่างกัน (ศูนย์กลางการคำนวณ) จะทำงานเข้าไปสู่ชายขอบโดยข้ามพ้นเวลาและพื้นที่ เพื่อจะขยาย รักษา และควบคุมเครือข่าย “การกระทำจากแดนไกล”ของ Latour นั้น เป็นไปได้เฉพาะเมื่อปัจจัยต่าง ๆ ที่แตกต่างกันนั้นได้ร่วมมือกันอย่างดีจนจัดเครือข่าย(Latour 1987) แต่ระดับการปกครองที่เรา

ดังที่ Rose ชี้ให้เห็นว่า “ชุมชน” ในยุคตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 20 นั้นได้กลายเป็นกุญแจสำคัญเพื่อนำไปสู่การจัดการทางสังคมทั่วไป และขอบเขตการปกครองต่าง ๆ นั้นดำเนินงานได้ (Rose 1999: 171) ตัวอย่างเช่น “การพัฒนาชุมชน” “จิตสำนึกชุมชน” “การมีส่วนร่วมของชุมชน” “การเสริมอำนาจชุมชน” เป็นต้น ซึ่งมีกำเนิดจากกระบวนการทางสังคมแบบใหม่ตั้งแต่ทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา แต่เราต้องพิจารณา คำศัพท์เหล่านี้ในฐานะที่ทำหน้าที่การปกครองในรูปแบบการพัฒนาเศรษฐกิจ การปฏิรูปการเมือง และสาธารณสุข เป็นต้น การสร้างตัวตนโดยการปกครอง ณ แดนไกล โดยมีตัวกลางคือ “ชุมชน” นั้น ควรจะเรียกว่า เทคโนโลยีการปกครองชีวญาณที่มีลักษณะเสรีนิยมใหม่ (Rose 1996) แต่ละคนภายใน “ชุมชน” นั้น จะสามารถเป็นตัวตนที่สามารถต่อรอง มีความยืดหยุ่น และถูกคาดหวังว่า จะมีความรับผิดชอบในการดำเนินชีวิตทางสังคม โดยมีการเสริมอำนาจอย่างต่อเนื่อง รูปแบบชุมชนที่ Wenger วาดไว้ในหนังสือชุมชนปฏิบัตินั้น ก็คือเป็นชุมชนที่มีตัวตนโดยมีการควบคุมตนเองอย่างยืดหยุ่นเช่นนี้ (Wenger 1998) กลไกการควบคุมตนเอง จะทำงานได้ภายใต้เทคโนโลยีการปกครองชีวญาณเหล่านี้ ปัจเจกชนอยู่ใน “ชุมชน” นั้น ไม่ได้เป็นเป้าหมายของอำนาจ แต่กลายเป็นตัวตนที่เป็นส่วนหนึ่งของอำนาจ

2.2 สาธารณสุขกับการปกครองชีวญาณ

ในประเทศไทย ชุมชนต่าง ๆ ที่เป็นวัตถุในการศึกษามานุษยวิทยาในปัจจุบันนี้กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วเข้าไปสู่ในขอบเขตของการปกครองชีวญาณประเภทใหม่ ชุมชนต่าง ๆ นั้นกล่าวได้ว่า ไม่ได้อยู่ในขอบเขตหรือโครงสร้างของระบบราชการซึ่งเป็นกลไกอำนาจของรัฐแต่มีกิจกรรมในเครือข่ายที่มีความยืดหยุ่นและความเปลี่ยนแปลงได้ องค์การทางสังคมในยุคสมัยใหม่และการควบคุมตนเองอยู่ใต้องค์กรนั้น ปัจจุบันนี้ขยายออกไปสู่พื้นที่อื่น ๆ ของชีวิต โดยเฉพาะพื้นที่ด้านสาธารณสุขและการแพทย์นั้นเป็นพื้นที่ที่การปกครองชีวญาณแบบเสรีนิยมใหม่เผยแพร่มากที่สุดในประเทศต่าง ๆ (Petersen and Lupton 1996: 11) แต่การเผยแพร่ของเทคโนโลยีการปกครองประเภทนี้ไม่สม่ำเสมอในแต่ละประเทศในเอเชียมีความหลากหลายและความซับซ้อนขึ้นกับลักษณะพิเศษของความเป็นทันสมัย ลักษณะกลไกอำนาจเช่น ระบบราชการ หรือรูปแบบของชุมชนแต่ละประเทศ เพราะฉะนั้น ผู้เขียนจะยกตัวอย่างเกี่ยวกับการสาธารณสุขในตอนปลายศตวรรษที่ 20 ในประเทศไทย เพื่อจะพิจารณาเทคโนโลยีการปกครองนั้นว่าสามารถทำงานอย่างไรภายใต้กรอบคิด “ชุมชน”

แนวคิด “ชุมชน” ได้ถูกใช้และกำหนดอย่างชัดเจนในการดำเนินนโยบายสาธารณสุขของประเทศไทย เริ่มต้นจากโครงการสาธารณสุขมูลฐาน (Primary Health Care) ตั้งแต่พ.ศ. 2521 ซึ่งกำหนดไว้ตามคำประกาศอัลมาออตตา (Alma Alta Declaration) ในการประชุมนานาชาติระหว่าง

กล่าวถึงอยู่นั้น เสรีนิยมใหม่แสวงหาเหตุผลนิยม การเมือง ก็คือ “การปกครอง ณ แดนไกล” อย่างชัดเจน (Rose 1996: 43)

องค์กรอนามัยโลกกับองค์กรยูนิเซฟร่วมกัน เป็นขบวนการระหว่างประชาชาติที่มีเป้าหมายเพื่อจะขยายกิจกรรมด้านสาธารณสุขและแพทยศาสตร์ และยกระดับสุขภาพของประชาชนโดยเฉพาะในประเทศกำลังพัฒนาโดยมีโครงการผสมผสานระหว่างการป้องกัน การส่งเสริม การรักษา และการฟื้นฟู โครงการสาธารณสุขมูลฐานเหล่านี้มีเป้าหมายเริ่มแรกเพื่อจะเผยแพร่ “สุขภาพ” ซึ่งจะได้รับ การรักษาด้วยการแพทย์สมัยใหม่ในทุกส่วนของสังคม และยังให้ความสำคัญกับชุมชนเพื่อให้สมาชิกในชุมชนได้เข้ามามีส่วนร่วมและวางแผนในการดำเนินงาน รวมทั้งการประเมินงานอีกด้วย แต่อย่างกรณีประเทศพัฒนาต่าง ๆ โครงการสาธารณสุขมูลฐานของประเทศไทย ได้จัดให้ตำบลหรือหมู่บ้านที่มีอยู่ในระบบราชการให้กลายเป็นชุมชนเป้าหมาย และจัดตั้งองค์กรในชุมชนนั้น โดยนำเจ้าหน้าที่เกี่ยวกับสาธารณสุขระดับท้องถิ่นและอาสาสมัครจากท้องถิ่นให้เข้าไปในระบบหรือสถาบันราชการของกระทรวงสาธารณสุข ในที่สุดการมีส่วนร่วมใน “ชุมชน” นั้นมีข้อจำกัด ตรงกันข้ามกับเป้าหมายนั้นคือ ได้ผลิตความขัดแย้งหรือสร้างระยะห่างระหว่างชาวบ้านกับอาสาสมัครสาธารณสุข(cf. Cohen forthcoming)

ขณะเดียวกัน นโยบายทางสาธารณสุขของประเทศไทยนั้นได้เปลี่ยนไปหลังจากโครงการสาธารณสุขมูลฐาน ในสถานการณ์ที่รายจ่ายทางการแพทย์เพิ่มสูงขึ้นอย่างรวดเร็ว และได้กลายเป็นแรงกดดันต่อรัฐบาลมากยิ่งขึ้นตั้งแต่ทศวรรษ 1970 ดังนั้นนโยบายการแพทย์และสาธารณสุขนั้นจำเป็นต้องปฏิรูป โดยเฉพาะตั้งแต่วิกฤตด้านเศรษฐกิจในปีพ.ศ.2540 เป็นต้นมา นโยบายด้านสาธารณสุขก่อนหน้านี้ได้เน้นการป้องกันโรคติดต่อรวมถึงโรคเอดส์ ก็คือนโยบายสาธารณสุขที่เน้นการเฝ้าระวังในกลุ่มเสี่ยงสูง(high risk groups)แต่เมื่อรายจ่ายด้านการแพทย์เพิ่มขึ้นโดยมีผู้ป่วยโรคเรื้อรังโดยเฉพาะในเขตเมือง เช่น โรคมะเร็ง เบาหวาน ความดันโลหิตมากขึ้นแล้ว นโยบายด้านสาธารณสุขนั้นเปลี่ยนไปเน้นยุทธศาสตร์ประชากร(population strategy)โดยมีเป้าหมายที่ประชากรที่มีโอกาสป่วย(potential patient) เช่น ผู้สูงอายุ คนที่ทำงานนั่งโต๊ะ

ยุทธศาสตร์ประชากรเพื่อการป้องกันโรคประเภนี้ ก็สอดคล้องกับนโยบายองค์กรอนามัยโลก(WHO 1986) โดยแปรมาสู่กระบวนการส่งเสริมสุขภาพของประชากร ใน 2 ประการ คือ ประการที่หนึ่ง การแพร่หลายของการเต้นออกกำลังกาย(aerobic dance)ที่เริ่มต้นมาตั้งแต่ พ.ศ.2546 และประการที่สอง ซึ่งมีความสำคัญมากนั้น คือการแนะนำวิธีการรักษาและดูแลสุขภาพอื่น ๆ ซึ่งมีค่าใช้จ่ายต่ำกว่าการแพทย์กระแสหลัก เช่นการแพทย์แผนไทย การแพทย์พื้นบ้าน โดยเริ่มมีความแพร่หลายตั้งแต่ต้นทศวรรษ1990¹⁰

¹⁰ “แพทย์แผนไทย” เป็นระบบการแพทย์ดั้งเดิมของประเทศไทย กับ “แพทย์พื้นบ้าน” เป็นระบบการแพทย์ท้องถิ่นที่มีความแตกต่างกัน แพทย์แผนไทยนั้น เคยมีประวัติศาสตร์ยาวนานที่เป็นระบบ และสถาบันที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ โดยมีการตั้งองค์กรเป็นระบบแพทยศาสตร์ตั้งแต่ต้นศตวรรษที่ 20 “แพทย์พื้นบ้าน” โดยมีหมอพื้นบ้านร่วมกันกับ “แพทย์แผนไทย” โดยมีแนวคิดพื้นฐานเดียวกัน เช่น แนวคิดเรื่องธาตุสี่ และวิธีการวินิจฉัยที่เน้น

ประเภทที่หนึ่ง การเดินออกกำลังกาย ได้เป็นศูนย์กลางของนโยบายการส่งเสริมสุขภาพของกระทรวงสาธารณสุขตั้งแต่พ.ศ.2546 ร่วมกับนโยบายการบริการด้านการแพทย์แบบรัฐสวัสดิการ¹¹ กระบวนการการเดินออกกำลังกายที่มีลักษณะสั่งการจากศูนย์กลาง เช่น ตั้งแต่หน่วยงานราชการ ทหาร ตำรวจ พลเรือน ไปจนถึงระดับหมู่บ้าน บริษัท ให้แต่งตั้ง “ชุมชน” ที่ดำเนินการออกกำลังกายโดยการเดินอย่างประจำ โดยรัฐบาลให้การช่วยเหลือด้านงบประมาณ กระบวนการส่งเสริมสุขภาพเช่นนี้ ย่อมมีปัจจัยที่ดึงดูดเพื่อจะควบคุมตนเองโดยเชื่อมโยงระหว่างการพัฒนาสุขภาพกับสุนทรียภาพ กล่าวคือการออกกำลังกายนอกจากทำให้สุขภาพดีแล้วยังเป็นการทำให้น้ำหนักลด มีรูปร่างสวยงาม¹² หากพิจารณาในอีกแง่มุมหนึ่งนั้น กระบวนการเดินออกกำลังกายมีความใกล้เคียงกับโครงการสาธารณสุขมูลฐานโดยมีลักษณะการส่งเสริมสุขภาพให้ประชาชนเข้าร่วมโดยผ่านกรอบของระบบราชการ หมายความว่า เป็นการปกครองที่เลือกหรือเกณฑ์คนเข้าร่วมกิจกรรมโดยที่บุคคลเหล่านั้นไม่รู้ตัว เพราะฉะนั้นผู้เขียนเห็นว่า การปกครองลักษณะนี้ไม่แตกต่างจากเทคโนโลยีการปกครอง ณ แดนไกลที่เรียกกันว่า “กระบวนการสาธารณสุขแบบใหม่”(new public health movement) ซึ่งส่งเสริมการมีส่วนร่วมของประชาชนอย่างยิ่ง(cf. Petersen and Lupton 1996)

หากว่ากระบวนการสาธารณสุขที่ใช้ขอบเขตชุมชน ตั้งแต่โครงการสาธารณสุขมูลฐานจนกระทั่งถึงกระบวนการการเดินออกกำลังกายนั้นเป็นวิธีการปกครองแบบเกณฑ์ แต่การนำแพทย์

ความสมดุลของธาตุทั้งสี่ มีการใช้สมุนไพร การนวด เป็นต้น แต่แพทย์พื้นบ้านโดยทั่วไปนั้น หมายถึง วิธีการรักษาและการดูแลสุขภาพต่าง ๆ ที่หลากหลาย แต่ละท้องถิ่นและหมอแต่ละคน ซึ่งมีความสามารถ และความรู้ที่มีลักษณะเฉพาะของเขาเอง ซึ่งแตกต่างมาจากแพทย์แผนไทยที่มีระบบ หมายความว่า ถ้ามองจากแพทย์แผนไทยที่เป็นศูนย์กลาง แพทย์พื้นบ้านที่มีความคล้ายคลึงกับแพทย์แผนไทย แต่เป็นเพียงที่ยังหลงเหลือ “residue” อยู่กับแพทย์แผนไทย

¹¹ นโยบาย 30 บาทรักษาทุกโรค ซึ่งเริ่มพ.ศ.2544 มีลักษณะประชานิยมอย่างมาก แต่ปัจจุบันนี้เริ่มมีปัญหาการเงิน

¹² สถิติเมื่อต้นปีพ.ศ.2546 มีกลุ่มเดินออกกำลังกาย 17,009 กลุ่ม แต่ละกลุ่มประกอบด้วยสมาชิกประมาณ 20 กว่าคน มีการเดินมากกว่า 3 ครั้ง/สัปดาห์ และต้องเดินครั้งละ 30 นาที(BangkokPost 6 กุมภาพันธ์ 2546) กระทรวงสาธารณสุขส่งเสริมและพัฒนาวิธีการเดินออกกำลังกายอีกด้วย เช่น เปลี่ยนดนตรีจากป๊อปสู่ดนตรีไทย เพื่อให้เหมาะสมกับการเดินออกกำลังกายในสังคมไทย และเพิ่มเติมทำภาชีดัดตนในนวดไทยแผนโบราณให้อยู่ในการเดินออกกำลังกาย การเดินออกกำลังกายแพร่หลายอย่างกว้างขวางทั้งในบริษัท สำนักงาน โรงงาน หมู่บ้านในชนบท มีผู้หญิงเข้าร่วมการเดินออกกำลังกายมากกว่าผู้ชาย สันนิษฐานได้ว่า การลดน้ำหนักและทำให้รูปร่างสวยงามนั้นมีผลผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ในพ.ศ.2546สถาบันการแพทย์แผนไทย กระทรวงสาธารณสุขได้ให้การออกกำลังกายที่เกี่ยวข้องกับการตบหน้าให้อยู่ในรายการของการเดินด้วย(BangkokPost 13 กุมภาพันธ์ 2546)

แผนไทย และแพทย์พื้นบ้าน ซึ่งเป็นวิธีการดูแลและรักษาสุขภาพอีกรูปแบบหนึ่งมาเผยแพร่ตั้งแต่ทศวรรษที่ 1990 เป็นยุทธศาสตร์การปกครองที่มีความซับซ้อนของอำนาจ การแพทย์แผนไทยให้ความสำคัญอย่างยิ่งแก่การใช้สมุนไพร การนวด และอาหาร ขณะที่การแพทย์พื้นบ้านในท้องถิ่นได้รับการฟื้นฟูอย่างชัดเจนขึ้น โดยเฉพาะการใช้ประโยชน์ในการรักษาดูแลสุขภาพสำหรับผู้ติดเชื้อเอชไอวี และผู้ป่วยโรคเรื้อรังในโรงพยาบาลชุมชนและโรงพยาบาลจังหวัด การแพร่หลายการแพทย์เหล่านี้รวดเร็วมากขึ้น ตั้งแต่วิกฤตเศรษฐกิจพ.ศ.2540 เพื่อลดค่าใช้จ่ายด้านการรักษาและดูแลสุขภาพ ในโรงพยาบาลสังกัดกระทรวงสาธารณสุข และโรงพยาบาลเอกชนด้วย และทำให้ประชาชนทั่วไปสนใจการแพทย์แผนไทย และการแพทย์พื้นบ้านมากขึ้นอีกด้วย

นอกจากนี้ ตั้งแต่ปลายทศวรรษ1990 เป็นต้นมา ชนชั้นกลางในเมืองได้มีความต้องการดูแลสุขภาพมากขึ้น ตั้งแต่วิธีการรักษาถึงการบริโภคอาหารเสริม ความรู้และปฏิบัติการเกี่ยวกับการรักษาโรคด้วยอาหารนั้นแพร่หลาย เช่น วิธีการดูแลสุขภาพแบบชีวจิตที่แพร่หลายในชนชั้นกลางในเมืองนั้น มีความใกล้เคียงกับวิธีการดูแลสุขภาพแบบแมคโครไบโอติกส์ในประเทศญี่ปุ่น ซึ่งเป็นวิธีการดูแลสุขภาพโดยใช้อาหารพื้นเมืองและใช้การหลีกการหยินหยางด้วย นอกเหนือจากนี้ ดังที่เห็นได้ชัดในกรณีการนวดไทย สป่าเป็นต้น ตั้งแต่ทศวรรษ 1990 วิธีการดูแลรักษาสุขภาพแบบพื้นบ้านและแบบไทยได้เป็นเติบโตและกลายเป็นอุตสาหกรรมอย่างรวดเร็ว นอกจากการส่งเสริมการเดินออกกำลังกาย กระทรวงสาธารณสุขแล้วยังส่งเสริมการผลิตอาหารส่งเสริมสุขภาพที่เกี่ยวข้องกับการป้องกันโรค เพื่อเปิดและพัฒนาตลาดสุขภาพอย่างต่อเนื่อง

อีกแนวทางหนึ่ง ภายใต้บรรยากาศฟื้นฟูแพทย์แผนไทยและแพทย์พื้นบ้าน กิจกรรมของหมอพื้นบ้าน(หมอเมือง) ในชุมชนชนบทภาคเหนือโดยเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่มีกิจกรรมมากขึ้นด้วย ในพ.ศ.2535 ได้มีประชุมของหมอเมืองจาก 8 จังหวัดภาคเหนือประมาณ 10 กว่าคนที่จังหวัดเชียงใหม่ ในปีเดียวกันนั้นได้มีการประชุมหลายครั้งเพื่อจะแลกเปลี่ยนความรู้ การวินิจฉัยโรค แต่ในขณะเดียวกันได้มีการเดินป่า เพื่อสำรวจเปรียบเทียบเกี่ยวกับเชื้อยาสมุนไพรที่เรียกต่างกันในแต่ละท้องถิ่น การประชุมของหมอเมืองเหล่านี้ ยังเป็นการแลกเปลี่ยนความรู้ร่วมกันระหว่างหมอเมือง ในปีต่อมานั้น หมอเมืองได้ร่วมมือกับโรงพยาบาล สถานีอนามัย ปัญญาชนและองค์กรภาคประชาชน เพื่อแสวงหาวิธีการรักษา ดูแล ผู้ติดเชื้อและผู้ป่วยเอดส์ นอกจากนี้ยังร่วมกันลดการรังเกียจ แบ่งแยก กีดกันผู้ติดเชื้อและผู้ป่วยโรคเอดส์ด้วยในสถานที่ต่าง ๆ ในภาคเหนือ¹³

¹³ มกราคม พ.ศ.2537 สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ได้จัดสัมมนา “ศักยภาพและข้อจำกัดของหมอพื้นบ้านเกี่ยวกับการรักษา ดูแล โรคเอดส์” โดยมีหมอเมือง แพทย์แผนปัจจุบัน นักวิชาการและผู้ที่เกี่ยวข้อง ได้เข้ามาถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องนี้ (Social Research Institute 1994) ผู้เขียนเห็นว่า การสัมมนาคครั้งนั้นได้ทำให้หมอเมืองมีบทบาททางสังคมมากขึ้นและยังส่งผลให้กิจกรรมของพวกเขาได้ขยายออกไปสู่การดูแลสุขภาพของผู้ติดเชื้อ โดยมีการประสานงานระหว่างโรงพยาบาล สถานีอนามัยและองค์กรพัฒนาเอกชนด้วย

โดยสรุปว่า การฟื้นฟูการแพทย์แผนไทยและแพทย์พื้นบ้านในประเทศไทยได้เกิดกระแสสองด้าน กระแสแรกคือ การฟื้นฟูแพทย์เหล่านี้ทำให้เกิดวิถีดุแลรักษาสุขภาพและมีการแพร่หลายของอาหารเสริมสุขภาพขึ้นในตลาด ซึ่งเป็นการตอบสนองความต้องการของชนชั้นกลางได้ดียิ่ง อีกกระแสหนึ่งคือ การฟื้นฟูการแพทย์พื้นบ้านในท้องถิ่นนั้น ทำให้เกิดกระบวนการเคลื่อนไหวของหมอเมืองที่ข้ามขอบเขตของชุมชนในชนบท ได้มีกิจกรรมการดูแลสุขภาพของผู้ป่วยโรคเอดส์ และผู้ป่วยโรคเรื้อรัง โดยมีความร่วมมือกับองค์กรหรือหน่วยงานที่เกี่ยวข้องสาธารณสุขมูลฐาน ถ้าหากว่าประเทศไทยได้พัฒนาการปกครองชีวญาณด้านสาธารณสุขแบบใหม่ไม่ใช่เพียงกรณีการเดินออกกำลังกาย ซึ่งมีพื้นฐานทางวิศวกรรมสังคม(social engineering)แบบบนสู่ล่าง แต่รวมไปถึง การกำเนิดของตลาดสุขภาพขนาดใหญ่ โดยมีผู้บริโภคคือชนชั้นกลางในเมือง เพื่อดำเนินการควบคุมสุขภาพของตนเองอย่างมีสำนึก เราจะเห็นว่าวิศวกรรมการปกครองแบบระบบราชการประเภทเก่ากับการปกครองแบบชีวญาณ ณ แดนไกล ที่ให้กำเนิดตลาดใหม่ได้อยู่ด้วยกัน มากกว่านั้นคือ การพัฒนาเทคโนโลยีการปกครองเหล่านี้ ทำให้การต่อสู้กับเทคโนโลยีนั้นได้เกิดขึ้นอีกครั้ง โดยมีพื้นฐานอยู่ที่ชุมชนชนบทต่าง ๆ ที่ข้ามพ้นขอบเขตทางภูมิศาสตร์และเชื่อมโยงระหว่างเจ้าหน้าที่ด้านสาธารณสุข เจ้าหน้าที่ราชการ องค์กรพัฒนาเอกชน เป็นต้น

3. ชุมชนกับการเป็นสาธารณะ: กลุ่มช่วยเหลือตนเองของผู้ติดเชื้อเอชไอวี

3.1 ตลาดสุขภาพกับการดูแลสุขภาพตนเอง

ในประเทศไทยการกำเนิดของตลาดสุขภาพนั้น การอธิบายว่าการกำเนิดของตลาดสุขภาพ ไม่ได้มาจากการแทรกแซงของรัฐแต่เกิดจากอำนาจของตลาดโดยตัวมันเอง ซึ่งการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างตลาดกับอำนาจรัฐจากรูปแบบเศรษฐกิจอย่างนี้ เป็นอันตรายอย่างยิ่งต่อปัญหาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงพื้นที่ของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐ ทูต ชุมชน และปัจเจกชน บริษัทหรือผู้ผลิตรายย่อย องค์กรพัฒนาเอกชน ทั้งนี้ผู้ผลิตเหล่านี้ที่เข้าร่วมในตลาดสุขภาพนั้น จะสร้างจินตนาการเกี่ยวกับผลิตภัณฑ์สุขภาพในรูปแบบเครือข่ายโดยผ่านกลไกการตลาด มีผลให้ปัจเจกชนยอมรับความเสี่ยงทางสังคมเกี่ยวกับโรค ภัยธรรมชาติ หรือ ภาวะการว่างงาน ให้เป็นความรับผิดชอบของตนเอง การดำเนินการเช่นนี้ไม่ใช่เกิดจากตลาดที่อยู่นอกเขตรัฐที่มีเสรีภาพและทางเลือกหรือความพึงพอใจ แต่จริง ๆ แล้วเป็นผลกระทบของเทคโนโลยีการปกครองชีวญาณที่ซับซ้อนของรัฐที่ลดทอนสุขภาพและความสุขให้มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ จนกระทั่งทำให้เกิดการดูแลสุขภาพและการควบคุมตนเองโดยใช้หลักการนี้ อย่างที่ฟูโกต์ได้วิเคราะห์การปกครองชีว

ญาณนั้น ไม่ได้อยู่กับ “อำนาจของเศรษฐกิจ(ตลาด)” แต่จำเป็นต้องเน้น “เศรษฐกิจของอำนาจ”¹⁴ (Foucault 2000b, Lemke 2003)

ทัศนะ “เศรษฐกิจของอำนาจ”อย่างนี้ จะมีความชัดเจนมากขึ้น ไม่เพียงแต่มีอำนาจที่เกิดขึ้นจากกระบวนการที่ตัวตนที่เป็นอิสระและควบคุมตนเองถูกสร้างขึ้นเท่านั้น แต่รวมไปถึง อำนาจที่ตัวตนสร้างขึ้นมาเพื่อต่อต้านกับอำนาจภายนอกอีกด้วย ประเด็นเกี่ยวกับการดูแลรักษาตนเองเป็นประเด็นสำคัญของฟูโกต์ในระยะหลัง(late Foucault) และมีความสำคัญมากขึ้นในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจ ชุมชน และตนเอง ในยุคทันสมัยจากทัศนะการปกครองชีวญาณอีกด้วย อย่างที่กล่าวมาแล้ว หากมีวิธีการสร้างตัวตนที่เป็นอิสระและยืดหยุ่นเพื่อควบคุมตนเองเกี่ยวกับการดูแลรักษาตนเองของประชาชนโดยผ่านเครือข่ายตลาดสุขภาพแล้ว เราจำเป็นต้องพิจารณาวิธีการดูแลและปกครองตนเอง ดังที่กล่าวมาแล้ว ถ้าหากวิเคราะห์อย่างฟูโกต์ แนวคิดการปกครองชีวญาณนั้นควรจะรวมความสัมพันธ์ที่ตนเองปกครองตนเองด้วย เพราะฉะนั้นแต่ละตัวตนจะสามารถปกครองและสร้างตนเองอย่างกระตือรือร้นโดยการต่อสู้ ต่อต้านหรือ ต่อรองกับอำนาจที่มาครอบงำ(Dean 1996)อย่างที่ว่า A. Negri กล่าวถึงตัวตนไม่ใช่เป็นเพียงเถาเถา หรือเป็นเพียงจินตนาการอยู่ใต้ระบบการกดขี่ในยุคทันสมัย แต่ต้องคำนึงว่ามีความเป็นไปได้ที่จะสามารถสร้างจุดต่อต้านโดยการปกครองตนเองได้¹⁵

กลุ่มช่วยเหลือตนเองของผู้ติดเชื้อเอชไอวีในภาคเหนือของประเทศไทยนั้น เป็นตัวอย่างที่ดีที่ได้สร้างการดูแลรักษาตนเองอย่างกระตือรือร้น โดยการเผชิญหน้ากับการปกครองชีวญาณที่ประกอบด้วยเครือข่ายของตลาดสุขภาพ กลุ่มผู้ติดเชื้อต่าง ๆ ประกอบด้วยผู้ติดเชื้อเอชไอวี กับผู้ป่วยโรคเอดส์ในภาคเหนือของประเทศไทย มีกิจกรรมมากขึ้นตั้งแต่พ.ศ.2536 กลุ่มเหล่านี้ได้แสวงหาวิธีการดูแลรักษาโรคและวิธีการกินอาหารที่มีประสิทธิภาพภายใต้สถานการณ์การถูกรังเกียจจากชุมชนที่อาศัยอยู่ โรงพยาบาล และผู้ที่อยู่ในวงการแพทย์ หรือแม้แต่ในครอบครัวของตนเอง วิธีการรักษาดูแลเหล่านี้ก็มีความหลากหลายมากมาย มีตั้งแต่การรักษาด้วยการแพทย์สมัยใหม่

¹⁴ เทคโนโลยีการปกครองชีวญาณแบบเสรีนิยมใหม่นั้น ไม่ใช่เป็นการลดทอนสิ่งที่สังคมไปถึงตลาดอย่างหลากหลายฝ่ายวิจารณ์แต่เราต้องเข้าใจว่าเป็นกำเนิดของอนุกรมของความสัมพันธ์ทางสังคม เช่น ความยืดหยุ่น การเสริมอำนาจ และการควบคุมตนเอง การศึกษาเปรียบเทียบของเสรีนิยมใหม่ 2 สำนักคือ สำนักOrdo-liberalsในเยอรมนีตะวันตกช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สอง และสำนักชิคาโก แห่งสหรัฐอเมริกา ของฟูโกต์ ที่เริ่มต้นจากตอนปลายทศวรรษ 1970 นั้น ได้พยายามชี้ให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางสังคมที่กล่าวมาแล้วข้างต้น การศึกษาของฟูโกต์ตอนหลังเกี่ยวกับประเด็นที่สำคัญเช่นนี้ดู(Lemke 2001)

¹⁵ A.Negri กล่าวว่า “มีความสามารถในการผลิตยิ่งใหญ่ซึ่งยังหลงเหลือในตัวตน ภายใต้วิกฤติการณ์หนึ่งนั้น ตัวตนจะกลับมาค้นหาตัวเองจนพบหลักการทางชีวิตของตนเอง” (Negri 1997) Negri คำนึงถึงประเด็นที่ฟูโกต์ในระยะหลังได้กล่าวถึง โดยเน้นประเด็นการประเมินความกระตือรือร้นต่อพลังศักยภาพของตนเอง แทนการสร้างของตัวตนที่มีลักษณะยอมจำนน

การใช้ยาต้านเอชไอวี รวมถึงการใช้แพทย์แผนไทย แพทย์พื้นบ้านในท้องถิ่น การปฏิบัติสมาธิใน พุทธศาสนา โยคะ สะกดจิต และการกินอาหาร ผู้ติดเชื้อและผู้ป่วยเหล่านี้ได้รับการตรวจและรักษา โรคจากแพทย์สมัยใหม่ที่โรงพยาบาล แต่วิธีการดูแลสุขภาพและการต่อสู้ของโรคเอดส์แต่ละ คนก็มีลักษณะพิเศษ หมายความว่า พวกเขาพยายามที่จะได้วิธีดูแลรักษาที่เหมาะสมกับตนเอง โดยการลองผิดลองถูกด้วย

กลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้ ยังมีการแลกเปลี่ยนข้อมูลและความคิดเห็นเกี่ยวกับความทุกข์ และความเจ็บป่วยซึ่งเกี่ยวข้องกับโรคและความสัมพันธ์ทางสังคมของเขาเองอย่างสม่ำเสมอ แต่สิ่งที่เรา ต้องสังเกตนั่นคือการสร้างสรรค์ความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดที่จะดูแลรักษาชีวิตของกันและกันในกลุ่ม หมายความว่ากระบวนการเรียนรู้ภายในกลุ่มเกี่ยวกับวิธีการรักษาตนเองนั้นดำเนินได้โดย ความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิด ซึ่งประกอบด้วยการดูแลซึ่งกันและกัน

สิ่งที่สังเกตอีกประการหนึ่งคือ วิธีการดูแลรักษาโรคเหล่านี้มีความใกล้ชิดกับความเป็นสิน ค้า แต่จุดสำคัญนั้น วิธีการเหล่านี้ได้ผ่านการลองผิดลองถูกโดยการสะท้อนกลับและพิจารณาภายใน กลุ่มผู้ติดเชื้อที่เป็น“ชุมชนปฏิบัติ”วิธีการดูแลรักษาโรคเหล่านี้ไม่ใช่เป็นวิธีการที่ทุกคนสามารถ นำไปใช้ได้ แต่ แต่ละคนจะเลือกรับและใช้แตกต่างกันตามปัญหาความเจ็บป่วยของแต่ละคน และ ความสะดวก และรูปแบบในการดำเนินชีวิตของแต่ละคน แน่นอนว่าวิธีการดูแลรักษาโรคและการ รักษาสุขภาพและการกินอาหารที่ได้เลือกมาเหล่านี้จะถูกประยุกต์ใช้ตามความเหมาะสมของแต่ละ คน(appropriate) แต่วิธีเหล่านี้ไม่ใช่เป็นสิ่งที่คนใดคนหนึ่งคิดออกเองอย่างที่ฟูโกต์ชี้ให้เห็นว่า วิธีการดูแลรักษาตนเองนั้นจะพบได้ภายในชุมชนที่แต่ละคนดำรงชีวิตอยู่(Foucault 1998) หมายความว่า วิธีการดูแลรักษาโรคและการกินอาหารของผู้ติดเชื้อจะเกิดขึ้นโดยการสะท้อนกลับถึง habitus ซึ่งเป็นลักษณะพิเศษของแต่ละชุมชน ยกตัวอย่าง ยาสมุนไพร ที่ไม่ได้ใช้ประโยชน์ในระยะ หลายสิบปีนั้น ได้รับการรื้อฟื้นขึ้นในสวนครัวของผู้ติดเชื้อ หรือผักต่าง ๆ ที่ทุกคนได้ละเลยสิ่งที่ดีไ ปก็กลับมาใช้ใหม่และมีประโยชน์เหมือนเดิม หมายความว่ามีการฟื้นฟูทรัพยากรทางhabitus ที่ เคยอยู่ในชุมชน

3.2 พื้นที่สาธารณะของกลุ่มผู้ช่วยเหลือตนเองของผู้ติดเชื้อเอชไอวี

กลุ่มผู้ติดเชื้อในภาคเหนือเป็นชุมชนที่พัฒนาวิธีการปกครองตนเองโดยใช้ความสัมพันธ์ การดูแลรักษาภายในสมาชิก และเผชิญหน้ากับความตาย การแบ่งแยกจากสังคมอย่างรุนแรง เรา จะพิจารณาชุมชนเหล่านี้ว่าจะสะสมพลังศักยภาพเพื่อจะสร้างพื้นที่สาธารณะโดยมีความสัมพันธ์ ระหว่างกลุ่มผู้ติดเชื้อมีเครือข่ายของอำนาจต่าง ๆ ในส่วนต่อไป นี้ กลุ่มผู้ติดเชื้อต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นใน จังหวัดเชียงใหม่ตั้งแต่พ.ศ.2536 นั้นส่วนใหญ่ประกอบด้วยชาวนาที่มาจากชนบท พ่อค้าแม่ค้าใน ตลาด แม่ค้าหาบเร่แผงลอย หรือกรรมกรรับจ้าง โดยเริ่มต้นจากกลุ่มที่ไม่มีรูปแบบ ระยะแรกนั้น คนเหล่านี้ยังไม่ค่อยมีความรู้ที่เกี่ยวของกับโรคที่พวกเขาเผชิญอยู่ก็จะรวมตัวกันหลายแห่งใน

จังหวัดเชียงใหม่ เพื่อแลกเปลี่ยนข้อมูลการรักษา ดูแลตนเอง ในพ.ศ.2537 กลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้ รวมตัวกันอย่างธรรมชาติโดยมีผู้นำที่เป็นผู้ติดเชื้อด้วยกันเองก่อตั้งองค์กรหลายองค์กรโดยมีเป้าหมายที่จะช่วยเหลือผู้ติดเชื้อรายใหม่ การแก้ไขการรักษาทางการแพทย์สมัยใหม่ และช่วยเหลือซึ่งกันและกัน และการต่อสู้ ต่อต้านกับการแบ่งแยก กีดกันของสังคม¹⁶

อีกแง่หนึ่ง กลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้ ได้เป็นสถานที่ที่ทำให้พวกเขาได้เล่าถึงประวัติของตนเอง (life story) โดยมีการให้คำปรึกษา และการประชุมภายในกลุ่มผู้ติดเชื้อ สำหรับผู้ติดเชื้อรายใหม่ ผู้ที่มีอาการที่สัมพันธ์กับเอดส์ รวมไปถึงผู้ที่ถูกไล่ออกจากงานเนื่องจากได้รับเชื้อเอชไอวี หน้าที่ที่สำคัญของกลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้ คือการรับฟังความทุกข์ยากเกี่ยวกับโรค ความล้มเหลวภายในความสัมพันธ์ในครอบครัว และประสบการณ์การถูกไล่ออกและการกีดกันทางสังคมอื่น ๆ เราจะเห็นว่า ความทรงจำของพวกเขาอาจจะกระจัดกระจายออกไปเป็นชิ้น ๆ โดยไม่สามารถเชื่อมโยงไปสู่กันได้ แต่ภายในกลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้จะได้รับการฟื้นฟูประวัติศาสตร์ของตนเองกลับมาและแสดงออกมาเป็นความทรงจำเฉพาะของตนเองได้¹⁷

เพราะฉะนั้น กลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้ กล่าวได้ว่าเป็นพื้นที่ที่ต้องมีผู้อื่นที่คอยรับฟังเรื่องราวของผู้ติดเชื้อ ก็คือ เป็น “พื้นที่ใกล้ชิด” ความสัมพันธ์ระหว่างตนเองและผู้อื่นนั้นสร้างขึ้นมภายในพื้นที่ใกล้ชิด แต่กลุ่มผู้ติดเชื้อเหล่านี้ไม่เพียงแต่มีพื้นที่ใกล้ชิดที่ทำให้มีการสนทนากันเกิดขึ้น แต่ยังเป็นพื้นที่ที่จะรักษาไว้และขยายความสัมพันธ์ที่นำไปสู่ความเปิดเผย และความเข้าใจ การเห็นใจ ความทุกข์ยากลำบากของชีวิต และการทำงานร่วมกันระหว่างผู้ที่ไม่เคยพบกันมาก่อน หรืออีกนัยหนึ่ง คือผู้ติดเชื้อแต่ละคนก็ยังคงมี “หน้าตา” ของตนเอง ซึ่งยังคงเป็น “ผู้อื่น” ซึ่งกันและกันในกลุ่มผู้ติดเชื้อ และพลังศักยภาพที่จะถ่ายทอดสู่ภายนอกอย่างต่อเนื่องโดยผ่านการผ่านสนทนาจะสามารถเกิดขึ้นได้ อาจกล่าวได้ว่า พื้นที่สาธารณะที่ Arendt กล่าวว่า “พื้นที่ที่ปรากฏ”(space of appearance)(Arendt 1958, Saitoh 2000) ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ความสัมพันธ์และการดูแลซึ่งกันและกันภายในพื้นที่ใกล้ชิด เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้พื้นที่สาธารณะเกิดขึ้นมา

ถ้ากลุ่มผู้ติดเชื้อเป็นชุมชนแล้ว เราต้องพิจารณาพื้นที่สาธารณะที่สร้างขึ้นมามีด้วย และจะมีความสัมพันธ์กับชุมชนที่มีอยู่แล้วอย่างไร กลุ่มผู้ติดเชื้อในจังหวัดเชียงใหม่หลายกลุ่มได้สร้างความสัมพันธ์หลากหลายกับชุมชนที่มีอยู่ ซึ่งความสัมพันธ์การดูแลรักษาประเพณีที่ไม่เคยปรากฏมาก่อนในชุมชนชาวนานั้นได้เกิดขึ้นกับกลุ่มผู้ติดเชื้อ ดังตัวอย่าง กลุ่มผู้ติดเชื้อกลุ่มหนึ่งอยู่ใน

¹⁶ เกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณา เกี่ยวกับการสร้างกลุ่มและกิจกรรมของผู้ติดเชื้อเอชไอวี ผู้ป่วยโรคเอดส์ ตั้งแต่ พ.ศ.2537 ในภาคเหนือ (ดู Tanabe 2005 forthcoming)

¹⁷ ภายในผู้ติดเชื้อเหล่านี้จะมีการเปิดเผยประสบการณ์ในอดีตซึ่งกันและกัน จนทำให้เป็นความทรงจำทางสังคมเกิดขึ้นภายในกลุ่ม ความทรงจำจะแสดงออกและถ่ายทอดสู่ผู้อื่นได้โดยการเชื่อมโยงเหตุการณ์และประสบการณ์ต่าง ๆ ที่นึกออกมา กระบวนการเหล่านี้ (ดู Tanabe and Keyes 2002: 4-6)

ชนบทใกล้เมืองเชียงใหม่ นั้น สร้างขึ้นมาในปีพ.ศ.2537 เป็นกลุ่มที่มีเป้าหมายช่วยเหลือซึ่งกันและกัน รวมไปถึงการมีกิจกรรมการดูแลสุขภาพของผู้ติดเชื้อและผู้ป่วยเช่นเดียวกับกลุ่มผู้ติดเชื้อทั่วไป แต่ตั้งแต่พ.ศ.2545 กิจกรรมของกลุ่มนี้ได้พัฒนาขึ้นมาโดยมีผู้ไม่ติดเชื้อเอชไอวีจากชุมชนชนบทที่อื่น และจากในเมืองเข้าร่วมกิจกรรมด้วย กลุ่มนี้ได้รับความช่วยเหลือจากองค์กรพัฒนาเอกชนประเทศญี่ปุ่นและผลิตตุ๊กตาหมีเพื่อส่งออกไปจำหน่ายในประเทศญี่ปุ่น โดยสถานที่ผลิตเป็นโรงงานขนาดเล็กภายในหมู่บ้าน ได้พัฒนาไปเป็นชุมชนที่ผู้ติดเชื้อและผู้ไม่ติดเชื้อทำงานร่วมกันและอยู่ร่วมกัน กิจกรรมกลุ่มนั้นขยายออกจากกิจกรรมการดูแลสุขภาพซึ่งกันและกันในกลุ่ม ไปเป็นกิจกรรมการดูแลสุขภาพสำหรับผู้สูงอายุ ภายในหมู่บ้านที่กลุ่มนั้นตั้งอยู่

จิตสำนึกที่แยกแยะผู้ติดเชื้อ ผู้ป่วยเอดส์ปรากฏในชุมชนชนบทมานานแล้ว แต่ชาวบ้านได้ยอมรับกิจกรรมของกลุ่มผู้ติดเชื้อมันทำให้จิตสำนึกแบบนั้นลดลง ขณะเดียวกันฝ่ายกลุ่มผู้ติดเชื้อมันได้ความสัมพันธ์ใหม่คือความสามัคคีและความช่วยเหลือจากชุมชนชนบทนั้น เราสังเกตได้ว่าการสร้างความสัมพันธ์ที่ซื่ออกันระหว่างกลุ่มผู้ติดเชื้อมกับชุมชนเดิมที่มีอยู่แล้ว ทำให้เปลี่ยนแปลงรูปแบบปฏิบัติการก็คือ habitus ของทั้งสองฝ่ายโดยมีความตั้งใจก็คือมีการกำเนิดของพื้นที่สาธารณะ ดังนั้น กลุ่มผู้ติดเชื้อต่าง ๆ ได้สร้างสรรค์พื้นที่สาธารณะและชุมชนอย่างต่อเนื่อง หรือจะเรียกได้ว่าเป็น “ชุมชนเจริญสติ”(reflexive community) อย่างที่ S. Lash กล่าวไว้(Lash 1994)

เส้นทางอีกทางหนึ่งที่กลุ่มผู้ติดเชื้อต่าง ๆ จะทำให้พื้นที่สาธารณะเกิดขึ้นนั้นคือ การสร้างเครือข่าย ดังได้กล่าวมาแล้ว เทคโนโลยีการปกครองชีวญาณของอำนาจในปัจจุบันนี้จะประกอบด้วยความรู้ ข้อมูล และเครือข่ายของผู้เชี่ยวชาญที่ใช้ประโยชน์เหล่านั้น ในอีกแนวทางหนึ่ง ในพ.ศ.2539 กลุ่มผู้ติดเชื้อต่าง ๆ ในภาคเหนือก่อตั้งเครือข่ายผู้ติดเชื้อภาคเหนือตอนบน โดยได้รับการสนับสนุนจากกระทรวงสาธารณสุข องค์กรพัฒนาเอกชน รวมไปถึงองค์กรระหว่างประเทศต่าง ๆ มีกลุ่มผู้ติดเชื้อจำนวนมากกว่า 200 กลุ่มเข้าเป็นสมาชิกเครือข่าย เป้าหมายในการสร้างเครือข่ายทางการแบบนี้ ก็คือการส่งเสริม สนับสนุน การดูแลสุขภาพโรคของผู้ติดเชื้อในแต่ละท้องถิ่น และสนับสนุนการยอมรับทางสังคมสำหรับผู้ติดเชื้อ โดยร่วมมือกับหน่วยงานราชการต่าง ๆ แต่การจัดตั้งเครือข่ายในลักษณะนี้ เป็น “การกักกัน”(guarantine)กลุ่มที่มีความเสี่ยงสูง หรือกลุ่มผู้ติดเชื้อเพื่อทำให้ผู้ติดเชื้อควบคุมตนเองโดยมีความรับผิดชอบตนเอง แต่ขณะเดียวกันเครือข่ายนั้น ได้มีหน้าที่ที่จะแลกเปลี่ยนข้อมูลและประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการรักษาดูแลสุขภาพและกลายเป็นพื้นที่ที่จะยืนยันแก้ไขเงื่อนไขต่าง ๆ การรักษาโรคและการต่อต้านกับการแบ่งแยก การกีดกันผู้ติดเชื้อของหน่วยงานราชการ โรงพยาบาล และองค์กรต่าง ๆ

อย่างนี้แล้วสำหรับผู้ติดเชื้อในเครือข่ายนั้น เป็นสถานที่ที่เทคโนโลยีการปกครองชีวญาณทำงานอยู่ แต่ขณะเดียวกันเป็นพื้นที่สาธารณะที่คนเหล่านั้นจะยืนยัน หมายความว่า “เครือข่ายของการปกครองชีวญาณ” ดำรงอยู่กับ “เครือข่ายต่อต้าน” ในทำนองนี้ชุมชนที่เรียกว่ากลุ่มช่วย

เหลือตนเองนั้นจะสามารถรักษาพลังศักยภาพของความเป็นสาธารณะ โดยผ่านเครือข่ายได้ และขณะเดียวกัน ความเป็นไปได้ที่จะเปลี่ยนแปลงชุมชนอย่างต่อเนื่อง

บทสรุป

“ชุมชน”ที่เคยเป็นแนวคิดศูนย์กลางของมานุษยวิทยาสสมัยใหม่มาอย่างยาวนานกำลังจะสูญเสียความเป็นจริง(reality)กับพลังการวิเคราะห์อย่างรวดเร็ว อยู่ใต้การเปลี่ยนแปลงของโลกภายใต้โลกาภิวัตน์ของทุนนิยมและอยู่ในภาวะที่ทฤษฎีมานุษยวิทยาไม่สามารถอธิบายการเปลี่ยนแปลงของชุมชน ในอีกด้านหนึ่งแนวคิดชุมชนที่เป็นแนวคิดวิเคราะห์นั้น ปัจจุบันนี้อยู่ในวาทกรรมการปกครองหรือการเมืองของรัฐประชาชาติ หรือองค์กรระหว่างประเทศในปัจจุบัน และกลายเป็นแนวคิดที่สำคัญในการถกเถียงปรากฏการณ์ของการเมืองอัตลักษณ์ หรือการเมืองทางวัฒนธรรมด้วย

ภายในสถานการณ์เช่น แนวคิดชุมชนจะมีอำนาจทางการเมืองมากที่สุดนั้น ก็คือในวาทกรรมทางการเมืองและเศรษฐกิจของเสรีนิยมใหม่ ซึ่งก้าวหน้าตั้งแต่ตอนปลายศตวรรษที่ 20 แนวคิดชุมชนนั้น ไม่ใช่เพียงแต่มีหน้าที่ที่เป็นพื้นที่ในขอบเขตของการปกครองแต่ยิ่งกว่านั้นได้เป็นวัตถุที่มีเหตุผลนิยมสำหรับความรู้และปฏิบัติการของผู้เชี่ยวชาญหลายด้านแทรกเข้ามา แนวคิดชุมชนที่เป็นแนวคิดการปกครองชีวญาณอย่างนี้ จะเป็นการปฏิเสธความแตกต่างที่ดำรงอยู่ในชุมชน โดยมีสมมติฐานว่า ประชาชนที่เป็นส่วนประกอบของชุมชนนั้นมีคุณค่า เป้าหมายและท่าที เกี่ยวกับชีวิตเช่นเดียวกัน

เพื่อต่อสู้กับการแพร่หลายของแนวคิดชุมชนประเภทนี้ มานุษยวิทยาจำเป็นต้องสร้างแนวคิดชุมชนขึ้นใหม่ เพื่อจะสร้างทฤษฎีใหม่ภายในวิชามานุษยวิทยาและขณะเดียวกันเพื่อจะหล่อหลอมมานุษยวิทยาให้เป็นทฤษฎีวิพากษ์(critical theory)ในบทความชิ้นนี้ เพื่อจะเข้าสู่เป้าหมายเหล่านี้ ผู้เขียนได้พิจารณาอย่างวิพากษ์แนวคิด “ชุมชนปฏิบัติ”ที่ประกอบด้วยปฏิบัติการของประชาชน และตกย้ำสิ่งที่เป็นสาธารณะที่ถูกสร้างขึ้นโดยการสนทนากับกิจกรรมของประชาชนในชุมชน สิ่งที่เป็นสาธารณะที่ผู้เขียนนำมาถกเถียงนั้นไม่เป็นสิ่งที่หล่อหลอมขึ้นมาโดยผ่านการถกเถียงโดยใช้วาทกรรมอย่างที่ Habermas ยืนยัน แต่สิ่งที่เป็นสาธารณะนั้นเป็นความรู้และปฏิบัติการ การตีความและการสะท้อนกลับ โดยการกลับ habitus ของชุมชน เป็นการถามหาความหมายของชีวิตที่แบ่งปันกันในสถานการณ์ชีวิตที่เปลี่ยนแปลงและเพื่อจะสร้างระเบียบใหม่ ดังที่เป็นชุมชนในพื้นที่สาธารณะนั้นมีลักษณะขึ้นกับสถานการณ์และอยู่กับประวัติศาสตร์ เพราะฉะนั้นดังที่ได้พิจารณา กรณีกลุ่มผู้ช่วยเหลือตนเองของผู้ติดเชื้อเอดส์ พื้นที่สาธารณะของชุมชนนั้น ไม่ได้หยุดนิ่งแต่มีการสร้างชุมชนใหม่ขึ้น โดยเปลี่ยนแปลง habitus ของตนเอง

เทคโนโลยีทางการปกครองชีวญาณอย่างถอนรากถอนโคนที่สุดในยุคทันสมัยนั้น จะสร้างตัวตนที่เป็นส่วนหนึ่งของอำนาจโดยผ่านชุมชนก็คือ สร้างตัวตนที่ควบคุมตนเองอย่างยืดหยุ่น และทำให้ตนเองมีอำนาจ ตรงกันข้ามนี้ ชุมชนที่ประกอบขึ้นตามประวัติศาสตร์และสถานการณ์นั้น มีความเป็นไปได้ที่จะสร้างตัวตนใหม่ที่ปกครองตนเองโดยต่อต้านกับการปกครองเหล่านั้น “การดูแลตนเอง”(care of the self) ซึ่งเป็นการปกครองตนเองนั้น ไม่ใช่เป็นการเข้าสู่การควบคุมตนเองโดยเป็นผลจากอำนาจภายนอก แต่เป็นมิติที่จะเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อมรอบตัวเองและสร้างตัวเองใหม่ ที่มีความยอมรับ ความรุ่มรวย ความปรารถนาในชีวิตของตนเอง วิธีการและปฏิบัติการการปกครองตนเองอย่างหลากหลายที่เราพบในกลุ่มผู้ติดเชื้อเอชไอวีนั้น ไม่ได้ผูกติดกับคนใดคนหนึ่งโดยเฉพาะ แต่ได้หล่อหลอมขึ้นมาโดยกลับhabitus และดีความ สะท้อนกลับถึง habitus ของชุมชน

ดังที่ได้ยกตัวอย่างกรณีกลุ่มผู้ติดเชื้อในภาคเหนือ ประเทศไทย สิ่งที่เป็นสาธารณะในชุมชนนั้นจะเกิดขึ้นได้ใน 2 มิติคือ มิติแรกคือ การเข้าสู่การปกครองตนเองของตัวตน และอีกมิติหนึ่งคือ ตัวตนจะสร้างเครือข่ายโดยเชื่อมโยงกับสถาบัน องค์กร ความรู้ต่าง ๆ ภายนอก บทความขึ้นนี้ ได้พิจารณาเพียงแต่ทางทฤษฎีประเภทใหม่ที่จะทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างการปกครองตนเองกับการสร้างเครือข่ายมีความชัดเจน คือ ประเด็นการศึกษาใหม่เกี่ยวกับวิชามานุษยวิทยา

รายงานสรุปความเห็นของผู้วิจารณ์บทความ จากการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 4 เรื่อง วัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรง

23 มีนาคม 2548

1. ชื่อหัวข้อ เกม-แก๊ง กับชีวิตครอบครัว

ผู้วิจารณ์ ผศ. ดร. ไสวตรี ณ ถลาง

ชื่อบทความ เกมออนไลน์กับความรุนแรงในครอบครัว: กรณีศึกษาในชุมชนแออัดแห่งหนึ่งในกรุงเทพมหานคร

ผู้เสนอบทความ ดร. วรรณรัตน์ รัตนวรางค์

คำวิจารณ์

บทความเรื่องเกมออนไลน์กับความรุนแรงในครอบครัวที่ได้นำเสนอนั้น พบว่า การติดเกมของเด็กไม่ได้ก่อให้เกิดปัญหาความรุนแรงในครอบครัวเพียงอย่างเดียว เพราะปัญหาที่พบ จะพบทั้งปัญหาที่เกิดขึ้นกับตัวเด็ก ในเรื่องของการใช้เทคโนโลยีไปในทางผิด นอกจากนั้นยังพบปัญหาที่เกิดขึ้นกับครอบครัวของเด็ก ไม่ว่าจะเป็นปัญหาเรื่องการสื่อสารระหว่างผู้ปกครองกับเด็กที่ไม่เข้าใจกัน ซึ่งมีผลนำไปสู่ความรุนแรงในที่สุด และปัญหาทางเศรษฐกิจของครอบครัว เพราะรายจ่ายส่วนหนึ่งที่ทางครอบครัวต้องจ่ายเพิ่มมากขึ้นก็คือ ค่าเล่นเกมของเด็ก ในขณะเดียวกันก็ยังพบปัญหาที่เกิดขึ้นกับทางชุมชนหรือสังคมด้วย เช่น ปัญหาหลักขโมย เป็นต้น

ในประเด็นเรื่องความรุนแรงนั้น สามารถแบ่งได้ 2 ระดับคือ ระดับที่อยู่ในเกม เป็นระดับที่เด็กได้สัมผัสและรับเอาความรุนแรงผ่านการเล่นเกม ซึ่งมีผลต่อพฤติกรรมของเด็กคือ เด็กจะขาดการเชื่อมโยงกับสิ่งที่อยู่รอบตัว เพราะเกมได้ดึงความสนใจไปทั้งหมด อีกทั้งเกมยังก่อให้เกิดค่านิยมแบบผิดๆ ขึ้นกับเด็กด้วย เช่น การแลกของกับเงิน ก็ก่อให้เกิดเป็นค่านิยมที่เน้นให้ความสำคัญกับวัตถุ หรืออย่างการฆ่าศัตรูแล้วได้รับรางวัลในเกม ก็ทำให้เด็กเรียนรู้ค่านิยมที่เกี่ยวข้องกับความรุนแรงไปอย่างไม่รู้ตัว ซึ่งหน้าที่ของเกมน่าจะเป็นการฝึกสมาธิให้กับเด็กและเยาวชนมากกว่า ส่วนความรุนแรงระดับที่สองคือ ความรุนแรงที่พบในครอบครัวที่เกิดจากการกระทำของผู้ใหญ่ที่มีต่อเด็ก เนื่องจากขาดความเข้าใจและไม่มีความเข้าใจกับเด็กจึงส่งผลทำให้เกิดปัญหาต่างๆ ตามมา ความรุนแรงดังกล่าวนี้นำมาถึงข้อสังเกตที่ว่า เด็กหรือเยาวชนที่เป็นคนชนชั้นกลางที่ติดเกมนั้น มีลักษณะเหมือนหรือแตกต่างกับเด็กที่

ติตเกมที่เป็นเด็กในชุมชนแออัดหรือไม่ และความรุนแรงที่เกิดจากปัญหาเด็กติตเกมของคนชนชั้นกลางนั้นเป็นอย่างไร มีความรุนแรงมากน้อยขนาดไหน

ปัญหาความรุนแรงที่มีอยู่ในครอบครัวแสดงถึงความล่มสลายทางสังคม ทางแก้ปัญหาที่บอกว่าครอบครัวจะต้องเป็นผู้แก้ไขปัญหานี้เองนั้น ก็เป็นเหมือนการผลักภาระให้กับทางครอบครัวมากเกินไปหรือไม่ เพราะปัญหาเด็กติตเกมนั้นไม่ใช่เป็นปัญหาสำหรับครอบครัวเท่านั้น ดังนั้นการแก้ปัญหาคือความรุนแรงดังกล่าวควรจะต้องมีการศึกษาของสังคม และพยายามทำความเข้าใจกับกลุ่มต่างๆ ในสังคมที่เด็กอยู่ เพราะอย่างน้อยก็เป็นการช่วยตอบคำถามที่เกี่ยวกับความรุนแรงที่เกิดในครอบครัวได้ในระดับหนึ่งได้ นอกจากนั้นก็ควรจะต้องมีหน่วยงานหรือสถาบันทางสังคมอื่นๆ เข้ามามีส่วนร่วมในการแก้ปัญหาค้างนี้ด้วย

สำหรับประเด็นที่ว่า การเล่นเกมสามารถสื่อถึงอะไรได้บ้าง ก็พบว่า การเล่นเกมเป็นการแสดงถึงความเป็นสังคมสมัยใหม่ ที่มีความก้าวหน้าในเรื่องของเทคโนโลยีที่ทันสมัย เป็นที่ระบายออกของผู้เล่น ในขณะที่เดียวกันก็เป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจของผู้เล่นได้อีกด้วย ซึ่งปรากฏการณ์ดังกล่าว (การเล่นเกม) ก็เป็นปรากฏการณ์ที่ตอบสนองของความเป็นปัจเจกบุคคลในสังคมสมัยใหม่ได้เป็นอย่างดี สิ่งที่ต้องคำนึงถึงก็คือ การปล่อยให้เด็กเข้าไปเรียนรู้ในโลกของเกม ซึ่งเป็นโลกเสมือนจริง โดยขาดการชี้แนะหรือมากเกินไปนั้น อาจจะ让孩子ติดอยู่กับโลกของเกมมากเกินไป ซึ่งตรงนี้ก็จะเป็นความขัดแย้งได้ในภายหลัง

ชื่อบทความ ปมแห่งการใช้ความรุนแรงในแก๊งเด็กวัยรุ่น

ผู้เสนอบทความ สุกัญญา อิศรางกูร ณ อยุธยา

คำวิจารณ์

บทความเรื่อง “ปมแห่งการใช้ความรุนแรงในแก๊งเด็กวัยรุ่น” นั้น พบว่า ขอบเขตการศึกษาของเรื่องนี้ยังไม่ค่อยชัดเจน อีกทั้งการศึกษายังเป็นการศึกษาที่เน้นการบอกลักษณะทั่วไปๆ ของแก๊งเด็กวัยรุ่น มากกว่าการบอกถึงสาเหตุหรือปมการใช้ความรุนแรงของแก๊งเด็กวัยรุ่น

ในส่วนประเด็นความรุนแรงกับผู้หญิง ผู้นำเสนอบทความได้กล่าวไว้ว่า แก๊งเด็กวัยรุ่นผู้ชายจะไม่ใช้ความรุนแรงกับเด็กผู้หญิง แต่ในความเห็นส่วนตัวคิดว่า ไม่ค่อยเห็นด้วยกับประเด็นนี้ น่าจะเป็นวัยรุ่นชายใช้ความรุนแรงกับผู้หญิงหรือเด็กผู้หญิงมากกว่า เห็นได้จากจำนวนคดีข่มขืนที่กระทำโดยวัยรุ่นชายมีจำนวนเพิ่มขึ้น การข่มขืนที่เป็นลักษณะของการรวมตัวของวัยรุ่นชายก็เพิ่มสูงขึ้นด้วย

สำหรับประเด็นการแสดงความรุนแรงของแก๊งเด็กวัยรุ่นนั้น พบว่า เด็กวัยรุ่นชายจะเป็นผู้แสดงความรุนแรงมากกว่าเด็กวัยรุ่นหญิงที่อยู่ในแก๊งเดียวกัน ดังนั้นข้อตั้งเป็นข้อสังเกตว่า ที่เป็นอย่างนี้ไม่ได้หมายความว่า เด็กวัยรุ่นหญิงที่อยู่ในแก๊งจะไม่แสดงความรุนแรง ทั้งนี้เพราะปัจจัยของการใช้ความรุนแรงของเด็กวัยรุ่นชายกับเด็กวัยรุ่นหญิงก็แตกต่างกันออกไป และลักษณะการแสดงความรุนแรงของเด็กวัยรุ่นชายกับเด็กวัยรุ่นหญิงก็แตกต่างกันด้วย และเนื่องจากการศึกษานี้เป็นการศึกษาที่เน้นความรุนแรงที่เกิดจากการกระทำของเด็กวัยรุ่นชายมากกว่า จึงอาจจะไม่ได้ทันสังเกตเห็นความรุนแรงที่เกิดจากการกระทำของเด็กวัยรุ่นหญิงที่อยู่ร่วมแก๊ง

สิ่งที่เด็กแก๊งเรียกว่า คุณธรรมประจำแก๊งนั้น น่าจะเป็นการวางกฎเกณฑ์ระเบียบข้อบังคับของแก๊งมากกว่าเพื่อให้สมาชิกที่อยู่ร่วมแก๊งได้ยึดถือและปฏิบัติตาม คุณธรรมของเด็กแก๊งที่ผู้นำเสนอบทความได้นำเสนอก็คือ จะไม่ทำร้ายผู้อื่น เพราะเชื่อว่าเป็นคุณสมบัติของการเป็นลูกผู้ชายตัวจริง นอกจากนี้คุณธรรมข้อนี้แล้วยังมีคุณธรรมเรื่องอื่นๆ อีกหรือไม่ที่เด็กแก๊งยึดถือ อาทิเช่น ความกตัญญู หรือการให้ความเคารพต่อรุ่นพี่ เป็นต้น

เด็กแก๊งมีการจัดระเบียบสังคมภายในกลุ่มของพวกเขาเอง โดยยึดหลักอาวุโสและหลักของรุ่นพี่กับรุ่นน้อง ซึ่งในบางครั้งการใช้ความเป็นรุ่นพี่รุ่นน้องก็ไม่ได้ผลเสมอไป เพราะในบางเรื่องก็น่าจะมีรุ่นน้องบางส่วนที่ไม่เห็นด้วยกับการกระทำของรุ่นพี่ ซึ่งสิ่งนี้ก็อาจจะก่อให้เกิดความขัดแย้งและนำไปสู่ความรุนแรงภายในกลุ่มได้ ดังนั้นเพื่อเป็นการลดปัญหาความรุนแรงที่เกิดจากการกระทำของวัยรุ่นสังคม และคนในสังคมก็ควรจะต้องพยายามทำความเข้าใจถึงความต้องการของวัยรุ่นให้มากขึ้น และพยายามหาพื้นที่ในสังคมให้เด็กวัยรุ่นได้แสดงออกซึ่งความเป็นตัวตนของตนให้มากขึ้น ก็จะสามารถช่วยลดความขัดแย้งที่จะนำไปสู่ความรุนแรงได้

ข้อบทความ ความรุนแรงในครอบครัวที่ผู้หญิงเป็นฝ่ายกระทำ: ศึกษาจากนวนิยายไทยตั้งแต่ พ.ศ. 2521- 2545

ผู้เสนอบทความ พรธาดา สุวัธนนิช

คำวิจารณ์

บทความเรื่องความรุนแรงในครอบครัวที่ผู้หญิงเป็นฝ่ายกระทำ ศึกษาจากนวนิยายไทย พบว่าการกระทำของผู้หญิงที่กระทำความรุนแรงเป็นการกระทำที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการกระทำของผู้ชาย ไม่ว่าจะเป็นบทแม่ผู้แข็งกระด้าง ก็เกิดจากการที่ถูกพ่อทอดทิ้งไป หรือกรณีของแม่เลี้ยงใจร้าย ก็พบว่าแม่นั้นมีความจำเป็นที่จะต้องพึ่งพาคนที่เป็นพ่ออยู่ตลอดเวลา ดังนั้นใครที่เข้ามายุ่งเกี่ยวกับพ่อ ก็

โดนกีดกันออกไป ซึ่งงานชิ้นนี้ผู้นำเสนอได้พยายามนำเสนอถึงบทบาทผู้หญิงในฐานะของแม่ ภรรยา และลูกสาวในแบบที่ควรเป็นและไม่ควรเป็น โดยผ่านการยกตัวอย่างจากตัวละครในนวนิยายมา อธิบาย และยังสะท้อนให้เห็นถึงอารมณ์ความรู้สึกของผู้อ่านที่มีต่อการกระทำของตัวละครเหล่านั้น โดยนำเสนอออกมาในรูปของอารมณ์สะท้อนใจ การยอมรับและความเห็นใจ โดยเฉพาะถ้าตัวละคร ไหนสามารถที่จะทำได้ตามบรรทัดฐานของสังคมก็จะได้รับการชื่นชม แต่ในขณะเดียวกันถ้าตัวละคร ไหนทำผิดแปลกไปจากบรรทัดฐานที่สังคมวางไว้ก็จะถูกตำหนิ ยิ่งถ้าเป็นตัวละครหญิงที่ทำผิดไปจาก บรรทัดฐานของสังคม ก็ยังถูกตำหนิอย่างรุนแรง ดังนั้นความรุนแรงที่พบในบทความชิ้นนี้ก็คือ ความรุนแรงที่เกิดจากบรรทัดฐานของสังคม เป็นความรุนแรงที่สังคมเป็นผู้มองเป็นผู้ตัดสินโดยการเอา เกณฑ์ของสังคมมาตัดสินการกระทำของคนในสังคม โดยเฉพาะผู้หญิงที่ประพฤติปฏิบัติตนแตกต่าง ไปจากชนแบบเดิมที่ควรจะเป็น แต่ถ้าคนในสังคมมีความเข้าใจและเคารพความเป็นมนุษย์ที่เท่า เทียมกันมากขึ้น ความขัดแย้งและความรุนแรงในสังคมก็จะสามารถลดลงได้เช่นกัน

2. ชื่อหัวข้อ ข่มขืนกับชีวิตคู่

ผู้วิจารณ์ ดร.รัตนา บุญมัยยะ

ชื่อบทความ มิติทางสังคมวัฒนธรรมของการข่มขืนระหว่างผู้ร่วมสายเลือด

ผู้เสนอบทความ รณภูมิ สามัคคีคารมย์

คำวิจารณ์

งานชิ้นนี้ยังขาดทัศนะของคนใน เพราะการเข้าถึงผู้ให้ข้อมูลในเรื่องที่ศึกษานี้มีข้อจำกัด เนื่องจากเป็นเรื่องละเอียดอ่อนมากในสังคมไทย คนอ่านงานจะไม่รู้ลึกว่าเรื่องของคนในอยู่ที่ไหน มองไม่เห็นมิติทางสังคมและวัฒนธรรม บริบทที่ผู้ศึกษาให้ไว้เป็นบริบทกว้างของสังคมไทย เห็นว่าเป็นการ ประเมินตีความจากทัศนะของคนนอกค่อนข้างมาก โดยเฉพาะคนนอกที่ยังติดอยู่กับกรอบความคิด แบบสตรีนิยม ซึ่งไม่ใช่เรื่องที่ผิด แต่น่าจะมีการตรวจสอบในระดับของคนในว่าเขามองตนเองอย่างไร และตีความเรื่องนี้อย่างไร นักวิจัยต้องหาวิธีที่จะต้องเข้าไปถึงข้อมูลจุดนี้ให้ได้ มิฉะนั้นอาจทำให้งาน ชิ้นนี้เป็นการเอาคนนอกไปตีความแทนคนใน

แต่อย่างไรก็เห็นว่าเป็นงานที่สะท้อนให้เห็นถึงความรุนแรงที่เกิดในสังคมไทย หลายคนอาจ มองว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล แต่ผู้ศึกษาชี้ให้เห็นว่าควรสังเกตดูในมิติของสังคมและวัฒนธรรม

ด้วย หลายครั้งวัฒนธรรมถูกมองว่าเป็นตะกร้าที่บรรจุไว้ด้วยความดีงาม ความเจริญงอกงาม แต่อีกมิติหนึ่ง วัฒนธรรมก็แฝงด้วยความขัดแย้งและซ่อนความรุนแรงไว้ด้วยเช่นกัน

ชื่อบทความ ความรุนแรงในชีวิตคู่ ความเจ็บที่ซ่อนอยู่ภายใต้บริบทสังคมวัฒนธรรม
ผู้เสนอบทความ แว่วรุ่ง นาวาบุญนิยม

คำวิจารณ์

เห็นว่าการวิจัยนี้ไม่ได้ทำขึ้นเพื่อสร้างองค์ความรู้หรือทำความเข้าใจปรากฏการณ์เพียงอย่างเดียว แต่เป็นงานวิจัยที่ใส่กิจกรรมลงไปด้วย เพื่อปรับความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียม เข้าใจว่าผู้ศึกษามีประสบการณ์มาก แต่เมื่อถ่ายทอดมาเป็นบทความแล้วรู้สึกว่างงานของคุณแว่วรุ่งได้ความรู้แต่ไม่ได้ความรู้สึก เพราะทุกอย่างเป็นงานวิจัยแบบชาติพันธุ์วรรณา แต่ดูแล้วกลับถูกกำหนดมาด้วยรูปแบบของตารางตัวเลข ทุกอย่างออกมาในมิติของเปอร์เซ็นต์ค่อนข้างมาก อยากเห็นภาพชีวิตคนที่มีปฏิสัมพันธ์ มีความคิดความรู้สึกมีการเล่าเรื่องของตนเองบ้าง ซึ่งตรงนี้ถูกย่อส่วนออกมาเป็นตัวเลขหมด

ชื่อบทความ ความรุนแรงต่อผู้หญิงในชีวิตคู่ : ปัญหาที่ซ่อนเร้น
ผู้เสนอบทความ วิลาสินี พนานครทรัพย์

คำวิจารณ์

มีความเห็นว่า งานชิ้นนี้ไม่ได้มองความรุนแรงเฉพาะเรื่องของการข่มขืนแบบกรณีงานของคุณธณภูมิ แต่ครอบคลุมความรุนแรงหลายมิติ ตั้งแต่การเฉยเมย พุดจากระแฉกระแหน ไปถึงทุบตีทำร้ายร่างกาย แต่ก็ยังคล้ายกับงานของคุณธณภูมิ ในแง่ที่ยังไม่สามารถแสดงให้เห็นภาพของผู้หญิงที่เป็นกรณีศึกษาว่าผู้หญิงเหล่านั้นคิดอย่างไร รู้สึกอย่างไร ผู้ชายมีระบบความคิดอย่างไร ทั้งนี้การทำวิจัยทางมานุษยวิทยานั้นต้องการเสียงจากคนใน ในการพูดถึงตนเองค่อนข้างมาก

ชื่อบทความ เพศวิถีของวัยรุ่น: ผลผลิตจากความรุนแรงเชิงโครงสร้างของวัฒนธรรมดั้งเดิม
กับความทันสมัย กรณีศึกษาในบริบทสังคมอีสาน
ผู้เสนอบทความ สร้อยบุญ ทราญทอง

คำวิจารณ์

งานชิ้นนี้ทำเรื่องวัยรุ่น แต่ไม่ได้ยินเสียงวัยรุ่นเลย ไม่ทราบว่าเป็นวัยรุ่นกลุ่มไหน เป็นสิ่งที่รวมๆ ไม่ชัดเจนว่าเป็นองค์ความรู้ของไทยหรือเทศ พฤติกรรมวัยรุ่นสมัยใหม่อยู่อย่างไร คิดอย่างไร มองไม่เห็นว่ามันเชื่อมโยงกับเรื่อง que ผู้ศึกษาจะนำเสนออย่างไร ต้องปรับใหม่ ในแง่ของการพยายามสะท้อนตัวตนของวัยรุ่น และกำหนดให้ได้ว่าเป็นวัยรุ่นกลุ่มไหน ต้องระบุกลุ่มวิจัยให้ชัด ดูว่าคนกลุ่มนั้นมองตัวเองอย่างไร ภายใต้ความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกับกลุ่มอื่นในสังคม

กล่าวโดยภาพรวม งานวิจัยทั้ง 4 เรื่องที่นำเสนอในหัวข้อนี้จะต้องมีการปรับเรื่องของแนวคิดระเบียบวิธีวิจัย และการเขียนรายงานเพื่อการนำเสนองานวิจัย

3. ชื่อหัวข้อ เมื่อคนกลายเป็นสินค้า

ผู้วิจารณ์ อ.ปฐมฤกษ์ เกตุทัต

ชื่อบทความ อาชานิ์บาซาร์ การค้ากับความเป็นชาติพันธุ์พรมแดน อัตลักษณ์และกระบวนการกลายเป็นสินค้า

ผู้เสนอบทความ ดร.ไพโรจน์ คงทวีศักดิ์

คำวิจารณ์

อ. ปฐมฤกษ์ ซึ่งทำหน้าที่ดำเนินรายการมากกว่าเป็นการวิจารณ์บทความ มีความเห็นว่า

1) งานวิจัยชิ้นนี้เป็นงานที่มีสีสันและย้อนตั้งคำถามกับวิถีการศึกษาของนักมานุษยวิทยาที่ต้องสนใจการศึกษาเรื่องเมืองมากขึ้น เพราะชาวเขาในที่ที่สูงต่างก็ลงมาทำมาหากินในเมืองกันทั้งนั้นแล้ว

2) สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาจึงน่าจะมีความห่างกันน้อยลง (ผู้เสนอบทความเป็นนักสังคมวิทยา)

3) งานวิจัยแสดงให้เห็นว่า ความเป็นชายแดนของอาชานิ์บาซาร์คือการแสดงออกของการต่อรองในเรื่องอำนาจ ไม่ใช่เพียงแค่การใช้อำนาจในเรื่องที่กดทับแบบที่เคยศึกษากันมาอย่างเดียว

4) คำถามที่น่าจะมีก็คือ อัตลักษณ์ของอาชานิ์บาซาร์ในเมืองมีผลอย่างไรต่อสังคมอาชานิ์บาซาร์ที่สูงบ้าง รวมทั้งได้ก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนกลไกทางสังคมไปอย่างไรบ้าง?

4. ชื่อหัวข้อ สื่อกับการเสนอความรุนแรง

ผู้วิจารณ์ ดร. สมสุข หินวิมาน

ชื่อบทความ การวิเคราะห์เนื้อหาหนังสือพิมพ์ : ศึกษาการรายงานข่าวแบบพิพากษาก่อน

ผู้เสนอบทความ ดร. มลินี สมภพเจริญ

ชื่อบทความ อาชญากรรม : เด็กกับการเลียนแบบ

ผู้เสนอบทความ พิมพ์ฉัตร รสสุธรรม

ชื่อบทความ สื่อมวลชนกับบทเรียนความสัมพันธ์ไทย-กัมพูชา: กรณีเหตุการณ์ความรุนแรง
ในประเทศกัมพูชา พ.ศ. 2546

ผู้เสนอบทความ ชนกพร พัวพัฒนกุล

คำวิจารณ์

ตั้งข้อสังเกตไว้ 3 ประเด็น คือ

ประเด็นที่หนึ่ง เป็นการเดาใจผู้จัดว่าเพราะอะไรจึงเลือกงานสื่อกับความรุนแรงมานำเสนอ อาจเนื่องมาจากความรุนแรงอยู่ใกล้ตัวมากโดยเฉพาะสื่อทางโทรทัศน์ สื่อถูกมองว่าเป็นเครื่องมือ กระตุ้นความรุนแรงให้กับคนในสังคมและตอกย้ำความรุนแรงทุกวัน นอกจากนี้สื่อมวลชนมีอำนาจการผลิตมาก มีการนำเสนออย่างแพร่หลาย การบริโภคมีอย่างทั่วถึง นอกจากนี้ยังกล่าวถึงความรุนแรงว่ามีหลายระดับ ตามความหมายของดร.ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ มีทั้งความรุนแรงระดับบุคคลจนถึงความรุนแรงระดับโครงสร้าง

ประเด็นที่สอง จุดร่วมและจุดต่างของงานวิจัยทั้ง 3 เรื่อง

งานวิจัยทั้ง 3 เรื่อง มีจุดร่วมคือ กล่าวถึงเรื่องความรุนแรงและสื่อมวลชน และแนวคิดที่ใช้วิเคราะห์คล้ายกัน คือ เป็นแนวคิดทางด้านนิเทศศาสตร์ วารสารศาสตร์ ที่กล่าวถึงผลกระทบของสื่อ โดยกล่าวว่าสื่อมีอำนาจในการครอบงำและหล่อหลอมความคิดของผู้คน และกรอบแนวคิดเรื่องวาทกรรมซึ่งเป็นแนวคิดเกี่ยวกับการใช้ภาษา ซึ่งยังไม่สามารถตอบคำถามได้ว่าเพราะเหตุใดสื่อจึงต้องใช้ภาษาอย่างนั้น นอกจากนี้หากผู้ใช้กรอบแนวคิดที่ต่างออกไปก็อาจจะได้คำตอบที่เปลี่ยนไปด้วย ทฤษฎีที่สามารถนำมาวิเคราะห์งานวิจัยทั้ง 3 เรื่อง ได้แก่

1. ทฤษฎีภาพสะท้อน เชื่อว่าต้องมีเหตุการณ์เกิดขึ้นก่อน หลังจากนั้นสื่อจะนำเสนอเหตุการณ์นั้นออกมาทางสื่อต่างๆ ซึ่งอาจจะเป็นไปตามความเป็นจริงหรือบิดเบือนไปแล้วแต่มุมมองของสื่อ และ

วิธีที่ใช้ในการเขียนข่าว แต่หากเปลี่ยนจากสื่อทำหน้าที่เป็นภาพสะท้อนมาเป็นแบบ Construction คือ แม้ไม่เกิดเหตุการณ์ใดๆ แต่สื่อก็ยังนำเสนอได้ โดยการสร้างภาพขึ้นเอง เช่น ในชีวิตจริงนางร้ายจะเป็นอย่างไรสื่อก็ไม่สนใจ แต่สื่อจะสร้างภาพนางร้ายที่นำเสนอออกไปว่า ภาพของนางร้ายต้องแต่งหน้าเข้ม กรีดกรีด ขี้ริ้ว เป็นต้น

2. ทฤษฎีผลกระทบของสื่อหรือเรียกว่าทฤษฎีกระสุนปืน ทฤษฎีนี้เกิดขึ้นราวศตวรรษที่ 20 ซึ่งกล่าวว่าสื่อมีอำนาจในการชักนำให้ผู้รับสารเป็นไปตามจุดประสงค์ที่สื่อต้องการ เช่น ให้เด็กดูละครที่มีความรุนแรง เด็กก็ไม่ใช่ว่ารุนแรงขึ้นในทันที ซึ่งในความเป็นจริงมีความซับซ้อนกว่านั้น สื่ออาจเป็นส่วนหนึ่งสร้างความรุนแรง แต่จริงๆ แล้วมีองค์ประกอบมากกว่านั้น ซึ่งมีทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดนี้ เช่น ทฤษฎีการปลูกฝังหรือการอบรมบ่มเพาะ ในอเมริกามีการเก็บข้อมูลเป็นเวลา 10 ปี ในชุมชนที่ไม่มีอาชญากรรมเลย แต่ให้ชุมชนดูข่าวอาชญากรรมทุกวัน เมื่อถามคนในชุมชนว่าสังคมเป็นอย่างไร คนในชุมชนนั้นลงความเห็นว่าการสังคมอเมริกันมีแต่ความรุนแรงแม้จะไม่มีเหตุเกิดขึ้นรอบตัวเลย

นอกจากนี้ผู้วิจารณ์มีความเห็นว่าควรสอบถามความรู้สึกของเด็กหลังจากรับสื่อว่ามีความคิดอย่างไร ซึ่งเด็กแต่ละคนย่อมมีความเห็นต่างกัน นอกจากนี้ควรศึกษาวัฒนธรรมของสังคมนั้นๆ ด้วย เพราะปฏิกิริยาของคนต่างวัฒนธรรมย่อมแตกต่างกันแม้จะรับสารอย่างเดียวกัน

3. ทฤษฎีวาทกรรม ซึ่งเป็นทฤษฎีที่คุ้นชินกพบใช้ ผู้วิจารณ์มีความเห็นว่ายังไม่สามารถอธิบายเหตุการณ์ของความรุนแรงได้อย่างครอบคลุม และตั้งคำถามว่าภาษาที่ใช้นำเสนอในสื่อ ทำไมต้องนำเสนออย่างนั้น ผู้วิจารณ์คิดว่าเพราะหนังสือพิมพ์มีการแข่งขันกันสูง จึงต้องมีการใช้ภาษาที่เร้าความสนใจของผู้รับสาร

ส่วนจุดต่างของงานวิจัยทั้ง 3 เรื่อง คือ เนื้อหาของความรุนแรงต่างกัน โดยเรื่องแรกเป็นความรุนแรงในเรื่องศาสนา เรื่องที่สองเป็นเรื่องความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับเด็ก และเรื่องสุดท้ายเป็นความรุนแรงที่เกิดขึ้นระดับประเทศระหว่างไทยกับกัมพูชา

นอกจากนี้ผู้วิจารณ์กล่าวว่าจริงๆ แล้วสื่อก็ไม่ได้นำเสนอแต่ความรุนแรงเสมอไป เขมรกับไทยก็ไม่ได้มีความรุนแรงต่อกันเสมอไป ซึ่งหากจะวิเคราะห์ควรวิเคราะห์ให้กว้างขึ้น เพื่อสามารถนำเสนอภาพความรุนแรงได้ซับซ้อนขึ้น

5. ชื่อหัวข้อ โครงสร้างสังคมกับความรุนแรง

ผู้วิจารณ์ ผศ. สุชีลา ดันชัยนันท์

ข้อบทความ ภาคสาธารณสุขไทยกับการตอบสนองต่อผู้หญิงที่ตกเป็นเหยื่อของความรุนแรงในช่วงทศวรรษ

ผู้เสนอบทความ ดร. ศิริวรรณ ไกรสุรพงศ์

คำวิจารณ์

ผศ.สุชีลา ตันชัยนันท์: ผู้หญิงมีมายาคติว่า ความรุนแรงเป็นเรื่องภายในครอบครัว จึงไม่ค่อยนำมาเปิดเผย งานชิ้นนี้ให้ภาพการทำงานของหน่วยงานที่พยายามปรับกลยุทธ์ด้านบริการสาธารณสุขให้แก่ประชาชน ซึ่งต้องมีการพัฒนาต่อไป การทำงานในขั้นนี้ยังเห็นเพียงภาพการให้ความช่วยเหลือแก่ผู้หญิงที่ประสบปัญหา ยังไม่ค่อยเห็นว่ามี การเพิ่มศักยภาพให้กับตัวผู้หญิงเอง

ข้อบทความ ความเชื่อเกี่ยวกับการกระทำรุนแรงต่อผู้หญิงของบุคลากรสาธารณสุขและ

ตำรวจ

ผู้เสนอบทความ นิภรณ์ สันหจรียา

คำวิจารณ์

ผศ.สุชีลา ตันชัยนันท์: โครงสร้างทางวัฒนธรรมทำให้เกิดอคติต่างๆ เหล่านี้ บทความนี้เป็นงานที่น่าสนใจ ทำให้มองเห็นจุดที่จะต้องละเอียดอ่อนต่อเสียงทุกเสียงในการทำงาน อุปสรรคสำคัญอย่างหนึ่งในการเข้าถึงการบริการก็คือ ความเหน็ดเหนื่อยจากภาระหน้าที่ที่จะส่งผลให้บุคลากรไปไม่ถึงงานให้บริการที่ดี ในงานชิ้นนี้ผู้เสนอบทความได้พูดถึงหลายเรื่อง แต่ตอนท้ายของบทความไม่ได้อภิปรายให้แนวทางแก้ไข

ข้อบทความ ผู้ชายเลิกเหล้า หัวใจไร้ความรุนแรงต่อผู้หญิงและเด็ก

ผู้เสนอบทความ จะเด็จ เซาวนวิไล

คำวิจารณ์

ผศ.สุชีลา ตันชัยนันท์ (ผู้ดำเนินรายการ): งานชิ้นนี้เป็นการหาตัวแบบการแก้ปัญหาอย่างยั่งยืนในกรณีปัญหาความรุนแรงต่อผู้หญิง ผ่านประสบการณ์การทำงานของมูลนิธิเพื่อนหญิง ซึ่งรณรงค์เคลื่อนไหว ต่อสู้เพื่อผู้หญิงมาเป็นเวลานาน

6. ชื่อหัวข้อ ชายแดนของคนชายขอบ

ผู้วิจารณ์ รศ.ศรีศักร วัลลิโภดม

ข้อบทความ “เสียงของ: การเปลี่ยนแปลงทางการค้าที่ชายแดน”

ผู้เสนอบทความ โสภิตา วีระกุลเทวัญ

ข้อบทความ ปฏิสัมพันธ์ของแรงงานข้ามชาติในพื้นที่ท่าเรือเชียงแสน ในบริบทที่เหลื่อม

เศรษฐกิจ

ผู้เสนอบทความ วาสนา ละอองปลิว

ข้อบทความ ระหว่างเส้นทางชีวิตพลัดถิ่น: ชุมชนไทใหญ่กับการค้าแรงงานในมิติทางสังคม

วัฒนธรรมบริเวณพรมแดนไทย-พม่า

ผู้เสนอบทความ อรัญญา ศิริผล

คำวิจารณ์

อ.ศรีศักร: งานวิจัยทั้งสามชิ้นนี้มีจุดเด่นอยู่ที่การแสดงให้เห็นถึงความหลากหลายของความสัมพันธ์ของกลุ่มคนทีนอกเหนือไปจาก “ความเป็นคนไทย” ในรูปแบบของ ethno-nationalism ขณะเดียวกันยังได้ทำให้เราเห็นความเป็นคนในลักษณะของการปะทะประสานกันทางวัฒนธรรม แล้วเราจะพบความสร้างสรรค์ของผู้คนที่อยู่ ไม่ใช่พิจารณาแต่สิทธิในกรอบของรัฐที่มุ่งเน้นปัจเจกในฐานะพลเมืองเท่านั้น

อันที่จริงงานศึกษาทั้งสามชิ้นนี้มีเรื่องที่ต้องศึกษาต่อเป็นจำนวนมาก เพราะงานวิจัยที่ดีมักมีคำถามเกิดขึ้นใหม่เสมอๆ กรณีไทใหญ่นั้นเราจะต้องพิจารณาความสัมพันธ์หลายระดับเช่น ความสัมพันธ์แบบไตนอก-ไตใน สัมพันธ์อย่างไรกับความสัมพันธ์แบบลูกจ้าง-นายจ้าง บางทีความเป็นชาติพันธุ์อาจจะผูกหรือเกี่ยวพันกับความสัมพันธ์แบบผู้อุปถัมภ์และผู้ถูกอุปถัมภ์ก็ได้ ในขณะเดียวกัน การแต่งงานในลักษณะข้ามชาติพันธุ์ระหว่างไตนอกกับไตใน หรือคนไตกับคนเมือง ก็ล้วนเป็นสิ่งสำคัญในการศึกษาต่อไปทั้งสิ้น แต่ด้วยระยะเวลาที่ค่อนข้างจำกัดจึงขอยุติการสนทนาแต่เพียงเท่านี้

24 มีนาคม 2548

7. ชื่อหัวข้อ อดีตกับชาติพันธุ์

ผู้วิจารณ์ ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

ชื่อบทความ การอดข้าวของชุมชนกะเหรี่ยง: ประท้วง หนีหนี้ หรือบ้ำลัทธิ?

ผู้เสนอบทความ ดร.ขวัญชีวัน บัวแดง

คำวิจารณ์

ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี: บทความนี้วิพากษ์อคติทางชาติพันธุ์ที่ทำให้เกิดการตัดสินล่วงหน้า จากบทความจะเห็นว่าคนกะเหรี่ยงพยายามเชื่อมวิถีชีวิตที่ตนเองสามารถควบคุมได้ โดยการทำบุญอันเป็นผลมาจากการที่ชาวบ้านได้เก็บเกี่ยวประสบการณ์ในการเผชิญหน้า ต้อรอง และปฏิสัมพันธ์กับอำนาจต่างๆ ในแต่ละช่วงประวัติศาสตร์ของชุมชน

ชื่อบทความ กระบวนการควบคุมและวิธีการจัดการปัญหาความขัดแย้งทางสังคมของชาวมูเซอแดงในจังหวัดแม่ฮ่องสอน

ผู้เสนอบทความ พิมุข ชาญธนะวัฒน์

คำวิจารณ์

ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี: เนื้อหาของบทความแสดงรายละเอียดของความขัดแย้งในหลายกรณีว่าชุมชนชาวมูเซอแดงอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน เป็นตัวอย่างของชุมชนที่มีสภาพเป็นจริงอันตรงข้ามกับการมองชุมชนว่ามีแต่สันติ ทั้งนี้ชุมชนก็มีความเข้มแข็งพอในการจัดการแก้ไขปัญหาในทุกระดับ ตั้งแต่ระดับพฤติกรรมของสมาชิก ระดับครอบครัว และระดับชุมชน อย่างไรก็ตามบทความนี้ไม่ได้แสดงให้เห็นว่ากลไกจัดการความขัดแย้งของชุมชนนี้ดำรงอยู่ในปัจจุบันได้อย่างไร และภายใต้เงื่อนไขอะไร รวมถึงไม่แสดงให้เห็นว่ากรณีความขัดแย้งใดบ้างที่กลไกของชุมชนแก้ไขไม่ได้

ชื่อบทความ ปิดตนสร้างฐาน: ผลพวงของอคติทางชาติพันธุ์กับการไม่กล้าแสดงตัวตนของคนบนที่สูง

ผู้เสนอบทความ ดร.ประสิทธิ์ ลิปรีชา และยรรยง ตระการธำรง

คำวิจารณ์

ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี: (เช่นเดียวกับบทความของ ดร.ขวัญชีวัน บัวแดง) บทความนี้วิพากษ์อคติทางชาติพันธุ์ที่คนกลุ่มน้อยหรือผู้ไร้อำนาจในรัฐไทยเผชิญอยู่มานาน อคติดังกล่าวคือการ

ตัดสินล่วงหน้า หรือความรู้ล่วงหน้าเกี่ยวกับคนและชาติพันธุ์นั้นอย่างไม่เคยเปลี่ยน สิ่งที่น่าตั้งคำถาม คือ เศรษฐศาสตร์การเมืองอะไรทำให้คนในสังคมไม่เปลี่ยนแปลงความคิดและอคติที่สร้างอยู่ก่อนแล้ว บทความนี้สะท้อนการถูกแช่แข็งของอคติทางชาติพันธุ์ที่ไม่เคยเปลี่ยนแปลง กระทั่งอคตินั้น ถูกซึมซับ (Internalize) เข้าไปในตนของคนในชาติพันธุ์นั่นเอง จนนำไปสู่ความอึดอัดอับอายตัวเอง โดยเฉพาะในกลุ่มชาติพันธุ์ที่ย้ายมาอยู่ในเมืองซึ่งต้องเผชิญกับกลุ่มคนและอำนาจต่างๆ ตลอดเวลานั้นคือเป็นภาพสะท้อนตัวตนของคนในชาติพันธุ์ที่ถูกกระทำตีตราจากสังคมมาเป็นเวลานาน ซึ่งในบทความนี้ผู้วิจัยได้แสดงให้เห็นจากประสบการณ์ชีวิตส่วนตัวถึงวิธีการก้าวข้ามอคติทางชาติพันธุ์นี้

8. ชื่อหัวข้อ เวียดนาม ความรักหรือความชัง

ผู้วิจารณ์ ผศ.ดร.ไชยันต์ รัชชกุล

ชื่อบทความ นโยบายชนกลุ่มน้อยของเวียดนาม

ผู้เสนอบทความ วชิรี ศรีคำ

ชื่อบทความ ผู้หญิง จินตทัศน์ และความขัดแย้งในเวียดนามสมัยจารีต: กรณีศึกษาผู้หญิง ในราชสำนักเวียดนามตั้งแต่เริ่มยุคเอกราชถึงราชวงศ์เจิ่น (ค.ศ.939–1400)

ผู้เสนอบทความ อนันต์ธนา เมธานนท์

คำวิจารณ์

ประเด็นที่งานวิจัยทั้ง 2 เรื่องมีร่วมกันคือ เป็นการศึกษาชนกลุ่มน้อยและสตรีซึ่งอยู่ในสถานะรองจากคนส่วนใหญ่และผู้ชาย ซึ่งอยู่ในเวียดนามเหมือนกัน เอกสารที่นำมาศึกษามีความเก่าไม่มาก เมื่อเทียบกับเอกสารจีน และงานวิจัยทั้ง 2 ชิ้นยังขาดความชัดเจน

ประเด็นที่ ดร.ไชยันต์ตั้งไว้เพื่อให้มีการแลกเปลี่ยนกัน สำหรับบทความ “ผู้หญิง จินตทัศน์ และความขัดแย้ง ในเวียดนามสมัยจารีต” ก็คือ 1) เรื่องบทบาทของสตรีในราชสำนักหรือประวัติศาสตร์ของเวียดนามดั้งเดิมให้ความสำคัญกับผู้หญิงมากกว่าประวัติศาสตร์ตะวันตก หรือคนเวียดนามเองที่มีความเห็นว่าฐานะของผู้หญิงเวียดนามไม่ได้ต่ำต้อยเหมือนกับชาติอื่นๆ 2) บทบาทของผู้หญิงในราชสำนักของเวียดนามสามารถสะท้อนถึงสถานะของผู้หญิงทั่วไปในเวียดนามสมัยนั้นได้หรือไม่ เพราะบางประเทศแม้จะมีผู้หญิงเป็นผู้นำ แต่ในสังคมนั้นผู้หญิงก็ถูกกดขี่

ส่วนบทความเรื่อง “นโยบายชนกลุ่มน้อยของเวียดนาม” ประเด็นที่อยากตั้งไว้เพื่อการแลกเปลี่ยนคือ 1) นโยบายของประเทศเวียดนามที่มีต่อชนกลุ่มน้อยนั้นดีหรือไม่ดี ดร.ไชยันต์มีความคิด

เห็นว่ามีความขัดแย้งกันเองในนโยบาย เช่น ชนกลุ่มน้อยมีสิทธิโดยสมบูรณ์ในการรักษาวัฒนธรรมของตน แต่ในขณะเดียวกันก็ให้ยกเลิกประเพณีเพื่อให้สอดคล้องกับนโยบายของรัฐบาล 2) อยากทราบความคิดเห็นของชนกลุ่มน้อยที่มีต่อนโยบายของรัฐบาลเวียดนาม

9. ชื่อหัวข้อ ภาพความรุนแรงในงานศิลป์

ผู้วิจารณ์ อ.ทรงยศ แวหงษ์

ชื่อบทความ ธรรมชาติของความรุนแรงกับลักษณะปฏิทรรศน์ของสถานการณ์ทางการเมืองการปกครอง

ผู้เสนอบทความ ดร.วิศรุต พึ่งสุนทร

ชื่อบทความ ศาสตร์และศิลป์ของความรุนแรงอันไร้รูป

ผู้เสนอบทความ ดร.สายัณห์ แดงกลม

10. ชื่อหัวข้อ วรรณกรรม สันติภาพและความรุนแรง

ผู้วิจารณ์ ศ.ดร.กุสุมา รักษมณี

ชื่อบทความ เด็กชายก่อนหินกับการตามหาหนทางสู่สันติภาพ

ผู้เสนอบทความ พิมลาพร วงษ์ชินศรี

คำวิจารณ์

ศ.ดร.กุสุมา: ทำไมต้องเป็นเด็กชายก่อนหิน เป็นเด็กชายก่อนดินได้หรือไม่?

พิมลาพร: น่าจะมาจากปรัชญาของนิกายเซนที่ว่า สัจธรรมมีอยู่ในทุกแห่งในธรรมชาติ ก่อนหินเพียงก้อนเดียว ก็สามารถบอกสัจธรรมได้

ศ.ดร.กุสุมา: ทุกอย่างนั้นมีที่มา การที่นักเขียนหรือกวีจะใช้อะไรนั้น เป็นการใช้ที่มีความหมาย คือ เป็นการใช้สัญลักษณ์แทนอะไรบางอย่างที่อยากจะสื่อ ดังนั้นถ้าเราเข้าใจความหมายของสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ผู้เขียนใช้นั้น ก็จะทำให้เราเข้าใจวรรณกรรมเรื่องนั้นๆ มากขึ้น

สำหรับเรื่องเด็กชายก้อนหิน ที่มีการใช้แมวกับหนูเป็นสัญลักษณ์ในการบอกถึง การอยู่ร่วมกันได้ แล้วนั้น อาจจะแสดงให้เห็นถึงโลกในอุดมคติของนักเขียนด้วย คือ เป็นโลกที่ไม่มีความขัดแย้ง

การวิเคราะห์และการตีความวรรณกรรมนั้น จะต้องพิจารณาดูด้วยว่าใครเป็นผู้เขียน แล้วผู้เขียนนั้นอยู่ในสภาพแวดล้อมแบบไหน เพราะจะทำให้เห็นถึงกระบวนการสร้างวรรณกรรมที่แตกต่างกันออกไป ถ้าผู้เขียนวรรณกรรมมาจากบริบททางสภาพแวดล้อมที่แตกต่างกัน อย่างเช่นเรื่องเด็กชายก้อนหิน ดิช นัท ฮันท์ ผู้เขียนเป็นพระชาวเวียดนาม ที่มีประสบการณ์ตรงกับสงคราม ก็ทำให้วิธีการเขียนวรรณกรรมออกมาเป็นแบบนี้ แต่ถ้าเป็นผู้เขียนคนอื่น การนำเสนออาจจะเป็นอีกรูปแบบหนึ่ง

สำหรับบทบาทของวรรณกรรมต่อความรุนแรงนั้น สิ่งที่วรรณกรรมสามารถทำได้คือทำอย่างไร ความรุนแรงจึงจะหายไป บทบาทของวรรณกรรมไม่ใช่แค่เพียงบอกว่า มีความรุนแรงอยู่ในสังคมหรือในโลกเท่านั้น แต่ควรจะต้องชี้ทางออกให้ด้วย อย่างเช่นเรื่องเด็กชายก้อนหินที่พยายามชี้ทางออกให้ด้วยการใช้จิตวิญญาณและการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันไม่ว่าจะเป็นผู้คนหรือธรรมชาติ ซึ่งส่วนนี้ต้องอาศัยการตีความจากผู้อ่าน เพราะบางครั้งการเสนอทางออกในวรรณกรรมก็ไม่สามารถนำมาใช้ได้จริง อย่างเช่นการใช้จิตวิญญาณนั้น บางคนก็ไม่สามารถเข้าถึงได้ เพราะมันสูงเกินไปสำหรับชาวบ้าน แต่ถ้ามีการวิพากษ์วิจารณ์ต่อก็จะทำให้ได้ทางออกที่สามารถนำไปใช้ปฏิบัติจริงได้ แต่สิ่งที่ต้องตระหนักก็คือ ในวรรณกรรมไม่มีการแก้ไขปัญหาแบบเบ็ดเสร็จ วรรณกรรมเพียงแต่นำเสนอให้ผู้อ่านรับรู้ และหลีกเลี่ยงความรุนแรง

ในการอ่านวรรณกรรมนั้น ผู้อ่านควรต้องพิจารณาความเป็นสากลของเรื่องที่ไม่ใช่การผูกติดกับท้องถิ่น กล่าวคือ เราสามารถเข้าไปมีส่วนร่วมกับเรื่องนั้นๆ ได้มากน้อยแค่ไหน อย่างเช่นเรื่องเด็กชายก้อนหิน เป็นเรื่องราวที่เกี่ยวกับประเทศเวียดนาม แล้วมีอะไรที่ส่งผลหรือเกี่ยวข้องกับประเทศของเรา ซึ่งสิ่งเหล่านี้ถือเป็นบทบาทของวรรณกรรมที่มีต่อสังคม คือเป็นตัวสะท้อนเรื่องราวของที่แห่งหนึ่ง ให้คนอื่นที่หนึ่งได้รับรู้

ชื่อบทความ ความรุนแรงในวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทย: อันตรายที่น่าหว่น
ผู้เสนอบทความ พรวิภา วัฒนธนากุล

คำวิจารณ์

เนื่องจากบทความที่น่าสนใจได้พูดถึงความรุนแรงในวรรณกรรม ดังนั้นจะขอใช้กรอบความรุนแรงของอาจารย์ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ มาวิเคราะห์วรรณกรรม พบว่าในวรรณกรรมก็มีระดับความรุนแรงอยู่ 3 ระดับด้วยกันคือ ระดับที่ 1 เป็นระดับของเรื่องราว ที่บอกว่า ใครทำอะไร ที่ไหน อย่างไร ส่วน

ระดับที่ 2 คือ ระดับโครงสร้าง เป็นการบอกว่าทำไมถึงเป็นอย่างนี้ ส่วนระดับที่ 3 คือ ระดับที่บอกว่าทำไมโครงสร้างถึงยอมให้เป็นอย่างนี้ ซึ่งตรงนี้ก็คือความชอบธรรม สิ่งที่น่าเป็นห่วงก็คือ ระดับที่ 3 หรือความชอบธรรม เพราะเมื่อใดที่ความรุนแรงเกิดขึ้น แล้วคนในสังคมบอกว่าความรุนแรงนั้นเป็นสิ่งที่ชอบธรรม เป็นเรื่องปกติ เมื่อนั้นความวุ่นวายจะเกิดขึ้น และความรุนแรงก็จะมีวันหมดไปจากสังคม

ถ้ามองว่าคนที่กำหนดความชอบธรรมในวรรณกรรมคือ ผู้เขียนวรรณกรรม ดังนั้นความชอบธรรมก็เท่ากับจริยธรรมของผู้เขียนนั่นเอง กล่าวคือ ผู้เขียนควรต้องตระหนักถึงผลเสียที่อาจจะเกิดขึ้นกับผู้อ่านหรือสังคม หลังจากได้นำเสนอเนื้อหาเกี่ยวกับความรุนแรงในหนังสือหรือวรรณกรรม โดยเฉพาะในสื่อประเภทหนังสือหรือวรรณกรรมเด็ก แต่สิ่งที่น่าเป็นห่วงมากกว่าการนำเสนอภาพความรุนแรงในหนังสือให้กับเด็กนั่นก็คือ การนำเสนอภาพความรุนแรงจากสื่อประเภทละครโทรทัศน์ ทั้งนี้เพราะหนังสือถ้าไม่มีการอ่านก็ไม่มีผลต่อผู้อ่าน แต่สื่อโทรทัศน์โดยเฉพาะละครนั้นมีความรุนแรงแทรกอยู่เยอะมาก และทำให้เห็นอยู่ทุกวันจนเป็นเรื่องชินตา ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องคำนึงเพราะความรุนแรงสามารถมีอยู่ในวรรณกรรมทุกที่ ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมที่เป็นหนังสือ หรือวรรณกรรมที่แปรรูป เช่น ละครโทรทัศน์ อีกทั้งยังไม่มีเตรียมเด็กหรือผู้รับสื่อให้มีความรู้เท่าทันความรุนแรงที่ปรากฏในสื่อต่างๆ ดังนั้นสิ่งที่ทำได้คือ การเตรียมความพร้อมให้กับผู้รับสื่อ ซึ่งในที่นี้หมายถึงเด็กที่เป็นเยาวชนให้กลายเป็นคนที่มีเท่าทันสื่อให้มากขึ้น ด้วยการฝึกให้เด็กหัดอ่าน ตีความ และแยกแยะระหว่างโลกมายากับโลกที่เป็นจริงให้ได้ และให้รู้ถึงสิ่งที่แฝงมากับสื่อเหล่านั้น

11. ชื่อหัวข้อ เกย์-กะเทยและอคติทางเพศ

ผู้วิจารณ์ นพพนธ์ ด้วงวิเศษ

ชื่อบทความ กะเทยมุสลิม: ความรุนแรงในเพศที่สาม

ผู้เสนอบทความ สมฤดี สงวนแก้ว

ชื่อบทความ เพศที่สามในสังคมอาช่า

ผู้เสนอบทความ ปนัดดา บุญยสาระนัย

ชื่อบทความ “ถ้าเกย์ไม่อยู่กับเกย์แล้วเกย์จะอยู่กับใคร” การศึกษาภาพลักษณ์ของตัวละครที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศและตัวละครแวดล้อมในนวนิยายของชายชาวดอกไม้ยุคปัจจุบัน

ผู้เสนอบทความ เปรม สอนสมุทร

คำวิจารณ์

คุณณณพณ์ ดั่งวิเศษ ผู้ดำเนินรายการได้วิจารณ์บทความทั้ง 3 ชิ้นใน 3 ประเด็นหลักคือ 1) ความเข้าใจเรื่อง Homosexual Act 2) Homosexual Identity และ 3) Homosexual Erotic Desire โดยเห็นว่าการศึกษานี้ในเรื่องเกี่ยวกับเกย์-กะเทย ต้องการความชัดเจนไม่ว่าจะวิเคราะห์อะไรใน 3 ประเด็นนี้

1) งานที่ศึกษาเรื่องกะเทยมุสลิมถูกตั้งคำถามว่าในช่วงก่อนที่ศาสนาอิสลามจะเข้ามามีอิทธิพลในภูมิภาคนี้ ความคิดเรื่องเพศในทางท้องถิ่นอาจไม่ได้ห้ามการมีเพศสัมพันธ์ระหว่างชายกับชาย หรือหากมีก็อาจจะไม่ได้เห็นว่าเป็นสิ่งที่เบี่ยงเบน ดังนั้น Homosexual Act จึงอาจจะไม่ใช่สิ่งที่กำหนดต่อความไม่เป็นชายหรือเป็นกะเทยในสังคม ซึ่งต่อเนื่องมาจนถึงสังคมมุสลิม หรือในนิกายต่างๆ ของศาสนาอิสลามเองก็อาจจะมี การตีความแตกต่างกัน และอาจมีบางสังคมที่เข้มงวดเรื่องการแบ่งเพศ

2) สำหรับงานเรื่องเพศที่สามในสังคมอาชานั้น การละเอียดที่จะเริ่มต้นทำความเข้าใจถึงวัฒนธรรมเรื่องเพศในสังคมอาชานำมาซึ่งงานการศึกษานี้อ้าง Homosexual Identity แบบชาย-หญิงจากการรับรู้ในสังคมทั่วไป ดังนั้น การแสดงอัตลักษณ์ทางเพศในงานศึกษาที่ให้ภาพถึงเรื่องของเพศที่สาม จึงไม่น่าจะอธิบายถึงวัฒนธรรมเรื่องเพศของกลุ่มชาติพันธุ์อาชานได้

3) ส่วนงานในเรื่องวรรณกรรมเกย์นั้น การอธิบายผ่านทฤษฎี Queer theory อาจไม่ช่วยให้เข้าใจวัฒนธรรมเกย์และเรื่อง Homosexual Erotic Desire ได้

โดยรวมแล้วผู้ดำเนินรายการค่อนข้างจะวิจารณ์ถึงวิธีวิทยาในการศึกษาเรื่องเพศ-เกย์-กะเทย ในงานทั้ง 3 ชิ้นและยังได้แนวคิดที่จะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาทั้ง 3 ชิ้น

12. ชื่อหัวข้อ เชื่อมกับความขัดแย้ง

ผู้วิจารณ์ ศ.ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์

ชื่อบทความ ขบวนการทางสังคมกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ: ศึกษาการเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี (พ.ศ.2525 -2531)

ผู้เสนอบทความ โดม ไกรปกรณ์

ชื่อบทความ เชื่อมกับความรุนแรงและขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิ่งแวดล้อมของชนพื้นเมืองในจังหวัดรัตนคีรี ประเทศกัมพูชา

ผู้เสนอบทความ สมหมาย ชินนาค

ข้อบทความ ความขัดแย้งของอำนาจกับผู้ประกอบการขนาดย่อม ผู้เสนอบทความ ชินศักดิ์ สุวรรณจักรีย

คำวิจารณ์

บทความทั้งสามชิ้นในหัวข้อนี้เกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กันภายใต้มนต์เสน่ห์ของความรุนแรงเชิงโครงสร้าง จะเห็นได้ว่าทั้ง 3 บทความกล่าวถึงปัญหาอันเกิดจากอำนาจรัฐหรืออำนาจของผู้มีอิทธิพลซึ่งแฝงฝังอยู่ในโครงสร้างของสังคมการเมือง ที่กระทำต่อคนเล็กคนน้อย และคนเล็กคนน้อยเหล่านี้ก็มีวิธีตอบโต้ต่อรองต่างกันไปตามสถานการณ์และบริบทที่แวดล้อมอยู่

หากไม่มีความเข้าใจเรื่องความขัดแย้งและความรุนแรงในระดับโครงสร้างดีพอ หากแต่มุ่งเน้นไปยังการสร้างสันติ บางทีก็อาจจะหลุดกับดักออกไปไม่ได้ และผลก็คือไม่สามารถไปสู่ความมีสันติได้ดังต้องการ

ความรุนแรงเชิงโครงสร้างสัมพันธ์กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งมีไม่เท่ากัน ซึ่งการมีความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน ก็นำไปสู่ความสัมพันธ์ในเชิงครอบงำที่เกี่ยวข้องกับวาทกรรมการนิยามความหมาย ความรุนแรงเชิงโครงสร้างซ้อนทับในหลายระบบ หลายชั้น และเกี่ยวข้องกับการนิยามความหมาย และสัมพันธ์กับสถาบันต่างๆ ในสังคม รวมถึงสถาบันทางการเมือง ทั้งยังเกี่ยวข้องกับระบบการให้คุณค่า

ในบทความแรกคือเรื่อง “ขบวนการทางสังคมกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ: ศึกษาการเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี (พ. ศ. 2525 -2531)” เกิดขึ้นทางภาคตะวันตกของไทย คือจังหวัดกาญจนบุรี บทความชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า การสร้างเขื่อนมักเป็นไปโดยการกำหนดและการตัดสินใจเอาเองของผู้มีอำนาจ และเป็นไปโดยไม่ได้มีการชี้แจงทำความเข้าใจให้ผู้ที่ได้รับผลกระทบรับทราบ และผลกระทบและความสูญเสียทางด้านต่างๆ ก็เกิดขึ้นอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง การกระทำลักษณะนี้เรียกได้ว่าเป็นความรุนแรงในทางโครงสร้าง โครงสร้างการตัดสินใจที่กีดกันประชาชนออกไปจากกระบวนการตั้งแต่ต้น

ความเป็นมาและจุดตั้งต้นของปัญหาในการจัดทรัพยากรธรรมชาติที่รัฐถือว่าเป็นอำนาจโดยชอบธรรมที่รัฐสามารถเข้าจัดการได้ มาจากการรวมศูนย์อำนาจที่เกิดขึ้นจากการปฏิรูประบบราชการเมื่อร้อยกว่าปีมาแล้ว การรวมศูนย์อำนาจแล้วกำหนดนโยบาย การตัดสินใจในโครงการต่าง ๆ และส่งการจากส่วนกลางโดยอาศัยแขนขากลไกของระบบราชการ นับว่าก่อให้เกิดความรุนแรงในระดับโครงสร้าง

สร้าง เพราะโครงสร้างดังกล่าวเอื้อให้เกิดความไม่เป็นธรรมทางสังคม ความไม่เท่าเทียมกัน และการละเมิดสิทธิในการจัดการทรัพยากรในชุมชน กระทั่งละเมิดสิทธิในการดูแลชีวิตตัวเองของชุมชน

ผู้เสนอบทความวิเคราะห์ให้เห็นว่า การเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนของประชาชนมีความหลากหลาย ทั้งทางอาชีพ ชนชั้น ชาติพันธุ์ และเป้าหมายของการคัดค้าน นับได้ว่าเป็นขบวนการทางสังคมในรูปแบบใหม่ ซึ่งใช้ภาคปฏิบัติการของวาทกรรมผ่านช่องทางและวิธีการต่างๆ เช่น การคิดประดิษฐ์ประเพณีบางอย่างขึ้นมาใหม่เพื่อใช้ต่อสู้กับอำนาจรัฐที่พยายามผลักดันการสร้างเขื่อนโดยตรง

อย่างไรก็ตาม บทความนี้เพียงแต่ชี้ศึกษาถึงสิ่งที่เกิดขึ้นในการเคลื่อนไหวประท้วง แต่ยังไม่ได้ชี้ให้เห็นถึงลักษณะของความขัดแย้งในตัวของมันเอง ซึ่งจะช่วยให้ออกมาจากโครงสร้างครอบงำที่เป็นอยู่ การศึกษาความขัดแย้งนั้นไม่ได้เป็นไปเพื่อเฉลิมฉลองหรือเพื่อความสนุกสนานน่าตื่นเต้นแบบพวกราชานิยม แต่เพื่อทำความเข้าใจถึงทางเลือก ทางออกจากปัญหาความขัดแย้ง แต่การจะหาทางออกได้ต้องการความแตกต่างหลากหลายที่ดำรงอยู่บนพื้นที่ทางสังคม พื้นที่ที่ต้องมีการต่อรองของกลุ่มต่างๆ แต่งานศึกษาชิ้นนี้ยังไม่ได้แสดงให้เห็นว่ากลุ่มคนต่างๆ นิยามการพัฒนาหรือนิยามเขื่อนแตกต่างกันอย่างไร ตรงไหน สิ่งทำงานวิจัยควรจะได้ ไม่ใช่แค่รู้ว่าการต่อรองเขาต่อรองกันยังไง หรือศึกษาเพียงเทคนิคและยุทธวิธีในการต่อรองเท่านั้น แต่ควรพูดถึงเนื้อหาสาระของการต่อรองด้วย

ในขณะที่บทความที่ 2 คือ เรื่อง “เขื่อนกับความรุนแรงและขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิ่งแวดล้อมของชนพื้นเมืองในจังหวัดรัตนคีรี ประเทศกัมพูชา” เกิดขึ้นในต่างประเทศและมีลักษณะข้ามพรมแดนของชาติด้วย ปัญหาและแนวทางแก้ไขจึงมีความสลับซับซ้อนอย่างมาก สิ่งที่น่าสังเกตและน่าสนใจก็คือ การสร้างเขื่อน “ยาหลิฟอล” เกิดขึ้นในประเทศเวียดนาม แต่กลับส่งผลกระทบโยนโยมาถึงกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ประเทศกัมพูชา ซึ่งอยู่ทางตอนล่างของประเทศเวียดนาม การคัดค้านหรือการรวมตัวกันเรียกร้องสิทธิคัดค้านจึงไม่อาจกระทำเพียงลำพัง หากแต่ต้องรวมตัวกันเป็นเครือข่ายระดับประเทศและระหว่างประเทศ

เห็นได้ชัดว่าประเด็นของเรื่องนี้มีลักษณะข้ามพรมแดนของชาติ และในเมื่อมีลักษณะของการข้ามพรมแดน แนวคิดทฤษฎีที่มีอยู่อาจไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจ อาจต้องใช้แนวคิดอื่นๆ ประกอบในการวิเคราะห์ และถ้าเป็นไปได้ก็ควรศึกษาโดยขยายบริบทให้ครอบคลุมไปถึงระดับภูมิภาค เพราะว่าเวียดนามเองก็ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนกันแม่น้ำโขงจากประเทศจีน เช่นเดียวกับที่ประเทศกัมพูชาได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนกันแม่น้ำเซซานในประเทศเวียดนาม

ความคิดที่ขัดแย้งแตกต่างกันระหว่างผู้ที่อยู่ต้นน้ำกับปลายน้ำมีความสำคัญ เพราะมันจะชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งในตรรกะของตัวมันเอง อันเกิดจากการมองเห็นแม่น้ำเพียงบางส่วนแทนที่จะมอง

เห็นมันอย่างเป็นภาพรวมทั้งระบบ และการมองเห็นสิ่งต่างๆ เพียงส่วนในขณะที่ยังบางส่วนถูกปิดกั้นไว้ก็นับว่าเป็นความรุนแรงเชิงโครงสร้าง การมองไม่เห็นภาพรวมทั้งหมดไม่อาจจะแก้ปัญหาได้ เพราะว่าการแก้ไขปัญหาต้องการความร่วมมือจากคนที่อยู่ปลายน้ำและคนที่อาศัยอยู่ต้นน้ำด้วย

บทความสุดท้าย “ความขัดแย้งของอำนาจกับผู้ประกอบการขนาดย่อม” ไม่เกี่ยวกับเชื้อน แต่เป็นเรื่องของผู้ประกอบการรายย่อยที่เผชิญปัญหาและอุปสรรคมากมายหลายประการในการทำมาหากิน บทความได้แสดงให้เห็นว่าตลาดไม่ได้มีประสิทธิภาพแบบที่พวกเสรีนิยมเชื่อ หากแต่ขึ้นอยู่กับกฎเกณฑ์ และกฎหมายมากมาย กล่าวง่ายๆ ก็คือ ขึ้นอยู่กับอำนาจรัฐอย่างมาก ทั้งยังมีการเก็บส่วยอีกด้วย และตลาดก็ทำงานตามกลไกของมันเอง มากกว่าที่จะเป็นกลไกของตลาดแบบเสรีนิยม

บทความนี้เสนอแนะในสิ่งที่ควรจะเป็น ว่าตลาดและการแข่งขันกันระหว่างผู้ประกอบการควรจะเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ แต่ไม่ได้บอกถึงวิธีการว่าควรจะไปไปถึงสิ่งที่ควรจะเป็นนั้นต้องทำอะไร ต้องใช้วิธีการอะไร ทั้งยังไม่ได้ศึกษาถึงกระบวนการต่อรองของผู้ประกอบการรายย่อย ซึ่งในที่นี้คือผู้ประกอบการ 4 ล้อ ว่ามีกระบวนการต่อรองอย่างไร เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงดังข้อเสนอ

13. ชื่อหัวข้อ ความรุนแรงในตำนานและชาดก

ผู้วิจารณ์ รศ.ดร.ศิราพร ณ ถลาง

ชื่อบทความ ความรุนแรงในปัญญาสชาดก

ผู้เสนอบทความ โขมสี แสนจิตต์

คำวิจารณ์

รศ.ดร.ศิราพร ณ ถลาง: ปัญหาของบทความนี้ คือ ชื่อบทความไม่สามารถเป็นตัวแทนของเนื้อหาที่น่าเสนอได้ทั้งหมด เพราะผู้วิจัยหยิบตัวบทมาวิเคราะห์เพียงเรื่องเดียวจากจำนวนปัญญาสชาดกทั้งหมด 56 ชาดก ฉะนั้นผู้วิจัยควรอธิบายให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านได้เข้าใจความสำคัญของตัวบทที่เลือกมาศึกษาด้วย

ขณะเดียวกันควรอธิบายระดับของความรุนแรงในปัญญาสชาดก ซึ่งในบทความระบุถึงเหตุการณ์ที่นางพรมจารีถูกสามีจับลอยแพไปตามน้ำ นั่นคือการลอยแพในที่นี้เท่ากับการกระทำ ความรุนแรงจริงหรือ โดยเฉพาะเมื่อเปรียบเทียบกับเรื่องสังข์ทอง ซึ่งก็มีทั้งการลอยแพ การตัดหู ตัดจมูก และ

ความรุนแรงอื่นๆ เพราะฉะนั้นเหตุการณ์ความรุนแรงในปัญญาสชาดกที่ผู้วิจัยนำเสนอมีนัยสำคัญอย่างไรบ้างต่อการนำมาวิเคราะห์

ในส่วนของตัววรรณกรรมที่ถูกผู้วิจัยตั้งคำถามว่าเมื่อเป็นวรรณกรรมพุทธศาสนาแล้ว ทำไมถึงมีความรุนแรงได้นั้น แต่หากเราเข้าใจว่าวรรณกรรมพุทธก็มาจากนิทาน ซึ่งลักษณะทั่วไปหรือธรรมชาติของนิทานก็คือเนื้อหาบางส่วนนำเสนอถึงความรุนแรงด้วย

นอกจากนี้ ความแตกต่างของที่มาทางวัฒนธรรมของปัญญาสชาดกนี้จากสังคมที่ใช้ภาษาบาลีสันสกฤต หรือมาจากล้านนา ก็เป็นส่วนสำคัญที่ควรพิจารณาและอธิบาย ขณะเดียวกันเราสามารถนำแนวคิดในสังคมปัจจุบัน หรือผู้วิจัยเองเน้นพูดถึงสิทธิสตรี เราสามารถนำมาใช้เป็นคุณค่าตัดสินตัวละครที่เขียนขึ้นในสังคมอดีตได้หรือไม่ ผู้วิจัยจึงควรพิจารณาปัญญาสชาดกทั้งหมดเพื่อเปรียบเทียบและแสดงให้เห็นนัยสำคัญของความรุนแรงในชาดกนี้

ข้อบทความ เสือโค ความรุนแรงและการสืบทอด

ผู้เสนอบทความ บาหยัน อัมสำราญ

คำวิจารณ์

รศ.ดร.ศิราพร ณ ถลาง: เรื่องเสือโคมีเนื้อหาเกี่ยวกับความรุนแรงคล้ายเรื่องกลองข้าวน้อย และเรื่องพญาแฉนที่มีเนื้อหาของมาตุฆาตและปิตุฆาต ซึ่งทั้งสองเรื่องถูกนำมาสอนต่อสังคมว่าเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำ เพราะฉะนั้นเราไม่ควรยอมรับให้เป็นบรรทัดฐาน (norm) ได้ สิ่งที่คุณผู้วิจัยควรพิจารณาต่อมาก็คือ ต้องแยกแยะระหว่างการสืบทอดเนื้อหาในงานวรรณกรรมกับการสืบทอดความรุนแรงของสังคม

ในส่วนการสืบทอดเนื้อหาที่เป็นละครนอก โดยทั่วไปก็เน้นเป็นเรื่องความสนุกสนาน แต่เมื่อผู้วิจัยมุ่งศึกษาที่ความรุนแรงจึงเน้นการสืบทอดความรุนแรงมากกว่า ขณะเดียวกันผู้วิจัยมีความกล้าหาญมากที่ใช้กรณีศึกษาวรรณกรรมเรื่องเดียวมาสร้างข้อสรุปต่อสถานการณ์ความรุนแรงของสังคม

ข้อบทความ ตำนานโตะวาลี: ภาพสะท้อนความขัดแย้งระหว่างศาสนาพุทธและศาสนาอิสลาม?

ผู้เสนอบทความ สายป่าน ปุริวรรณชนะ

คำวิจารณ์

รศ.ดร.ศิราพร ณ ถลาง: บทความนี้ชี้ให้เห็นปฏิสัมพันธ์ของวัฒนธรรมระหว่างพุทธกับมุสลิม และจีนกับมุสลิม ซึ่งศาสนาความเชื่อมีสองระดับ คือระดับหลักศาสนา และระดับท้องถิ่นหรือระดับ

ปฏิบัติของท้องถิ่น เช่น ความเชื่อเกี่ยวกับพุทธศาสนาในประเพณีบุญบั้งไฟ เป็นต้น ส่วนตำนานเองก็มักจะแฝงความรู้สึกต่างๆ หรือความขัดแย้งอยู่ เช่น เนื้อหาเกี่ยวกับการแข่งขันระหว่างบุคคลหรือกลุ่ม ซึ่งมีนัยของการแข่งขันเชิงสัญลักษณ์ที่แสดงให้เห็นการปะทะสังสรรค์ของวัฒนธรรม เช่น ตำนานพระธาตุซึ่งพระพุทธรูปเจ้าเสด็จไปยังสถานที่ต่างๆ และเจออุปสรรคนานาในท้องถิ่นแต่ละแห่งก็สะท้อนการปฏิสัมพันธ์ของความเชื่อดั้งเดิมของท้องถิ่นกับพุทธศาสนา

14. ชื่อหัวข้อ วาทกรรมแห่งความรุนแรง

ผู้วิจารณ์ ดร.รัตนา บุญมัยยะ

ชื่อบทความ การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชนชาติไร้แผ่นดิน (Creation of Historical Realization in a Landless Nation)

ผู้เสนอบทความ อัจฉรา รักยุติธรรม

ชื่อบทความ เสียงสะท้อนจากแดนใต้ เมื่อความรุนแรงเขย่าบ้านเกิด

ผู้เสนอบทความ อัมพร หมาดเด็น

ชื่อบทความ Discourses of Violence: how violent offenders talk about themselves and their victims

ผู้เสนอบทความ Aung Myint (Senior Clinical Psychologist, Adult Community Psychological Services, Department of Justice, Western Australia)

คำวิจารณ์

ดร.รัตนา บุญมัยยะ (ผู้ดำเนินรายการ) กล่าวว่าสองกรณีแรกเป็นเสียงจากผู้ถูกกระทำ ส่วนกรณีสุดท้ายเป็นวาทกรรมจากผู้กระทำ

นอกจากกรณีของกะเหรี่ยงแล้ว ชชาติพันธุ์อื่นก็มีการสร้างวาทกรรมของตนขึ้นมาเช่นเดียวกัน เป็นการสร้างเครื่องมือขึ้นมาในหลายๆ มิติเพื่อยืนยันความเป็นชาติพันธุ์ของตนเอง จะเห็นได้ว่าในกรณีดังกล่าวเหยื่อหรือผู้ถูกกระทำลุกขึ้นมาแสดงตัวเป็น social actors เพื่อหาพื้นที่ทางสังคมสำหรับเปิดเผยตัวตนและความต้องการให้สังคมภายนอกเข้าใจอัตลักษณ์ ซึ่งดร.รัตนาเห็นว่าเป็นกระบวนการต่อรองทางวัฒนธรรมเพื่อความเข้าใจซึ่งกันและกันให้มากขึ้น

ดร.รัตนามีข้อสังเกตว่า Aung Myint ไม่ได้นำเสนอเสียงของเหยื่อที่ถูกกระทำ ซึ่ง Aung ตอบว่า เพราะมีปัญหาในเชิงเทคนิคที่ไม่สามารถเข้าถึงตัวเหยื่อได้ สำหรับเหยื่อนั้นในออสเตรเลียมีอีกหน่วยงานหนึ่งที่ทำหน้าที่ดูแล ซึ่งเป็นกลุ่มนักจิตวิทยาเช่นเดียวกัน

25 มีนาคม 2548

15. ชื่อหัวข้อ ลัทธิกินคน- ชาวเล- ผีบรรพบุรุษ

ผู้วิจารณ์ ดร.ปริตตา เจลิมเผ่า กอนันตกุล

ชื่อบทความ “ลัทธิกินคน”: วาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรงจากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์

ผู้เสนอบทความ ปฐม หงษ์สุวรรณ

คำวิจารณ์

ดร.ปริตตา เจลิมเผ่า กอนันตกุล: บทความเรื่องลัทธิกินคน เป็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม เพราะเป็นเรื่องของภาษา เป็นเรื่องของตำนาน เป็นเหตุการณ์ที่แสดงให้เห็นถึงความรุนแรงเท่านั้น ไม่ใช่เรื่องของความรุนแรงโดยตรง จากการนำเสนอพบว่า ความรุนแรงที่ปรากฏในเรื่องของลัทธิกินคน เป็นความรุนแรงที่แสดงในตำนานเท่านั้น ไม่ว่าจะเป็นตำนานที่บอกว่า ลัทธิกินเนื้อมนุษย์ โดยเฉพาะเนื้อมนุษย์ที่เป็นของลูกหลาน หรือในตำนานที่บอกว่า ลูกหลานลัทธิกินเนื้อพ่อแม่ที่เป็นกบ

นอกจากตำนานเรื่องลัทธิกินคนจะสะท้อนให้เห็นถึงความรุนแรงแล้ว ตำนานยังสะท้อนให้เห็นถึงการขีดเส้นหรือการสร้างพรมแดนความแตกต่างระหว่างกลุ่มที่มีฐานะสูงกว่า วิธีการมองกลุ่มอื่นของกลุ่มที่มีฐานะสูงกว่า ผลักดันให้คนอื่นกลุ่มที่มีภาษาแตกต่าง มีความเชื่อที่แตกต่างไปเป็นอมมนุษย์หรืออะไรที่ใกล้เคียงกับอมมนุษย์ ซึ่งมีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของคนในภูมิภาคนี้ เพราะเป็นการแสดงให้เห็นถึงการที่พุทธศาสนาเข้ามาแล้วมีความสัมพันธ์กับความเชื่อท้องถิ่นอย่างไร อีกทั้งยังรวมถึงความสัมพันธ์ของกลุ่มคนที่นับถือพุทธศาสนากับกลุ่มคนที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนาด้วย

เนื่องจากบทความที่นำเสนอเป็นปรากฏการณ์ที่แสดงถึงความรุนแรง ไม่ใช่ความรุนแรงโดยตรง ซึ่งเหตุการณ์ความรุนแรงต่างๆ นั้นแสดงผ่านตำนาน พิธี หรือแม้แต่สำนวนภาษาซึ่งเป็นสิ่งที่พิเศษ โดยเฉพาะตำนานและพิธีกรรม เพราะสิ่งเหล่านี้ต้องอาศัยการตีความ ซึ่งอาจจะเป็นปัญหาในเชิงการศึกษาที่ว่า การตีความตำนานหรือพิธีกรรม ผู้วิจัยที่ศึกษากำลังตีความในมุมมองของใคร เป็นมุมมอง

ของผู้วิจัยเองหรือไม่ที่คิดว่าตำนานลัทธิคนแสดงให้เห็นถึงการขีดพรหมแดน แล้วผลักดันให้ลัทธิเป็นมนุษย

สิ่งที่ขาดหายไปในการศึกษางานอย่างนี้คือ ตำนานหรือพิธีกรรมต่างๆ เหล่านี้อยู่ในสังคมนั้นๆ ได้อย่างไร หรือถูกให้ความหมายในการดำเนินชีวิตประจำวันของคนในสังคมอย่างไร อาทิเช่น ตำนานลัทธิที่มีประวัติความเป็นมาอย่างยาวนาน ซึ่งสิ่งที่หลงเหลือคือ ตำนานที่มีการสืบทอดและมีการจารึกเป็นลายลักษณ์อักษร แต่เรากลับไม่ค่อยพบว่า ในสมัยที่พุทธศาสนาเข้ามาในบริเวณนี้ ตำนานนี้ถูกนำมาใช้อย่างไรในสังคมสมัยนั้น ดังนั้นสิ่งที่เราต้องตระหนักในการตีความเรื่องราวแบบนี้คือ กำลังมองสิ่งเหล่านั้นผ่านสายตาของใคร และการตีความนั้นก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างไร ในกรณีของคนลัทธิที่รับเอาตำนานเข้าไปเป็นของตัวเองแล้วนั้น คนลัทธิสามารถตีความตำนานต่างๆ เหล่านั้นให้แตกต่างออกได้หรือไม่ เช่น การตีความที่อยู่บนหลักของสันติวิธี หรือการตีความที่อยู่บนพื้นฐานของความเป็นเพื่อนมนุษย์ มากกว่าการตีความที่บ่งบอกถึงความต่างกันได้หรือไม่ หรือการตีความอื่นๆ ที่แตกต่างไปจากการตีความที่นำไปสู่ความขัดแย้ง หรืออคติทางชาติพันธุ์

**ข้อบทความ สงครามกับความรัก: ความขัดแย้งในการปฏิบัติตนต่อผีบรรพบุรุษในประเพณี
ส่งในบ้านของชาวไทยเชื้อสายชอง บ้านทุ่งไถ่ดัก จังหวัดตราด**
ผู้เสนอบทความ อภิลักษณ์ เกษมผลกูล

คำวิจารณ์

ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล: บทความเรื่องประเพณีส่งในบ้านของชาวชองนั้น ก็ไม่ค่อยแน่ใจนักว่าสิ่งเหล่านี้แสดงถึงความรุนแรง หรือตรงไหนของพิธีกรรมประเพณีนี้ที่มีความรุนแรง แต่เท่าที่เห็นอาจจะตีความได้หรือไม่ว่า ตอนที่มีความรุนแรงอาจจะเป็นตอนที่มีการเช่นสังเวยชีวิตของสัตว์ในการประกอบพิธีกรรม ซึ่งแสดงถึงรูปแบบของความรุนแรง กับจากการไล่ผีบรรพบุรุษ ที่ผู้นำเสนอบทความบอกว่านี่คือความรุนแรง ซึ่งคงต้องมีการวิพากษ์วิจารณ์ในเรื่องดังกล่าวกันต่อไปว่า เป็นความรุนแรงหรือไม่

ในประเด็นเรื่องปรากฏการณ์ความรุนแรงแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์แบบไหนในสังคมเหล่านั้น ก็พบว่าในประเพณีส่งในบ้านของชาวชองไม่ค่อยเห็นถึงความสัมพันธ์ที่ชัดเจนมากนัก จากการตีความส่วนตัว ประเพณีส่งในบ้านของชาวชองนั้น อาจจะเป็นการแสดงความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผี หรืออาจจะเป็นการสร้างพรหมแดนระหว่างคนเป็นกับคนตาย หรือเป็นความพยายามในการสร้างพื้นที่ระหว่างคนเป็นกับคนตายก็เป็นได้ ซึ่งประเด็นนี้ก็ยังเปิดกว้างให้มีการวิจารณ์ต่อไป

สำหรับประเด็นที่ผู้ศึกษาจะต้องตระหนักเกี่ยวกับการศึกษาความรุนแรงที่อยู่ในตำนานหรือพิธีกรรมนั้นก็คือ การตีความ ผู้ศึกษาจะต้องตระหนักอยู่เสมอว่า กำลังตีความผ่านมุมมองของใคร มุมมองของผู้ศึกษาเองหรือมุมมองของคนในพื้นที่ ซึ่งการศึกษาส่วนใหญ่ก็มักจะเป็นการตีความผ่านมุมมองของผู้ศึกษาเป็นหลัก ทำให้ไม่ค่อยเห็นว่าคนในพื้นที่คิดอย่างไรกับตำนานหรือพิธีกรรมเหล่านั้น แล้วตำนานหรือพิธีกรรมดังกล่าวเข้ามามีบทบาทอย่างไรในการดำเนินชีวิตประจำวันของคนในพื้นที่ อีกสิ่งที่ต้องให้ความสนใจระมัดระวังในการตีความก็คือ ภาษา โดยเฉพาะสังคมที่มีภาษาต่างออกไป เพราะในภาษาแต่ละภาษาการตีความคำศัพท์ของแต่ละภาษาก็แตกต่างกันออกไปด้วย อย่างเช่น ภาษาของก็มีความแตกต่างกับภาษาไทย ซึ่งอาจจะมีผลทำให้การตีความเกิดการคลาดเคลื่อนได้ ดังนั้นผู้ศึกษาคควรจะต้องมีความรู้เกี่ยวกับรายละเอียดของภาษาของด้วย

ข้อบทความ “ชาวเล” อัตลักษณ์ที่ถูกสถาปนา

ผู้เสนอบทความ ศิริรัตน์ กตัญญูชลกุล

คำวิจารณ์

ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล: สำหรับบทความเรื่อง “ชาวเล: อัตลักษณ์ที่ถูกสถาปนา” นั้นก็พบเพียงการพูดถึงความรุนแรงในแง่ของอคติทางชาติพันธุ์ ที่แสดงผ่านสำนวน ภาษา ภาพที่เกี่ยวกับชาติพันธุ์นั้นๆ ในทางที่ติดลบ อาทิเช่น ชาวเลเป็นคนสกปรก เป็นคนที่ถูกสถาปนาให้มาเป็นขอทาน ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นอคติที่ชาวภูเก็ตมีต่อชาวเลที่มีพิธีกรรมและความเชื่อแตกต่าง ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่า ความรุนแรงที่พบในบทความเรื่องนี้เป็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ทั้งนี้เพราะไม่พบการกระทำที่เป็นความรุนแรงโดยตรง ในขณะที่เดียวกันบทความที่นำเสนอยังสามารถสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ของคนในสังคมภูเก็ตได้เป็นอย่างดีว่า ความสัมพันธ์ระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเลเป็นความสัมพันธ์ที่ไม่เท่ากัน และคนภูเก็ตเองก็รับรู้เรื่องราวของชาวเลผ่านแว่นตา (อคติ) บางอย่างที่ถูกสร้างขึ้นตลอดเวลา

จากบทความที่นำเสนอยังพบว่า ชาวเลที่บ้านแหลมตึกแกในจังหวัดภูเก็ตนั้นมีความพยายามในการปรับเปลี่ยนวิธีการมองตัวเองใหม่ ทั้งนี้เพื่อให้เป็นที่ยอมรับของคนกลุ่มอื่นในสังคม อาทิเช่น การเปลี่ยนชื่อเรียกตัวเองจาก “ชาวเล” มาเป็น “ไทยใหม่” ก็เพราะต้องการให้คนในสังคมยอมรับความเป็นตัวตนของชาวเลมากยิ่งขึ้น ซึ่งน่าสนใจว่า เมื่อเวลาผ่านไปชาวเลมีวิธีการปรับเปลี่ยนทัศนคติที่มีต่อตัวเองเพื่อให้เป็นที่ยอมรับในสังคมมากขึ้น แล้วคนกลุ่มอื่นๆ ในสังคมมีวิธีการมองชาวเลที่เปลี่ยนไปหรือไม่ ยกตัวอย่างเช่น ในเหตุการณ์สึนามิที่ผ่านมา ก็มีมุมมองเกี่ยวกับชาวเลแตกต่างออกไป คือมีการพูดถึงชาวเลว่าเป็นผู้ที่อยู่ใกล้ชิดกับทะเล มีภูมิปัญญาที่รู้ว่าสึนามิจะมา แล้วก็สามารถหนีเอาชีวิตรอดมา

ได้ ผิดกับชาวบ้านกลุ่มอื่นๆ ที่ต้องเสียชีวิตอย่างมากมายในภัยครั้งนั้น ซึ่งเหตุการณ์ดังกล่าวก็เป็นความเปลี่ยนแปลงอีกอย่างหนึ่ง ที่มีผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางด้านทัศนคติในการมองชาวเลที่ต่างออกไปจากเดิม

16. ชื่อหัวข้อ ปี่พาทย์ ประชันอิพิฮอพ

ผู้วิจารณ์ ศ.ดร.เสมอชัย พูลสุวรรณ

ชื่อบทความ วัด-สะ-เหมียน เสียงแห่งการต่อต้านและความรุนแรงที่ปรากฏในดนตรีอิพิฮอพ

ผู้เสนอบทความ คชาชัย วิชัยดิษฐ์

คำวิจารณ์

ศ.ดร.เสมอชัย พูลสุวรรณ ผู้ดำเนินรายการเห็นว่า งานศึกษานี้ควรจะ

1) ชี้ให้เห็นเพลงอิพิฮอพที่ปฏิเสธระบบตลาด ซึ่งจะแสดงถึงการก่อรูปของกลุ่มแฟนเพลงที่เป็นวัฒนธรรมย่อยกลุ่มวัยรุ่นได้จริง

2) เห็นว่าวัฒนธรรมเพลงพื้นบ้านไทยมีส่วนที่สอดคล้องกับรูปแบบการร้องของเพลงอิพิฮอพ ดังนั้นจึงช่วยให้เพลงเหล่านี้ได้รับความนิยมในกลุ่มวัยรุ่นไทย ซึ่งเหมือนช่วยฟื้นฟูเพลงพื้นบ้านทางอ้อม

17. ชื่อหัวข้อ ความรุนแรงในเรือนร่างสตรี

ผู้วิจารณ์ ดร.สุชาดา ทวีสิทธิ์

ชื่อบทความ การรับรู้ความรุนแรงทางเพศในกลุ่มหญิงบริการชาวลาวที่ทำงานในเขตชายแดนอีสานใต้ของไทย

ผู้เสนอบทความ เนตรดาว เกาถวิล

ชื่อบทความ ฆิดาน ผู้หญิงกับ “การขริบ”

ผู้เสนอบทความ ศุภกิจ เจนนพกาญจน์

ชื่อบทความ หญิงชรา ความจน คนชายขอบ ชีวิตริมฟุตบาทของหญิงชราขอทาน

ผู้เสนอบทความ จุฑามณี สมบูรณ์สุทธิ

ข้อบทความ ร่างกายอันแปลกแยก ชาตินักรุนแรง และการ เคลื่อนไหวข้ามชาติของผู้หญิง ไทใหญ่

ผู้เสนอบทความ ดร.ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

คำวิจารณ์

สำหรับบทความ “การรับรู้ความรุนแรงทางเพศในกลุ่มหญิงบริการชาวลาวที่ทำงานในเขตชายแดนอีสานใต้ของไทย” ผู้วิจารณ์เห็นว่า งานวิจัยควรให้ความสำคัญกับการมองมิติของ “ความรุนแรง” ทั้งในบริบทของผู้ถูกกระทำและผู้กระทำ เนื่องจากมิติการมองที่ต่างกันจะนำไปสู่การนิยามความรุนแรงที่ต่างกันด้วย ในแง่นี้ ถ้าหากการกระทำที่บุคคลหนึ่งมองว่าเป็นความรุนแรง แต่กลับไม่เป็นความรุนแรงสำหรับอีกคนก็ส่งผลให้นิยามของความรุนแรงในกรณีศึกษาไม่มีความคงที่ เช่น ในขณะที่หญิงบริการที่ถูกล่อลวงบังคับให้ค้าประเวณีมองว่าการถูกบังคับให้จำยอมดังกล่าวเป็นความรุนแรง แต่สำหรับฝ่ายชายนักเที่ยว แม่เล้า และหญิงบริการที่เป็นมืออาชีพ กลับไม่รู้สึกรู้ว่ากรกระทำดังกล่าวเป็นความรุนแรงแล้ว ก็อาจเกิดคำถามขึ้นได้ว่า แท้จริงแล้วการรับรู้ความรุนแรงทางเพศในกลุ่มหญิงบริการที่งานวิจัยศึกษานั้น เป็นผลจากภูมิหลังและปัจจัยต่างๆ หรือเป็นผลจากการนิยามสิ่งที่เป็นความรุนแรงทางเพศที่แตกต่างกัน ทั้งของตัวผู้ถูกศึกษาและผู้ศึกษาเอง นอกจากนี้ ยังมีประเด็นที่น่าสนใจแต่งานวิจัยไม่ได้กล่าวถึงเลย ก็คือการศึกษาวิเคราะห์ว่า ชายนักเที่ยวชาวไทยมีมุมมองต่อการซื้อบริการทางเพศจากหญิงชาวลาวในฐานะที่เป็นแฟนตาซีทางเพศนั้น มีความแตกต่างอย่างไรจากการที่ชายนักเที่ยวฝรั่งชอบซื้อบริการจากหญิงบริการชาวไทย

บทความ “ชีวิตาน: ผู้หญิงกับการขบิ” ผู้วิจารณ์ได้ชี้ให้เห็นว่า ประเด็นที่งานวิจัยควรศึกษาวิเคราะห์เพิ่มเติมก็คือ การตอบคำถามสำคัญให้ได้ว่า หากมองในแง่ของสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม (cultural relativism) แล้วจะวิเคราะห์การทำชีวิตานอย่างไร โดยเฉพาะในการเผชิญกับปัญหาความขัดกันระหว่างสิทธิของวัฒนธรรม (cultural rights) และสิทธิมนุษยชน (human rights) ในการศึกษาวิจัยทางวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยา

บทความ “หญิงชรา ความจน คนชายขอบ: ชีวิตริมฟุตบาทของหญิงชราชอทาน” ผู้วิจารณ์เห็นว่า ในการศึกษาวิเคราะห์ถึงกระบวนการเข้ามาเป็นชอทานของหญิงชราจากชนบทนั้น ผู้ศึกษาไม่สามารถจะทำการวิเคราะห์ปัจจัยเชิงโครงสร้าง (macro power) โดยแยกขาดจากปัจจัยระดับปัจเจกบุคคล (agency) ได้ เนื่องจากทั้งสองส่วนมีความเชื่อมโยงและกำหนดซึ่งกันและกันอย่างไม่สามารถแยกจากกันได้ ในกรณีนี้ จะเห็นได้ว่าปัจจัยเชิงโครงสร้างที่ทำให้หญิงชรากลายเป็นชอทานในเมืองก็คือ ความล้มเหลวในระบบทุนนิยม ในขณะที่เดียวกันการพยายามนำเสนอตัวตนใหม่ของหญิงชราชอ

ทาน เพื่อบอกกับสังคมว่าตนไม่ใช่ขอทาน หากแต่เป็นคนแก่ที่ทำมาหากินด้วยแรงงานตนเอง ไม่ว่าจะเป็นการขายของเล็กๆ น้อยๆ การดูดวง หรือการเล่นดนตรีนั้น แท้จริงแล้วก็คือการหาช่องทางที่จะเป็นส่วนหนึ่งของระบบทุนนิยมนั่นเอง

บทความ “ร่างกายอันแปลกแยก ชาตินักรุนแรง และการเคลื่อนไหวข้ามชาติของผู้หญิงไทใหญ่” ผู้วิจารณ์ได้ตั้งคำถามต่องานวิจัยว่า ในกรณีของขบวนการกู้ชาติสตรีไทใหญ่นั้น การนิยามความเป็นชาติใหม่ ที่ไม่ใช่การนิยามชาติในฐานะกองกำลังแบบชาติของผู้ชายจะสามารถทำได้จริงหรือไม่ เพราะการจะทำให้ประเด็นคำถามของสตรีสามารถบรรลุผลจริงได้นั้น จำเป็นต้องล้มล้างวิธีคิดแบบกู้ชาติของผู้ชายเสียก่อน นั่นก็หมายถึงการเป็นชาติที่ไร้รัฐ แต่หากต้องการสร้างชาติก็หนีไม่พ้นภาวะสงคราม และความรุนแรงต่อผู้หญิงก็ยังคงดำรงอยู่ต่อไป ดังนั้นแล้วขบวนการกู้ชาติสตรีจะจัดการกับปัญหาความลึกลับนี้อย่างไร เพราะหากการเป็นชาติอิสระแบบชายยังคงอยู่ การแทรกนิยามชาติแบบผู้หญิงก็จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้