

ความอีหลักอีเหลือของ
มโนทัศน์ชาติพันธุ์
(The Predicament of Ethnicity)

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้สำรวจพัฒนาการทางความคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ (ethnicity) ของชาร์ลส์ เอฟ คายส์ ในฐานะเครื่องมือทางความคิดในการเข้าใจความแตกต่างอันซับซ้อนของกลุ่มชน ผู้เขียนเสนอว่า คุณูปการที่สำคัญของคายส์ ไม่ได้อยู่ที่การพัฒนาทฤษฎีที่ตนตั้งกล่าวให้คมชัดหรือมีพลานุภาพในการอธิบายสังคมแต่อย่างใด หากแต่อยู่ที่ การทำให้ทฤษฎีที่ตนตั้งกล่าว เต็มไปด้วยความกำกวม อิทธิพลที่เหลือและไม่ลงรอย พร้อมทั้งเปิดมิติความสัมพันธ์ที่เต็มไปด้วยปัญหาระหว่าง อัตลักษณ์ วัฒนธรรม และรัฐชาติ ในขณะที่ความสนใจของคายส์ต่อกระบวนการก่อรูปของความหมายของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ได้รับอิทธิพลโดยตรงจาก เวเบอร์ เกียรติชิลีช และบูร์ดิเยอ การเชื่อมโยงระหว่างเทคโนโลยีเชิงอำนาจ วิทยาศาสตร์ และชาติพันธุ์ ของคายส์ในยุคหลัง ได้รับแรงบันดาลใจจากฟูโกต์ ที่ช่วยในการเปิดเผยให้เห็นถึงตรรกะของการจัดแบ่งกลุ่มทางชาติพันธุ์ของรัฐชาติ ตลอดจนสืบสาววงศาวนว่านเครือของความเป็นชาติพันธุ์ในยุคสมัยของรัฐชาติสมัยใหม่ ในท่ามกลางความอิทธิพลเหลือของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ มโนทัศน์ดังกล่าวยังคงเป็นฐานความคิดสำคัญของคายส์ในการเข้าใจพลวัตการเปลี่ยนแปลงสังคม บทความลงท้ายด้วยการวิเคราะห์ข้อจำกัดมโนทัศน์ชาติพันธุ์ อันยังคงเป็นเรื่องที่ทำทนายนักศึกษาด้านชาติพันธุ์ร่วมสมัยในปัจจุบัน

คำสำคัญ: ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ ชาติพันธุ์ ความผูกพันขั้นพื้นฐาน รัฐชาติ เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

Abstract

This article explores the historical conurbation of ethnicity as a conceptual tool developed by Charles F. Keyes to understand the complex differences of human beings. Central to his contribution to ethnic studies is the attempt to problematize the notion of ethnicity. Far from being clear and denite, ethnicity has been rendered ambiguous, ambivalent and incommensurate, particularly when it is used to understand the relationships between identity, culture, and nation-state. While Weber, Geertz, Leach, and Bourdieu have shaped Keyes's early interest in ethnicity, his later work has been inuenced by Foucault in an attempt to unravel the logic of ethnic classication and to trace the genealogy of ethnicity within the context of the modern nation-state. Despite its ambivalence, ethnicity continues to be the fundamental stream of Keyes's thinking to study the dynamics of social change. The paper ends by pointing out some of the limitations in Keyes's approach to ethnicity that remains a challenge for students of contemporary ethnic studies.

Keywords: Charles F. Keyes, ethnicity, primordial attachment, nation-state, mainland Southeast Asia

บทนำ

การเกิดขึ้นของมโนทัศน์ชาติพันธุ์² (ethnicity) ถือเป็นจุดหักเหที่สำคัญของวิธิตคิดในการมองและอธิบายความแตกต่างของมนุษย์ในยุคหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นต้นมา การเสื่อมความนิยมลงของมโนทัศน์ที่มีอิทธิพลก่อนหน้านั้น ไม่ว่าจะเป็นเชื้อชาติ (race) และชนเผ่า (tribe) เกิดขึ้นภายใต้บริบทของการล่มสลายลงของลัทธิล่าอาณานิคมของโลกตะวันตก ที่เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการกระบวนสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ของประเทศต่างๆ ในทวีปแอฟริกาและเอเชีย มโนทัศน์ชาติพันธุ์ ได้ชี้ให้เห็นว่า ทฤษฎีที่อธิบายความต่างของผู้คนด้วยลักษณะทางชีวกายภาพ หรือเชื้อชาติ ซึ่งมาสู่การเหยียดสีผิวนั้น ไม่อาจใช้เป็นเครื่องมือทางแนวคิดในการเข้าใจสังคมได้อีกต่อไป ในขณะที่เดียวกันมโนทัศน์ว่าด้วยชนเผ่า (tribe) ที่เคยถูกใช้โดยนักมานุษยวิทยาตะวันตกอย่างแพร่หลาย ในการอธิบายกลุ่มชนที่มีการยังชีพอย่างเรียบง่าย มีการจัดโครงสร้างทางสังคมการเมืองที่ไม่ซับซ้อน เป็นสังคมปิดและห่างไกลจากรัฐสมัยใหม่ และไม่มีการจัดองค์กรแบบรัฐ ก็ล้าสมัยและไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงของสังคมชนเผ่าในยุคปัจจุบัน ที่วิถีชีวิตของกลุ่มชน ไม่ว่าจะอยู่ที่ใดก็ตาม ต่างก็ดำเนินไปภายใต้ความสัมพันธ์กับสังคมสมัยใหม่และรัฐชาติในระดับต่างๆ กัน

อย่างไรก็ตาม คำถามที่ตามมาก็คือ หากการแบ่งด้วยลักษณะทางชีวกายภาพ และการแยกช่วงระหว่างสังคมชนเผ่า และสังคมสมัยใหม่ ไม่อาจช่วยให้เข้าใจความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนต่างๆ อีกต่อไป มโนทัศน์ชาติพันธุ์ มีศักยภาพในการอธิบายเงื่อนไข และกระบวนการในการสร้าง จำแนก จัดกลุ่ม และรวมพวกของกลุ่มต่างๆ ในสังคมได้มากน้อยเพียงใด สิ่งที่นำสนใจสำหรับมโนทัศน์ชาติพันธุ์ก็คือ แม้ว่ามโนทัศน์ดังกล่าวจะกำเนิดขึ้น เพื่อแทนที่มโนทัศน์เชื้อชาติและชนเผ่า แต่ที่ศตวรรษของชาติพันธุ์ศึกษา กลับเต็มไปด้วยข้อถกเถียง ความไม่ลงรอย และกำวมกบของการพยายามทำความเข้าใจว่าชาติพันธุ์คืออะไร และเปลี่ยนแปลงได้อย่างไร⁴ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในบริบทที่อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ไม่อาจเป็นเรื่องที่จะพิจารณาได้อย่างปลอดภัยจากการเมืองเรื่องรัฐชาติได้อีกต่อไป บทความชิ้นนี้สำรวจพัฒนาการทางความคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ (ethnicity) ของชาร์ลส์ เอฟ คายส์ ในฐานะเครื่องมือทางความคิดในการเข้าใจความแตกต่างอันซับซ้อนของกลุ่มชน ผู้เขียนเสนอว่า

คุณูปการที่สำคัญของคายนส์ ไม่ได้อยู่ที่การพัฒนามโนทัศน์ดังกล่าวให้คมชัดหรือมีผลานุภาพในการอธิบายสังคมแต่อย่างใด หากแต่อยู่ที่การทำให้นโนทัศน์ดังกล่าวเต็มไปด้วยความกำกวม อิทธิลัทธิเหลือ และไม่ลงรอย พร้อมทั้งเปิดมิติความสัมพันธ์ที่เต็มไปด้วยปัญหาระหว่าง อัตลักษณ์ วัฒนธรรม และรัฐชาติ ในขณะที่ความสนใจของคายนส์ในยุคแรกต่อกระบวนการก่อรูปของความหมายของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ได้รับอิทธิพลโดยตรงจากสำนักคิดในสายตีความ ของ แมกซ์ เวเบอร์⁵ และ คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์⁶ วิธีคิดเชิงวิพากษ์ที่มีต่อโครงสร้างและหน้าที่นิยม ของเอ็ดมันด์ ลีช⁷ ตลอดจนทฤษฎีสายปฏิบัติการของ ปีแอร์ บูร์ดิเยอ⁸ งานในยุคหลังของคายนส์ ซึ่งให้ความสำคัญกับบทบาทของรัฐชาติที่มีต่อชาติพันธุ์ และการศึกษาที่เชื่อมโยงระหว่างเทคโนโลยีเชิงอำนาจของรัฐ วิทยาศาสตร์ และชาติพันธุ์ ได้รับแรงบันดาลใจจากสำนักคิดหลังโครงสร้างนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งโดยนักคิดเช่น มิเชล ฟูโกตี⁹ ที่ช่วยในการสืบสาวตรรกะของการจัดแบ่งกลุ่มทางชาติพันธุ์ของรัฐชาติ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าคายนส์เองจะตระหนักดีถึงความกำกวมของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ ทั้งในแง่นิยาม ความหมาย และในแง่เครื่องมือทางความคิด แต่ก็ยังไม่อาจจะละทิ้งมโนทัศน์ดังกล่าวไปได้ บทความลงท้ายด้วยการวิเคราะห์ “ความอิทธิลัทธิเหลือ” ของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ ตลอดจนข้อจำกัดในการอธิบายปรากฏการณ์และประสบการณ์ทางสังคมที่ทวีความซับซ้อนขึ้น ในบริบทที่ความหมายของชาติพันธุ์ ไม่อาจนิยามเพียงภายในขอบเขตของความสัมพันธ์ภายในหรือระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์อีกต่อไป หากแต่ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของปฏิสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนระหว่างกลุ่มชนกับรัฐชาติ และความเป็นชาติ อีกทั้งยังเป็นกระบวนการที่ถูกรับรู้ และตีความ ผ่านประสบการณ์ที่เกิดจากตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของผู้คน ที่แม้จะสังกัดกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน แต่ก็มี ความแตกต่างและหลากหลาย ซึ่งก่อให้เกิดคำถามใหม่ๆ ต่อการศึกษาทางชาติพันธุ์ในยุคปัจจุบัน

วัฒนธรรม และชาติพันธุ์

ในความพยายามที่จะแยกตัวออกจาก “เชื้อชาติ” และ “ชนเผ่า” นักสังคมศาสตร์ในยุคนั้น จำเป็นต้องค้นหาหลักคิดใหม่ในการทำความเข้าใจกับตรรกะในการจำแนกความเหมือนและความต่างของกลุ่มชนต่างๆ ซึ่งทฤษฎีสังคมวิทยาคลาสสิกในยุคนั้น ไม่อาจให้คำตอบได้มากนัก ดังที่ กีเบอร์นอและเร็กซ์ (Guibernau and Rex 1997: 2) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า มาร์กซิสม์นั้นมีแนวโน้มจะเห็นชาติพันธุ์เป็นรูปแบบหนึ่งของจิตสำนึกปลอม (false consciousness) ซึ่งในที่สุดก็จะถูกแทนที่ด้วยจิตสำนึกที่แท้จริงทางชนชั้น ในขณะที่ ทอนนีส์ (Francis Tönnies) และเดอริคม์ (Emile Durkheim) นั้นก็ให้ความสำคัญกับความขัดกันระหว่างสังคมประเพณีและสังคมสมัยใหม่มากกว่าที่จะทำความเข้าใจถึงการดำรงอยู่ของจิตสำนึกร่วมของกลุ่มชนก่อนสังคมสมัยใหม่ แม้ในท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของสังคมอย่างรวดเร็ว ดูเหมือนว่า นักคิดคลาสสิกเพียงคนเดียวที่อุทิศเวลาในการพัฒนาแนวคิดที่แตกต่างจาก ชนชั้น (class) สถานะภาพ (status) และกลุ่มคณะ (party) ขึ้นมา คือ แมกซ์ เวเบอร์ (Max Weber) ซึ่งได้นิยาม กลุ่มชาติพันธุ์ไว้ว่า หมายถึง “พวกกลุ่มชนที่มีความเชื่อแบบอัตวิสัยเกี่ยวกับเชื้อสายร่วม ทั้งนี้เนื่องมาจากรูปลักษณะทางกายภาพที่คล้ายคลึงกัน หรือประเพณีที่เหมือนกัน หรือทั้งสองประการ หรือเพราะความทรงจำเกี่ยวกับการถูกปกครองโดยอาณานิคม หรือการอพยพย้ายถิ่น (Weber 1922, 1968: 389 เน้นโดยผู้เขียน)”¹⁰

การเน้นเงื่อนไขของการรับรู้เชิงอัตวิสัย (subjective perception) ได้ทำให้หมิ่นในทัศนชาติพันธุ์ของเวเบอร์แตกต่างโดยสิ้นเชิงจากมโนทัศน์ว่าด้วยเชื้อชาติ ในขณะที่เดียวกันเวเบอร์ก็ไม่ได้เห็นว่าชาติพันธุ์นั้นนำมาซึ่งการรวมกลุ่มโดยอัตโนมติ หากแต่เกิดขึ้นจากการกระทำกร หรือการนำเอาความเชื่อที่มีต่อความร่วมกันทางชาติพันธุ์มาใช้ หรือหล่อหลอมขึ้นมาเป็นกลุ่มทางสังคมและการเมือง ในแง่นี้ บทบาททางประวัติศาสตร์จึงมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งในการสร้างความทรงจำในอดีตร่วม ความผูกพันกับผืนแผ่นดิน ชนบประเพณีหรือวิถีชีวิต ที่สามารถดำรงอยู่ได้เป็นเวลานาน และก่อรูปเป็นอัตลักษณ์ร่วมทางชาติพันธุ์ แม้ว่าสถาบันทางการเมืองที่ผลิตซ้ำความเชื่อและจิตสำนึกดังกล่าวจะไม่ได้ดำรงอยู่อีกต่อไปแล้วก็ตาม ดังพบได้ในกลุ่ม

ผู้อพยพย้ายถิ่น ทั้งที่อพยพโดยเต็มใจและไม่เต็มใจ

แนวคิดที่ว่าด้วยเชื้อสายร่วมกัน (common descent) ของเวเบอร์ มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อนักมานุษยวิทยาในรุ่นหลัง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) และ ชาร์ลส์ คายส์ (Charles Keyes) ซึ่งได้ขยายความคิดเรื่องเชื้อสายเดียวกัน (shared descent) ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบสำคัญของความผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial attachment)¹¹ ที่กลุ่มชนให้ความสำคัญ และถือเป็นตัวบ่งบอกความเป็นพวกเดียวกันของกลุ่มชาติพันธุ์ ในขณะที่เวเบอร์พัฒนามโนทัศน์เรื่องชาติพันธุ์ขึ้นมาเพื่อหนีห่างจากมโนทัศน์เชื้อชาติ และชนชั้น ซึ่งมีฐานคิดในแบบวัตถุนิยม งานในยุคแรกของคายนันได้หยิบยืมมโนทัศน์ของเวเบอร์ เกียร์ตซ์ เลวี-สเตราส์ ตลอดจนงานของลีช และมอร์มัน เพื่อโต้แย้งกับทั้งฐานคิดแบบวัตถุนิยมที่มองชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นหน่วยถือครองทางวัฒนธรรม (cultural bearing unit) พร้อมๆ กับวิพากษ์วิธีคิดที่มองชาติพันธุ์ในเชิงสถานการณ์ (situational approach) ที่เห็นว่าจิตสำนึกและการรับรู้ทางวัฒนธรรม เป็นไปตามแต่สถานการณ์จะพาไป

ใน “Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group” (1976) ซึ่งเป็นงานทางทฤษฎีทางชาติพันธุ์ในยุคแรกๆ ของคายนัน คายนันได้พยายามในการโต้แย้งกับวิธีคิดแบบวัตถุนิยม ที่พยายามมองหาคุณลักษณะทางวัฒนธรรม (cultural trait) เพื่อนำมาใช้ในการจัดแบ่งกลุ่มชาติพันธุ์ ในขณะที่เดียวกันก็ปฏิเสธแนวคิดแบบสถานการณ์กำหนด ที่เห็นว่าการนิยามตัวตนทางชาติพันธุ์นั้น เกิดจากการใช้คุณลักษณะทางวัฒนธรรมอะไรก็ได้ตามอำเภอใจ ขึ้นอยู่กับว่าอยู่ในสถานการณ์เช่นไร ในทฤษฎีของคายนัน อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ไม่ใช่อะไรก็ได้ ที่คนจะหยิบฉวยขึ้นมาตามอำเภอใจโดยไร้ฐานคิด เพื่อนิยามตัวตนไปตามสถานการณ์หนึ่งๆ เพราะการอธิบายดังกล่าว ไม่อาจช่วยให้เข้าใจวิธีคิด ตลอดจนจิตสำนึก เกณฑ์การรับรู้ความเหมือน และความต่างของกลุ่มชนได้ แต่ในขณะเดียวกัน เกณฑ์ทางวัฒนธรรม ก็ไม่ใช่สิ่งที่กำหนดจากปัจจัยทางวัตถุนิยม โดยที่ไม่ได้เชื่อมโยงกับโลกทฤษฎี ความคิดของผู้คน คายนันจึงปฏิเสธการพยายามใช้ ภาษา เครื่องแต่งกาย บ้านเรือน หรือเงื่อนไขทางวัตถุนิยมอื่นๆ ในการทำความเข้าใจการแบ่งกลุ่มทางชาติพันธุ์ดังที่นักสังคมศาสตร์ในยุคนั้นเชื่อกัน¹²

ในการพัฒนากรอบคิดชาติพันธุ์สายการตีความ คายส์ได้หยิบยืมวิธีการมอง “วัฒนธรรม” จากเกย์รต์ซ ซึ่งพิจารณาวัฒนธรรมจากมิติของการรับรู้และเข้าใจของมนุษย์¹³ สำหรับเกย์รต์ซแล้ว วัฒนธรรม เปรียบเสมือนข่ายใยแห่งความสำคัญที่มนุษย์ได้ถักทอขึ้นเอง (self-spun webs of signigance) แต่ขณะเดียวกันมนุษย์เองก็กลับถูกแขวน (suspended) ไว้ในข่ายใยที่ตนเองถักทอขึ้นมา สิ่งที่มนุษย์รับรู้ว่าเป็นสำคัญและมีความหมายอย่างยิ่งนี้ ได้ถูกสร้างและหล่อหลอมผ่านสถาบันทางสังคม ในรูปแบบเชิงสัญลักษณ์ต่างๆ ที่ได้ถูกซึมซับ และเรียนรู้โดยสมาชิกในสังคม วัฒนธรรมจึงเป็นสิ่งที่มียู่แล้วในสังคม (givens) แต่ขณะเดียวกันก็สามารถเปลี่ยนแปลงได้จากปฏิสัมพันธ์ ประสบการณ์ และการตีความ ของสมาชิกทั้งภายในและระหว่างสังคม อุดมการณ์ทางชาติพันธุ์ ในทรรคนะของคายส์ จึงเป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่ความผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial attachment) มาจากองค์ประกอบทางวัฒนธรรม อันเป็นสิ่งที่มียู่แล้วในสังคม และสิ่งที่มียู่แล้วในสังคม ที่มีความหมายในทางชาติพันธุ์และมักถูกให้ความสำคัญในลำดับต้น ก็คือความคิดเรื่องผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน (descent) ชาติพันธุ์ในแง่นี้ จึงมาจากการตีความทางวัฒนธรรมว่าด้วยผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน

คายส์ได้แยกความแตกต่างระหว่างผู้สืบเชื้อสายเดียวกันทางสังคม (social descent) และผู้สืบเชื้อสายเดียวกันทางพันธุกรรม (genetic descent) (Keyes 1986: 5) ซึ่งคายส์เห็นว่าแม้ว่าในบางครั้งจะมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันอยู่บ้าง แต่ก็ไม่จำเป็นต้องเชื่อมโยงกันเสมอไป ยกตัวอย่างเช่น ความเป็นอเมริกัน ที่วางอยู่บนความคิดที่ว่า เป็นผู้ที่สืบเชื้อสายมาจากชาวอังกฤษที่ตั้งรกรากและบุกเบิกในคริสต์ศตวรรษที่ 15 (Pilgrim Fathers) ตลอดจนบรรพบุรุษที่ร่วมรบและร่วมกันสร้างชาติอเมริกาขึ้นมา ในความเป็นจริงแล้วมีชาวอเมริกันจำนวนน้อยมากที่สามารถสืบสาวเชื้อสายย้อนขึ้นไป และเชื่อมโยงกับบรรพบุรุษที่ว่า ที่ได้ร่วมกันสร้างรัฐธรรมนูญของอเมริกาและต่อสู้ในสงครามปลดปล่อยอเมริกา (the Revolutionary War) ร่วมกันมา คายส์ยังเห็นต่างจากนักวิชาการบางคน เช่น ฟรานซิส (E.K. Francis 1976) และ แวน เดน เบิร์ก (van den Berghe 1978) ที่เสนอว่าพลังแห่งอารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อเชื้อชาติ และชาติพันธุ์ เกิดขึ้นเพราะอัตลักษณ์ทั้งสองนั้นเป็นส่วนขยายของความเป็นเครือญาติ (kinship) ซึ่งได้สร้างความรู้สึกร่วม

อันเป็นที่มาที่ทำให้มนุษย์แสวงหาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันจาก “พวกเดียวกัน” หรือ “ผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน” คายส์กลับเห็นว่า แนวคิดเรื่องผู้สืบเชื้อสายเดียวกันนั้น ไม่ใช่สิ่งที่ถูกกำหนดโดยพันธุกรรม หรือลักษณะร่วมทางชีวภาพ หรือความเป็นเครือญาติร่วมสายโลหิต แต่อยู่ที่การตีความทางวัฒนธรรม ทั้งนี้ ความรู้สึกถึงความ เป็นพวกพ้องเดียวกันนั้นเป็นสิ่งที่ต้องเรียนรู้ ทั้งจากครอบครัว และสถาบันต่างๆ ในสังคม ขณะเดียวกัน ก็ไม่มีแบบแผนที่แน่นอนตายตัวว่า ลักษณะทางวัฒนธรรมอะไร ที่เป็นตัวกำหนดทางชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะ เป็นภาษา หรือกระทั่ง ศาสนา ดังนั้น เราจึงพบว่าผู้ที่พูดภาษาต่างกัน เช่นชนชาวจิงปอ และลี้ซู่ ในภาคเหนือของพม่า กลับมองว่าพวกเขาเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน (Leach 1954) ในขณะที่ชาวอังกฤษที่ไปตั้งรกรากในออสเตรเลีย ที่แม้จะพูดภาษาเดียวกัน แต่กลับมีการพยายามจัดจำแนกความแตกต่างทางชาติพันธุ์ภายในกลุ่มตนเอง (Keyes 1986: 7) ในกรณีศาสนา ก็เช่นเดียวกัน ในภาคใต้ของฟิลิปปินส์ ชาวบาจอ (Bajau) และทอสัก (Tausug) ที่แม้จะนับถือศาสนาอิสลามเช่นเดียวกัน แต่กลับใช้ความต่างของ ศาสนพิธีและการปฏิบัติ เป็นตัวแยกความแตกต่างระหว่างชนชาวมุสลิมทั้งสองกลุ่ม (อ้างแล้ว) ในทางตรงกันข้าม ชาวกะเหรี่ยงในไทย ที่แม้จะนับถือศาสนาที่ต่างกัน แต่กลับเห็นว่า กะเหรี่ยงที่ต่างกลุ่มต่างศาสนา และกระจัดกระจายอยู่ตามที่ต่างๆ นั้น ล้วนแล้วแต่เป็น “พี่น้องกัน”

ในแง่นี้แล้ว คุณลักษณะทางวัฒนธรรม จึงขึ้นกับการตีความ ประสบการณ์ และปฏิสัมพันธ์ อันเป็นกระบวนการสำคัญที่ทำให้ความเป็นบรรพบุรุษของผู้สืบเชื้อสายเดียวกันนั้น มีนัยยะทางชาติพันธุ์ขึ้นมา และบ่อยครั้งที่การตีความนั้นๆ จะอยู่ในรูปแบบของตำนาน เรื่องเล่า เพลง การแสดง พิธีกรรม สัญลักษณ์ ฯลฯ เนื้อหาของประสบการณ์ของความเป็นบรรพบุรุษ อันเป็นที่มาของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นั้น มีความแตกต่างและหลากหลาย ทั้งนี้อาจประกอบไปด้วยความทรงจำอันเจ็บปวด (เช่น กรณีชาวมิวด้าในอเมริกา) ความรุนแรงและการสังหารหมู่ (เช่น กรณีชาวยิว) การต่อสู้ ความพ่ายแพ้ และการถูกบังคับย้ายถิ่น (เช่น กรณีชาวอเมริกันพื้นเมืองในอเมริกา) เป็นต้น แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น ไม่ว่าจะเนื้อหา และสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์จะเป็นอะไรก็ตาม แหล่งที่มาทางวัฒนธรรมเหล่านี้ ต้องถูกเรียนรู้ และซึมซับเข้าเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นตัวตนของปัจเจกบุคคลเสียก่อนจึงจะกลายเป็นอัตลักษณ์

ส่วนบุคคลได้ ในการนิยามอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ คายส์ ได้อ้าง เดโอส (DeVos 1975: 17) ซึ่งได้กล่าวถึงชาติพันธุ์ไว้ว่า หมายถึง “ความรู้สึกในความต่อเนื่องกับอดีต ความรู้สึกที่ถูกรักษาไว้ในฐานะส่วนสำคัญของการนิยามตัวตนของตนเอง ชาติพันธุ์นั้นสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับความต้องการของปัจเจกบุคคลที่มีต่อความต่อเนื่องของกลุ่ม ในระดับจิตวิทยาแล้ว ชาติพันธุ์คือความรู้สึกของการอยู่รอด หากกลุ่มอยู่รอดได้ คนก็รู้สึกแน่ใจว่าจะอยู่รอดได้ แม้จะไม่ใช้การอยู่รอดในเชิงส่วนตัวก็ตามที่”

คายส์ยังเสนออีกว่า สิ่งที่เป็นพื้นฐานสำคัญสำหรับมโนทัศน์ผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน (descent) นั้น จริงๆ แล้วกลับไม่ใช่ความสามารถในการสืบสาววงศ์วาน ความสัมพันธ์ทางสายโลหิต แต่เป็นชุดความคิดว่าด้วย “สิทธิและพันธะหน้าที่” ที่ สืบต่อและส่งผ่านจากบุคคลหนึ่งไปยังอีกบุคคลหนึ่งภายใต้ระบบการสืบทอดความเป็นทายาทหรือมรดก (heirship) อย่างต่อเนื่อง การสืบต่อและส่งผ่านนี้จะแสดงออกผ่านความสัมพันธ์ (ไม่ว่าจะทางสายโลหิต หรือไม่ใช่ก็ตาม) ระหว่างทายาทผู้สืบทอดสิทธิและพันธะหน้าที่ และบิดามารดา ผู้อยู่ในลำดับล่าสุดในสายของการสืบทอดมรดกทางด้านสิทธิและพันธะหน้าที่นั้นๆ ในแง่นี้ สิทธิและพันธะหน้าที่ จึงกล่าวได้ว่าเป็นความผูกพันขั้นพื้นฐาน ทั้งนี้เพราะเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่แล้วภายในมโนทัศน์ว่าด้วยเชื้อสายเดียวกัน (Keyes 1984: 3) การตีความแนวคิดเรื่องเชื้อสายเดียวกัน โดยให้ความสำคัญกับความเข้าใจทางวัฒนธรรม มากกว่าองค์ประกอบทางด้านชีวภาพของคายส์ ได้ช่วยเน้นมิติทางด้านความสัมพันธ์ มากกว่าความเป็นแก่นสาร (essence) ของสิ่งที่เรียกว่า มรดก (heritage) ซึ่งได้ช่วยทำให้มโนทัศน์เชื้อสายเดียวกัน เป็นสิ่งที่ต่อรองและเปลี่ยนแปลงได้ อันเนื่องมาจากการตีความที่แตกต่างกันในเรื่องการอ้างสิทธิที่มีต่อความเป็นทายาทดังกล่าว

แม้ว่างานของคายส์ จะให้ความสำคัญกับพลังของวัฒนธรรมที่มีอยู่ในสังคม ในการหล่อหลอมวิถีคิด สำนึก อัตลักษณ์และตัวตนทางชาติพันธุ์ของผู้คน แต่คายส์ก็ตระหนักอยู่เสมอว่า ในโลกแห่งความเป็นจริงนั้น พลังของวัฒนธรรม ไม่จำเป็นต้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเสมอไป ในทางตรงข้าม ในชีวิตประจำวันทางสังคมมนุษย์นั้นเผชิญกับการตัดสินใจที่จะต้องเลือกอัตลักษณ์ที่แตกต่าง และในบางครั้งก็ขัดแย้งกันอยู่ตลอดเวลา บุคคลหนึ่งจึงอาจเลือกที่จะเป็นอะไร หรือเป็นสมาชิกมากกว่า 1 กลุ่มชาติพันธุ์ ยกตัวอย่างเช่น ผู้มีเชื้อสายญี่ปุ่นในอเมริกา ที่ต้องเผชิญ

กับทางเลือกอยู่เสมอ ว่าจะจะเป็นอเมริกันในโลกแห่งความทันสมัยและประสบความสำเร็จทางวัตถุ หรือจงรักภักดีต่อโลกของสังคมประเพณีของบรรพบุรุษที่อพยพเข้ามาเป็นพลเมืองชั้นสองในโลกของคนผิวขาว ทางสองแพร่งของการเลือกนี้ ชี้ให้เห็นถึงลักษณะที่ย้อนแย้งของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในบริบทที่แตกต่างกันไปของสังคม ทั้งนี้ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์อาจเป็นทั้งข้อจำกัด เพราะแม้ว่าการหลอหลอมทางวัฒนธรรมจะช่วยให้ผู้คนสร้างตัวตนของตนเองที่เชื่อมต่อกับประวัติศาสตร์ มีความภาคภูมิใจในฐานะที่เป็นผู้ร่วมเชื้อสายเดียวกับบรรพบุรุษของตนได้ แต่บ่อยครั้งที่อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ก็อาจกลายเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น หรือกระทั่งจุดรั้ง ในบริบทที่การประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจและการเมือง มีความสำคัญมากเสียยิ่งไปกว่าความจงรักภักดีต่อโลกทางประเพณีทางชาติพันธุ์ แต่ขณะเดียวกัน อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ก็อาจเป็นเงื่อนโซ่ที่ทรงพลังได้ โดยเฉพาะในภาวะที่สังคมสมัยใหม่ทวีความเป็นเหตุเป็นผลเชิงผลประโยชน์มากขึ้น (rationalized interest) ผู้คนก็อาจแสวงหา หรือสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ขึ้นมาใหม่ เพื่อปลอบประโลม หรือเป็นแหล่งที่มาของวัฒนธรรมที่ช่วยให้พ้นจากภาวะแปลกแยก

ความน่าสนใจของงานเขียนทางชาติพันธุ์ของคายส์ อยู่ตรงที่การพยายามทำความเข้าใจกับความสัมพันธ์ระหว่างพลังทางวัฒนธรรม และปฏิบัติการทางสังคม ตลอดจนโครงสร้างทางสังคม ที่ส่งผลต่อการก่อรูปของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ซึ่งคายส์ ได้หยิบยืมความคิดทั้งจากเลวี-สเตราส์ และเฟรดริก บาร์ท ในการพิจารณาความสัมพันธ์ดังกล่าว อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นั้น ไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่ลอยๆ แต่เพียงในระดับจิตสำนึก หากแต่ปฏิบัติการอยู่ภายใต้ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทางสังคมอยู่เสมอ และปฏิบัติการดังกล่าวมักกระทำในรูปแบบของการแลกเปลี่ยน (exchange) อันเป็นรูปแบบของการสื่อสาร (communication) ที่ดำเนินไป 3 ลักษณะคือ การสื่อสารหรือแลกเปลี่ยนผ่านการแต่งงาน การสื่อสารหรือแลกเปลี่ยนสินค้าและบริการ และการสื่อสารและแลกเปลี่ยนข้อมูล (Lévi-Strauss 1953: 536 อ้างใน Keyes 1976: 7) ภายใต้โครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ การแลกเปลี่ยนผ่านการแต่งงานนั้น กฎเกณฑ์ที่กำกับการแต่งงาน เป็นเครื่องมือสำคัญในการรักษาเส้นแบ่งของกลุ่มชาติพันธุ์เอาไว้ (ethnic boundary) ในการแลกเปลี่ยนสินค้าและบริการ อันเป็นหัวข้อศึกษาที่สำคัญทาง

ชาติพันธุ์¹⁴ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมพหุลักษณะ (plural society) บ่อยครั้งที่ความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ในทางเศรษฐกิจนั้นดำเนินไปบนการแบ่งแยกแรงงานด้วยเกณฑ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic division of labor) ในการแลกเปลี่ยนข้อมูลนั้น ความสามารถในการสื่อสาร (communicative competence) ซึ่งหมายถึงความรู้ทางภาษาที่จำเป็นในการสื่อสารภายในบริบททางวัฒนธรรมหนึ่งๆ เป็นปัจจัยสำคัญในการบ่งบอกความร่วมมือกันทางชาติพันธุ์ อย่างไรก็ตาม ความสามารถดังกล่าว ไม่ได้จำกัดอยู่แต่ภายในสังคมที่มีการใช้ภาษานั้นๆ เท่านั้น และไม่จำเป็นต้องเป็นภาษารากเหง้าดั้งเดิม การที่ภาษาหรือความสามารถในการสื่อสารใดจะถูกเลือกให้เป็นตัวบ่งบอกทางชาติพันธุ์ ขึ้นอยู่กับว่า ภาษานั้นๆ มีนัยยะที่สำคัญอย่างไรต่อผู้ที่สืบเชื้อสายเดียวกัน

อย่างไรก็ตาม แม้ว่า คายส์จะรับเอาทั้งแนวคิดของบาร์ทและเลวี-สเตราส์ มาใช้ในการช่วยอธิบายมิติทางสังคมที่มีบทบาทต่ออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แต่คายส์ก็ยังคงเห็นข้อจำกัดของลักษณะโครงสร้าง-หน้าที่นิยมแบบบาร์ท และโครงสร้างนิยมแบบเลวี-สเตราส์ เพราะสิ่งที่ทั้งสองกระแสดังกล่าวไม่อาจตอบคำถามได้คือ เหตุใดการสร้างเส้นแบ่งทางชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะมาจากเงื่อนไขทางสังคม หรือการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจก็ตามที จึงสามารถพัฒนาไปสู่ความรุนแรงได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทที่การเผชิญหน้า หรือความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ ได้ปะทุขึ้นอย่างกว้างขวาง และกลายเป็นสถานการณ์ร่วมสมัยของปลายศตวรรษที่ 20 (Keyes 1997: 152-3) สำหรับคายส์แล้ว การจะเข้าใจว่า เหตุใดความรู้สึกร่วมทางชาติพันธุ์จึงสามารถทวีความเข้มข้นขึ้นได้ในบางสถานการณ์ได้ จำเป็นต้องกลับไปหาความคิดที่มีต่อความผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial attachment) ของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

วิภาษวิธีของการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์

ความเชื่อของคายส์ที่มีต่อความผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial attachment) กล่าวคือ ความร่วมมือกันในเชื้อสายเดียวกัน (shared descent) อันเป็นที่มาของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ได้ทำให้ความคิดของคายส์มีแนวโน้มที่จะมีลักษณะสารัตถะนิยม (essentialism) แต่ขณะเดียวกันคายส์เองก็ตระหนักดีว่า อัตลักษณ์ทางชาติ

พันธุ์นั้น ไม่ใช่แก่นแกนที่ดำรงอยู่โดยไม่เปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อต้องเผชิญกับสถานการณ์การเปลี่ยนแปลงทางสังคม ความพยายามในการเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ในบริบทที่แตกต่างกัน โดยที่ยังคงความสำคัญของมโนทัศน์เชื้อสายร่วมซึ่งเชื่อว่าเป็นรากฐานสำคัญของชาติพันธุ์อยู่นั้น ได้ทำให้มโนทัศน์เชื้อสายเดียวกันอันเป็นฐานคิดของคายส์ เต็มไปด้วยความกำกวมและอิหลักอิเหลื่อ ทั้งนี้เนื่องจากในเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงทางสังคมอันสลับซับซ้อน และหลากหลาย ความเชื่อในการมีเชื้อสายเดียวกัน ไม่ได้เป็นปัจจัยสำคัญเพียงประการเดียวในการก่อรูปของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อีกต่อไป

คายส์เห็นว่า การเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ทั้งในมิติทางวัฒนธรรมและทางสังคมนั้น เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงในบริบททางเศรษฐกิจการเมืองที่ผู้คนอาศัยอยู่ ไม่ว่าจะเป็นเนื่องมาจากการอพยพย้ายถิ่น การขยายขอบเขตของรัฐบาล การเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองหรือโครงการของรัฐที่เอื้ออำนวยประโยชน์ต่อบางกลุ่มชาติพันธุ์ ตลอดจนการปฏิบัติที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างพื้นฐานของสังคมเหล่านี้ (1991: 27-8) ได้ก่อให้เกิดความตึงเครียดขึ้นในความสัมพันธ์ระหว่างมิติทางด้านสังคมกับมิติทางด้านวัฒนธรรมของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งในภาวะที่สังคมไม่มีการเปลี่ยนแปลงนั้น มิติทั้งสองจะอยู่สภาวะที่สมดุลซึ่งกันและกันภายใต้การถ่วงดุลย์ของสถาบันทางสังคม แต่เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงเกิดขึ้นในสังคม อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ดำรงอยู่อาจไม่สอดคล้องกับแบบแผนทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปอีกต่อไป

ใน “The Dialectics of Ethnic Change” บทหนึ่งในหนังสือ *Ethnic Change* (1981) อันเป็นการรวมบทความของการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ที่คายส์เป็นบรรณาธิการ คายส์ได้ชี้ให้เห็นว่า กระบวนการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์นั้น มักเกิดขึ้นในลักษณะที่เป็นวิภาษวิธี กล่าวคือ เกิดขึ้นจากพลังที่ขัดกันระหว่างแบบแผนทางสังคม และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งนำไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใหม่ขึ้น ในสถานการณ์ทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว แบบแผนทางสังคมที่มีอยู่เดิมมักกลายเป็นสิ่งที่ไม่สอดคล้องหรือเข้ากับสถานการณ์อีกต่อไป การรับเอาแบบแผนทางสังคมใหม่ๆ จึงเกิดขึ้น พร้อมกับ กับการทบทวนถึงความเหมาะสมในหน้าที่ของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เดิมที่เป็นอยู่ การเปลี่ยนแปลง

ในแบบแผนทางสังคมในกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้ามาอยู่ในบริบททางสังคมใหม่ จึงมักเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการตีความทางวัฒนธรรมและแบบแผนปฏิบัติใหม่ จนเมื่อผ่านไปช่วงระยะเวลาหนึ่ง อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใหม่จึงถูกก่อรูปขึ้น ซึ่งอาจเป็นอัตลักษณ์ที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ หรืออาจเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เดิมที่ได้รับการตีความในความหมายใหม่ก็ได้ ในช่วงขณะหนึ่ง ความสัมพันธ์ระหว่างแบบแผนทางสังคมใหม่ที่ถูกเลือกรับเข้ามา และอัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นใหม่จะถูกปรับให้อยู่ในภาวะสมดุลย์ชั่วคราว จนกว่าบริบททางสังคมจะเปลี่ยนแปลงอีกครั้งหนึ่ง ตัวอย่างของการเปลี่ยนแปลงในลักษณะดังกล่าว พบได้ในปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในกระบวนการอพยพย้ายถิ่นไม่ว่าจะเป็นชาวนาอพยพเข้าสู่เมืองใหญ่ กลุ่มชาติพันธุ์ผู้ยากจนอพยพไปยังประเทศที่มีเศรษฐกิจดีกว่า หรือการลี้ภัยของกลุ่มชาติพันธุ์ด้วยเหตุผลทางการเมือง ฯลฯ ซึ่งในทรรศนะของคายส์ การเปลี่ยนแปลงในชาติพันธุ์ ไม่ใช่เรื่องที่จะอธิบายง่ายๆ ภายใต้อารมณ์ของการถูกผสมกลมกลืน (assimilation) หากแต่จำเป็นต้องพิจารณาความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนและขัดกันระหว่างแบบแผนทางสังคมและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

ตัวแบบการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ของคายส์ แม้ว่าจะมีกลไกแบบโครงสร้างหน้าที่อยู่บ้าง แต่วิธีคิดแบบวิภาษวิธีก็ได้พยายามช่วยให้เห็นถึงกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่ให้ความสำคัญต่อผลกระทบซึ่งกันและกันอันเกิดจากความสัมพันธ์ที่ขัดกันของปัจจัยทางสังคมและวัฒนธรรม แบบแผนของการปรับตัวทางชาติพันธุ์อันแตกต่างหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในกรณีศึกษาที่รวมอยู่ใน *Ethnic Change* ได้ชี้ให้เห็นว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างบริบททางเศรษฐกิจการเมืองและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นั้น เป็นไปในหลากหลายรูปแบบ มีความแตกต่างที่เฉพาะเจาะจง และไม่อาจที่จะสร้างกฎเกณฑ์ทั่วไปที่แน่นอนตายตัวได้ ชาวอินเดียจากภาคตะวันตกที่อพยพไปยังอังกฤษมีแนวโน้มที่จะรับเอาวัฒนธรรมอังกฤษเข้ามาได้ง่ายกว่าชาวเอเชีย จากประเทศอื่นๆ ในขณะที่ในสหรัฐอเมริกา ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ได้รับการยอมรับมากกว่าในอังกฤษ ชาวอาหรับในอิสราเอล ยังคงยึดเหนี่ยวในความเป็นอาหรับอย่างเหนียวแน่น เช่นเดียวกับชาวยิวในโมร็อกโกและตูนิเซีย ซึ่งแตกต่างจากชาวยิวจากแอฟริกาเหนือในฝรั่งเศส ที่ได้รับเอาอัตลักษณ์ฝรั่งเศสเข้ามาแทนอัตลักษณ์ของตนเอง ในทางตรงข้าม ชาวพื้นเมืองอิน

เดียนต่างเผ่าพันธุ์ในอเมริกา ที่แม้จะต่างกันทางประวัติศาสตร์ ภาษา วัฒนธรรม และ บรรพบุรุษ แต่ในการเผชิญกับรัฐสวัสดิการอเมริกันที่เข้ามาแทรกแซงชีวิตของพวกเขา ตน ก็ได้สร้างอัตลักษณ์ร่วมใหม่ขึ้นมา เป็นอัตลักษณ์ร่วมความเป็นอินเดียนแดง (pan-Indian ethnic identity) ด้วยการตีความใหม่เชิงสัญลักษณ์ในเรื่องที่เกี่ยวกับ ประวัติศาสตร์ของชนพื้นเมืองเหล่านี้ ขึ้นเป็นประวัติศาสตร์ร่วม เพื่อเป็นฐานในการอ้างอิงถึงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เฉพาะ ในการต่อรองเพื่อเข้าถึงผลประโยชน์ ทางด้านสวัสดิการ เช่นเดียวกับชาวครีโอล (Creoles) ในเซียร์รา ลีโอน (Sierra Leone) ในแอฟริกาตะวันตก¹⁵ ซึ่งได้สร้างอัตลักษณ์ชาวครีโอลขึ้นมาใหม่ แม้ว่า กลุ่มที่เรียกตนเองว่าครีโอลนี้ จะมาจากบรรพบุรุษที่ต่างเทือกเขาเหล่ากอ ที่ได้ อพยพเข้ามาอยู่ในเซียร์รา ลีโอนตั้งแต่ยุคอาณานิคม แต่การสร้างอัตลักษณ์ร่วม ครีโอล อันหมายถึง “ชาวอังกฤษผิวดำ” ขึ้นมาในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ก็เพื่อ จำแนกตนเองออกจากชนพื้นเมืองอัฟริกัน โดยเชื่อมโยงสัมพันธ์อัตลักษณ์ของ กลุ่มกับชาวอังกฤษอันเป็นผู้ปกครองในยุคนั้น แม้ว่าความหมายของอัตลักษณ์ ครีโอลจะเปลี่ยนแปลงไปหลังจากเซียร์รา ลีโอนได้รับเอกราชจากอังกฤษ อัตลักษณ์ ครีโอล และชุมชนชาวครีโอล ก็ยังคงความแตกต่างจากชนผิวดำส่วนใหญ่ใน เซียร์รา ลีโอน

การเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ที่มีทิศทางอันหลากหลายนี้ ได้ชี้ให้เห็นว่า สำนึกร่วมทางชาติพันธุ์ ไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นจากรากฐานทางวัฒนธรรม หรือการ สืบเชื้อสายเดียวกันเพียงอย่างเดียว ในบางกรณี กระบวนการอพยพย้ายถิ่น ทำให้กลุ่มเครือญาติต่างๆ แยกตัวออกจากกัน ก่อให้เกิดกลุ่มผู้สืบเชื้อสายร่วม ต่างๆ ที่ได้สืบสาวกลับไปยังบรรพบุรุษที่มีที่มาที่แตกต่างกันอันเนื่องมาจาก ประวัติศาสตร์ และประสบการณ์การอพยพที่แตกต่างกัน ในหลายๆ กรณี ความคิดเรื่องการสืบเชื้อสายเดียวกัน กลับได้กลายเป็นข้อจำกัดต่อการปรับเปลี่ยน อัตลักษณ์ ที่ในกระบวนการปรับตัวให้เข้ากับสังคมใหม่ จำเป็นต้องถูกแทนที่ด้วย อัตลักษณ์ของสังคมใหญ่ และในอีกหลายกรณี ความคิดเรื่องผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน กลับไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากสิ่งประกอบสร้างทางสังคม เพื่อตอบสนองต่อบริบท ทางการเมืองและสังคมเฉพาะหนึ่งๆ ดูเหมือนว่า คายส์เองก็ตระหนักดี ถึงอิทธิพล ที่ทรงพลังของเงื่อนไขทางสังคมการเมือง ที่ส่งผลให้มันโตนต์สนผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน

กลายเป็นภาวะที่กำกวม และเปลี่ยนแปลงได้เสมอ ซึ่งทำให้มโนทัศน์ดังกล่าว ดูเหมือนว่าจะใช้ได้ก็แต่เฉพาะกับชุมชนดั้งเดิมก่อนสมัยใหม่ ที่ยังไม่ได้ปฏิสัมพันธ์กับปัจจัยภายนอกมากนัก ซึ่งดูจะหาชุมชนเช่นที่ว้านี้ยากเต็มที่ การตีความความคิดเรื่องผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน จึงไม่อาจที่จะไม่พิจารณาบทบาทของสถาบันอันทรงพลังภายนอกชุมชน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง บทบาทของรัฐชาติสมัยใหม่ที่มีต่อชาติพันธุ์ อันเป็นประเด็นที่คายนส์เริ่มให้ความสำคัญมากขึ้นในงานนับแต่คริสต์ทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา

รัฐชาติ และชาติพันธุ์

ใน “Who are the Lue? Revisited: Ethnic Identity within the Nations of Laos, Thailand, and China” (1992) คายนส์ได้ปรับเปลี่ยนท่าทีที่มีต่อมโนทัศน์ชาติพันธุ์ โดยขยายมุมมองในเรื่องวัฒนธรรม จากโครงสร้างแห่งความหมายในการหล่อหลอมจิตสำนึก สู่การเมืองเรื่องวัฒนธรรม ที่ดำเนินไปบนการต่อรอง ต่อสู้ และตีความใหม่ คายนส์ได้ใช้บทความชิ้นคลาสสิกของไมเคิล มอร์มัน (Michael Moerman) เรื่อง “Who are the Lue? Ethnic Identity in a Complex Society” ซึ่งตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1965 เป็นเวทีในการสำรวจความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์และความเป็นชาติในบทความดังกล่าว มอร์มันได้โต้แย้งการศึกษาชาติพันธุ์สายภาษาศาสตร์ โดยชี้ให้เห็นว่า การเรียกตนเองว่า ลื้อ ของกลุ่มชาติพันธุ์ในบ้านปิง อ.เชียงคำ จ.พะเยานั้น ไม่ได้เกิดจากการแบ่งกลุ่มทางภาษา หากแต่เป็นการแสดงออกถึงความรู้สึกร่วมในการเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ที่มองตนเองแตกต่างจากคนเมืองในภาคเหนือ โดยที่สืบสาวเชื้อสายของบรรพบุรุษของตนไปยังสิบสองปันนา แต่ขณะเดียวกันมอร์มันก็ได้ชี้ให้เห็นว่าการนิยามตนเองของคนบ้านปิงนั้น ก็มีลักษณะเลือนไหลเช่นเดียวกัน เพราะเมื่อชาวลื้อบ้านปิงต้องการแสดงตัวตนที่แตกต่างจากคนไทยภาคกลางที่มีอำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองเหนือกว่า ก็จะนิยามตนเองว่าเป็นคนเมือง หรือคนภาคเหนือของไทย

คายนส์ ได้ขยายมุมมองเรื่องอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของชาวลื้อจากมิติของความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์และรัฐชาติ โดยสนใจ

ว่า ชาวลีโอนั้นมองตนเองอย่างไรในบริบทความสัมพันธ์กับรัฐชาติ ทั้งในไทย จีน และลาว คายส์เห็นว่าอัตลักษณ์ลีโอนั้น มีความหมายที่แตกต่างกันไปในแต่ละบริบทของความสัมพันธ์กับรัฐชาติ ทั้งนี้เนื่องมาจากการถูกหล่อหลอมด้วยวัฒนธรรมชาติที่ต่างกันซึ่งเกิดขึ้นนับแต่ยุคอาณานิคมฝรั่งเศสและอังกฤษที่การลากเส้นพรมแดนในเขตแม่โขงตอนกลาง ได้ทำให้ชาวลีโอนั้นต้องตกอยู่ใน 3 รัฐชาติ ที่ซึ่งนโยบายเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างกันในแต่ละช่วงสมัย ได้มีผลต่อการก่อรูปของอัตลักษณ์ลีโอนั้น¹⁶ ในลักษณะที่ต่างกัน ในไทยนั้น แม้ว่าชาวลีโอนั้นจะไม่ได้ถูกจัดเป็นพวก “ชนกลุ่มน้อย” โดยรัฐไทย แต่บ่อยครั้งที่ชาวลีโอนั้น ย่อมที่จะถูกจัดให้รวมกลุ่มอยู่กับพวก “ชาวเขา” ภายใต้บริบทของการท่องเที่ยวที่ผ้าทอไตลีโอนั้นเป็นทั้งสินค้าหัตถกรรมและตัวบ่งบอกความเป็นลีโอนั้น¹⁷ ขณะเดียวกัน การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไตลีโอนั้น¹⁸ ที่เชื่อมโยงกับดินแดนบ้านเกิดในสิบสองปันนาก็สัมพันธ์โดยตรงกับความตื่นตัวในอัตลักษณ์ความเป็นไทยนอกประเทศไทยของคนไทย ในจีนนั้น ขณะที่อัตลักษณ์ลีโอนั้นได้ถูกจัดอยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์ไต (Dai Minzu) ซึ่งรวมเอาทั้งกลุ่มชาติพันธุ์ลีโอนั้นในสิบสองปันนาและไตได้คง (Dehong Dai) ที่มีความต่างทั้งในภาษา วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ไว้ด้วยกัน สำหรับชาวจีนและนักท่องเที่ยวจีนแล้ว วัฒนธรรมไต ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่แปลกแตกต่างไปจากจีน และมีนัยยะเชิงพิศวาส (erotic) โดยเฉพาะอย่างยิ่งเครื่องแต่งกายและการรำของผู้หญิง แต่สำหรับชาวลีโอนั้น การรื้อฟื้นวัฒนธรรมและพุทธศาสนา อันเป็นแหล่งที่มาของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ภายหลังจากการถูกทำลายในยุคปฏิวัติวัฒนธรรม เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นภายใต้ความช่วยเหลือจากคนไทย ภายใต้กระแสการความสนใจในสิบสองปันนา ในลาวนั้น กลุ่มชาติพันธุ์ลีโอนั้น ได้ถูกจัดไว้เป็นหนึ่งในกลุ่มลาวลุ่ม เช่นเดียวกับชาวลาวในพื้นที่ราบ แม้ว่าลีโอนั้นในประเทศลาวจะเป็นกลุ่มชนจำนวนน้อยในประเทศ แต่นโยบายของรัฐก็ไม่ได้ก่อให้เกิดอัตลักษณ์ความเป็นชนกลุ่มน้อยดังเช่นลีโอนั้นในจีน หรือดังเช่นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกจัดให้เป็นลาวเทิง และลาวสูง

ความแตกต่างและหลากหลายของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ลือภายใต้อิทธิพลของรัฐชาติและวัฒนธรรมชาติที่แตกต่างกัน ทำให้คายนส์เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะพิจารณาชาติพันธุ์ลือในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ประเภทหนึ่งอีกต่อไป ความเป็นลือนั้นมีลักษณะที่เป็น “เฮเทอโรกลอสเซีย” (heteroglossia)¹⁹ กล่าวคือ เป็นภาวะที่ผู้คนที่ความทั้งผู้อื่นและตนเองในจำนวนที่หลากหลายอย่างน่าฉงน อันเกิดจากการขยายตัวของอิทธิพลการสื่อสารระหว่างวัฒนธรรม ที่ทำให้เป็นไปไม่ได้ที่จะสร้างขอบเขตล้อมรอบวัฒนธรรมให้มีลักษณะที่เป็นเอกเทศได้อีกต่อไป ลือในฐานะชาติพันธุ์ จึงเป็นทั้ง อัตลักษณ์ท้องถิ่น (local identity)—ที่ผลิตซ้ำผ่านตำนาน เรื่องเล่าและเรื่องราวของบรรพบุรุษ ที่ยึดถือโดยสมาชิกในชุมชนตราบเท่าที่ยังไม่ถูกแทรกแซงจากรัฐ เป็นทั้งอัตลักษณ์ชาติพันธุ์กลุ่มน้อย (minority ethnicity)—ด้วยการจัดจำแนกโดยรัฐ เช่นการถูกจัดให้เป็นชนชาวไตในจีน เป็นทั้งอัตลักษณ์ที่ขายได้ (marketable identity)—ที่ถูกผลิตขึ้นเพื่อสนองตอบต่อความต้องการของนักท่องเที่ยว และเป็นอัตลักษณ์ข้ามชาติ (transnational identity)—ที่ความถวิลหาความเป็นไทยในอดีตของคนไทยได้ก่อให้เกิดเครือข่ายการแลกเปลี่ยนข้ามพรมแดน เพื่อฟื้นฟูแหล่งที่มาทางวัฒนธรรมของอัตลักษณ์ไทลื้อ

ท่าทีที่เปลี่ยนไปของคายนส์ในการวิเคราะห์ชาติพันธุ์ในงานยุคหลัง เกิดจากการรับเอาวิธีคิดแบบหลังโครงสร้างนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งของฟูโกต์ มาใช้ในการมองอำนาจและเทคโนโลยีของอำนาจ (technology of power) ในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ ชาตินิยม และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ซึ่งเริ่มมีอิทธิพลต่องานศึกษาทางชาติพันธุ์ เช่นในงานของโคห์นและเดิร์ด (1988) เป็นต้น ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปไม่เพียงแต่ในบริบททางการเมืองเท่านั้น แต่ยังแพร่กระจายไปในบริบททางการค้าอีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการท่องเที่ยว เป็นที่น่าสังเกตว่า ในการเคลื่อนไหวตัวสู่วิธีคิดในการพิจารณาอัตลักษณ์ที่มีลักษณะแบบประกอบสร้างนิยม (constructivism) คายนส์ได้ความพยายามที่จะแก้ปัญหาลักษณะสาร์ตานิยมของมโนทัศน์ว่าด้วยผู้สืบเชื้อสายร่วม (descent) ด้วยการเพิ่มมิติทางการเมืองมากขึ้น ทั้งนี้ ด้วยการหยิบยืมมโนทัศน์ว่าด้วยวงศาวิทยาหรือวงศาวานวานเครือ (geneology) ของฟูโกต์ ในการอธิบายสำนักทางชาติพันธุ์ คายนส์เห็นว่าความเป็นวงศาวานวานเครือนั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดด้วยความเป็น

สายโลหิตร่วมกันแต่ถูกสร้างขึ้นมาจากวัฒนธรรมในประวัติศาสตร์เฉพาะหนึ่งๆ และการที่วงศักรวามเครือจะกลายเป็นสิ่งที่ทรงพลังขึ้นมาได้นั้น ไม่เพียงแต่จะต้องถูกผลิตซ้ำและแสดงออกในรูปแบบทางวัฒนธรรม เช่น ความเชื่อ จารีตประวัติดั้งเดิม พิธีกรรม การแสดง อนุสาวรีย์ ต่างๆ เหล่านี้เท่านั้น แต่จะต้องได้รับการค้ำจุน สนับสนุนด้วยอำนาจทางการอันชอบธรรม (authority) ด้วย (Keyes 1995: 137) ในแง่นี้ ศาสตร์ในการสร้างความเชื่อชาติพันธุ์ จึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญ ที่รัฐสมัยใหม่ได้สร้างขึ้นเพื่อเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างชาติ เช่นเดียวกับเครื่องมืออื่นๆ เช่น การสำรวจสำมะโนประชากร การสร้างแผนที่ภูมิศาสตร์ ฯลฯ คายส์เรียกเครื่องมือของรัฐในการสร้างคุณลักษณะที่ชัดเจนให้กับผู้ที่อาศัยอยู่ในพรมแดนรัฐชาติของตนว่าการจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ (ethnic classification)

การจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ เป็นเทคโนโลยีของอำนาจชนิดหนึ่ง ซึ่งช่วยให้รัฐรู้จัก “คนของตน” ด้วยการสร้างเส้นแบ่งพรมแดนทางชาติพันธุ์ขึ้น ที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ประกอบไปด้วยเนื้อหาความแตกต่างที่เด่นชัด และแยกขาดจากกัน เส้นแบ่งดังกล่าว แม้จะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยรัฐ และไม่เกี่ยวข้องกับกระบวนการนิยามตนเองของสมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์ แต่กลับส่งผลกระทบต่อกรก่อรูปของจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ขึ้นมาใหม่ การจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ จึงไม่ใช่เป็นเพียงเครื่องมือที่ถูกใช้โดยรัฐเท่านั้น แต่ยังถูกใช้โดยกลุ่มชาติพันธุ์ในการจำแนกความแตกต่างระหว่างกันอีกด้วย ใน “The Nation-State and the Politics of Indigenous Minorities: Reactions on Ethnic Insurgency in Burma” (1994) คายส์ได้ชี้ให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างพรมแดนของชาติ และพรมแดนชาติพันธุ์ในกรณีของชาวกะเหรี่ยงที่อาศัยอยู่ในฝั่งไทยและพม่า กลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวแม้จะสืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษร่วมกัน แต่ครึ่งศตวรรษที่ชาวกะเหรี่ยงในสองฟากพรมแดน ได้ดำเนินชีวิตภายใต้การปกครองโดยอาณานิคมอังกฤษ รัฐพม่า และรัฐไทย ที่ได้สร้างชาติสมัยใหม่ขึ้นมาบนนโยบายการแยกความแตกต่างทางชาติพันธุ์ จิตสำนึกของความเป็นกะเหรี่ยงนั้น ได้ก่อรูปขึ้นภายใต้อิทธิพลของความเป็นชาติ ที่ทำให้แม้ว่าสหภาพแห่งชาติกะเหรี่ยง (Karen National Union หรือ KNU) อันเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองเพื่อเรียกร้องเอกราชให้กับรัฐชาติกะเหรี่ยงจากพม่า จะทำงานต่อสู้มาเป็นเวลานาน แต่ก็ไม่อาจจูงใจให้กะเหรี่ยงจากฝั่งไทยสนับสนุนการเคลื่อนไหวของชาวกะเหรี่ยงในพม่าได้ ใน

ทางตรงกันข้าม ในขณะที่อัตลักษณ์ไทย ในฐานะอัตลักษณ์ชาติ และวงศ์วานว่านเครือของความเป็นชาติ (nationalist genealogy) จะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมานานนี้ แต่กลับมีพลังที่ไม่เพียงหล่อหลอมจิตสำนึกร่วมของผู้คนที่อาศัยอยู่บน “ผืนแผ่นดินไทย” เท่านั้น หากแต่ยังมีผลต่อการสร้างจินตนาการว่าด้วย “ความเป็นไทย” ข้ามพรมแดน ที่รวมเอากลุ่มชนชาวไทยตามที่ต่างๆ เข้าเป็นส่วนหนึ่งของวงศ์วานว่านเครือของความเป็นไทยด้วย²⁰ (Keyes 1995)

ในแง่นี้ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ จึงเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นในกระบวนการที่ทั้งต่อเนื่อง ทั้งซับซ้อน ที่ไม่เพียงถูกหล่อหลอมด้วยพลังจากภายนอกและการปิดป้ายตามอำเภอใจจากผู้มีอำนาจเท่านั้น หากแต่ยังเกิดจากกระบวนการภายในในการสร้างภาพลักษณ์ของตนเองอีกด้วย คายส์เห็นว่าแม้ว่ากระบวนการจัดจำแนกผู้คนของรัฐจะมีอิทธิพลต่อการสร้างพรมแดนและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แต่การนิยามตนเองนั้นก็เป็นการที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ท่ามกลางการตีความวงศ์วานว่านเครือใหม่ให้สอดคล้องกับสถานการณ์ทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปจากการแทรกแซงของรัฐชาติสมัยใหม่ และการถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของเศรษฐกิจโลกที่ซึ่งชาติพันธุ์ในฐานะมรดกทางวัฒนธรรมได้กลายเป็นสิ่งที่ได้รับความสนใจจากกลุ่มต่างๆ มากมาย ไม่ว่าจะหน่วยงานของรัฐ นักท่องเที่ยว นักต่อสู้เพื่อสิทธิชนพื้นเมือง ตลอดจนนักวิชาการ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่ทั้งถูกประดิษฐ์ขึ้นจากผู้อื่น และถูกสร้างขึ้นใหม่โดยตัวเอง วิภาษวิธีของความสัมพันธ์ระหว่างกระบวนการประดิษฐ์ใหม่นี้ต่างหากที่เป็นเงื่อนไขสำคัญในการสร้างและก่อรูปของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

ชาติ เชื้อชาติ และศาสตร์ว่าด้วยชาติพันธุ์

อิทธิพลของวิธีคิดสกุลหลังโครงสร้างนิยมที่มีต่องานของคายส์ ปรากฏอย่างเด่นชัดในงานเขียนในช่วงหลังๆ ว่าด้วยชาติพันธุ์ของคายส์ ซึ่งให้ความสนใจต่อความสัมพันธ์ระหว่างความรู้ และอำนาจในการสร้างความจริงหรือศาสตร์ว่าด้วยชาติพันธุ์ ใน “The Peoples of Asia—Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam” อันเป็นปาฐกถาใน

ฐานะประธานของสมาคมเอเชียศึกษาในการประชุมประจำปีครั้งที่ 56 ในปี 2002 คายส์ได้ตั้งคำถามต่อที่มาของการจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ (ethnological projects of classification) ที่ได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างความรู้ว่าด้วยความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศในเขตเอเชีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในไทย จีน และเวียดนาม คายส์เสนอว่าการใช้ตรรกะทางวิทยาศาสตร์ในการแบ่งแยกความแตกต่างของมนุษย์ โดยนักชาติพันธุ์วรรณาในประเทศเหล่านี้นับแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ไม่เพียงแต่เต็มไปด้วยข้อบกพร่อง แต่ยังเต็มไปด้วยเป้าประสงค์ทางการเมืองภายใต้กระบวนการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของกลุ่มชนต่างๆ ภายในชาติ แม้ว่าความแตกต่างทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ จะเป็นเรื่องธรรมดาสามัญของภูมิภาคนี้ แต่ข้ออ้างที่ว่าความแตกต่างดังกล่าวจะถูกวัดได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์เท่านั้น ได้สถาปนาอำนาจประเภทหนึ่งขึ้นมาให้กับศาสตร์ที่ใช้ในการจัดวางลำดับชั้นต่ำสูงให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ศาสตร์แห่งการสร้างความแตกต่างทางชาติพันธุ์ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ดังกล่าว ยังได้ปิดบังอำพรางกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นทั้งภายในและระหว่างประเทศเหล่านี้อีกด้วย

ในบรรดาศาสตร์อันทรงพลังที่ใช้ในการจัดจำแนกผู้คน ทฤษฎีว่าด้วยความเชื่อชาติ (racial theories) ที่มีจุดกำเนิดในยุโรปนับแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18²¹ เป็นศาสตร์ที่ได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายและถูกนำมาใช้โดยนักมานุษยวิทยาตะวันตกในการศึกษากลุ่มชนในทวีปเอเชียในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เช่น *The Peoples of Asia* (1929) ของ เลียนวาร์ด ฮัลฟอร์ด ดัดเลย์ บักซ์ตัน (Leonard Halford Dudley Buxton) การใช้มาตรวัดทางชีววิทยา (biometric measurement) อันเป็นวิธีการเชิงวัตถุวิสัย ที่ไม่สนใจระบบการแบ่งกลุ่มที่มีมาก่อน ถูกนำมาใช้เพื่อจำแนกคุณลักษณะทางกายภาพ (traits) ของผู้คนและจัดกลุ่มตามความแตกต่างของคุณลักษณะดังกล่าวนั้น ส่วนหนึ่งก็เพื่อต้องการชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างความแตกต่างทางชีวกายภาพ กับความแตกต่างของพฤติกรรมของกลุ่มชน ซึ่งเป็นตรรกะที่ในภายหลังได้ถูกปฏิเสธแม้จากนักวิทยาศาสตร์ด้วยกันเอง ทั้งนี้เพราะมนุษย์นั้นย่อมต่างจากสิ่งมีชีวิตประเภทอื่นที่ไม่อาจใช้เกณฑ์ทางชีวกายภาพมากำหนดพฤติกรรมเพียงอย่างเดียวได้ นอกเหนือจากทฤษฎีว่า

ด้วยเชื้อชาติแล้ว การพยายามใช้วิทยาศาสตร์ในการจำแนกความแตกต่างของกลุ่มคน ยังพบในทฤษฎีด้านภาษาศาสตร์ โดยการสร้างระบบการจำแนกความต่างของภาษาพูดจากเสียง เพื่อให้เป็นเกณฑ์ในการจำแนกกลุ่มชนผู้ใช้ภาษาดังกล่าว และเช่นเดียวกับทฤษฎีว่าด้วยเชื้อชาติ นักภาษาศาสตร์จำนวนหนึ่ง ได้ใช้ความแตกต่างทางด้านภาษาเป็นเงื่อนไขที่กำหนดความแตกต่างทางวัฒนธรรม

การศึกษาวงศ์วิทยาว่าด้วยชาติพันธุ์ศึกษาภายใต้ตรรกะว่าด้วยเชื้อชาติและภาษาของคายส์ ได้ช่วยชี้ให้เห็นถึงบทบาททางการเมืองของวิทยาศาสตร์ ที่ไม่เพียงแผ่ขยายอิทธิพลนับแต่ยุคล่าอาณานิคมตะวันตก ผ่านเจ้าอาณานิคม นักมานุษยวิทยา ตลอดจนนักภาษาศาสตร์ แต่ยังได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญในยุคแห่งการสร้างชาติหลังจากปลดปล่อยตนเองออกอำนาจของอาณานิคมตะวันตกแล้ว สิ่งที่น่าสนใจคือ ชาติพันธุ์วิทยา (ethnology) ที่มีฐานคิดมาจากเรื่องเชื้อชาติและภาษา ไม่ได้เป็นศาสตร์ของเจ้าอาณานิคมตะวันตกเพียงผู้เดียว ในโลกของประเทศสังคมนิยมในภูมิภาคเม็กซิโก ชาติพันธุ์วิทยาก็ได้ร่วมเดินทางมาพร้อมๆ กับการปฏิวัติ ภายใต้แนวคิดมาร์กซิสต์ ที่มีตรรกะแบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ได้ช่วยในการจัดจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ตามหลักการวิวัฒนาการแบบเส้นตรงให้กับรัฐสังคมนิยมของประเทศเหล่านี้ คายส์ได้วิเคราะห์ให้เห็นถึง 2 กระแสคิดที่สำคัญที่มีอิทธิพลต่อการวางรากฐานชาติพันธุ์วิทยาที่ใช้วิทยาศาสตร์ในการจัดจำแนกกลุ่มชนทั้งที่มาจากทั้งสำนักมาร์กซิสต์ และไม่ใช่มาร์กซิสต์ กระแสคิดแรก คือ สำนักมาร์กซิสต์-เลนินนิสต์ อันเป็นกระแสคิดที่ได้รับอิทธิพลจากงานของนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ลูอิส เฮนรี มอร์แกน (Lewis Henry Morgan 1818-81) โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากหนังสือ Ancient Society (1878) ซึ่งได้เสนอระบบการจัดจำแนกสังคมมนุษย์จากโครงสร้างสังคม (ครอบครัวและรัฐ) เศรษฐกิจยังชีพและปัจจัยการผลิต) วัฒนธรรม (ภาษาและศาสนา) โดยแบ่งสังคมออกเป็น 3 ชั้นของวิวัฒนาการ คือ คนป่า (savagery) อนารยชน (barbarianism) และอารยชน (civilization) งานของมอร์แกนมีอิทธิพลโดยตรงต่อแนวคิดวิวัฒนิยมประวัติศาสตร์ของมาร์กซ์และเอนเกลส์ ซึ่งได้รับการพัฒนาต่อมาโดยเลนินและสตาลินเพื่อนำมาใช้ในการพัฒนาศาสตร์ทางด้านชาติพันธุ์วิทยา และแพร่หลายจากการรับเอาไปใช้โดยพรรคคอมมิวนิสต์ของประเทศสังคมนิยมทั้งหลาย มโนทัศน์ของสตาลินว่าด้วยชนชาติ

หรือชนเผ่า (nation) ซึ่งหมายถึง “ชุมชนเสถียรที่วิวัฒนาการมาจากประวัติศาสตร์ และก่อรูปจากฐานของภาษา ดินแดน ชีวิตทางเศรษฐกิจ และจิตใจร่วมกัน ดังแสดงออกในรูปของวัฒนธรรมร่วม” (Stalin 1953: 307 อ้างใน Keyes 2002: 1169) ถูกใช้เพื่อแยกความต่างระหว่างชาติและกลุ่มชนชาติย่อย (sub-national groups) ซึ่งเป็นกลุ่มที่ล้าหลัง ตามแนวทางของวิวัฒนาการเส้นตรง ในจีน การทำงานของนักชาติพันธุ์ วรรณกายได้โครงการจำแนกชนชาติต่างๆ ของรัฐ ได้ประดิษฐ์แนวคิดด้วยชนชาติ (*minzu*) ซึ่งได้รับอิทธิพลโดยตรงจากทฤษฎีว่าความเป็นชนชาติ (theories of nationality) ของโซเวียตรัสเซีย²² เช่นเดียวกับแนวคิดเรื่อง ชนชาติ (*dân tộc*) ในเวียดนาม ซึ่งนิยามตามแนวคิดด้วยชนชาติของสตาลิน²³

กระแสดคิดที่สอง นั้นแพร่หลายในกลุ่มนักมานุษยวิทยาตะวันตกโดยเฉพาะอย่างยิ่งในอังกฤษและอเมริกาในสำนักที่ไม่ใช่มาร์กซิสต์ ซึ่งได้รับเอาการจัดจำแนกสังคมแบบวิวัฒนาการเส้นตรงของมอร์แกน ในเรื่องสังคมคนป่า และสังคมอนารยชน มาพัฒนาเป็นมโนทัศน์ว่าด้วยชนเผ่า (tribe) คายส์ตั้งข้อสังเกตว่าแม้ว่ามโนทัศน์ดังกล่าวจะพัฒนาในกลุ่มนักมานุษยวิทยาตะวันตกที่ไม่นิยมมาร์กซิสต์ในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่สอง แต่กลับมีความหมายที่คล้ายคลึงกับมโนทัศน์ชนชาติ (nation) ของสตาลินเป็นอย่างยิ่ง ความหมายของชนเผ่าที่นิยามโดยสถาบันมานุษยวิทยา (the Royal Anthropology Institute) ของสหราชอาณาจักร ได้แก่ “กลุ่มที่อยู่อย่างง่าย ๆ ร่อนเร่หรือตั้งหลักปักฐานในท้องถิ่นที่ชัดเจน พูดภาษาเดียวกัน มีรูปแบบของการปกครองที่ไม่ซับซ้อน และสามารถรวมตัวกันเพื่อปฏิบัติร่วมกันได้ เช่นในการทำสงคราม” (Freire-Marreco and Myres 1912: 56 อ้างใน Keyes 2002: 1169) หลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา มโนทัศน์ว่าด้วยชนเผ่า และวิวัฒนาการเส้นตรง ได้ถูกแทนที่ด้วยแนวคิดเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) ที่ยังคงมุ่งจำแนกกลุ่มต่างๆ ไม่ใช่ด้วยเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม แต่ด้วยภาษาและวัฒนธรรมเชิงวัตถุวิสัย ซึ่งต่อมาได้ถูกท้าทายโดยงานของนักมานุษยวิทยาเช่น เอ็ดมันด์ ลีช และกระทั่งคายส์เอง

การตั้งคำถามของคายนส์ที่มีต่อความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์วิทยาในฐานะศาสตร์ในการจำแนกกลุ่มชน กับอำนาจของชาติ สอดรับกับกระแสวิพากษ์ตนเองในแวดวงมานุษยวิทยานับแต่ปลายศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อปรัชญาความเชื่อในการศึกษาวัฒนธรรมและอัตลักษณ์²⁴ ในขณะที่ศาสตร์แห่งการจัดประเภทของมานุษยวิทยาได้สร้างพรมแดนแห่งอัตลักษณ์และวัฒนธรรมขึ้นล้อมรอบกลุ่มชนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา ตรึงคนเหล่านั้นไว้กับพื้นที่เฉพาะเจาะจงของหมู่บ้าน และสร้างตัวตนที่แน่นอนตายตัวด้วยคุณลักษณะทางวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ในการจัดจำแนกกลุ่มชนของชาติ ดำเนินไปพร้อมๆ กับการสร้างพรมแดนของชาติขึ้นล้อมรอบความเป็นชาติพันธุ์ ที่ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์กลายเป็นคุณสมบัติที่ถูกทำให้ลงรอยกับอัตลักษณ์ชาติ ในขณะที่ตัวตนที่แน่นอนตายตัวของชาติพันธุ์ดำรงอยู่ก็เพียงในความสัมพันธ์กับอัตลักษณ์ของชาติเท่านั้น ปัญหาที่ตามมาจากโครงการจัดจำแนกกลุ่มชนดังกล่าวก็คือ ในโลกแห่งความเป็นจริงแล้ว กลุ่มชนจำนวนไม่น้อยมีชีวิตที่ข้ามพรมแดนที่ขีดไว้เหล่านี้เสมอ ไม่ว่าจะเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์ หรือพรมแดนชาติ ความไม่ลงรอยระหว่างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ชาติ เกิดขึ้นอยู่เสมอกับกลุ่มชนที่อยู่นอกพรมแดนชาติ (peoples across borders) และกลุ่มชนที่ข้ามพรมแดนชาติ (border-crossing peoples) และถูกทำให้เป็นปัญหาที่สำคัญไม่เพียงต่อรัฐชาติเท่านั้น แต่ยังคงเป็นคำถามที่สำคัญต่อชาติพันธุ์ศึกษาของนักมานุษยวิทยา ที่วิธีคิดที่ผ่านมานับไม่ถ้วนทำให้เข้าใจกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ในบริบทของการเคลื่อนย้ายได้²⁵ งานของคายนส์ในช่วงรอยต่อแห่งศตวรรษจึงได้ทำหน้าที่ในการตั้งคำถามกับแนวคิดอันคุ้นชินว่าด้วยความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของความเป็นชาติ และความเป็นชาติพันธุ์ พร้อมทั้งชี้ให้เห็นถึงรอยปริแตกของอัตลักษณ์และวิภาษ-วิธีของความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ทั้งสอง ตามความเห็นของคายนส์แล้ว แม้ว่าชาติจะเป็นโครงการอันทรงอำนาจที่ก่อให้เกิด “ชาติพันธุ์” ขึ้น แต่โครงการดังกล่าวนั้นก็ไม่เคยสำเร็จ พรมแดนที่แข็งกระด้างกลับถูกตัดข้าม ลอดผ่าน ต่อรอง และฉวยใช้ ทั้งจากผู้ที่อยู่ภายใน และภายนอกพรมแดนเหล่านั้นอยู่ตลอดเวลา

อุป

สิ่งที่ควรระวังของการคลี่คลายตัวทางความคิดของคายนีในเรื่องมนทัศน์ชาติพันธุ์ เป็นภาพสะท้อนสำคัญของความเคลื่อนไหวทางความคิดและทฤษฎีทางด้านสังคมศาสตร์ของยุคสมัย ที่พยายามดิ้นรน ต่อสู้ เพื่อสลัดตนเองให้หลุดออกจากอำนาจของความเป็นศาสตร์ที่มักอ้างตนจากตรรกะความคิดที่เป็นกลาง มีความเป็นภววิสัย เป็นความรู้ที่เป็นสากล และสามารถเข้าถึงความจริงของโลกทางสังคม ได้อย่างเป็นระบบ โดยไม่จำเป็นต้องรู้จัก หรือใส่ใจต่อความคิด ชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนในสังคมนั้นๆ ในการปฏิเสธวิธีคิดที่มีลักษณะกำหนดนิยม ไม่ว่าจะเป็นการถูกกำหนดโดยกายภาพ โครงสร้างทางสังคม หรือเศรษฐกิจก็ตาม ในการอธิบายความแตกต่างของมนุษย์ คายส์ได้กลับไปหามิติด้านความหมาย ความเชื่อและความคิด ที่หล่อหลอมผ่านวัฒนธรรมของผู้คนในสังคม ในการตั้งคำถามว่าด้วยการแยกความแตกต่างของกลุ่มต่างๆ ในสังคม การเคลื่อนตัวจากมิติทางวัฒนธรรม สู่อารมณ์ความรู้สึกวัฒนธรรมในยุคหลัง ได้ทำให้คายนีรับเอากระแสนิเวศวิทยาการประกอบสร้างนิยม (constructivism)²⁶ มาทำความเข้าใจกับความสัมพันธ์ระหว่างชาติและชาติพันธุ์ แต่ทว่าคายนีเองก็ไม่ใช่นักประกอบสร้างนิยม²⁷ ในทางตรงข้าม คายนีกลับยังคงเห็นด้วยแนบกับความคิดเรื่องความผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial attachment) ว่าด้วยผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน (descent) ซึ่งคายนีเชื่อว่าเป็นรากเหง้าทางวัฒนธรรมของความเป็นชาติพันธุ์ก่อนการแทรกแซงของรัฐชาติ ความเชื่อในบทบาทของวัฒนธรรมในการหล่อหลอมความคิด จิตสำนึก ตลอดจนอัตลักษณ์ของผู้คนของคายนี ยังได้รับการพัฒนาและขยายมุมมองด้วยการหยิบยืมความคิดของบูร์ดิเยอ ว่าด้วยฮาบิทัส (habitus) มาใช้เพื่อเพิ่มมิติทางอำนาจและปฏิบัติการให้กับกระบวนการหล่อหลอมทางวัฒนธรรม ที่ ในขณะที่ผู้คนดำเนินวิถีชีวิตในแนวทางที่ผลิตซ้ำโลกที่พวกเขาอาศัยอยู่ โลกแห่งสามัญสำนึกทางชาติพันธุ์ แม้ว่า จะเป็นสิ่งประกอบสร้างทางวัฒนธรรม แต่ก็ถูกทำให้เป็นเสมือนโลกที่ดำรงอยู่อย่างเป็นธรรมชาติ และก่อให้เกิดความสัมพันธ์เชิงลำดับขั้นขั้น ที่หล่อหลอมและครอบงำผู้คนอยู่โดยไม่รู้ตัว แต่ขณะเดียวกัน กระบวนการหล่อหลอมทางวัฒนธรรม ก็เกิดขึ้นจากการตีความ และให้ความหมายโดยผู้คน

ในการท้าทายทั้งมโนทัศน์สายสังประกอบสร้างนิยมทางสังคม (social constructivism) และรากเหง้านิยม (primordialism) ปีเตอร์ ซาห์ลินส์ (Peter Sahlins) นักประวัติศาสตร์ผู้สนใจปฏิสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างอัตลักษณ์ชาติและอัตลักษณ์ชายขอบ ได้เสนอทางเลือกในการพิจารณาการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ด้วยมโนทัศน์ที่ซาห์ลินส์เรียกว่า สิ่งประกอบสร้างนิยมเชิงทบทวน (revised constructivism) เพื่อแก้ไขปัญหาและข้อจำกัดของแนวคิดแบบประกอบสร้างนิยม แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ได้กลับไปหาสารัตถะนิยมแบบ รากเหง้านิยม ทั้งนี้ซาห์ลินส์เห็นว่าแนวคิดแบบประกอบสร้างนิยมนั้น มีปัญหาที่สำคัญอย่างน้อยสามประการด้วยกันคือ ประการแรก ไม่ให้ความสำคัญแก่ประสบการณ์ของผู้คนที่มิต่อโลกที่ถูกประกอบสร้างขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาติ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ มองไม่เห็นความสำคัญของการสนทนา (dialogue) ระหว่างชาติ และผู้ที่มีประสบการณ์กับชาติ ประการที่สอง แนวคิดสายสังประกอบสร้างนิยมนั้น มักมีสมมติฐานว่าชาตินั้น เป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากศูนย์กลาง หรือผู้มีอำนาจเท่านั้น เช่น รัฐ โดยลืมนึกไปว่า ชาตินั้น ก็ถูกรับรู้ และสร้างขึ้นจากผู้คนผ่านประสบการณ์ด้วยเช่นกัน ไม่ว่าจะเป็งานของเบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน หรือ เออร์เนสต์ เกลเนอร์ ก็ดูเหมือนจะไม่ให้ความสำคัญนักกับ ความหมายของชาติจากรากหญ้า หรือ nation from below ซึ่งไม่เพียงแต่ช่วยในการกลับด้านของลำดับชั้นทางอำนาจ แต่ยังเปิดโอกาสให้เห็นความหมายที่เหมือนหรือแตกต่างจากชาติในคำจำกัดความของศูนย์กลางก็ได้ และประการที่สาม แนวคิดประกอบสร้างนิยมนั้น ลืมนึกไปว่าอัตลักษณ์ชาตินั้น เป็นสิ่งที่ไม่เคยสมบูรณ์ ทั้งยังเป็นความหมายที่ถูกสร้างใหม่ ทำลาย และตอบโต้อยู่ตลอดเวลา²⁸

แม้ว่าคาสส์ จะไม่ใช่ทั้งนักประกอบสร้างนิยม หรือ นักประกอบสร้างนิยมเชิงทบทวน ดังซาห์ลินส์ แต่ความพยายามในการเน้นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ (identification) มากกว่าตัวอัตลักษณ์ (identity) ในการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างชาติและชาติพันธุ์ ตลอดจนการให้ความสำคัญต่อปฏิบัติการของผู้คนเท่าๆ กับกระบวนการสร้างความหมายเชิงโครงสร้าง ได้ทำให้จุดยืนแบบรากเหง้านิยมของคาสส์ แตกต่างจากทั้งเกย์รด์ซ์และเวเบอร์ และขณะเดียวกันก็มีวิธีคิดต่อชาติพันธุ์ที่แตกต่างจากสายสังประกอบสร้างทางสังคมนิยม ซึ่งเช่นเดียวกับซาห์ลินส์ คาสส์ได้ให้ความสำคัญกับกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ในเชิงวิภาษวิธี

ที่พิจารณาความสัมพันธ์ในหลายลักษณะระหว่างอำนาจศูนย์กลางในการสร้างอัตลักษณ์ชาติและชาติพันธุ์ กับกลุ่มชาติพันธุ์เองที่ตีความและสร้างความหมายในระดับต่างๆ ให้กับอัตลักษณ์ทั้งสองอยู่ตลอดเวลา อันก่อให้เกิดปฏิบัติการ (praxis) ภายในลำดับชั้นทางสังคมต่างๆ ในแง่นี้กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ชาติและชาติพันธุ์ โดยรัฐ และกลุ่มชาติพันธุ์ จึงอยู่ในกระบวนการที่สนทนา หรือกระทั่งวิวาทะกันอยู่ตลอดเวลา ทั้งในเชิงสถาบันและวาทกรรม แม้ในบริบทของโครงสร้างอำนาจอันไม่เท่าเทียมกันก็ตาม

ความอหังการเหลือของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ จึงเกิดขึ้นจากความเป็นจริงที่ว่า ในบริบททางสังคมที่ซับซ้อนมากยิ่งขึ้นในปัจจุบัน การเริ่มต้นทำความเข้าใจอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ด้วยแนวคิดที่เรียกว่าความผูกพันขั้นพื้นฐาน และผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน เพียงอย่างเดียว ดูเหมือนจะเป็นสิ่งที่ไม่เพียงพออีกต่อไป แต่ขณะเดียวกัน หากจะปฏิเสธความเป็นสารัตถะนิยมของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ ด้วยการมองชาติพันธุ์เป็นเพียงสิ่งประกอบสร้างทางสังคม ก็ไม่ช่วยทำให้เข้าใจสถานการณ์เฉพาะต่างๆ ที่การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ยังคงทรงอำนาจ ในการผลักดัน และขับเคลื่อนจิตสำนึก และการกระทำของผู้คนอยู่ในปัจจุบัน ปัญหาในเชิงมโนทัศน์ของชาติพันธุ์ จึงกลายเป็นว่า ไม่ว่าจะนิยามอย่างไร ก็ดูเหมือนจะไม่อาจให้ภาพที่รัดกุมและครอบคลุมสถานการณ์ทางชาติพันธุ์ที่ทั้งแตกต่าง ทั้งหลากหลายและเฉพาะเจาะจงได้

ความอหังการเหลือของชาติพันธุ์ ยังเกิดจากความเป็นจริงที่ว่า ในขณะที่อัตลักษณ์ชาติ และชาติพันธุ์ที่สร้างโดยรัฐนั้น มักกระทำผ่านกระบวนการที่เป็นทางการ และเทคโนโลยีที่ต้องการสงวนและเก็บรักษาความคงที่ของสิ่งที่เรียกว่าความหลากหลายทางชาติพันธุ์ และความกลมเกลียวของชาติ แต่กลุ่มชาติพันธุ์เอง หากไม่ปฏิเสธต่อต้าน ก็ฉวยใช้ประโยชน์ จากอัตลักษณ์และสถานภาพอันเป็นทางการของความเป็นชาติพันธุ์ดังกล่าว บ่อยครั้งที่จะมีการตอบสนองดังกล่าว ไม่ว่าจะเกิดขึ้นในระดับของความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ด้วยกันเอง หรือระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์กับรัฐ มักเป็นไปอย่างซับซ้อน และก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในความหมายและการแสดงออกทางชาติพันธุ์ขึ้น ในท่ามกลางกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของรัฐที่เป็นทางการและแข็งตัว ปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่าง

รัฐศูนย์กลางและกลุ่มชาติพันธุ์ กลับทำให้กระบวนการสร้างอัตลักษณ์กลายเป็นสิ่งที่ยืดหยุ่น เปลี่ยนแปลงได้ และส่งเสริมซึ่งกันและกันได้เท่าๆ กับขัดแย้งซึ่งกันและกัน และภายใต้กระบวนการปฏิสัมพันธ์ดังกล่าว การสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงเป็นไปได้ทั้งการหลอหลอมเสริมแต่งจากวัฒนธรรมที่มีอยู่ หรือแตกหักกับประเพณีที่ดำเนินมานาน ในขณะที่เดียวกัน กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาติที่แม้จะเกิดจากตรรกะที่สร้างตามอำเภอใจ (arbitrary) แต่เมื่อเวลาผ่านไป อัตลักษณ์ที่สวมทับลงบนผู้คนโดยรัฐ ก็อาจกลายเป็นสิ่งที่มีพลานุภาพ ที่สร้างความผูกพันแบบใหม่ขึ้นที่มีอิทธิพลต่อทั้งชีวิตประจำวันและต่อการอ้างอิงทางการเมือง กลายเป็นอัตลักษณ์ประเภทหนึ่งที่มีความหมายในปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของกลุ่มชาติพันธุ์ไป

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าเสียดาย เท่าๆ กับน่าแปลกใจ ในงานของคายส์ (เช่นเดียวกับนักชาติพันธุ์วรรณาท่านอื่นๆ) ที่ได้พยายามพัฒนามโนทัศน์ชาติพันธุ์จากฐานของการตั้งเจตย์ และวิวาทะกับกระแสคิดแบบสารัตถะนิยม ด้วยการให้ความสำคัญกับประสบการณ์ และปฏิบัติการ ซึ่งได้ทำให้ชาติพันธุ์ กลายเป็นกระบวนการที่ซับซ้อน และเต็มไปด้วยคำถาม และสามารถฉีกตัวออกจากลักษณะแบบแก่นสารนิยมของแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ แต่โลกแห่งสามัญสำนึกที่สร้างความป็นชาติพันธุ์ของคายส์ ตลอดจนประสบการณ์ที่คายส์นิยามในบริบทของชาติพันธุ์ กลับมีความกลมกลืน เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอย่างน่าฉงน สิ่งที่คายส์ไม่ได้ให้ความสำคัญนัก ได้แก่เรื่องความแตกต่างของประสบการณ์ ไม่ว่าจะจากมิติของเพศภาวะ ชนชั้น หรือแม่แต่วัย ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้คนต่างเพศ ต่างชนชั้น และต่างวัย มีความนัยยะของชาติพันธุ์ในมุมที่แตกต่างกัน อันอาจนำมาสู่ประสบการณ์ที่มีต่อชาติพันธุ์ที่แตกต่างกันได้ งานศึกษาที่ตั้งคำถามเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเพศภาวะ ชาติพันธุ์ และชาติ พบได้ในกลุ่มงานทั้งในและนอกแวดวงสตรีศึกษา อาทิ งานของวูลเล็ท มาร์แชลล์ นิโคลสัน และโดซานจห์ (Woollet, Marshall, Nicolson and Dosanjh 1996) ซึ่งศึกษาการนิยามตัวตนทางชาติพันธุ์ของผู้หญิงเอเชียในลอนดอนตะวันออก โดยพบว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของผู้หญิงเหล่านี้ มีลักษณะที่เลื่อนไหล และยืดหยุ่นในการเปลี่ยนแปลง (เมื่อเทียบกับผู้ชาย) ซึ่งสัมพันธ์โดยตรงกับประสบการณ์ความเป็นแม่ (motherhood)

และการเลี้ยงดูบุตร งานเขียนของ กลอเรีย อันซาลด์วู (Anzaldúa 1987 อ้างใน Saldivar-Hull 2000) ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเป็นชายขอบที่ซ้อนทับกันหลายชั้นทั้งทางเพศภาวะ ชาติพันธุ์ และชาติ จากประสบการณ์การเติบโตของเธอเอง ในฐานะที่เป็นผู้หญิงเลสเบียน ที่สังกัดกลุ่มชาติพันธุ์อันเป็นชนกลุ่มน้อย ภายใต้สังคมเม็กซิกัน และข้ามแดนมาใช้ชีวิตในสังคมอเมริกัน ตลอดจนงานศึกษาความสัมพันธ์ที่ไม่ลงรอยกันระหว่างผู้หญิง ชาติ และชาติพันธุ์ เช่น งานของคัฟลาน อลาร์คอน และมัวล์เลม (Kaplan, Alarcón and Moallem 1999) งานของลีรอย เวล (Leroy Vail 1989) ซึ่งศึกษาบทบาทของผู้หญิงในการสร้างจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ในแอฟริกาได้ ในช่วงเปลี่ยนผ่านไปสู่เอกราช ที่แตกต่างและบางครั้งก็ขัดแย้งกับผู้ชาย อันเนื่องมาจากการให้ความหมายต่ออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ต่างกัน ตลอดจนงานศึกษาความสัมพันธ์อันซับซ้อนในกระบวนการสร้างชาติอินเดียสมัยใหม่ อันเกิดจากการตีความความเป็นผู้หญิงในอัตลักษณ์ของชาติของอินเดีย ของ ปาร์ทา แชนเทอร์จี (Chatterjee 1993) เป็นต้น

การขาดหายไปของการพิจารณาปฏิสัมพันธ์ที่ละเอียดอ่อนระหว่างกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ประเภทต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง ชื่อนับ หรือกระทั่งขัดแย้งซึ่งกันและกัน ตลอดจนประสบการณ์ที่แตกต่างและซับซ้อนของคนต่างเพศภาวะ ต่างชนชั้นต่างวัย ที่มีต่อความเป็นชาติพันธุ์ ในบริบททั้งภายในและข้ามรัฐชาติ ได้ทำให้การศึกษาทางชาติพันธุ์ ที่แม้จะพยายามที่จะใช้ทิศทางในเชิงวิพากษ์ และใส่ใจกับมิติการเมืองของอัตลักษณ์ กลับสลัดไม่พ้นภาวะของความเป็นสาร์ตเจนิยไปได้ ข้อจำกัดดังกล่าว เป็นสิ่งที่คายส์เองก็เริ่มตระหนักเป็นอย่างดี²⁹ และเห็นว่าเป็นเรื่องที่น่าท้อสำหรับนักมานุษยวิทยา และนักชาติพันธุ์วรรณาในปัจจุบัน ในการวิวาทะกับโมโนทัศน์ว่าด้วยชาติพันธุ์ในมิติใหม่ๆ ต่อไป

เชิงอรรถ

¹ ผู้เขียนขอกราบขอบพระคุณ ผศ.ดร. จวีร์วรรณ ประจวบเหมาะ และอาจารย์ดร.ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล สำหรับข้อคิดเห็น และข้อเสนอแนะ ที่ช่วยให้บทความชิ้นนี้มีความสมบูรณ์และรอบด้านมากขึ้น ความคิดเห็นส่วนตัว และข้อผิดพลาดใดๆ ในบทความ ย่อมเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนแต่เพียงผู้เดียว

² แม้ว่า ethnicity จะได้มีการแปลความเป็นภาษาไทย ในหลายลักษณะ เช่น ชาติพันธุ์ สัมพันธ์ (สุเทพ 2548) และ ชาติพันธุ์ธำรง (จวีร์วรรณ 2547) และยังไม่มีข้อยุติลงตัว ผู้เขียนขอเลือกใช้คำว่าชาติพันธุ์ เมื่อกล่าวถึง ethnicity ในความหมายที่ครอบคลุมถึง ทั้งการสืบต่อความเป็นชาติพันธุ์ จิตสำนึกทางชาติพันธุ์ ตลอดจนความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ แม้ว่าคายส์เอง จะไม่ได้รับบุความต่างอย่างชัดเจนระหว่างคำ ethnicity และ ethnic group และบ่อยครั้ง ก็ใช้คำว่า ethnicity และ ethnic identity ในความหมายที่คล้ายคลึงกันและสลับแทนที่กันได้ ชาติพันธุ์ในความหมายของคายส์ แตกต่างจากนักชาติพันธุ์วรรณาคณอื่น ๆ ตรงที่ให้ความสำคัญกับการตีความเชิงวัฒนธรรมในการนิยามอัตลักษณ์ของกลุ่มผู้ที่เชื่อว่า หรือถูกตีความว่าสืบสายสกุลเดียวกัน แต่ในขณะเดียวกัน คายส์เองก็ใช้มโนทัศน์กลุ่มชาติพันธุ์อย่างไม่ได้มีนิยามที่เฉพาะเจาะจง เพื่อต้องการโต้แย้งกับนักสังคมศาสตร์สายภาษาศาสตร์ที่มักใช้มโนทัศน์ดังกล่าวในการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์อย่างแน่นอนตายตัว คายส์เห็นว่าสมาชิกในกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) นั้นไม่เคยที่จะร่วมกันอย่างเบ็ดเสร็จสมบูรณ์ หรือการกระทำกรร่วมกันในทุกๆ เรื่อง พร้อมทั้งเห็นด้วยกับเอ็ดมัน ลีช ที่กล่าวว่า “แนวคิดทั่วไปที่พยายามอธิบายว่าวัฒนธรรมและสังคมหนึ่งๆ ประกอบไปด้วยอะไรบ้างนั้น เป็นความพยายามอันไม่เหมาะสมที่น่าสิ้นหวัง (Leach 1954: 281 อ้างใน Keyes 1976: 2)” ในบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนขอใช้คำว่าชาติพันธุ์ (ethnicity) และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) ในความหมายเช่นเดียวกับคายส์

³ คายส์ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ในขณะที่ในยุโรป มโนทัศน์เรื่องเชื้อชาติ มีตรรกะพื้นฐานมาจากความแตกต่างด้านชีวกายภาพ การจำแนกเชื้อชาติในเอเชียโดยชาวตะวันตก มักใช้ความต่างทางด้านภาษาและวัฒนธรรมเป็นสำคัญ และแม้ว่ามโนทัศน์ว่าด้วยชาติพันธุ์ จะได้เข้ามาแทนที่มโนทัศน์ว่าด้วยเชื้อชาติ นับแต่ยุคหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา ตรรกะของการแบ่งกลุ่มชาติพันธุ์ตามความต่างทางภาษาและวัฒนธรรมยังคงดำเนินต่อไป (Keyes 1995: 145) ที่พบได้ไม่เพียงในงานวิชาการ หากในโครงการต่างๆ ของรัฐ ในข้อเขียนภายในแวดวงการท่องเที่ยว ตลอดจนในความเข้าใจของสาธารณชนทั่วไป

⁴ อุวีวรรณ ประจบเหมาะ (2547: 5) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ในงานทบทวนแนวการศึกษาชาติพันธุ์ว่า แม้ว่างานศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์จะมีอยู่เป็นจำนวนมากนับแต่ต้นคริสต์ทศวรรษที่ 1970 เป็นต้นมา แต่มีงานอยู่จำนวนไม่มากนัก ที่มีการนิยามความหมายของชาติพันธุ์ (ethnicity) เอาไว้ และแม้ในงานที่มีการให้คำจำกัดความไว้ ความหมายที่ใช้ก็มีความแตกต่างและมีขอบเขตของความหมายที่ต่างระดับกัน หรือแม้แต่บาร์ท (Fredrik Barth) เอง ในงานชิ้นคลาสสิกของเขา ก็ใช้คำว่ากลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic groups) และไม่ได้นิยามความหมายของชาติพันธุ์ไว้ (อ้างแล้ว หน้า 6) ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่าความหมายชาติพันธุ์ในงานเขียนต่างๆ จะมีการตีความไปต่างๆ กัน จุดร่วมที่เหมือนกันในบรรดานิยามเหล่านั้น คือ หน่วยของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสำนึกร่วมและปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ กล่าวคือ ไม่ว่าจะจุดเน้นจะเป็นสำนึกของความเป็นชาติพันธุ์ กระบวน การสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ แหล่งอ้างอิงของความเป็นชาติพันธุ์ ตลอดจนปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ต่างก็เชื่อว่า ส่วนดำเนินไปภายใต้หน่วย หรือกลุ่มทางสังคม ที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ในแง่นี้ จึงเข้าใจได้ว่า เหตุใดนักชาติพันธุ์วรรณหลายท่าน รวมทั้งคายส์ จึงไม่ได้สนใจที่จะแยกแยะความหมายของชาติพันธุ์ ออกจากกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเห็นว่าทั้งสอง หากไม่เป็นสิ่งเดียวกัน ก็เป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน

⁵ ตลอดชีวิตทางวิชาการของคายส์ วิธีคิดและผลงานด้านต่างๆ ของของคายส์นั้นได้รับอิทธิพลอย่างลึกซึ้งจากสังคมวิทยาการตีความ (interpretive sociology) ของแมกซ์ เวเบอร์ ทั้งนี้ การให้ความหมายต่อสังคมวิทยาในแง่วิธีวิทยาของเวเบอร์นั้น แตกต่างจากนักคิดคนอื่น ๆ ในสมัยเดียวกันอย่างมีนัยยะสำคัญ โดยเวเบอร์เห็นว่า “สังคมวิทยา (ซึ่งใช้ในความหมายที่กว้างมออย่างยิ่งในที่นี้) คือศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับกับความเข้าใจในเชิงตีความเกี่ยวกับการกระทำทางสังคม (social action) และดังนั้น จึงเกี่ยวข้องกับการอธิบายเชิงสาเหตุของที่มาที่ไปและผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำ เราจะพูดถึง “การกระทำการ” ในฐานะที่เป็นการกระทำที่ปัจเจกบุคคลผูกความหมายในเชิงอัตวิสัยเข้ากับพฤติกรรมของเขา ไม่ว่าจะเปิดเผยหรือซ่อนเร้น ละไว้หรือยินยอมก็ตาม การกระทำการเป็นเรื่อง “ทางสังคม” เนื่องจากความหมายเชิงอัตวิสัยของการกระทำการนั้น คำนึงถึงพฤติกรรมของผู้อื่นด้วย และดังนั้นจึงถูกหล่อหลอมภายใต้ภาวะการณดังกล่าว” (Weber 1978: 4) การเน้นความสัมพันธ์ระหว่างกันของการให้ความหมายเชิงอัตวิสัยของปัจเจกบุคคลต่อการกระทำการของตน และอิทธิพลของบริบททางสังคมที่มีส่วนในการหล่อหลอมพฤติกรรมและความคิดนั้นๆ เป็นวิธีวิทยาทางสังคมวิทยาที่คายส์รับเอามาจากเวเบอร์ มาใช้ในการศึกษาสังคม ซึ่งรวมทั้งการพัฒนามโนทัศน์ชาติพันธุ์ในสายการตีความของตน

⁶ ในการวิเคราะห์อิทธิพลของงานเขียนของแมกซ์ เวเบอร์ที่มีต่อมานุษยวิทยา คายส์ ได้ชี้ให้เห็นว่า วิธีคิดของเวเบอร์นั้น เป็นส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการก่อร่างสร้างฐานของแนวคิดบุกเบิก มานุษยวิทยาการตีความ (interpretive anthropology) ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ ซึ่งเปิดตัวจากงานชิ้นคลาสสิกของเขา *The Interpretation of Culture* (1973) ในงานชิ้นนี้ แม้ว่าอิทธิพลสำคัญบางส่วนจะมาจากมานุษยวิทยาสายสัญลักษณ์ เกียร์ตซ์ ได้กล่าวอย่างเปิดเผยถึงคุณูปการของสังคมวิทยาการตีความ (verstehenden Soziologie) ของเวเบอร์ที่มีต่อการวิเคราะห์วัฒนธรรมของเขาในบทความเรื่อง *Thick Description* ว่า “Believing, with Max Weber...that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning” (Geertz 1973: 5 อ้างใน Keyes 2002(a): 5) ในทัศนะของคายส์ แม้ว่า สิ่งที่เรียกว่า มานุษยวิทยาการตีความ (interpretive anthropology) จะไม่ได้เป็นสำนักคิดสมัยนิยมในแวดวงมานุษยวิทยาตะวันตกอีกต่อไปนับแต่คริสต์ทศวรรษที่ 1990 นโยบายของการตีความยังคงมีความสำคัญในงานศึกษาทางชาติพันธุ์วรรณา เช่นเดียวกับที่นโยบายการตีความมีต่อสังคมวิทยา นับแต่ยุคเวเบอร์เป็นต้นมา

⁷ งานเขียนของเอ็ดมันด์ ลีช โดยเฉพาะอย่างยิ่งงานชิ้นคลาสสิกของเขา *The Political System of Highland Burma* (1954) และการทำทนายวิธีคิดแบบหน้าที่นิยม (functionalism) และมนโฑทัศน์ดุลยภาพทางสังคม (social equilibrium) อันทรงอิทธิพลในวงการมานุษยวิทยาในยุค 1950-60 มีคุณูปการอย่างยิ่งต่อคายส์ในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ เช่นเดียวกับลีช คายส์เห็นว่า แม้ว่าจะระบบและสถาบันทางสังคมจะมีอิทธิพลต่อการหล่อหลอมพฤติกรรมของคนในสังคม บั้จเจกบุคคลนั้นใช้และปรับเปลี่ยนตัวแบบและปทัสถานทางสังคม แล้วแต่สถานการณ์และวัตถุประสงค์ในบริบทต่างๆ อยู่เสมอ โครงสร้างสังคมในทัศนะของลีชและคายส์ จึงไม่ใช่แม่แบบที่คงที่และมีความสมดุลย์อยู่ตลอดเวลา ในทางปฏิบัติแล้ว โครงสร้างและระบบสังคม ปรับเปลี่ยน และเปลี่ยนแปลงจากการกระทำของปัจเจกบุคคล ในสถานการณ์เฉพาะต่างๆ

⁸ คายส์เห็นว่า แม้ ปีแอร์ บูร์ดิเยอ อาจนับไม่ได้ว่าเป็นนักคิดในสายการตีความ แต่นโยบายในทางวิธีวิทยาของทฤษฎีปฏิบัติการ (theory of practice) ของบูร์ดิเยอนั้นพัฒนาไปในทิศทางที่สอดคล้อง และสอดคล้องเป็นอย่างดีกับสังคมวิทยาการตีความของเวเบอร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพิจารณาจากมนโฑทัศน์ ตัวแบบเชิงอุดมคติ (ideal type) ของเวเบอร์ และ ฮาบิทัส (habitus) ของบูร์ดิเยอ ซึ่งคายส์เห็นว่า มโนทัศน์ของบูร์ดิเยอนั้น

ได้ช่วยอธิบายตัวแบบเชิงอุดมคติของเวเบอร์ได้เป็นอย่างดี เพราะในขณะที่ตัวแบบในเชิงอุดมคตินั้นเป็นมโนทัศน์ในเชิงนามธรรมที่ช่วยให้เครื่องมือทางภาษาในการทำความเข้าใจต่อการกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์ที่ดำเนินไปภายใต้อิทธิพลของโครงสร้างและระบบคุณค่าทางสังคม มโนทัศน์ฮาปิทัส ของบูร์ดิเยอนั้น ได้ให้เครื่องมือที่ละเอียดอ่อนขึ้นในการทำความเข้าใจนัยยะและอิทธิพลของสังคมและวัฒนธรรมทั้งในเชิงโครงสร้างและจิตสำนึกที่แฝงฝังอยู่ในการกระทำหรือปฏิบัติการที่เป็นที่เข้าใจกันได้ดีของมนุษย์ในสังคม สำหรับคายส์แล้ว ทั้งมโนทัศน์ตัวแบบเชิงอุดมคติ และฮาปิทัส มีความสำคัญอย่างยิ่งวดในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมิติเชิงปฏิบัติการและอิทธิพลของโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Keyes 2002: 6-8)

⁹ คายส์นั้น “อ่าน” ฟุโกต์ ในกระแสคิดที่เชื่อมโยงกับเวเบอร์ ในทัศนะของคายส์ งานของฟุโกต์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเชื่อมโยงมโนทัศน์เรื่องอำนาจเข้ากับความรู้ ตลอดจนการวิเคราะห์มโนทัศน์ว่าด้วย วินัย (discipline) และอำนาจของวินัยที่มีต่อการกระทำของมนุษย์ เป็นเรื่องที่เวเบอร์ได้สำรวจมาก่อนหน้านี้แล้ว เวเบอร์เองเห็นว่าเนื้อหาของวินัยนั้น ก็คือ คำสั่งการที่รับมา ซึ่งได้ผ่านการถูกทำให้เป็นเหตุเป็นผล ถูกฝึกฝนในเชิงวิธีการ และถูกใช้อย่างเที่ยงตรง ซ้ำแล้วซ้ำเล่านั่นเอง ข้อสังเกตดังกล่าว สอดคล้องกับความเห็นของนักวิชาการท่านอื่นๆ เช่น กอร์ดอน ที่เห็นว่าการเปรียบเทียบงานของฟุโกต์และเวเบอร์ น่าจะเป็นประโยชน์ต่องานศึกษาในทางมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นเรื่องรูปแบบของการครอบงำ เทคนิคของการสร้างวินัย อำนาจของความเป็นเหตุเป็นผล อิทธิพลทางความคิดของของนิทเช่ เป็นต้น (Gordon 1987: 293) อิทธิพลของฟุโกต์ที่มีต่องานศึกษาทางชาติพันธุ์ของคายส์ จึงเป็นการขยายเครื่องมือทางการวิเคราะห์ของเวเบอร์ว่าด้วยเรื่องอำนาจ และกลไกการครอบงำ ในการศึกษาประวัติศาสตร์สมัยใหม่ และการเมืองเรื่องชาติพันธุ์ เช่น การใช้มโนทัศน์เรื่องเทคโนโลยีว่าด้วยอำนาจ ในการสร้างความรู้ว่าด้วยชาติพันธุ์ของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ เป็นต้น

¹⁰ สำหรับพัฒนาการของมโนทัศน์ชาติพันธุ์ในกระแสคิดต่างๆ ทั้งก่อนและหลังคริสต์ทศวรรษ 1970 โปรดดูฉวีวรรณ 2547

¹¹ มโนทัศน์ว่าด้วยความผูกพันขั้นพื้นฐาน (primordial attachment) ถูกใช้เริ่มแรกโดยเอ็ดเวิร์ด ชิลส์ (Edward Shils) ในบทความที่มีชื่อเสียงของเขา *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties* (1957) โดยชิลส์ ได้เสนอว่า “เมื่อเราคิดถึงความเข้มแข็งและตั้งเครียดในความผูกพันในครอบครัว ความผูกพันดังกล่าวไม่ได้เป็นเพียงความสัมพันธ์ที่มีต่อสมาชิกใน

ครอบครัวเท่านั้น หากแต่ในเกิดขึ้นในฐานะที่เป็นเจ้าของคุณสมบัติของ “ความสัมพันธ์ที่สำคัญ” อันพิเศษที่กล่าวได้ว่ามีลักษณะเป็นขั้นพื้นฐาน ความผูกพันกับสมาชิกในกลุ่มเครือญาติไม่ใช่เพียงเป็นหน้าที่ในการปฏิสัมพันธ์ หากแต่เป็นเพราะความสำคัญที่อยู่เหนือคำพูดที่ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ทางสายโลหิต (หน้า 142)” เกียรติชัย ได้นำมาในทศนดังกล่าวไปใช้ โดยขยายความหมายของสิ่งที่เรียกว่า ความผูกพันขั้นพื้นฐานในนัยยะที่มากกว่าเพียงการสืบสายโลหิต ดังที่เกียรติชัย ได้อธิบายไว้ว่า

ความผูกพันขั้นพื้นฐานนั้นหมายถึงสิ่งที่มาจากสิ่งมีอยู่เดิมแล้วของการดำรงอยู่ทางสังคม เช่น สายสัมพันธ์ทางเครือญาติใกล้ชิด แต่นอกเหนือจากนั้น สิ่งที่มีอยู่เดิมแล้วยังมาจากการเกิดในชุมชนทางศาสนาเฉพาะ พุดภาษาเฉพาะหรือกระทั่งภาษาท้องถิ่นเฉพาะ และมีแบบปฏิบัติเฉพาะในทางสังคม ความลงรอยกันในทางสายโลหิต ภาษาชนบ-ประเพณี และอื่นๆ ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่เหนือคำพูด และบางครั้งมีพลังบังคับมหาศาลทั้งในภายในและด้วยตัวของมันเอง ผู้คนนั้นผูกพันกับญาติของตน เพื่อนบ้านของตน หรือกับผู้ที่นับถือในสิ่งเดียวกัน ไม่ใช่เป็นผลมาจากเพียงความชอบส่วนตัว ความจำเป็นในทางปฏิบัติ ผลประโยชน์ร่วม หรือพันธะสัญญาที่มีอยู่ แต่มาจากความสำคัญของความผูกพันนั้นๆ เอง ความเข้มแข็งและประเภทของความผูกพันขั้นพื้นฐานแตกต่างกันไปในแต่ละบุคคล ในแต่ละสังคม และในแต่ละช่วงเวลา แต่สำหรับทุกคนในทุกสังคม เกือบตลอดเวลา ความผูกพันบางประการดูเหมือนจะดำเนินไป อันเนื่องมาจากความรู้สึกในความเหมือนกันอย่างเป็นธรรมชาติ มากกว่าที่มาจากปฏิสัมพันธ์ทางสังคม (Geertz 1993: 259-260)

เกียรติชัยเห็นว่า ความผูกพันขั้นพื้นฐานเป็นที่มาของอัตลักษณ์ที่ถูกถือว่ามีอยู่ก่อนแล้ว (primary or taken-as-given identities) ที่เกียรติชัยมองว่าได้กลายเป็นปมปัญหาสำคัญสำหรับชีวิตทางการเมืองของประชาชาติสมัยใหม่ภายหลังจากยุคอาณานิคมสิ้นสุดลง ต่อมาคำเรียก “primordialist” ได้ถูกใช้เพื่อเรียกกลุ่มนักคิดที่เชื่อว่าปฏิสัมพันธ์ทางสังคมนั้นเกิดจากการตีความด้วยการอ้างอิงถึงบางสิ่งบางอย่างที่ดำรงอยู่ก่อนหรือมีมาก่อนปฏิสัมพันธ์นั้นๆ (Keyes 1976: footnote 2)

¹² ข้อถกเถียงระหว่าง ไมเคิล มอร์มัน (Michael Moerman) ใน “Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification” (1968) และ ราอูล นาโรลล์ (Raoul Naroll) ใน “Who the Lue Are” (1968) นับเป็นการเปิดศักราชของการวิพากษ์แนวการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์แบบวัตถุนิยมที่มองชาติพันธุ์ในฐานะหน่วยถือครองทางวัฒนธรรมที่ใช้ภาษาเป็นเกณฑ์

แบ่งที่สำคัญ ด้วยข้อเสนอในการมองชาติพันธุ์เสียใหม่ โดยพิจารณาจากนัยยะของการแสดงออก (expression) และความหมายที่บุคคลให้ต่อความเป็นชาติพันธุ์ หรือด้านที่เป็นอัตวิสัยของชาติพันธุ์นั่นเอง มอร์มันชี้ให้เห็นว่า ในกลุ่มชนที่เขาศึกษา แม้ว่าจะมีลักษณะที่แทบจะแยกไม่ออกจากคนเมือง ในล้านนา ทั้งภาษาพูดและการแต่งกาย อันเป็นผลมาจากการถูกผสมกลมกลืนเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทยกว่า 5 ทศวรรษ แต่ก็ยังคงเรียกตนเองว่า ลื้อ ในบริบทที่ต่างๆ กัน อันเป็นปรากฏการณ์ที่ทำให้มอร์มันเห็นว่า นักมานุษยวิทยา จำเป็นต้องให้ความสำคัญต่อนิยามความเป็นชาติพันธุ์จากมิติด้านอัตวิสัย และค้นหาเงื่อนไขและกระบวนการอันเป็นที่มาของการนิยามตนเองดังกล่าว ในทางตรงข้าม นาโรลล์ กลับเห็นว่า กลุ่มชนที่มอร์มันศึกษานั้น เป็นกลุ่มที่ควรถูกจัดให้อยู่ในหน่วยชาติพันธุ์เดียวกับคนเมือง (Northern Thai) เพราะพวกเขาเหล่านั้น ไม่ใช่ลื้อแท้ หากแต่เป็นลื้อที่ได้เปลี่ยนไปแล้ว หรือไม่ก็อดีตลื้อ (Post-Lue or Ex-Lue) (Naroll 1968: 78) ข้อวิเคราะห์ของนาโรลล์ดูจะไม่มีน้ำหนักหรือได้รับเสียงตอบรับนัก ทั้งยังได้รับคำวิจารณ์ว่าไม่เข้าใจในประเด็นการนิยามตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group identification) บทความของมอร์มัน ได้ช่วยเปิดมิติในการมองอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ฉีกออกจากเกณฑ์ที่แข็งตัวทางด้านภาษาและคุณลักษณะทางวัฒนธรรม

¹³ ในการนิยามวัฒนธรรมในมิติของการรับรู้ (cognitive denition of culture) เกียรติธัช ได้ให้ความหมายแก่วัฒนธรรมว่า เป็น “แบบแผนของความหมายที่ถูกส่งผ่านมาแต่อดีต และฝังแน่นอยู่ในสัญลักษณ์ เป็นระบบของมโนทัศน์ที่รับสืบทอดมา และแสดงออกในรูปแบบเชิงสัญลักษณ์อันเป็นวิถีทางที่มนุษย์สื่อสาร สืบต่อ และพัฒนาความรู้และทัศนคติที่มีต่อชีวิต” (Geertz 1973: 89)

¹⁴ ดู Furnivall 1939, 1956

¹⁵ กลุ่มชนที่เรียกตนเองว่า ชาวครีโอล (the Creoles) (หรือที่เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า ครีโอ-Krio) ซึ่งมาจากภาษาพูดของพวกเขา) นั้น เป็นกลุ่มชนที่มีความแตกต่างจากชนส่วนใหญ่ในเชียร่า ลีโอน บรรพบุรุษของพวกเขาครีโอล มาจากทาสผิวดำที่ได้รับการปลดปล่อยให้เป็นอิสระจากอังกฤษจากหลากหลายภูมิภาค ไม่ว่าจะเป็นคนจนผิวดำ (Black poor) จากลอนดอน ทาสผิวดำที่จงรักภักดีต่ออังกฤษ (Black loyalists) จากนิวาสโกเทีย ทาสหลบหนี (Maroons) จาก จาไมก้า และส่วนอื่นๆ ของเวสต์อินดีส์ (West Indies) หรือคาริเบียน และอัฟริกาตะวันตก ในระหว่างปีค.ศ. 1808-1863 อังกฤษได้ช่วยเหลือให้ทาสที่เป็นอิสระเหล่านี้ ได้อพยพมายังเมืองฟรีทาวน์ (Free Town—ปัจจุบันเป็นเมืองหลวงของเชียร่า

ลีโอน) และหลังจากนั้นก็เริ่มต้นทำการค้าจนเจริญรุ่งเรือง การตัดขาดจากวัฒนธรรมดั้งเดิมของตนอันเนื่องมาจากประวัติศาสตร์ยาวนานของความเป็นทาส ทำให้ชาวอัฟริกันผู้กลับมาใหม่ (the returned African) ซึ่งต่อมาได้เรียกตนเองว่า ครีโอลนี้ ได้ซึมซับและรับเอาวัฒนธรรมของอังกฤษ ตลอดจนวัฒนธรรมจากที่ต่างๆ เข้าเป็นของตน ความใกล้ชิดและจงรักภักดีต่ออังกฤษ ทำให้ชาวครีโอล ที่แม้จะเป็นชนกลุ่มน้อย แต่ก็มีอิทธิพลทั้งทางการเมืองและศาสนา ในยุคที่อังกฤษปกครอง แต่หลังจากเชื่อว่า ลีโอน ได้รับเอกราชจากอังกฤษในปี 1961 ชาวครีโอลต้องเผชิญกับภาวะการเบียดขับ และจำกัดสิทธิในการเข้าถึงตำแหน่งหน้าที่ทางการเมืองที่สำคัญ ถึงแม้ว่าในช่วงทศวรรษที่ 1980 สถานการณ์จะเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้น เมื่อชาวครีโอลได้ขึ้นถึงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี แต่การปฏิวัติรัฐประหารในเวลาต่อมา ได้ทำให้ความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ระหว่างชาวครีโอล และชาวเซียรา ลีโอน อยู่ในสภาวะที่ตึงเครียด และสามารถเปลี่ยนแปลงได้อยู่ตลอดเวลา

¹⁶ นักภาษาศาสตร์ ได้จำแนกกลุ่มชนที่พูดภาษาในตระกูลไต (Tai) ไว้ 20 กว่ากลุ่ม เช่น เลบาร์ อิกกี และมัสเกรฟ ใน *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia* (1964) ได้แบ่งไว้ 27 กลุ่ม ในขณะที่แซมเบอร์เลน ได้จัดไว้มากกว่านั้น ในหลายกรณี การจำแนกกลุ่มชนด้วยภาษานั้นมีความแตกต่างและถกเถียงกันอย่างไม่มีข้อยุติ มอร์มันเองเห็นว่าการจัดประเภททางชาติพันธุ์ดังกล่าว เปรียบเสมือนกล่อง (box) ที่คัดแยกผู้คนออกจากกัน และไม่ช่วยทำให้เข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนเหล่านี้ คายส์เห็นด้วยกับมอร์มัน และชี้ว่าในการทำความเข้าใจว่ากลุ่มที่พูดภาษาไต จำแนกความแตกต่างระหว่างกันอย่างไร จำเป็นต้องพิจารณาทั้งมิติด้านประวัติศาสตร์ และความสัมพันธ์กับรัฐชาติสมัยใหม่ และแม้ว่ากลุ่มชนที่เรียกตนเองต่างๆ กัน ว่า ลื้อ เขิน คนเมือง ลาว ฯลฯ จะมาจากอาณาจักรที่ต่างกันในแต่ละตอนเหนือของลุ่มน้ำโขง และเห็นว่าต่างก็เป็นคนละกลุ่มชาติพันธุ์ แต่กลุ่มชนเหล่านี้ก็เห็นว่า พวกเขามีความร่วมมือกันอยู่ประการหนึ่งคือ นับถือพุทธในนิกายเถรวาท (Keyes 1992: 7)

¹⁷ ปัจจุบันอัตลักษณ์ของลื้อนั้น ได้รับการผลิตและส่งเสริมอย่างเป็นทางการ เป็นเอกเทศ ที่ไม่เกี่ยวข้องกับ “ความเป็นชาวเขา” ลื้อในอำเภอเชียงคำได้กลายเป็นต้นตำรับของกลุ่มชาติพันธุ์ลื้อที่การผลิตสร้างประวัติศาสตร์ของตนเอง ได้รับการสนับสนุนและส่งเสริมจากภาครัฐ ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของ “มรดกล้านนา” และกลายเป็นจุดขายสำคัญทางการท่องเที่ยวในภาคเหนือ

¹⁸ ในทรรคนะของราชการไทย ลื้อถูกจัดให้เป็นส่วนหนึ่งของล้านนา ดังนั้นจึงเป็นส่วนหนึ่ง

ของมรดกของชาติไทย (ดู Keyes 1992: 11)

¹⁹ มโนทัศน์เฮเทโรกลอสเซีย (heteroglossia) ได้รับการพัฒนาโดยบาคห์ติน (Mikhail Bakhtin) ในการอธิบายถึงเสียงอันหลากหลาย (many-voicedness) ปรีแยก (fractured) และมีช่วงชั้น (stratified) ของภาษาหนึ่งๆ ที่มักแสดงตนในลักษณะกลมกลืน และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เจมส์ คลิฟฟอร์ด ใช้มโนทัศน์เฮเทโรกลอสเซีย ในการเสนอแนวทางชาติพันธุ์วรรณนาในฐานะตัวบทที่ประกอบด้วยเสียงอันหลากหลาย ใน “On Ethnographic Authority” เจมส์ คลิฟฟอร์ด เสนอว่า สิ่งที่สำคัญประการหนึ่งของชาติพันธุ์เชิงทดลอง (experimental ethnography) คือ การผลิตตัวบทที่วางอยู่บนการสนทนาระหว่างวัฒนธรรม (inter-cultural dialogue) ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลระหว่างวัฒนธรรม และการสื่อสารที่ขยายตัว ได้ทำให้ผู้คนตีความผู้อื่น และตัวเอง ในสำนวนอันหลากหลายอย่างน่าฉงน อันเป็นสถานการณ์ในโลกร่วมสมัยที่บาคห์ตินเรียกว่าเฮเทโรกลอสเซีย (heteroglossia) คายส์ได้หยิบยืม แนวคิดเรื่องเฮเทโรกลอสเซีย จากเจมส์ คลิฟฟอร์ดจากบทความดังกล่าว ในการมองอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ลือ ที่แม้จะดูประหนึ่งว่าเป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่ในการปะทะสังสรรค์กับรัฐชาติต่างๆ ในบริบททางสังคมอันแตกต่าง ได้ทำให้ถูกตีความและเข้าใจ ด้วยสำนวนภาษาอันหลากหลาย

²⁰ คายส์ตั้งข้อสังเกตว่า กระแสการไปเที่ยวและเยี่ยมชมกลุ่มชนชาวไทย/ไต ในที่ต่างๆ ของคนไทย ส่วนหนึ่งได้รับการกระตุ้นจากสื่อโทรทัศน์ และรายการสารคดีต่างๆ ที่มักฉายภาพวิถีชีวิตของกลุ่มชนเหล่านี้ที่ให้ความรู้สึกถึงความเป็นไทดั้งเดิม นอกจากนี้ข้อถกเถียงทางวิชาการว่าด้วย คนไทยมาจากไหน ในทศวรรษ 1990 ก็มีส่วนในการสร้างแนวคิดว่าด้วยวงศ์วานว่านเครือของความเป็นไทยด้วยเช่นกัน

²¹ นำโดย คาร์ล ลินเนอุส (Carl Linnaeus 1707-78) ผู้บุกเบิกการสร้างระบบการจำแนกความแตกต่างของสิ่งมีชีวิตจากความแตกต่างของรูปลักษณ์ทางกายภาพ (morphological difference) และพัฒนาตามมาจากการค้นพบใหม่ๆ โดย อัลเฟรด รัสเซล วอลเลซ (Alfred Russel Wallace 1823-1913) และ ชาร์ลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin 1809-82) แนวทางการศึกษาความหลากหลายของมนุษย์ชาติด้วยลักษณะทางกายภาพนี้แพร่หลายในวงวิชาการในยุโรปและอเมริกาเหนือ (Keyes 2002: 1165)

²² แม้ว่าคำว่าชนชาติ (minzu) จะมีรากศัพท์มาจากคำว่า minzoku ของญี่ปุ่น แต่ความหมายที่ใช้อยู่ในจีนปัจจุบันได้รับอิทธิพลโดยตรงทฤษฎีว่าด้วยความเป็นชนชาติของรัสเซีย ในทศวรรษที่ 1950 ผู้เชี่ยวชาญชาวรัสเซียได้เข้ามาช่วยสถาปนาความเป็น

ชนชาติแห่งวิทยาลัยวิทยาศาสตร์จีน (Nationalities Institute of the Chinese Academy of Sciences) ในการจำแนกกลุ่มชนชาติในจีนตามภาษาพูด โครงการจำแนกกลุ่มชนชาติในจีนดำเนินไปภายใต้ อิทธิพลแนวคิดแบบมาร์กซิสต์-เลนินนิสต์-สตาลินนิสต์ ซึ่งได้จัดกลุ่มที่แตกต่างหลากหลายกว่า 400 กลุ่มเข้าไว้เป็น 56 กลุ่มชนชาติ (minzu)

²³ คายส์ได้อ้างการนิยามความหมายของชาติพันธุ์วิทยา (ethnology) ของ เล เวิน ห่าว (Lê Văn Hoá) ผู้สอนวิชาชาติพันธุ์วิทยาในเซี่ยงหนันและเว้ ก่อนที่จะเข้าร่วมในขบวนการปฏิวัติและเป็นประธานของพันธมิตรแห่งพลังประชาธิปไตยและสันติ โดยเขากล่าวว่า “ภาระกิจของชาติพันธุ์วิทยาอันเป็นสาขาสำคัญของสังคมศาสตร์ คือการศึกษาการก่อตัวและพัฒนาการของกลุ่มชาติพันธุ์ตลอดจนคุณลักษณะของชีวิตทางวัตถุและวัฒนธรรม เพื่อที่จะตั้งเอาประเด็นที่ดีที่สุดของพวกเขาเหล่านั้นออกมา เปิดเผยด้านของการยังชีพที่ล้าหลังเพื่อที่จะขจัดออกไปที่ละชั้น ช่วยในการฟื้นฟูและส่งเสริมสังคมชาติพันธุ์ สร้างความเป็นปึกแผ่นระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และเกียรติภูมิของชาติ (1972: 9-10 อ้างใน Keyes 2002: 1186)” ชาติพันธุ์วิทยาจึงเป็นเครื่องมือสำคัญในการการสร้างความเห็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชาติเวียดนาม ที่มีตรรกะของวิวัฒนาการเส้นตรง โดยที่ชาติพันธุ์กลุ่มน้อย (dân tộc thiểu số) ต่างๆ ถูกมองว่าดำรงอยู่อย่างล้าหลังกว่าชาวกินห์ (Kinh) หรือชาวเวียดนาม ซึ่งเป็นชนส่วนใหญ่ของประเทศ

²⁴ ดู Gupta and Ferguson (1997), Marcus and Fisher (1986), Clifford and Marcus (1986)

²⁵ นับแต่ปลายศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ได้มีความพยายามในแวดวงนักมานุษยวิทยาที่จะพัฒนาวิธีคิดในการอธิบายการก่อรูปของอัตลักษณ์ที่สัมพันธ์กับการเดินทาง หรืออพยพเคลื่อนย้าย เช่นงานศึกษาค้นคว้าถิ่น (diasporic studies) และข้ามชาติศึกษา (transnational studies) ตัวอย่างเช่น Clifford (1997), Gupta (1992), Schiller et al (1992) และเพิ่มจำนวนมากขึ้นในศตวรรษที่ 21

²⁶ นักชาติพันธุ์วรรณาได้พยายามแบ่งแนวทางในการศึกษาชาติพันธุ์ออกเป็นหลายแนว ทาง ตามสมมติฐานที่ต่างต่อลักษณะการก่อรูปของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ อาทิ โร วิลโลส (Rovillos 20006) ได้จัดกลุ่มความคิดของชาติพันธุ์ศึกษาเป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ รากเหง้านิยม (primordialsim) สถานการณ์หรือเครื่องมือนิยม (circumstantialism or instrumentalism) และสิ่งประกอบสร้างนิยมทางสังคม (social constructivism) การจัดกลุ่มความคิดดังกล่าวนี้เป็นไปเพื่อให้เข้าใจฐานคิดที่ต่างกันในงานศึกษาทางชาติพันธุ์ได้ชัดเจนขึ้น ไม่ได้หมายความว่าผู้ที่ถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มความคิดหนึ่งๆ จะเห็นด้วยกับการถูกจัดประเภทดัง

กล่าว และก็ไม่ได้หมายความว่า ภายในกลุ่มความคิดหนึ่งๆ จะไม่มีความแตกต่าง หลากหลาย ทางความคิด ในกลุ่มความคิดแบบรากเหง้านิยมนั้น มีความเชื่อในแหล่งที่มาของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่แน่นอน และชัดเจน เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ที่มีความผูกพันอย่างแน่นแฟ้นไม่เพียงแต่ทางสังคม แต่ทางด้านอารมณ์ความรู้สึกด้วย เช่น ความผูกพันด้านสายโลหิต หรือผู้สืบเชื้อสายเดียวกัน เครือญาติ เป็นต้น ตัวอย่างนักคิดในสายนี้ได้แก่ เวเบอร์ ชิลส์ เกียร์ตซ์ และแวน เดน เบิร์ก เป็นต้น ในกลุ่มความคิดแบบสถานการณ์นิยม เห็นว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นั้นไม่ใช่สิ่งแน่นอนตายตัว แต่กลุ่มทางชาติพันธุ์อาจก่อรูปขึ้นมาภายใต้เงื่อนไขทางสังคมหรือเพื่อเป้าประสงค์ทางสังคมหนึ่งๆ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงเปรียบเสมือนทรัพยากรประเภทหนึ่ง ที่ถูกใช้เพื่อตอบสนองวัตถุประสงค์ของกลุ่ม ตัวอย่างนักคิดในกลุ่มนี้ เช่น เซทส์เตอร์ แบนตัน และกลุ่มความคิดแบบสิ่งประกอบสร้างนิยมทางสังคม ซึ่งพิจารณาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในฐานะกระบวนการที่ถูกสร้างขึ้นอย่างไม่คงเส้นคงวา เส้นพรมแดนมีความยืดหยุ่น ลื่นไหล และข้ามผ่านได้ ตลอดจนถูกประดิษฐ์ และตีความขึ้นใหม่ได้ นักคิดในกลุ่มนี้ได้แก่ พิซเซอร์ เป็นต้น ในกลุ่มความคิดแบบสิ่งประกอบสร้างนิยม ยังรวมถึง เบเนดิกท์ แอนเดอร์สัน และเออร์เนสต์ เกลเนอร์ ซึ่งนิยามความหมายของชาติ ในแง่ของจินตนาการ ที่ไม่ได้มาจากรากฐานที่แท้จริงใดๆ ทางชาติพันธุ์ สำหรับ คายส์เอง ก็อาจจัดอยู่ในกลุ่มความคิดแบบรากเหง้านิยมได้ อันเนื่องมาจากอิทธิพลของเวเบอร์ และเกียร์ตซ์ แต่คายส์เองก็ตระหนักถึงข้อจำกัดของแนวคิดแบบรากเหง้านิยม ซึ่งถูกวิพากษ์วิจารณ์มากกว่ามักไม่สนใจในความเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ โดยพยายามพัฒนาแนวคิดทางชาติพันธุ์ของตนให้มีความยืดหยุ่น และให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ในบริบทต่างๆ

²⁷ ผู้เขียนเห็นด้วยกับพัฒนา กิติยาษา ที่ได้ตั้งข้อสงสัยแก่พัฒนาการความคิดของคายส์มีลักษณะรอมชอม ไม่ก้าวกระโดด และไม่เคยตัดขาดตนเองจากฐานคิดแบบเวเบอร์ และเกียร์ตซ์ (สนทนาเป็นการส่วนตัว 20 มีนาคม 2546) แม้ว่าคายส์จะได้อิทธิพลจากฟูโกต์อย่างมากในงานเขียนช่วงหลัง แต่ก็ไม่เคยเรียกตนเองว่าเป็นนักคิดในสำนักหลังโครงสร้างนิยม ในทางตรงข้าม คายส์มองตนเองในฐานะผู้ศึกษาวัฒนธรรมอยู่เสมอ

²⁸ ข้อคิดเห็นโดย ปีเตอร์ ซาร์ลีนส์ (Peter Sahlins) ในการประชุมเชิงปฏิบัติการของโครงการความร่วมมือในการวิจัย Collaborative Research Project (CRN) เรื่อง “Official and Vernacular Identities in the Making of the Modern World”, ตุลาคม 2547 สนับสนุนโดย the American Council for Learned Society โครงการดังกล่าว มี เจมส์ ซี สก็อต และปีเตอร์ ซาร์ลีนส์ เป็นหัวหน้าโครงการ โดยเป็นความร่วมมือในการทำวิจัยระหว่างนักมานุษยวิทยา

และนักประวัติศาสตร์ จากประเทศต่างๆ อาทิ สหรัฐอเมริกา ฝรั่งเศส รัสเซีย จีน และไทย โปรดดูรายละเอียดใน “<http://www.acls.org/crn/crnhome.html>”

²⁹ คายส์เองยอมรับว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพศภาวะกับชาติพันธุ์เป็นประเด็นที่แทบจะหายไปจากงานศึกษาทางชาติพันธุ์ การสะดุดใจในเรื่องดังกล่าวของคายส์ เกิดขึ้นจากความเห็นของนักศึกษาคนหนึ่งในระดับเรียนวิชาชาติพันธุ์ศึกษาของคายส์ ซึ่งได้ชี้ให้เห็นจากโครงสร้างและเนื้อหาวิชา ที่บทความที่ถูกมอบหมายให้อ่าน ไม่มีบทความหรือหัวข้อใดเลยที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างเพศภาวะ ประสบการณ์อันแตกต่างของปัจเจกบุคคลที่สังกัดสถานภาพทางสังคมที่แตกต่างกันที่มีต่อชาติพันธุ์ (สนทนาเป็นการส่วนตัว กุมภาพันธ์ 2549)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (2547) “บทบาทแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาในสังคมไทย” *ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

สุเทพ สุนทรภักดิ์ (2548) *ชาติพันธุ์สัมพันธ์: แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยาในการศึกษาอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์กรความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ

ภาษาอังกฤษ

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso Banton, Michael (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: CambridgeUniversity Press.

Chatterjee, Partha (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Clifford, James (1983) “On ethnographic authority,” *Representations*, 1.2: 118-46

Clifford, James (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Massachusetts: Harvarnd Univesity Press.

Clifford, James and George Marcus (eds.) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

Cohn, B.S., and N.B. Dirks (1988) “Beyond the fringe: the nation state, colonialism, and the techonologies of power,” *Journal of Historical Sociology*

12: 224-29.

DeVos, George (1975) "Ethnic pluralism: conflict and accommodation," In *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, ed. George DeVos and Lola Romanucci-Ross. Palo Alto, Calif.: Mayeld Publishing.

E.K. Francis (1978) *Interethnic Relations*. New York: Free Press.

Fischer, Michael (1986) "Ethnicity and the post-modern arts of memory," in Clifford and Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, Pp.194-233.

Foucault, Michael (1984) "Nietzsche, Genealogy, and History," In Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon. Pp.76-100

Freire-Marreco, Barbara and John Linton Myres (eds.) (1912) *Notes and queries on anthropology*, London.

Furnivall, J.S. (1956) *Colonial Policy and Practice*. New York: New York University Press.

Geertz, Clifford (1963) "The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states," In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Glencoe, Ill.: Free Press.

_____. [1973] (1993) *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.

_____. (1996) "Primordial ties," in John Hutchinson and Anthony Smith (eds.) *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press, Pp.40-45.

Gellner, Ernest (1983) *Nation and Nationalism*, Oxford: Blackwell.

Gordon, C. (1987) "The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government," In S. Lash and S. Whimster (eds.) *Max Weber, Rationality and Society*, London: Allen and Lawin.

- Guibernau, Montserrat and John Rex (eds.) (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge: Polity Press.
- Gupta, Akhil (1992) "The song of the nonalined world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism," *Cultural Anthropology*, 9(1): 63-79
- Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.) (1992) *Culture, Power and Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham and London: Duke University Press.
- Hetcher, Michael (1986) "A rational choice approach to race and ethnic relations," in D. Mason and J. Rex (eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations* (reprinted by permission of the author , Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaplan, Caren, Norma Alarcón and Minoó Moallem (eds.) (1999) *Between Women and Nation*, Durham and London: Duke University Press.
- Keyes, Charles F. (1966) "Ethnic identity and loyalty of villagers in northeastern Thailand," *Asian Survey*, V.VI, No.7, July.
- _____. (1976) "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group," *Ethnicity* 3: 202-213.
- _____. (1979) "The Karen in Thai history and the history of Karen in Thailand," In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues (ISHI).
- _____. (1981) "The dialectics of ethnic change," In *Ethnic Change*, Seattle: University of Washington Press.
- _____. (1984) "The basic of ethnic group relations in modern nation-states," A paper presented at a symposium on "Contemporary Ethnic Processes

- in the USA and the USSR, New Orleans, April 14-16.
- _____. (1992) *Who Are the Lue Revisited? Ethnic Identity in Laos, Thailand, and China*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, The Center for International Studies, Working Paper.
- _____. (1994) The Nation-state and the politics of indigenous minorities: reactions on ethnic insurgency in Burma, A paper presented at a conference on "Tribal Minorities and the State," organized by the Harry Frank Guggenheim Foundation in Istanbul, February 21-25
- _____. (1995) "Who are the Tai? reactions on the invention of local, ethnic and national identities," *Ethnic Identity: Creation Conict, and Accommodation*. Lola Romanucci-Ross and George A. De Vos, eds. Third Edition. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 1995. Pp. 136-60.
- _____. (1997) "Etnnic groups, ethnicity," In *The Balckwell Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas J. Bareld, Oxford: Basil Blackwell.
- _____. (2002a) "Weber and anthropology," *Annual Review of Anthropology*, Oct , V.31, Pp.233-255.
- _____. (2002b) "Presidential address: "The peoples of Asia"—science and politics in the classication of ethnic groups in Thailand, China, and Vietnam," *The Journal of Asian Studies*, 61(4) November: 1163-1203.
- Leach, E. R. (1954) *Political System of Highland Burma*, Cambridge: Havard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1953) Social Structure, In A. L. Kroeber (ed.) *Anthropology Today*, (Pp.524-553), Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Marcus, George and Fisher (1986) *Anthropology as Cultural Critique : An Ex-*

perimental Moment in the Human Sciences, Chicago and London : The University of Chicago Press.

Moerman, Michael (1965) “Ethnic identity in a complex civilization: who are the Lue?” *American Anthropologist*, 67: 1215-1230.

_____. (1968) “Being Lue: uses and abuses of ethnic identification,” in *Essays on the Problem of Tribe*, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. June Helm, ed. Seattle: University of Washington Press, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Pp.153-69.

Morgan, Lewis Henry [1878] (1985) *Ancient Society*, Tuscon: University of Arizona Press.

Naroll, Raoul (1964) “*On ethnic unit classification*,” *Current Anthropology*, 5: 283-291,306-312.

_____. “Who the Lue are,” in *Essays on the Problem of Tribe*, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. June Helm, ed. Seattle: University of Washington Press, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Pp.72-82.

Ravillos, Raymundo (2006) “Denying UP Baguio’s Niche/s,” a paper read during the U.P. Baguio Faculty Conference held on January 30-31, 2006 at the Ridgewood Residence, Pacdal Road, Baguio City.

Saldivar-Hull, Sonia (2000) “Mestiza Consciousness and Politic: Gloria Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera*, In her *Femenism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*, Berkerley: University of California Press.

- Schiller, Nina Glick, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton (eds.) (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: New York Academy of Science.
- Shils, Edward (1957) Personal, primordial, sacred, and civil ties. *British Journal of Sociology* 8: 130-145
- Tönnies, F. [1887] (1963) *Community and Society*, (translated by C.P. Loomis), New York: Harper and Row.
- Vail, Leroy (ed.) (1989) *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley: University of California Press.
- van den Berghe, Pierre L. (1978) "Race and ethnicity: a sociobiological perspective," *Ethnic and Racial Studies* 1: 401-11.
- Weber, Max [1922], (1968) *Economy and Society*, University of California Press, Los Angeles.
- Woollett, Anne, Hariette Marshall, Paula Nicolson, and Neelam Dosanjh (1994) "Asian Women's Ethnic Identity: The Impact of Gender and Context in the Accounts of Women Bringing Up Children in East London, *Feminism & Psychology*, Vol. 4, No. 1, 119-132.