



บทที่ 2

แนวคิดทฤษฎีและเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ในการศึกษาวรรณกรรมและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผู้วิจัยได้รวบรวมโดยแบ่งออกเป็น 5 ตอน ดังนี้

1. แนวคิดอัตลักษณ์ (Identity)
2. แนวคิดสัญลักษณ์และพิธีกรรม (Symbols and rituals)
3. แนวคิดโลกาภิวัตน์ (Globalization)
4. เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง
5. กรอบแนวคิดการวิจัย

1. แนวคิดอัตลักษณ์ (Identity)

อัตลักษณ์ (Identity) มีรากศัพท์มาจากภาษาลาตินคือ Identitas เดิมใช้คำว่า Idem ซึ่งมีความหมายว่าเหมือนกัน (the same) โดยคำว่า อัตลักษณ์ เป็นคำที่ใช้กันอย่างแพร่หลายในศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา มีจุดเริ่มต้นและพัฒนาขึ้นมาในสำนักปฏิสัมพันธ์สัญลักษณ์ (Symbolic Interaction) (ณัฐพงศ์ จิตนิรัตน์, 2548: 103-104) โดยพื้นฐานภาษาอังกฤษแล้ว เจนกินส์ (Jenkins, 1996: 3-4) กล่าวว่า อัตลักษณ์มีความหมายสองนัยยะคือ ความเหมือนและความเป็นลักษณะเฉพาะที่แตกต่างกันออกไป คือการตีความหมายเหมือนกันบนพื้นฐานของความสัมพันธ์และเป็นการเปรียบเทียบระหว่างคนหรือสิ่งของสองแง่มุม คือความคล้ายคลึงและความแตกต่าง ซึ่งสอดคล้องกับการให้ความหมายของเบอร์เกอร์และลัคแมนที่ว่า อัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นโดยกระบวนการทางสังคม และเมื่อเวลาผ่านไปอาจจะมีความคงที่ มีการปรับเปลี่ยน หรือแม้กระทั่งมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบไปจากเดิม ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ทางสังคมเป็นหลัก (Berger & Luckman, 1967: 173) กล่าวอีกนัย อัตลักษณ์เป็นเรื่องของความเข้าใจและการรับรู้ที่เราเป็นใครและคนอื่นเป็นใคร การกอรปขึ้นและดำรงอยู่ที่เรารับรู้เกี่ยวกับตัวเองอย่างไร และคนอื่นรับรู้เราอย่างไร โดยมีกระบวนการทางสังคมในการสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์นั้น ทั้งนี้ย่อมขึ้นอยู่กับบริบทของความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีต่อคนหรือกลุ่มอื่นๆ ด้วย (วิภาส ปรัชญาภรณ์, 2547: 33)

ทั้งนี้ความหมายของอัตลักษณ์นั้นจะเกี่ยวข้องกับความหมายที่คาบเกี่ยวกันอยู่ระหว่างตัวตนหรืออัตลักษณ์ที่สัมพันธ์กับสังคม ซึ่งหมายถึงโครงสร้างทางสังคมที่กำหนดพฤติกรรมและการแสดงออก

เกี่ยวกับบทบาท หน้าที่ ความสัมพันธ์ทางสังคมของปัจเจกบุคคลต่อคนอื่น ๆ ในสังคมกับ อัตลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับความคิดและการตีความของปัจเจกบุคคลในการนิยามให้ความหมายของตนเองเมื่อสัมพันธ์กับสังคมและสิ่งแวดล้อมรอบตัว อัตลักษณ์จึงมีมิติที่ซ้อนทับกันระหว่าง โครงสร้างสังคมที่กำหนดปัจเจกกับการนิยามของปัจเจกในฐานะผู้กระทำการ อัตลักษณ์ไม่ใช่ ความหมายที่มีอยู่แล้วโดยตัวของมันเอง หรือกำเนิดขึ้นพร้อมๆ กับคนหรือสิ่งของ แต่เป็นสิ่งที่ถูก สร้างขึ้นและมีพลวัตอยู่ตลอดเวลา สาระสำคัญของความหมายของอัตลักษณ์จึงเป็นทั้ง จิตสำนึกส่วนตัวและจิตสำนึกส่วนรวมในระดับสังคม ที่เกิดจากการนิยามตัวเองว่าเป็นใคร มีความ เป็นมาอย่างไร แตกต่างจากคนอื่น กลุ่มอื่นในสังคมอย่างไร และใช้อะไรเป็นเครื่องหมายในการ แสดงออกถึงอัตลักษณ์ดังกล่าวนั้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2546)

ปริตดา เกลิมเผ่า กอนันตกุล (2545: 201-202) กล่าวว่า อัตลักษณ์ หรือตัวตน ครอบคลุมหลายคำ ได้แก่ self, subjectivity และ Identification ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนเกี่ยวข้องกับ ตนเอง การนิยามตนเองหรือการตอบคำถามว่าเราคือใคร โดยอัตลักษณ์ หรือ identity อ้างอิงอยู่ กับการจำแนกกลุ่มคนด้วยป้ายทางสังคมวัฒนธรรม เช่น คนไทย (อัตลักษณ์ทางเชื้อชาติ) ชายหญิง (อัตลักษณ์ทางเพศ) คนชั้นกลางหรือชาวบ้าน (อัตลักษณ์ทางชนชั้น) และอื่นๆ อีก มากมาย โดยป้ายเหล่านี้มิได้เป็นเพียงความคิดหรือคำที่ประดิษฐ์ขึ้นอย่างเดียว แต่มีกลไก ปฏิบัติการของการสร้างความหมายที่จะทำให้เกิดความสำนึกขึ้นภายในแต่ละบุคคลว่าเขาเป็น ส่วนหนึ่งของชุมชนที่มีลักษณะร่วมกันบางอย่าง เช่น มีลักษณะทางกายภาพเหมือนกัน มีประวัติศาสตร์หรือความทรงจำร่วมกัน หรือมีเป้าหมายเดียวกัน เป็นต้น

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า อัตลักษณ์นั้นมีทั้งในระดับปัจเจกบุคคล (individual) และ อัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม (collective) ในระดับปัจเจก บุคคลหนึ่งอาจจะมีหลายอัตลักษณ์อยู่ ในตัวเอง เช่น เพศสภาพ ชาติพันธุ์ อาชีพหรือศาสนา เป็นต้น ดังนั้นอัตลักษณ์ของบุคคลหนึ่งจึง เป็นการมองตนเองเพื่อตอบคำถามว่า "ฉันคือใคร" และ "ฉันเหมือนหรือแตกต่างจากคนอื่น อย่างไร" โดยที่ลักษณะนั้นดำรงอยู่ในตนเองอย่างต่อเนื่อง ในแต่ละบุคคลสามารถมองตนเองได้ หลายแง่มุม ขึ้นอยู่กับเราเป็นสมาชิกในหน่วยใดของสังคม แต่ละหน่วยของสังคมเราก็จะมีบทบาท แตกต่างกันไป โดยสังคมและวัฒนธรรมมีบทบาทในการสร้าง การดำรงรักษา และการ ปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์โดยตรง อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2546: 2) กล่าวว่า ในบริบทโลกาภิวัตน์ (Globalization) มิติเวลาที่เร่งเร็วขึ้น และมิติพื้นที่ดูแคบเข้ามาเพราะการปฏิบัติเทคโนโลยี การสื่อสารทำให้ความเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมเป็นไปอย่างหลากหลายและซับซ้อน การเปลี่ยนแปลง

ประสบการณ์เกี่ยวกับเวลา พื้นที่และแบบแผนชีวิตประจำวันมีผลอย่างยิ่งต่อความรู้สึกที่เรามีเกี่ยวกับตัวเราเอง

อัตลักษณ์ระดับต่อมาก็คืออัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม ซึ่งความเป็นอัตลักษณ์ร่วมจะถูกสร้างขึ้นบนพื้นฐานของความเหมือนกันของสมาชิกในกลุ่ม อย่างไรก็ตามบนพื้นฐานความเหมือนกันก็ย่อมมีความแตกต่างกับกลุ่มอื่นมาเป็นตัวกำหนดอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มของตนด้วย

ฉะนั้นการทำความเข้าใจถึงอัตลักษณ์ของคนได้ว่ามีลักษณะเด่นอันเป็นเอกลักษณ์ที่ไม่เหมือนกับคนในภูมิภาคอื่นอย่างไร ก็ต้องศึกษาอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่ม แต่อย่างไรก็ตามอัตลักษณ์ร่วมก็ไม่สามารถแยกออกจากอัตลักษณ์ระดับปัจเจกบุคคลได้ จึงต้องศึกษาควบคู่กันไปทั้งในแง่ของตัวฉันในระดับปัจเจกคนหนึ่งและตัวฉันที่เป็นสมาชิกของสังคมได้ด้วย

2. แนวคิดสัญลักษณ์และพิธีกรรม (Symbols and rituals)

อมรา พงศาพิชญ์ (2545: 50-51) กล่าวถึงการศึกษาศิลปวัฒนธรรมและความเชื่อ ตลอดจนวิถีชีวิตและสภาพความเป็นอยู่ว่าอาจนำเสนอได้ 2 รูปแบบ คือ (1) การบรรยายข้อเท็จจริง (description) (2) การอธิบายให้ความหมาย (interpretation) สำหรับการบรรยายข้อเท็จจริงอาจอธิบายในลักษณะชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) ซึ่งเป็นการเสนอภาพของสถานที่ กิจกรรมและปรากฏการณ์ ส่วนใหญ่จะไม่มี การตีความให้ความหมาย แต่เนื่องจากวัฒนธรรมมีความหมายเชิงสัญลักษณ์ การศึกษาโดยการตีความให้ความหมายจึงเป็นสิ่งจำเป็น นอกจากนี้ก็มีมานุษยวิทยาเด่นๆ อีกหลายท่าน เช่น Edward Sapir, Clifford Geertz, Levi-Strauss, David Schneider และ Edmond Leach ต่างก็มีความเห็นเหมือนกันว่า วัฒนธรรมคือระบบสัญลักษณ์หรือรหัสความคิดที่ซ่อนอยู่ในหัวสมองของมนุษย์ (วีระศักดิ์ จารุโณปถัมภ์, 2544: 12) ดังนั้นงานวิจัยชิ้นนี้ในส่วนที่เป็นการศึกษาเกี่ยวกับวิถีชีวิตและความเชื่อของชาวใต้ โดยการมองผ่านสัญลักษณ์ การให้ความหมายและพิธีกรรมต่างๆ ที่เกี่ยวกับโนรานั้น ผู้วิจัยจึงใช้แนวคิดของ Victor Turner มาเป็นแนวทางในการศึกษา แต่ก่อนที่จะกล่าวถึงรายละเอียดของแนวคิดดังกล่าวจะขอกล่าวถึงความหมายของ คำว่า สัญลักษณ์และพิธีกรรมเพื่อสร้างความเข้าใจในเบื้องต้นก่อน

"symbol" หมายถึงสัญลักษณ์ของสิ่งของต่างๆ กริยาท่าทาง คำพูด ที่เป็นตัวแทนของสิ่งอื่น เช่น ธงชาติ เป็นตัวแทนของความรักชาติ ความจงรักภักดี ซึ่งสัญลักษณ์อาจเกิดมาจากหลายแหล่ง มีความหมายในตัวเอง และสัญลักษณ์ หรือสัญลักษณ์หนึ่งๆ ก็มีความหมายมากมายได้เช่นกัน (Whitten, 1976: 378) ขณะที่ อุทัย นีรัญโต (2526: 260) ได้ให้ความหมายของ

“สัญลักษณ์” ว่าหมายถึง สิ่งที่มีมนุษย์สร้างขึ้นเป็นเครื่องหมายโดยไม่มีกฎเกณฑ์ใดๆ ซึ่งก่อให้เกิดการตอบสนองทางสังคมเป็นแบบเดียวกัน ความหมายของสัญลักษณ์ที่ว่าไม่มีกฎเกณฑ์ หมายถึงมันเกิดขึ้นจากการเรียนรู้ร่วมกัน และความเห็นชอบร่วมกันของประชาชนที่ใช้สิ่งนั้นในการติดต่อ สื่อสาร เช่น ภาษา การแสดงท่าทาง ซึ่งมีความหมายในตัวของมันเอง และบุคคลอื่นที่อยู่ในวัฒนธรรมเดียวกันเข้าใจความหมายนั้น

ส่วนคำว่า “ritual” นั้นเป็นการกระทำที่แตกต่างไปจากการกระทำในชีวิตประจำวัน โดยทั่วไป อย่างน้อยก็มีความแตกต่างกันในจุดมุ่งหมาย ยกตัวอย่างเช่น การกินขนมปังในพิธีศีลมหาสนิทอันเป็นช่วงเวลาศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาคริสต์นั้นย่อมแตกต่างจากการกินขนมปังในเวลาอื่น ซึ่งแตกต่างทั้งความหมายและพฤติกรรมที่แสดงออก สิ่งหนึ่งคือการใช้สัญลักษณ์ต่างๆ โดย Clifford Geertz นิยามว่า ritual เป็นวัฒนธรรม ในขณะที่ David Kertzer เห็นว่าเป็นการกระทำที่ซ่อนด้วยสัญลักษณ์ต่างๆ และหากจะกล่าวถึงจุดมุ่งหมาย หน้าที่และความหมายในการประกอบพิธีกรรมแล้วจะเห็นได้ว่ามีความเชื่อมโยงกับประเพณี ความศักดิ์สิทธิ์ และโดยทั่วไปแล้วพิธีกรรมก็สามารถทำหน้าที่สนับสนุนโครงสร้างสังคมได้ด้วยเช่นกัน (Spencer, 1996: 490) ส่วนความหมายของ “พิธีกรรม” หมายถึง แบบอย่างของพฤติกรรมที่กำหนดไว้ด้วยกฎเกณฑ์หรือธรรมเนียมประเพณีให้กระทำ และเพื่อให้มีความขลัง สังคมแบบดั้งเดิมจึงมักถือว่าหากทำพิธีกรรมอย่างถูกต้อง เเคร่งครัด ก็จะเป็นที่พอใจของเทพเจ้า แต่ถ้าทำผิดพลาดหรือไม่ทำ เบื้องบนก็จะลงโทษ พิธีกรรมในสังคมปัจจุบันก็ถือเป็นเรื่องสำคัญในส่วนที่เกี่ยวข้องกับศาสนา หรือพิธีกรรมอาจทำในการรับสมาชิกใหม่ และอาจปรากฏในรูปแบบของการเดินรำทำเพลง การสังเวท ส่วนประกอบของพิธีกรรมอาจมีทั้งการสวด การขับร้อง การแห่แหน พร้อมอุปกรณ์เครื่องยศและสัญลักษณ์ต่างๆ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2524: 314)

สำหรับทัศนะของ Victor Turner เห็นว่าพิธีกรรมเป็นรูปแบบสำคัญในการสื่อความหมายของแก่นสำคัญทางวัฒนธรรม และสัญลักษณ์ที่ปรากฏในพิธีกรรมเป็นตัวส่งผ่านแก่นสำคัญนั้น ซึ่งการศึกษาพิธีกรรมโดยการวิเคราะห์และตีความหมายจากสัญลักษณ์ที่ใช้ในพิธีกรรม (Interpretation of Ritual Symbol) เป็นสิ่งที่จำเป็นเท่าๆ กับการวิเคราะห์และตีความจากบริบทแวดล้อม (Context) และการมองเชิงองค์รวม (Holistic View) ทั้งนี้เพราะในความหมายอย่างกว้างพิธีกรรม หมายถึง ลำดับที่แน่นอนของกิจกรรม ซึ่งรวมถึงการกระทำ คำพูด และสิ่งของที่ถูกจัดขึ้นในสถานที่ที่แน่นอน และจัดขึ้นเพื่อสนองต่อความมุ่งหมายและผลประโยชน์ของผู้ประกอบพิธี และเทอร์เนอร์ได้แบ่งพิธีกรรมออกเป็น 3 ประเภท คือ พิธีกรรมที่เกิดขึ้นตามความเปลี่ยนแปลงของ

ฤดูกาล พิธีกรรมตามช่วงชีวิตของมนุษย์ และพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพระผู้เป็นเจ้ารวมทั้งสิ่งเหนือธรรมชาติ (Divinatory) (Turner, 1983: 360 อ้างใน สุริยา สมุทรคุปต์, 2541: 8-10)

นอกจากนี้ในการศึกษาพิธีกรรมเชื่อกันว่า แท้ที่จริงก็คือการศึกษากระบวนการของพิธีกรรม (Ritual Process) ว่าพิธีกรรมนั้นสื่อความหมายอะไร และมีความสำคัญอย่างไรต่อสังคมนั้นๆ ในเวลานั้น เหมือนกับที่ Leach (อ้างใน สุริยา สมุทรคุปต์, 2541: 9) ได้อธิบายว่า พิธีกรรมคือชุดของพฤติกรรมที่ถูกกำหนดโดยวัฒนธรรม ทำหน้าที่คล้ายๆ กับภาษานิดหนึ่ง ดังนั้นทางที่ดีพิธีกรรมควรจะได้รับการศึกษาในมิติการสื่อความหมายของพฤติกรรม (Communicative Aspect of Behavior) หรือพิธีกรรมนั้นมีบทบาทอย่างไร (Do Things) เท่าๆ กับการศึกษาว่าพิธีกรรมมีความหมายว่าอย่างไรหรือสื่อถึงอะไร (Say Things) ซึ่งสุริยา สมุทรคุปต์ (2541) สรุปไว้ว่าเราจำเป็นต้องศึกษาพิธีกรรมจากองค์ประกอบต่อไปนี้ คือ 1) สัญลักษณ์ 2) ลำดับของการกระทำหรือพฤติกรรม 3) กฎเกณฑ์ที่อยู่เบื้องหลังการกระทำนั้น 4) ประเภทของผู้เข้าร่วมพิธีกรรม และ 5) รูปแบบของการมีส่วนร่วมในพิธีกรรม ซึ่งข้อสรุปนี้สามารถนำมาปรับใช้เป็นแนวทางในการศึกษาการประกอบพิธีโนราโรงครูของภาคใต้ได้เช่นกัน

เทอร์เนอร์ (Turner, 1967: 19) ยังกล่าวอีกว่าความสำคัญของพิธีกรรมอยู่ที่เรื่องของสัญลักษณ์ ซึ่งถือว่าเป็นหน่วยที่เล็กที่สุดของพิธีกรรมที่ยังคงสงวนไว้ซึ่งคุณลักษณะพิเศษของพฤติกรรมของคนในสังคมนั้น เมื่อพิจารณาความหมายของคำว่า “สัญลักษณ์” ตามพจนานุกรมอ็อกซฟอร์ด (Concise Oxford Dictionary) ว่าเป็นสิ่งที่ได้รับการเอาใจใส่และความเคารพนับถือโดยเอกฉันท์ของคนในสังคมซึ่งเหมือนกับเป็นตัวอย่างโดยทั่วไปหรือการนำเสนอเนื้อหาของความหมายดังกล่าว กล่าวคือเป็นเรื่องของสิ่งที่มีลักษณะเป็นเชิงประจักษ์ แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นนามธรรมที่จับต้องได้ยาก อาจเป็นการแสดงออก เป็นความสัมพันธ์ระหว่างกัน เป็นเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่ง เป็นรูปแบบของการแสดงสีหน้าท่าทาง หรือสัญลักษณ์ต่างๆ เป็นต้น ดังนั้นสัญลักษณ์จึงกลายเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นเพื่อผลประโยชน์ของมนุษย์ มีคุณสมบัติ และมีความหมาย ซึ่ง Turner (1967: 26-28) กำหนดไว้อย่างชัดเจนว่าสัญลักษณ์ในพิธีกรรมจะมีคุณสมบัติสำคัญ 3 ประการคือ

1. สัญลักษณ์อันหนึ่งประกอบด้วยความหมายหลายๆ อย่าง (Condensation)
2. สัญลักษณ์สำคัญคือรูปแบบที่รวมกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสิ่งต่างๆ กับคุณลักษณะตามความเป็นจริงหรือความคิดที่ถูกกำหนดไว้ (Unification) เหล่านี้คือการรวบรวมเอาแนวความคิดที่หลากหลายเข้ามาไว้ด้วยกัน เสมือนกับหลายสิ่งที่อยู่ในหีบห่อเดียวกัน
3. ความหมายของสัญลักษณ์สำคัญจะแบ่งเป็นสองขั้ว (Polarization) คือ
 - 3.1 ขั้วของอุดมคติ (Ideological Pole) หมายถึง องค์ประกอบแห่งศีลธรรมและ

ระเบียบทางสังคม ซึ่งเป็นไปตามหลักการขององค์การทางสังคม รูปแบบของการจัดกลุ่มทางสังคม และการนำไปสู่ความมีบรรทัดฐานและมรดกที่มีคุณค่าในเรื่องเกี่ยวกับโครงสร้างความสัมพันธ์ของสังคม

3.2 ขั้วของความรู้สึก (Sensory Pole) คือรูปแบบที่เห็นได้ชัดเจนที่สัญลักษณ์นั้น สื่อออกมาโดยตรง ซึ่งความหมายก็มักจะเป็นไปตามปรากฏการณ์และกระบวนการทางธรรมชาติ เช่น ความหมายของ milk tree (ต้นน้ำนม) นั่นคือความหมายที่ใช้อธิบายต่ออย่างไม้ที่ไหลออกมาจากต้นไม้อื่น ส่วนสัญลักษณ์อื่น ๆ เช่น macula หมายถึง เลือด ซึ่งเป็นต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ที่มียางไม้สีแดงไหลออกมา

ในหนังสือ *The Forest of Symbols: Aspect of Ndembu Ritual* (1967) Turner เชื่อว่า พิธีกรรมควรจะได้รับพิจารณาในฐานะละครที่สื่อความหมายเชิงสัญลักษณ์ให้กับสมาชิกของสังคม พฤติกรรมต่างๆ ที่เกิดขึ้นในบริบทของพิธีกรรมก็คือการแสดงบนเวทีที่ผู้แสดงโลดแล่นตามบทบาทและฉากชีวิตที่ได้รับมอบหมาย เป็น "ละครสังคม" ที่สะท้อนสัญลักษณ์และพลวัตของความสัมพันธ์ทางสังคมของคนในชุมชนเพราะเป็นการรวมเอาเหตุการณ์และความจริงทางสังคมเข้าไว้ในการแสดง ขณะเดียวกันก็สื่อได้ถึงความคิด จินตนาการและความหมายไปยังผู้ชม มักจะสามารถสร้างอารมณ์ร่วม ทั้งความสนุกสนาน ตลกขบขัน เกร็งขมิ้มหรือแม้กระทั่งโศกเศร้าและสลดหดหู่ (สุริยา สมุทคุปต์, 2541: 15-16) เช่นเดียวกับที่เดอริคิม (Emile Durkheim) กล่าวว่าพลังของพิธีกรรมเป็นปัจจัยสำคัญหนึ่งที่ช่วยให้ปัจเจกร่วมกันสร้างและผลิตซ้ำสัญลักษณ์ที่เป็นเสมือนอัตลักษณ์ร่วมของสังคมและพิธีกรรมยังเป็นภาษาสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายผ่านการปลูกเร้าอารมณ์ของผู้เข้าร่วมที่จุ่มตัวเองไปยังบรรยากาศอันศักดิ์สิทธิ์ร่วมกัน (อ้างใน ศรินทรรัตน์เจริญขจร, 2544) ทั้งนี้ ในสังคมสมัยใหม่พิธีกรรมยังคงเป็นพลังสำคัญที่เชื่อมต่อไปกับสังคมเข้าด้วยกัน Turner ถือว่าตนเองเป็นผู้ศึกษาพิธีกรรมในแนวทางใหม่ เขาเรียกพิธีกรรมว่าเป็น "การแสดงเชิงพิธีกรรม" (Ritual Performance) คือเป็นการแสดงที่สามารถสะท้อนภาพสังคมได้ทั้งในสังคมชนเผ่า (Tribal Society) และสังคมสมัยใหม่ (Modern Society) โดยจุดเริ่มต้นของเทอร์เนอร์ก็คือการศึกษาชนเผ่าเด็มบู (Ndembu Society) ซึ่งเป็นสังคมชนเผ่า และต่อมาก็หันมาสนใจศึกษาสังคมสมัยใหม่ เนื่องจากเชื่อว่าจะมีความซับซ้อนกว่า เขาพบว่าการแสดงเชิงพิธีกรรมในสังคมสมัยใหม่อาจเป็นเรื่องที่นอกเหนือจากเรื่องที่เกี่ยวข้องกับศาสนาและอยู่นอกขอบเขตของศาสนา แต่มีอาจปฏิเสธว่าอาจมีความเชื่อเรื่องศาสนาแฝงอยู่ในพฤติกรรมบางอย่าง สิ่งที่โดดเด่นในการแสดงเชิงพิธีกรรมของสังคมสมัยใหม่คือ "มักจะเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับความวิตกกังวล (Ultimate Concern) ในชีวิตหรือเรื่องของการปรับความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมให้สอดคล้องกับสมาชิกในยุคปัจจุบัน" (Turner, 1982: 200-202 อ้างใน สุชาติ ตีฆะกุล, 2540: 8) ซึ่ง Turner ได้เสนอไว้แนวทางในการศึกษาการแสดงและการเข้าร่วมพิธีกรรมของผู้คนสมัยใหม่นั้นไว้ดังนี้

1. ต้องศึกษาความเป็นมา ประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมที่เป็นบริบทของ พิธีกรรมนั้นๆ รวมถึงสิ่งที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาที่ประกอบการแสดงพิธีกรรม ซึ่งเต็มไปด้วยความ ศักดิ์สิทธิ์เนื่องจากองค์ประกอบต่างๆ ของการประกอบพิธีกรรมและเป็นขบวนการที่ไม่หยุดนิ่ง

2. การแสดงเชิงพิธีกรรมหนึ่งๆ จะดำรงอยู่ในสังคมได้ พิธีกรรมดังกล่าวจะต้อง ตอบสนองความต้องการบางประการของผู้คนในสังคมนั้นๆ ได้ระดับหนึ่ง กล่าวคือ ไม่ว่าพิธีกรรม นั้นจะเกิดขึ้นในขอบเขตของศาสนา นอกขอบเขตศาสนา หรือก้ำกึ่งระหว่างความเชื่อเรื่องศาสนากับเรื่องราวทางโลกก็ตาม การแสดงนั้นๆ จะต้องสามารถทำหน้าที่ (function) รองรับชุดความคิดใดๆ อย่างมีประสิทธิภาพ โดยเฉพาะในสังคมเมือง การแสดงเชิงพิธีกรรมจะได้รับการตอบรับจากผู้คน ในสังคมได้มักจะเป็นรูปแบบของการช่วยลดความวิตกกังวล ช่วยเป็นที่พึ่งทางจิตใจเพื่อความ สบายใจและสร้างความมั่นใจให้มากยิ่งขึ้นกว่าการไม่เข้าร่วมพิธี

3. การตีความเรื่องสัญลักษณ์ (Symbols) ในพิธีกรรมมีส่วนสำคัญมากทั้ง สัญลักษณ์ที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม (Verbal and Non-verbal Symbols) โดยในพิธีกรรมจะ เป็นที่เก็บสะสมสัญลักษณ์ที่เต็มไปด้วยความหมายไว้เป็นจำนวนมาก ข้อมูลที่ได้จากการตีความ จะถูกแสดงให้เห็นโดยอาศัยเหตุผลและหลักฐานมารองรับ โดยสัมพันธ์กับค่านิยมของชุมชนและ จะต้องดูว่าเป็นความหมายในมุมมองของผู้ใด (Turner, 1968: 2 อ้างใน สุชาติ กิตติตระกูลกาล, 2540)

ในส่วนของการศึกษาพิธีกรรมผู้วิจัยจึงใช้แนวทางในการศึกษาการแสดงและการเข้าร่วม พิธีกรรมของผู้คนสมัยใหม่ของเทอร์เนอร์ดังที่ได้กล่าวมาเป็นแนวทางในการศึกษาพิธีกรรมของ ในราด้วย เริ่มตั้งแต่การศึกษาประวัติความเป็นมาของการประกอบพิธีในราโรงครู ขั้นตอนและสิ่งที่ เกิดขึ้นในพิธีกรรม หน้าที่ของพิธีกรรมนี้ และที่จะขาดเสียมิได้ก็คือการศึกษาตีความเรื่องของ สัญลักษณ์ที่ปรากฏในการประกอบพิธีกรรมที่จะสามารถสะท้อนสภาพของวิถีชีวิต ความเชื่อของ คนในสังคมได้ได้ส่วนหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม จากแนวคิดเกี่ยวกับสัญลักษณ์และพิธีกรรมของเทอร์เนอร์ที่ได้กล่าวมาแล้ว เราสามารถสรุปได้ว่า รูปแบบสัญลักษณ์ที่ใช้ในการศึกษาวิจัยนั้นมีทั้งในรูปแบบของสัญลักษณ์ ของพิธีกรรมที่มีความโดดเด่น สะดุดตา ง่ายต่อการพบเห็นและสืบค้น กล่าวโดยง่ายก็คือ เป็น สัญลักษณ์ค่อนข้างมีความเป็นรูปธรรม กับสัญลักษณ์ที่มีความโดดเด่นน้อย มีลักษณะเป็น Ideological Symbol คือเป็นนามธรรมซึ่งทำให้เกิดความยากในการศึกษาวิจัยมากกว่า จึงต้อง อาศัยวิธีการ แนวคิดทฤษฎีต่างๆ มาช่วยในการวิเคราะห์และสังเคราะห์เพื่อหาบทสรุปต่อไป นอกจากนี้การศึกษาก็จะต้องอาศัยความเชื่อมโยงกับบริบททางสังคมอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง ของการจัดระเบียบทางสังคม บรรทัดฐานทางสังคม ชวงชั้นทางสังคม วัฒนธรรมขนบธรรมเนียม

ประเพณี การใช้ชีวิตโดยทั่วไป ทั้งนี้เพื่อที่เราจะได้เข้าใจและเข้าถึงสิ่งที่อยู่ภายในพิธีกรรม แม้ว่า จะมีไว้ซึ่งสัญลักษณ์อันได้แสดงให้เห็นถึงเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ ความน่าเชื่อถือ เคารพบูชา แต่ที่อยู่เหนือสิ่งอื่นใดก็คือ ความต้องการเข้าถึงเรื่องของการให้ความหมาย ภูมิปัญญาดั้งเดิม และแก่นแท้ของพิธีกรรมนั้นๆ ว่าเป็นอย่างไร กระทำไปเพื่ออะไร และจุดประสงค์ที่แท้จริงนั้นคืออะไร

จากแนวความคิดของ Victor Turner ซึ่งให้เห็นว่าการศึกษาพิธีกรรมนั้นเขาให้ความสำคัญกับการมองสัญลักษณ์ (symbols) ว่ามีความหมายอย่างไรต่อสมาชิกในสังคม ในขณะที่ Clifford Geertz เน้นความสำคัญของการตีความให้ความหมาย (meaning) แต่ทั้งสองคนต่างก็มีความเข้าใจตรงกันว่าสัญลักษณ์ในพิธีกรรมนั้นมีความหมายร่วมกันและสามารถสื่อกันได้ แต่แนวความคิดการตีความพิธีกรรมของเกียร์ซก็มีความต่างไปจากเทอร์เนอร์ คือเกียร์ซ (Clifford Geertz) ตีความผ่านประสบการณ์ของ “คนนอก” ในขณะที่เทอร์เนอร์ตีความจากการให้ความหมายของ “คนใน” แล้วนำเอาโครงสร้างสังคมมาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์ (ทั้งนี้มิได้หมายความว่าเกียร์ซจะไม่สนใจความคิดของ “คนใน” เลย) ดังเช่น ตัวอย่างจากงานศึกษาพิธีกรรมของชาวบาห์ลีในแง่ของการตีความผ่านบุคคลที่เข้าไปศึกษาพิธี เกียร์ซเรียกตัวเองว่า “คนนอก” (outsider) หรือบางทีก็เรียกว่า “ผู้สังเกตการณ์” (observer) ในขณะที่เทอร์เนอร์เรียกตัวเองว่า “นักมานุษยวิทยา” โดยเกียร์ซได้อธิบายว่า พิธีกรรมทางศาสนาไม่ได้เพียงแค่นี้ให้เห็นแง่มุมทางศาสนาที่มีต่อผู้มีความเชื่อเท่านั้น แต่ยังมีให้ผู้เข้ามาสังเกตการณ์มองเห็นและอ่านการปะทะสังสรรค์ที่เกิดขึ้นได้ เกียร์ซบอกว่าคนนอกอาจจะมองเห็นการแสดงออกทางศาสนาเพียงเล็กน้อย แต่เขาอาจจะชื่นชมเป็นอย่างมากกับความงามและแง่มุมการวิเคราะห์ของเขา เช่น จะใช้วิธีการใดในการมองพิธีกรรมที่กำลังสังเกตอยู่ในทางตรงกันข้าม พิธีกรรมในฐานะของผู้เข้าร่วมเป็นสิ่งซึ่งแสดงบทบาทที่เป็นจริงทางศาสนา มิได้เป็นแค่แบบจำลองของ “สิ่ง” ที่ผู้เข้าร่วมพิธีเชื่อ แต่เป็นถึงแบบจำลองของ “ความเชื่อ” ต่อสิ่งนั้นของผู้เข้าร่วมพิธีเลยทีเดียว (Geertz, 1973: 113-114 อ้างใน พิเชฐ สายพันธ์, 2539: 20)

เกียร์ซได้พัฒนาการมองพิธีกรรมในฐานะที่เป็นการแสดงในงานที่เรียกว่า “Negara” (1980) ซึ่งเป็นการศึกษาสัญลักษณ์ในพิธีศพบของพระราชินีในเมืองแห่งหนึ่งของบาห์ลี อันมีขบวนแห่ที่ประกอบไปด้วยเหล่าทหารม้า เครื่องประดับเกียรติยศ ชุนนาง พรานหมัน และกษัตริย์องค์ใหม่ นำหน้าพระศพที่บรรจุในเจดีย์สูง 11 ชั้น หลังเจดีย์พระศพมีหญิงสาว 3 นาง ผู้พร้อมจะพลีร่างสังเวยในกองไฟ เพราะเชื่อว่าจะได้เป็นราชินีอันเป็นที่โปรดปรานของกษัตริย์ในโลกหน้า และในระหว่างการแห่ขบวนพระศพก็จะมีกรแสดงที่เหมือนฉากละครเกิดขึ้น เริ่มด้วยนักบวชชั้นผู้ใหญ่เข้าไปแย่งดอกไม้ที่ปลายหอกติดด้วยดอกไม้จากทหารเพื่อพุ่งใส่หัวมังกร แล้วร่างของมังกรก็จะถูกแห่รอบนักบวชและรอบสิงโตสลักอันเป็นที่เฝ้าพระศพ แต่ก่อนเฝ้าพระศพ เจดีย์จะถูกหมุนกลับ

3 รอบเพื่อให้วิญญาณสับสน และจะทำให้วิญญาณของกษัตริย์เข้าไปอยู่ในร่างสิงโตสลัก ในเวลาเดียวกันบรรดาพระผู้ใหญ่อ่านโองการและสรงน้ำศักดิ์สิทธิ์ลงบนพระวรกายของกษัตริย์ไม่มีทอง ดำ ขาว ถูกวางไว้ได้สิงโตแล้วจุดไฟเผา หญิงสาวทั้งสามพุ่งตัวลงทะเลเพลิงพร้อมกับนกพิราบถูกปล่อยขึ้นบนฟ้าซึ่งเป็นสัญลักษณ์แทนดวงวิญญาณที่จากไป

พิธีกรรมนี้แสดงให้เห็นว่า สังคมของชาวบาหลิได้รับการครอบงำทางความคิดที่สืบทอดจากกษัตริย์สู่สามัญชนว่า “พระมหากษัตริย์คือสัญลักษณ์แห่งมหานุสรของชาวชนบท” พิธีกรรมของชาวบาหลิไม่เพียงแต่เป็นพิธีกรรมทางศาสนาของราชสำนักเท่านั้น แต่ยังเป็นแบบอย่างที่ทำให้มนุษย์ต้องปฏิบัติตามด้วย โดยแนวคิดของพิธีที่ว่านี้ประกอบองค์ประกอบ 3 ประการ คือ 1) สัญลักษณ์ที่แสดงออกมาในรูปของปัทมาสน์ หรือเก้าอี้ดอกบัว, ศิวลึงค์, ศักดิ์ หรือ สิ่งที่อธิบายเป็นการเฉพาะเจาะจงต่อบุคคลซึ่งโดยส่วนใหญ่ใช้กับชนชั้นปกครอง 2) Buwana Agung หรือขอบเขตของการมีชีวิต และ Buwana Alit คือเขตของการรับรู้ เช่น รู้ว่าโลกใบใหญ่มีอะไร โดยผ่านทางความคิดและความรู้ สองแนวคิดนี้เป็นรูปแบบที่ใช้อธิบายถึงสถานะสมมติเทพของกษัตริย์ในสังคมบาหลิ และในพิธีกรรมทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับชีวิตที่มีความหมายด้วยเช่นกัน ยกตัวอย่างสัญลักษณ์ต่างๆ เช่น

ปัทมาสน์ คือเก้าอี้ดอกบัว เป็นการอ้างถึงพระเจ้าที่ยิ่งใหญ่ที่สุดคือ พระศิวะ ที่นั่งอยู่ตรงกลางของดอกบัวแล้วล้อมรอบไปด้วยพระวิศณุ พระอิศวร พระมหาเทพ และพราหมณ์นั่งอยู่บนกลีบบัว 4 กลีบ

ศิวลึงค์ เป็นสัญลักษณ์ของการไม่แบ่งแยก เป็นการกล่าวถึงความพิศวงและไม่มีที่สิ้นสุด รูปแบบของศิวลึงค์จึงสื่อถึงความเชื่อมโยงทางจิตวิญญาณระหว่างพระเจ้าสูงสุด กษัตริย์และนักบวชชั้นสูงของรัฐ

ศักดิ์ เป็นปรากฏการณ์ที่อยู่เหนือจากความปกติธรรมดา ซึ่งสามารถเรียกได้อีกอย่างว่า mana, baraka, orenda, kramat, สื่อถึงนัยยะของต้นกำเนิดว่าพระเจ้าเข้ามายังโลกได้อย่างไร

Gregory Bateson (อ้างใน Geertz, 1980: 117) ได้เขียนภาพวาดเกี่ยวกับพิธีศพของชาวบาหลิและอธิบายว่า สามารถที่จะมองเห็นภาพต่างๆ ที่อธิบายถึงพิธีศพได้เหมือนกับเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงออกถึงองค์การทางสังคมของคนบาหลิ โดยพิธีกรรมดังกล่าวมีเพียงแต่เป็นพิธีกรรมของราชวงศ์แต่ยังเป็นพิธีที่จะระลึกถึงการแสดงสิทธิทางสถานะด้วย การประกอบพิธีในวันแรกเป็นวันของการชำระล้างร่างกายให้บริสุทธิ์โดยพระญาติและขุนนางซึ่งใช้น้ำศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งสำคัญ ส่วนวันที่สองเป็นการแสดงความเคารพ โดยพระศพจะถูกนำมาไว้ในสถานที่ที่หรรษาอยู่ท่ามกลางภูเขาของกลีบดอกไม้และข้าว และวันสุดท้ายเป็นวันปลงพระศพ ซึ่งพิธีกรรมทั้งสามวันนี้คือสิ่งที่เรียกว่า “Karyaratu” ซึ่งหมายถึงงานของกษัตริย์ เป็นสิทธิทางศาสนาของระบบศักดินา

ทำนองเดียวกับ Helms (อ้างใน Geertz, 1980: 119) อธิบายว่าพิธีกรรมทั้งสามวันนี้เป็นสัญลักษณ์ทางสังคม เป็นความสวยงาม เป็นสัญลักษณ์ของความสูงส่ง และสัญลักษณ์ทางธรรมชาติซึ่งแสดงออกโดยใช้ไฟ กระบวนการของพิธีกรรมทั้งหมดเป็นการแสดงออกอย่างยิ่งใหญ่ ซึ่งสามารถปรากฏออกมาได้ในหลากหลายรูปแบบของลำดับชั้นทางสังคมที่ไม่อาจมีสิ่งใดมาลบล้างได้ด้วยเหตุนี้พิธีทางศาสนาของราชวงศ์จึงแสดงออกมาในรูปแบบของความหรูหรา ตามแนวคิดทางการเมืองแบบบาหลี่

สัญลักษณ์ทั้งหมดเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับโครงสร้างที่มีลักษณะเป็นการอุปมาอุปไมยถึงพิธีกรรมของราชสำนัก ซึ่งสัญลักษณ์ดังกล่าวนี้ไม่ได้อธิบายถึงวัฒนธรรมทั้งหมด แต่ยังคงมีสัญลักษณ์ที่ปรากฏในสถาปัตยกรรมของพระราชวัง ทั้งการออกแบบและการใช้งาน ไม่ว่าจะพระราชวัง วัด หรือสถานที่ต่างๆ ก็สามารถที่จะบ่งบอกได้ว่าสภาพของสังคมเป็นไปเช่นไร ยกตัวอย่างเช่น สถานที่ศักดิ์สิทธิ์เป็นสถานที่ที่เป็นที่พบบนระหว่างพระเจ้าและมนุษย์ แต่ที่สาธารณะจะเป็นสถานที่พบบนระหว่างขุนนางกับคนใต้บังคับบัญชา หรือที่อยู่อาศัยก็เป็นทำให้สมาชิกในครอบครัวได้มาพบปะซึ่งกันและกัน เป็นต้น (Geertz, 1980)

การศึกษาพิธีกรรมของเกย์รชดังกล่าวสามารถสรุปได้ว่า รูปแบบของการทำความเข้าใจวัฒนธรรม สามารถที่จะทำได้สองวิธีคือ การตีความจากตัววัฒนธรรม ซึ่งเป็นการอธิบายจากสัญลักษณ์ที่มีรายละเอียดเฉพาะเจาะจง และการตีความโดยต้องอาศัยสภาพแวดล้อมรอบข้าง แม้ว่าสังคมบาหลี่และสังคมใต้ของไทยจะมีความแตกต่างกัน แต่ผู้วิจัยก็เชื่อว่าการศึกษาโดยอาศัยแนวคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาเป็นพื้นฐานนั้นสามารถอธิบายสังคมต่างวัฒนธรรมได้

3.แนวคิดโลกาภิวัตน์ (Globalization)

การเคลื่อนตัวหรือการพัฒนาของทุนในระดับโลกที่เริ่มก่อตัวขึ้นประมาณศตวรรษที่ 15-16 ซึ่งได้กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญในการพัฒนาอุตสาหกรรมในยุโรป แล้วค่อยๆ เชื่อมโยงทั้งทวีปยุโรป อเมริกา แอฟริกา และเอเชีย เข้าไว้ด้วยกัน โดยมีชาติตะวันตกเป็นศูนย์กลาง ซึ่งสภาพดังกล่าวของการพัฒนาและเปลี่ยนแปลงของระบบโลกนี้ได้รับการขนานนามว่า "โลกาภิวัตน์" อ้างตามคำศัพท์ภาษาอังกฤษคือ "Globalization" โดยโลกาภิวัตน์ตามราชบัณฑิตยสถาน (2546: 1044) หมายถึง การแพร่กระจายไปทั่วโลก เช่น การที่ประชาคมโลกไม่ว่าจะอยู่ ณ จุดใดสามารถรับรู้สัมพันธ์หรือรับผลกระทบจากสิ่งที่เกิดขึ้นได้อย่างรวดเร็วกว้างขวาง เนื่องจากการพัฒนาของระบบสารสนเทศ เป็นต้น โดยทั่วไปการศึกษาเรื่องโลกาภิวัตน์ด้านสังคมวิทยาจะให้ความสนใจกับการ

ปรากฏตัวของเศรษฐกิจโลก ซึ่งเป็นระบบที่มีการจัดการเกี่ยวกับการผลิต การเงิน และการบริโภคในรูปแบบใหม่ รวมทั้งการปรากฏตัวของแนวคิดเรื่อง “วัฒนธรรมโลก” ด้วย (Sklair 1999: 146-48 อ้างใน วัฒนาศูภณศิลป์, 2548)

อุบลรัตน์ ศิริยุวศักดิ์ (2547: 38-39) กล่าวว่าโลกาภิวัตน์หรือที่เรียกกันในยุคแรกๆ ว่า โลกานุวัตร หมายถึง กระบวนการทางสังคมที่ทำให้โลกดูเหมือนย่อลงด้วยการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน โดยการปรากฏของโลกาภิวัตน์แสดงออกสามมิติที่สำคัญคือ

1. ด้านเศรษฐกิจ มีการจัดการการผลิต การแลกเปลี่ยนทั้งสินค้าและบริการที่มีลักษณะข้ามชาติมากขึ้น
2. ด้านการเมือง การจัดการด้านอำนาจ การบริหารประเทศ รวมทั้งการดำเนินนโยบายต่างๆ ไม่สามารถทำในระดับรัฐชาติได้ แต่ต้องพึ่งพาท้องค์กรที่มีลักษณะข้ามชาติหรือการรวมตัวระหว่างประเทศมากขึ้น
3. ด้านวัฒนธรรม ทั้งการแลกเปลี่ยน การแสดงออก ซึ่งสัญลักษณ์อันเป็นตัวแทนความเชื่อ ค่านิยม ธรรมเนียมที่มีความหมายในสังคมหนึ่งๆ จะได้รับอิทธิพลจากอีกสังคมหนึ่งหรือส่งผลต่ออีกสังคมหนึ่งมากขึ้น

Giddens (1990: 64) ได้นิยามโลกาภิวัตน์ว่า เป็นความสัมพันธ์ทางสังคมทั่วโลกที่ใกล้ชิดและเข้มข้นมากขึ้นอันส่งผลให้ผู้คนและสถานที่ที่ห่างไกลกัน มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันขึ้น จนกระทั่งเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในแห่งหนึ่ง สามารถก่อให้เกิดผลหรือมีอิทธิพลต่อสิ่งที่เกิดขึ้นในอีกที่หนึ่งซึ่งห่างไกลออกไป นอกจากนี้โลกาภิวัตน์ยังเป็นกระบวนการที่ทำให้ชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนเหมือนกันหรือต่างกัน หรือก่อให้เกิด “วัฒนธรรมโลก” ซึ่งเป็นกระบวนการที่นำไปสู่ความคล้ายคลึงและความกลมกลืนทางวัฒนธรรม ส่งผลให้เปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตดั้งเดิม

การนิยามความหมายของโลกาภิวัตน์ ในทัศนะของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (ชัชวาล ปุณป็น, สมเกียรติ ตั้งจิณโม, 2544: 19) เห็นว่าไม่สามารถนิยามออกมาเป็นคำๆ ที่ตายตัวได้ แต่โดยรวมแล้ว กระบวนการโลกาภิวัตน์เป็นพัฒนาการขั้นสุดท้ายของทุนนิยมที่เปลี่ยนแปลงสิ่งต่างๆ ให้เป็นสื่อของการซื้อขายแลกเปลี่ยน จากเดิมที่เป็นทรัพยากร แรงงาน มาสู่การตักตวงเอาแม้กระทั่งวัฒนธรรม ความรู้สึกและคุณค่าของจิตใจผู้คนในสังคม

โรเบิร์ตสัน (Robertson, 1990: 15 อ้างใน สุริยา สมุทคุปดี, พัฒนา กิติอาษา, 2542: 74-75) เสนอว่า โลกาภิวัตน์ชี้ให้เห็นปัญหาของโลกทั้งโลกที่เริ่มกลายเป็นหนึ่งเดียว ในความหมายโดยทั่วไป โลกาภิวัตน์เป็นชุดของมโนทัศน์ที่ใช้ในการทำความเข้าใจปัญหาของระเบียบโลก โลกาภิวัตน์จึงเป็นปรากฏการณ์อย่างหนึ่งที่ต้องอาศัยแนวทางในการทำความเข้าใจแบบสหสาขาวิชาการ เพราะโลกาภิวัตน์ครอบคลุมทุกสังคมโลกไว้ทุกมิติ ไม่ว่าจะเป็น เศรษฐกิจ การเมือง สังคม สภาพแวดล้อม การสื่อสารและโทรคมนาคม วิทยาศาสตร์และภูมิปัญญา ฯลฯ อันที่จริงในยุคสมัยก่อนหน้าประวัติศาสตร์ โลกของเราก็มีพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมมาโดยตลอด สอดคล้องกับ Mlinar, Zdravko (อ้างใน สุพัตรา สุภาพ, 2541: 6) กล่าวว่า โลกาภิวัตน์มีมาตั้งแต่สมัยโบราณกาล เมื่อหลายพันปีที่แล้ว ตั้งแต่ครั้งที่ผู้คนจากต่างวัฒนธรรมเริ่มมีการติดต่อระหว่างกันด้วยการอพยพย้ายถิ่น การค้า การสงคราม และการเผยแพร่ศาสนา ต่อมาในยุคล่าอาณานิคม ประเทศตะวันตก เช่น สหราชอาณาจักร สเปน โปรตุเกส เป็นต้น ใช้กำลังทหารและอาวุธที่เหนือกว่า ครอบครองดินแดนรอบโลก จนมีการให้สมญานาม สหราชอาณาจักรว่า ประเทศที่ดวงอาทิตย์ไม่ตกดิน ซึ่งจัดว่าเป็นโลกาภิวัตน์แบบอาณานิคม ส่วนโลกาภิวัตน์ในยุคสังคมสารสนเทศ (information society) อาศัยเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร หรือ ICT (Information and Communication Technology) เป็นอาวุธผลักดันสู่โลกาภิวัตน์ที่มีลักษณะพิเศษออกไปจากเดิม ได้แก่ สภาพที่โลกอยู่ในสภาพที่ต้องติดต่อพึ่งพากัน มีความเชื่อมโยงและส่งผลกระทบระหว่างปัจจัยหรือตัวแปรระดับโลก เช่น ระบบการเมือง เศรษฐกิจ สังคม เป็นต้น ทำให้โลกผสมกลมกลืนกัน (Homogenization) เป็นสภาพสากล (Uniformity) โดยแท้ที่จริงความเป็นสากลหรือนานาชาติ ก็คือโลกาภิวัตน์ ที่มีลักษณะตะวันตกเป็น ผู้ครอบครองโลก จากกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ วัฒนธรรมและการเมืองที่ได้รับอิทธิพลจากความพยายามที่จะเป็นนานาชาติ จนไปสู่ระดับการใช้ชีวิตประจำวันของผู้คน (Midgley, James, 1997: 21 อ้างในดำรงศ์ วัฒนา, 2547: 159) สำหรับประเทศที่กำลังพัฒนาอย่างประเทศไทย ได้รับผลกระทบจากโลกาภิวัตน์ในเชิงเศรษฐศาสตร์เป็นอย่างมากและยังครอบคลุมในเรื่องการเมือง สังคมวัฒนธรรมและเทคโนโลยีด้วย ตลอดจนชีวิตประจำวันทั้งในเรื่องการพักผ่อน การทำงาน ครอบครัว และความรัก ซึ่งมนุษย์ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้อีกต่อไป

ดังนั้น การรุกรานในสมัยโบราณส่งผลอย่างมากก็แค่เปลี่ยนระบบคิดในทางการเมืองและเศรษฐกิจ แต่ยังไม่เจาะลึกถึงการเปลี่ยนแปลงด้านปรัชญา ความเชื่อและค่านิยม แต่การรุกรานในปัจจุบันแบบระบบทุนนิยมครอบงำวัฒนธรรม ไม่ใช่เพียงวัฒนธรรมส่วนกลางเท่านั้นที่แตกสลาย วัฒนธรรมท้องถิ่นก็ล่มสลายด้วย (เทียนชัย วงศ์ชัยสุวรรณ, 2539: 206) เพียงไม่กี่ปีที่ผ่านมาชีวิตที่เรียบง่าย มีความเอื้ออาทรต่อกัน ชีวิตที่สงบร่มเย็นถูกกระหน่ำด้วยรายการโทรทัศน์ วิชย

และเรื่องราวจากหนังสือที่ได้นำเสนอวิถีชีวิตใหม่ อุตสาหกรรมท่องเที่ยวเข้ามาทำลายชีวิต
 ชนบท ขณะที่ในสังคมเมืองวิถีชีวิตส่วนใหญ่ของเด็กๆ อยู่ในห้างแอร์ อยู่หน้าโทรทัศน์ หรือ
 คอมพิวเตอร์เป็นส่วนใหญ่ ซึ่งเดิมนักมานุษยวิทยาเชื่อกันว่า วัฒนธรรมเป็นวิถีชีวิต เป็นรูปแบบ
 การดำเนินชีวิตหรือเป็นระบบความหมายที่ได้มาจากกรอบรมขัดเกลาผ่านสถาบันต่างๆ ในสังคม
 โดยมนุษย์เรียนรู้วัฒนธรรมได้เนื่องจากเป็นสมาชิกของกลุ่มสังคม เมื่อโลกาภิวัตน์เปิดพรมแดน
 ของการสื่อสาร การไหลเวียนของข่าวสารข้อมูล รวมทั้งการที่ผู้คนสมัยใหม่มีประสบการณ์ข้าม
 วัฒนธรรมมากขึ้น ทั้งจากการท่องเที่ยว การทำงาน และการเรียนรู้วัฒนธรรมอื่นผ่าน
 สื่อสารมวลชนสมัยใหม่ การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ส่งผลกระทบต่อการเรียนรู้วัฒนธรรมของผู้คน
 ในโลกสมัยใหม่เป็นอย่างมากเช่นกัน ทำให้วิถีชีวิตของผู้คนในวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่งๆ เป็นไปอย่าง
 เสรีมากขึ้น (สุรียา สมุทคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, อ่างแล้ว) บุคคลจึงมีโอกาสเลือกและกระทำการ
 ในสิ่งที่เขาเห็นสมควรภายใต้กฎเกณฑ์และทรัพยากรที่มีอยู่ เขาอาจจะตอกย้ำหรือเปลี่ยนแปลง
 โครงสร้างเดิมที่เป็นอยู่ โดยมีโอกาสและทางเลือกที่เปิดกว้าง บุคคลจึงสามารถกระทำการ
 (active) ตามทางเลือกที่มีอยู่ได้ ซึ่งพวกเขาไม่ได้ถูกครอบงำโดยกฎระเบียบหรือโครงสร้างโดย
 ลึ้นเชิง แต่พวกเขาสามารถสร้างและปรับเปลี่ยนโครงสร้างอยู่ตลอดเวลา (Anthony Giddens
 1979, 1984 อ้างใน ปรีชา คูวินทร์พันธุ์, 2547: 142)

โดยทั่วไป มนุษย์มักคิดว่าอำนาจหรือการครอบงำเป็นเรื่องของการบังคับโดยใช้ความรุนแรง
 แต่ความจริงแล้ว สิ่งที่มีพลังสูงสุดในการครอบงำกลายเป็นความเชื่อ (belife) ที่เกิดขึ้นในตัวของเรา
 เพราะว่าเวลาเราเชื่ออะไร เราก็จะทำตามสิ่งที่เราเชื่อ ดังที่ Erich Fromm ในงานเรื่อง The Art of
 Being ได้กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า ในระบบสังคมของเราจะขึ้นต่อความเชื่อ (มายา) ว่าไม่มีใครจะ
 ถูกบังคับให้ทำในสิ่งที่ไม่ต้องการ ที่ทำเพราะอยากทำเอง แต่สิ่งที่น่ากลัวและคนทั่วไปมักไม่
 ตระหนักก็คือ วิธีการบังคับในรูปแบบใหม่ที่ไม่ใช่การใช้กำลัง แต่ทำได้โดยการสร้างความเห็น
 พร้อมและการยินยอมพร้อมใจผ่านเทคนิคการโฆษณา ประชาสัมพันธ์ รวมทั้งการสร้างกระแส
 สังคม สร้างประชามติ สร้างความฝัน ค่านิยม ก่อให้เกิดความเชื่อที่เป็นเอกภาพร่วมกันทางสังคม
 และความเชื่อเหล่านี้กลายเป็น "ความเชื่อของสังคม" ที่มีอิทธิพลต่อการกำหนดเหนือวัฒนธรรม
 สามารถชี้ถูกชี้ผิด (ยุค ศรีอาริยะ, 2546: 82) ทำให้สื่อในรูปแบบต่างๆ มีขอบเขตกว้างขวางและ
 มีผลต่อการดำเนินชีวิตในระดับปัจเจกมากยิ่งขึ้น ในสังคมไทยปัจจุบันปัจเจกจึงสามารถเลือกและ
 ตัดสินใจได้จากทางเลือกที่มีหลากหลาย และสืบเนื่องจากกระแสโลกาภิวัตน์เป็นกระบวนการทาง
 สังคม เศรษฐกิจ การเมือง วัฒนธรรมและประชากรโดยมีหลายรูปแบบหลายโฉมหน้า ซึ่งอีก
 โฉมหน้าหนึ่งที่ อับปาตูไร (Arjun Appadurai อ้างในพัฒนา กิติอาษา, 2546: 68) เสนอไว้ก็คือ
 กระแสโลกาภิวัตน์ได้พัดพาให้คนต่างชาติพันธุ์ ต่างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ต่างสภาพเศรษฐกิจ

สังคม ทั้งเทคโนโลยีรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นข่าวสารข้อมูล เงินทุน หรือแนวคิดอุดมการณ์ สามารถข้ามพรมแดนรัฐชาติได้ด้วยความรวดเร็ว และยังเป็นกระแสที่ทำให้คนต่างชาติต่างภาษา และต่างวัฒนธรรมได้มีโอกาสติดต่อเชื่อมโยงกันและกันมากขึ้น

อย่างไรก็ตาม พลังของโลกาภิวัตน์ที่พยายามสร้างความเหมือน อันเป็นลักษณะของอัตลักษณ์ของสังคมสมัยใหม่ ก็มีสามารถตอบสนองของความต้องการที่แท้จริงของคนในสังคมได้เสมอไป เมื่อผู้คนเหนื่อยกับแรงบีบคั้นก็จะเริ่มแสวงหาทางเลือกใหม่ๆ ทางหนึ่งก็คือการกลับไปหาอดีตหรือการย้อนกลับมองสิ่งที่เรามีอยู่ กลับไปนิยมชมชอบวัฒนธรรมและการบริโภคสิ่งของที่ผลิตในท้องถิ่น ดังนั้นยิ่งโลกถูกทำให้เป็นโลกาภิวัตน์ (globalization) มากขึ้นเท่าใด ลักษณะความเป็นท้องถิ่น (localization) ก็ยิ่งปรากฏชัดมากขึ้นเท่านั้น ไม่ว่าจะเป็นการเน้นท้องถิ่นนิยมเพื่อดึงดูดทุนหรือเพื่อเป็นปฏิปักษ์กับทุนก็ตาม ทั้งสองกระแสก็ยังคงเป็นเหมือนด้านตรงข้ามของเหรียญเดียวกัน ด้วยเหตุนี้จึงไม่สามารถมองโลกาภิวัตน์และท้องถิ่นนิยมในลักษณะของขั้วตรงกันข้ามได้ และการหวนกลับไปหาความเป็นท้องถิ่นก็สามารถควบคู่ไปพร้อมๆ กับการรื้อฟื้นสิ่งที่เป็นจารีตอดีต (traditionalism) แต่อย่างไรก็ตามวัฒนธรรมของท้องถิ่นนิยมก็อาจผสมกับวัฒนธรรมหลังสมัยใหม่ได้เช่นกัน เราจึงพบการทำให้ประวัติศาสตร์กลายเป็นสินค้าได้ในสังคมปัจจุบัน (วัฒนา สุกัณสีล, อ่างแล้ว) ดังนั้น เมื่อสังคมกำลังก้าวเข้าสู่ยุคใหม่จะทำให้ความเชื่อ ความศรัทธาและจารีตประเพณีหมดยุคในสังคมสมัยโลกาภิวัตน์ไปโดยสิ้นเชิงแล้วหรือข้อสงสัยนี้ยังไม่อาจสรุปได้ เพราะสภาพการณ์ของโลกปัจจุบันที่ปรากฏในทางตรงกันข้ามก็ยังมิให้พบเห็นอีกมาก กล่าวคือ การฟื้นตัวของกระแสสนใจอดีต กระแสชาตินิยม การแตกแยกระหว่างกลุ่มวัฒนธรรมย่อย การเมืองที่เน้นความแตกต่างทางวัฒนธรรม เหตุการณ์เหล่านี้ล้วนเป็นหลักฐานที่ยืนยันมิให้ด่วนสรุปคิดเอาไปว่าสายใยประเพณีนั้นหมดความหมายสิ้นไปแล้วในยุคปัจจุบัน (สุริชัย หวันแก้ว, 2547: 120-121)

สุริชัย หวันแก้ว (2548: 42-45) ยังได้กล่าวถึงกระแสโลกาภิวัตน์กับอัตลักษณ์และกระแสการเปลี่ยนแปลงจากภายนอกที่สามารถส่งผลกระทบต่ออัตลักษณ์หรือตัวตนทางวัฒนธรรม (cultural identity) ได้คือ

1. อัตลักษณ์ของวัฒนธรรมแห่งชาติเสื่อมลงหรืออ่อนตัวผู้ก่อนลง โดยถูกแปรเปลี่ยนเป็นเนื้อเดียวกัน (Cultural Homogenization) สิ่งที่เกิดขึ้นตามมาคือวัฒนธรรมกลายเป็นเพียงสินค้า (commoditization) ในตลาดทางวัฒนธรรมของโลก เช่น รำไทย อาหารไทย เป็นต้น

2. อุดมการณ์เฉพาะตัวกลับมีความเข้มแข็งและเด่นชัดขึ้น โดยแนวคิดนี้เชื่อว่า ความเป็นตัวตนต้องประชันกันและแข่งขันกันในความโดดเด่น (contested) ดังนั้นการต่อสู้กับกระแสโลกาภิวัตน์จึงต้องอาศัยความเชื่อมั่นในชาติพันธุ์หรือเผ่าพันธุ์ของตนเอง ซึ่งบางทีก็มีเหตุผล แต่บางกรณีก็เสริมสร้างให้เกิดความรู้สึกรักคนร่วมสายเลือดเดียวกันอย่างไร้เหตุผลก็มี

3. อุดมการณ์ที่สร้างสรรค์ขึ้นใหม่ เนื่องจากอุดมการณ์แบบเก่าได้อ่อนตัวลง อุดมการณ์ของกลุ่มมีความหลากหลายขึ้น เพราะกระแสโลกาภิวัตน์เป็นตัวกระตุ้น ชาวบ้านไม่เชื่อว่าจะสามารถนำอุดมการณ์เดิมกลับมาใช้ได้อีก แต่กลับเห็นว่าจำเป็นต้องสร้างอุดมการณ์ร่วมขึ้นมาใหม่

โดยสรุปแล้วผลของโลกาภิวัตน์ก็คือ เกิดการเปลี่ยนแปลงวิถีคิด เปลี่ยนวิธีการมองความจริง เปลี่ยนแบบแผนในการใช้ชีวิตประจำวันของปัจเจกบุคคล และเปลี่ยนแบบแผนประเพณีต่างๆ ที่เคยปฏิบัติสืบทอดกันมา (พัฒนา กิติอาษา, 2546) โลกาภิวัตน์ส่งผลให้เกิดการละเลยและปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมท้องถิ่น โดยมุ่งความทันสมัย ไม่คำนึงถึงรากฐานประเพณีดั้งเดิม เช่น งานของ นิเทศ ตินณะกุล (2544) พบว่าการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมส่งผลต่อประเพณีที่เคยปฏิบัติมาในอดีต แม้ว่ารูปแบบของประเพณีดังกล่าวจะยังคงได้รับการรักษาไว้ เช่น เดิมแต่วัตถุประสงค์จะเปลี่ยนไป ดังนั้นเมื่อโลกาภิวัตน์ถูกทำให้เข้าใจว่า คือพลังงานทางเทคโนโลยี พลังงานทางเศรษฐกิจ พลังทางการเมือง และพลังทางวัฒนธรรมจากโลกภายนอกที่ไหลบ่ามาท่วมทับคนทั้งโลก จึงเป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ว่า การเปลี่ยนแปลงใดๆ ที่เกิดขึ้นตามมาย่อมส่งผลกระทบต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตของผู้คนทั่วโลกอย่างหลีกเลี่ยงไม่พ้นเช่นกัน คิง (King, 1991: 3 อ้างในสุริยา สมุทคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, 2542: 79) อธิบายว่า วัฒนธรรมที่พวกเราควรให้ความสนใจเป็นพิเศษในยุคโลกาภิวัตน์น่าจะมีความหมายสำคัญสองอย่าง คือ หนึ่ง หมายถึงระบบทางสังคมของความหมายที่สื่อออกมาในรูปแบบเฉพาะอย่าง และสองคือ การศึกษาทางประวัติศาสตร์และสังคมวิทยาของรูปแบบที่เป็นรูปธรรมของวัฒนธรรม ตัวอย่างของวัฒนธรรมในความหมายดังกล่าว ได้แก่ วิถีชีวิต ศิลปะและสื่อมวลชน วัฒนธรรมการเมืองหรือศาสนา และทัศนคติของผู้คนที่มิต่อโลกาภิวัตน์ เป็นต้น ดังนั้น ในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยจึงได้หยิบยกแนวคิดโลกาภิวัตน์มาช่วยในการทำความเข้าใจและอธิบายเรื่องราวของโนราในสังคมใต้ซึ่งถือเป็นวัฒนธรรมท้องถิ่นที่สำคัญอย่างหนึ่ง เพื่อศึกษาผลกระทบและความเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางต่างๆ ประกอบกับนำแนวคิดที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้นอีก 2 แนวคิด คือ แนวคิดอัตลักษณ์ แนวคิดสัญลักษณ์และพิธีกรรม มาใช้เป็นกรอบในการทำความเข้าใจในการศึกษาวิจัยครั้งนี้

4. เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การศึกษาค้นคว้าเรื่องราวเกี่ยวข้องทั้งจากเอกสารและงานวิจัย สามารถแบ่งออกเป็น 2 ส่วนคือ

เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับโนรา

จากการศึกษาและค้นคว้าเรื่องของโนราทำให้ผู้วิจัยได้พบว่ามีผู้ให้ความสนใจศึกษาเรื่องโนราในสาขาวิชาไทยคดีศึกษา นาฏยศิลป์ นั้นมีมากมาย แต่สำหรับสาขาสังคมวิทยาแล้วยังมีอยู่น้อย ดังมีรายละเอียดตามแต่ละสาขาวิชา ดังต่อไปนี้

ด้านสาขาไทยคดีศึกษา ท่านหนึ่งที่มีความสนใจและเชี่ยวชาญเกี่ยวกับเรื่องโนราของจังหวัดสงขลา ก็คือ พทยา บุขรารัตน์ โดยได้ทำงานวิจัยเกี่ยวกับเรื่องโนราไว้ถึง 3 เรื่อง ประกอบด้วยเรื่องแรกคือ โнораโรงครูตำบลท่าแค อำเภอเมืองพัทลุง จังหวัดพัทลุง (2535) พบว่าความสัมพันธ์ของโนรากับตำบลท่าแคเชื่อว่าเป็นส่วนหนึ่งของกำเนิดโนรา ในเรื่องความเชื่อเกี่ยวกับโนรานั้น ชาวบ้านเชื่อเรื่องครูหมอโนรา ไสยศาสตร์ การบนบาน การเข้าทรงและร่างทรง การครอบเทริด การรักษาอาการป่วยไข้ ส่วนพิธีกรรมในการรำโนราโรงครูมีขึ้นเพื่อเซ่นไหว้ครูหมอโนรา แก้มบน ทำพิธีครอบเทริด และประกอบพิธีกรรมอื่นๆ โดยพิธีกรรมจะแตกต่างกันไปตามชนิดของโนราโรงครู คือ โнораโรงครูใหญ่วัดท่าแค โнораโรงครูใหญ่ทั่วไป และโนราโรงครูเล็ก แต่ทุกชนิดจะจัดระหว่างเดือนหกถึงเดือนเก้าของทุกปี เรื่องที่สองคือ โнораโรงครูวัดท่าคูระ ตำบลคลองรี อำเภอสะทิงพระ จังหวัดสงขลา (2537) ศึกษาในด้านความเกี่ยวข้องกันประวัติและตำนานท้องถิ่น ความเชื่อ พิธีกรรม พบความสัมพันธ์ระหว่างตำนานโนราและตำนานอื่นๆ กับตำนานเจ้าแม่อยู่หัว อันเป็นที่มาของการรำโนราวัดท่าคูระ หรือที่เรียกว่า "งานตายาย่าน" ชาวบ้านเชื่อเรื่องครูหมอโนรา ไสยศาสตร์ ความขลังและความศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธรูปเจ้าแม่อยู่หัววัดท่าคูระ โดยความเชื่อดังกล่าวเป็นความเชื่อระดับชาวบ้านที่ผสมผสานกันระหว่างความเชื่อในพุทธศาสนา กับลัทธิพราหมณ์และความเชื่อดั้งเดิมหรือลัทธิผีสิงเทวดา จุดมุ่งหมายสำคัญในการรำโนราโรงครูวัดท่าคูระเพื่อเซ่นไหว้ครูหมอโนราและเจ้าแม่อยู่หัว รำโนราถวายแก้มบน และประกอบพิธีกรรมอื่นๆ และเรื่องที่สามคือ ตำนานโนรา: ความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมบริเวณรอบลุ่มทะเลสาบสงขลา (2539) โดยศึกษาทั้งความสัมพันธ์ทางการเมืองการปกครอง เศรษฐกิจ สังคม ชีวิตความเป็นอยู่ ศาสนสถานและโบราณวัตถุสถาน พบว่าตำนานโนราและตำนานท้องถิ่นสะท้อนให้เห็นถึงพัฒนาการของชุมชนโบราณในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา ได้แก่ ชุมชนโบราณสทิงพระหรือเมืองสทิงพาราณาสี ชุมชนโบราณบางแก้วหรือเมืองพัทลุง เมืองโบราณเหล่านี้เป็นศูนย์กลางทางการเมืองการปกครองและการค้าระหว่างประเทศและได้รับเอาวัฒนธรรมในศาสนาพราหมณ์และพุทธศาสนาทั้งหินยานและมหายานเข้ามาด้วย ประเพณีพิธีกรรมที่สำคัญเกี่ยวกับโนรา

คือการรำโนราโรงครูที่มีส่วนสำคัญในการสร้างความรัก ความสามัคคี และคุณธรรมให้เกิดขึ้น
ในชุมชนรอบทะเลสาบสงขลาแห่งนี้

ส่วนสาขานาฏศิลป์ ก็มีผู้ให้ความสนใจศึกษาไว้ไม่น้อย เริ่มต้นด้วยงานของ สมโภชน์
เกตุแก้ว (2537) ได้ศึกษาเรื่อง การศึกษาเปรียบเทียบท่ารำโนราของครูโนรา 5 ท่าน ศึกษา
จากครูโนราที่มีอายุตั้งแต่ 60 ปีขึ้นไป ซึ่งเป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถเป็นที่รู้จักกันอย่าง
แพร่หลาย มีลูกศิษย์สืบทอดท่ารำ แต่ไม่ได้รำโนราเป็นอาชีพแล้ว โดยหลังจากศึกษาแล้วพบว่า
ท่ารำของครูทั้ง 5 ท่าน เหมือนกันเพียง 1 ท่า คือท่าเทพนม อย่างไรก็ตามแม้ว่าจะมีความแตกต่างกัน
แต่โครงสร้างพื้นฐานของการรำโนราที่เรียกว่า โสฬส คือตำแหน่งของใบหน้า ออก หลัง ก้น และเข่า
นั้นเหมือนกัน ซึ่งสาเหตุที่มีความเหมือนและต่างกันในลักษณะดังกล่าวนี้ ผู้ศึกษาคาดว่าน่าจะ
เกิดจากการสืบทอดสายตระกูลโนราที่มีความหลากหลายในกระบวนการรำโนรา แสดงให้เห็นว่า
การรำโนราเป็นวัฒนธรรมทางนาฏศิลป์ที่รุ่งเรืองที่สุดชนิดหนึ่ง

ธีรวัฒน์ ช่างसान (2538) ที่ได้ศึกษาเรื่อง พรานโนรา โดยศึกษาความเป็นมา บทบาท
ท่ารำ และหน้าพรานโนรา ซึ่งตัวพรานเป็นตัวตลกสำคัญของการแสดงโนราใน 4 จังหวัดภาคใต้
คือ นครศรีธรรมราช พัทลุง สงขลา และตรัง ผลการศึกษาได้ข้อสรุปว่า พรานเป็นตัวตลกที่เกิดขึ้น
และพัฒนามาพร้อมกับการแสดงโนรา ตัวพรานมีทั้งพรานชายและหญิง โดยพรานชายจะทำ
หน้าที่หลายบทบาท อาทิ ตัวบอกเรื่อง ตัวตลก และตัวแสดงต่างๆ เมื่อมีการเล่นเรื่อง ส่วนพราน
หญิงจะทำหน้าที่เป็นตัวประกอบหญิงต่างๆ เท่านั้น

สุพัฒน์ นาคเสน (2539) ศึกษาเรื่อง โนรา: รำเขียนพราย-เหยียบลูกมะนาว การรำ
เขียนพราย-เหยียบลูกมะนาว เป็นการรำโนราที่เกี่ยวข้องกับการทำคุณไสย ต้องแสดงด้วยนายโรงโนรา
และแสดงเฉพาะในการประชันโรงเท่านั้น การรำจะเริ่มด้วยการเขียนพรายและจบด้วยการเหยียบ
ลูกมะนาว จากผลการศึกษาพบว่า การรำเขียนพราย-เหยียบลูกมะนาว แบ่งเป็น 8 ขั้นตอน คือ
พิธีกรรมก่อนรำ การรำอวดความสามารถเฉพาะตัว การเรียกจิตวิญญาณของฝ่ายตรงข้าม การรำ
เข้าหาตัวพราย การเขียนตัวพราย การรำเข้าหาลูกมะนาว การเหยียบลูกมะนาว และทำพิธีปลง
อนิจจัง สำหรับความเชื่อที่สอดแทรกอยู่ในการรำนี้นับว่า มีความเชื่อทางไสยศาสตร์ที่ดัดแปลงมา
จากคติในศาสนาพุทธ ฮินดู อิสลาม และการนับถือผี ด้านการแต่งกายนายโรงจะแต่งกายแบบโนรา
ทุกประการ แต่จะโพกผ้ายันต์แทนการสวมเทริด ซึ่งในปัจจุบันการแบบนี้หาดูได้ยากมาก เนื่องจาก
โนราประชันโรงที่สมบูรณ์แบบไม่ค่อยมีเหมือนในอดีต

อรวรรณ สันโลหะ (2542) ศึกษาเรื่อง **โนราผู้หญิง (FEMALE NORA)** พบว่าโนราผู้หญิงเป็นกลุ่มนักแสดงที่เพิ่งเกิดขึ้นเมื่อประมาณ 70 ปีที่ผ่านมา โนราผู้หญิงที่มีชื่อเสียงและมีประสบการณ์แสดงมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันมีปรากฏอยู่ในจังหวัดนครศรีธรรมราช พัทลุง สงขลา ตรัง กระบี่ และสุราษฎร์ธานี โดยสาเหตุของการฝึกรำโนรานั้นก็แตกต่างกันคือ 1.อยู่ในแวดวงโนรา 2. ถูกครูหมอนโนรา 3. มีใจรักในศิลปะการรำโนรา 4. เป็นความต้องการของบิดามารดา และจากงานวิจัยชิ้นนี้ยังชี้ให้เห็นว่า ความสนใจในการรำโนราผู้หญิงนั้นลดลงด้วย

โอภาส อีสโม (2544) ศึกษาเรื่อง **ศึกษาพิธีครอบเทริดโนรา** พิธีครอบเทริดโนราเป็นพิธีสืบทอดการแสดงโนราจากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง พิธีนั้นจัดกัน 3 วัน 2 คืน เริ่มจากวันพุธถึงวันศุกร์ นิยมในวันข้างขึ้นของเดือน ตั้งแต่เดือนอ้ายถึงเดือนเก้า ผู้ทำพิธีครอบเทริดโนราเป็นครูหรือเป็นครูของผู้เข้ารับการครอบเทริดโนรา ผ่านการครอบเทริดโนรามานี้แล้วไม่เป็นปราชิก ผู้เข้ารับการครอบเทริดโนราต้องมีอายุ 20 ปีบริบูรณ์ เป็นโสด และสามารถรำโนราได้เป็นอย่างดีแล้ว และหลังจากผู้เข้ารับการครอบเทริดโนราแล้ว ต้องไปรำ 3 วัด 3 บ้าน เพื่อเอาเคล็ดและบวชเป็นพระภิกษุ พิธีครอบเทริดโนรามีสืบทอดกันมาเป็นเวลายาวนานจนถึงปัจจุบัน

รุ่งนภา เกิงพิทักษ์ (2545) **ศึกษาลักษณะเด่นและคุณค่าของเครื่องประกอบการแสดงโนราในจังหวัดพัทลุง** พบว่า สถานที่คือโรงโนราที่ใช้เป็นสถานที่ทำการแสดง ส่วนอุปกรณ์ตกแต่งต่างๆ มีขึ้นเพื่อความสวยงามและใช้ประกอบการแสดง การโฆษณาประชาสัมพันธ์ ในเรื่องการต่างกายทั้งเรื่องนุ่งห่มและเครื่องประดับ นอกจากนี้เพื่อปกปิดร่างกายแล้วยังก่อให้เกิดความสวยงามและทำให้การแสดงโนรามีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น ส่วยเครื่องประกอบอื่นๆ ส่วนใหญ่ใช้เพื่อประกอบพิธีกรรมและการแข่งขันประชันโรง ลักษณะคุณค่าของเครื่องประกอบการแสดงโนรา จึงมีความสำคัญต่อการแสดงโนราและเป็นมรดกวัฒนธรรมท้องถิ่น

สำหรับการศึกษาด้านสังคมนั้นมียุทธศาสตร์เรื่อง **โนราโรงครู พิธีผูกสายสัมพันธ์คนได้งานเขียนของ วันดี สันติวุฒิมณี (2544: 90-98)** กล่าวถึงวัฒนธรรมของท้องถิ่นได้รอบทะเลสาบสงขลาที่มีลูกหลานเชื้อเรื่อง " ครูหมอนโนรา " หรือบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้วว่าศักดิ์สิทธิ์มีฤทธิ์ให้ทั้งคุณและโทษ ลูกหลานจึงต้องตอบแทนคุณด้วยการถวายเครื่องเซ่นและเชิญตายายมาเข้าทรงในพิธีโนราโรงครู นอกจากนี้วันดียังได้กล่าวถึง โนราโรงครูยุคโลกาภิวัตน์ว่า มีค่าใช้จ่ายในการจัดทำโนราโรงครูค่อนข้างสูง บรรดาลูกหลานจึงนิยมมาแก้บนกันที่งานตายายย่าน อำเภอสิงหนครกันมากขึ้น รูปแบบพิธีกรรมที่เปลี่ยนแปลงไปเหล่านี้ สะท้อนให้เห็นว่า แม้สังคมภายนอกจะเปลี่ยนแปลงไปเพียงใด หากความเชื่อเรื่องตายายของลูกหลานโนราก็ยังคงดำรงอยู่ แม้ว่าใน

รูปแบบพิธีกรรมใหม่ที่สอดคล้องกับยุคสมัย ความหมายของพิธีกรรมก็ยังเหมือนเดิม คือ ขอบคุนตายายที่ดูแลทุกข์สุขของพวกเขาตลอดมา นั่นเป็นสิ่งยืนยันว่า โนราโรงครู วัฒนธรรมเก่าแก่ของชาวบ้านรอบทะเลสาบสงขลา คงจะเชื่อมสายใจและผูกสายสัมพันธ์ชาวใต้ตลอดไป

นุชฤดี ลุ่มใหม่ (2547 : 84-85) ได้เขียนบทความเรื่อง “เทริด” ศิลปะที่คงอยู่คู่โนรา โดยให้ความสำคัญกับเรื่องของเครื่องแต่งกายโนราซึ่งถือเป็นศิลปะอีกแขนงหนึ่ง เพราะเป็นเครื่องทรงที่มีความสวยงาม ละเอียด วิจิตรตระการตา เทริด เป็นเครื่องสวมศีรษะโนราที่มีความศักดิ์สิทธิ์ และเชื่อว่าเป็นที่สถิตของครูโนรา มีลักษณะคล้ายฎาทรงสูง แต่ปัจจุบันพบว่าช่างทำเทริดมีอยู่ไม่มากนักเนื่องจากเป็นงานที่ละเอียดอ่อน ต้องมีฝีมือและเป็นคนในวงการโนราเท่านั้นจึงจะมีศาสตร์แขนงนี้ นายล่าย หนุยก ชาวบ้านในจังหวัดพัทลุง เป็นหนึ่งในจำนวนช่างทำเทริดเพียงไม่กี่คนของภาคใต้ เล่าให้ฟังว่า ปัญหาของโนราคือการขาดเทริด ซึ่งเป็นเครื่องประดับหลัก ท่านจึงมีแนวคิดที่จะทำเทริดเพื่อใช้ในการรำโนราเองโดยเริ่มด้วยการทำเลียนแบบของเก่า แล้วพัฒนาด้วยการนำวัสดุท้องถิ่นมาใช้ แล้วท่านยังเป็นวิทยากรเพื่อถ่ายทอดวิชาทำเทริดให้เด็ก ๆ รุ่นใหม่อีกด้วย อย่างไรก็ตามปัจจุบันความต้องการเทริดก็ยังมีความขึ้นเมื่อหน่วยงานและสถาบันต่างๆ ในภาคใต้ให้ความสำคัญกับการสืบสานศิลปะการรำโนรา ดังนั้นนอกเหนือจากการทำเทริดเป็นการอนุรักษ์ศิลปะที่หาคนสืบทอดได้ยากแล้ว ยังกล่าวได้ว่า อาชีพทำเทริดยังคงมีอนาคตที่ดี สังเกตได้จากยอดการสั่งซื้อที่เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ นั่นเอง

เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องทั่วไป

เอกวิทย์ ณ ถลาง (2540) “ภูมิปัญญาชาวบ้านสี่ภูมิภาค: วิถีชีวิตและกระบวนการเรียนรู้ของชาวบ้านไทย” กล่าวถึงภูมิปัญญาไทยที่สั่งสมมานานตั้งแต่อดีตของไทย หากแต่ปัจจัยทางเศรษฐกิจการเมืองที่เป็นยุคเปิดไร้พรมแดน ทำให้คนไทยค่อนข้างเพิกเฉยกับมรดกทางปัญญาไทย แล้วสังคมไทยยังถูกกระแสนิยม “ยุคโลกาภิวัตน์” ผลักดันให้เปลี่ยนความคิด การบริโภค ความเชื่อเกี่ยวกับชีวิตในอัตราความเร็วที่มีอันตรายและความเสี่ยงมากกว่าแต่ก่อนยิ่งนัก ซึ่งในงานชิ้นนี้มีการกล่าวถึงภูมิปัญญาของไทยทั้งสี่ภาค ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับภาคใต้ นั้น ผู้ศึกษาก็ได้กล่าวถึงภูมิปัญญาในการปรับตัวกับความเปลี่ยนแปลงพร้อมๆ กับต้องรักษาความเชื่อที่เป็นปัทมสถานของสังคมไว้ โดยต้องอาศัย บ้าน วัด ชุมชน พิธีกรรม วรรณกรรมท้องถิ่น ตลอดจนการเล่น เช่น หนังตะลุง เพลงบอก โนรา ทำหน้าที่ปลูกฝังความเชื่อและค่านิยมของสังคมได้เอาไว้ แต่ขณะเดียวกัน ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงอย่างมากมายและรวดเร็ว ก็ได้มีการนำเอาภูมิปัญญาที่วิวัฒนาการขึ้นในสังคมประเพณีมา “ผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม” (cultural reproduction) หรือนำมาประยุกต์ใช้ในสถานการณ์ใหม่ บริบทใหม่ รู้จักฟื้นฟูวัฒนธรรม สิ่งแวดล้อม และฟื้นฟูระบบ

ความสัมพันธ์ที่มีรากเหง้ามั่นคงมาแต่เดิม ในการศึกษาครั้งนี้ผู้ศึกษาได้สรุปว่า ชีวิตวัฒนธรรมของคนในแผ่นดินนี้มีความหลากหลายและคล้ายคลึงกันทางชีวภาพ สิ่งแวดล้อม ตลอดจนด้านวัฒนธรรมท้องถิ่น ความเป็นจริงข้อนี้เป็นทั้งพลังและศักยภาพที่เกื้อกูลให้สังคมไทยดำรงอยู่อย่างมีดุลยภาพได้ยั่งยืนสืบไป

ศยามล เจริญรัตน์ (2544) วิทยานิพนธ์เรื่อง **“จิวแต่จิว” ในฐานะละครสังคม: สัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไทยจีน** จิวเป็นการแสดงประเภทหนึ่งของชาวจีนที่ยังคงมีความสำคัญกับชาวจีนอยู่เพราะมีความเกี่ยวเนื่องกับศาลเจ้าจีนที่ยังคงได้รับการเคารพบูชา จิวในสังคมไทยมีพัฒนาการและถูกปรับเปลี่ยนสถานภาพเรื่อยมา จากในฐานะที่เป็นสิ่งบูชาเทพเจ้าก็ค่อยๆ กลายเป็นสิ่งสร้างความบันเทิงแก่ชาวจีน ไปจนถึงการก่อให้เกิดสำนึกร่วมในความเป็นจีน เนื่องจากภาษาที่ใช้ก็คือภาษาจีน ในทุกวันนี้จิวเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่มีการให้นิยามตัวเองใหม่ ไม่ได้ถูกจำกัดด้วยขอบเขตทางภาษาเหมือนอย่างในอดีต นอกจากนี้การแสดงจิวยังสะท้อนถึงตัวตนของสังคมจีน สะท้อนความเป็นจีนในวิถีการดำเนินชีวิตโดยการสอดแทรกคำสอนตามความเชื่อที่ให้กระทำความดีแก่สังคม ในแง่ของสัญลักษณ์จิวเป็นการให้ความหมายที่สามารถตีความหมายได้ภายในกลุ่มคนจีนและลูกหลาน แม้ว่าจิวจะเสื่อมความนิยมลงไปในสังคมไทย แต่จิวยังคงพยายามปรับเปลี่ยนรูปแบบการแสดงเพื่อความอยู่รอด อย่างไรก็ตามผู้ศึกษาสรุปว่า จิวไม่อาจสูญสลายไปตราบเท่าที่ชาวจีนยังคงยึดมั่นในศาสนาและมีความเชื่อในบรรพบุรุษ

วิทยานิพนธ์เรื่อง **สัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราช การวิเคราะห์และตีความหมายเชิงมานุษยวิทยา** โดยวีระศักดิ์ จารุโณปถัมภ์ (2544) พบว่าสัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราชนั้นประกอบด้วยสองส่วน คือความคิด ความเชื่อเกี่ยวกับพระสยามเทวาธิราช และเทวรูปสัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราช โดยทั้งสองส่วนเป็นองค์ประกอบของกันและกันที่ทำให้สัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราชมีความสมบูรณ์ โดยสรุปแล้วสัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราชมีลักษณะเด่น 3 ประการคือ 1) สัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราชเกิดจากการนำเอาเหตุผลกับความเชื่อมาผนวกร่วมกัน โดยนำเรื่องอิสรภาพและความอยู่รอดของชาติและสังคมไทยมาผนวกเข้ากับความคิดความเชื่อเรื่องพระสยามเทวาธิราชเทวดาใหญ่รักษาแผ่นดินไทย สัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราชอีกด้านหนึ่งจึงสร้างบรรยากาศทางอารมณ์และความรู้สึกให้กับสังคมไทย 2) สัญลักษณ์ของพระสยามเทวาธิราชมีแบบแผนบางอย่างของการเกิดและการดำรงอยู่ในสังคม กล่าวคือ สัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราชเกิดจากความคิดความเชื่อของรัชกาลที่ 4 เรื่องเทวดาใหญ่รักษาแผ่นดิน และความเชื่อดังกล่าวก็ดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่องจนถึงปัจจุบันด้วยพิธีการบวงสรวงประจำวัน พิธีบวงสรวงประจำปีหรือในโอกาสพิเศษต่างๆ ดังนั้นการปฏิสัมพันธ์ระหว่างสัญลักษณ์พระสยามเทวาธิราช

กับสังคมจึงมีความเกี่ยวข้องอยู่ตลอดเวลา 3) พิธีบวงสรวงนั้น เป็นแบบแผนพิธีกรรมที่เป็นตัวสร้างการยอมรับ เห็นคล้ายตามและก่อให้เกิดความเชื่อศรัทธาในพระสยามเทวาธิราชทั้งสิ้น

ศิรินาถ ปิ่นทองพันธุ์ (2546) ในเรื่อง การรับรู้และการสื่อสารในการแสดงอัตลักษณ์ความเป็นชาวใต้ของนักศึกษาภาคใต้ในกรุงเทพมหานคร ศึกษาการรับรู้และการสื่อสารในการแสดงอัตลักษณ์ความเป็นชาวใต้ของนักศึกษาในกรุงเทพมหานครจากมุมมองของนักศึกษาภาคใต้และเพื่อร่วมสถาบันต่างภูมิภาค ผลการศึกษาพบว่า นักศึกษาภาคใต้มีการแสดงอัตลักษณ์ความเป็นคนใต้ผ่านทางค่านิยมและพฤติกรรมสูงสุด แต่สิ่งหนึ่งที่นักศึกษาเห็นว่าแสดงถึงความเป็นใต้ได้เช่นกันก็คือ ศิลปะการแสดง เช่น หนังตะลุงและโนรา ส่วนเรื่องของภาษาก็พบว่าหากเป็นเพื่อนซึ่งอยู่ภาคใต้เหมือนกันก็จะใช้ภาษาใต้ในการสื่อสาร แต่หากเป็นเพื่อนต่างภาคก็ใช้ภาษากลางเนื่องจากรู้สึกว่าเป็นคนนอกกลุ่ม เป็นการแสดงให้เห็นว่า ชาวใต้มีวัฒนธรรมการแบ่งกลุ่มเป็น กลุ่มเรากลุ่มเขา (In group - Out group) นอกจากนี้ยังพบว่านักศึกษาที่พักอาศัยอยู่กับคนใต้ด้วยกันยังคงมีการรักษาอัตลักษณ์ความเป็นชาวใต้ไว้มาก เพราะวิถีการดำเนินชีวิตไม่มีการเปลี่ยนแปลงมากนัก ซึ่งต่างกับนักศึกษาที่พักกับคนต่างภาคที่ต้องมีการปรับตัวให้เข้ากับเพื่อนภาคอื่น มีผลให้แสดงความเป็นคนใต้ได้น้อยลงเมื่อเข้ามาอยู่ในกรุงเทพมหานคร

เรื่องการให้ความหมายและเหตุผลการดำรงอยู่ของประเพณีบั้งไฟพญานาค ในยุคโลกาภิวัตน์ วิทยานิพนธ์ของ ลลนา ศักดิ์ชูวงศ์ (2547) คณะนิเทศศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต โดยศึกษาการให้ความหมายของประเพณีบั้งไฟพญานาค การให้เหตุผลการดำรงอยู่ของประเพณีรวมทั้งศึกษาศึกษาถึงเส้นแบ่งระหว่างความเชื่อทางศาสนากับความเป็นวิทยาศาสตร์ พบว่ากลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ให้ความหมายหนักไปในด้านปรากฏการณ์ธรรมชาติและพญานาคตามความเชื่อทางศาสนาผสมปนเปกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ และกลุ่มท้องถิ่นมองว่าเป็นประเพณีวัฒนธรรมเก่าแก่ ส่วนนักท่องเที่ยวให้เหตุผลการดำรงอยู่ทั้งด้านประเพณี วัฒนธรรมและเศรษฐกิจรวมกัน

บัวริน จังศิริ (2549) บทความเรื่องสำนึกของความเป็นลาวหลวงพระบางในประเทศไทย กรณีศึกษาตำนานและพิธีกรรม กล่าวถึงตำนานของชาวหลวงพระบางที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมอยู่หลายพิธี ได้แก่พิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับความเจริญต่อชีวิตโดยตรง เช่น พิธีสะเดาะเคราะห์ การสืบชะตา ส่งตัวสวย และสูขวัญคนเจ็บ เป็นต้น และพิธีกรรมที่ปฏิบัติร่วมกันภายในกลุ่มชน อาทิ พิธีเลี้ยงผีเจ้าฟ่อนางเทียมและพิธีเทศน์มหาชาติ โดยมีมุงวิเคราะห์บทบาทของพิธีกรรมในการสืบทอดอัตลักษณ์ วัฒนธรรมและสำนึกของความเป็นลาวหลวงพระบาง ยกตัวอย่างในพิธีเลี้ยงผีเจ้าฟ่อนางนั้นสำนึกของความเป็นลาวหลวงพระบาง ได้รับการผลิตซ้ำความหมายเป็นพิเศษ

ทั้งนี้สิ่งที่ช่วยสร้างสำนึกดังกล่าวเกิดจากองค์ประกอบของพิธีกรรม เช่น ความเคร่งขรึม นำเกรงขามของร่างทรง การแต่งกายแบบเจ้านายโบราณ บรรยากาศในพิธีที่อบอวลไปด้วยกลิ่นธูปเทียน เครื่องเช่นไหว้ ตลอดจนพฤติกรรมการแสดงของผู้เข้าร่วมพิธีที่ต้องคอยก้มลงกราบเป็นระยะเมื่อร่างทรงเดินเลียบไหเหล้าเพื่อเสียดายความอุดมสมบูรณ์ของฟ้าฝนและพืชผลในรอบปี สิ่งเหล่านี้ล้วนอุดมไปด้วยสัญลักษณ์ที่มีความหมายเฉพาะที่รับรู้และเข้าใจกันระหว่างคนในกลุ่มชนเท่านั้น

5. กรอบแนวคิดการวิจัย

