

การเมืองแบบใหม่, ขบวนการ เคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่, และวาทกรรมการพัฒนาชุดใหม่*

ไวยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

บทความของดิเรก อินแกรม (Derek Ingram) เรื่อง “Revolution under way in Britain” (Bangkok Post, 29 October 1994:5) สามารถใช้เป็นจุดเริ่มต้นที่ดีเพื่อทำความเข้าใจวาทกรรมว่าด้วย “การเมืองแบบใหม่” เพราะในบทความนี้ อินแกรมได้ชี้ให้เห็นถึงความผูกพันของสถาบันหลักต่างๆ ในประเทศอังกฤษ เริ่มตั้งแต่สถาบันกษัตริย์ ระบบรัฐสภา พรรคการเมือง นักการเมือง ศาสนา กระบวนการยุติธรรม ตำรวจ รวมถึงตลอดถึงมายาคติต่าง ๆ (เช่น ความเป็น “ผู้ดีอังกฤษ” ที่น่าเชื่อถือ) ที่จรรโลงวาทกรรม

ว่าด้วยความเป็นชาติอังกฤษไว้ ตัวอย่างเช่น กระบวนการยุติธรรมอังกฤษซึ่งครั้งหนึ่งเคยได้รับความเชื่อถือและศรัทธาจากประชาชนว่า เน้นอนและเที่ยงตรงนั้น ปัจจุบันกลับพบว่ามี การตัดสินใจคดีความผิดพลาด ทำให้ต้องมีการ รื้อฟื้นคดีขึ้นมาพิจารณากันใหม่มากมาย ส่วน ภาพลักษณ์ของตำรวจอังกฤษที่ว่ามีชื่อเสียง และเที่ยงธรรมนั้น ปัจจุบันก็ถูกแทนที่ด้วย ภาพลักษณ์ของการใช้อำนาจไปในทางมิชอบ ในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อผลประโยชน์ส่วนตัวเป็น ที่ตั้ง การฉ้อราษฎร์บังหลวงก็เกิดขึ้นในทุก

*ดัดแปลงจากงานวิจัยซึ่งกำลังทำอยู่เรื่อง “วาทกรรมการพัฒนา” ผู้เขียนขอขอบคุณคุณณอเล็น ไรต์ และคุณเกษม เพ็ญภินันท์ ที่ช่วยหาและส่งเอกสารต่าง ๆ ให้, คุณธัญลักษณ์ เหลืองวิสุทธิ ที่ให้ยืมหนังสือ, และ คุณเจษฎา ณ ระนอง ที่ช่วยเหลือด้านต้นฉบับ.

ระดับของการเมืองอังกฤษซึ่งเคยถือกันว่าเป็น “แม่แบบ” ของการปกครองแบบประชาธิปไตย ไม่ว่าจะเป็นการเมืองท้องถิ่นหรือการเมืองระดับชาติ เช่นมีการพยายามจะเปลี่ยนแปลงเขตเลือกตั้งเพื่อเอื้อประโยชน์แก่ฝ่ายตน (gerrymandering) และล่าสุด (พฤศจิกายน 2537) มีข่าวการติดสินบนสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร อังกฤษด้วยเงินจำนวนมากเพื่อให้อภิปราย/งดเว้นอภิปรายในญัตติใดญัตติหนึ่งเป็นการเฉพาะ

ในส่วนของนักการเมืองก็เช่นกัน แม้ว่าในอดีตคนอังกฤษจะไม่ค่อยไว้วางใจนักการเมือง แต่ก็ให้ความเคารพต่อนายกรัฐมนตรีหลายท่านที่จัดว่าเป็น “รัฐบุรุษ” แต่ปัจจุบันความรู้สึกเช่นนี้ก็กำลังจะเลือนหายไปเช่นกัน เหลือไว้แต่ภาพของนักการเมืองที่ฉกฉวยผลประโยชน์ให้กับตนเองและพวกพ้อง ดังกรณีของอดีตนายกรัฐมนตรีหญิงมาร์กาเรท แธตเชอร์ (Margaret Thatcher) ซึ่งเมื่อครั้งอยู่ในตำแหน่งได้ฉายภาพของ “สตรีเหล็ก” ที่ต่อสู้อย่างห้าวหาญเพื่อหลักการและความถูกต้อง แต่เมื่อพ้นจากตำแหน่ง ศรัทธาและความเชื่อมั่นที่ประชาชนชาวอังกฤษเคยมีต่อนางแธตเชอร์ก็พลอยเสื่อมถอยไปด้วย เนื่องจากการทำตัวที่ไม่เหมาะสม กล่าวคือ แทนที่จะวางตัวเป็น “รัฐสตรี” หลังพ้นจากตำแหน่ง นางแธตเชอร์กลับทำตัวเป็นนักล่าเงินรางวัลด้วยการเดินสาย “บรรยายพิเศษ” ทั่วโลกในหัวข้อต่างๆ โดยได้รับเงินตอบแทนจากกิจการนี้จำนวนมหาศาล (ไม่แพ้นายโรนัลด์ เรแกน (Ronald Reagan) อดีตประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกา และนายมิคาอิล กอร์บาชอฟ (Mikhail Gorbachev) อดีตผู้นำประเทศสหภาพ

โซเวียตก่อนล่มสลาย ซึ่งก็นิยมเดินสายบรรยายพิเศษเช่นกัน) ขณะเดียวกันบุตรชายของนางแธตเชอร์ได้กลายเป็นมหาเศรษฐีจากการเป็นนายหน้าค้าอาวุธสงครามในยุคสมัยที่นางแธตเชอร์ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีของประเทศไทย

สิ่งเหล่านี้ เมื่อผนวกกับข่าวอื้อฉาวต่างๆ ในราชวงศ์อังกฤษ และปัญหาที่รุมล้อมคริสตจักรอังกฤษ เช่นการอนุญาตให้สตรีบวชพระ หรือปัญหาการร่วมเพศ เป็นต้น ทำให้อินแกรมสรุปว่าประเทศอังกฤษที่เคยรุ่งเรืองกำลังเผชิญกับปัญหาวิกฤตการณ์ทางด้านศรัทธาอย่างรุนแรง และการปฏิบัติเยี่ยงเพื่อนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ กำลังเริ่มขึ้นแล้ว นั่นคือ ระบบต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ในประเทศอังกฤษขณะนี้ไม่มีน้ำยาพอที่จะแก้ปัญหและความขัดแย้งใหม่ๆ ที่กำลังเผชิญอยู่ได้ ทำให้จำเป็นต้องมีการเปลี่ยนแปลงขั้นพื้นฐานเกิดขึ้น

ความตกต่ำของสถาบันหลักต่างๆ ในสังคมดังกล่าวข้างต้น มิได้จำกัดอยู่แต่เฉพาะประเทศอังกฤษเท่านั้น แต่ถือเป็นปรากฏการณ์ร่วมที่เกิดขึ้นในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้า (the post-industrial society) ทั้งในทวีปยุโรปและอเมริกามาตั้งแต่ต้นคริสต์ทศวรรษ 1970s แล้ว เนื่องจากความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจและสังคมในประเทศเหล่านี้มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว กล่าวคือสังคมโดยรวมมีลักษณะเป็นการค้ามากขึ้น ทุกอย่างถูกแปรสภาพเป็นสินค้าสามารถตีราคา (price, ไม่ใช่ คุณค่า (value)) ออกมาได้หมด ไม่เว้นแม้แต่ “ภูมิปัญญา” ของมนุษย์ก็ซื้อขายกันได้ ในสังคม ในรูปของ

“ทรัพย์สินทางปัญญา” (the commodification of everything) วัฒนธรรมในสังคมก็ถูกทำให้กลายเป็น “วัฒนธรรมมวลชน” มากขึ้นเรื่อยๆ (cultural massification) ดังเช่นลัทธิบริโภคนิยม เป็นต้น ขณะเดียวกันในระดับประเทศ รัฐและกลไกของรัฐก็ได้แผ่ขยายปริมาณ การควบคุมประชาชนมากขึ้นเรื่อยๆ จนแทบไม่มีความเป็นส่วนตัวเหลืออยู่เลย (increased bureaucratization) ส่วนในระดับระหว่างประเทศก็แข่งขันกันสร้างและสะสมอาวุธนิวเคลียร์จนถึงขั้นเป็นภัยคุกคามความอยู่รอดของมนุษยชาติ การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ทำให้เกิดปัญหาความต้องการและความขัดแย้งใหม่ๆ (new antagonism) ขึ้นมากมายจนอาจนำไปสู่การล่มสลายของสังคมมนุษย์ หรือที่เบ็ค (Beck, 1993) เรียกว่า “สังคมอันตราย” (risk society) นั่นเอง แต่ระบบการเมืองกลับไม่สามารถปรับเปลี่ยนได้ทัน ยังคงรูปแบบของการเมืองแบบเก่า/การเมืองแบบรัฐสภา ที่พรรคการเมืองแต่ละพรรคต่างก็มุ่งต่อสู้แข่งขันกันเพื่อต้องการชนะการเลือกตั้ง จะได้เข้าไปจัดตั้งรัฐบาลบริหารประเทศ โดยมีความเชื่อมั่นที่ฟันธงว่ารัฐประชาชาติและกลไกของรัฐยังคงสามารถแก้ไขปัญหาต่างๆ ได้ด้วยการออกระเบียบ กฎหมาย และให้ระบบราชการนำไปปฏิบัติดังที่เคยถือปฏิบัติกันมาช้านาน แต่การเมืองแบบเก่าที่วุ่นนี้ได้เดินมาถึงทางตันเสียแล้ว นั่นคือการเมืองแบบเก่าไม่สามารถให้คำตอบกับปัญหาและความขัดแย้งใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมอุตสาหกรรมก้าวหน้า ได้ ทำได้เพียงรับใช้ผลประโยชน์ของตัวเอง และพวกพ้อง ผ่านการใช้ไหวพริบและชั้นเชิงทาง

การเมืองในรูปแบบต่างๆ ขาดความกล้าหาญในการตัดสินใจที่เด็ดขาด และขาดวิสัยทัศน์ที่กว้างไกล เนื่องจากไม่มีเสียงข้างมากในรัฐสภา หรือไม่ก็มัวแต่พะวงอยู่กับการแข่งขันเพื่อต้องการชนะการเลือกตั้งเป็นสำคัญ

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การพังทลายของสถาบันหลักทางการเมือง เช่น รัฐ กลไกของรัฐ พรรคการเมือง หรือของสถาบันสังคมอย่างครอบครัว ศาสนา โรงเรียน เป็นผลมาจากการตกอยู่ภายใต้การครอบงำของ “กลไกตลาด” ปลดปล่อยให้ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ/ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมขึ้นนำหมด ดังกระแสที่เรียกว่า privatization และ globalization ทำให้ประชาชนเสื่อมศรัทธากับสถาบันทางการเมืองและสังคมที่เป็นอยู่ เพราะไม่สามารถแก้ปัญหาให้กับประชาชน คนยากคนจนในสังคมได้ เมื่อกลไกของรัฐและสังคมขาดความเป็นอิสระ แต่ตกอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของกลไกตลาด/ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ ผลประโยชน์ของประชาชนส่วนใหญ่ก็ไม่ได้รับการดูแลปกป้องจากรัฐอีกต่อไป ภาพลักษณ์ของรัฐประชาชาติในฐานะที่เป็นตัวแทนพิทักษ์ผลประโยชน์ของสาธารณะหรือผลประโยชน์ส่วนรวม ซึ่งถือเป็นปรากฏการณ์ที่ค่าจูนการเมืองแบบเก่าไว้ ก็ค่อยเลือนหายไป ยิ่งไปกว่านั้น เทคนิคหรือกลยุทธ์ในการรักษาเสถียรภาพและความมั่นคงของการเมืองแบบเก่าทั้งในระดับโลก และในระดับประเทศ ได้กลายเป็นสาเหตุที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่ทำให้ประชาชนเสื่อมศรัทธาในการเมืองแบบนี้ กล่าวคือ การเมืองในระดับโลกก็เป็นแบบที่ประเทศมหาอำนาจ

จะดูแลควบคุมประเทศเล็กๆทั้งหลายไม่ให้สร้างปัญหาจนลุกลามกลายเป็น “ปัญหาโลก” ด้วยวิธีการทางการเมือง การบีบคั้นทางเศรษฐกิจ หรือการใช้กำลังทหารเข้าบังคับ การกระทำของประเทศมหาอำนาจทำนองนี้ ทำให้ความศักดิ์สิทธิ์ของรัฐประชาชาติและอำนาจอธิปไตยของรัฐเล็กๆหมดลง และทำให้บรรดาประเทศเล็กๆเหล่านี้เห็นว่าการเมืองแบบนี้ไม่มีความชอบธรรม เป็นทำนองปลาใหญ่กินปลาเล็ก, ขณะเดียวกัน การเมืองในระดับประเทศก็ใช้กลยุทธ์การควบคุมแบบเดียวกัน เพียงแต่เปลี่ยนตัวแสดงจากประเทศมหาอำนาจกับประเทศเล็กๆ สู้รบกับประชาชนของรัฐเอง โดยรัฐจะใช้วิธีการต่างๆกับประชาชน เริ่มตั้งแต่การให้ความช่วยเหลือในรูปของโครงการพัฒนาต่างๆ จนถึงการใช้กำลังเข้าปราบปรามประชาชนอย่างรุนแรงเช่นกัน ทำให้รัฐขาดความชอบธรรมในสายตาของประชาชน

เมื่อเป็นเช่นนี้ ประชาชนในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้า จึงเกิดความเบื่อหน่าย และเสื่อมศรัทธากับการเมืองแบบที่ว่ำนี (the modern politics) และเริ่มคิดค้นรูปแบบและวิธีการเคลื่อนไหวอื่นๆ เพื่อแก้ปัญหาและความขัดแย้งใหม่ๆ ที่กำลังเผชิญอยู่ ไม่ว่าจะเป็นปัญหาสภาพแวดล้อมเป็นพิษ ภัยจากสงครามอาวุธนิวเคลียร์ โรคเอดส์ ปัญหาสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งสิทธิของชนกลุ่มน้อยและ

กลุ่มคนที่อยู่ริมขอบ/ชายขอบของสังคม เช่น คนพื้นเมืองดั้งเดิมในประเทศต่าง ๆ (the native/indigenous people) สตรี เด็ก คนชรา คนพิการ พวกรักธรรมชาติ คนยากคนจน และชาวนาชาวไร่ เป็นต้น หรือที่เรียกรวมๆกันในวาทกรรมวิชาการปัจจุบันว่า “subaltern groups” และ “subaltern studies” ตามลำดับ (ดู Spivak, 1987:197-221; 1988: 271-313 และ O’Hanlon, 1988:189-244) รวมตลอดถึงการคิดค้นมรรควิธีและรูปแบบอื่นๆ เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “การพัฒนา” ด้วย การเคลื่อนไหวต่างๆ เหล่านี้ถูกเรียกรวมๆว่าเป็น “การเมืองแบบใหม่” (the new/postmodern politics)¹ โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่ “ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่” (the new social movements) ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าและ “ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้า” (the grassroots movements) หรือในระดับย่อย (micro-spaces, ดู Rahnema, 1988:361-375) ในประเทศโลกที่สาม ที่ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดในลำดับต่อไป

การเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในสังคมอุตสาหกรรมก้าวหน้า

โดยภาพรวมแล้ว ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างการเมืองแบบเก่ากับการเมืองแบบใหม่

1. ในโลกภาษาอังกฤษยังมีคำอื่น ๆ ที่ใช้เรียกขานการเมืองแบบใหม่นี้ แต่ไม่เป็นที่นิยมของคนในวงการเท่ากับคำว่า “new/postmodern politics” เช่น “new populism,” “neoromanticism,” “anti-politics,” “movement politics,” “new protest movements,” “unorthodox political behavior,” “disorderly politics,” “alternative movements,” และ “noninstitutional politics” เป็นต้น (ดู Offe, 1985:825-826).

สามารถประมวลได้ดังนี้² ประการแรก การเมืองแบบใหม่ไม่ศรัทธาในระบบการปกครองแบบรัฐสภาที่เป็นอยู่ เพราะเห็นว่าไม่มีที่ว่างหรือพื้นที่ให้กับประชาชนธรรมดาในการเข้าไปมีส่วนร่วมในการตัดสินใจทางการเมืองอย่างมีนัยสำคัญ เนื่องจากการเมืองของสถาบันที่นิยมใช้ความรุนแรงกับประชาชนในรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐประชาชาติ รัฐบาล ระบบราชการ พรรคการเมือง นักการเมือง กลุ่มผลประโยชน์ รวมถึงบรรดานักเทคนิควิชาการและผู้เชี่ยวชาญต่างๆ มากกว่าการเมืองของประชาชนธรรมดา³ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การเมืองแบบใหม่ไม่เชื่อในเรื่องของ "ความเป็นตัวแทนประชาชน" ของสถาบันหลักทางการเมือง และไม่เห็นด้วยกับวิธีคิดแบบอภิปรัชญา (metaphysics) ที่นิยมแยกสรรพสิ่งออกเป็นสองขั้วเด็ดขาด (binary opposition, ดูตัวอย่างงานบุกเบิกที่เปิดประเด็นการวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดนี้ได้ใน Derrida, 1976) อย่างการเมืองแบบเก่าที่พยายามแยกระหว่างรัฐบาลกับประชาชน, ภาครัฐกับภาคเอกชน, หรือรัฐกับประชาสังคม เป็นต้น แต่กลับเห็นว่าวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามนี้ เป็นตัวสร้างปัญหาให้กับสังคมสมัยใหม่อย่างมาก และที่สำคัญคือเป็นวิธีคิดที่แยกและกีดกันประชาชนธรรมดาออกจากการเป็นผู้มีบทบาทแข่งขันทางการเมือง เหลือ

ไว้เพียงบทบาทของ "ผู้ชม" หรือหุ่นเชิดทางการเมืองที่คอยไปลงคะแนนเสียงเลือกตั้งทุก 4 หรือ 5 ปี (ถ้าโชคดีมีการเลือกตั้ง) เท่านั้น

ฉะนั้น หัวใจของการเมืองแบบใหม่ จึงอยู่ที่การสร้างการเมืองแบบที่ให้ประชาชนธรรมดา มีบทบาทอย่างแข็งขันในรูปของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนแบบต่างๆ มากกว่าการเมืองแบบรัฐประชาชาติที่มุ่งเน้นการช่วงชิงอำนาจรัฐ (state power) ไม่ว่าจะเป็นด้วยวิธีการปฏิวัติรุนแรงของชนชั้นแรงงานแบบมาร์กซิสต์ในอดีต, หรือของชนชั้นกลางทั้ง "เก่า" และ "ใหม่" ตามแนวคิดแบบเสรีนิยม, หรือด้วยการทำรัฐประหารของเผด็จการทหารฝ่ายขวา, หรือด้วยวิธีการเลือกตั้งแบบประชาธิปไตยก็ตาม เพราะเห็นว่าวิธีการดังกล่าว (การช่วงชิงอำนาจรัฐ) ยังคงวนเวียนอยู่ในวัฏจักรของการเมืองแบบเก่าที่มีรัฐประชาชาติเป็นศูนย์กลาง และเป็นเพียงการเปลี่ยนมือของอำนาจจากการกดขี่ของคนกลุ่มหนึ่ง ไปสู่การใช้อำนาจกดขี่ปราบปรามประชาชนของคนอีกกลุ่มหนึ่งเท่านั้น แต่กลไกแห่งการกดขี่และความรุนแรง (นั่นคือรัฐและกลไกของรัฐ) ยังคงอยู่เหมือนเดิม ยิ่งไปกว่านั้น การมุ่งเน้นการช่วงชิงอำนาจรัฐ ก็เท่ากับเป็นการยอมรับโดยดุษฎีว่าอำนาจรัฐเป็นของจริง มีอยู่จริง และรัฐเป็นแหล่งเดียวของอำนาจในสังคม แทนที่จะมองว่าอำนาจ

2. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Habermas (1981:33-37); Sheth (1983:1-24); Offe (1985: 8 17-868); Laclau and Mouffe (1985); Escobar (1992:411-436) และ Steinmetz (1994:176-212).

3. เปรียบเทียบกับงานของ McCoy and Playford (eds., 1967); Hummel (1982, esp. ch. 5); และ Gawthrop (1987:189-216) ซึ่งพูดถึงสภาพ "ไร้การเมือง" ของการเมืองแบบเก่า (apolitical politics or pseudopolitics) ในความหมายที่ปิดกั้นการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนธรรมดาในรูปแบบต่างๆ กัน

เป็นของประชาชนและอยู่ที่ประชาชน

ด้วยเหตุผลต่าง ๆ เหล่านี้ การเมืองแบบใหม่จึงเป็นการเมืองที่ไม่สนใจทั้งรัฐประชาชาติและพรรคการเมือง ในฐานะที่เป็นตัวแสดงหลักทางการเมืองอย่างการเมืองแบบเก่า (the non-state and non-party politics, ดูบทความที่น่าสนใจยิ่งของ Kothari, 1984:541-564) ไม่สนใจตั้งพรรคการเมืองและลงสมัครรับเลือกตั้ง⁴ แต่พยายามมองหาวิธีการสร้างอำนาจแบบใหม่ที่อยู่นอกวงการเมืองแบบเก่าให้ได้ นับเป็นการพยายามสร้างคำนิยามหรือความหมายใหม่ให้กับสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” เลยทีเดียว ว่าการเมืองมิใช่เรื่องของการแย่งชิงอำนาจรัฐดังกล่าวมาแล้วข้างต้น เพราะการกระทำเช่นนี้เท่ากับการการตอกย้ำกติกาหลักของการเมืองแบบเก่า ขณะเดียวกันการเมืองแบบใหม่ก็มีความเห็นแตกต่างไปจากการเมืองแบบเก่าในเรื่องของอำนาจด้วย กล่าวคือ อำนาจมิได้กระจุกตัวหรือผูกขาดอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งเป็นการเฉพาะ เช่นที่รัฐหรือพรรคการเมืองอย่างการเมืองแบบเก่า แต่อำนาจกระจัดกระจายอยู่ทั่วไปในสังคม ประเด็นนี้สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลทางความคิดของมิเชล ฟูกู (Michel Foucault, ดู Foucault, 1980a และ 1980b เป็นตัวอย่าง) ที่มีต่อวาทกรรมว่าด้วยการเมืองแบบใหม่อย่างมาก เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่น่าประหลาดใจเลยว่าทำไมทั้งการเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จึงไม่ได้รับความสนใจ

จากสื่อสารมวลชน ไม่ว่าจะเป็นหนังสือพิมพ์รายวันหรือโทรทัศน์ หรือจากแวดวงวิชาการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งวงการรัฐศาสตร์ เนื่องจากรวงเหล่านี้ ยังคงคิดอยู่ในกรอบของการเมืองแบบเก่าที่มีรัฐประชาชาติเป็นศูนย์กลาง จึงมองไม่เห็นความสำคัญของขบวนการประชาชนธรรมดา เห็นแต่ความสำคัญของกิจกรรมของรัฐ เช่น การเลือกตั้ง, การปรับคณะรัฐมนตรี, การปราศรัยของประธานาธิบดี, หรือการประชุมนานาชาติอย่างเช่น APEC หรือกิจกรรมของพรรคการเมือง เช่น การรณรงค์หาเสียงเลือกตั้ง เป็นต้น

ดังนั้น ปริณทลหรืออาณาบริเวณของการเคลื่อนไหวของการเมืองแบบใหม่ จึงมิได้จำกัดตัวเองอยู่ที่ชั่วใดชั่วหนึ่งของการเมืองแบบเก่าเช่นที่ภาครัฐหรือภาคเอกชน แต่กลับอยู่ที่ตะเข็บหรือรอยต่อของสองขั้วนี้มากกว่า เช่น เรื่องของสุขภาพอนามัย เรื่องเพศ ความรู้ ภาษา วัฒนธรรม สิทธิของคนกลุ่มน้อยและผู้ด้อยโอกาส ฯลฯ ซึ่งถือเป็นประเด็นเคลื่อนไหวหลักของการเมืองแบบใหม่ แต่กลับไม่ถือว่าเป็น “ประเด็นการเมือง” ในการเมืองแบบเก่า นอกจากนี้ ประเด็นปัญหาดังกล่าวยังไม่สามารถจัดอยู่ในอาณาบริเวณของภาครัฐหรือภาคเอกชนเป็นการเฉพาะได้ แต่เป็นประเด็นปัญหาที่คาบเกี่ยว และยังไม่สามารถหาสถาบันหลักทางการเมืองใดเข้ามารับผิดชอบโดยตรงได้เช่นกัน แต่ที่สำคัญและน่าสนใจยิ่งไปกว่า

4. ฉะนั้น การเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ จึงแตกต่างไปจากกลุ่ม Green ในประเทศเยอรมันนี ซึ่งมีการจัดตั้งเป็นพรรคการเมืองของตัวเอง และลงสมัครรับเลือกตั้ง เพราะเห็นว่าการกระทำดังกล่าว ยังเป็นการยอมรับในกติกาหรือเงื่อนไขของการเมืองแบบเก่าอยู่

นั่นก็คือการมองอำนาจแบบใหม่นี้ ทำให้เราสามารถตั้งคำถามกับวาทกรรมขอดนิยมนในแวดวงการศึกษาการพัฒนาตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1970s เป็นต้นมา วาทกรรมหนึ่งที่เรียกครองในเรื่องของ “การให้อำนาจแก่ประชาชน” (empowerment, ดูการวิพากษ์วิจารณ์วาทกรรมนี้ได้ ใน Rahnema, 1988:361-375) ซึ่งเป็นวาทกรรมขอดนิยมนและมีปัญหามากพอ ๆ กับวาทกรรมเรื่อง “การมีส่วนร่วมของประชาชน” (participation, ดูการวิพากษ์วิจารณ์วาทกรรมนี้ได้ ใน Kothari, 1984:541-564) กล่าวคือ วาทกรรมเรื่องการให้อำนาจกับประชาชนนั้น นอกจากจะยอมรับอย่างหน้าขึ้นว่า ประชาชนไม่มีอำนาจในตัวเอง แต่ต้องรอคอยการหยิบยื่นให้จากคนอื่นแล้ว ยังเป็นการมองอำนาจในแนวของการเมืองแบบเก่าที่มองอำนาจแบบกระจุกตัวเหมือนสินค้าหรือวัตถุที่สามารถเข้าไปแย่งชิงเพื่อเป็นเจ้าของและเคลื่อนย้ายได้ตามที่ต้องการ นับเป็นการมองอำนาจที่หยุดนิ่ง และแตกต่างไปจากการเมืองแบบใหม่ที่มองอำนาจในเชิงของความสัมพันธ์ที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงและกระจายกระจายอยู่ทั่วไปในสังคม⁵

สาระสำคัญประการที่สองของการเมืองแบบใหม่ อยู่ที่มิได้ให้ความสำคัญกับเรื่องของความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจและความมั่นคง

ของชาติ ซึ่งเป็นสองปรากฏการณ์ที่ค้ำจุนการเมืองแบบเก่าแห่งยุคสงครามเย็นไว้ เพราะเห็นว่าการให้ความสำคัญกับสองสิ่งนี้เท่าที่ผ่านมาสร้างปัญหามากมายให้กับสังคมสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำลายล้างทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมภายใต้ข้ออ้างของความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ/การพัฒนาอุตสาหกรรม และการทำสงครามล้างเผ่าพันธุ์มนุษย์ภายใต้ข้ออ้างของความมั่นคงของชาติ ในทางกลับกัน การเมืองแบบใหม่ให้ความสำคัญกับประเด็นปัญหาที่กว้างไกลและหลากหลายกว่า เช่นเรื่องของคุณภาพชีวิตในรูปของการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม และเรื่องของสันติภาพ เป็นต้น นั่นคือ การเมืองแบบใหม่สนใจการเมืองในบริบทที่กว้างไกลกว่าพรมแดนของรัฐประชาชาติและอำนาจอธิปไตย เป็นการเมืองที่มีโลกทัศน์ในระดับโลก (the global perspective) แต่เคลื่อนไหวในระดับท้องถิ่นหรือระดับย่อย (local/micro spaces) โดยการเชื่อมโยงปัญหาในระดับย่อยไม่ว่าจะเป็นในระดับท้องถิ่น ระดับชาติ หรือระดับภูมิภาค (local, national and regional levels) ว่าเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กันในระดับโลกด้วย (macro/global spaces) หรือที่เรียกขานกันอย่างไม่เพราะในแวดวงนักเคลื่อนไหวทางสังคมรูป

5. ดูเปรียบเทียบกับงานเสียดสีที่แหลมคมของ George Orwell (1950:3-12) ในเรื่อง “Shooting Elephant” ซึ่งชี้ให้เห็นว่า จริง ๆ แล้ว เจ้าอาณานิคมอังกฤษมิได้มีอำนาจจริงและเด็ดขาดเหนือคนอื่นเพียงอย่างที่นิยมเข้าใจกัน แต่กลับตกอยู่ภายใต้แรงบีบคั้นทางจิตวิทยาของ “ความเป็นเจ้าอาณานิคม” ที่ตัวเองสร้างขึ้นมามากกว่า ทำให้ “แพ้ไม่ได้” “ซัดลาตไม่ได้” “อ่อนแอไม่ได้” อย่างน้อยที่สุดเมื่ออยู่ต่อหน้าคนพื้นเมืองที่ “ต่ำต้อย” กว่า, และดูงานของ James Scott (1985 และ 1990) ที่แสดงให้เห็นถึงความสลบซับซ้อนของอำนาจและการต่อต้านอำนาจ

แบบใหม่ในโลกภาษาอังกฤษว่า “think globally, act locally” หรือที่ Sheth (1983:23) เรียกว่า “micro-practice and macro-thinking” นั่นเอง ประการที่สาม กลุ่มคนที่สนับสนุนหรือเป็นฐานให้การเมืองแบบใหม่เป็นคนละชุดกันกับการเมืองแบบเก่า กล่าวคือ การเมืองแบบเก่าได้รับการสนับสนุน (ในอัตราที่แตกต่างกัน) จากชนชั้นนายทุน ผู้ประกอบการ ชนชั้นกลาง และชนชั้นแรงงาน ในขณะที่กลุ่มคนหลักที่สนับสนุนการเมืองแบบใหม่ได้แก่กลุ่มคนที่เรียกขานกันในวาทกรรมวิชาการปัจจุบัน กระแสหนึ่งว่า “ชนชั้นกลางใหม่” (the new middle class) ซึ่งมีลักษณะเด่นอยู่ที่มีการศึกษาสูง รายได้ดี อาศัยอยู่ในเมืองและเป็นมืออาชีพในแขนงวิชาต่าง ๆ เช่น แพทย์ วิศวกร สถาปนิก นักกฎหมาย นักบริหาร เป็นต้น ชนชั้นกลางใหม่เหล่านี้ไม่พอใจกับสภาพสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองที่ดำรงอยู่ในสังคม เพราะทำให้คุณภาพชีวิตตกต่ำลง จึงต้องการเปลี่ยนแปลงบทบาทของชนชั้นกลางใหม่นี้เองที่ออฟฟี่ (Offe, 1985:833ff) ถือว่าสำคัญมากและเป็นตัวกำหนดความแตกต่างที่สำคัญระหว่างการเมืองแบบเก่ากับการเมืองแบบใหม่ (ดูเปรียบเทียบกับ Steinmetz, 1994:182-184, ซึ่งไม่สู้เห็นด้วยกับการวิเคราะห์ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ผ่านตัวแบบชนชั้นกลางใหม่นี้) นั่นคือ ในความเห็นของออฟฟี่ ถึงแม้ว่าการเมืองแบบใหม่ของชนชั้นกลางใหม่จะดูเหมือนว่ายังคงเป็นการเมืองแบบชนชั้นอยู่ก็ตาม แต่ก็มิใช่การเมืองเพื่อหรือในนามของชนชั้นอย่างการเมืองแบบเก่า (a politics of a class but not on

behalf of a class, ตัวที่เน้นเป็นของออฟฟี่) อีกต่อไป เพราะชนชั้นกลางใหม่ในการเมืองแบบใหม่ไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “จิตสำนึกทางชนชั้น” (class conscious) อย่างการเมืองแบบเก่า มีแต่ “การตระหนักรู้ในชนชั้น” (class-aware) เท่านั้น ดังจะเห็นได้จากข้อเรียกร้องหรือประเด็นการต่อสู้ของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้ามักเป็นเรื่องที่มิได้จำกัดวงอยู่แต่เฉพาะผลประโยชน์แคบ ๆ ของชนชั้นตัวเอง แต่เป็นข้อเรียกร้องสำหรับสังคมในวงกว้างมากกว่า ขณะเดียวกันก็เป็นข้อเรียกร้องที่สอดคล้องกับวิถีชีวิตและรสนิยมของชนชั้นตนด้วย จึงเข้าไปมีบทบาทสำคัญในการเคลื่อนไหวเรียกร้อง (เช่น ปัญหาการจราจรติดขัดในเมืองใหญ่ นับเป็นปัญหาร่วมของชนชั้นต่างๆ ในสังคม มิใช่เป็นปัญหาของชนชั้นใดโดยเฉพาะ)

อย่างไรก็ตาม บทบาทของชนชั้นกลางใหม่ในขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่แตกต่างไปจากบทบาทของชนชั้นกลางเก่าในการเมืองแบบเก่า ที่สำคัญคือมิได้เข้าไปในฐานะ “หัวหอก” (vanguard) หรือ “ผู้นำ” ขบวนการอย่างการเมืองแบบเก่า แต่เข้าไปในลักษณะร่วมมือกับกลุ่มคนอื่นๆ ที่ไม่มีบทบาทหรือพื้นที่ในการเมืองแบบเก่ามากกว่า เช่น คนหนุ่มคนสาว กลุ่มแม่บ้านชนชั้นกลาง กลุ่มคนว่างงาน และกลุ่มคนเกียจคร้าน (the peripheral or decommmodified groups) ซึ่งมีเวลาร่างมากพอและไม่พอใจกับสภาพชีวิตที่เป็นอยู่ จึงร่วมขบวนการเคลื่อนไหวด้วย นอกจากนี้ยังมีบางส่วนของชนชั้นกลาง “เก่า” ซึ่งสูญเสียบทบาท

และตำแหน่งแห่งที่ในสังคมอันเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมดังกล่าวมาแล้วข้างต้น เข้าร่วมขบวนการด้วย เช่น ผู้ประกอบการรายย่อย ซึ่งได้รับผลกระทบโดยตรงจากการผูกขาดที่เพิ่มมากขึ้นของระบบเศรษฐกิจ

ลักษณะสำคัญประการที่สี่ของการเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ อยู่ที่มีใช่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อประท้วงหรือต่อต้านใด ๆ อย่างขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองในการเมืองแบบเก่า แต่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่มีเป้าหมายเด่นชัดอยู่ที่การช่วงชิงการนำในการสร้างค่านิยมหรือความหมายชุดใหม่ให้กับสิ่งที่เรียกร้อง/ต่อสู้/เคลื่อนไหว โดยไม่ตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขหรือกติกาของการเมืองแบบเก่า ดังตัวอย่างของขบวนการสิทธิสตรี “ใหม่” (the new feminism)⁶ ซึ่งเป้าหมายในการเคลื่อนไหวมิใช่การปลดปล่อยตัวเองจากการครอบงำของเพศชาย ด้วยการเรียกร้องความเสมอภาคและเท่าเทียมกันกับเพศชาย แต่อยู่ที่การโค่นล้มค่านิยมแบบเก่าๆ ที่เป็นตัวกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างเพศชายกับเพศหญิงในสังคมลง เพราะเป็นค่านิยมที่เพศชายเป็นฝ่ายกำหนด เพื่อคงความเหนือกว่าของเพศชายไว้ สู่การสร้าง

ค่านิยมใหม่ที่สตรีเป็นผู้กำหนดทั้งรูปแบบและวิถีชีวิตของตนเอง เป็นการต่อสู้เพื่อต้องการสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างเพศชายกับเพศหญิงชนิดใหม่ขึ้นมา

ฉะนั้นการเมืองแบบใหม่ในขณะนี้ จึงแตกต่างไปจากการเมืองแบบของเดวิด โกลด์สเวิร์ธี (ดู Goldsworthy, 1988:505-530) อย่างสิ้นเชิง เพราะการเมืองแบบใหม่ที่ว่านี้ เป็นการเมืองที่ไม่มีแก่นแท้หรือสารัตถะในความหมายของสิ่งที่แน่นอน หยุดนิ่งและตายตัว เช่นรัฐ อำนาจอธิปไตย และเป็นการเมืองที่ไม่มีการให้อภิสิทธิ์กับการต่อสู้แก่ชนชั้นใดเป็นการเฉพาะ เช่นชนชั้นแรงงาน หรือชนชั้นกลางทั้ง “เก่า” และ “ใหม่” อย่างการเมืองแบบเก่าค่ายมาร์กซิสต์และเสรีนิยมตามลำดับ แต่เป็นเรื่องของความสัมพันธ์เชิงอำนาจมากกว่า กล่าวคือ เป็นเรื่องของการช่วงชิงการนำ (hegemony) ในการกำหนดหรือสร้างค่านิยม/ความหมายชุดใหม่ให้กับสิ่งต่างๆ ในสังคม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของเอกลักษณ์ คุณค่า ความจริง ความรู้ ฯลฯ ในรูปของวาทกรรม (discourse) ว่าด้วยเรื่องนั้นๆ อันจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางสังคมในที่สุด⁷ เช่น วาทกรรมว่าด้วยความเป็นผู้หญิงผู้ชาย, วาทกรรมว่าด้วยความรู้, วาทกรรมว่าด้วยการพัฒนา รัฐ ประชาสังคม ภาครัฐ ภาค

6. ดู Ferguson (1984); Fraser (1989) และดูเปรียบเทียบกับข้อถกเถียงที่น่าสนใจระหว่าง Downs (1993:414-437 และ 444-451) กับ Scott (1993:438-443) ด้วย.

7. ดูรายละเอียดในงานที่น่าสนใจยิ่งของ Laclau and Mouffe (1985:chs. 3 and 4); Bayart (1991:51-71) และดูเปรียบเทียบกับงานของ Žižek (1990:249-260) ซึ่งไม่สู้จะเห็นด้วยกับการ “อ่าน” งานของ Laclau and Mouffe ในลีลาของพวกหลังยุคโครงสร้างนิยม (the post-structuralist politics) เพราะเห็นว่าทำให้สูญเสียความสลบซับซ้อนของงานไป

เอกชน เป็นต้น จึงเป็นการเมืองที่ไม่หยุดนิ่ง และไม่คงที่ แต่มีชีวิตและสั่นไหวเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

เมื่อเป็นเช่นนั้น เวทีการต่อสู้ของการเมืองแบบใหม่ จึงมิได้จำกัดวงอยู่ที่เรื่องของเศรษฐกิจหรือความมั่นคงของชาติอย่างการเมืองแบบเก่า แต่ขยายเวทีการต่อสู้ออกไปสู่เรื่องของสังคมและวัฒนธรรมด้วย นั่นคือ จุดแตกหักของการต่อสู้ของการเมืองแบบใหม่มิใช่อยู่ที่การช่วงชิงอำนาจรัฐอีกต่อไป แต่อยู่ที่การช่วงชิงการนำในการสร้างวาทกรรมว่าด้วยเรื่องนั้นๆ มากกว่า จึงเป็นการเมืองแบบชนิดถอนรากถอนโคน (radical politics) หรือที่ Ruitz (1994:247-261) เรียกว่า “การสร้างจินตนาการแบบถอนรากถอนโคน” (the radical imaginary) หรือการเมืองแบบเหนือการเมือง (metapolitics) เลยทีเดียว เพราะเป็นการเมืองที่เน้นความแตกต่างและหลากหลายแต่ในฐานะที่เท่าเทียมกันของเอกลักษณ์ต่างๆ (identity politics) ในขณะที่การเมืองแบบเก่าเน้นการสร้างความเป็นเอกภาพของเอกลักษณ์ใดเอกลักษณ์หนึ่งเป็นการเฉพาะ เช่น เชื้อชาติ (race), ชาติพันธุ์ (ethnicity), สัญชาติ (nationality), เพศ (gender) และศาสนา เป็นต้น

สาระสำคัญประการสุดท้ายของการเมืองแบบใหม่ได้แก่ยุทธศาสตร์หรือมรรควิธีที่ใช้ในการเคลื่อนไหวต่อสู้ กล่าวคือ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ เป็นคนละอย่างกับการเมืองของกลุ่มผลประโยชน์ในการเมืองแบบเก่า (ดูรายละเอียดและจุดอ่อนของการเมืองแบบนี้ได้ใน Lowi, 1969) เนื่องจากมิได้ทำการเคลื่อนไหวเรียกร้องบนพื้นฐานของผล

ประโยชน์แคบๆ และเฉพาะเจาะจงของกลุ่มตัวเอง แต่เคลื่อนไหวในประเด็นปัญหาที่หลากหลายและกว้างไกลมากดังกล่าวนั้นแล้วข้างต้นยิ่งไปกว่านั้น ยุทธศาสตร์ที่ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ใช้ ก็มิใช่การประนีประนอมต่อรอง (collective bargaining) หรือการประสานประโยชน์ (cooptation) อย่างการเมืองแบบเก่า แต่เลือกใช้วิธีการปะทะ เผชิญหน้า หรือแตกหักกันเลยทีเดียว ดังจะเห็นได้จากภาษาที่ขบวนการเหล่านี้ใช้ในการเคลื่อนไหวเรียกร้อง มักเป็นภาษาที่ค่อนข้างแข็งทื่อ ชัดแจ้ง และมีความหมายด้านเดียวคล้ายกับการยื่นคำขาด เช่น หยุดการตัดไม้ทำลายป่า, หยุดการสร้างเขื่อนขนาดใหญ่, เลิกเอาวัดเอาเปรียบสตรี, เลิกสร้างอาวุธนิวเคลียร์ เป็นต้น สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากเป้าหมายในการเคลื่อนไหวของขบวนการฯ ที่ต้องการสร้างค่านิยมหรือความหมายใหม่ให้กับสิ่งที่เรียกร้อง มากกว่าการปฏิรูป ปรับปรุง หรือเปลี่ยนแปลง อย่างค่อยเป็นค่อยไปอย่างการเมืองแบบเก่า ส่วนสาเหตุอีกประการหนึ่งเป็นเพราะว่าขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ไม่มี “ทรัพย์สิน” อะไรจะไปแลกเปลี่ยนในการเจรจาต่อรอง (ยกเว้นยุติการเคลื่อนไหว) เนื่องจากมิใช่กลุ่มผลประโยชน์ที่มีการจัดตั้งอย่างเป็นระบบ แต่มักเป็นกลุ่มเฉพาะกิจที่รวมตัวกันอย่างหลวมๆ เฉพาะเรื่อง เฉพาะเหตุการณ์มากกว่า ฉะนั้น โอกาสที่จะทำให้การเจรจาต่อรองมีผลบังคับใช้ในทางปฏิบัติจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยากมาก จึงไม่สามารถใช้ยุทธศาสตร์การเจรจาต่อรองหรือการประสานประโยชน์

อย่างการเมืองแบบเก่าได้

ความน่าวิตกในประเด็นนี้อยู่ที่ว่าตัวแสดงหลักในการเมืองแบบเก่า เช่น รัฐ และกลไกของรัฐ ยังขาดความเข้าใจธรรมชาติของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่นี้เพียงพอ ดังจะเห็นได้จากความพยายามของรัฐที่จะ “เจรจาต่อรอง” กับขบวนการเหล่านี้ หากเห็นว่าการเจรจาดังกล่าวไม่เป็นผลก็จะใช้กำลังเข้าปราบปรามอย่างรุนแรงเพื่อสลายการเคลื่อนไหวภายใต้ข้ออ้างของการรักษาความสงบเรียบร้อยและความมั่นคงของชาติ ด้วยการทอนขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนลงเป็นเพียง “ผู้ประท้วง,” “ผู้ก่อความไม่สงบ,” หรือ “ม็อบ” ดังกรณีของเหตุการณ์ความรุนแรงในประเทศไทย เมื่อวันที่ 17-20 พฤษภาคม 2535 เป็นต้น (ดู Calahan, 1994:339-370) แทนที่จะพยายามทำความเข้าใจกับธรรมชาติของขบวนการฯ ว่าสิ่งที่เคลื่อนไหว (การสร้างวาทกรรมชุดใหม่) เป็นเรื่องที่ยากแก่การประนีประนอม/ต่อรอง ดังนั้นจึงไม่เป็นที่น่าประหลาดใจเลยว่าทำไมความรุนแรงทางการเมืองจึงทวีเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ แทนที่จะลดลง ทั้งๆที่มีการปกครองแบบประชาธิปไตยเพิ่มมากขึ้นในประเทศต่างๆ ทั่วโลกก็ตาม ในทางกลับกัน การใช้ความรุนแรงของรัฐเข้าจัดการกับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศประชาธิปไตยต่างๆ อาจถือได้ว่าเป็นตรรกะนิวัตความไร้น้ำยาของการเมืองแบบเก่า/การเมืองแบบรัฐประชาชาติได้เป็นอย่างดี ในแง่ที่ไม่สามารถแก้ไขความขัดแย้งใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมได้สมดังที่วาทกรรมว่าด้วยการเมืองแบบใหม่ได้ตั้งข้อ

สังเกตไว้ การกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่าผู้เขียนมองข้ามหรือมองไม่เห็นความชาญฉลาดและความสามารถของรัฐประชาชาติในการปรับเปลี่ยนตัวเองดังที่เคยกระทำสำเร็จมาแล้วอย่างมากมายในอดีต ด้วยการประสานประโยชน์กับขบวนการเคลื่อนไหวต่างๆ ที่เกิดขึ้นเพื่อคงความเหนือกว่า/การครอบงำของรัฐต่อไป ผู้เขียนเพียงต้องการชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งชุดใหม่ที่ปรากฏขึ้นในสังคมเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม ก่อนที่จะผ่านไปพูดถึงขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สาม ผู้เขียนใคร่ขอกล่าวถึงข้อสังเกตที่น่าสนใจบางประการที่มีต่อวาทกรรมว่าด้วยการเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ข้างต้นประการแรก ถึงแม้ว่าการเมืองแบบใหม่จะพยายามฉีกแนวออกไปจากการเมืองแบบเก่าด้วยการพยายามที่จะสลายความขัดแย้งระหว่างรัฐกับประชาสังคม (state/civil society) พร้อมกับพยายามเพิ่มบทบาททางการเมืองให้กับประชาสังคมก็ตาม แต่ในที่สุดแล้ว วาทกรรมว่าด้วยการเมืองแบบใหม่ยังคงเป็นวาทกรรมแบบตะวันตกอยู่นั่นเอง (ดู Bayart, 1991:51-71) เพราะแม้ว่าจะลดบทบาทหรือไม่ให้ความสำคัญกับรัฐประชาชาติโดยหันไปชูความสำคัญของประชาสังคมแทน แต่ก็ยังคงยืนอยู่บนวิธีคิดหลักของการเมืองแบบเก่าที่แยกเป็นคู่ตรงข้าม (binary opposition) อยู่นั่นเอง นั่นคือการเมืองแบบใหม่ยังยืนอยู่บนวาทกรรมเรื่องประชาสังคมซึ่งเป็นคู่ตรงข้ามของรัฐประชาชาติยิ่งไปกว่านั้น การชูความสำคัญของประชา-

สังคมทำให้การเมืองแบบใหม่ดูไม่แตกต่างไปจากการเมืองของพวกอนุรักษ์นิยมใหม่ (the neo-conservative project) ซึ่งก็ชูประชาสังคมเช่นกัน นอกจากนี้ การชูประชาสังคมมากเกินไปทำให้หลงไปว่าไม่มีการกดขี่เอารัดเอาเปรียบ หรือใช้ความรุนแรงในประชาสังคมจะมีก็แต่ในรัฐเท่านั้น ซึ่งนับเป็นความเข้าใจที่ผิดพลาดและไม่สมจริงอย่างยิ่ง ดังที่อัลธูซเซอร์ (2529) พยายามชี้ให้เห็นว่ากลไกทางด้านอุดมการณ์ของรัฐอย่างเช่นครอบครัว โรงเรียน หรือศาสนา ซึ่งถือเป็นเสาหลักของประชาสังคมนั้น สามารถใช้ความรุนแรงได้ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่า แต่แะบายมากกว่า, กลไกในการกดขี่ปราบปรามของรัฐเสียอีก

ข้อสังเกตประการที่สองเป็นของผู้เขียนเอง กล่าวคือ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ อาจจัดได้ว่าเป็นความพยายามหนึ่งที่เกิดขึ้นเพื่อต้านหรือชะลอกระแส privatization ในคริสต์ทศวรรษ 1980s และกระแส globalization ในคริสต์ทศวรรษ 1990s ที่เรียกร้องให้ภาคธุรกิจเอกชนเข้ามาจัดการแก้ไขปัญหาต่างๆ ที่ภาครัฐบาลทำไม่ได้⁸ นั่นคือ สองกระแสดังกล่าวช่วยกันสร้างมายาคติที่ยิ่งใหญ่ให้กับสังคมสมัยใหม่ว่า อะไรก็ตามที่เกี่ยวข้องกับภาคธุรกิจเอกชน เช่น การบริหาร/การจัดการเชิงธุรกิจ หรือวิธีคิดแบบธุรกิจถือว่าดีเลิศหมดทั้งๆ ที่ในความเป็นจริงแล้ว ภาคธุรกิจเอกชนได้สร้างความเสียหายให้กับสังคมโดยรวม

มากมายเช่นกัน เช่น การล่มสลายของสถาบันการเงินต่าง ๆ อันเนื่องมาจากการจัดการที่ "ผิดพลาด" เป็นต้น ยิ่งไปกว่านั้น ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ยังช่วยเปิดโลกทัศน์ทางการเมืองของเราให้กว้างไกลไปกว่าเดิม ที่นิยมมองปัญหาแบบแยกเป็นสองขั้วหยาบๆ เช่น ภาครัฐกับภาคเอกชน โดยสามารถแสดงให้เห็นว่าภายใต้มายาคติของสิ่งที่เรียกว่า "ภาคเอกชน" นั้น ยังมีความแตกต่างและหลากหลายมาก อย่างน้อยที่สุดช่วยให้เราเห็นถึงความแตกต่างระหว่าง ภาคธุรกิจเอกชน กับ ภาคเอกชนเฉยๆ ที่ไม่มีธุรกิจ อย่างขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่เป็นต้น นั่นคือ ภาคเอกชน (private sector) มิได้มีความหมายเพียงแคบๆ ถึงภาคธุรกิจ (business/entrepreneurial sector) อย่างที่นิยมเข้าใจกันเท่านั้น แต่ยังมีส่วนของประชาชนธรรมดา (people sector) ที่มักถูกมองข้ามไปรวมอยู่ด้วย

อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันส่วนของภาคประชาชนธรรมดานี้จะถูกกดดลยลงในอัตราที่รวดเร็วขึ้นเรื่อยๆ แม้แต่สถาบันการศึกษาชั้นสูงอย่างมหาวิทยาลัย (หรือสถาบันทางศาสนาอย่างวัด) ซึ่งในอดีตมิได้มีโลกทัศน์แบบธุรกิจเท่าใดนัก กลับหันมารับเอาโลกทัศน์แบบนี้ไว้อย่างเข้มข้น จนกลายเป็นนักลงทุนและเจ้าของกิจการต่างๆ มากมาย หรือที่เรียกขานกันว่า "มหาวิทยาลัยธุรกิจ" (the entrepreneurial

8. ความสลับซับซ้อนของข้อถกเถียงระหว่างความเหนือกว่า/ต่ำกว่าของภาคธุรกิจเอกชน กับภาครัฐบาลในการบริหาร/จัดการปัญหาต่าง ๆ ในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของสังคมอเมริกัน หาได้จากงานของไชยรัตน์ (2537:19-45)

university) โดยมีได้หยุดพินิจพิจารณาอย่างรอบคอบถึงความเสี่ยงจากการเก็งกำไรที่ผิดพลาด หรือความเสียหายต่างๆที่จะตามมาจากการเปลี่ยนโลกทัศน์นี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสูญเสียความน่าเชื่อถือทางวิชาการ (academic integrity) และความเป็นอิสระของอาจารย์และมหาวิทยาลัยเองในฐานะที่เป็นสถาบันหลักหนึ่งของสังคม (ดูรายละเอียดในเรื่องนี้ในบริบทของสังคมอเมริกันได้ใน Anderson, 1990:9-14 และ Bourke and Weissman, 1990:15-21) ฉะนั้นในอนาคตมีทางเป็นไปได้มากกว่าว่าจะมีมหาวิทยาลัยบางแห่งต้องล้มเลิกกิจการไปเนื่องจากมีการบริหารการเงินและการลงทุนเก็งกำไรผิดพลาด (ดู Morgan, 1990:22-26)

ยิ่งไปกว่านั้น การพยายามวิ่งตามตลาดอย่างไม่รู้จักรู้นี้ของสถาบันการศึกษาชั้นสูงอย่างมหาวิทยาลัยในปัจจุบัน ในรูปของการเสนอ "หลักสูตร" และ "โครงการพิเศษ" ต่าง ๆ เพื่อหาลูกค้าและรายได้ให้กับมหาวิทยาลัยนั้น ยังล่อแหลมไปในทางที่สอดคล้องกับข้อวิจารณ์ของหลุยส์ อัลธุสเซอร์ (2529:58-63) ที่ว่าระบบการศึกษาในสังคมทุนนิยม ได้ทำหน้าที่เพียงตอกย้ำ/ผลิตซ้ำอุดมการณ์หลักในสังคมเท่านั้น ส่วนผู้สอนหรืออาจารย์ก็เป็นเพียงร่างทรงที่ทำหน้าที่การตอกย้ำ/ผลิตซ้ำนี้อย่างแข็งขัน อย่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนั้นมิได้หมายความว่าผู้เขียนมองไม่เห็นส่วนที่วิพากษ์ก้าวหน้าของระบบการศึกษา (ดู Freir, 1985:15-21) เพราะดังที่แอนเดอร์สัน (Anderson, 1983) ได้ชี้ให้เห็นอย่างน่าสนใจในการศึกษาความคิดเรื่องชาตินิยมของเขาว่า ระบบการศึกษาแบบตะวันตก

ตกทำหน้าที่ที่ขัดแย้งกัน 2 ด้านไปพร้อมๆ กัน กล่าวคือด้านหนึ่งตอกย้ำอุดมการณ์หลักของเจ้าอาณานิคม แต่ในอีกด้านหนึ่ง ก็เปิดโปงความชั่วร้ายของเจ้าอาณานิคมเองด้วย (ด้านวิพากษ์ก้าวหน้าของระบบการศึกษา) และหน้าที่ประการหลังนี้เองที่นำไปสู่ความรู้สึกเรื่องชาตินิยมในหมู่ผู้นำของประเทศโลกที่สาม และการเรียกร้องเอกราชในที่สุด

ข้อสังเกตประการสุดท้ายเป็นของออฟฟ์ (Offe, 1985:849-850 และดูเปรียบเทียบกับ Steinmetz, 1994:179-180) ที่ว่าในบรรดา "ความใหม่" ต่างๆของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่และการเมืองแบบใหม่ ที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงในรายละเอียดข้างต้นนั้น เรื่องของคุณค่า (values) ถือเป็นเรื่องที่มีความใหม่น้อยที่สุด กล่าวคือ บรรดาคุณค่าต่างๆที่ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ชู เช่น เรื่องของเสรีภาพส่วนบุคคล คุณภาพชีวิต ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และสิทธิมนุษยชน ต่างก็เป็นคุณค่าหลักของสังคมสมัยใหม่ทั้งสิ้น เพียงแต่ว่าขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่เลือกชูเฉพาะบางคุณค่าที่เห็นว่าสำคัญ และสอดคล้องกับความสนใจและความต้องการของชนชั้นกลางใหม่เท่านั้น ดังนั้นออฟฟ์จึงสรุปว่าในแง่ของคุณค่าแล้ว ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ยังจัดไม่ได้ว่าเป็นขบวนการหลังยุคสมัยใหม่ (postmodern) เพราะมิได้ปฏิเสธคุณค่าหลักของสังคมสมัยใหม่โดยสิ้นเชิง ขณะเดียวกันก็ได้เสนอคุณค่าใหม่ให้กับสังคมเลือกแต่อย่างใดเช่นกัน นอกจากนี้ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ก็มีใช้ขบวน

การก่อนยุคความเป็นสมัยใหม่ (premodern) ที่ไม่เชื่อถือในเรื่องของ “เหตุผล” เช่นกัน นั่นคือ ในความเห็นของออฟฟี่ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ เป็นเพียงความพยายามอีกกระแสหนึ่งที่จะวิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีการทำให้ทันสมัย จากจุดยืนของความทันสมัยหรือความเป็นสมัยใหม่เอง (a “modern” critique of modernization) มากกว่าเป็นขบวนการต่อต้านความเป็นสมัยใหม่อย่างพวก postmodernists ส่วนข้อดีของการวิพากษ์วิจารณ์แบบนี้อยู่ที่ว่า มักไม่ได้รับการต่อต้านที่รุนแรงจากสังคม เนื่องจากมิได้ต้องการทำลายหรือเปลี่ยนแปลงคุณค่าหลักของสังคม เพียงแต่ชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งกันของคุณค่าเหล่านั้นมากกว่า

ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สาม

ข้อสังเกตของออฟฟี่ข้างต้นเกี่ยวกับความไม่ใหม่ของคุณค่าที่ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้ายึดถือ นับว่าน่าสนใจและแตกต่างไปจากความคิดเรื่องการเมืองแบบใหม่ของลาเคลาและมอฟฟี่ (Laclau and Mouffe, 1985) และของคนอื่นๆ ที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงข้างหน้าอย่างสิ้นเชิง ทำให้เราต้องระมัดระวังและเพิ่มความพิถีพิถันมากขึ้นเมื่อพูดถึงขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศโลกที่สามหรือที่เรียกว่า “ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้า” (the grassroots or micro-spaces movements) ประเด็นหนึ่งที่มีความสำคัญมากที่ต้องทำความเข้าใจก่อนที่จะกล่าว

ไปพูดถึงขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในรายละเอียดในแวดวงการศึกษาค้นคว้าพัฒนาของประเทศโลกที่สามได้แก่ ความแตกต่างระหว่างขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้ากับขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สาม เพราะถึงแม้สองขบวนการนี้จะมีความคล้ายคลึงกันในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ด้วยกันทั้งคู่ แต่ก็ยังมีความแตกต่างกันที่สำคัญหลายประการ (ดู Board and Cavanagh, 1993, esp. chs. 4 and 9)

ความแตกต่างที่สำคัญประการแรกอยู่ที่ปฐมเหตุแห่งการเคลื่อนไหวที่แตกต่างกัน กล่าวคือ ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้า เกิดจากความไม่พอใจต่อคุณภาพชีวิตที่ตกต่ำลงในแทบทุกด้าน จึงลุกขึ้นมาเคลื่อนไหวในประเด็นปัญหาที่สะท้อนถึงรูปแบบวิถีชีวิตและรสนิยมของชนชั้นกลางใหม่ เช่นการต่อต้านสงครามอาวุธนิวเคลียร์, การกินอาหารเพื่อสุขภาพ, หรือการอนุรักษ์สภาพแวดล้อม มากกว่าเรื่องของปากท้องอย่างในประเทศโลกที่สาม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สามมักมีสาเหตุมาจากความไม่ยุติธรรมทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม และประเด็นที่เคลื่อนไหวก็เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความเป็นความตายของคนในท้องถิ่น/ชุมชนมากกว่าเป็นเรื่องของรสนิยม เช่นการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านการตัดไม้ทำลายป่า หรือการสร้าง

เขื่อนขนาดใหญ่ ซึ่งเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความ เป็นอยู่และความอยู่รอดของท้องถิ่น/ชุมชนโดยตรงเลยทีเดียว

ความแตกต่างที่เด่นชัดประการที่สองระหว่าง ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ใน ประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้า กับขบวนการ เคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าใน ประเทศโลกที่สามอยู่ที่ความแตกต่างของกลุ่ม คนที่เข้าร่วมในขบวนการ กล่าวคือ ในประเทศ อุตสาหกรรมก้าวหน้า ชนชั้นกลางใหม่จะมีบทบาท สำคัญในขบวนการ ในขณะที่ในประเทศโลกที่ สามนั้น ตัวแสดงหลักกลับเป็นประชาชนระดับ ล่าง เช่น ชาวนาชาวไร่ คนยากคนจน และ บรรดาผู้ด้อยโอกาสหรือผู้ที่อยู่ริมขอบของสังคม อย่างเช่นคนพื้นเมืองดั้งเดิม (the native/ indig enous people) ซึ่งในอดีตถูกกีดกันและปิดกั้น มิให้เข้ามามีส่วนร่วมทั้งจากการเมืองแบบเก่า เนื่องจากไม่มีอำนาจต่อรองในฐานะกลุ่มผลประโยชน์ เพราะมักถูกรัฐปราบปราม/ขัดขวาง ไม่ให้รวมกลุ่ม และจากวาทกรรมการพัฒนา กระแสหลักที่ไม่มีที่ว่างให้กับภูมิปัญญาท้องถิ่น/ ภูมิปัญญาชาวบ้านในกระบวนการพัฒนาเลย (ดู Parajuli, 1991:173-190)

ความแตกต่างประการที่สาม ในประเทศที่ ประชาชนธรรมดาและกลุ่มคนที่อยู่ริมขอบสังคม มักถูกกีดกันมิให้มีสิทธิมีเสียงและมีส่วนร่วม ทางการเมืองอย่างเสมอภาคและเท่าเทียมกัน กับชนชั้นสูงและชนชั้นกลางอย่างสังคมของ ประเทศโลกที่สามทั้งหลายนั้น การลุกขึ้นเรียกร้องต่อสู้ทางการเมืองของกลุ่มคนเหล่านี้ ใน รูปของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนใน

ระดับรากหญ้า ยิ่งถือว่าเป็นเรื่องที่ค่อนข้างใหม่ และสำคัญมาก ยากที่จะผ่านเลยไป ในขณะที่ ในประเทศพัฒนา การมีส่วนร่วมทางการเมือง ของประชาชนดูออกจะเป็นเรื่อง“ปกติธรรมดา” ยิ่งไปกว่านั้น ในยุคสมัยของโลกที่ไร้พรมแดน (globalization) และไร้การต่อสู้ทางด้านอุดมการณ์ (the post Cold War era) ที่พยายามจะผนวก ทุกอย่างเข้าด้วยกันภายใต้มาตรฐานชุดเดียวกันนั้น ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนใน ระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สาม ที่เรียกร้อง ในเรื่องของการเคารพในคุณค่าและวัฒนธรรม พื้นบ้าน/พื้นเมือง, วัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่น ภูมิปัญญาชาวบ้าน รวมตลอดถึงการจัดการ/ การบริหารทรัพยากรธรรมชาติแบบพื้นบ้าน/ ท้องถิ่น/ชุมชน จึงถือเป็นการเคลื่อนไหวที่มีความสำคัญยิ่ง ไม่เฉพาะแต่ในบริบทของ การเมือง (ที่ไม่เชื่อถือศรัทธาความสามารถของ รัฐประชาชาติ) เท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงบริบท ของสังคมและวัฒนธรรมด้วย การเน้นในเรื่อง วัฒนธรรม, ไม่ใช่เศรษฐกิจหรือการเมือง, ของ ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับ รากหญ้าในประเทศโลกที่สาม สามารถสลาย พรมแดนที่เคยชัดเจนในอดีตให้มีความพร่ามัว ยิ่งขึ้น เช่น การแยกระหว่างเมือง/ชนบท, ศูนย์กลาง/บริวาร, พัฒนา/ด้อยพัฒนา, สมัย ใหม่/สมัยเก่า นั่นคือ หากวัฒนธรรมชุมชน/ ท้องถิ่น ได้รับการยอมรับให้มีฐานะเท่ากับ วัฒนธรรมเมืองแล้ว ความเหนือกว่าของเมือง ที่มีต่อชนบทในการรับรู้ของคนทั่วไปก็จะเริ่ม สั่นคลอน นอกจากนี้ ยังช่วยให้เราเห็นว่าไม่ใช่ ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับ

รากหญ้าทุกขบวนการจะเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่โดยปริยาย แต่การให้ความสำคัญกับเรื่องของวัฒนธรรมต่างหาก ที่ถือเป็นจุดเด่นของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ยิ่งไปกว่านั้น การเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรม ยังถือเป็นความพยายามที่สำคัญที่จะต้านกระแสโลกาภิวัตน์แบบหนึ่ง ซึ่งเรียกขานกันในวาทกรรมวิชาการปัจจุบันว่า “วิถีประชา” หรือ “ประชานวัตกรรม” (indigenization) ⁹

นั่นคือ ในขณะที่ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าเกิดขึ้นในโลกยุคสงครามเย็น ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สามกลับคึกคักและตื่นตัวในโลกยุคหลังสงครามเย็น เป็นยุคสมัยที่ขบวนการเคลื่อนไหวต่างๆ ในประเทศโลกที่สามต้องปรับกระบวนท่าใหม่ ด้วยเห็นว่าทั้งคอมมิวนิสต์และสังคมนิยมมิใช่คำตอบของการเคลื่อนไหว

อีกต่อไป เพราะโลกยุคใหม่ที่เวลานี้ มิใช่โลกของการเมืองแบบเก่า หรือการเมืองแบบชนชั้นเดียว (single-class politics) ไม่ว่าจะเป็นชนชั้นแรงงานในวาทกรรมมาร์กซิสต์ หรือชนชั้นกลางทั้งเก่าและใหม่ในวาทกรรมเสรีนิยม หรือโลกของการเมืองแบบอุดมการณ์เดียว เช่น ประชาธิปไตยหรือคอมมิวนิสต์ ดังในอดีต แต่เป็นโลกของการเมืองแบบใหม่ที่หลากหลายมากและต้องร่วมมือกันจากหลายฝ่าย สำหรับแวดวงการศึกษาการพัฒนาในประเทศโลกที่สามนั้น อิทธิพลของวาทกรรมการเมืองแบบใหม่และขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ สามารถมองเห็นได้อย่างชัดเจนจากความคึกคักและตื่นตัวของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าที่โดดเด่นและน่าสนใจ อย่างน้อย 2 ขบวนการ คือ (1) ขบวนการวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่น (the community-culture movements) และ (2) ขบวนการบริหาร/จัดการทรัพยากรธรรมชาติโดยท้องถิ่น/ชุมชน (the community-

9. ดู Kleden (1986:27-38); Weeks (1990:236-244) และ Alatas (1993:307-338). ปัจจุบัน ในแวดวงวรรณคดีศึกษา (literary studies), มานุษยวิทยา (anthropology) และการศึกษาวรรณกรรม (cultural studies) กระแส indigenization นี้แสดงออกให้เห็นอย่างเด่นชัดในรูปของการหันกลับมาให้ความสนใจศึกษาเรื่องของ “ผู้อื่นและความเป็นอื่น” (the other and otherness) กันอย่างคึกคักและจริงจัง, ดู Clifford and Marcus (eds., 1986); Said (1979 และ 1993); Fabian (1983 และ 1990); de Certeau (1986); Todorov (1987) และ Pieterse (1992) เป็นต้น.

นอกจากนี้ กระแส indigenization ยังก่อให้เกิดคนกลุ่มใหม่ในวงวิชาการปัจจุบันเด่นชัดขึ้น บุคคลกลุ่มนี้ประกอบไปด้วยนักวิชาการจากประเทศโลกที่สาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเทศอินเดีย และลาตินอเมริกาเป็นหลัก เป็นกลุ่มบุคคลที่อาจเรียกรวม ๆ ได้ว่า “นักวิชาการพื้นเมือง/ท้องถิ่น (indigenous scholars) ที่ต้องการช่วงชิงที่ยืนในวาทกรรมวิชาการที่มักมีชาวตะวันตกเป็นเจ้าของพื้นที่และเจ้าของทฤษฎี” ของนักวิชาการกลุ่มนี้เข้าใจว่ายังไม่เป็นที่คุ้นหูนักวิชาการไทยเราเท่าใดนัก เช่น Ashis Nandy; Vandara Shiva; D.L. Sheth; Rajni Kothari; Ranajit Guha; Majid Rahnema; Orlando Fals Borda; Gustavo Esteva; และ Pramod Parajuli เป็นต้น (ดู Escobar, 1992:417-419).

based natural resource management movements; ดู Colchester, 1994:69-100; Ghimine, 1994:195-229; Hviding and Baines, 1994:13-38 และ Yos, 1992:78-124) อย่างไรก็ตามในที่นี้ ผู้เขียนจะเลือกพูดถึงในรายละเอียดเฉพาะ ขบวนการวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่นเพื่อเป็น ตัวอย่างเท่านั้น ทั้งสองขบวนการนี้มีลักษณะร่วมกันที่สำคัญหลายประการ เช่น ประการแรก ทั้งคู่เน้นการพัฒนาแบบที่ให้ท้องถิ่น/ชุมชนเป็นตัวตั้ง (the community-based development) มิใช่สังคมตะวันตกเป็นตัวตั้งอย่างทฤษฎีการทำทันสมัย (modernization theory) ในอดีต, ประการที่สอง ทั้งสองขบวนการตั้งคำถามอย่างจริงจังกับชุดของวาทกรรมการพัฒนากระแสหลักที่ไม่มีที่ยืนให้กับกลุ่มคนที่เสียเปรียบและด้อยโอกาส และไม่เคารพในวัฒนธรรมภูมิปัญญา และวิถีชีวิตแบบท้องถิ่น/พื้นบ้าน, และประการที่สาม ทั้งสองขบวนการถือได้ว่าเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ เนื่องจากเห็นว่าไม่ได้รับการดูแลปกป้องจากรัฐ จึงลุกขึ้นต่อสู้เคลื่อนไหวเอง ขณะเดียวกันก็จัดได้ว่าเป็นตัวอย่างรูปธรรมของการเมืองแบบใหม่ในประเทศโลกที่สามด้วย เพราะมิใช่เป็นขบวนการประท้วงหรือต่อต้านเฉยๆ แต่ต้องการเคลื่อนไหวเพื่อช่วงชิงการนำในการสร้างค่านิยมหรือความหมายชุดใหม่ให้กับสิ่งที่เรียกว่า “การพัฒนา” เลยทีเดียว ดังตัวอย่างของวาทกรรมเรื่อง “ป่าชุมชน” ของขบวนการบริหาร/จัดการทรัพยากรธรรมชาติโดยท้องถิ่น/ชุมชน เป็นต้น นอกจากนี้ ยังถือเป็นการเมืองแบบใหม่ในแง่ที่ตัวแสดงหลักมิใช่รัฐ กลไกรัฐ หรือพรรคการ

เมืองอีกต่อไป แต่เป็นกลุ่มคนที่เคยถูกกีดกันไม่ให้มีบทบาท ไม่มีส่วนร่วมในวาทกรรมของการเมืองแบบเก่านั่นเอง

นั่นคือ ขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สามต้องการสร้างวาทกรรมทางการเมืองและวาทกรรมการพัฒนาชุดใหม่ (alternative discourses) ขึ้นมาเป็นวาทกรรมที่ต้องการสลายภาพลักษณ์ของรัฐประชาชาติในการเมืองแบบเก่า ที่อ้างตัวเป็นผู้ผูกขาดพิทักษ์ดูแล คัดกรองและปกป้องประชาชนแต่ผู้เดียวลง เนื่องจากเห็นว่ารัฐประชาชาติในประเทศโลกที่สามมีลักษณะที่เปราะบางมาก (ดู Parajuli, 1991:175 และ Bayart, 1991:51-71) เพราะเป็นรัฐที่จุติมาจากภายนอกสังคมของประเทศโลกที่สาม ไม่มีรากเหง้าหรือพื้นฐานเดิมในประเทศโลกที่สามเลย แต่เป็นประดิษฐกรรมของเจ้าอาณานิคมตะวันตกที่นำเข้ามาใช้เป็นเครื่องมือในการปกครองอาณานิคมมากกว่า และต่อมาบรรดาผู้นำในประเทศโลกที่สามก็รับมาใช้ต่อเพื่อ “ปกครอง” ประชาชนของตัวเองอย่างปราศจากการวิพากษ์ที่เพียงพอ เมื่อเป็นเช่นนั้นรัฐประชาชาติในประเทศโลกที่สาม จึงเป็นรัฐที่เอาเปรียบประชาชนทางด้านเศรษฐกิจ กีดกันประชาชนทางด้านการเมือง และดูแลประชาชนทางด้านวัฒนธรรม ดังนั้น การปลดปล่อยตัวเองให้เป็นอิสระจากรัฐประชาชาติ จึงถือเป็นเงื่อนไขที่สำคัญและจำเป็นประการแรกของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สาม ด้วยการหันกลับมาชูและ “บรจุ” (regenerating) คุณค่า วัฒนธรรม

ภูมิปัญญา และวิถีชีวิตแบบพื้นบ้าน/พื้นเมือง /ท้องถิ่น/ชุมชน/ภูมิภาค/เชื้อชาติ ฯลฯ ไว้ใน วาทกรรมชุดใหม่ ในรูปของการเคลื่อนไหว เพื่อความเป็นพื้นบ้าน/พื้นเมืองแบบต่างๆ (indigenization) ดังเช่นกรณีของขบวนการ วัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่น ที่ผู้เขียนจะได้กล่าว ถึงในรายละเอียดต่อไป เป็นต้น

กล่าวโดยสรุป ขบวนการเคลื่อนไหวของ ประชาชนในระดับรากหญ้าในประเทศโลกที่สาม ได้สร้างวาทกรรมการเมืองและวาทกรรม การพัฒนาชุดใหม่ขึ้นมา เป็นวาทกรรมที่เปิดพื้นที่ ให้กับกลุ่มคนและบรรดาสรรพสิ่งต่างๆ ที่ไม่เคย มีที่ยืนทั้งในวาทกรรมการเมืองแบบเก่าและใน วาทกรรมการพัฒนากระแสหลัก เพราะเห็นว่า วาทกรรมทั้งคู่โหดร้ายและกระทำทารุณกรรม กับประชาชนผู้ยากไร้ และกลุ่มคนที่อยู่ริมขอบ สังคม นั่นคือ วาทกรรมการพัฒนากระแสหลัก ตัดบุคคลเหล่านี้ออกจากรากเหง้าเดิมของตัวเอง ภายใต้อำนาจของ “การพัฒนา” ขณะเดียวกัน วาทกรรมการเมืองแบบเก่าก็ไม่มีที่ยืนให้กับ บุคคลเหล่านี้ในสังคม ในฐานะที่เป็นมนุษย์ที่มีเกียรติและศักดิ์ศรี เป็นได้แต่เพียง “ประชากร” (population), “ทรัพยากรมนุษย์” (human re-

sources), หรือ “แรงงานราคาถูกในเมือง” หรือหุ่นเชิดทางการเมืองที่คอยไปลงคะแนน เสียงเลือกตั้งทุก ๆ 4 หรือ 5 ปี (หากโชคดีมี การเลือกตั้ง) เท่านั้น (ดู Sheth, 1983:10)

ขบวนการวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่น

ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนถือเป็นตัวอย่าง ที่โดดเด่นของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม รูปแบบใหม่ในแวดวงการพัฒนาในปัจจุบัน เพราะมิได้ใช้สังคมตะวันตกเป็นตัวตั้งอย่าง ที่นิยมกระทำกันในวาทกรรมการพัฒนากระแสหลัก แต่ใช้ชุมชน/ท้องถิ่นของสังคมตัวเองเป็น ตัวตั้งแทน นอกจากนี้ ขบวนการวัฒนธรรม ชุมชน ยังถือเป็นตัวอย่างที่โดดเด่นของการ เมืองแบบใหม่ เนื่องจากเห็นว่าการเมืองแบบ เก่าที่มีรัฐประชาชาติเป็นศูนย์กลางนั้นไม่มีที่ ยืนอย่างมีเกียรติ ศักดิ์ศรี และเท่าเทียมกันให้ กับชุมชน/ท้องถิ่น แต่กลับมองชุมชน/ท้องถิ่น ว่าไม่มีศักยภาพเป็นตัวสร้างปัญหา หรือ เนี่ยวยรังการ พัฒนา ฉะนั้นจึงจำเป็นต้องถูก สลายและผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐภายใต้อำนาจของความเป็นชาติเดียวกัน (nation-ness)¹⁰ นั่นคือขบวนการวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่นเห็น

10. ดูรายละเอียดเกี่ยวกับ “ประวัติศาสตร์” (genealogy) ของกระบวนการสร้างความเป็นชาติในฐานะที่เป็น “ชุมชนในจินตนาการ” (imagined communities) ผ่านการเกิดขึ้นของภาษาหนังสือ/ภาษาเขียน (print-language) และธุรกิจ/อุตสาหกรรมสิ่งพิมพ์ (print-capitalism) ในศตวรรษที่ 18 และ 19 และผ่านเทคนิค วิทยาการของการคมนาคมและสื่อสารมวลชนสมัยใหม่ในศตวรรษที่ 20 อย่างเครื่องบิน โทรศัพท์ โทรทัศน์ วิทยุ จานดาวเทียม ฯลฯ ได้ในงานที่น่าสนใจของแอนเดอร์สัน (Anderson, 1983 และ 1992: 3-17) แอนเดอร์สันได้ชี้ให้เห็นอย่างน่าสนใจว่า เทคนิควิทยาการของการคมนาคมและสื่อสารมวลชนในศตวรรษที่ 20 ตอนปลาย ส่งผลให้ความรู้สึกนึกคิดเรื่องชาตินิยมเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม กล่าวคือ เกิดสิ่งที่เรียกว่า “นักชาตินิยมทางไกล” (the long-distance nationalists) ซึ่งนิยมเล่นการเมืองแบบทางไกลในรูปของการ ให้ความช่วยเหลือ/สนับสนุนขบวนการปลดปล่อยต่าง ๆ ในบ้านเกิดของตน ขณะที่ตัวเองทำนักอาศัยหรือ ทำมาหากินในต่างประเทศ อย่างไรก็ตาม งานของแอนเดอร์สันให้ความรู้สึกคล้าย ๆ กับว่า “ชาติ” คือวิถี การในการจินตนาการเกี่ยวกับชุมชนเพียงอย่างเดียว ซึ่งอาจจะคับแคบและผูกขาดมากเกินไป

ว่า การเมืองแบบรัฐประชาชาติเป็นการเมืองที่โหดร้าย เพราะใช้ความรุนแรงทำลาย/สลายชุมชนเล็กๆ ในท้องถิ่นลง อย่างไรก็ตาม จากประวัติศาสตร์ของรัฐประชาชาติเท่าที่ผ่านมาชี้ให้เห็นว่า ความใหญ่โตเพียงอย่างเดียวมิได้เป็นหลักประกันของความเข้มแข็งและมั่นคง คราใดที่อำนาจรัฐอ่อนตัวลง ชุมชนเหล่านี้ก็จะเรียกร้องความเป็นอิสระของตัวเองขึ้นอีกครั้งหนึ่ง (ดู Anderson, 1992:3-7) เมื่อเป็นเช่นนี้ จุดแตกหักของการต่อสู้ทางการเมืองของการเมืองแบบใหม่อย่างขบวนการวัฒนธรรมชุมชน จึงมิใช่เวทีขนาดใหญ่อย่างรัฐและอำนาจรัฐอย่างการเมืองแบบเก่าอีกต่อไป แต่เป็นเวทีระดับย่อยหรือระดับชุมชน/ท้องถิ่น (a localized space) ภายใต้รัฐประชาชาติมากกว่า

กล่าวอีกนัยหนึ่ง นอกจากตำนานเรื่องประชาชนไม่มีอำนาจ อันเป็นผลมาจากการมองอำนาจแบบกระจุกตัวในวาทกรรมการเมืองแบบเก่าที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ยังมีตำนานอีกเรื่องหนึ่งที่เป็นผลผลิตโดยตรงของการเมืองแบบเก่าที่การเมืองแบบใหม่, ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่, และขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้า อย่างขบวนการวัฒนธรรมชุมชนต้องการสลาย นั่นคือ การไม่ให้คุณค่าและความ

สำคัญกับชุมชน/ท้องถิ่น ด้วยการสร้างวาทกรรมการพัฒนา/วาทกรรมการเมืองชุดใหม่ที่สามารภ “บรรจ” ชุมชน/ท้องถิ่นให้กลับเข้ามามีบทบาทแข่งขันขึ้นมาแทน (the regeneration of local/micro spaces; ดู Rahnama, 1988:366)

สำหรับในบริบทของสังคมไทย ผู้เขียนมีความเห็นว่างานของอาจารย์ฉัตรทิพย์ นาถสุภา (2529 และ 2534) น่าจะเป็นตัวอย่างที่ดีเพื่อทำความเข้าใจกับขบวนการวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่น¹¹ เพราะโดยสารัตถะแล้วขบวนการวัฒนธรรมชุมชนมิใช่ขบวนการชั้นนำอย่างขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองในการเมืองแบบเก่า ที่มักอวดอ้างว่ามีคำตอบสำเร็จรูปให้กับปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้น ขณะเดียวกันก็มีใช่ขบวนการสากลที่สามารถเป็นแบบอย่างให้ลอกเลียนกันได้ง่ายๆ แต่เป็นขบวนการเฉพาะที่เฉพาะชุมชน-เฉพาะวัฒนธรรมมากกว่า เป็นขบวนการที่ต้องการ “บรรจ” ความเฉพาะเจาะจงของตัวเองไว้ในรูปของการสร้างวาทกรรมชุดใหม่ขึ้นมาเพื่อต่อสู้กับวาทกรรมหลักในสังคมที่ไม่มีที่ว่างให้กับความเฉพาะเจาะจงนี้ ในนัยนี้ ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนจัดได้ว่าเป็นขบวนการในแนวของพวกหลังยุคสมัยใหม่ (postmodernist) หรือหลังยุคโครงสร้างนิยม (poststructuralist) โดยเฉพาะอย่างยิ่งแบบของ

11. ยังมีงานของท่านอื่น ๆ ที่น่าสนใจ เช่น อาจารย์เสรี พงศ์พิศ, อาจารย์ นพ.ประเวศ วะสี, และอาจารย์ เสน่ห์ จามริก เป็นต้น งานของบุคคลเหล่านี้ถูกเรียกรวม ๆ ในวงวิชาการไทยปัจจุบันว่า “ขบวนการภูมิปัญญาชาวบ้าน” อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนหยิบยกงานของอาจารย์ฉัตรทิพย์มากล่าวในที่นี้ เพื่อเป็น “ตัวอย่าง” มากกว่าเป็น “ตัวแทน” ของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนในสังคมไทย เนื่องจากเห็นว่าอาจารย์ฉัตรทิพย์เป็นผู้หนึ่งที่สนใจศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมชุมชนของไทยอย่างต่อเนื่องและเป็นระบบมากที่สุดท่านหนึ่งในปัจจุบัน (ดูฉัตรทิพย์ และพรพิไล, 2537).

จาร์ค แดริดา (Jacques Derrida) ซึ่งชี้ชวนให้เข้าใจและซาบซึ้งในเรื่องของ "ขีดจำกัด" (limits) ต่างๆ ที่ห่อหุ้มเราอยู่ เช่น ขีดจำกัดของการเมืองแบบเก่า ขีดจำกัดของตัวเอง หรือขีดจำกัดของสิ่งที่เรียกว่า "ความรู้" ของมนุษย์ การยอมรับในขีดจำกัดเหล่านี้ ในด้านหนึ่งกลับเป็นแรงขับเคลื่อนที่ทรงพลังที่ทำให้เกิดการแสวงหาและคิดค้นองค์ความรู้แบบอื่นๆ ในปัจจุบันที่ต้องการปลดปล่อยตัวเองออกจากกรอบงำของบรรดาองค์ความรู้แบบเดิมๆ ที่เป็นอยู่/มีอยู่¹² และในอีกด้านหนึ่ง จะเป็นหนทางนำเราไปสู่การสร้างโลกใหม่ที่น่ายิ่งกว่าที่เป็นอยู่ เป็นโลกที่ยอมรับในความแตกต่างและหลากหลายมากกว่าต้องการเข้าไปจัดการ/เปลี่ยนแปลงให้เป็นเหมือนกันหมด ภายใต้อะไรที่เรียกว่า "การพัฒนา" ในอดีต และภายใต้กระแส "โลกาภิวัตน์" (globalization) ในปัจจุบัน

จากคำบอกเล่า (narrative) ของอาจารย์ฉัตรทิพย์ (2534:205-259) ขบวนการแนวคิดวัฒนธรรมชุมชนในสังคมไทย เพิ่งเกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้เอง โดยถือเอาการประชุมสัมมนาของสมาคมคารอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนาเมื่อวันที่ 23-24 ตุลาคม 2524 ที่สรวงศนิवास เรื่อง "วัฒนธรรมไทยกับงานพัฒนาชุมชน" เป็นจุดเริ่มต้น เนื่องจากในการประชุมดังกล่าวได้มีการพูดถึงการบรรจุวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่นให้เป็นฐานในการพัฒนาอย่างจริงจังเป็นครั้งแรก ประเด็นนี้ถือว่ามีค่าสำคัญมาก เพราะดังที่

ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วข้างต้นว่าในอดีตที่ผ่านมาวาทกรรมการพัฒนากระแสหลัก นอกจากจะไม่มีที่ว่างให้กับวัฒนธรรมชุมชนในกระบวนการพัฒนาแล้ว ยังถูกดูแคลนวัฒนธรรมชุมชนอีกด้วยว่า "ล้าหลัง" เป็นตัวสร้างปัญหาหรือเหนี่ยวรั้งการพัฒนา แต่ขบวนการวัฒนธรรมชุมชน กลับเห็นไปในทิศทางที่ตรงกันข้ามกับวาทกรรมการพัฒนากระแสหลัก กล่าวคือ เห็นว่ายังมีวิธีการหรือรูปแบบการพัฒนาที่ไม่จำเป็นต้องทำลายล้างชุมชน หรือทำให้ชุมชนหมู่บ้านไทยแตกสลายไปอย่างการพัฒนากระแสหลัก กล่าวอีกนัยหนึ่ง ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนเห็นว่า การพัฒนากระแสหลักที่มุ่งเน้นการพัฒนาเศรษฐกิจในรูปของการพัฒนาอุตสาหกรรมและการเจริญรอยตามสังคมตะวันตกนั้น เป็นการพัฒนาที่มุ่งทำลายวัฒนธรรมชุมชนของไทยเป็นสำคัญ

อย่างไรก็ตาม ในกรณีของประเทศไทยสภาพการณ์ยังดีกว่าประเทศโลกที่สามอื่นๆ ในแง่ที่ว่าชุมชนหมู่บ้านไทยยังมิได้ถูกกระบวนการพัฒนากระแสหลักทำลายล้างลงอย่างสิ้นซาก แม้ว่าความเป็นชุมชนของหมู่บ้านไทยจะเสื่อมสลายลงตามลำดับก็ตาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งนับตั้งแต่ยุคของการเริ่มใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นต้นมา และแม้จะถูกแรงกระแทกจากรัฐ ศักดินา ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม และศาสนาพุทธในหลายศตวรรษก่อนหน้านี้ก็ตาม

12. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Laclau (1990:3-85) และ Bennington and Derrida (1993: 70-104; 284-292) ประเด็นเรื่อง "ขีดจำกัด" นี้ ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดในบทที่ 5 ของงานวิจัยเมื่อพูดถึงวาทกรรมว่าด้วยการก้าวพ้นไปจากเรื่องของการเมืองและการพัฒนา.

แต่ความเป็นชุมชนของหมู่บ้านไทยก็ยังคงอยู่ และอยู่รอดมาได้ตลอดช่วงระยะเวลาที่ยาวนานในประวัติศาสตร์ไทย ทั้งนี้เป็นผลมาจาก “ลักษณะพิเศษ” ของชุมชนหมู่บ้านไทยเอง เป็นสำคัญ อาจารย์ฉัตรทิพย์ได้ชี้ให้เห็นถึงสาเหตุสำคัญ 3 ประการอันเป็นที่มาของลักษณะพิเศษของชุมชนหมู่บ้านไทย ที่สามารถคงความเป็นชุมชนอยู่ได้ยาวนาน แม้จะถูกแรงกระแทกจากสังคมภายนอกไว้ในงานเรื่องบ้านกับเมือง (2529:59-79, 80-90, 91-102 เป็นต้น) สาเหตุสำคัญประการแรกได้แก่ การดำรงอยู่ของพลังเกาะเกี่ยว/ยึดเหนี่ยวกันภายในของชุมชนหมู่บ้านไทย เนื่องจากการดำรงอยู่ของระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพ ซึ่งเน้นการผลิตเพื่อกิน-เพื่อใช้มากกว่าเพื่อขาย การที่ระบบเศรษฐกิจแบบนี้จะดำรงอยู่ได้จำเป็นที่จะต้องอาศัยการร่วมมือร่วมใจ ช่วยเหลือซึ่งกันและกันระหว่างสมาชิกในชุมชน ทำให้เกิดระบบความสัมพันธ์แบบเครือญาติขึ้น และกลายเป็นแรงยึดเหนี่ยวชุมชนไว้ได้อย่างมั่นคง นอกจากนี้ ชุมชนหมู่บ้านไทยยังมีวัฒนธรรมของตัวเองนอกเหนือไปจากวัฒนธรรมของพุทธศาสนาซึ่งเข้ามาทีหลัง เช่น วัฒนธรรมการเคารพผีบรรพบุรุษ การเคารพธรรมชาติ มีประเพณีสืบชะตาบ้าน เป็นต้น วัฒนธรรมเหล่านี้ช่วยจรรโลงความรู้สึกในเรื่องชุมชนไว้ในระดับหนึ่ง

สาเหตุสำคัญประการที่สองที่ทำให้ชุมชนหมู่บ้านไทยดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่องและยาวนานได้แก่ ความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติในชนบทไทย กล่าวคือ ในอดีตจำนวนประชากรต่อพื้นที่ของประเทศยังไม่

หนาแน่นเมื่อเปรียบเทียบกับประเทศอื่น ๆ ประกอบกับมีทรัพยากรธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์ ทำให้สามารถหาของกินของใช้จากธรรมชาติ เช่น ของป่าต่าง ๆ ทำให้ระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพดำรงอยู่ได้, ส่วนสาเหตุสำคัญประการสุดท้ายได้แก่ “ลักษณะพิเศษ” ของรัฐศักดินาไทยและระบบทุนนิยมของไทยเอง ลักษณะพิเศษของรัฐศักดินาไทยที่แตกต่างไปจากรัฐฟิวดัลในยุโรปอยู่ที่ว่ารัฐศักดินาไทยไม่สนใจเข้าไปจัดการกับกระบวนการผลิตในระดับหมู่บ้าน สนใจเพียงให้หมู่บ้านส่งส่วยให้กับรัฐตามที่ต้องการก็พอ ดังนั้น หมู่บ้านไทยจึงถูกปล่อยให้อยู่ในสภาพเดิม มีการแทรกแซงจากรัฐน้อยมาก ลักษณะเช่นนี้แตกต่างไปจากรัฐฟิวดัลในยุโรป ซึ่งเข้าไปจัดการในระดับของการผลิตของหมู่บ้านโดยตรงในรูปของการเข้าไปเป็นเจ้าของที่ดิน มีทาสติดที่ดิน และที่สำคัญคือมีการนำเอาระบบกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินส่วนบุคคล (private property) เข้าไปในหมู่บ้าน นับเป็นการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางการผลิตที่สำคัญ ส่วนรัฐศักดินาไทยไม่ได้กระทำตรงนี้ ยังปล่อยให้ระบบกรรมสิทธิ์ร่วมในทรัพย์สิน (communal property) ดำรงอยู่ ระบบกรรมสิทธิ์ร่วมในทรัพย์สินนี้เองที่ถือเป็นหัวใจของความเป็นชุมชนในส่วนของระบบทุนนิยมของไทยก็เช่นกัน มีลักษณะคล้ายกับรัฐศักดินาไทย คือไม่ได้เข้าไปจัดการกับกระบวนการผลิตในระดับของหมู่บ้านโดยตรงอย่างระบบทุนนิยมในยุโรป แต่เน้นการรีดส่วนเกินจากชุมชนหมู่บ้านไทยในบริบทของการแลกเปลี่ยน/การค้ามากกว่าสาเหตุที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะว่า ระบบทุนนิยม

เข้ามาในประเทศไทยในขณะที่รัฐศักดินาไทยยังคงความเข้มแข็งอยู่ เนื่องจากประเทศไทยมิได้ตกเป็นเมืองขึ้นของเจ้าอาณานิคมตะวันตกอย่างประเทศโลกที่สามอื่นๆ นอกจากนี้ชนชั้นนายทุนยุคแรกของไทยเป็นชาวจีนอพยพเข้ามามิใช่ชนชั้นพื้นเมือง จึงไม่มีอุดมการณ์ของตัวเองที่เด่นชัดอย่างชนชั้นนายทุนในยุโรป ทำให้ตกอยู่ภายใต้การนำของชนชั้นศักดินา/เจ้านาย ดังนั้น ระบบทุนนิยมในประเทศไทยจึงต้องทำงานภายใต้โครงสร้างของรัฐศักดินาไทย ทำให้ไม่สามารถทะลุทะลวงเข้าไปในชุมชนหมู่บ้านไทยในระดับที่ลึก-ระดับของการผลิต--ได้

กล่าวโดยสรุป สาเหตุสำคัญ 3 ประการข้างต้น ทำให้รัฐศักดินาไทยสามารถแทรกแซงเข้าไปในชุมชนหมู่บ้านไทยได้อย่างจำกัดมาก ส่งผลให้ความเป็นชุมชนของหมู่บ้านไทยดำรงอยู่มาได้ยาวนาน เมื่อเป็นเช่นนี้ ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนปัจจุบันจึงเรียกร้องให้กลับไปหาและฟื้นฟูวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชนหมู่บ้านไทย เพราะเห็นว่าเป็นสิ่งที่ทรงคุณค่า ทรงพลัง และมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการพัฒนาชนบทและการพัฒนาประเทศ ความเป็นชุมชนของหมู่บ้านไทยสมควรจะได้รับการรักษาไว้ก่อนที่จะสลายกันไป ดังที่เกิดขึ้นในประเทศโลกที่สามอื่นๆ และในประเทศอุตสาหกรรมก้าวหน้าทั้งในยุโรปและอเมริกา ซึ่งความเป็นชุมชนแบบเก่านี้แทบไม่มีเหลือให้เห็นอีกแล้ว นั่นคือขบวนการวัฒนธรรมชุมชนในประเทศไทยที่ผ่านการบอกเล่าของอาจารย์ฉัตรทิพย์ นาถสุภาเห็นว่า หมู่บ้านเป็นตัวหล่อเลี้ยงความรู้สึกเป็นชุมชนไว้อย่างสำคัญ หากหมู่บ้าน

ล่มสลาย ความเป็นชุมชนก็หมดสิ้นไปพร้อมกันด้วยเหลือไว้แต่สิ่งที่เรียกว่า “เรือน” ปัญหาการไร้ที่ทำกินของชาวบ้านในปัจจุบันเป็นปัญหาที่ล่อแหลมต่อการล่มสลายของชุมชนหมู่บ้านไทย เพราะเมื่อไม่มีที่ดินทำกิน ชาวบ้านก็ต้องอพยพออกจากชุมชนเพื่อไปหางานทำในเมืองหรือในต่างประเทศ เด็กก็ทำงานในโรงงาน ผู้หญิงก็ทำงานขายบริการ ฯลฯ ความเป็นชุมชนก็อับปางลงในที่สุด และนี่คือเหตุผลสำคัญที่ทำให้ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนต้องการเข้ามามีบทบาทอย่างแข็งขันในการจรรโลงและสืบต่อวัฒนธรรมชุมชนดั้งเดิมที่ดีงามของไทยไว้ในรูปของการชูวัฒนธรรมหมู่บ้านไทยเพื่อเป็นฐานในการพัฒนา ยิ่งไปกว่านั้น การเข้าใจการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมและชุมชนหมู่บ้านไทยในช่วงระยะเวลาที่ยาวนานของประวัติศาสตร์ ยังช่วยสร้างความกระจ่างชัดให้เกิดขึ้นกับข้อวิจารณ์แบบรวมๆ ว่า “วัฒนธรรมไทย” ถูกกระทบกระเทือนและเปลี่ยนแปลงไปมากอันเนื่องมาจากอิทธิพลของวัฒนธรรมตะวันตก การคงอยู่ของชุมชนหมู่บ้านไทยทำให้เกิดคำถามที่ท้าทายว่า จริงๆ แล้ว ส่วนไหนของวัฒนธรรมไทยกันแน่ที่ถูกกลืนกลายไปมาก: วัฒนธรรมของผู้ปกครอง พ่อค้า ชนชั้นกลางในเมือง หรือวัฒนธรรมชาวบ้าน?

วัฒนธรรมชุมชนหมู่บ้านไทยที่ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนปัจจุบันเห็นว่าสำคัญได้แก่ วัฒนธรรมการพึ่งตนเองทั้งด้านความคิด (มีภูมิปัญญาของตัวเอง), เศรษฐกิจ (มีระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพ), และวัฒนธรรม (มีประเพณี พิธีกรรมต่างๆ เป็นของตัวเอง), วัฒนธรรมการ

ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน การให้ความสำคัญกับชุมชนเหนือบุคคลและที่สำคัญที่สุดคือความรู้สึก/ความคิดที่ต่อต้านหรือปฏิเสธอำนาจรัฐ หรือที่อาจารย์ฉัตรทิพย์เรียกว่า “อุดมการณ์อนาธิปไตยนิยม” ลักษณะอนาธิปไตยนิยมในวัฒนธรรมชุมชนหมู่บ้านไทยนี้ มีประวัติศาสตร์ที่ยาวนานสามารถสืบย้อนกลับไปยังขบวนการขบถของบรรดาผู้มีบุญต่างๆ ในภาคอีสานในช่วง 300 ปีที่ผ่านมา (ฉัตรทิพย์, 2534:99-120 และ 127-165) ซึ่งถึงแม้จะแตกต่างกันในเรื่องของเวลาสถานที่และรายละเอียด แต่ขบวนการขบถเหล่านี้ก็มีลักษณะร่วมกันที่สำคัญประการหนึ่งคือต่อต้านหรือปฏิเสธอำนาจรัฐ การมองขบวนการขบถผู้มีบุญภาคอีสานของไทยในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวที่ต่อต้านอำนาจรัฐให้ภาพของ “ชาวบ้าน” ที่แตกต่างไปจากมุมมองของรัฐและข้าราชการ กล่าวคือ ทำให้เห็นว่าชาวบ้านอีสานมิได้โง่เขลาเบาปัญญาจนภายหลังเชื่อบรรดาผู้มีบุญเหล่านี้ แต่การบีบคั้น-ขูดรีดทางเศรษฐกิจและสังคมต่างหาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเรียกเก็บส่วยเป็นเงิน ที่ทำให้ชาวบ้านอีสานเข้าร่วมในขบวนการขบถเหล่านี้ เพราะในระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพที่ผลิตเพื่อกินและเพื่อใช้มิใช่เพื่อขายนั้น เงินตราเป็นสิ่งที่หาได้ยากยิ่ง นั่นคือ อุดมการณ์อนาธิปไตยนิยมในขบวนการขบถผู้มีบุญภาคอีสานนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงฐานคำอธิบายชาวบ้านจากเดิมที่เน้นคำอธิบายแบบที่ใช้ปัจเจกบุคคลเป็นตัวตั้ง (methodological individualism) สู่คำอธิบายที่เน้นโครงสร้างทางเศรษฐกิจและสังคมแทน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ขบวนการวัฒนธรรมชุม-

ชนต้องการช่วงชิงการนำในการนิยามความหมายของสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรม” จากเดิมที่ผูกขาดโดยรัฐและมีความหมายเพียงแค่ว่าถึงงานศิลปะและเรื่องของสุนทรียภาพ สู่ความหมายเชิงเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง หรือก็คือวิถีชีวิตของคนนั่นเอง นับเป็นการให้ความหมายที่กว้างและรอบด้านกว่าคำนิยามของรัฐมาก

อุดมการณ์อนาธิปไตยนิยมในขบวนการขบถผู้มีบุญภาคอีสานข้างต้น ยังปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดในขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบันอีกด้วย (ฉัตรทิพย์, 2534:205-259) ดังนั้น จึงอาจไม่เกินความจริงเท่าใดนักหากจะกล่าวว่า ขบวนการขบถผู้มีบุญต่างๆ ในภาคอีสาน คือหัวขบวนของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่และการเมืองแบบใหม่ในยุคแรกๆ ของสังคมไทยในความหมายที่ว่า เป็นขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต้องการสร้างระบบใหม่ (ระบบพระศรีอริยเมตไตร) ที่มีความเสมอภาคและเท่าเทียมกันด้วยการล้มล้างระบบเก่าลง มากกว่าต้องการแก้ไขปรับปรุงหรือประนีประนอมกับระบบเก่าที่ดำรงอยู่ ยิ่งไปกว่านั้น ตัวแสดงหลักในขบวนการขบถเหล่านี้ยังได้แก่ชาวนาหรือชาวบ้านธรรมดาอีกด้วย เมื่อเป็นเช่นนั้น การชูวัฒนธรรมชุมชนของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนในปัจจุบัน ก็เท่ากับเป็นการชูแนวความคิดเรื่องอนาธิปไตยนิยมในสังคมไทยอย่างเป็นระบบเป็นครั้งแรกและถือเป็นตัวอย่างรูปธรรมที่เด่นชัดของการเมืองแบบใหม่ ที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงมาแล้วข้างต้นด้วย เพราะเป็นขบวนการที่ให้ความสำคัญกับ

ชาวบ้านหรือประชาชนธรรมดา ไม่ใช่รัฐ พรรคการเมือง หรือกลุ่มผลประโยชน์อย่างการเมืองแบบเก่า

นอกจากนี้ ความสำคัญของอุดมการณ์แบบอนาธิปัตย์นิยมในขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบัน ยังอยู่ที่การเสนอทางเลือกทางทฤษฎีให้กับสังคมไทยอีกด้วย เพราะในอดีตที่ผ่านมา มีเพียงอุดมการณ์แบบเสรีนิยมและสังคมนิยมเท่านั้นที่เป็นตัวเลือกในสังคมไทย แต่อุดมการณ์ทั้งสองก็มีขีดจำกัดในตัวเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นอุดมการณ์ที่ไม่มีที่ว่างให้กับชาวบ้านและวัฒนธรรมของชาวบ้านเลย ยังคงให้รัฐเป็นตัวแสดงหลักตามแบบฉบับของการเมืองแบบเก่า ดังที่อาจารย์จักรทิพย์ได้สรุปไว้อย่างน่าประทับใจว่า:

“ในสำนักเสรีนิยม ความสนใจอยู่ที่การพยายามควบคุมรัฐโดยการเลือกตั้ง ควบคุมระบบราชการ โดยผ่านการที่ประชาชนควบคุมรัฐ ในสำนักสังคมนิยม ความสนใจกลับอยู่ที่การมอบให้รัฐวางแผนและจัดตั้งรัฐวิสาหกิจดำเนินกิจการต่างๆ ประชาชนควบคุมกิจการต่างๆ และการวางแผนทางการควบคุมรัฐเช่นเดียวกัน ทางฝ่ายเสรีนิยมประชาธิปไตยไม่ได้ตระหนักอย่างเพียงพอว่า ความเป็นประชาธิปไตยไม่ได้อยู่ที่การสามารถควบคุมรัฐบาลกลาง แต่อยู่ที่การกระจายอำนาจจากรัฐบาลกลางไปสู่ท้องถิ่น และอยู่ที่การปรากฏอยู่ของกลุ่มต่างๆ ที่หลากหลายในสังคม (Pluralism) ส่วนทางฝ่ายสังคมนิยมก็ไม่ได้คำนึงว่า ความเป็นสังคมนิยมไม่ได้อยู่ที่การโอนกิจการ

เศรษฐกิจเป็นของรัฐ แต่อยู่ที่การร่วมแรงร่วมใจกันประกอบการเศรษฐกิจในหน่วยและชุมชนขนาดย่อมอย่างเป็นอิสระ ลัทธิฝ่ายก้าวหน้าที่เสนอกันในประเทศไทยไม่ได้ตั้งปัญหากับธรรมชาติของสถาบันรัฐและรัฐบาล เพียงแต่เสนอว่าให้ประชาชนควบคุมสถาบันทั้งสองและหาวิธีการควบคุมให้เท่านั้น ลัทธิฝ่ายก้าวหน้าในเมืองไทยทั้งเสรีนิยมและสังคมนิยม จึงไม่มีลักษณะอนาธิปัตย์นิยม คือยังถือรัฐเป็นตัวเล่นเอกแทนที่จะเป็นชุมชน ซึ่งเมื่อคำนึงถึงนัยทางทฤษฎี ก็หมายความว่ายังไม่ได้ท้าทายโมโนภาพรัฐแบบเอเชีย แต่ถ้าเสนอว่าให้ชุมชนมีอำนาจหน้าที่ต่างๆ ขึ้นย่อมเป็นข้อเสนอที่เป็นการเปลี่ยนแปลงที่รากฐานมากกว่า” (2534:239-40, ตัวเน้นเป็นของผู้เขียนไม่ใช่ของอาจารย์จักรทิพย์)

คุณลักษณะสำคัญของวัฒนธรรมชุมชนหมู่บ้านไทยข้างต้น ทำให้ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนในสังคมไทยปัจจุบันเชื่อมั่นว่าจะเป็นปรากฏการณ์สำคัญที่นำไปสู่การพัฒนาแบบที่ไม่ทำลายล้างสถาบันชุมชนหมู่บ้านไทย แต่ให้ชุมชนสามารถพึ่งตนเองเกิดขึ้นในประเทศไทยได้ และทำให้ขบวนการฯ เห็นว่า ข้อเรียกร้องของตนเป็นข้อเรียกร้องที่มีเหตุผลและมีความเป็นไปได้สูง เพราะเป็นข้อเรียกร้องที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อและวัฒนธรรมพื้นบ้านของไทยเราเอง ส่วนมรรควิธีที่จะนำไปสู่การพัฒนาแบบนี้ อาจารย์จักรทิพย์ (2529:91-102) ได้เสนอแนวทางไว้ 6 ประการดังนี้ ประการแรก จะต้องเน้นการพัฒนาแบบกลุ่ม การร่วมมือช่วย

เหลือซึ่งกันและกัน เพื่อคงความเป็นชุมชนไว้ มิใช่การพัฒนาที่เน้นปัจเจกชนนิยมที่คำนึงถึงแต่การต่อสู้แข่งขันและทำลายล้างกันอย่าง การพัฒนากระแสหลัก, ประการที่สอง จะต้องเน้นการสร้างจิตสำนึกแบบชุมชนให้เกิดขึ้น ด้วยการหันกลับไปเน้นเรื่องของประสบการณ์ร่วม เช่นประวัติศาสตร์หมู่บ้าน วัฒนธรรมหมู่บ้าน เพื่อสร้างความรัก ความภาคภูมิใจ และห่วงแหน ในวัฒนธรรมของตน เมื่อมีจิตสำนึกทางด้าน วัฒนธรรม เอกลักษณ์ ความเป็นตัวของตัวเอง และการเคารพในตัวเองก็เกิดขึ้น, ประการที่สาม จะต้องมีการบูรณาการการผลิตซ้ำหรือต่อยอดซ้ำจิต สำนึกแบบชุมชนนี้ ผ่านปัญญาชนท้องถิ่น นัก วิชาการในเมือง นักพัฒนา คนเผ่าคนแก่ใน หมู่บ้าน เพื่อสืบทอดจิตสำนึกของชุมชนจาก คนรุ่นหนึ่งสู่คนรุ่นต่อ ๆ ไป, ประการที่สี่ จะต้องมีการรวมกลุ่ม/รวมตัวกันของชาวบ้านใน รูปของการจัดองค์กร เช่น สหกรณ์ สมาพันธ์ เพื่อเป็นสื่อกลางในการติดต่อ/ต่อรองกับสถาบัน ภายนอกชุมชน, ประการที่ห้า จำเป็นจะต้องมี การประสานทางด้านวัฒนธรรมระหว่างหมู่บ้าน กับหมู่บ้านและระหว่างหมู่บ้านกับกลุ่มคนอื่น ๆ ในสังคมและต่างสังคม เพื่อสร้างเครือข่ายใน การแลกเปลี่ยนและเรียนรู้ซึ่งกันและกัน, และ ประการสุดท้าย ชุมชนจะต้องมีความสัมพันธ์ และใกล้ชิดกับธรรมชาติ ดูแลรักษา มิใช่ ทำลายล้างธรรมชาติอย่างการพัฒนากระแสหลัก เพราะธรรมชาติจะช่วยคงความสามารถในการ พึ่งตนเองของชุมชนไว้ได้

ในเชิงวิชาการ ผู้เขียนมีความเห็นว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบัน ส่งผล

สะท้อนที่สำคัญอย่างน้อย 2 ประการต่อวง วิชาการไทย ประการแรก ดังที่อาจารย์ฉัตรทิพย์ (2534 ภาคที่ 1 หน้า 3-51) ได้ชี้ให้เห็นขบวนการวัฒนธรรมชุมชนส่งผลสะท้อนโดยตรงต่อ วงการไทยศึกษา เพราะเป็นการเปิดพื้นที่ให้ กับชุมชน หมู่บ้าน และชาวบ้าน ในวาทกรรม เกี่ยวกับไทยศึกษา ซึ่งในอดีตที่ผ่านมามีแต่ เรื่องของราชสำนักและราชการเป็นสำคัญ เป็นการศึกษามีรัฐเป็นแกนกลาง ทำให้ละ เลຍเรื่องของชาวบ้านและท้องถิ่นไป ฉะนั้น จึง ไม่น่าแปลกใจเลยว่า บรรดาเอกสารของทาง ราชการต่างๆ ที่มีการบันทึกเกี่ยวกับหมู่บ้านจะ เน้นจุดยืนและความมั่นคงของรัฐเป็นสำคัญ ใน เอกสารเหล่านี้จะเลือกบันทึกหรือพูดถึงหมู่บ้าน เฉพาะใน 2 ประเด็นหลักๆ เท่านั้น คือเรื่องของการปราบปรามโจรผู้ร้ายในชนบท และการ เก็บภาษีจากหมู่บ้าน ไม่สนใจเรื่องของวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ ประเพณี และวัฒนธรรมของ ชาวบ้านเลย (ฉัตรทิพย์, 2529:22, 32, 63, 81, 104 และ 108) คำถามเกิดขึ้นว่าทำไมสถาบัน ที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง และถือเป็นรากเหง้า ของสังคมไทยอย่างชุมชนหมู่บ้านจึงถูกละเลย ได้ถึงเพียงนี้ ทั้งๆ ที่ชุมชนหมู่บ้านเป็นคู่ตรง ข้ามของประเทศไทยมาโดยตลอด คำตอบหนึ่งก็คือ ว่า หมู่บ้านไม่เคยอยู่ในสายตาของรัฐไทยเลย รัฐไทยไม่เคยมองท้องถิ่นหรือหมู่บ้านในฐานะ ที่เป็นแหล่งของภูมิปัญญาและวัฒนธรรมที่มี คุณค่าและศักดิ์ศรีเสมอเท่าเทียมกับรัฐหรือเมือง เลย

ผลสะท้อนประการที่สอง ที่ขบวนการ วัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบันมีต่อวงวิชา

การได้แก่ ผลกระทบที่เกิดขึ้นในแวดวงการ
ศึกษาการพัฒนา กล่าวคือขบวนการวัฒนธรรม
ชุมชนจุดประกายเรื่องการให้ชุมชน/ท้องถิ่น
เป็นตัวตั้งในการพัฒนา ไม่ใช่สังคมตะวันตก
พร้อมเสนอความเป็นไปได้ของรูปแบบการ
พัฒนาที่ไม่ทำลายหรือสลายความเป็นชุมชน
ของหมู่บ้านไทยลง ด้วยการหันกลับไปฟื้นฟู
และชูคุณค่าและศักดิ์ศรีของวัฒนธรรมดั้งเดิม
ของชุมชนหมู่บ้านไทย ในวันนี้ ผู้เขียนมีความ
เห็นว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยใน
ปัจจุบันเป็นมากกว่าเรื่องของการเปิดพื้นที่/ที่
ว่างให้กับวัฒนธรรมชาวบ้าน แต่ในระดับของ
ญาณวิทยา (epistemology) แล้ว ถือว่าเป็น
ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมที่มีความสำคัญ
และแหลมคมยิ่ง เพราะเป็นการเคลื่อนไหว
เพื่อเปลี่ยนฐานขององค์ความรู้ด้วยสังคม
ไทยเลยทีเดียว จากเดิมที่ใช้ฐานของผู้ปกครอง
นักวิชาการ ปัญญาชนในเมือง และนักวิชาการ
ตะวันตก สู่การให้ชาวบ้าน วัฒนธรรมชาวบ้าน
และภูมิปัญญาชาวบ้านเป็นฐานหรือแหล่งที่มา
ของความรู้ที่ถูกต้องและชอบธรรมของสังคมไทย
ฉะนั้น ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนจึงจัดได้ว่า
เป็นขบวนการที่เปิดพรมแดนใหม่ที่สำคัญให้
กับวงวิชาการไทยปัจจุบัน เป็นการสร้างการ
เคารพและยอมรับในวัฒนธรรมและภูมิปัญญา
ชาวบ้านในฐานะที่เท่าเทียมกับวัฒนธรรมและ
ภูมิปัญญาของคนในเมือง ยิ่งไปกว่านั้น ในโลก
ที่พยายามจะทำให้ความแตกต่างและหลากหลาย
ที่ดำรงอยู่กลายเป็นความเหมือนกันหมด
ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบัน
จัดได้ว่ามีความสำคัญยิ่ง เพราะเท่ากับเป็น

ความพยายามหนึ่งที่จะต่อต้านกระแสโลกแบบนี้

จากที่กล่าวมาทั้งหมดจะเห็นว่า ขบวนการ
วัฒนธรรมชุมชนของไทยฉบับสำนวนจากคำ
บอกเล่าของอาจารย์ฉัตรทิพย์ นาถสุภา มิใช่
ขบวนการที่มีความคิดแบบสุดขั้วที่ต้องการ
กลับไปหาอดีต (gone primitive) ในรูปของการ
ปฏิเสธสิ่งแปลกปลอมต่างๆที่มาจากภายนอก
หมู่บ้าน ด้วยการเชิดชูหมู่บ้านและวัฒนธรรม
ชาวบ้านอย่างแข็งที่อย่างที่ขบวนการทำนอง
นี้มักถูกวิพากษ์วิจารณ์เสมอๆในอดีต ตรงกัน
ข้าม ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยใน
ปัจจุบัน, อย่างน้อยที่สุดฉบับสำนวนจากคำ
บอกเล่าของอาจารย์ฉัตรทิพย์, เป็นขบวนการ
ที่เน้นการประสานร่วมมือกับภายนอก ไม่ว่าจะ
เป็นการประสานกับส่วนที่ก้าวหน้าของวัฒนธรรม
ตะวันตกอย่างเช่นเทคนิควิทยาการต่างๆ เพื่อ
ช่วยเพิ่มผลผลิตในการผลิต หรือประสานกับ
กลุ่มคนอื่นๆในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับ
ปัญญาชนและชนชั้นกลาง สาเหตุที่เป็นเช่นนี้
อาจารย์ฉัตรทิพย์ให้เหตุผลว่า เนื่องจากลำพัง
ชาวบ้านหรือชนชั้นกลางอย่างเดียว ไม่มีพลัง
เพียงพอที่จะนำไปสู่การปฏิวัติประชาธิปไตย
แบบทุนนิยม/เสรีนิยมอย่างในยุโรป เพราะชน-
ชั้นกลางไทยไม่มีความเข้มข้นทางวัฒนธรรมของ
ตนเอง ด้วยสืบเชื้อสายมาจากชาวจีนอพยพ
ทำให้ไม่มีอุดมการณ์ของตัวเองดังกล่ามาแล้ว
ข้างต้น ทำให้จำเป็นต้องร่วมมือกับชาวบ้านซึ่ง
เป็นรากเหง้าเดิมของสังคมไทย ขณะเดียวกัน
ชาวบ้านไทยเองก็ขาดจิตสำนึกที่เข้มข้นเกี่ยวกับ
วัฒนธรรมชุมชนของตน เนื่องจากถูกทำให้อ่อน
แรงลงอย่างมาก นับตั้งแต่การประกาศใช้แผน

พัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 1 เป็นต้นมา ฉะนั้นจึงจำเป็นต้องอาศัยความช่วยเหลือจากชนชั้นกลาง โดยเฉพาะจากนักวิชาการและนักพัฒนาเพื่อฟื้นฟูจิตสำนึกนี้ และนำไปสู่การพัฒนาที่ไม่ตัดชาวบ้านออกจากรากเหง้าของตัวเอง และไม่ทำลายความสามารถในการพึ่งตนเองของชาวบ้านลงอย่าง การพัฒนากระแสหลัก

ถึงแม้ว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยจะมีคุณูปการมากมายดังกล่าวนมาแล้วข้างต้นก็ตาม แต่ผู้เขียนก็ใคร่ขอสมทบส่วนเพื่อเติมความเข้มข้นให้กับขบวนการฯ ด้วยการตั้งข้อสังเกตบางประการที่คิดว่าสำคัญและน่าจะเป็นประโยชน์ดังต่อไปนี้ ข้อสังเกตประการแรกที่ผู้เขียนคิดว่าจะมีความสำคัญมากต่อขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยได้แก่ ประเด็นปัญหาเรื่องการนำเสนอหรือถ่ายทอดองค์ความรู้ (representation) ซึ่งยังมิได้รับความสนใจจากคนในวงการวัฒนธรรมชุมชนเท่าใดนัก กล่าวคือถึงแม้ว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนจะมีข้อเด่นที่มิได้ถูกดูแลจนวัฒนธรรมชุมชนอย่างวาทกรรมการพัฒนากระแสหลัก และมีได้มองวัฒนธรรมชุมชนในฐานะที่เป็นสิ่งแปลกประหลาดที่น่าอภิมรณเพื่อการเสพตามกระแสลัทธิบริโภคนิยมที่ปรากฏในนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐบาลไทยในรอบหลายปีที่ผ่านมา ซึ่งเป็นเพียงการลดทอนวัฒนธรรมชุมชนให้กลายเป็น “สินค้าตัวใหม่” ที่สามารถซื้อขายกันในตลาดเท่านั้น (the commodification of cultural objects) มิใช่เป็นการเข้าใจและซาบซึ้งในวัฒนธรรมชุมชนในฐานะที่มีคุณค่า

และศักดิ์ศรีเท่าเทียมกับวัฒนธรรมเมืองหรือวัฒนธรรมตะวันตกที่รัฐไทยเชิดชูแต่อย่างใดทั้งสิ้น แต่การปรากฏตัวของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนในแวดวงการพัฒนาปัจจุบัน ก็ยังมีอาจกล่าวได้ว่าเป็นผลมาจากการกระทำของชาวบ้านโดยตรง เพราะจริงๆ แล้วภาพต่างๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรมชุมชน” นั้นเป็นภาพที่ได้มาจากการถ่ายทอด/บอกเล่าของนักวิชาการ/ปัญญาชน มากกว่าเป็นภาพที่ชาวบ้านสร้างขึ้นเอง ถึงแม้ว่านักวิชาการ/ปัญญาชนจะสร้างภาพเหล่านี้จากคำบอกเล่าของชาวบ้านและจากพยานหลักฐานต่างๆ แต่ในที่สุดแล้วนักวิชาการเหล่านี้ก็ยังคงอำนาจของการเป็นผู้แต่ง/ผู้เขียน (author) หรือผู้เล่าเรื่อง (narrator) ไว้อย่างมั่นคง และในฐานะผู้เขียนนี้เอง นักวิชาการ/ปัญญาชนย่อมหลีกเลี่ยงมิได้ที่จะต้องทำหน้าที่ตัดต่อ ตัดทิ้งไป เพิ่มเติม เปลี่ยนแปลง แก้ไข ฯลฯ ตามกระบวนการของการผลิต/สร้างงานเขียน (textual production; ดู Foucault, 1977:113-138) ฉะนั้น งานเขียนเกี่ยวกับวัฒนธรรมชุมชน (รวมตลอดถึงบรรดางานเขียนทางด้านสังคมศาสตร์ทั้งหลาย ที่ชอบอ้างความเป็นภาวะวิสัย/ปรนัย (objectivity) ของตน) จึงมิใช่เป็นการให้ภาพของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนอย่างการสะท้อนภาพของกระจกเงาที่ทำได้อย่างหมดจด แต่เป็นการสะท้อนแบบสร้างขึ้นใหม่มากกว่า (re-presentation) นั่นคืองานเขียน/การเขียน (writing) ทำหน้าที่มากกว่าการสะท้อนสิ่งที่ต้องการบอกอย่างไร้เดียงสา แต่งงานเขียนสร้าง/กำหนดเอกลักษณ์และความหมาย (significance) เฉพาะบางอย่างให้

กับสิ่งที่เขียนถึงเลยทีเดียว เมื่อเป็นเช่นนั้น ถึงแม้ว่าจะ “ถอดใจเขียน” อย่างไร ก็ยังคงเป็นการเขียนถึง/เกี่ยวกับชาวบ้านมากกว่าเป็นการเขียนของชาวบ้านเอง

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ในเชิงของการวิเคราะห์วาทกรรม(discourse analysis)แล้ว สิ่งที่น่าทึ่งคือการ/ปัญหาชนในขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยปัจจุบันกระทำก็คือ การสร้าง/ผลิตวาทกรรมชุดหนึ่งขึ้นมา โดยเลือกใช้รูปแบบ/ลีลาการเขียนแบบวิชาการ (academic genres) เพื่อให้เกิดความขลังและความน่าเชื่อถือกว่าให้ชาวบ้านพูด/เขียนเอง เพราะในงานเขียนแบบวิชาการ จะมีรหัสเฉพาะชุดหนึ่ง (code) กำกับอยู่เพื่อบ่งบอกถึงเอกลักษณ์ความเป็น “วิชาการ” ที่แตกต่างไปจากงานเขียนที่มีใช้วิชาการ เช่น ต้องมีเชิง-อรรถ มีบรรณานุกรม มีระเบียบวิธีการศึกษา/วิจัย หรือวิธีวิทยา เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูล ดังตัวอย่างการสัมภาษณ์ผู้เฒ่าผู้แก่ในกรณีของวิธีการศึกษาแบบประวัติศาสตร์บอกเล่า ในงานศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้านของอาจารย์ฉัตรทิพย์ เป็นต้น การตระหนักถึงปัญหาเรื่องการนำเสนอ/ถ่ายทอดองค์ความรู้ดังกล่าวข้างต้น จะช่วยให้ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบัน เพิ่มความระมัดระวังมากยิ่งขึ้นกับประเด็นปัญหาหนึ่งที่กำลังได้รับการกล่าวขานกันอย่างมากในแวดวงการศึกษาวรรณกรรม (cultural studies) ในปัจจุบัน นั่นคือ ประเด็นที่ว่าทำอย่างไรจึงจะสามารถถ่ายทอด (พูดถึง อธิบาย ศึกษา ตีความ ทำความเข้าใจ ฯลฯ) วัฒนธรรมของผู้อื่นได้อย่างมีคุณค่าและศักดิ์ศรีเสมอเท่ากับวัฒนธรรมของเราเอง?

นอกจากนี้ ในการตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับปัญหาเรื่องการนำเสนอหรือถ่ายทอดองค์ความรู้ข้างต้น ผู้เขียนยังต้องการชี้ชวนให้เห็นถึงความยากลำบากถึง 2 ระดับที่ขบวนการวัฒนธรรมชุมชน (รวมตลอดถึงขบวนการเพื่อประชาชนแบบอื่นๆ ด้วย) จะต้องระมัดระวัง เพื่อให้เกิดการถ่ายทอดที่เสมอภาคและเป็นธรรม อันจะนำไปสู่การสร้างองค์ความรู้ชนิดใหม่ที่ทั้งผู้รู้และผู้ที่ถูกรู้ อยู่ในฐานะที่เสมอภาคและเท่าเทียมกัน หรือที่ บาคท์ดิน (Bakhtin, 1981:259-422) เรียกว่า “dialogic” นั่นคือ ประการแรก ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนจะต้องปลดปล่อยตัวเองจากวาทกรรมหลักของเจ้าอาณานิคมตะวันตกและของชนชั้นปกครองที่มีมุมมองวัฒนธรรมของผู้อื่นว่าต่ำต้อยกว่า (racism), ประหลาดกว่า (exoticism), หรือล้าหลังกว่า (noble savage) ของตัวเอง และในระดับนี้ ผู้เขียนคิดว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนทำได้ค่อนข้างดี ด้วยการสร้างวาทกรรมชุดใหม่ขึ้นมาที่มีพื้นที่ให้กับคุณค่าและความสำคัญของวัฒนธรรมชุมชน แต่ในขณะเดียวกัน ก็เป็นที่น่าเสียดายดังที่ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดข้างหน้าว่า การเชิดชูวัฒนธรรมชุมชนกลับทำให้ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบัน ต้องตกอยู่ภายใต้มายาภาพเรื่อง “หมู่บ้าน” (village) และ “ชุมชนหมู่บ้าน” (village community) อันเป็นผลผลิตของวาทกรรมของเจ้าอาณานิคมตะวันตกและชนชั้นปกครองไทยในอดีตโดยไม่รู้ตัว, ความยากลำบากประการที่สองของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนที่จะพัฒนาไปสู่การสร้างองค์ความรู้ที่เสมอภาคและเท่าเทียมกัน

ระหว่างผู้รู้และผู้ที่ถูกรู้ได้แก่ การหลีกเลี่ยงที่จะไม่สถาปนาอำนาจใหม่ให้กับวาทกรรมของตัวเองหลังจากโค่นล้มวาทกรรมอื่นลง และในระดับนี้เองที่ผู้เขียนคิดว่ายังเป็นปัญหามากไม่เฉพาะกับขบวนการวัฒนธรรมชุมชน แต่เป็นปัญหาร่วมของการหา/สร้างความรู้ของเราในปัจจุบันเลยทีเดียว (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในข้อสังเกตประการสุดท้ายข้างล่าง) เพราะหากวิเคราะห์ในเชิงวาทกรรมแล้ว ทุกครั้งที่เราอ้างว่ารู้ในเรื่องใดก็ตาม เราก็ได้เข้าไปจัดการกับสิ่งที่อ้างว่ารู้/ถูกรู้เรียบร้อยแล้ว ในรูปของวาทกรรมว่าด้วยเรื่องนั้นๆ แม้กระทั่งสิ่งที่เราไม่รู้หรือไม่ถือว่าเป็นความรู้ ก็เป็นผลมาจากการกำหนดของวาทกรรมทั้งสิ้น อย่างไรก็ตามการที่ผู้เขียนหยิบยกปัญหาเหล่านี้มาอภิปรายก็เพียงเพื่อชี้ชวนให้เห็นถึงขีดจำกัดของวิธีการหา/สร้าง/ถ่ายทอดความรู้ของเราในปัจจุบัน และเพื่อชี้ชวนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจกับความรู้ที่แสดงออกมาในรูปของวาทกรรมมากกว่าคาดหวังให้ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนก้าวพ้นไปจากปัญหาเหล่านี้ นั่นคือ การวิเคราะห์วาทกรรมช่วยให้เราเห็นว่า แม้แต่ความรู้ก็ถูกผลิต/สร้างขึ้นมาจากวาทกรรมชุดหนึ่งมิใช่เป็นความจริงแท้ที่มีอยู่แล้วและรออยู่นิ่งๆ ให้นักวิชาการค้นพบอย่างความเชื่อของญาณวิทยาแนวประจักษ์นิยม (empiricism) ดังนั้น การวิเคราะห์วาทกรรมจึงลด/สลายมายาภาพของปัญญาชน/นักวิชาการในฐานะผู้เป็นกลางที่ปลอดจากอคติและผลประโยชน์ใดๆ ซึ่งถือเป็นคุณสมบัติพิเศษของปัญญาชน/นักวิชาการที่ทำให้สามารถเข้าใจและเข้าถึงความจริงได้

ถ่วงเท้าวานบุคคลประเภทอื่นในสังคมลง

ข้อสังเกตประการที่สองอันเป็นผลต่อเนื่องมาจากข้อสังเกตประการแรกข้างต้นได้แก่ ลึกๆ แล้ว ผู้เขียนคิดว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบัน ยังมีลักษณะของการเอาตัวเองเป็นศูนย์กลาง (ethnocentrism) เชกเช่นวาทกรรมการพัฒนาระแยะหลักที่ขบวนการฯ ต้องการปะทะ เพียงแต่อยู่ในทิศทางที่ตรงกันข้ามกัน กล่าวคือแทนการใช้เมือง (รัฐ, ราชการ) เป็นศูนย์กลางอย่างวาทกรรมการพัฒนาระแยะหลักและวาทกรรมการเมืองแบบเก่า ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนก็ให้ชาวบ้าน/ท้องถิ่น/ชุมชนเป็นศูนย์กลางแทน โดยเชื่อว่าวัฒนธรรมชุมชนหมู่บ้านไทยในอดีตมีความเหนือกว่า เข้มข้นกว่าวัฒนธรรมเมือง เพราะสามารถคงอยู่ได้ยาวนานกว่าและสามารถต้านทานการกลืนกลายทางวัฒนธรรมได้มากกว่า แต่ที่สำคัญที่สุดคือมีความเป็นไทยมากกว่า! วิธีคิดเช่นนี้ทำให้ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนไม่แตกต่างไปจากวิธีคิดในวาทกรรมการเมืองแบบเก่าและวาทกรรมการพัฒนาระแยะหลักแต่อย่างใด ยังเป็นวิธีคิดแบบแยกเขาแยกเรา (self vs. other) และ “เรา” ยังอยู่ในฐานะที่เหนือกว่า “เขา” วิธีคิดแบบนี้ไม่สามารถนำเราไปสู่การสร้างองค์ความรู้แบบที่ผู้รู้กับผู้ที่ถูกรู้อยู่ในฐานะที่เสมอภาคและเท่าเทียมกันได้เลย ทำได้แต่เพียงการสร้างวาทกรรมผูกขาดรวมศูนย์ (totalizing discourse) ชุดใหม่ขึ้นมาแทนเท่านั้น ฉะนั้น หากวาทกรรมการพัฒนาระแยะหลักถูกลดคุณค่าลงผู้อื่นว่าต่ำต้อยกว่า ด้วยการแยกตัวตนออกจากและอยู่เหนือผู้อื่น (orientalizing) ขบวนการ

วัฒนธรรมชุมชนกลับสร้างวาทกรรมชนิดที่ให้อัตนเข้าไประหว่างที่ผู้อื่น (self as other) ในรูปของจินตนาการว่าเป็นวาทกรรมของผู้อื่น ทั้ง ๆ ที่ตัวเองเป็นผู้สร้างขึ้นมา ด้วยการสร้างจินตภาพเรื่อง "หมู่บ้าน" และ "วัฒนธรรมชุมชนหมู่บ้านไทย" ขึ้นมารองรับ วิธีการเช่นนี้ นอกจากจะมองไม่เห็นบทบาทของนักวิชาการในฐานะที่เป็นผู้แต่ง/ผู้สร้างวาทกรรมผ่านงานเขียน/การเขียนดังกล่าวมาแล้วข้างต้น ยังกลับเป็นการตอกย้ำบทบาทการนำของปัญญาชน/ชนชั้นกลางที่มีต่อชาวบ้าน พร้อม ๆ กับตอกย้ำความคิดเรื่องตัวตนและผู้อื่นอยู่นั่นเอง เพียงแต่ว่าสิ่งเหล่านี้ถูกทำให้หมดไปในจินตนาการด้วยการทักท้วงว่าไม่มีตัวตน ด้วยการให้อัตนเข้าไประหว่างที่ผู้อื่น

นั่นคือ ในขณะที่ในแวดวงไทยศึกษาที่สนใจเรื่องหมู่บ้าน/ชนบทไทย ยังหาข้อยุติไม่ได้ว่า จะมีสิ่งที่เรียกว่า "หมู่บ้าน" และ "ชุมชนหมู่บ้านไทย" ในโลกแห่งความเป็นจริงของสังคมชนบทไทยหรือไม่ก่อนหน้าการปฏิบัติการปกครองของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวซึ่งเริ่มนาระบบการปกครองแบบหมู่บ้านตำบลมาใช้ (ดูรายละเอียดใน Hirsch, ed., 1993), และในขณะที่การวิเคราะห์วาทกรรมเห็นว่าสิ่งที่เรียกว่า "หมู่บ้าน" และ "ชุมชนหมู่บ้านไทย" นั้นเป็นเพียงการสร้างขึ้นมาของวาทกรรมชุดหนึ่งมากกว่า และในฐานะที่เป็นวาทกรรมจึงเป็นเวทีเปิดสำหรับการต่อสู้เพื่อช่วงชิงการนำในการนิยาม/กำหนดความหมายให้กับสิ่งเหล่านี้ จึงไม่มีความหมายที่หยุดนิ่งและตายตัว ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยในปัจจุบันกลับไม่ลังเล

ที่จะสรุปอย่างชัดเจนว่ามีสิ่งที่เรียกว่า "หมู่บ้าน" และ "ชุมชนหมู่บ้านไทย" จริงในประวัติศาสตร์และพยายามจะหันกลับไปฟื้นฟูให้เฟื่องฟูดังในอดีต จึงถือเป็นการสร้างคำบอกเล่าที่ยิ่งใหญ่มาก (meta-narrative) เลยทีเดียว

อย่างไรก็ตาม ในบรรดานักวิชาการไทยศึกษาปัจจุบัน ที่เรียกร้องให้หันกลับมาขบคิดเรื่องหมู่บ้าน และชุมชนหมู่บ้านไทยกันใหม่นั้น เจมส์ เค็มพ์ (Kemp, 1989:6-19; 1991:312-316; และ 1993:81-96) ดูออกจะน่าสนใจเป็นพิเศษ เพราะเค็มพ์ได้ประกาศอย่างชัดเจนเช่นกันว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่า "หมู่บ้าน" และ "ชุมชนหมู่บ้านไทย" ในโลกแห่งความเป็นจริงของสังคมชนบทไทย ในความหมายที่ว่า หมู่บ้านคือฐานรากของชีวิตชนบทไทย ที่มีแรงเกาะเกี่ยวเหนียวแน่นเป็นชุมชน และเป็นหน่วยพื้นฐานที่ตรึงคนไทยในชนบทไว้ด้วยกัน พร้อมทั้งเป็นปราการหลักให้กับชาวบ้านในการติดต่อกับสังคมภายนอกตรงกันข้าม เค็มพ์กลับเห็นว่าภาพลักษณ์ดังกล่าวเป็นเพียงมายาคติ (myth) ที่ได้รับการตอกย้ำกันอย่างแข็งขันในไทยศึกษาจากอดีตจนถึงขบวนการวัฒนธรรมชุมชนในปัจจุบัน ยิ่งไปกว่านั้น "หมู่บ้าน" ในความหมายที่เรารับรู้กันในปัจจุบันว่าเป็นหน่วยการปกครองที่มีอาณาเขตแน่นอนนั้น นอกจากจะเพิ่งเกิดขึ้นมาเมื่อไม่นานนี้เองด้วยการปฏิบัติการปกครองของราชการที่ 5 และด้วยการนำเข้ของคความรู้เรื่องแผนที่แบบใหม่จากตะวันตก (ดู Thongchai, 1994) ยังเป็นแนวคิดของเจ้าอาณานิคมตะวันตกที่ชนชั้นปกครองไทยในอดีต ไปลอกเลียนแบบอย่างมาทำให้เพื่อผลในการปกครอง/ควบคุม และ

เก็บภาชีชาวบ้านไทยเท่านั้น ส่วนมโนทัศน์เรื่อง “ชุมชน” (community) ก็เช่นกัน เป็นการสร้างขึ้นของนักวิชาการตะวันตกในศตวรรษที่ 19 นี้เอง

กล่าวอีกนัยหนึ่ง เค็มพ์เห็นว่าภาพลักษณ์ของชุมชนหมู่บ้านไทยข้างต้น เป็นผลผลิตของวาทกรรมที่สร้างขึ้นมาจากภายนอกแล้วยึดยึดเอกลักษณ์/ความหมายดังกล่าวให้กับชนบทไทยภายใต้สิ่งที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” และ “ชุมชนหมู่บ้านไทย” ผู้มีส่วนรับผิดชอบในการสร้างวาทกรรมชุดนี้ประกอบไปด้วยเจ้าอาณานิคมตะวันตก ชนชั้นปกครองไทยทั้งในอดีตและปัจจุบัน และบรรดานักสังคมศาสตร์ทั้งหลาย ผ่านงานเขียน/ตำรา ในสาขาวิชาการต่างๆ เมื่อเป็นเช่นนั้นการที่นักวิชาการในขบวนการวัฒนธรรมชุมชนปัจจุบัน หันกลับไปปรับภาพลักษณ์ของ “หมู่บ้าน” และ “ชุมชนหมู่บ้านไทย” โดยดุเชฎี และโดยมิได้ตั้งคำถามกับความเป็นประวัติศาสตร์ (historicity) ของสิ่งเหล่านี้ จึงเป็นการนำภาพลักษณ์ดังกล่าวกลับเข้าไปบรรจุให้กับสังคมชนบทไทยยุคก่อนหน้าการปฏิรูปการปกครองอย่างไม่มีควมระมัดระวังเพื่อสถาปนาความเป็นชุมชนหมู่บ้านไทยดั้งเดิมให้ได้ นับเป็นการตอกย้ำวาทกรรมเรื่องหมู่บ้านและชุมชนของเจ้าอาณานิคมในอดีตโดยไม่รู้ตัว โดยมองข้ามพยานหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ชี้ให้เห็นว่า ชาวบ้านไทยในอดีตรวมตัวกันตามริมฝั่งแม่น้ำมากกว่ารวมตัวกันบนพื้นฐานของหมู่บ้านในความหมายที่เรารับรู้กันในปัจจุบัน ขณะเดียวกันก็มองไม่เห็นสิ่งที่เรียกว่า “หมู่บ้าน” นั้น เป็นผลมาจาก

การเปลี่ยนแปลงตามสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนไปมากว่าเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ และหยุดนิ่งอย่างที่ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนพยายามฉายภาพให้เห็น

ข้อสังเกตประการที่สาม ผู้เขียนคิดว่าขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยข้างต้น ยังคงกลืนโอของความคิดแบบเชิดชูอดีตในเชิงโรแมนติกอยู่ (romanticism) เช่น การเลือกพูดถึงเฉพาะสิ่งที่ดีงามของวัฒนธรรมดั้งเดิมของไทยภายใต้ฉลาก “ลักษณะพิเศษ” ของชุมชนหมู่บ้านไทย หรือการพยายามกลับไปหารากเหง้าหรือจุดกำเนิดของวัฒนธรรมชุมชนไทยดั้งเดิม ด้วยการย้อนรอยกลับไปหาวัฒนธรรมของชาวไทอาหม (คูฉัตรทิพย์, 2534:55-95) เป็นต้น การศึกษาวัฒนธรรมของชาวไทอาหมผ่านการวิเคราะห์ภาษาในอาหม-โบราณจีนนั้น นับว่ามีความสำคัญในแง่ที่สามารถทะลุพาดานความคิดของประวัติศาสตร์ไทยที่ถูกตรึงไว้ด้วยประวัติศาสตร์แห่งยุคสุโขทัย แต่ข้อด้อยของวิธีการศึกษาแบบนี้ก็คือว่า ยังคงเป็นการมองประวัติศาสตร์ในแบบเดิมที่เรียกว่า “history” ที่เน้นเรื่องของความเป็นมาและความต่อเนื่องมากกว่าประวัติศาสตร์แบบของพวกหลังยุคสมัยใหม่หรือหลังยุคโครงสร้างนิยมอย่างมิเชล ฟูโก (ดู Foucault, 1977:139-164) ที่เรียกว่า “genealogy” ซึ่งเน้นความแตกหัก ขาดตอน และกำกวม มากกว่าความต่อเนื่องและความชัดเจน และที่สำคัญเป็นประวัติศาสตร์แบบที่สนใจกระบวนการสร้างเอกลักษณ์และความหมายของสิ่งต่างๆ ในรูปของวาทกรรมมากกว่าการบันทึกเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วงเวลา

หนึ่งอย่างประวัติศาสตร์แบบต่อเนื่อง ยิ่งไปกว่านั้น การกลับไปหารากเหง้า, ต้นตอ หรือ จุดกำเนิดของสรรพสิ่งดังที่ขบวนการวัฒนธรรม ชุมชนของไทยในปัจจุบันพยายามกระทำนั้น ถือเป็นความพยายามที่ไม่สมจริงอย่างยิ่ง เพราะเท่ากับเป็นการมองข้าม “ความเป็นประวัติศาสตร์” (historicity) ของสรรพสิ่งว่าต่างก็เป็นเพียงผลผลิตของวาทกรรมชุดหนึ่งอย่างที่เป็นประวัติศาสตร์แนว genealogy พยายามแสดงให้เห็น

ข้อสังเกตประการสุดท้าย ประเด็นปัญหา เรื่องการนำเสนอหรือการถ่ายทอดองค์ความรู้ ข้างต้น ยังนำไปสู่ข้อถกเถียงที่มีความสำคัญยิ่งในแวดวงวิชาการปัจจุบันประการหนึ่ง นั่นคือ บทบาทของนักวิชาการ/ปัญญาชนในฐานะที่เป็น “ตัวแทน” หรือ “ปากเสียง” ของผู้ด้อยโอกาส, ผู้เสียเปรียบหรือผู้ที่อยู่ริมขอบ/ชายขอบสังคม (the subjugated or the subaltern) ซึ่งในอดีตเป็นบทบาทที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง และเชื่อกันว่าเป็นบทบาทที่สามารถกระทำได้ด้วย แต่ในปัจจุบัน เนื่องจากในวาทกรรมการเมืองแบบใหม่เพิ่มพื้นที่ให้กับบุคคลเหล่านี้มากขึ้น ในฐานะที่เป็นตัวแสดงหลักและเป็นตัวแทนของตัวเองได้ ดังกรณีของขบวนการเคลื่อนไหวของประชาชนในระดับรากหญ้าอย่างขบวนการวัฒนธรรมชุมชน จึงเกิดคำถามว่า ภายใต้สภาพการณ์เช่นนี้ บทบาทของนักวิชาการ/ปัญญาชนจะอยู่ตรงไหน? ยิ่งขบวนการวัฒนธรรมชุมชนต้องการนำเสนอปัญหา/เรื่องราวของบุคคลเหล่านี้ จากจุดยืน/มุมมองของพวกเขา/เธอเอง มิใช่จากจุดยืน/มุมมองของนัก

วิชาการ/ปัญญาชน ก็ยิ่งเป็นปัญหามากขึ้น เพราะความปรารถนาดังกล่าว มิใช่สิ่งที่จะสามารถกระทำได้ง่ายๆ และดังที่ผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นข้างต้น หากกระทำโดยปราศจากความระมัดระวังอย่างเพียงพอ ก็จะนำไปสู่การสร้างองค์ความรู้แบบผูกขาดรวมศูนย์ (totalizing discourse) ชุดใหม่ขึ้นมาแทนที่เท่านั้น นอกจากนี้ การที่จะมองเห็น/เข้าใจ ปัญหา/เรื่องราวของบุคคลเหล่านี้อย่างที่เราเขา/เธอมองเห็น/เข้าใจ ก็มีใช้เรื่องที่จะสามารถกระทำได้ง่ายๆ เช่นกัน แม้ว่า “เรา” (นักวิชาการ/ปัญญาชน) จะมีความรู้ ความเข้าใจ และซาบซึ้งเกี่ยวกับบุคคล สังคม วัฒนธรรม ฯลฯ ของบุคคลเหล่านี้ก็ตาม แต่สิ่งหนึ่งที่เราปฏิเสธไม่ได้ก็คือว่าในที่สุดแล้ว “เรา” ก็ไม่ใช่บุคคลเหล่านี้อยู่นั่นเอง ยิ่งไปกว่านั้น การพยายามจะมองปัญหาหรือเสนอเรื่องราวจากจุดยืน/มุมมองของผู้เสียเปรียบ, ผู้ด้อยโอกาสหรือผู้ที่อยู่ริมขอบ/ชายขอบสังคมเองนั้น ยังนำไปสู่สิ่งที่พอล เดอแมน (Paul de Man) เรียกว่า “ความมืดบอด” (blindness; ดู de Man, 1971) กล่าวคือทำให้เรามองข้ามหรือมองไม่เห็นข้อบกพร่องของบุคคลเหล่านี้ไปเพียงเพราะเห็นว่าเป็นผู้ด้อยโอกาส หรือผู้เสียเปรียบเท่านั้น ทำให้ภาพหรือความรู้ที่ได้เกี่ยวกับบุคคลเหล่านี้มีลักษณะด้านเดียวและค่อนข้างเพ้อฝัน ขาดลักษณะวิพากษ์วิจารณ์ เช่นเห็นว่า “ดีงามหมด” ดังตัวอย่างของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยข้างต้น

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนคิดว่าทางออกของปัญหาเหล่านี้ยังพอมีอยู่ หากขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยจะหันไปศึกษา/เรียนรู้

จากประสบการณ์ของขบวนการสิทธิสตรีในประเทศตะวันตก ซึ่งเท่าที่ผ่านมามีความตื่นตัวและตระหนักในปัญหาเหล่านี้ค่อนข้างมาก ดังตัวอย่างของนักทฤษฎีคนสำคัญของขบวนการฯ ที่ชื่อดอนน่า ฮาราเวย์ (Donna Haraway) กับมโนทัศน์เรื่องความรู้แบบเฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์ (situated knowledges) ของเธอ (ดู Haraway, 1988:575-599 และดูเปรียบเทียบกับ Clifford, 1986:1-26) ความโดดเด่นของวิธีการหาความรู้แบบนี้อยู่ที่การให้ความสำคัญกับตำแหน่งแห่งที่/บทบาท/ฐานะ (positioning) ของคนในสังคม เพราะเห็นว่าสิ่งนี้คือตัวกำหนดที่ทำให้การมองโลกของคนเราแตกต่างกันไป ดังนั้น ในทรรศนะของฮาราเวย์จึงไม่มีความรู้แบบสากลที่สมบูรณ์ ครอบถ้วน หรือรอบด้าน จะมีก็แต่ความรู้เฉพาะที่-เฉพาะส่วน-เฉพาะเหตุการณ์มากกว่า (เช่นคนโสดกับคนมีครอบครัวจะมองโลกแตกต่างกันไป, หรือคนที่อยู่ในวงการหนึ่ง ก็จะมีวิธีคิด/วิธีมองโลกแบบหนึ่ง) เป็นความรู้ที่จำกัดวงอยู่บนสถานการณ์/เหตุการณ์หนึ่งๆ เป็นหลัก จึงเป็นความรู้ที่มีลักษณะภาวะวิสัย (objectivity) และเป็นความรู้เฉพาะส่วน-เฉพาะเสีย (partial perspective) มากกว่าความรู้ที่เป็นสากล/องค์รวม

ส่วนสาเหตุที่ทำให้มนุษย์เราอหังการถึงขนาดเชื่อว่าจะสามารถสร้างองค์ความรู้แบบครอบถ้วนและรอบด้านได้นั้น เป็นเพราะวิธีการหาความรู้ของมนุษย์เองที่ทำให้คิดไปเช่นนั้น กล่าวคือ วิธีการหาความรู้ของมนุษย์เท่าที่เป็นอยู่ ให้ความสำคัญกับผู้ศึกษาอย่างมากในฐานะที่เป็น “เจ้าชีวิต” หรือ “องค์ประธาน” (the

knowing subject) ส่วนโลกแห่งความเป็นจริงหรือสิ่งที่ถูกศึกษา ไม่ว่าจะเป็นธรรมชาติ สังคม วัฒนธรรม ฯลฯ จะถูกย่อส่วนลงมาให้เป็นเพียงวัตถุชิ้นหนึ่งที่เฉื่อยชาและรออยู่นิ่งๆ (a passive and inert object) ให้ผู้ศึกษาเข้าไปจัดการหรือทำอะไรก็ได้ตามอำเภอใจ เช่นถูก “ค้นพบ” ในกรณีของวิธีการหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ, หรือถูก “ตีความ” ในกรณีของวิธีการหาความรู้แบบสังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์ นับเป็นวิธีการหาความรู้ที่ก้าวร้าวมาก ด้วยเห็นว่ามันเท่านั้นที่สามารถหา/สร้างความรู้ได้ อย่างอื่นเป็นเพียงวัตถุที่คอยตอบสนองความอยากรู้อยากเห็นของมนุษย์ ไม่เว้นแม้แต่มนุษย์เอง หากตกเป็นผู้ถูกศึกษาก็จะกลายเป็นวัตถุชิ้นหนึ่งเช่นกัน เช่นเป็น “คนไข้” “นักโทษ” “ประชากร” “ฝูงชน” หรือ “ผู้ก่อความไม่สงบ” เป็นต้น หรือถ้าพูดในภาษาของสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (poststructuralism) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากสำนักการวิเคราะห์ภาษาแบบโครงสร้างที่เรียกว่า semiology/semiotics ก็คือว่า สิ่งที่ถูกศึกษาหรือโลกแห่งความเป็นจริงในวิธีการหาความรู้กระแสหลักเป็นได้เพียง signified ไม่เคยมีฐานะเป็น signifier เลย!

การไม่ให้ความสำคัญกับโลกแห่งความเป็นจริงหรือสิ่งที่ถูกศึกษาในฐานะที่มีชีวิตจิตใจ และเป็นตัวของตัวเองที่สามารถจะตอบโต้หรือสนทนากับผู้ศึกษานี้เองที่เป็นปรากฏการณ์หลัก คำจูนวิธีการหาความรู้ของมนุษย์ในอดีตจวบจนกระทั่งปัจจุบัน และทำให้บรรดาองค์ความรู้ต่างๆ ที่ผลิตออกมามีความผิดพลาด และไม่

สมจริงโดยตลอด ดังนั้นฮาราเวย์เห็นว่า เราจะต้องหาวิธีการสร้างความรู้แบบอื่น ที่มีพื้นที่ให้กับสิ่งที่ถูกศึกษา/โลกแห่งความเป็นจริงในฐานะที่เป็นตัวแสดงที่มีชีวิตจิตใจ (objects as actors/agents) เช่นกัน แต่ไม่ได้หมายความว่า เป็นการเปลี่ยนฐานะของสิ่งที่ถูกศึกษาจากวัตถุที่เฉื่อยชาชิ้นหนึ่ง (object) สู่ความเป็นเจ้าชีวิตหรือประธานองค์ใหม่ (subject) อย่างที่ขบวนการวัฒนธรรมชุมชนของไทยพยายามกระทำ เพราะดังที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วข้างต้น การกระทำดังกล่าว นำไปสู่ความมีติดต่อดำเนินงานที่/จุดยืนของชาวบ้าน/ชุมชน ทำให้เกิดการยอมรับและชูวัฒนธรรมชุมชนภูมิปัญญาชาวบ้าน จนสูงส่งเกินความเป็นจริงไป นอกจากนี้ การคืนชีวิตให้กับโลกแห่งความเป็นจริงหรือสิ่งที่ถูกศึกษา ถือเป็นการทำลายบทบาทเจ้าชีวิตหรือองค์ประธานของผู้ศึกษาลงไปพร้อม ๆ กันด้วย หรือที่เรียกขานกันในแวดวงการศึกษามนุษยศาสตร์ปัจจุบันว่า “ความตายของผู้ศึกษา” หรือ “ความตายของมนุษย์ในฐานะที่เป็นเจ้าชีวิต” (the death of the subject)

ในการหา/สร้างองค์ความรู้แบบเฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์นั้น บทบาทของนักวิชาการ/ปัญญาชนยังมีอยู่ แต่มิใช่ในฐานะที่เข้าไปเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสิ่งที่ศึกษา (being) เช่น ชาวบ้าน/ชุมชนอย่างขบวนการวัฒนธรรมชุมชน ซึ่งทำให้เกิดความมีติดต่อดำเนินงานได้ แต่จะต้องแยกร่างตัวเอง (splitting) ออกมา แล้วไปยืนในตำแหน่งที่ของสิ่งที่ศึกษาในฐานะที่เป็นตัวเชื่อมเฉพาะส่วนตัวหนึ่งในบรรดาตัว

เชื่อมที่หลากหลายที่เข้าไปอยู่ในตำแหน่งที่/ฐานะ/จุดยืนของบุคคลเหล่านี้ นั่นคือ วิธีการหาความรู้แบบเฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์ ไม่แยกตัวผู้ศึกษาออกจากสิ่งที่ศึกษาอย่างเด็ดขาด แล้วให้อภิสิทธิ์กับผู้ศึกษาในฐานะเจ้าชีวิตอย่างวิธีการหาความรู้กระแสหลัก ขณะเดียวกันก็ไม่ใช้ความรู้ที่ล่องลอย เว้งว้าง อย่างความรู้ที่เป็นสากลแบบวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ แต่มีตำแหน่งที่ของความรู้ และก็ไม่ใช้ความรู้ที่สิ้นไหลจนจับต้องอะไรไม่ได้ อย่างนักทฤษฎีแนวหลังยุคสมัยใหม่บางกลุ่มที่เรียกว่า constructionist ที่มองว่าไม่มีโลกแห่งความเป็นจริงที่เป็นแก่นแท้ ทุกอย่างเป็นการสร้างขึ้นของภาษา (the endless play of signifiers) นอกจากนี้ ยังเป็นวิธีการหาความรู้ที่เปิดกว้างสำหรับมุมมองจากตำแหน่งที่อื่น ๆ จึงเป็นความรู้ที่ไม่หยุดนิ่ง ตายตัว หรือจริงแท้แต่เปลี่ยนแปลงเสมอ จึงเป็นความรู้เฉพาะส่วน-เฉพาะเสียไม่ใช่ความรู้ที่เป็นสากล นับเป็นวิธีการหาความรู้ที่ลดความอหังการของมนุษย์ลง เลิกคิดที่จะปกครองหรือเอาชนะโลก แต่หันมาอยู่ร่วมกันกับโลกมากกว่า

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฮาราเวย์เห็นว่า แม้ “เรา” จะเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสิ่งที่ศึกษา (being) ไม่ได้ เช่น เป็นสตรี ชาวบ้าน ผู้เสียเปรียบหรือผู้ด้อยโอกาส แต่เราสามารถสร้างวิธีการหาความรู้ที่ทำให้เราสามารถมองจากตำแหน่งที่/จุดยืนของบุคคลเหล่านี้ได้ ขณะเดียวกันก็ไม่ปล่อยให้ตำแหน่งที่/ฐานะของบุคคลเหล่านี้บดบังการมองของเราด้วย และเครื่องมือที่ฮาราเวย์เลือกนำมาใช้เพื่อสร้างความรู้เฉพาะที่-

เฉพาะสถานการณ์ก็คือลีลาหรือรูปแบบการประพันธ์ที่เรียกว่า “นิยายวิทยาศาสตร์” (science fiction)¹³ ความสำคัญของลีลาการประพันธ์แบบนิยายวิทยาศาสตร์ในฐานะที่เป็นมรรควิธีในการสร้างและถ่ายทอดองค์ความรู้แบบหนึ่งซึ่งนักคิดในขบวนการลัทธิสตรีปัจจุบันกลุ่มหนึ่งนิยมใช้อย่างมาก (ดู Genova, 1994:5-27) อยู่ที่ว่าสามารถสลายความชัดเจนของบรรดาพรหมแดนต่างๆ ที่เคยรับรู้กันอยู่ลง เช่น วิชาการ/นิยาย, โลกแห่งความเป็นจริง/จินตนาการ, คน/หุ่นยนต์, ชาย/หญิง เป็นต้น เพราะนิยายวิทยาศาสตร์ในตัวของมันเองคือที่รวมของความขัดแย้งไว้ด้วยกันอย่างเปิดเผย นั่นคือ นิยาย+วิทยาศาสตร์! เป็นลูกผสม (hybrid) ซึ่งวิธีการหาความรู้กระแสหลักที่มีวิธีคิดแบบแยกออกเป็นคู่ตรงข้ามเด็ดขาดรังเกียจเด็ดจันท้มากด้วยเห็นว่าการหาความชัดเจนไม่ได้ การสลายพรหมแดนที่เคยชัดเจนให้เกิดความพัวพันว่ ก่อกวมและสั่นไหว ถือเป็นเงื่อนไขที่สำคัญและจำเป็นในการสร้างจินตนาการแบบถอนรากถอนโคนไม่ถูกตรึงไว้ด้วยจินตนาการแบบเดิมๆ ดังตัวอย่างของจินตนาการเรื่องมนุษย์หุ่นยนต์ (cybrog) ในนิยายวิทยาศาสตร์ที่ฮาราเวย์หยิบยืมมาใช้ ซึ่งนอกจากจะเป็นจินตนาการที่ทำให้มนุษย์สามารถแยกร่างออกจากตัวตน

ของตน (ความเป็นมนุษย์) แล้วไปยืนอยู่ในตำแหน่งที่ของผู้อื่น (หุ่นยนต์; splitting or self-regeneration) แล้ว ยังเป็นการสร้างเอกลักษณ์ใหม่ขึ้นมาอีก ด้วยการสลายพรหมแดนแบบเดิม ๆ เช่น จากมนุษย์/หุ่นยนต์ เป็นมนุษย์ + หุ่นยนต์ = มนุษย์หุ่นยนต์ เป็นต้น, หรืออย่างกรณีของนักเขียนสตรีในขบวนการลัทธิสตรีที่ชื่ออลิซ เชลดอน (Alice Sheldon) ผู้ใช้นามปากกาของบุรุษว่าเจมส์ ทิปทรี (James Tiptree, Jr.) แล้วเขียนเรื่องที่บุรุษเพศนิยมเขียน (เรื่องเพศ) โดยใช้ภาษา สำนวน ไวยากรณ์และลีลา “แบบบุรุษ” จนประสบความสำเร็จอย่างสูงในแง่ที่ผู้อ่านเข้าใจหรือเชื่อว่าเธอคือ “นักเขียนบุรุษ” ถือเป็นอีกตัวอย่างที่ชัดเจนของการ “แยกร่าง” ออกจากความเป็นผู้หญิง แล้วไปยืนอยู่ในตำแหน่งที่ของผู้อื่น—นักเขียนบุรุษพร้อมกับชี้ให้เห็นว่าเรื่องของเพศ (sex) นั้น มิใช่เป็นเรื่องของธรรมชาติล้วนๆ เช่น เพศชาย/เพศหญิง (gender) แต่เป็นเรื่องของสถานการณ์ (situational) อย่างมากด้วย เช่น ธรรมชาติไม่เคยบอกว่ามนุษย์ต้องมี 2 เพศ, ธรรมชาติไม่เคยบอกว่ามีลีลาหรือรูปแบบการเขียนหนังสือ “แบบของผู้ชาย” และ “แบบของผู้หญิง,” หรืออนุญาตให้ผู้ชายย่อส่วนผู้หญิงลงเป็นเพียงวัตถุ/สิ่งของซึ่งมีคุณค่าต่ำกว่าความเป็นมนุษย์ เช่น

13. ลีลาการประพันธ์แบบกวี เช่น โคลง กลอน ฉันท์ กาพย์ ฯลฯ ก็เป็นอีกมรรควิธีหนึ่งที่ขบวนการลัทธิสตรีนิยมนำมาใช้ในการสร้างองค์ความรู้แบบเฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์ เพราะลีลาการเขียนแบบบทกวี ปลอดภัยภาษาหรืองานเขียนจากการควบคุมของผู้ประพันธ์ แต่มีความหมายในตัวเอง สามารถสนทนาหรือตอบโต้กับผู้อ่านได้ ทำให้เกิดความหมายที่หลากหลาย แตกต่างกันไป นั่นคือ งานเขียนแบบบทกวีไม่ได้เป็นวัตถุที่ไว้ชีวิต (signified) ที่อยู่ภายใต้การกำกับดูแลของผู้เขียน แต่มีชีวิต มีความหมายของตัวเอง (signifier).

เป็นลูกไก่, เป็นนางกระต่าย, เป็นเพศที่อ่อนแอ หรือ เป็นพืช/สัตว์ชั้นต่ำ เช่น ดอกไม้ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้สังคม-วัฒนธรรมเป็นตัวกำหนดมากกว่า

กล่าวโดยสรุป ในวิธีการหาความรู้แบบ เฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์ บทบาทของนัก วิชาการ/ปัญญาชนก็ไม่แตกต่างไปจากบท- บทบาทของมนุษย์หุ่นยนต์ในนิยายวิทยาศาสตร์ กล่าวคือ เป็นลูกผสมของความขัดแย้งที่มีทั้ง ตัวตน (self) และผู้อื่น (the other) อยู่ในคน ๆ เดียวกันได้ ลักษณะกำกวม ลึกซึ้งเช่นนี้ ไม่ สามารถเป็นไปได้ในวิธีการหาความรู้กระแส หลักที่แยกออกเป็นคู่ตรงข้ามอย่างเด่นชัด (self/ other) นั่นคือ จินตนาการเรื่องมนุษย์หุ่นยนต์ใน นิยายวิทยาศาสตร์ก็ดี, การแยกร่างเป็น “นัก เขียนบุรุษ” ของอลิซ เซลดอนก็ดี, หรือการพูด ถึงความรู้แบบเฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์ของ ฮาราเวย์ก็ดี ล้วนแต่เป็นความพยายามที่จะ

เปิดจินตนาการของเราให้กว้างไกล และหลากหลายหลุดลอยไปจากวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามที่ แยกออกจากกันเด็ดขาดอย่างในวิธีการหาความรู้ กระแสหลัก ซึ่งขบวนการวัฒนธรรมชุมชนยัง วนเวียนอยู่ เช่น บ้าน/เมือง, วัฒนธรรมหมู่บ้าน/ วัฒนธรรมเมือง เป็นต้น นอกจากนี้แนวความคิดเรื่องความรู้เฉพาะที่-เฉพาะสถานการณ์ ด้วยการ “แยกร่าง” แล้วไปยืนอยู่ในตำแหน่งแห่งที่ ของผู้อื่นหรือสิ่งที่ศึกษา (splitting self) มากกว่าการเข้าไปเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับผู้อื่นหรือ สิ่งที่ศึกษา (being) นับเป็นการนำเสนอทาง เลือกที่สำคัญและแตกต่างไปจากวิธีการหา ความรู้ที่สดชื่นที่มีอยู่ 2 แบบ คือ แบบที่เอา ตัวเองเป็นใหญ่ แล้วดูถูกเหยียดหยามผู้อื่น หรือที่ Said เรียกว่า “Orientalism” และแบบที่ นำตัวเองเข้าไปเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสิ่งที่ศึกษา (self as other) อย่างขบวนการวัฒนธรรมชุมชน

บรรณานุกรม

จักรทิพย์ นาถสุภา

- 2529 บ้านกับเมือง กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
2534 วัฒนธรรมไทยกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
---และ พรพิไล เลิศวิชา
2537 วัฒนธรรมหมู่บ้าน กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร

- 2537 "คำประกาศแห่งเมืองแบล็กส์เบอร์ก: ความเคลื่อนไหวในแวดวงการศึกษารัฐประศาสน-
ศาสตร์อเมริกัน," *รัฐศาสตร์สาร* 46 (19/2, ธันวาคม).

อัลธูแซร์, หลุยส์

- 2529 อุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ. กาญจนา แก้วเทพ, แปล. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัย
สังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Alatas, Syed Farid

- 1993 "On the indigenization of academic discourse," *Alternatives* 18/3 (Summer).

Anderson, Benedict

- 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.
London: Verso. Revised and extended edition, reprinted, 1992.
1992 "The new world disorder," *New Left Review* 193 (May/June).

Anderson, R.E.

- 1990 "The advantages and risks of entrepreneurship," *Academe* 76/5 (September-October).

Bakhtin, M.M.

- 1981 *The Dialogic Imagination*. Ed. by Michael Holquist, trans. by Caryl Emerson and Michael
Holquist. Austin: University of Texas Press. Eighth Paperback Printing, 1992.

Bayart, Jean-Francois

- 1991 "Finishing with the idea of the Third World: The concept of the political trajectory," in James Manor, ed., *Rethinking Third World Politics*. London: Longman.

Beck, Ulrich

- 1993 *Risk Society: Towards a New Modernity*. Trans. Mark Ritter. London: Sage. Bennington, Geoffrey and Jacques Derrida
- 1993 *Jacques Derrida*. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press.

Bourke, Jaron and Robert Weissman

- 1990 "Academics at risk: The temptations of profit," *Academe* 76/5 (September-October).

Broad, Robin and John Cavanagh

- 1993 *Plundering Paradise: The Struggle for Environment in the Philippines*. Berkeley: University of California Press.

Callahan, William A.

- 1994 "Imagining the Demos at the Demos: Mob discourse in Thai politics, *Alternatives* 19/3 (Summer).

Clifford, James

- 1986 "Introduction: Partial truths," in Clifford and Marcus, eds., 1986.

Clifford, James and George E. Marcus, eds.

- 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Colchester, Marcus

- 1994 "Sustaining the forests: The community-based approach in South and South-East Asia," *Development and Change* 25/1 (January).

de Certeau, Michel

1986 *Heterologies: Discourse on the Other*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

de Man, Paul

1971 *Blindness and Insight: Essays in the Rhetorics of Contemporary Criticism*. London: Methuen and Co. Second Printing, 1986.

Derrida, Jacques

1976 *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Downs, Laura Lee

1993 "If 'woman' is just an empty category, then why am I afraid to walk alone at night? Identity politics meets the postmodern subject," and "Reply to Joan Scott," *Comparative Studies in Society and History* 35/2 (April).

Escobar, Arturo

1992 "Reflections on 'development': Grassroots approaches and alternative politics in the Third World," *Futures* 24/5 (June).

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

1990 "Presence and representation: The other and anthropological writing," *Critical Inquiry* 16/4 (Summer).

Ferguson, Kathy

1984 *The Feminist Case Against Bureaucracy*. Philadelphia: Temple University Press.

Foucault, Michel

- 1977 *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited with an Introduction by Donald F. Bouchard. Trans. from the French by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press. Second Printing, 1980.
- 1980a *The History of Sexuality*. Vol. 1. New York: Vintage Books.
- 1980b *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Fraser, Nancy

- 1989 *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Oxford: Polity Press.

Freire, Paulo

- 1985 "Reading the world and reading the word: An interview with Paulo Freire," *Language Arts* 62/1 (January).

Gawthrop, Louis G.

- 1987 "Toward an ethical convergence of democratic theory and administrative politics," in Ralph Clark Chanler, ed., *A Centennial History of the American Administrative State*. New York: The Free Press, 1987.

Genova, Judith

- 1994 "Tiptree and Haraway: The reinvention of nature," *Cultural Critique* 27 (Spring).

Ghimire, Krishna B.

- 1994 "Parks and people: Livelihood issues in national parks management in Thailand and Madagascar," *Development and Change* 25/1 (January).

Goldsworthy, David

- 1988 "Thinking politically about development," *Development and Change* 19/3 (July).

Haberman, Jurgen

1981 "New social movements," *Telos* 49.

Haraway, Donna

1988 "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective," *Feminist Studies* 14/3 (Fall).

Hirsch, Philip, ed.

1993 *The Village in Perspective: Community and Locality in Rural Development*. Chiangmai: Social Research Institute, Chiangmai University.

Hummel, Ralph P.

1982 *The Bureaucratic Experience*. New York: St. Martin's Press. Second Edition.

Hviding, Edvard and Graham B.K. Baines

1994 "Community-based fisheries management, tradition and the challenges of development in Marovo, Solomon islands," *Development and Change* 25/1 (Jan.).

Kemp, Jeremy

1989 "Peasants and cities: The cultural and social image of the Thai peasant village community," *Sojourn* 4/1 (February).

1991 "The dialectics of village and state in modern Thailand," *Journal of Southeast Asian Studies* 22/2 (September).

1993 "On the interpretation of Thai villages," in Philip Hirsch, ed., 1993.

Kleden, Ignas

1986 "Social science indigenisation: National response to development model and theory building," *Prisma* 41.

Kothari, Rajni

- 1984 "Party and state in our times: The rise of non-party political formations," *Alternatives* 9/4 (Spring).

Laclau, Ernesto

- 1990 *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso. Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe
- 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lowi, Theodore J.

- 1969 *The End of Liberalism: Ideology, Policy, and the Crisis of Public Authority*. New York: W.W. Norton and Company.

McCoy, Charles A. and John Playford, eds.

- 1967 *Apolitical Politics: A Critique of Behavioralism*. New York: Thomas Y. Crowell.

Morgan, Henry M.

- 1990 "Pickled in brine: The possible costs of speculation," *Academe* 76/5 (September-October).

Offe, Claus

- 1985 "New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics," *Social Research* 52/4 (Winter).

O'Hanlon, Rosalind

- 1988 "Recovering the subject: Subaltern studies and histories of resistance in colonial South Asia," *Modern Asian Studies* 22/1.

Orwell, George

- 1950 *Shooting An Elephant and Other Essays*. New York: Harcourt, Brace and Co.

Parajuli, Pramod

- 1991 "Power and knowledge in development discourse: New social movements and the state in India," *International Social Science Journal* 127 (February).

Pieterse, Jan Nederveen

- 1992 *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press.

Rahnema, Majid

- 1988 "Power and regenerative processes in micro-spaces," *International Social Science Journal* 117 (August).

Ruiz, Lester Edwin J.

- 1994 "Toward a new radical imaginary: Constructing transformative cultural practices," *Alternatives* 19/2 (Spring).

Said, Edward W.

- 1979 *Orientalism*. New York: Vintage Books.
1993 *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.

Scott, James C.

- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.

Scott, Joan W.

- 1993 "The tip of the volcano," *Comparative Studies in Society and History* 35/2 (April).

Sheth, D.L.

- 1983 "Grass-roots stirrings and the future of politics," *Alternatives* 9/1.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1987 In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

1988 "Can the subaltern speak?" in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Steinmetz, George

1994 "Regulative theory, post-Marxism, and the new social movements," *Comparative Studies in Society and History* 36/1 (January).

Thongchai Winichakul

1994 *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Todorov, Tzvetan

1987 *The Conquest of America: The Question of the Other*. Trans. Richard Howard. New York: Harper Torchbooks.

Weeks, Priscilla

1990 "Post-colonial challenges to grand theory," *Human Organization* 49/3.

Yos Santasombat

1992 "Community-based natural resource management in Thailand," *Asian Review* 6.

Zizek, Slavoj

1990 "Beyond discourse-analysis," in Ernesto Laclau, 1990.