

ชาติพันธุ์ละว้า¹ (ก่อง) : การเสื่อมสลาย การดำรงอยู่ และการฟื้นฟู

มยุรี ถาวรพัฒน์²

บทนำ

ในโลกปัจจุบันเป็นยุคของการสร้างและขยายเครือข่าย (Net work) ทั่วโลก ทำให้ขอบเขตของภาษาและวัฒนธรรมของชนกลุ่มต่าง ๆ แผ่ขยายเครือข่ายออกไปเชื่อมต่อและมีปฏิสัมพันธ์ในวงกว้างขึ้น มีการติดต่อและแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมซึ่งกันและกัน เครือข่ายเช่นนี้ เอื้อให้ประเทศหรือกลุ่มชนที่มีศักยภาพในการขยายเครือข่ายสูงกว่าได้แผ่อำนาจต่าง ๆ ไปครอบคลุมกลุ่มชนที่มีอำนาจน้อยกว่าหรือมีศักยภาพต่ำกว่า จนเป็นเหตุให้กลุ่มชนที่มีความเข้มแข็งน้อยประสบกับการสูญเสียอัตลักษณ์เดิมของตน ท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรม ภาษาเป็นวัฒนธรรมอย่างหนึ่งที่สามารถบ่งบอกถึงอัตลักษณ์ หรือเอกลักษณ์ของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่แตกต่างออกไปจากกลุ่มอื่น ก่องก็เป็นชนเล็ก ๆ กลุ่มหนึ่งที่กำลังเผชิญหน้ากับปัญหาการแผ่ขยายอำนาจทางวัฒนธรรมรอบด้าน แม้แต่ชื่อเรียกเผ่าพันธุ์หรือกลุ่มของตนเองก็ยอมรับชื่อที่คนอื่นเรียกหรือกำหนดให้โดยผู้อื่น

1. ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับชาติพันธุ์ก่อง

ชาวก่องเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่พูดภาษาในตระกูลภาษาจีน-ทิเบต ตระกูลย่อยทิเบต-พม่า สาขาเมอมีช-โลโล พบพูดในประเทศไทยที่บ้านละว้า และบ้านนาสวน จ.กาญจนบุรี³ บ้านวังควาย และบ้านกกเชียง จ.สุพรรณบุรี และบ้านคอกควาย จ. อุทัยธานี มีจำนวนประชากรประมาณ 300 คน เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งไม่เป็นที่รู้จักกันมากนักในหมู่บุคคลทั่วไป แต่เป็นที่รู้จักกันเป็นอย่างดีในวงการของนักภาษาศาสตร์ เนื่องจากบุคคลทั่วไปเรียกกลุ่มชาติพันธุ์นี้ว่า “ละว้า” หรือ “ลัวะ” คำว่า “ก่อง” “อุก่อง” หรือ “กว่อง” เป็นชื่อที่ชาวบ้านเรียกตนเองแปลว่า “คน” ส่วนทางราชการเรียกว่า “ลัวะ” (อาจจะเพราะคนกลุ่มนี้มีรูปร่างเล็ก ผิวคล้ำ คล้ายกับกลุ่มลัวะหรือละว้าที่เป็นชนกลุ่มดั้งเดิมของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้) คนไทยส่วนใหญ่ในพื้นที่ใกล้เคียงเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “ละว้า” นานจนกระทั่งคนกลุ่มนี้รับเอาชื่อ “ละว้า” ว่าเป็นชื่อของ

¹ ชื่อภาษาและชาติพันธุ์ต่าง ๆ ค่อนข้างจะมีความสับสน เพราะบางกลุ่มมีชื่อมากกว่า 1 ชื่อ เช่น ลัวะ/ละว้า/ละเวือะ ลัวะ/ถิ่นมัล/ปรัย เป็นต้น และบางครั้งชื่อเดียวสามารถใช้เรียกได้หลายภาษาหลายกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น “ลัวะ” ใช้เรียกภาษากลุ่มมอญ-เขมร และบางครั้งภาษากลุ่มทิเบต-พม่าด้วย เช่น ใช้เรียกกลุ่มปรัย-มัล ในจังหวัดน่าน กลุ่มละเวือะ กลุ่มว้า กลุ่มปะหล่อง กลุ่มมูตูในภาคเหนือ และกลุ่มก่องหรืออุก่องในภาคกลาง (สุวิไล เปรมศรีรัตน์, 2545:3)

² ผู้วิจัยขอกราบขอบพระคุณ รศ.ดร.สุวิไล เปรมศรีรัตน์ที่ผลักดันให้ผู้วิจัยเขียนบทความนี้จนสำเร็จ ตลอดจนเป็นผู้ชี้แนะแนวทางด้านการศึกษาภาษาและวัฒนธรรมในภาวะวิกฤติแก่ผู้วิจัยตลอดระยะเวลาที่ทำการวิจัย

³ ปัจจุบันไม่พบผู้ที่พูดภาษาในบริเวณนี้แล้ว

เผ่าพันธุ์ของตนเอง บริเวณที่มีชนกลุ่มนี้อาศัยอยู่จะปรากฏคำว่า “ละว้า” นำหน้าชื่อหมู่บ้านเสมอ เช่น บ้าน ละว้ากกเชียง บ้านละว้าคอกควาย บ้านละว้าวังควาย เป็นต้น

ประวัติความเป็นมา กลุ่มชาติพันธุ์กู๋อง เป็นกลุ่มชนที่เคยถูกจัดให้เป็นกลุ่มชนบนพื้นที่สูง หรือที่เรียกว่า “ชาวเขา” อยู่ในความกำกับดูแลของศูนย์สังเคราะห์ชาวเขาจังหวัดอุทัยธานี แต่ปัจจุบันชาวกู๋องที่บ้านละว้ากกเชียงได้กลายเป็นชาวเราโดยสมบูรณ์มิได้ถือบัตรชาวเขาอีกต่อไปแล้ว เพราะมีการตั้งหลักปักฐานอย่างถาวร และทำมาหากินโดยการทำไร่เือกเช่นประชากรบนพื้นที่ราบโดยทั่วไป

ภาษากู๋องถูกกล่าวถึงเป็นครั้งแรกในงานของ Kerr (1927:71) ว่าเป็นภาษาที่มีลักษณะเสียงวรรณยุกต์ และคำศัพท์แตกต่างจากภาษาละว้าที่เขากำลังศึกษาอยู่ ต่อมา David Bradley นักภาษาศาสตร์ชาวออสเตรเลียสนใจและได้เข้ามาศึกษาภาษาและประวัติความเป็นมาของชนกลุ่มนี้ ทำให้เราได้รับทราบเรื่องราวของชนกลุ่มนี้พอสมควร

“บรรพบุรุษของชาวกู๋อง อาจจะอยู่ในประเทศพม่า (เมียนมา) และสาเหตุที่กู๋องมาอยู่ทางใต้ไกลจากกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลทิเบต-พม่าอื่น ๆ นั้น คงเป็นเพราะกองทัพไทยกวาดต้อนมาเป็นเชลยในอาณานิคมที่คนไทยสามารถเรียกเก็บภาษีได้ง่าย พอประมาณได้ว่า กู๋องลงมาอยู่ที่จังหวัดกาญจนบุรี อุทัยธานี และสุพรรณบุรีนานกว่า 200 ปี” (David Bradley, 1975:176)

อีกนัยหนึ่งว่า บริเวณรอยต่อของ 3 จังหวัดคือ กาญจนบุรี สุพรรณบุรี และอุทัยธานี ไม่ใช่ที่ที่เหมาะสมจะนำเชลยไปปล่อยเพื่อเก็บภาษีได้ง่าย เพราะห่างไกลการคมนาคม แต่ชาวกู๋องน่าจะมากับกองทัพพม่าที่มารุกรานประเทศไทยคราวใดคราวหนึ่ง ซึ่งอาจจะเป็นสมัยกรุงศรีอยุธยาหรือต้นกรุงรัตนโกสินทร์นี้เอง และชาวกู๋องไม่ได้กลับไปกับกองทัพพม่า แต่ตั้งถิ่นฐานทำกินอยู่ในที่รกร้างว่างเปล่า นานจนกระทั่งลูกหลานลืมเรื่องราวของบรรพบุรุษไปหมดแล้ว (สุริยา รัตนกุล, 2537:302)

สุริยา รัตนกุล (2527:60-61) ได้กล่าวไว้ในบทความเรื่อง ละว้าและลัวะ ในวารสารภาษาและวัฒนธรรม, 4(1) ซึ่งท่านได้อ้างถึงบทความที่เขียนโดย พันตรี Erik Seidenfaden ที่เขียนไว้ในวารสาร “The Journal of the Siam Society” ในปี ค.ศ. 1923 ว่า

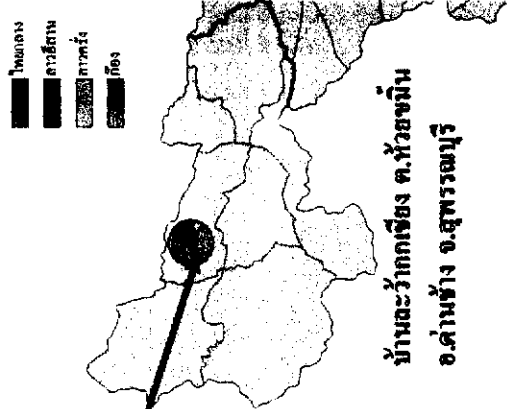
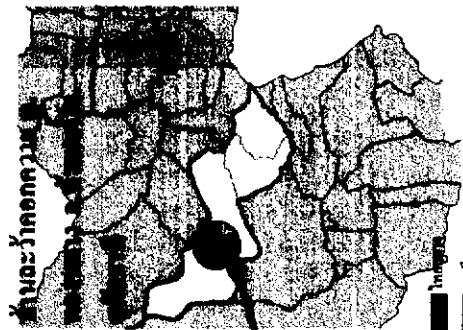
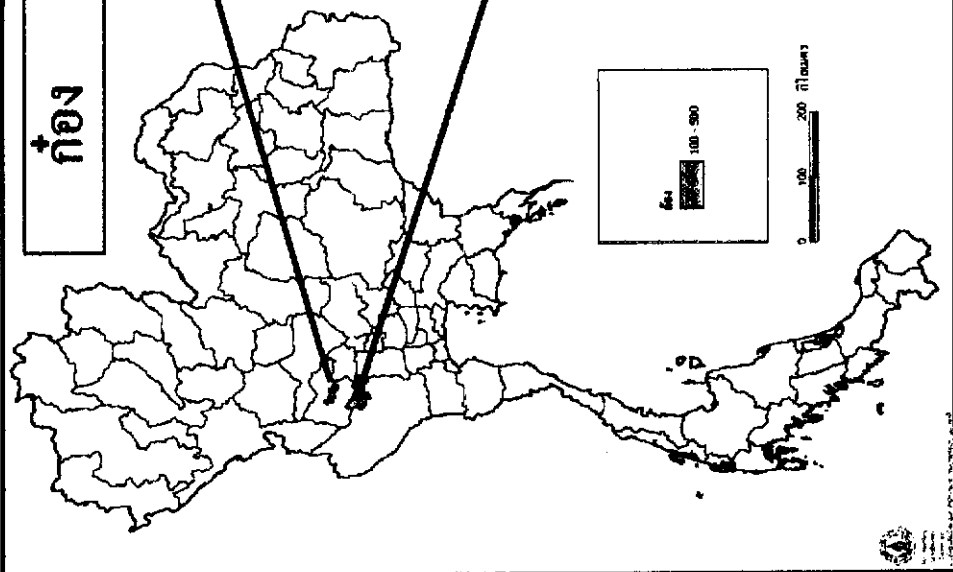
“...ในรัชสมัยสมเด็จพระเอกาทศธรรมนั้น ชนเผ่าละว้าได้มีบทบาทสำคัญจนถึงได้บันทึกไว้ในพงศาวดารพม่าแล้วคือ ใน พ.ศ. 2156 (ค.ศ.1613) ช่วยฝ่ายพม่า คือ ช่วยอนุชาษัตริย์พม่าที่เร่ร่อนบริเวณตอนต้นแม่น้ำแม่กลอง (ตามคำสันนิษฐานของ Seidenfaden ถ้าเรารับคำสันนิษฐานนี้ก็แสดงว่าในระยะเมื่อสี่ร้อยปีก่อนโน้น มีละว้าอยู่บริเวณภาคกลางของประเทศไทยด้วย ไม่ใช่อยู่เฉพาะตามป่าเขาในจังหวัดภาคเหนือเช่นในปัจจุบันนี้) อีกเรื่องหนึ่งนั้น คือ ในปีต่อมาใน พ.ศ. 2157 (ค.ศ. 1614) พวกละว้าก็ช่วยฝ่ายพม่าอีก คือ ช่วยชี้ทางให้กองทัพพม่าที่ยกมาจากเมืองมะละแหม่งเข้าตีเมืองเชียงใหม่”

นอกจากนี้ สุริยา รัตนกุล (2527:66-67) ท่านยังได้สันนิษฐานต่ออีกว่า

“การที่พวกกู๋องบริเวณตอนเหนือของจังหวัดสุพรรณบุรี กาญจนบุรี และอุทัยธานี มีถิ่นฐานอยู่ทางตอนกลางของประเทศไทยใกล้กับบริเวณที่ นายพันตรี Erik Seidenfaden พูดถึงถิ่นที่อยู่ของพวกละว้า

ท้อง

ท้อง



บ้านฉะวักคอง เชียง ค.หัวขนิ้น
อ.คำมั่ง จ.สุพรรณบุรี

ในบริเวณตอนต้นแม่น้ำแม่กลอง...เมื่อพ.ศ. 2156 (ค.ศ.1613) ทำให้น่าคิดว่าบางทีพวก ละว้า/ว ที่ช่วย เจ้าชาย Sagaing Min ในตอนนั้นอาจไม่ใช่ละว้าก็ได้แต่อาจเป็นพวกอุก้องและเป็นไปได้ใหม่ว่า ใน พ.ศ. 2156 นั้น พวกอุก้องมีจำนวนมากกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้มาก และมีใจชอบพอเข้ากับฝ่ายพม่าโดยเหตุที่เป็นเชื้อสายพูดภาษาตระกูลทิเบต-พม่า ด้วยกัน"

การอพยพย้ายถิ่นฐานของชาวอุก้องนั้น ยังไม่มีข้อสรุปที่ชัดเจนว่า กุ้องได้อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทยตั้งแต่เมื่อใด ถึงแม้ว่าจะไม่มีข้อสรุปที่ชัดเจนเกี่ยวกับช่วงเวลาที่ชาวอุก้องอพยพเข้ามาแต่สิ่งที่นักวิชาการหลายท่านมีความเห็นตรงกันคือ ชาวอุก้องได้เข้ามาอาศัยอยู่ในบริเวณตอนกลางค่อนไปทางตะวันตกของประเทศไทย จากการศึกษาของ David Bradley (1985) ทำให้เราเห็นเส้นทางการอพยพของกลุ่มนี้ โดยจุดเริ่มต้นอยู่ที่บริเวณแม่น้ำแควใหญ่และแควน้อย ในอำเภอสังขละบุรี และอำเภอศรีสวัสดิ์ จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งสอดคล้องกับการบอกเล่าของผู้อาวุโสชาวอุก้องว่า กุ้องที่บ้านหนองปรือ ต.นาสวน อ.ศรีสวัสดิ์ จังหวัดกาญจนบุรีเป็นบรรพบุรุษของชาวอุก้องที่บ้านละว้าวังควาย (ชื่อเดิมว่าตะเพิน แต่ชาวอุก้องเรียกว่ากะปิ) ต.วังยาว และบ้านละว้ากกเชียง ต.ห้วยขมิ้น อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี สาเหตุที่ชาวอุก้องอพยพจากบ้านละว้าวังควายมาอยู่ที่บ้านละว้ากกเชียงเนื่องจาก มีไข้ป่าและมีโจรผู้ร้ายชุกชุม ส่วนกุ้องที่บ้านละว้า อ.สังขละบุรี อาจจะเป็นบรรพบุรุษของชาวอุก้องที่บ้านละว้าคอกควาย อ.ห้วยคต จ.อุทัยธานี นอกจากหลักฐานจากคำบอกเล่าแล้ว David Bradley ยังมีหลักฐานทางด้านการศึกษาลักษณะทางภาษามาสนับสนุนด้วย คือลักษณะของภาษาอุก้องที่บ้านละว้ากกเชียงและบ้านละว้าวังควาย มีระบบเสียงพยัญชนะและสระคล้ายคลึงกับภาษาอุก้องที่บ้านหนองปรือ ส่วนภาษาอุก้องที่บ้านละว้าคอกควาย จ.อุทัยธานี คล้ายคลึงหรือแตกต่างมาจากอุก้อง อ.สังขละบุรี

จำนวนประชากรและการตั้งถิ่นฐาน ปัจจุบันประชากรของชาวอุก้อง⁴ ที่อาศัยอยู่รวมกันเป็นชุมชนใหญ่ อยู่ที่บ้านละว้ากกเชียง ต.ห้วยขมิ้น อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี และบ้านละว้าคอกควาย ต.ทองหลาง อ.ห้วยคต จ.อุทัยธานี นอกจากนี้ยังมีชาวอุก้องที่บ้านละว้าวังควาย ต.วังยาว อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี และบ้านคลองแห้ง ต.ทองหลาง อ.ห้วยคต จ.อุทัยธานี ซึ่งมีคนที่พูดภาษาอุก้องน้อยมากแทบจะไม่มีเหลือแล้ว ดังแสดงในตารางข้างล่าง

ตารางแสดงจำนวนประชากรของกลุ่มชาติพันธุ์อุก้องที่มีเชื้อสายอุก้อง

บ้านละว้ากกเชียง หมู่ 10 ต.ห้วยขมิ้น อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี	150
บ้านละว้าวังควาย หมู่ 6 ต.วังยาว อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี	5
บ้านคอกควาย หมู่ 3 ต.ทองหลาง อ.ห้วยคต จ.อุทัยธานี	80
บ้านคลองแห้ง ต.ทองหลาง อ.ห้วยคต จ.อุทัยธานี	1

⁴ ข้อมูลได้จากการทำงานภาคสนามปี 2545

บ้านชะวักกกเชียง บ้านกกเชียง ตั้งอยู่ในเขต ต.ห้วยขมิ้น อ.ด่านช้าง จ.สุพรรณบุรี อยู่บริเวณที่ราบสูงในหุบเขามีภูเขาล้อมรอบ ดังนี้ ภูเขาปักธงอยู่ทางทิศเหนือ ภูเขาปลักหมูและภูเขาโบสถ์อยู่ทางทิศตะวันตก ภูเขาพุทราอยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ และภูเขาพระกำอยู่ทางทิศใต้ มีพื้นที่ทั้งหมด 3,950 ไร่ ภายในหมู่บ้านมีลำน้ำไหลผ่าน คือห้วยขมิ้นหรือห้วยกกเชียง สถานที่สำคัญ เช่น วัดชะวักกกเชียง โรงเรียนบ้านกกเชียง ศูนย์สาธารณสุขมูลฐาน และศูนย์สงเคราะห์หมู่บ้าน

ประชากรที่อยู่ในหมู่บ้านนี้มีจำนวนทั้งหมดประมาณ 350 คน 132 หลังคาเรือน ประกอบด้วยคนที่มีเชื้อสายกุ่ม 150 คน ไทยกลาง 68 คน ไทยใต้ 12 คน ลาวอีสาน 20 คน จีน 4 คน และลาวครั้ง⁵ 96 คน คนกุ่มที่แต่งงานกับคนกุ่มด้วยกันจะตั้งบ้านเรือนอยู่ทางทิศเหนือของถนนที่ตัดผ่านหมู่บ้าน หรืออยู่ท้ายหมู่บ้าน ส่วนคนกุ่มที่แต่งงานกับคนนอกกลุ่มจะตั้งบ้านเรือนอยู่ทางด้านทิศใต้ของถนน ส่วนคนไทยและคนลาวที่อพยพเข้ามาที่หลังและไม่ได้เกี่ยวข้องกับคนกุ่มจะตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณรอบนอกหมู่บ้าน ยกเว้นว่าเข้ามาอยู่เพื่อค้าขายก็จะตั้งบ้านเรือนอยู่ใจกลางหมู่บ้านซึ่งเป็นการทำเลที่ดีเหมาะกับการค้าขาย สินค้าส่วนใหญ่จะเป็นเครื่องอุปโภคบริโภคในชีวิตประจำวัน

ด้านสาธารณูปโภคต่าง ๆ นั้น มีไฟฟ้า น้ำประปา แหล่งน้ำที่นำมาใช้ทำเป็นน้ำประปาประจำหมู่บ้านได้จากการขุดบ่อน้ำบาดาลจำนวน 2 บ่อ ฝ่ายน้ำล้น 2 แห่ง แท็งก์น้ำประจำหมู่บ้าน มีโทรศัพท์สาธารณะ 2 ตู้ ตู้ที่ 1 ตั้งอยู่น้ำโรงเรียนชะวักกกเชียง ส่วนอีกตู้หนึ่งอยู่ใจกลางหมู่บ้าน

ด้านการคมนาคม แต่เดิมชาวบ้านใช้เกวียนเป็นพาหนะในการเดินทางติดต่อกับคนภายนอก แต่ปัจจุบันเลิกใช้แล้ว เพราะมีการสร้างถนนลูกรังขึ้นมาใช้แทนทางเกวียน ชาวบ้านหันมาใช้รถโดยสารประจำหมู่บ้าน รถมอเตอร์ไซด์ และรถยนต์ส่วนตัว ในการติดต่อกับสังคมภายนอก

บ้านชะวักคอกควาย บ้านชะวักคอกควาย ตั้งอยู่ในเขตตำบลทองหลาง อำเภอห้วยคต จังหวัดอุทัยธานี แต่เดิมตั้งอยู่ภายในบริเวณที่ราบสูงในหุบเขา มีภูเขาล้อมรอบ เช่นเดียวกับชาวกุ่มที่บ้านชะวักกกเชียง ต่อมาในปี พ.ศ. 2540 ทางราชการจัดให้มีโครงการสร้างอ่างเก็บน้ำห้วยขุนแก้ว จึงทำให้กลุ่มของชาวกุ่มทั้งหมด รวมทั้งกลุ่มอื่นที่อยู่ปะปน ที่อยู่ในรัศมีของโครงการนี้ ต้องย้ายที่อยู่อาศัยไปสร้างบ้านเรือนอยู่ด้านหลังของภูเขา ที่เป็นแนวขอบของอ่างเก็บน้ำ บางกลุ่มย้ายไปอยู่บริเวณเชิงเขาเหนือระดับน้ำของอ่างเก็บน้ำ และบางกลุ่มได้ย้ายไปอยู่ในบริเวณช่องเขา (ซึ่งเป็นพื้นที่เขตป่าอนุรักษ์) จึงทำให้กลุ่มชนชาวกุ่มที่เคยอยู่รวมกันเป็นกลุ่มก้อนต้องกระจัดกระจายไป

⁵ คนลาวครั้งแถบนี้จะเรียกตามชื่อบ้านหรือถิ่นที่อยู่ เช่น ลาวด่าน (เรียกตามชื่ออำเภอด่านช้าง) ลาวบ้านทุ่ง ลาวปากทิลาวกกตาด (เรียกตามชื่อหมู่บ้าน หรือตำบล) เป็นต้น จากนั้นไป คำว่า คนลาว หรือ ภาษาลาว หมายถึง ลาวครั้ง เท่านั้น

นอกจากนี้ภายในหมู่บ้านยังไม่มีสาธารณูปโภคต่าง ๆ เช่น ไฟฟ้า น้ำประปา หรือแม้กระทั่งห้องส้วมที่ถูกสุขลักษณะตามหลักอนามัย ดังนั้นน้ำที่ชาวบ้านนำมาใช้อุปโภค-บริโภค ส่วนใหญ่ได้มาจากน้ำฝนที่รองเก็บไว้ น้ำจากบ่อบาดาลซึ่งแต่ละครัวเรือนขุดขึ้นเอง หรือบ่อน้ำซับธรรมชาติ ส่วนแสงสว่างที่ใช้ได้จากตะเกียง การก่อกองไฟ และการใช้แบตเตอรี่

สถาบันที่สำคัญในชุมชน ผู้นำชุมชนและความสัมพันธ์ของคนในชุมชน สถาบันที่สำคัญในชุมชนมีทั้งสถาบันที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ สถาบันทางการที่สำคัญในชุมชนก่องได้แก่ สถาบันด้านการศึกษา สถาบันทางการปกครอง และสถาบันทางศาสนา

- ด้านการศึกษา มีโรงเรียนระดับประถมศึกษา 1 โรงเรียน ตั้งอยู่ภายในหมู่บ้าน เด็ก ๆ ในหมู่บ้านนี้จะเข้ารับการศึกษาระดับประถมที่โรงเรียนนี้ นอกจากโรงเรียนประถมศึกษาแล้ว การศึกษานอกโรงเรียนก็มีบทบาทมากในการพัฒนาคุณภาพชีวิตของคนกลุ่มนี้ มีการตั้งศูนย์เด็กเล็กภายในหมู่บ้าน และเคยมีการรณรงค์ให้มีการสืบสานวัฒนธรรมการแต่งกายพื้นบ้านโดยให้นักเรียนสวมใส่ไปโรงเรียน

- ด้านผู้นำชุมชน มีผู้ใหญ่บ้านเป็นผู้ดูแลความสงบเรียบร้อยภายในหมู่บ้าน ตลอดจนเรื่องการพัฒนาต่าง ๆ ตามนโยบายของรัฐ ผู้ใหญ่บ้านปัจจุบันมิได้มีเชื้อสายก่อง จึงทำให้แนวคิดและมุมมองด้านขนบธรรมเนียมประเพณีต่างออกไป

- ด้านศาสนา บริเวณใกล้ชุมชนก่อง จะมีวัดตั้งอยู่ไม่ไกลจากหมู่บ้านมากนัก ชาวก่องจะปฏิบัติตนเหมือนกับพุทธศาสนิกชนโดยทั่วไป คือมีการใส่บาตร และไปทำบุญ ฟังเทศ ฟังธรรมที่วัด ลูกชายที่อายุครบบรรพชา พ่อแม่ก็จะพาไปบวชเป็นพระภิกษุอาศัยอยู่ที่วัด และถ้ามีคนตายก็จะนำไปเผาที่วัด

ผู้นำชุมชนและความสัมพันธ์ของคนในชุมชน นอกจากผู้นำที่เป็นทางการแล้ว ชาวก่องยังมีผู้นำที่ไม่เป็นทางการอยู่หลายคน อาทิ ผู้นำพิธีการประเพณี ผู้อาวุโส อาสาสมัครสาธารณสุขมูลฐาน กลุ่มผู้นำพัฒนาอาชีพ เป็นต้น ส่วนด้านความสัมพันธ์ในชุมชน ชาวก่องมีเครือญาติ พ่อ แม่ พี่ น้อง พี่ ป้า น้า อา ปู่ ย่า ตา ยาย ในสมัยก่อนเมื่อได้อาหารจากป่า พวกเขาก็จะนำมาแบ่งปันกัน ถึงแม้ในปัจจุบันก็มีการปฏิบัติเช่นนี้ มีการช่วยเหลือเกื้อกูลกันระหว่างกลุ่ม ไม่ว่าใครจะมีงานอะไร ชาวบ้านก็จะพร้อมใจกันไปช่วย ถ้าผู้ใดมีความเดือดร้อน หรือมีทุกข์ ก็จะช่วยเหลือกันตามอัตภาพ นับว่าเป็นกลุ่มที่มีความสามัคคีปรองดองกันกลุ่มหนึ่ง

โครงสร้างครอบครัว ครอบครัวชาวก่องมีลักษณะเป็นครอบครัวเดี่ยว ประกอบด้วยพ่อ แม่ และลูก สังคมก่องให้ความสำคัญกับฝ่ายแม่ เมื่อลูกสาวแต่งงานฝ่ายชายจะย้ายมาอยู่ที่บ้านฝ่ายหญิงสักระยะหนึ่ง หลังจากนั้นก็ต้องแยกไปตั้งครอบครัวของตนเอง ซึ่งอยู่ในอาณาบริเวณไม่ไกลกันนัก สำหรับลูกคนสุดท้ายไม่ว่าชายหรือหญิงเมื่อแต่งงานแล้ว จะอาศัยอยู่บ้านหลังเดียวกับพ่อแม่ เพราะจะต้องอยู่ดูแลท่านยามแก่เฒ่า

ประเพณี พิธีกรรม และความเชื่อต่าง ๆ ชาวก่องมีขนบธรรมเนียม ประเพณี พิธีกรรมและความเชื่อต่าง ๆ ที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะกลุ่มมาตั้งแต่ดั้งเดิม ปัจจุบันวัฒนธรรมประเพณีเริ่มเสื่อมสลายลง ทั้งที่

บ้านละว้ากกเชียงและบ้านละว้าคอกควาย ชาวทุ่งหันมานับถือศาสนาพุทธ มีการใส่บาตร และไปทำบุญ ฟังเทศน์ ฟังธรรม ที่วัดทุกวันพระ เจกเช่นพุทธศาสนิกชนทั่วไป เมื่อบุตรชายอายุครบ 20 ปีบริบูรณ์ พ่อแม่ จะให้บวชเป็นพระภิกษุ ถึงแม้ว่าชาวทุ่งจะหันมานับถือพุทธศาสนาแล้วก็ตาม แต่พวกเขาก็ยังคงมีความ เชื่อและนับถือผีต่าง ๆ ด้วย เช่น ผีบ้านผีเรือน ผีบรรพบุรุษ เจ้าป่าเจ้าเขา แต่ละปีจะมีพิธีไหว้ผีบ้าน⁶ โดยจะ มีการจัดพิธีในวันข้างขึ้น เดือน 6 จะเป็นสัปดาห์แรก หรือหลังก็ได้ สัตว์ที่ใช้ในพิธี นอกจากไก่แล้ว ยังมี เต่า ภูเขา หมู และอื่น ระหว่างหมูกับอื่น จะใช้สลับกัน คือใช้อัน 3 ปี หมู 1 ปี ทว่าเดี๋ยวนีระบบนิเวศทางธรรม ชาติเปลี่ยนแปลงไป ทำให้อันหายากขึ้น ชาวบ้านจึงตกลงกันให้ใช้หมูเป็นเครื่องเซ่นไหว้เป็นประจำทุกปี นอกจากพิธีเลี้ยงผีบ้านแล้ว ยังมีพิธีเรียกขวัญ และการเสี่ยงทาย ทำนายโชคชะตา โดยใช้กระดูกไก่ หรือกิ่ง ไม้ เป็นต้น (ดูรายละเอียดในสารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์: ทุ่ง (อุทุม) ของมยุรี ถาวรพัฒน์ 2537: 21-27)

วัฒนธรรมการแต่งกาย ปัจจุบันชาวทุ่งทั้งที่บ้านละว้ากกเชียงและบ้านละว้าคอกควาย แต่งกาย ด้วยเสื้อผ้าเหมือนคนไทยท้องถิ่นทั่ว ๆ ไป ผู้หญิงสูงอายุส่วนใหญ่จะนุ่งผ้าถุง หรือผ้าซิ่น สวมเสื้อคอกระเช้า ผู้ชายนุ่งกางเกงขาวยาว สวมเสื้อยืด หรือเสื้อฮาวาย ไม่นิยมสวมเสื้อขณะอยู่กับบ้าน ในอดีตชาวทุ่งมีการ แต่งกายที่เป็นเอกลักษณ์ประจำกลุ่มของตน ซึ่งพอจะหาดูได้ที่บ้านละว้ากกเชียง

ลักษณะการทำมาหากิน ก่อนที่จะยึดอาชีพชาวไร่อ้อย ไร่พริก และไร่ข้าวโพดเป็นอาชีพหลัก แต่ ก่อนชาวทุ่งจะเลี้ยงชีพด้วยการปลูกข้าวไร่ และพึ่งพิงทรัพยากรจากป่าและธรรมชาติรอบตัว ทั้งการจับ ปลา ช้อนกุ้ง ล่าสัตว์ เก็บของป่า หาหน่อไม้ และเก็บเห็ดมาขาย ซึ่งผลิตผลจากป่านี้นส่วนหนึ่งจะนำไปขาย ให้พ่อค้าที่รับซื้อในหมู่บ้าน นอกจากจะพึ่งพิงอาหารจากธรรมชาติแล้ว ชาวทุ่งยังปลูกพืชผักสวนครัวไว้กิน เอง เช่น พักทอง โหระพา ตะไคร้ ใบกะเพรา มะเขือต่าง ๆ จะปลูกบริเวณรั้วบ้าน หรืออาจจะปลูกอยู่บริเวณ ที่พักในไร่

การทำไร่ข้าว แม้ว่าในปัจจุบันแหล่งรายได้หลักของชาวทุ่งจะมาจากการทำไร่อ้อย และไร่ข้าว โพดแล้ว แต่ชาวทุ่งบางส่วนก็ยังคงปลูกข้าวไว้เพื่อบริโภคในครัวเรือน ผลผลิตข้าวที่ได้เอาไว้สำหรับบริโภค เเท่านั้น เพราะพื้นที่ที่ใช้สำหรับปลูกข้าวถูกจำกัดลง และไม่สามารถหมุนเวียนไปพื้นที่อื่นได้ บางปีผลผลิต ข้าวก็ไม่เพียงพอต่อการบริโภค ต้องซื้อจากตลาด ส่วนเรื่องอาหารการกิน ชาวทุ่งบริโภคข้าวเจ้าเป็น อาหารหลัก กับข้าวก็เป็นสิ่งที่หาได้จากธรรมชาติ หรือที่ปลูกได้เอง หรือไม่ก็หาซื้อจากร้านค้า หรือตลาด

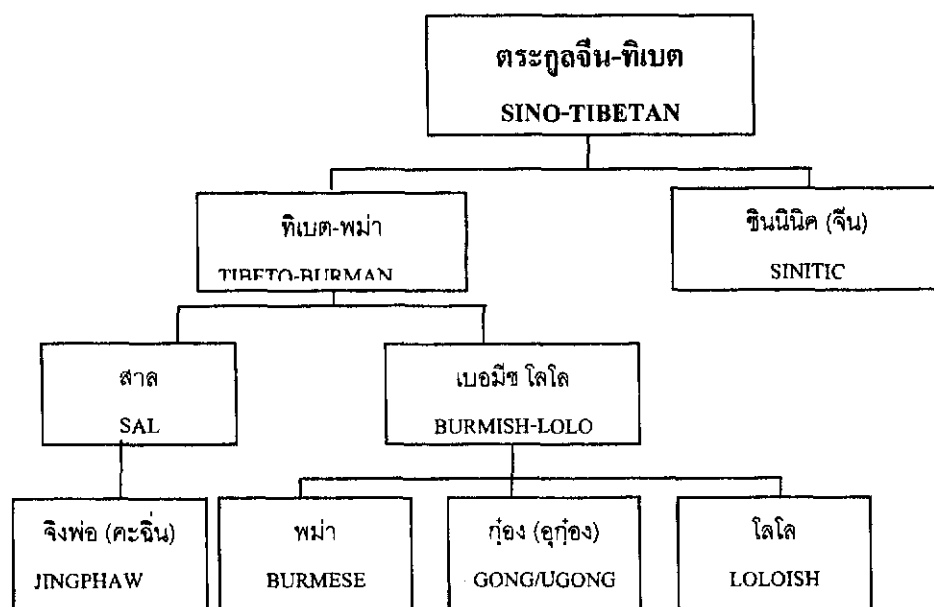
งานหัตถกรรมพื้นบ้าน การทอผ้า งานหัตถกรรมประเภทนี้ยังมีหลงเหลือให้เห็นอยู่บ้างที่บ้านละว้า กกเชียง ลักษณะการทอผ้าของชาวทุ่งคล้ายกับการทอผ้าของชาวไทยภูเขากลุ่มอื่น ๆ คือใช้กี่กระทบ (Back trap) ชาวทุ่งนิยม ทอย่าม ผ้าถุง และผ้าห่ม แต่เดิมใช้ฝ้ายเป็นวัสดุในการทอ ปัจจุบันซื้อด้ายสำเร็จ รูปมาทอเพราะสะดวก และรวดเร็วกว่า ส่วนผู้ชายที่มีฝีมือในการจักสาน พอว่างเว้นจากการทำไร่ก็จะมานั่ง จักสานเครื่องมือเครื่องใช้ต่าง ๆ เช่น กระบุง กระด้ง เพลไม้ไผ่ ไซดักปลา ข้องใส่ปลา เป็นต้น

⁶ ในที่นี้คือ ผีประจำหมู่บ้าน

จากข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชุมชนกุ่ม ทำให้เราเห็นวิถีชีวิต และการเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นด้านระบบนิเวศทางธรรมชาติ สังคม วัฒนธรรม หรือเศรษฐกิจ จนทำให้ภาพลักษณ์เดิมของความเป็นกุ่มนั้นเลือนลาง ไม่เว้นแม้แต่ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน

2. ภาษากุ่ม

ภาษากุ่มเป็นภาษาที่จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีน-ทิเบต ตระกูลภาษาย่อยทิเบต-พม่า สาขาเบอมีช-โลโล อยู่ระหว่างภาษาพม่า (Burmese) และภาษาโลโล (Lolo) ดังแสดงในแผนภูมิข้างล่าง



แผนภูมิแสดงตระกูลของภาษากุ่ม (ดัดแปลงจาก David Bradley 1975)

เดวิด แบริดลีย์ ได้จัดภาษากุ่มให้อยู่ระหว่างภาษาพม่า และภาษาโลโล เนื่องจากลักษณะของภาษาอยู่ก้ำกึ่งภาษาทั้งสองนี้ โดยพิจารณาจากลักษณะทางเสียง และระบบคำในภาษา

ภาษานี้โครงสร้างเป็น SVO คำขยายคำกริยาจะปรากฏอยู่หน้าคำกริยาหลัก ส่วนคำขยายคำนามจะตามหลังคำนาม เช่น

โครงสร้างประโยคประกอบด้วย ประธาน-กรรม-กริยา

กฺล จึ dèŋʔə
งา ยี่ แต่่งฮ่อ
ฉั่น เหล้า ตี๋ม
"ฉั่นตี๋มเหล้า"

gǎŋ gəŋ gǎŋ si jiə
ก๋อง กุ่ม ก๋อง ซี เยีย
คนละว่า ม้า สูง ซี ไป
"คนละว่าซีม้าตัวสูงไป"

คำกริยาวิเศษณ์มักอยู่หน้าคำกริยา

t↔ng t↔ng kɔ́

เติง เติง ก็อ

เร็ว เร็ว เดิน

“เดินเร็ว ๆ”

cǐk còʔ ɲòŋʔɔ̀

จิก เจาะ งั่งอ้อ

เสียบ เสียบ นั่ง

“นั่งเสียบ ๆ”

3. สถานภาพของภาษากู๋องในสังคมไทย

แม้ว่าประเทศไทยจะมีความหลากหลายของภาษาและชาติพันธุ์เป็นอย่างมาก แต่อาจกล่าวได้ว่า มีปัญหาการแข่งขันหรือการต่อสู้ระหว่างกลุ่มที่เห็นได้ชัดเจนน้อยมาก วิลเลียม สมอลลีย์ (William Smalley 1994:69) ผู้ซึ่งเป็นทั้งนักมานุษยวิทยาและนักภาษาศาสตร์ชาวอเมริกัน และมีประสบการณ์ทำงานในประเทศลาวและประเทศไทยได้เสนอความคิดว่า สาเหตุของการที่กลุ่มชาติพันธุ์ภาษาต่าง ๆ สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสงบสุขบนแผ่นดินไทยก็เพราะแต่ละกลุ่มภาษาทั้งภาษาใหญ่และภาษาย่อย มีหน้าที่และสถานะทางสังคมแตกต่างกันตามลำดับชั้นของภาษาในสังคมไทย (language hierarchy) ซึ่งมีลักษณะเช่นเดียวกับความแตกต่างของลำดับชั้นทางสังคม (social hierarchy) ของคนในประเทศไทยซึ่งเป็นที่ยอมรับทั่วไป สามารถดำรงชีวิตอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข โดยต่างคนต่างก็ปฏิบัติตามบทบาทและหน้าที่ของตน อย่างไรก็ตามปัจจุบันนี้ภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์เล็ก ๆ หลายกลุ่ม โดยเฉพาะภาษาในวงล้อม กำลังอยู่ในภาวะวิกฤติ เสี่ยงต่อการเสื่อมสูญเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากมีการเปลี่ยนแปลงทั้งลักษณะภาษาและการใช้ภาษาเป็นอย่างมาก สืบเนื่องจากอิทธิพลของสื่อสารมวลชน ระบบการศึกษา และลักษณะทางเศรษฐกิจสังคม ผู้พูดรุ่นเยาว์จึงหันไปพูดภาษาใหญ่ในชีวิตประจำวัน มากขึ้นเรื่อย ๆ และความรู้ในภาษาแม่ของตนลดลงเป็นอย่างมาก (สุวิไล และคณะ: 2545)

ลำดับชั้นของภาษา (language hierarchy) ในสังคมไทย มีดังต่อไปนี้

ภาษาภายนอก



ภาษาในสังคมไทย :

1. ภาษาไทยมาตรฐาน (Standard Thai)



2. ภาษาไทยถิ่น (ตามภูมิภาค)⁷ ได้แก่ คำเมือง ลาวอีสาน ปักษ์ใต้ ไทยกลาง
(Regional Thai Languages : Kammuang, Lao Isan, Paktay and
Central Thai)



3. ภาษาพื้นบ้าน (ภาษาชนกลุ่มน้อย)

3.1 ภาษาพลัดถิ่น (Displaced Languages)

3.2 ภาษาในเมือง/ตลาด (Town Languages)

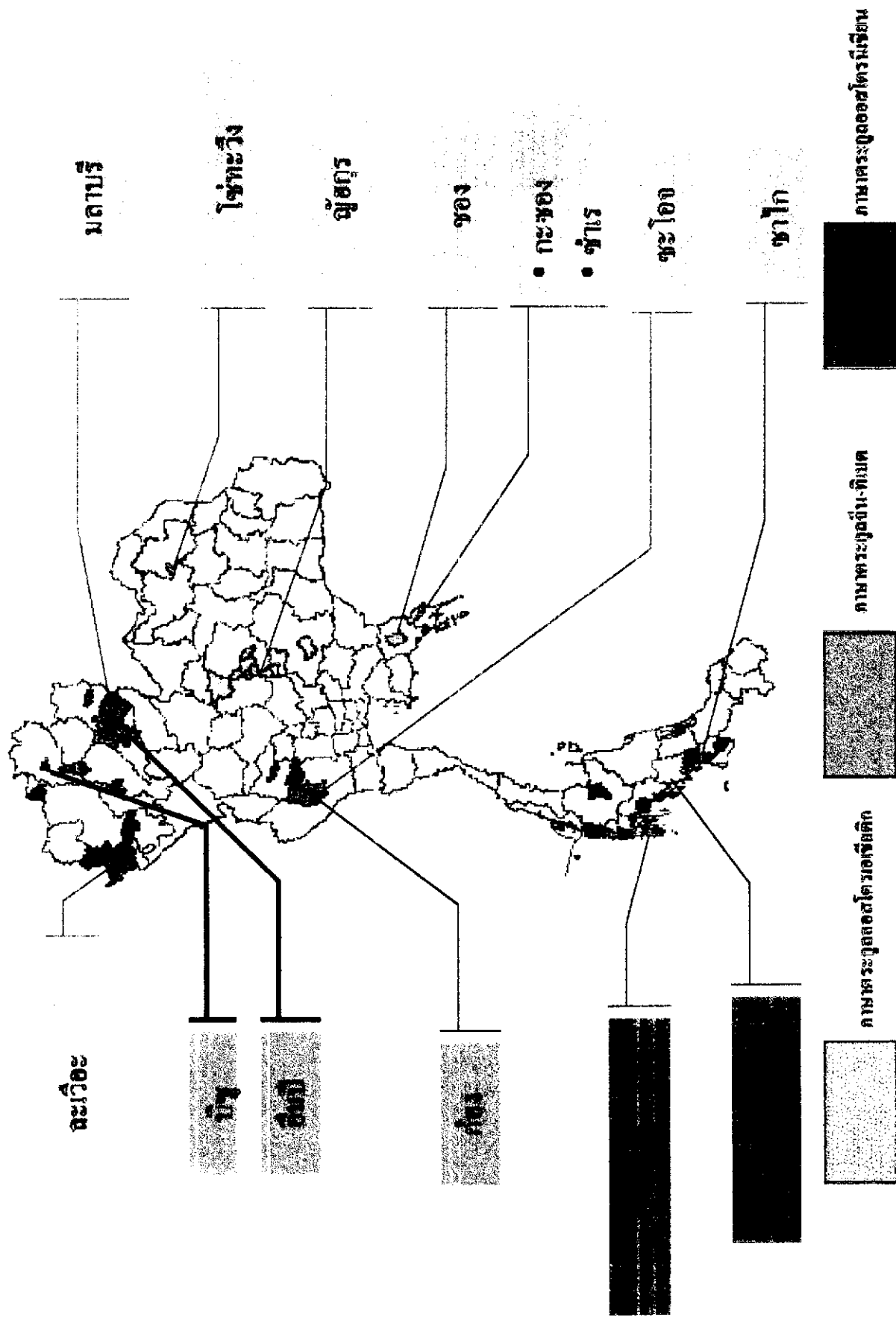
3.3 ภาษาชายขอบหรือภาษาชายแดน (Marginal Languages)

3.4 ภาษาในวงล้อม (Enclave Languages)

แผนภูมิแสดงภาษาในสังคมไทย (ดัดแปลงจากสุวิไล และคณะ 2545:30)

ภาษาภายนอกเป็นภาษาที่ไม่ได้ใช้เป็นภาษาแม่ในสังคมไทย แต่เป็นภาษาที่คนไทยใช้เป็นต่างประเทศ ภาษาสากล หรือภาษานานาชาติ เพื่อติดต่อสื่อสารกับโลกภายนอกในเรื่องของเศรษฐกิจและการเมืองระหว่างประเทศ หรือเพื่อการศึกษา ภาษาภายนอกจึงมีส่วนเกี่ยวข้องกับภาษาในสังคมไทยแต่เป็นในระดับที่กว้างขวางและลอยตัวกว่าเช่น ภาษาอังกฤษ จีน ฝรั่งเศส เป็นต้น ส่วนภาษาไทยมาตรฐานเป็นภาษาราชการและภาษาประจำชาติจะอยู่ในชั้นที่สูงที่สุดของสังคมไทย ใช้ในการจัดการการศึกษา การติดต่อราชการและใช้ในสื่อสารมวลชน ภาษานี้เป็นภาษาใหญ่ใช้ทั่วไปครอบคลุมพื้นที่ทั้งประเทศ ภาษาใหญ่ชั้นรองลงมาคือ ภาษาไทยถิ่นตามภูมิภาค หรือภาษาไทยประจำภาค ได้แก่ คำเมือง ลาวอีสาน ปักษ์ใต้ และไทยกลาง ซึ่งเป็นภาษาที่ใช้ทั่วไปและใช้เป็นภาษากลางในแต่ละภูมิภาค ชั้นรองลงไปจากภาษาไทยท้องถิ่นแต่ละภูมิภาคคือกลุ่มภาษาย่อยได้แก่ ภาษาพื้นบ้าน หรือ ภาษาชนกลุ่มน้อย ที่พูดกันอยู่ในหมู่บ้านหรือภายในบ้าน แต่ละกลุ่มมีขนาดและสถานภาพต่าง ๆ กันไป แบ่งได้เป็น 4 กลุ่มใหญ่ คือ

ภาษาในภาวะวิกฤต



(1) ภาษาพลัดถิ่น ส่วนมากเป็นภาษาในตระกูลไท ที่มีถิ่นฐานเดิมอยู่นอกประเทศไทยและมีประวัติการอพยพโยกย้ายเข้ามาอยู่ในประเทศไทยในพื้นที่ต่าง ๆ ได้แก่ ภาษาลื้อ ยอง พวน ญ้อ ไย้ แสก ไซ่ง่ และกลุ่มภาษาลาวต่าง ๆ ในเขตภาคกลาง เช่น ลาวเวียง ลาวตี้ ลาวแง้ว และลาวครั่ง เป็นต้น

(2) ภาษาในเขตเมือง/ตลาด ภาษาเหล่านี้เป็นภาษาที่ใช้พูดในเขตเมืองเป็นส่วนใหญ่ ไม่ค่อยพบในเขตชนบท ได้แก่ ภาษาจีน (ในเขตเมืองหรือตลาดทั่วไป) และภาษาเวียดนาม (ในเขตเมืองหรือตลาดในภาคอีสานตอนบน)

(3) ภาษาชายขอบหรือชายแดน ภาษานี้เป็นภาษาที่มีผู้พูดเป็นค่อนข้างจำนวนมาก กระจายอยู่เป็นบริเวณกว้างตามภูมิภาคต่าง ๆ ของไทยซึ่งมีแนวชายแดนติดต่อกับประเทศเพื่อนบ้าน เช่น ภาษากะเหรี่ยง ภาษาไทยใหญ่ ภาษาเขมรถิ่นไทย ภาษามาเลย์ถิ่นไทย ในการติดต่อสื่อสารพวกเขาจะใช้ภาษาแม่กับคนที่มิเชื้อสายเดียวกันไม่ว่าจะอยู่ในเขตประเทศไทยหรือไม่ก็ตาม และใช้ภาษาไทยถิ่นเป็นภาษากลางในการติดต่อสื่อสารกับคนนอกกลุ่ม

(4) ภาษาในวงล้อม เป็นภาษากลุ่มเล็ก ๆ ที่อยู่ในเขตห่างไกล ทุรกันดาร หรือถูกล้อมรอบด้วยภาษาและวัฒนธรรมอื่น ๆ เท่าที่พบในประเทศไทยและมีการรวบรวมชื่อ ตลอดจนจัดแยกตามกลุ่มตระกูลภาษาต่าง ๆ ไว้ ขณะนี้มีจำนวน 14 กลุ่ม ดังนี้ ภาษาขัมเร กะซอง ชะโอจ มลาบรี เกนทิว โซ (ทะวืง) ละเวือะ ของ ญัยกูร ก่อง อิมปี บิซู มอเก้น/มอเกล็น อูรักละไว้ย (สุวิไล และคณะ 2545:30-31)

จากการแสดงลำดับชั้นข้างต้นพบว่า ภาษาก่องจัดเป็นภาษาในวงล้อม เพราะว่ามีจำนวนผู้พูดภาษาน้อย ชุมชนมีสภาพเป็นชุมชนทวิภาษาและพหุภาษา มีแนวโน้มที่จะเปลี่ยนจากภาษาแม่เป็นภาษาอื่น เนื่องจากปัจจัยต่าง ๆ มากมาย ที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงภาษาและวัฒนธรรม

4. ปัจจัยที่ทำให้อัตลักษณ์เดิมของชาวก่องเปลี่ยนแปลง และนำไปสู่ความเสื่อมสลาย

แต่เดิมเคยมีคนก่องอาศัยอยู่บริเวณบ้านละว้า อ.สังขละบุรี และบ้านนาสวน อ.ศรีสวัสดิ์ จ.กาญจนบุรี แต่ปัจจุบันบริเวณนี้ไม่หลงเหลือความเป็นก่องแต่ประการใด เพราะว่าได้หลอมรวมไปกับคนไทย มอญ และกะเหรี่ยงที่อยู่บริเวณโดยรอบ และสังคมก่องที่บ้านกกเชียงและคอกควายก็กำลังเผชิญหน้ากับปัญหาที่คล้ายคลึงกัน อันเนื่องมาจากปัจจัยดังต่อไปนี้

4.1 ปัจจัยภายนอก

สภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ สิ่งแวดล้อมทางกายภาพของชุมชนก่องเปลี่ยนไปจากเดิม ภูมิลำเนาเดิมของคนก่องอยู่บริเวณที่ติดต่อกับป่าและเขา ห่างไกลสังคมเมือง มีความเป็นอยู่เฉพาะกลุ่ม ไม่มีสาธารณูปโภคใด ๆ อาศัยธรรมชาติเป็นเครื่องหล่อเลี้ยงชีวิต ต่อมาเมื่อมีโครงการพัฒนาหมู่บ้านตามแนวชายแดน ทำให้ชุมชนก่องได้รับการพัฒนาไปด้วย มีถนนหนทาง มีการติดต่อกับบุคคลภายนอกมากขึ้น มี

การใช้รถเป็นพาหนะในการเดินทางแทนเกวียน มีไฟฟ้า น้ำประปา สิ่งที่มาตามกับการพัฒนานี้ก็คือ การนำ คำนิยม โลกทัศน์ และความคิดของวัฒนธรรมใหม่ที่ดีมากับการระบบการพัฒนาเหล่านั้นด้วย ไม่ว่าจะเป็น เรื่องการใช้คำศัพท์ในการเรียกวัดสิ่งของที่เข้ามา รูปแบบการดำรงชีวิต และการแต่งกาย เป็นต้น

สิ่งแวดล้อมด้านนิเวศน์ทางภาษาในสังคมกุ่ม ในอดีตภายในชุมชนกุ่มมีแต่เพียงคนที่มีเชื้อสาย กุ่มอาศัยอยู่ ปราศจากคนกลุ่มอื่น ภาษาที่ใช้ในชุมชนเป็นภาษากุ่มภาษาเดียว ต่อมามีคนลาว-ไทยย้าย เข้ามาอยู่ในพื้นที่นี้ด้วยเหตุผลนานาประการ เกิดการแลกเปลี่ยนทางภาษาและวัฒนธรรมซึ่งกันและกัน ภาษาลาว และภาษาไทยมาตรฐานได้รับการยกย่องว่ามีศักดิ์ศรีมากกว่า เพราะเป็นภาษาของผู้บริหารหรือ ภาษาของระบบการศึกษา ซึ่งเป็นตัวแทนของความเจริญรุ่งเรือง ชาวกุ่มจึงซึมซับรับภาษาเหล่านี้มาทีละ น้อย ๆ เมื่อเวลาผ่านไปภาษาที่เคยมีจำนวนผู้พูดมากก็ค่อย ๆ ลดจำนวนลง สภาวะเอกภาษาสลายไป เกิดเป็นภาวะทวิภาษาและพหุภาษาขึ้นในชุมชนกุ่ม ภาษาที่เคยเข้มแข็ง บัดนี้อ่อนแอลงมาก เพราะไม่สามารถต้านกระแสวัฒนธรรมจากภาษารอบข้างและภาษาราชการที่ใหม่กระหน้าเข้าไปทุกทิศทุกทาง ไม่ว่าจะเข้าไปในรูปแบบของพัฒนา การเมือง การศึกษา และสื่อต่าง ๆ ภาษากุ่มก็กำลังประสบกับปัญหา การทำลายภาษาโดยผู้ทำลายไม่รู้ตัว

ความหนาแน่นของประชากรและการใช้ภาษา สังคมกุ่มเป็นสังคมเล็ก ๆ ซึ่งเหลือแค่เพียง 2 หมู่ บ้านเท่านั้น มีจำนวนคนที่พูดภาษาได้ไม่มากกว่า 300 คน การไปมาเยี่ยมนั่นนี่กันและกันก็มีไม่มากนัก เนื่องจากระยะทางที่อยู่ห่างไกลกัน การเดินทางไม่สะดวก ทำให้ขาดการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างกลุ่ม ประกอบชุมชนกุ่มมีผู้คนมากมายหลายเผ่าพันธุ์เข้าไปลงหลักปักฐานอยู่รวมกัน อาจจะโดยการแต่งงาน การรับจ้างทำไร่ การค้า คนกลุ่มแรกที่เข้าไปคือกลุ่มคนที่พูดภาษาลาวครั้ง ซึ่งเป็นชุมชนที่อยู่บริเวณใกล้เคียงกัน จากการสังเกตของผู้วิจัย ในเวลาที่คนกุ่มแนะนำคนลาวที่อยู่ในหมู่บ้านให้ผู้วิจัยรู้จัก คนลาวจะมีความรู้สึกเกือเขินว่าตนเองเป็นเพียงแค่ว่าคนที่เข้ามาอยู่ใหม่มิใช่เจ้าของดินแดนแห่งนี้ คนกุ่มมีคำ และล้อเลียนคนลาวและคนไทย ซึ่งแสดงว่าในอดีตคนกุ่มมีความรู้สึกที่ภาษาของตนเป็นภาษาที่มีศักดิ์ศรี เป็นภาษาของผู้มาก่อน ต่อมาสถานการณ์เริ่มเปลี่ยนแปลงไปชาวกุ่มมีการติดต่อกับสังคมภายนอกมากขึ้น โดยเฉพาะกลุ่มที่พูดภาษาลาวครั้ง และภาษาไทย ประกอบกับชาวกุ่มมีโอกาสเข้ารับการศึกษานในโรงเรียนและทำงานนอกหมู่บ้าน โอกาสในการใช้ภาษาของกุ่มมีน้อย แวดวงในการใช้ก็ถูกจำกัดลงเรื่อย ๆ จากที่เคยได้ใช้พูดในครอบครัว ในหมู่บ้าน เด็กรุ่นใหม่ไม่ใช้ภาษาของ กุ่มหันไปใช้ภาษาลาวและภาษาไทย จะมีแต่ก็ ผู้อาวุโสเท่านั้นที่ยังใช้อยู่แต่ผู้อาวุโสเหล่านี้ก็ใช้ภาษาลาวควบคู่ไปกับภาษาของกุ่มด้วย คือมีสภาวะของความ เป็นชุมชนหลายภาษา ความสามารถในการใช้ภาษาของคนในวัยต่าง ๆ ลดลง ดังผลจากการวิจัย พบว่า วัยเด็ก ไม่ใช้ภาษาของกุ่มแล้ว ฟังภาษาของกุ่มไม่เข้าใจ จะใช้แต่เฉพาะภาษาลาวกับภาษาไทยเท่านั้น วัยรุ่น ใช้ภาษาลาวในการติดต่อสื่อสาร เข้าใจภาษาของกุ่มได้เพียงระดับคำ ไม่นิยมพูดภาษาของกุ่ม เพราะมีความรู้สึกว่า ภาษาของกุ่มเขย วัยกลางคน ใช้ภาษาลาวติดต่อกับบุคคลภายนอก และใช้ภาษาของกุ่มผสมลาวพูดกับคนในวัย เดียวกันหรือวัยที่สูงกว่า หรือพูดในกรณีที่ต้องการให้รู้กันเฉพาะในกลุ่มคนกุ่มเท่านั้น ผู้สูงอายุ ใช้ภาษา

ก่องล่วนกับบุคคลที่อยู่ในวัยเดียวกัน หรือบางทีก็ใช้ปนกับภาษาลาว และพูดภาษาก่องปนภาษาลาวกับผู้ที่มีอายุได้น้อยกว่า แต่พูดอยู่ในเฉพาะภายในครอบครัวหรือเขตหมู่บ้านเท่านั้น สาเหตุสำคัญที่เด็กไม่หันไปใช้ภาษาไทยมากขึ้นก็เพราะระบบการศึกษาที่มุ่งเน้นเฉพาะภาษาไทยเท่านั้น

นโยบายภาษาในระบบการศึกษา ระบบการศึกษาในอดีตมีส่วนทำลายภาษาพื้นบ้านอย่างมาก มีการห้ามใช้ภาษาพื้นบ้านพูดในโรงเรียน ตำรา ระเบียบวิธีสอน ล้วนแต่ใช้ภาษาไทยมาตรฐานทั้งสิ้น นอกจากภาษาไทยที่เด็กก่องได้รับและเรียนรู้แล้ว สิ่งที่มาพร้อมกับตำราเรียนก็คือ วิธีคิด โลกทัศน์ มุมมองต่าง ๆ ระเบียบวิธีปฏิบัติตนต่าง ๆ ที่ส่วนใหญ่จะเป็นของคนไทยแทบทั้งสิ้น เมื่อเด็ก ๆ รับแล้วก็นำไปปฏิบัติที่บ้าน เพราะคิดว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุด เพราะครูสอน พ่อแม่จะบอกอะไรก็ไม่เชื่อ จนในที่สุดแม้แต่ภาษาแม่ของตนก็เพิกเฉยไม่สนใจใยดี หันไปนิยมชมชอบภาษาไทย และภาษาที่เพื่อนในโรงเรียนใช้แทน

การอพยพออกไปทำงานนอกพื้นที่ มีคนก่องจำนวนหนึ่งออกไปรับจ้างทำงานนอกหมู่บ้าน มีโอกาสได้พบปะผู้คนกลุ่มต่าง ๆ ทำให้ได้เรียนรู้ภาษาใหม่ ๆ เริ่มมีความรู้สึกที่ภาษาแม่เขย ไม่ทันสมัย และมีการใช้อยู่เฉพาะในหมู่บ้าน ไม่เหมือนกับภาษาไทยที่สามารถใช้พูดได้ทั่วไปไม่ว่าจะส่วนไหนของประเทศก็สามารถใช้ได้

การอพยพเข้าสู่ชุมชนก่อง ดังที่กล่าวแล้วว่าสังคมก่องเคยเป็นสังคมที่บริสุทธิ์ ปราศจากการปะปนจากบุคคลภายนอก หลังจากที่มีการมีการอพยพเข้ามาตั้งหลักแหล่งทำมาหากิน หรือด้วยเหตุผลใดก็ตาม ในระยะแรกคนที่เข้ามาใหม่มีจำนวนน้อย ไม่ค่อยมีผลกระทบต่อภาวะการเปลี่ยนแปลงทางภาษาเท่าใดนัก ต่อมาเมื่อคนภายนอกหลั่งไหลเข้าไปในสังคมก่องมากขึ้น ๆ เป็นการเพิ่มจำนวนคน เพิ่มระดับการปฏิสัมพันธ์กัน และการไปมาหาสู่กันก็มีเพิ่มมากขึ้นด้วย ถึงเวลานี้ภาษาก่องที่เคยมีจำนวนคนมากกว่าและมีศักดิ์ศรีเหนือกว่า ก็ถูกคนและภาษาที่ใหม่แทรกซึม จนสืบทอดความเป็นก่องเริ่มเจือจางลง

การแต่งงานกับคนนอกกลุ่ม ผลสืบเนื่องจากการอพยพของคนภายนอกเข้าสู่ชุมชนก่องข้างต้น ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนต่างเผ่าพันธุ์แน่นแฟ้นขึ้น มีการแต่งงานข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ ระหว่างคนก่องกับคนภายนอกกลุ่ม เป็นผลให้ภาษาภายนอกมีโอกาสเข้าถึงในระดับครอบครัว แต่เดิมที่เคยใช้ภาษาเดียว ก็เพิ่มเป็นสองภาษา ภาษาใครมีอำนาจและศักดิ์ศรีที่เหนือกว่า ขึ้นอยู่กับบทบาทในครอบครัว และบริบทรอบข้าง คนที่มีบทบาทสำคัญว่าภาษาก็จะสำคัญว่าด้วย ตัวอย่างเช่น มีผู้หญิงก่องคนหนึ่ง แต่งงานกับคนลาวครั้ง เธอใช้ภาษาก่องตลอดเวลาทั้งกับสามีและลูก เพราะเธอเป็นลูกสาวคนเล็กของผู้ใหญ่บ้านที่เป็นคนก่อง และอยู่ท่ามกลางญาติพี่น้อง ต่อมาสามีของเธอได้รับแต่งตั้งให้เป็นผู้ใหญ่บ้านต่อจากผู้เป็นพ่อตา จากที่เคยต้องเจียมเนื้อเจียมตัว กลับมามีอำนาจทางการปกครองทั้งในระดับหมู่บ้านและครอบครัว ถึงเวลานี้มีโอกาเลือกใช้ภาษาแม่ของตนกับคนรอบข้างในสถานการณ์ต่าง ๆ ได้มากขึ้น เมื่อลูก ๆ ที่แต่เดิมรับอิทธิพลข้างแม่มาตลอด ก็พลิกผันไปทางพ่อ ใช้ภาษาของพ่อมากขึ้น ๆ ประกอบกับเมื่อถึงเวลาทำบัตรประจำตัวประชาชนก็ต้องเลือกใช้เชื้อสายทางพ่อซึ่งเป็นคนลาว ที่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับความเป็นไทย จนไม่สามารถแยกขาดจากกันได้ ทำให้สิทธิต่าง ๆ เทียบเท่ากับประชากรไทยทั่วไป มีสิทธิเข้ารับการศึกษา

จากโรงเรียนตามหลักสูตรภาคบังคับ มีสิทธิเข้ารับการเกณฑ์ทหาร เพื่อจะได้มีโอกาสไปหาประสบการณ์จากโลกภายนอก และได้รับเงินเดือน ผนวกกับตำแหน่งทางทหาร ถึงแม้ว่าจะไม่สูงส่งอะไรก็ตาม

ระบบเศรษฐกิจและการเมือง สมัยก่อนกลุ่มก๊อ่งปกครองด้วยคนที่มีเชื้อชาติก๊อ่งบุตรชายคนโตของครอบครัวจะได้รับตำแหน่งสืบต่อจากผู้เป็นบิดา^๘ บังเอิญกลุ่มก๊อ่งไม่ว่าจะบ้านไหน ล้วนแต่มีลูกสาวและสมรสกับคนนอกกลุ่ม ทำให้อำนาจการปกครองถูกเปลี่ยนมือจากคนก๊อ่งไปเป็นของคนนอก ถึงอย่างไรก็ตามภาษาที่ใช้ในระบบการปกครองไทยก็เป็นภาษาไทยมาตรฐานซึ่งเป็นภาษาราชการ ใช้ในการประชุมที่เป็นทางการ หรือแจ้งข่าวต่าง ๆ ทำให้ชาวก๊อ่งได้เรียนรู้ภาษาไทยจากนักปกครอง นักพัฒนา นักวิชาการต่าง ๆ ที่เข้ามาในหมู่บ้าน ถึงแม้ว่าจะฟังไม่เข้าใจในระยะแรก ต่อมาเมื่อได้ยินได้ฟังบ่อย ๆ ก็เกิดการเรียนรู้และเข้าใจ เป็นอีกช่องทางหนึ่งที่ทำให้ภาษาไทยมีโอกาสแผ่ขยายเข้าไปในสังคมก๊อ่ง

4.2 ปัจจัยภายใน

โครงสร้างทางสังคม โครงสร้างทางสังคมและลักษณะความสัมพันธ์ของสมาชิกในสังคมก๊อ่ง มีลักษณะไดนามิก (dynamic) ไม่มีกฎเกณฑ์ตายตัวนัก สามารถปรับตัวเข้ากับการเปลี่ยนแปลงอันมีที่มาจากภายนอกได้เป็นอย่างดี ความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกเป็นฉันทญาณิมิตร ผ่อนปรน อะไรก็ได้ (จนทำให้เสียเปรียบแบบรู้เท่าไม่ถึงการณ์ และถูกเอารัดเอาเปรียบจากคนที่มุ่งหวังผลประโยชน์) แม้แต่เรื่องภาษาและวัฒนธรรมก็ยอมรับและนำภาษาของคนภายนอกมาใช้แทนที่ภาษาแม่ของตนโดยปราศจากความตระหนัก หรือสำเหนียกในความสำคัญของภาษาแม่

ทัศนคติต่อภาษา ทัศนคตินับว่าเป็นปัจจัยที่สำคัญมากต่อการคงอยู่หรือเสื่อมสลายของภาษา ถ้าประชากรก๊อ่งมีความรู้สึกต่อภาษาแม่ของตนไม่ดีแล้ว ก็จะส่งผลมาถึงการเลิกใช้ภาษาแม่ จากผลการวิจัยขั้นต้นพบว่า ประชากรก๊อ่งส่วนใหญ่มีทัศนคติเกี่ยวกับภาษาต่อกลุ่มเป็นกลางคิดเป็นอัตราร้อยละ 70.7 ทัศนคติเชิงบวกคิดเป็นร้อยละ 10.6 และทัศนคติต่อกลุ่มในเชิงลบคิดเป็นร้อยละ 18.7 นอกจากทัศนคติต่อกลุ่มแล้ว ยังมีการสำรวจทัศนคติต่อตนเองได้ผลดังนี้ คนก๊อ่งมีทัศนคติต่อตนเองเป็นกลางคิดเป็นอัตราร้อยละ 76 มีทัศนคติในเชิงบวกคิดเป็นอัตราร้อยละ 14.7 และมีทัศนคติในเชิงลบคิดเป็นอัตราร้อยละ 9.3 จะเห็นว่า ทัศนคติของคนก๊อ่งต่อกลุ่มและต่อตัวเองส่วนใหญ่มีระดับปานกลาง เรื่องของทัศนคติเป็นเรื่องของความรู้สึกนึกคิด สามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามกาลเวลา ปัจจุบันชาวก๊อ่งส่วนใหญ่มีทัศนคติในเกณฑ์ปานกลางอาจจะเพิ่มมาทางบวกได้ ถ้าได้รับกระตุ้นจากหลายฝ่ายเพื่อให้คนก๊อ่งมีความรู้สึกภาคภูมิใจและคิดถึงคุณค่ามรดกทางด้านภาษาและวัฒนธรรมของบรรพบุรุษ สลายความรู้สึกหรือทัศนคติที่ไม่ดีออกไป ดังคำพูดที่ว่า “ใครก็ทำให้เรากระจอกไม่ได้ ถ้าเราไม่รู้สึกระจอก”^๙ ประกอบกับมีจิตใจที่จะอนุรักษ์ พื้นฟู และ

^๘ ในสมัยก่อนผู้ใหญ่บ้านมาจากการแต่งตั้งของผู้ใหญ่บ้านเดิม แต่ปัจจุบันจากการเลือกตั้งของคนในชุมชนนั้น ๆ

^๙ คำกล่าวของ ดร.ลักษณะ ดาวรัตนหงษ์ ผู้ให้ข้อเสนอแนะแก่ผู้วิจัยด้านมนุษยวิทยา ผู้วิจัยขอขอบคุณไว้ ณ โอกาสนี้

ทะนุบำรุงภาษา วัฒนธรรม ประเพณีดั้งเดิมของปู่ย่าตายายไว้ ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นรากฐานที่มั่นคง สามารถใช้เป็นสะพานก้าวไปสู่สังคมในระดับขั้นที่สูงขึ้นโดยไม่จำเป็นต้องละทิ้งของเดิม

การติดต่อสื่อสารและการเลือกใช้ภาษาตามสถานการณ์ต่าง ๆ สืบเนื่องมาจากทัศนคติของคนท้องถิ่นที่มีต่อภาษาตนเอง ส่งผลถึงการเลือกใช้ภาษา ในกลุ่มที่ทัศนคติเชิงลบก็จะไม่เลือกใช้ภาษาท้องถิ่นไม่ว่าจะในสถานการณ์ใดก็ตาม ส่วนคนที่มีทัศนคติเป็นกลางและเชิงบวกก็จะมีทางเลือกใช้ภาษาตามวาระ ขึ้นอยู่กับว่าติดต่อกับใคร ที่ไหน และเรื่องอะไร ถ้าต้องการติดต่อกับคนท้องถิ่นด้วยกัน อายุอาณานิคมเสีย พูดอยู่ในหมู่บ้าน หรือบ้านญาติพี่น้อง ก็เลือกใช้ภาษาท้องถิ่นในการติดต่อ แต่ถ้าติดต่อกับครู หรือเจ้าหน้าที่ของรัฐ ก็ต้องใช้ภาษาไทย และถ้าติดต่อกับร้านค้าในหมู่บ้านก็ต้องใช้ภาษาลาว เป็นต้น ปัจจุบันแวดวงของการใช้ภาษาท้องถิ่นมีน้อยมาก และถูกจำกัดพื้นที่แค่เพียงในบ้านและหมู่บ้านอาวสุเท่านั้น กลุ่มวัยรุ่นไม่ใช้ภาษาท้องถิ่น ไม่ว่าจะติดต่อกับใครก็ตาม ดูเหมือนว่าภาษานี้กำลังถูกตีวงให้แคบลง และล้อมกรอบด้วยภาษาที่มีอิทธิพลมากกว่า

1. แนวทางการรักษาอัตลักษณ์ให้คงอยู่ และการฟื้นฟู

จากมูลเหตุที่ทำให้อัตลักษณ์เดิมของท้องถิ่นเสื่อมถอยลง ทั้งจากปัจจัยภายนอกและภายในดังที่กล่าวแล้ว หากปล่อยให้กลุ่มหรือภาษาท้องถิ่นเผชิญชะตากรรมโดยลำพัง เห็นทีภาษานี้คงจะถึงการรอสานสุวิไล เปรมศรีรัตน์ (2542) ได้เสนอแนวทางการอนุรักษ์ไว้ว่า ควรมีการเสริมสร้างและกระตุ้นให้ชาวบ้านมีความตระหนัก เกี่ยวกับสิทธิทางภาษาแม่ของตนเอง ขณะเดียวกันก็วางแผนฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของกลุ่มนี้ให้มีอายุยืนยาวขึ้นและสามารถอยู่ได้ในสังคมอย่างมีศักดิ์ศรี ดังคำกล่าวที่ว่า “ภาษาเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญของกลุ่มชน ทำให้เกิดความเชื่อมั่นในตนเอง” ซึ่งเป็นฐานสำคัญของการพัฒนาคนและชุมชน ตั้งแต่ปีค.ศ. 1951 องค์การยูเนสโกได้รายงานถึงความสำคัญของภาษาของกลุ่มชนต่าง ๆ ในฐานะที่เป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพที่สุดในการจัดการเรียนการสอนแก่กลุ่มชนผู้พูดภาษานั้น ๆ และประกาศว่ากลุ่มชนหนึ่ง ๆ มีสิทธิที่จะใช้ภาษาของตนในที่สาธารณะได้โดยเปิดเผย มีสิทธิที่จะเรียนรู้หนังสือโดยผ่านภาษาแม่ของตน และ มีสิทธิที่จะพัฒนาภาษาของตนให้ดำรงอยู่ โครงการจัดตั้งศูนย์เรียนรู้และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมในภาวะวิกฤติ สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล โดยการนำของ รศ.ดร.สุวิไลเปรมศรีรัตน์ เห็นคุณค่าของมรดกทางภาษาและวัฒนธรรมของภาษาที่กำลังอยู่ในวงล้อม ได้พยายามศึกษา รวบรวม ค้นหาวิธีการและแนวทางในการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาที่อยู่ในวงล้อม เพื่อให้สามารถคงอยู่ได้ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งตามสถานภาพของภาษาและวัฒนธรรมเหล่านั้น ถ้าเป็นภาษาที่อยู่ในภาวะวิกฤตขั้นสูงสุด มีคนพูดภาษานี้ได้จำนวนน้อยมาก และผู้พูดก็ไม่พึงประสงค์ที่จะรักษาไว้ ก็ต้องปล่อยให้ไป แต่สิ่งที่ทำได้ก็คือ รีบบันทึกเรื่องราวจากบุคคลที่ยังอยู่ไว้ให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ เพื่อใช้เป็นเอกสารสำหรับการศึกษาค้นคว้าในอนาคต ส่วนภาษาที่อยู่ในภาวะวิกฤติน้อยรองลงมา อยู่ในระดับที่พอจะอนุรักษ์และฟื้นฟูได้ มีจำนวนผู้พูดพอสมควร ผู้คนก็มีจิตใจที่จะธำรงรักษาไว้ ก็พอมีหวังที่จะ

อนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของกลุ่มตนไว้ได้ อาศัยประสบการณ์ที่ได้ร่วมในโครงการนี้ ทำให้ผู้วิจัยได้เห็นแนวทางที่จะนำมาปรับใช้กับชุมชนกุ่ม ทั้งนี้ทั้งนั้นต้องขึ้นอยู่กับความพอใจและความต้องการของชุมชนรวมทั้งปัจจัยด้านอื่น ๆ เป็นสำคัญ แนวทางการร่างและฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมกุ่ม¹⁰ มีดังนี้

กระตุ้นให้ชุมชนมีความตระหนัก หรือมีจิตสำนึกเกี่ยวกับภาษาแม่ของตน ให้มากกว่าเท่าที่เป็นอยู่ และกระตุ้นให้คนเกิดทัศนคติที่ดีต่อภาษา และปลูกฝังค่านิยมความเป็นกุ่มให้เพิ่มมากขึ้น โดยการเข้าไปทำความรู้จักแลกเปลี่ยนทัศนะกันระหว่างนักวิชาการกับชาวบ้านอย่างต่อเนื่องและสม่ำเสมอ เนื่องจากสังคมกุ่มเป็นสังคมทวิภาษาและพหุภาษา และมีแนวโน้มที่จะไปเป็นสังคมเอกภาษามากขึ้น เมื่อถึงเวลานั้นอัตลักษณ์เดิมทางด้านภาษาและวัฒนธรรมก็จะหายไปด้วย จึงน่าจะมีการส่งเสริมให้คนกุ่มเห็นคุณค่าของความเป็นกุ่ม โดยการใช้ภาษากุ่มในแวดวงต่าง ๆ เพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะในครอบครัวจากที่เคยใช้ภาษาลาวมากกว่าก็พยายามปรับเปลี่ยนมาใช้ภาษากุ่มให้เท่ากับที่ใช้ภาษาลาว และใช้พูดกับบุคคลทั่วไป เริ่มจากคนที่อยู่ใกล้ตัวก่อน ถ้าทำได้ชาวกุ่มก็จะมีสุขมากขึ้นเพราะสามารถพูดได้หลายภาษา ทั้งลาว ไทย และภาษาแม่ของตนเอง นับว่าได้เปรียบคนที่รู้ภาษาเดียว

ขยายขอบเขตการใช้ภาษาพื้นบ้าน สนับสนุนให้คนกุ่มใช้ภาษากุ่มในที่สาธารณะต่าง ๆ มากขึ้น เช่น ที่ประชุม โรงเรียน ตลอดจนสถานที่ราชการต่าง ๆ แม้แต่ในสื่อสารมวลชนประเภทต่าง ๆ เท่าที่จะเป็นไปได้ หน่วยงานให้คนกุ่มสร้างและขยายเครือข่ายการปฏิสังสรรค์เป็นวงกว้างขึ้น โดยการส่งเสริมและช่วยประสานการจัดตั้งเครือข่ายระหว่างชุมชนที่พูดภาษากุ่มในพื้นที่ต่าง ๆ ให้มีโอกาสได้พบปะพูดคุยกัน พร้อมทั้งกระตุ้นให้คนกุ่มหันมาใช้ภาษากุ่มเพิ่มมากขึ้น และใช้ภาษากุ่มในการประกาศข่าวหรือแจ้งข่าวสารทางหอกระจายข่าวของหมู่บ้าน หรือใช้ภาษากุ่มในการประกาศข่าวเล็กน้อยภายในหมู่บ้าน หรือที่ศาลาประชาคมของหมู่บ้าน

จัดกิจกรรมวัฒนธรรมชุมชนท้องถิ่น สนับสนุนให้มีการทำกิจกรรมด้านภาษาและวัฒนธรรมกุ่มร่วมกันภายในหมู่บ้าน โดยกำหนดสถานที่รวมคนภายในหมู่บ้าน หรือจัดตั้งเป็นศูนย์เรียนรู้และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมกุ่มก็ได้ หรือจะจัดที่โรงเรียนหรือที่ใดก็ได้แล้วแต่ชาวกุ่มจะเห็นว่าเหมาะสม

พัฒนาระบบตัวเขียนภาษา กุ่ม ภาษา กุ่ม มีแต่เพียงภาษาพูดเท่านั้น ไม่มีภาษาเขียน ทำให้การถ่ายทอดความรู้จากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่งขาดความสมบูรณ์ ไม่มีความยั่งยืน เพื่อให้การสืบทอดภาษา กุ่ม เป็นไปอย่างยั่งยืนถาวร ภาษาเขียนจึงมีความสำคัญมาก เพราะภาษาเขียนเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่มีลักษณะเป็นรูปธรรม สามารถใช้สื่อสารได้ในหลายแวดวง และสามารถใช้เป็นเครื่องมือในการบันทึกเรื่องราวต่าง ๆ อาทิ วัฒนธรรมดั้งเดิม ประเพณีไหว้ผีหมู่บ้าน เพลงพื้นบ้าน หรือ วัฒนธรรมอื่น ๆ หรือเพื่อจัดทำแบบเรียนสำหรับเยาวชนรุ่นใหม่ได้ศึกษาหาความรู้ และสามารถชะลอการดับสูญของภาษานี้ อีกทางหนึ่ง

¹⁰ แนวทางเหล่านี้ไม่ใช่สูตรสำเร็จตายตัว มีการปรับเปลี่ยนตลอดเวลา เนื่องจากคุณสมบัติของแต่ละชุมชนต่างกัน และขึ้นอยู่กับความพร้อมและปัจจัยต่าง ๆ ของชุมชนและผู้สนับสนุนภายนอกด้วย

พัฒนาหลักสูตรท้องถิ่นภาษาท้องถิ่น สนับสนุนให้มีการพัฒนาหลักสูตรท้องถิ่นภาษาและวัฒนธรรมท้องถิ่น เป็นวิชาเลือก โดยชุมชนเป็นแกนนำในการพัฒนาหลักสูตร ทำแผนการสอน และทำอุปกรณ์สื่อการเรียนการสอน อาจจะเป็นทางรอดทางหนึ่งของภาษาท้องถิ่น ทั้งนี้ต้องอาศัยความร่วมมือจากหลายฝ่าย ทั้งนักวิชาท้องถิ่น ครูในโรงเรียน ผู้ชำนาญการเฉพาะด้าน และสมาชิกของชุมชน ต้องทุ่มเทกำลังกาย กำลังใจ และกำลังทรัพย์ จึงจะทำให้การพัฒนาหลักสูตรท้องถิ่นภาษาท้องถิ่นสำเร็จลุล่วงไปได้

6. บทส่งท้าย

จากการวิจัย ทำให้ทราบสถานการณ์ของภาษาและวัฒนธรรมของชุมชนท้องถิ่นในปัจจุบันว่า เป็นชุมชนเล็ก ๆ กำลังได้รับผลกระทบจากปัจจัยภายในและภายนอกมากมาย ทำให้มีการใช้ภาษาพูดอยู่ในแวดวงค่อนข้างจำกัด และเด็กรุ่นใหม่ก็ไม่นิยมใช้ภาษาแม่ของตนเอง เป็นเครื่องบ่งชี้อนาคตว่า ภาษาและวัฒนธรรมนี้จะหมดไปในอีก 2-3 ช่วงอายุคน จึงเป็นความจำเป็นเร่งด่วนที่จะต้องศึกษาภาษาและวัฒนธรรมนี้ไว้ โดยในขั้นแรกอาจจะเป็นการศึกษาของนักศึกษา นักวิจัย หรือนักวิชาการ ในขณะเดียวกันก็กระตุ้นชุมชนให้เกิดจิตสำนึกรัก ห่วงแหนภาษาและวัฒนธรรมของตน เป็นผลให้ชุมชนเกิดพลังในการขับเคลื่อน และมีกระบวนการทำงาน ทำให้เกิดการพัฒนาทางด้านความคิด สติปัญญา ในการแก้ปัญหาต่าง ๆ อันจะนำไปสู่การพัฒนาที่ยั่งยืนโดยยืนอยู่บนรากฐานเดิมอย่างมั่นคง ในขณะเดียวกันก็สามารถนำประสบการณ์เก่ามาประยุกต์เข้ากับสิ่งใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมได้อย่างชาญฉลาดและรู้เท่าทัน ดังคำกล่าวของ ศ. (พิเศษ) ดร. ชลธิรา สัตยาวัฒนา (2543:238) ที่ว่า “การหวนกลับไปหารากเหง้าเหล่ากอของเรา มิใช่กลับไปอย่างหลงมกมาย ฟูมฟายหาอดีต แต่เป็นการกลับไปทำความเข้าใจอดีตให้ท้องแท้ แล้วนำเอาอดีตที่ปรับปรุงแล้วมารับใช้ปัจจุบัน” ทั้งนี้ทั้งนั้นต้องขึ้นอยู่กับความต้องการของชุมชนเป็นสำคัญ นักวิชาการและนักภาษาศาสตร์ เพียงแต่มีหน้าที่คอยดูแลอยู่ห่าง ๆ คอยกระตุ้น และเป็นกำลังใจให้คนท้องถิ่นได้มีโอกาสลุกขึ้นมาช่วยกัน ร่วมแรง ร่วมใจ ร่วมกิจกรรมชะลอการเสื่อมสลายซึ่งอัตลักษณ์เดิม และขณะเดียวกันก็มีกิจกรรมเพื่อการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม จึงจะทำให้อัตลักษณ์แห่งความเป็นท้องถิ่นนี้มีอายุยืนยาวต่อไป และสามารถยืนหยัดอยู่ในโลกนี้ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและสง่างาม

หนังสืออ้างอิง

- ชลธิรา สัตยาวัฒนา. 2542 "แนวความคิดการสืบสานประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ : ข้อเสนอทางทฤษฎี" ใน *สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย จัดพิมพ์เนื่องในวโรกาส สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี เสด็จพระราชดำเนินทรงเปิดศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร*, 217-248.
- ชลธิรา สัตยาวัฒนา. 2530. *ลัษะเมืองน่าน (วารสารเมืองโบราณฉบับพิเศษ)*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 224 หน้า.
- มยุรี ถาวรพัฒน์ 2540. *สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ก่อง (อุก้อง)*. นครปฐม : สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สุริยา รัตนกุล 2531. *น่านภาษาในเอเชียอาคเนย์ ภาคที่ 1*. กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. 2537 . *ขมุ ลัษะ ถิ่น และมลาปรี (ผิทองเหลือง) ในจังหวัดน่าน และปัญหาในการเรียกชื่อ*. *ภาษาและวัฒนธรรม* 13(1) 108-118.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. 2543 . *ภาษาและวัฒนธรรมในภาวะวิกฤต*. ใน *เจียม ทองดี (บรรณาธิการ), รวมบทความทางวิชาการ ภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท* (หน้า 20-39). สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. 2544. *ประมวลองค์ความรู้ชนกลุ่มน้อยที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกในประเทศไทย*. เอกสารหมายเลข 2สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล. เอกสารไม่ตีพิมพ์
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์ และคณะ. 2543. *แผนที่ภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในประเทศไทย*. สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล. เอกสารไม่ตีพิมพ์
- อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. 2545. *ภาษาในสังคมไทย: ความหลากหลาย การเปลี่ยนแปลง และการพัฒนา*. พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- เอกวิทย์ ณ ถลาง. 2534. *วิเคราะห์เอกลักษณ์ไทย ในกระแสความเปลี่ยนแปลง บริษัทอมรินทร์ พริ้นติ้งกรุ๊ป จำกัด*
- Baker C. 1996. *Foundation of Bilingual Education and Bilingualism*, Second Edition, Colin Baker, US
- Bradley, David. 2000. "Language Attitudes: The Key Factors in Language Maintenance", In Bradley & Bradley (eds.), *Language Maintenance for Endangered Languages: An Active Approach*, Curson Press. (pp.86-93)
- Bradley, David. 1996. "Phonological convergence in a minority language: Ugong in Thailand." In E. Schiller (ed.) *Southeast Asia as a Linguistic Area*, Chicago Linguistics Society

pression.

- Bradley, David. 1989. "Dying to be Thai: Ugong in western Thailand." *La Trobe Working Papers in Linguistics* 2: 19-28
- Bradley, David. 1985. "Traditional minorities and language education in Thailand." In David Bradley (ed.), *Language Policy, Language Planning and Sociolinguistics in South-East Asia*. (ed.) *Papers in South-East Asian Linguistics* No. 9. Canberra: Pacific Linguistics A-67: 87-102.
- Bradley, David. 1983. "Identity: the persistence of minority groups." In J. Mckinnon and W. Bhruksasri (eds) *Highlanders of Thailand*, 46-55. Kuala Lumpur: Oxford University, paperback edition 1986.
- Bradley, David. 1981. "Majority-minority linguistic interfaces in Thailand." *Working Papers in Linguistics*. University of Melbourne 7: 79-86.
- Bradley, David. 1978. "Identity, dialect and sound change in mBisu and Ugong." *Working Papers in Linguistics*. University of Melbourne 4: 37-46.
- Fasold R.W. 1984. *The Sociolinguistics of Society* VI. 1-2, Blackwell Publishers, Oxford, UK.
- Kerr, A.F.G. 1927. "Two Lawa vocabularies" *Journal of the Siam Society*. 21.1: 53-63.
- Mayuree Puapunsuddee. 1993. *Verb in Ugong*. M.A. Thesis. Institute of Language and Culture for Rural Development, Mahidol University.
- Migliazza, Brian. 2002. "Multilingualism among the So People of Issan.. In Paper prepared for the 8th International Conference on Thai Studies. Nakhon Phanom, Thailand-Ramkhamhaeng University 9-12 January 2002.
- Pusit Rujjanavet. 1986. *The phonology of Ugong in Uthaitхани Province*. M.A. Thesis, Institute of Language and Culture for Rural Development, Mahidol University.
- Smally, William. 1994. *Linguistic diversity and national unity: language ecology in Thailand*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Suwilai Premsrirat.1998. "On Language Maintenance and Language Shift in Minority Languages of Thailand: A Case Study of So(Thavung)", In Kazuto Masumura (ed.), Studies in Endangered Languages. Hituzi Syobo (149-175).
- Wurm, Stephen A. 1991. Language death and Disappearance : Cause and Circumstances. In R.H. Robins & E.M. Untenbeck, *Endangered Language* (pp. 1-18) Oxford: Berg. Press.

การฟื้นฟูและสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวอาข่าในประเทศไทย และประเทศเพื่อนบ้าน¹

ปนัดดา บุญยสารน้อย²

บทนำ

มนุษย์ในปัจจุบันแต่งแต้มอดีต เพื่อสร้างอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมา การสร้างประวัติศาสตร์จึงเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่อง และเป็นกระบวนการต่อสู้เพื่อยืนยันความหมายของการมีตัวตนของกลุ่ม การสร้างประวัติศาสตร์จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของกระบวนการสืบทอด การฟื้นฟูและการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ รวบรวมทศวรรษที่ผ่านมา อัตลักษณ์หรือความมีตัวตนที่ถูกสร้างขึ้นบนพื้นฐานของความเป็นรัฐชาติ ได้เคลื่อนตัวเข้าสู่จุดวิกฤตจนพังทลายลงในหลายประเทศ ชุมชนจินตนาการแบบเดิมที่วางอยู่บนเงื่อนไขแห่งความเป็นพลเมืองของรัฐชาติ เริ่มเสื่อมความสำคัญลงอย่างรวดเร็วภายใต้การถล่มทลายของกระแสโลกาภิวัตน์ ชุมชนจินตนาการในรูปแบบใหม่ที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ เชื้อชาติและความเป็นท้องถิ่น เริ่มเข้ามามีบทบาทและความสำคัญมากขึ้น การก่อร่างสร้างตัวของชุมชนจินตนาการบนพื้นฐานของความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ซึ่งกำลังเกิดขึ้นในภูมิภาคต่าง ๆ ทั่วโลก อาจมีรูปแบบที่แตกต่างกันออกไป ในกรณีของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เคยถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติอย่างหลวม ๆ และยังคงรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ของตนไว้ได้ กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้มักมีการสืบทอดทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของตนเองแยกออกจากชนกลุ่มใหญ่ในรัฐชาติ ดังนั้นกระบวนการต่อสู้เพื่อแยกตัวหรือเรียกร้องอิสรภาพจึงไม่ได้เน้นการผลิตของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมท้องถิ่น เพราะกลุ่มมีความต่อเนื่องทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์มาโดยตลอด แต่ในกรณีของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกผสมผสานในบางระดับและกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการใช้ภาษาเดียวกัน เชื้อชาติเดียวกัน ศาสนาเดียวกัน หรือสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่าง จะมีความสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างตัวตน (ยศ สันตสมบัติ, 2543: 225-235)

บทความนี้เขียนขึ้นภายหลังจากที่ผู้เขียนได้มีโอกาสเดินทางไปเข้าร่วมการประชุมที่ชื่อว่า The 4th International Conference on Hani-Akha Culture ที่แคว้นหงเหอและหยวนหยาง³ มณฑลยูนนาน ประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน เมื่อเดือนธันวาคม 2545 ที่ผ่านมา การไปร่วมประชุมครั้งนี้ทำให้ได้เรียนรู้ถึงกระบวนการและพัฒนาการความพยายามของชาวอาข่าในหลายประเทศ ในอันที่จะร่วมมือกันสร้างชุมชนจินตนาการขึ้นจากสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ เพื่อการฟื้นฟูและสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ขึ้น

¹ บทความนำเสนอในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ 2 เรื่อง ชาติและชาติพันธุ์: วิถีชีวิตและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในโลกปัจจุบัน ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร กรุงเทพมหานคร 26-28 มีนาคม 2546

² นักวิจัย ประจำสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ srobbmm@chiangmai.ac.th

³ มีชื่อเป็นทางการว่า “เขตปกครองตนเองหงเหอฮานี-ยี่” (Honghe Hani & Yi Nationalities Autonomous Prefecture)

โดยมีผู้เข้าร่วมที่เป็นชาวอาข่าจากประเทศไทย ประเทศจีน และประเทศพม่ามาเข้าร่วม พร้อมทั้งนักวิชาการและผู้ที่มีสนใจทั้งชาวจีนและชาวต่างประเทศ นอกจากนี้ก่อนหน้าที่จะไปเข้าร่วมการประชุม ผู้เขียนได้ไปเยือนและพักอยู่กับครอบครัวชาวอาข่าครอบครัวหนึ่งที่หมู่บ้านบ่าซา เขตเมืองเซียวจี (xiaojie) แคว้นสิบสองปันนา เป็นเวลา 1 สัปดาห์⁴ ทำให้ผู้เขียนมีโอกาสดูและสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมเกี่ยวกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวอาข่าในประเทศไทยและประเทศจีนในระดับครอบครัวซึ่งเกิดจากการแต่งงานข้ามรัฐชาติของหญิงอาข่าจากประเทศไทยกับชายอาข่าประเทศจีน แม้ว่าจะมีระยะเวลาสั้นแต่การร่วมเดินทางไปกับหญิงสาวอาข่าจากประเทศไทย เพื่อไปเยี่ยมครอบครัวชาวอาข่าในประเทศจีนในฐานะลูกสะใภ้ ทำให้เราได้ถกเถียงแลกเปลี่ยนกันถึงอัตลักษณ์ความเป็นชาวอาข่าในไทยและจีนตลอดระยะเวลาที่ได้อยู่ร่วมกับครอบครัว

บทความนี้จึงมุ่งที่จะเสนอให้เห็นภาพชีวิตสังคมและวัฒนธรรมและกระบวนการความคิดเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวอาข่าในหมู่บ้านเล็ก ๆ แห่งหนึ่งในแคว้นสิบสองปันนาที่มีสายสัมพันธ์เชื่อมโยงกับคนอาข่าในประเทศไทย และปรากฏการณ์กระบวนการฟื้นฟูและการสร้างอัตลักษณ์ของชาวฮานี-อาข่าในประเทศไทยและประเทศเพื่อนบ้าน ที่เกิดขึ้นจากการประชุมอันว่าด้วยความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวฮานี/อาข่า

⁴ ขอขอบคุณครอบครัวของคุณหวาง เจียนหัว (Ayoe), พ่อถึงเจียและภรรยา, ครอบครัวของพี่สาวและน้องสาวทุกคน ตลอดจนชาวบ้านในหมู่บ้านบ่าซา ที่ให้โอกาสแก่ผู้เขียนเข้าไปพักพำนักอยู่ในหมู่บ้าน

ประวัติศาสตร์อาซา: บทสำรวจเบื้องต้น

นายหลี่ พูอี ข้าราชการของรัฐบาลจีนยุคก๊กมินตั๋ง ซึ่งอยู่ในลี้ภัยสองปีนาน 30 กว่าปีกล่าวไว้ว่า ในระยะก่อนยุคสาธารณรัฐประชาชนจีนจะสถาปนาขึ้นเมื่อ พ.ศ.2492 นั้น พวกอาซายังมีกษัตริย์ของตนอยู่บนยอดเขานานลู่ ในอำเภอหนานเจียว มณฑลยูนนานยังมีพวกอาซาส่งส่วยรายปีกันอยู่ ซึ่งเป็นร่องรอยตกค้างของอำนาจเก่าแก่ของอาซา..⁵ ต่อมาได้อพยพลงมาจากทางตะวันตกเฉียงใต้ของเมืองต้าหลี่ลงมาจนได้ลี้ เมื่อลงมาครั้งแรกก็อยู่ตามที่ลุ่มแม่น้ำ ภายหลังพวกไต้ลื้อยกลงมาแย่งชิงที่นาริมน้ำของพวกอาซาไปหมด พวกอาซาพ่ายแพ้จึงถูกเรียกเป็น ซา (ซาทาส) เมื่อพ่ายแพ้แล้วก็เลยต้องร่นขึ้นไปอยู่ตามป่าเขา...เมื่อผ่านมานับพัน ๆ ปีก็เคยชินกับดินฟ้าอากาศ เมื่อลงมาอยู่ที่ราบลุ่มก็ผิดอากาศ เจ็บไข้ไม่ได้หยุด จึงละทิ้งความคิดที่จะช่วงชิงที่ลุ่มคืนจากชาวไต้ลื้อ พวกอาซาเรียกตัวเองว่า “ก้อ” ซึ่งพวกไต้ลื้อนำไปเรียกว่า “ซำก้อ” คำว่า “ซา” นั้นแปลว่า เหยย หรือ ทาส ทั้งนี้เนื่องมาจากพวกอาซาพ่ายแพ้แก่พวกไต้ลื้อ และตกเป็นผู้ถูกปกครองตลอดมา⁶

Leo Altling Von Geusau (2000: 125-127) กล่าวว่ามียุทธชนชาติพันธุ์หลายกลุ่มย่อยที่รวมอยู่ในชื่อเรียกเป็นกลุ่มใหญ่ว่า “อาซา” หรือ “ฮานี” จำนวนประมาณ 2.5 ล้านคน กระจายตัวอยู่ตามเขตภูเขาสูงในมณฑลยูนนานทางตะวันตกเฉียงใต้ของประเทศจีน ทางภาคเหนือของลาว เวียดนาม ไทย และทางตะวันออกของประเทศพม่า

ในประเทศจีนรัฐบาลเรียกกลุ่มชนเหล่านี้ภายใต้คำว่า “ฮานี” ในยุคสมัยของเหมาเจ๋อตุง นักวิชาการทางชาติพันธุ์ศึกษาและนักภาษาศาสตร์ เรียกชนเผ่าอาซาว่า “อาญี” (A-nyi) เมื่อตกเป็นข้าทาสของชาวไต คำว่า “ซา” ซึ่งหมายถึง ทาส ถูกชาวไตนำมาใช้เรียกแทนคำเดิม จนกลายเป็น “อาซา” และชาวอาซาได้แปลความชื่อเรียกของตนเองว่า “คนผู้อยู่ตรงกลาง” ในประเทศจีนเขตที่มีชาวฮานีกระจายตัวอยู่มากคือ ที่เขตปกครองตนเองหงเหอ (Honghe) บริเวณแม่น้ำแดงตอนเหนือของชายแดนระหว่างจีนและเวียดนาม

⁵ จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ ฉบับสมบูรณ์* เพิ่มเติมข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม, พิมพ์ครั้งที่ 4 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม บริษัทเคลิไทย จำกัด, 2540: หน้า 307-308)

⁶ จิตร ภูมิศักดิ์ เคยตั้งข้อสมมติฐานเองว่า “...การที่ชาวก้อเรียกตัวเองว่า อาซา นั้นน่าจะเรียกตามภาษาจีน และจีนก็เรียกตามภาษาไต้ลื้ออีกทอดหนึ่ง ตัวอย่างที่ยังพอมีให้เห็นอยู่คือ พวกกะว๋ซึ่งไต้ลื้อเรียก ซำว่ ชาวจีนนำไปเรียกว่า ซำหว๋า หรือ คานว๋า, พวกซำหู่ที่ชาวไต้ลื้อเรียก ซำมู่ ชาวจีนก็เรียกตามว่า ซำหมก เห็นมีแต่พวกก้อซึ่งมีชื่อดั้งเดิมของตนเองว่า ก้อ อยู่แล้ว แต่หันไปรับเอาคำว่า อาซา ไปจากจีน ทำนองเดียวกับพวก กวย ในไทยรับเอาคำว่า ส่วย ในภาษาไทยไปใช้ด้วยอีกชื่อหนึ่ง...” นอกจากนี้จิตร ภูมิศักดิ์ ยังเสนอข้อมูลที่มีผู้อธิบายไว้ก็คือ “...การที่ชาวก้อเรียกตัวเองว่า อาซา ก็เพราะพวกนี้บางทีก็สร้างบ้านแบบกระต๊อบติดดินเหมือนชาวจีน แต่บางทีก็สร้างเป็นเรือนมิมเส้า ยกพื้น ลักษณะการสร้างที่อยู่เปลี่ยนไปมาระหว่างสองสิ่ง การอยู่ในระหว่างสองสิ่งหรือเป็นกลาง ๆ นี้ ภาษาไต้ลื้อเรียก อาซา (A-kha) จึงได้เรียกตัวเองว่า ซำซา...” จะเห็นได้ว่าชื่อที่คนกลุ่มต่าง ๆ เรียกชาวอาซา ไม่ได้เป็นเพียงแค่ชื่อที่ใช้เรียกขานกันเท่านั้น แต่ได้สะท้อนลักษณะความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชาวอาซากับชนชาวไต ที่เคยอยู่ร่วมกันมาอย่างใกล้ชิดในบริเวณแคว้นสิบสองปันนา เป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่กลุ่มชาวไตมีอำนาจเหนือกว่าชาวอาซามาโดยตลอดและส่งผลกระทบมาจนถึงปัจจุบัน แม้แต่การเรียกชื่อเผ่าพันธุ์ ชาวอาซาก็ได้รับอิทธิพลจากชาวไตไปอย่างมาก จนยอมรับเอาคำที่ชาวไตเรียกเพื่อบ่งบอกสถานะที่ด้อยกว่าคือการเป็นข้าทาส ไปเป็นชื่อเรียกกลุ่มเผ่าของตนอย่างเหนียวแน่น แม้ในปัจจุบันชาวอาซาในประเทศไทยก็ยังภูมิใจที่จะถูกเรียกว่า “อาซา” มากกว่า “อ้อก้อ”

นาม, ในเขตเมืองซือเหมา (Simao) ใจกลางของแคว้นยูนนานตอนใต้ ซึ่งมีประชากรจำนวนสองในสาม หรือประมาณ 300,000 คน เป็นชาวฮานี/อาฮา นอกจากนี้กลุ่มที่เรียกตัวเองว่า "อาฮา" กระจายตัวอยู่ในสามพื้นที่คือ เขตปกครองตนเองชาวไตในแคว้นสิบสองปันนา ทางตอนเหนือของลาวและตะวันออกเฉียงเหนือของพม่า เขตปกครองตนเองผู้เอ้อ (Puer) ทางตะวันตกเฉียงใต้ของเมืองคุนหมิง และเขตปกครองตนเองลาหู่/ว้า ที่เมืองหลานซาง (Lancang) ทางตะวันออกเฉียงเหนือของชายแดนพม่า รวมแล้วในประเทศจีนมีจำนวนประชากรชาวฮานี/อาฮา ประมาณ 600,000-700,000 คน

ในประเทศพม่ามีชาวอาฮาจำนวนประมาณ 150,000 คน อยู่บริเวณแคว้นเชียงตุง ในเขตภูเขาของรัฐฉานทางตอนเหนือของพม่า (Akha Society for Culture and Art, Kengtung, 1996) ชาวไทใหญ่และพม้ามักเรียกว่า "ก่อ"

ในตอนเหนือของประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ชาวอาฮาส่วนใหญ่อยู่ในเขตภูเขาสูงของแขวงพงสาลีและหลวงน้ำทา ซึ่งมีชายแดนติดต่อกับแคว้นสิบสองปันนาและพม่า มีการประมาณการว่ามีชาวอาฮาในลาวประมาณ 92,000-100,000 คน

ในตอนเหนือของเวียดนาม มีชาวอาฮาอาศัยอยู่ประมาณ 2,000-3,000 คน บริเวณเขตแม่น้ำดำ ไกล่ชายแดนลาว

ในภาคเหนือของประเทศไทย ตัวเลขของทางราชการแจ้งว่ามีชาวอาฮาจำนวนประมาณ 58,000 คน (สถาบันวิจัยชาวเขา, 1995) เนื่องจากมีชาวอาฮาที่ยังไม่ได้รับสัญชาติไทยอีกจำนวนมาก จึงคาดว่าน่าจะจะมีจำนวนชาวอาฮาในไทยประมาณ 75,000 คน

บันทึกจากหมู่บ้านบ้ำชา เมืองเซียวจี แขวงเชียงรุ่ง แคว้นสิบสองปันนา¹ สาธารณรัฐประชาชนจีน

หมู่บ้านบ้ำชา ตั้งอยู่ระหว่างเมืองตงเฟื่อง (Dongfong) และเซียวจี (Xiaojie) บนถนนสายหลักจากเมืองเชียงรุ่งสู่ตอนใต้ หากเดินทางโดยรถโดยสารจากเมืองเชียงรุ่งจะใช้เวลาประมาณ 45 นาที แล้วจึงแยกเข้าหมู่บ้านอีกประมาณ 3-4 กิโลเมตร ผ่านชุมชนชาวหล่าป้อ และหมู่บ้านชาวหมี่ซุม² หมู่บ้านบ้ำชาตั้งอยู่บนบริเวณที่ราบลุ่ม มีหมู่บ้านอาฮาใกล้เคียงคือบ้านละโอะอาฮา ซึ่งหมายถึงหมู่บ้านที่ตั้งอยู่บนพื้นที่ต่ำกว่า ชาวอาฮาทั้งสองหมู่บ้านนี้เป็นอาฮาที่เรียกตัวเองว่า "อาเจ้าอะอาฮา" ส่วนหญิงอาฮาจากเมืองไทยที่กลายมาเป็นสะใภ้ของคนอาฮาที่บ้านบ้ำชานี้เป็นอาฮาในกลุ่มที่เรียกตัวเองว่า "จิงกั่วอาฮา" (คำว่า จิงกั่ว ในภาษาอาฮาหมายถึง ประเทศจีน) อาฮาในกลุ่มอื่นในไทยเรียกอาฮาในกลุ่มนี้ว่า "หล่าป้ออาฮา" (คำว่า หล่าป้อ ในภาษาอาฮาหมายถึง คนจีน) "อู๋เบี่ยอาฮา" หรือ "ผานมีอาฮา"

¹ แคว้นสิบสองปันนา มีชื่ออย่างเป็นทางการว่า เขตปกครองตนเองสิบสองปันนาไท (Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture) เมืองเซียงรุ่ง เป็นเมืองศูนย์กลางของแคว้นสิบสองปันนา อาจเรียกอีกอย่างว่า เซียงรุ่ง เป็นคำเรียกที่ปรากฏอยู่ในเอกสารล้านนาและของพม่า ในเอกสารจีนโบราณเรียกเมืองนี้ว่า เชอหลี่ (Ch'e-li) แต่ในปัจจุบันเรียกว่า จิงหง (Jinghong) (นัชชา เลานศิรินาถ, 2541 หน้า 25)

² ชาวอาฮาเรียกชาวจีนฮ่อว่า หล่าก้อ และเรียกชาวไตว่า หมี่ซุม

ระหว่างทางเข้าหมู่บ้านสังเกตเห็นได้ว่าสภาพบ้านเรือน ลักษณะการสร้างบ้านของชาวอาข่าและชาวไต มีลักษณะที่คล้ายคลึงกันมาก คือเป็นบ้านสองชั้นมีใต้ถุนสูง บริเวณใต้ถุนส่วนหนึ่งกันเป็นคอกไว้สำหรับเป็นที่เลี้ยงสัตว์ อีกส่วนหนึ่งกันไว้เป็นห้องสำหรับเก็บผลผลิตยางพาราที่กรีดยากจากสวนเพื่อรวบรวมไปขายที่ศูนย์รับซื้อยางพาราของทางราชการ หลังคาบ้านส่วนใหญ่มุงด้วยดินเผาเป็นแผ่นแบนและมีช่อเกี้ยวเหมือนกับไม้แป้นเกล็ดที่คนไทยทางภาคเหนือในประเทศไทยเคยใช้มุงหลังคาบ้าน (ภาษาอาข่าเรียกบ้านแบบนี้ว่า มีฉ่ายั้ม แปลว่า บ้านดิน) บางบ้านมุงหลังคาด้วยหญ้าคา (ภาษาอาข่าเรียกว่า อู๋ยั้ยั้ม แปลว่า บ้านหญ้าคา) บ้านของชาวอาข่าจะตั้งอยู่บริเวณที่เป็นเนินเขาลาดชันและอยู่ลึกถัดเข้าไปด้านในมียาไม้ล้อมรอบ ส่วนหมู่บ้านของคนไตจะตั้งอยู่บนพื้นที่ราบลุ่มเป็นที่นาผืนใหญ่ มีวัดเป็นศูนย์กลางของชุมชน เนื่องจากสภาพหมู่บ้านของชาวอาข่าและบ้านเรือนของคนไตเหมือนกันมาก หากเพียงแค่เดินทางผ่านไปอาจจะแยกแยะไม่ได้ว่าหมู่บ้านใดเป็นหมู่บ้านคนใด หมู่บ้านใดเป็นหมู่บ้านอาข่า แต่ถ้าได้เดินเข้าไปในบริเวณหมู่บ้านของคนไตจะพบว่าคนไตนิยมสร้างรั้วก่ออิฐขึ้นเป็นกำแพงเพื่อกันตัวบ้านและทางเดินในหมู่บ้าน แต่บ้านของชาวอาข่าไม่นิยมสร้างกำแพงรั้วเช่นนี้ เมื่อเดินลัดเลาะไปในหมู่บ้านก็จะพบเห็นชาวอาข่าในแต่ละหลังคาเรือนทำกิจกรรมต่าง ๆ อยู่ และสามารถเข้าไปพูดคุยทักทายกันได้เลย

ในบริเวณรอบ ๆ หมู่บ้าน ที่ดินทุกแห่งได้ถูกใช้เพื่อทำการเกษตรทั้งหมด ที่ดินที่ถูกทิ้งให้รกร้างว่างเปล่าโดยไม่ใช้ประโยชน์แทบจะหาไม่ได้เลย ถ้าเป็นที่ดินผืนใหญ่ในที่ลุ่มก็จะใช้เป็นที่ทำนา ส่วนที่ดินที่เป็นที่ดอนเล็กน้อยส่วนใหญ่ในแถบนี้จะเป็นสวนยางพารา³ ที่ดินผืนเล็กผืนน้อยทุกแห่งก็จะใช้ปลูกพืชผักสำหรับบริโภคและเพื่อขาย ดังนั้นจึงพบเห็นแปลงผักแปลงเล็กแปลงน้อยทั่วไปทุกหนแห่ง ที่ดินที่ยังทิ้งไว้ว่าง ๆ ไม่ได้ใช้ปลูกอะไรคือที่ดินของทางราชการเท่านั้น ปัจจุบันทางราชการจีนมีกฎหมายในการกำหนดและแบ่งสรรที่ดินให้แก่ประชาชนตามจำนวนสมาชิกในครัวเรือนเพื่อให้ประกอบอาชีพทำมาหากิน ไม่มีสิทธิขายที่ดิน ประชาชนที่อาศัยอยู่ในเขตชนบทจะได้รับการจัดสรรที่ดินเพื่อใช้ในการเกษตร ประชาชนที่อาศัยอยู่ในเขตเมืองก็จะได้รับการจัดสรรที่ดินเพื่อเป็นที่อยู่อาศัยและประกอบอาชีพเพื่อการค้า ครอบครัวในเขตเมืองกำหนดให้มีลูกได้เพียง 1 คน ขณะที่ครอบครัวในเขตชนบทกำหนดให้มีลูกได้ 2 คน

ทุกคำคืนภายใต้หลังคาบ้านของถัง เจีย ผู้เป็นพ่อสามี จะมีญาติพี่น้องตลอดจนเพื่อนบ้านจำนวนไม่ต่ำกว่าสิบคนแวะเวียนเข้ามาล้อมวงนั่งพูดคุยซักถามหญิงอาข่าจากเมืองไทย (นามสมมติว่า หมี่เคอะ) ผู้เป็นสะใภ้ถึงเรื่องราวชีวิตและความเป็นมาต่าง ๆ ของตัวเธอและครอบครัวที่เมืองไทย หมี่เคอะเคยเล่าให้

³ ในบริเวณตอนใต้ของสิบสองปันนาคือพื้นที่ปลูกยางพาราจำนวนมาก ชาวอาข่าที่นั่นกล่าวว่า ต้นยางพารา เปรียบเหมือนต้นไม้ที่เทวดามอบให้พวกเขาขึ้นรอบมาก ด้วยเหตุผลที่ว่ายางพาราปลูกง่าย ไม่ต้องการการดูแลมากนัก และให้ผลผลิตอย่างงดงาม ไม่ต้องการแรงงานมาก ปัจจุบันราคายางพาราดิบขายได้ราคาประมาณกิโลกรัมละ 3 หยวน หรือประมาณ 15 บาท คนที่สามารถกรีดยาได้อย่างดีมาก บางวันอาจทำรายได้ถึงประมาณ 150 หยวนต่อวัน (ประมาณ 750 บาท) นอกจากนี้กิ่งก้านของต้นยางพารายังใช้เป็นไม้ฟืนอย่างดีในครัวเรือนของชาวอาข่าทุกหลังคาเรือน เมล็ดของยางพารายังเป็นอาหารที่ไก่และหมูของชาวอาข่าชื่นชอบอีกด้วย

ผู้เขียนฟังว่าเมื่อราวกลางปี 2545 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่เขาและสามี (นามสมมติว่า อาโอะ) ประกอบพิธีแต่งงานตามประเพณีอาซา ชาวอาซาในแถบนี้ตื่นเต้นดีใจกันมากที่รู้ว่าอาโอะได้พาเจ้าสาวที่เป็นอาซาจากเมืองไทยมาแต่งงานด้วย มีชาวบ้านที่มาร่วมงานแต่งงานของเธอมากมายทั้งที่อยู่ในหมู่บ้านอาซาและที่เดินทางมาจากหมู่บ้านอื่น ๆ สาเหตุที่เป็นเช่นนี้เนื่องจากเหตุผลสำคัญ ๆ สองประการคือ

ประการแรก อาโอะ ซึ่งเป็นบุตรชายคนเดียวของครอบครัว จากจำนวนพี่น้องทั้งหมดหกคนเขาเป็นลูกคนที่ห้า ดังนั้นจึงเป็นภาระหน้าที่ของเขาและเป็นความหวังของพ่อแม่และทุกคนในการสืบสายสกุลต่อไป อาโอะเป็นชายอาซาที่เป็นที่รู้จักกันดีในละแวกบ้านแถบนี้ เนื่องจากอาโอะเป็นชาวอาซาคนเดียวในสิบสองปันนาที่ได้เรียนหนังสือจนจบการศึกษาระดับปริญญาโทจากมหาวิทยาลัยที่คุนหมิง และเพิ่งได้รับทุนการศึกษาต่อในระดับปริญญาเอกที่สหรัฐอเมริกาทางด้านมานุษยวิทยา อาโอะจึงเป็นที่รู้จักและเป็นที่กล่าวขวัญถึงในหมู่วาอาซาทุกคนของหมู่บ้านนี้และหมู่บ้านอื่น ๆ ตลอดช่วงเวลาที่อาโอะศึกษาอยู่จนจบและทำงานอยู่ที่คุนหมิง พ่อแม่และสมาชิกในครอบครัวของอาโอะต่างพากันคิดว่าเขาคงจะมีภรรยาเป็นชาวจีนอย่างแน่นอน การแต่งงานกับหญิงอาซาจากเมืองไทยจึงเป็นเรื่องที่น่าตื่นเต้นสำหรับชาวบ้านที่นี่

ประการที่สอง ในช่วงเวลาที่เกิดการปฏิวัติคอมมิวนิสต์ในประเทศจีนเมื่อปี ค.ศ.1949 (พ.ศ.2492) ชาว อาซาที่สิบสองปันนาตกอยู่ในสภาพเช่นเดียวกันกับคนไทยและคนกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ คือรู้สึกแปลกแยกกับความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น จึงมีชาวอาซาจำนวนหนึ่งที่ไม่ยอมจำนนต่อการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในครั้งนั้นและพยายามดิ้นรนหาทางอพยพโยกย้ายออกมาจากประเทศจีน เข้าสู่ประเทศพม่า และต่อมาถึงประเทศไทย เมื่อมีกลุ่มผู้นำกลุ่มแรก ๆ ที่อพยพออกมาประสบความสำเร็จจากการไม่ยอมจำนนนี้ ก็มีชาวอาซาอพยพตามมาอีกเป็นจำนวนมาก ชาวอาซาที่สิบสองปันนาจึงมีความเชื่อว่าผู้ที่มีความสามารถหรือเป็นผู้นำกลุ่มแรก ๆ ที่เดินทางมาถึงประเทศไทยได้นั้น เป็นกลุ่มที่มีความกล้าหาญ มีพลังอำนาจ มีภูมิปัญญาความรู้ จนสามารถดำรงชีวิตตามแบบประเพณีวัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวอาซามาได้จนกระทั่งปัจจุบันนี้ ดังนั้นการที่อาโอะมีเจ้าสาวเป็นหญิงอาซาจากเมืองไทยและมาทำพิธีแต่งงานตามประเพณีอาซานั้น¹⁰ จึงเปรียบเสมือนการที่อาโอะได้นำพาลูกหลานของบรรพบุรุษที่เป็นผู้นำของพวกเขา กลับคืนมาอีกครั้งหนึ่งด้วย

ทุกทุกคืนจะมีบรรดาญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านของอาโอะมาเยี่ยมเยียนที่บ้าน และพูดคุยสอบถามเรื่องราวต่าง ๆ ของหมู่เฒ่า การพูดคุยเป็นไปอย่างสนุกสนานและมีเรื่องราวซักถามกันอย่างไม่จบสิ้น ถึง เจีย วัย 62 ปี ผู้เป็นพ่อของอาโอะ มีสีหน้าที่เปี่ยมด้วยความสุขเมื่อครุ่นคิดถึงอดีต เขาเริ่มเล่าว่า ในอดีตโอกาสที่ทุกคนจะได้มานั่งล้อมวงพร้อมหน้าพูดคุยไต่ถามสารทุกข์สุกดิบกันเช่นนี้เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่

¹⁰ พิธีแต่งงานในหมู่บ้านอาซาที่สิบสองปันนา ส่วนใหญ่จะทำพิธีแบบจีน เจ้าบ่าวจะสวมชุดสูทสากล เจ้าสาวจะสวมชุดแล็กผ้าไหมสีแดงมีตัวอักษรมงคลภาษาจีนปักบนอกเสื้อ ไม่มีพิธีกรรมการแต่งงานแบบอาซาในเมืองไทย มีเฉพาะการรินเหล้าต้อนรับแขก และร่วมวงทานอาหารบนขันโตกแบบอาซา

ได้เลย เมื่อเขาอายุได้ประมาณ 15 ปี คือในราว ค.ศ. 1955 (พ.ศ.2498) เป็นช่วงเวลาของการปฏิวัติคอมมิวนิสต์ภายใต้การนำของหม่าจื๊อ¹¹ ทางกรจีนห้ามทุกคนพูดภาษาประจำเผ่า ห้ามจับกลุ่มพูดคุยกันไม่ว่าจะเป็นเรื่องใดก็ตามแม้ว่าจะเป็นญาติพี่น้องในครัวเรือนเดียวกัน หากมีใครแอบพูดคุยกันเป็นภาษาอาฮาแล้วมีคนได้ยินก็จะถูกจับไปขัง หากกระทำความผิดที่ร้ายแรงขึ้นไปก็อาจถูกจับไปประหารได้ง่ายง่าย ห้ามปฏิบัติกิจกรรมต่าง ๆ ทางวัฒนธรรมประเพณีประจำเผ่า ชาวอาฮาจึงต้องละทิ้งหิ้งบูชาบรรพบุรุษ (ป่อเหลาะ) ตลอดจนประเพณีพิธีกรรมต่าง ๆ กันมากในช่วงนี้ ชีวิตในช่วงวัยหนุ่มของเขาจึงอยู่ในช่วงที่ระบบคอมมูนิสต์แผ่คลุมไปทั่วประเทศจีนรวมทั้งสิบสองปันนาด้วย ในแต่ละวันประชาชนทุกคน ทุกเผ่าต่างต้องออกไปทำงานในไร่ นา เหมือนกัน จะมีฝ่ายที่ทำอาหารนำอาหารมาแจกจ่ายให้กินเมื่อถึงเวลาอาหารส่วนใหญ่เป็นอาหารประเภทเผือก มัน หอยวกกล้วย ฯลฯ ในเวลาต่อมาผู้ชายทุกคนในหมู่บ้านต้องออกไปเป็นทหารกองหนุนและปลูกสร้างบ้านอยู่รวมกันเป็นหมู่คอยเผ่าเวรยามอยู่ตามแนวชายแดนตามคำสั่งของเจ้าหน้าที่ทางการ ตัวเขาใช้ชีวิตเป็นทหารกองหนุนอยู่ประมาณ 10 ปี ส่วนผู้หญิงก็ทำงานอยู่ในหมู่บ้านและผลัดเปลี่ยนกันเป็นเวรยามของหมู่บ้าน เขาใช้ชีวิตอยู่ภายใต้การปกครองของหม่าจื๊ออยู่เป็นเวลา ประมาณ 25 ปี เมื่อเขาอายุได้ 40 ปี รัฐบาลจีนเริ่มแบ่งที่ดินให้เกษตรกรทำกินตามสัดส่วนจำนวนคนในครอบครัวและจะหมุนเวียนกันเมื่อครบ 30 ปี โดยการจับฉลากกันภายในหมู่บ้าน¹² ชีวิตของเขาดำเนินมาภายใต้ระบบนี้เรื่อยมาประมาณ 22 ปีจนถึงปัจจุบัน

หลังจากที่เพื่อนบ้านและญาติพี่น้องของสามียกกันซักถามเรื่องต่าง ๆ มากมาย หมี่เตอะก็ค่อย ๆ ถ่ายทอดเรื่องราวของตัวเองและครอบครัวเท่าที่เธอจำความได้ เธอเล่าว่าครอบครัวของเธอเคยอยู่ในประเทศจีนแต่เธอไม่รู้ว่ายูบบริเวณไหน หลังจากที่ถูกยิงตาย แม่ของเธอก็ไม่กล้าอาศัยอยู่ที่เดิมต่อไป จึงตัดสินใจเข้าร่วมกับขบวนการอพยพหนีตามเส้นทางเดินในป่าเมื่อประมาณ 30 กว่าปีที่แล้ว โดยมีเธอและพี่สาวอีกสองคนร่วมเดินทางมาด้วย ตอนนั้นเธออายุได้ประมาณ 3-4 ปี แม่จับเธอใส่ในตะกร้าบรรทุกสิ่งของบนหลังม้าต่าง แล้วให้พี่สาวสองคนช่วยกันจูงม้าเดินทางลัดเลาะป่าเรื่อยมาเป็นเวลาหลายเดือน เธอจำได้เพียงบางเหตุการณ์ที่ยังคงอยู่ในความทรงจำ เหตุการณ์หนึ่งคือตอนที่เธอนั่งร้องไห้ล้นอยู่ในตะกร้าบรรทุกของบนหลังม้า แล้วแม่เตือนเธอทั้งน้ำตาว่าถ้าลูกร้องไห้ลูกจะต้องตาย แม่จะต้องฆ่าลูกแล้วโยนขึ้นไปบนต้นไม้ข้างทางให้สัตว์กินเป็นอาหาร มันเป็นกฎที่ขบวนการอพยพกำหนดไว้ เพราะเสียงเด็กร้องในเส้นทางป่าในช่วงเวลานั้นจะทำให้ทุกคนในขบวนการถูกจับฆ่าตายได้ทั้งหมด ดังนั้นถ้าพ่อแม่คนใดไม่สามารถ

¹¹ ชาวอาฮาเรียก ประธานเหมาเจ๋อตงว่า หม่าจื๊อ

¹² ในช่วงต้นทศวรรษที่ 1980 ระบบคอมมูนิสต์ได้รับการประกาศยกเลิกอย่างเป็นทางการ ทางกรจีนประกาศใช้นโยบายระบบเกษตรกรครัวเรือน (family-farming system) โดยเปิดโอกาสให้ครัวเรือนเกษตรกรเช่าที่ดินของรัฐในระยะยาว ระบบเช่าที่ดินของรัฐเป็นกลไกสำคัญในการสร้างแรงจูงใจให้ครัวเรือนเกษตรกรทำการผลิตบนที่ดินเดิมของตนต่อไป นโยบายปฏิรูปทำให้ผลผลิตทางการเกษตรเพิ่มสูงขึ้นอย่างรวดเร็ว ระดับรายได้และการครองชีพของเกษตรกรในประเทศจีนก็เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วเช่นเดียวกัน กำลังซื้อที่เพิ่มขึ้นของประชาชนในภาคเกษตรทำให้ความต้องการสินค้าอุปโภคบริโภคเพิ่มขึ้น และส่งผลให้ตลาดต้องการการค้าและการผลิตในภาคอุตสาหกรรมขยายตัวอย่างรวดเร็ว (ยศ สันตสมบัติ, 2543 หน้า 59)

ห้ามปรามให้ลูกของตนรีบเสี่ยงลงได้ก็ต้องเลือกว่าจะร่วมเดินทางต่อไปหรือว่าจะออกจากขบวน หรือจะฆ่าลูกของตนเองเสียแล้วเดินทางต่อ แม่ของเธอซึ่งและตอกย้ำให้เธอเห็นเมื่อมีเด็กบางคนที่ต้องตายระหว่างการเดินทาง ซึ่งทำให้เธอหวาดกลัวมากและจำได้ดีว่าในช่วงวัยเยาว์เช่นนั้นเธอต้องอดกลั้นความรู้สึกที่อัดอั้นแสนยาวนานอยู่บนตะกร้าบรรทุกสิ่งของบนหลังม้าต่างนั้นเพียงใด อยากวิ่งเล่น อยากร้องไห้โยเยก็ไม่สามารถทำได้ อีกเหตุการณ์หนึ่งเกิดขึ้นกลางลำน้ำใหญ่สายหนึ่ง เธอรู้ว่าตลอดเส้นทางจะต้องเดินข้ามภูเขาและสายน้ำหลายสาย แต่ที่น้ำสายนี้ซึ่งเธอเองก็ไม่รู้ว่ามีน้ำที่ไหลมีน้ำที่เชี่ยวกรากมาก แม่ต้องพาพี่สาวสองคนพร้อมทั้งม้าต่างขาวของที่มีเธออยู่บนนั้นข้ามน้ำไปให้ได้ เธอจำได้ว่าร้องไห้มากเพราะความกลัวและยังจำถึงความยากลำบากของแม่ที่ต้องอดทนและอดสูหาพาเธอและพี่สาวฝ่ากระแสเชี่ยวนั้นมาได้อย่างปลอดภัย จนกระทั่งเดินทางมาถึงชายแดนไทย แม่ได้อยู่อาศัยที่หมู่บ้านแห่งหนึ่งบนชายแดนไทย-พม่า จนกระทั่งเธออายุได้ประมาณสิบกว่าปีจึงเริ่มเข้ามาหางานทำในเมืองเชียงใหม่ โดยเริ่มเป็นคนรับใช้ตามบ้านแล้วเรียนหนังสือภาคค่ำไปด้วยจนจบชั้นมัธยม

ต่อมาเธอได้เข้าทำงานในองค์กรพัฒนาเอกชนแห่งหนึ่งมีตำแหน่งเป็นเจ้าหน้าที่ประสานงานเผ่าอาข่า มีหน้าที่รับผิดชอบในการฟื้นฟูและส่งเสริมวัฒนธรรมประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์อาข่า ทำให้เธอต้องตระเวนไปตามหมู่บ้านชาวอาข่าในประเทศไทยเกือบทุกแห่งเพื่อพูดคุยกับชาวบ้านและร่วมกันรณรงค์ตลอดจนผลิตสื่อต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับวัฒนธรรมประเพณีของชาวอาข่า เช่น ปฏิทินภาษาอาข่าที่เสนอข้อมูลเกี่ยวกับวัฒนธรรมประเพณีต่าง ๆ ในรอบปี, สื่อวิดีโอที่บอกเล่าเรื่องเกี่ยวกับวิถีชีวิตประจำวันของหญิงชายชาวอาข่าตลอดจนภูมิปัญญาในการใช้และรักษาทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม, สื่อบันทึกเพลงนิทาน ตำนานความเชื่อของชาวอาข่า เธอได้เตรียมสื่อต่าง ๆ เหล่านี้มานำเสนอในที่ประชุมครั้งนี้ด้วย แต่ก่อนที่จะไปนำเสนอในที่ประชุมเธอได้นำเสนอก่อนแล้วที่หมู่บ้านป้าชาแห่งนี้ ดังนั้นทุกคำคืนจึงมีชาวบ้านมาล้อมวงรอดูภาพและเสียงบอกเล่าเรื่องราววิถีชีวิตของชาวอาข่าจากเมืองไทย พร้อมกับพูดคุยวิพากษ์วิจารณ์เรื่องราวที่เห็นและได้ยินจากสื่อเหล่านั้น จนทำให้หลายคนได้เอ่ยเล่าถึงอดีตบางอย่างที่เกิดขึ้นเมื่อครั้งยังหนุ่มสาวและได้ลิ้มเลื่อนไปนานหลายปีแล้ว สะไม้อาข่าจากเมืองไทยผู้นี้ได้นำพาสำนักอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์อาข่าของพวกเขาหวนกลับมาอีกครั้งหนึ่ง ขณะที่หมีเดอะคิดอยู่เสมอว่าความเป็นอาข่าที่เมืองไทยมีฐานะเป็นชนกลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งที่รัฐบาลไทยมองว่าเป็นสาเหตุของปัญหาในหลาย ๆ ด้าน และยังคงเผชิญกับปัญหาทางเศรษฐกิจและสังคมอีกมากมายในสังคมไทย การที่เธอได้แต่งงานกับอาข่าในเมืองจีนนับเป็นโอกาสอันดีที่ทำให้เธอได้ค้นสู่ถิ่นเกิดอีกครั้ง พร้อมกับอาจเป็นโอกาสที่ดีที่จะได้ร่วมฟื้นฟูและสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์อาข่าที่อยู่ต่างรัฐชาติกัน แม้เธอจะรู้สึกว่าเป็นอาข่าที่สิบสองปันนามีความแตกต่างอยู่มากจากความเป็นอาข่าแบบที่เธอเป็นอยู่ที่เมืองไทยก็ตาม

การสืบสร้างสายสัมพันธ์ทางเครือญาติ: สำนักทางประวัติศาสตร์ของชาวฮานี / อาข่า

อันที่จริงการเดินทางไปมาตามบริเวณเทือกเขาแถบนี้ไม่ได้เพิ่งเกิดขึ้นในยุคสมัยใหม่ แต่ได้เกิดขึ้นมานานแล้วตั้งแต่ยุคก่อนการสร้างรัฐชาติ ก่อนที่จะเกิดการปฏิวัติในประเทศจีนเมื่อปี 1949 (2492) กองคาราวานพ่อค้าชาวอาฮา¹³ ได้เดินทางไกลข้ามภูเขาและแม่น้ำมากมาย เพื่อนำสินค้าจำพวก ผืน, ยาสูบ, เหล้า, ใบชาของยูนนาน, เครื่องเงิน ฯลฯ ไปขายถึงตอนเหนือของเวียดนาม, หลวงพระบาง, เชียงขวาง, พงสาลี, เชียงตุง, มณฑลยูน, ร่ากุง, แม่ส่าย, เชียงใหม่, เชียงราย ดังนั้นการที่ชาวฮานี/อาฮาในหลายรัฐชาติได้ร่วมกันจัดการประชุมเพื่อถกเถียงแลกเปลี่ยนกันถึงความเปลี่ยนแปลงด้านสังคมวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์นี้จึงมิใช่เรื่องใหม่ เพียงแต่เปลี่ยนรูปแบบไปตามกระแสของชาติสมัยใหม่และโลกาภิวัตน์

การประชุมเรื่องความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของชาวฮานี/อาฮาที่จัดขึ้นมาเป็นครั้งที่ 4 แล้วนี้¹⁴ เกิดขึ้นโดยผู้นำของกลุ่มชาติพันธุ์ฮานี/อาฮา ที่ต่างก็เชื่อมั่นว่าพวกเขาคือกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน แม้จะมีวิถีชีวิตอยู่ต่างรัฐชาติกัน แต่ก็มี การติดต่อสื่อสารและมีความสัมพันธ์กันมาตลอดเวลา การประชุมทางวัฒนธรรมฮานี/อาฮา นั้นนอกจากจะเป็นการสร้างโอกาสให้ชาวอาฮาทั้งหลายได้มาชุมนุมประชุมกัน และแลกเปลี่ยนข้อมูลประสบการณ์จากแต่ละประเทศ เพื่อหาแนวทางความร่วมมือในการฟื้นฟูและสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ของชาวฮานี/อาฮา ตลอดจนการปรับตัวให้ทันต่อความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วจากกระแสโลกาภิวัตน์แล้ว ยังถือเป็นการต่อสู้เพื่อสร้างความหมายของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มคนต่างรัฐชาติกันแต่มีสำนึกร่วมว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันอีกด้วย การประชุมครั้งแรกจึงริเริ่มและถูกกำหนดให้จัดขึ้นโดยผู้ปกครองแคว้นหงเหอซึ่งเป็นชาวฮานี และได้กลับมาจัดที่เดิมอีกครั้งในครั้งที่ 4 นี้ โดยได้รับความร่วมมือจากตัวแทนกลุ่มผู้นำชาวอาฮาในประเทศไทย ตัวแทนชาวอาฮาจากประเทศพม่า ประเทศลาว และประเทศเวียดนาม

ในระหว่างการประชุมผู้เขียนได้พูดคุยกับชาวอาฮาที่เดินทางไปจากเมืองไทย ชาวฮานี/อาฮาจากแคว้นสิบสองปันนา ชาวฮานีแถบลุ่มแม่น้ำแดง และชาวบ้านในหมู่บ้านฮานี ผู้เขียนพบว่าความเป็นฮานี/อาฮาในจีน, ไทย, พม่า มีความยืดหยุ่นและหลวมชอนกันอยู่หลายประการ แสดงให้เห็นว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่งตายตัว แต่มีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทต่าง ๆ อยู่ตลอดเวลา จนยากที่จะแยกแยะให้ชัดเจนลงไปได้ว่าฮานี/อาฮา คือใคร เป็นอย่างไร ดังนั้นไม่เฉพาะแต่ “คนนอก” จะสงสัยว่าใครคือฮานี และใครคืออาฮา แต่ในกลุ่ม “คนใน” คือชาวฮานี/อาฮาด้วยกันเอง หลายคนก็มีความสงสัยอยู่ว่าฮานีและอาฮาเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันหรือไม่ ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ที่เป็นเช่นนั้นประการหนึ่ง

¹³ กองคาราวานของพ่อค้าชาวอาฮาจัดว่าเป็นกองคาราวานพ่อค้าที่ใหญ่ที่สุดในบรรดาหมู่พ่อค้าชนชาติต่าง ๆ ในยุคนั้น บางกองจะมีม้าต่างทั้งหมดประมาณ 300-400 ตัว ใช้คนประมาณ 20 คนดูแลม้า 100 ตัว (Mika Toyota, 2000 p.208-209)

¹⁴ การประชุมนี้จัดขึ้นครั้งแรกเมื่อเดือนกุมภาพันธ์-มีนาคม พ.ศ.2536 ที่แคว้นGejiu ประเทศจีน, ครั้งที่ 2 จัดขึ้นเมื่อเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2541 ที่จ. เชียงใหม่ และจ. เชียงราย ประเทศไทย, ครั้งที่ 3 จัดขึ้นเมื่อ 27 ธันวาคม 2542 - 7 มกราคม 2543 ที่เมืองเชียงรุ่ง แคว้นสิบสองปันนา ประเทศจีน, และครั้งที่ 4 จัดขึ้นเมื่อ 1-10 ธันวาคม พ.ศ.2545 ที่แคว้นหงเหอ ยูนนาน ประเทศจีน

เนื่องจากชาวฮานีบริเวณแคว้นหงเหอหรือลุ่มแม่น้ำแดงไม่สามารถสื่อสารด้วยภาษาอาฮาเช่นกลุ่มของชาวฮานีที่มาจากแคว้นสิบสองปันนาและประเทศไทยสื่อสารร่วมกันได้ แม้ว่าชาวอาฮาจากประเทศไทยจะบอกว่าเขาสามารถสื่อสารกับอาฮาจากสิบสองปันนาเข้าใจกันได้ประมาณ 80% ก็ตาม แต่อาฮาจากประเทศไทยไม่สามารถใช้ภาษาอาฮากับชาวฮานีที่หงเหอได้เลย หากจะพูดคุยกันก็จะต้องให้ชาวอาฮาจากสิบสองปันนาช่วยแปลเป็นภาษาจีนก่อน วัฒนธรรมประเพณีต่าง ๆ ที่ப்பบอถึงความเป็นชาวอาหาร่วมกันต่างก็เลื่อนไหลไปตามสภาพแวดล้อมและบริบทที่ต่างกันจนเกือบหมดสิ้น¹⁵ แต่สิ่งหนึ่งที่ได้ถูกถ่ายทอดไว้ในเอกสารชิ้นหนึ่งที่ ดร.เลโอ อัลดิง วอน เกอเซา ได้นำเสนอต่อที่ประชุมก็คือ แผนภูมิการลำดับเครือญาติและวงศ์ตระกูลของชาวฮานีและชาวอาฮาจากประเทศจีน, ไทย, พม่า และลาว¹⁶ และถูกบันทึกไว้โดยระบบสัทอักษรที่สร้างขึ้น¹⁷ อย่างไรก็ตามการสืบทอดความรู้เรื่องระบบเครือญาตินี้นับเป็นภูมิปัญญาในการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวอาฮา ที่ไม่ต้องพึ่งพาระบบตัวเขียนเลย

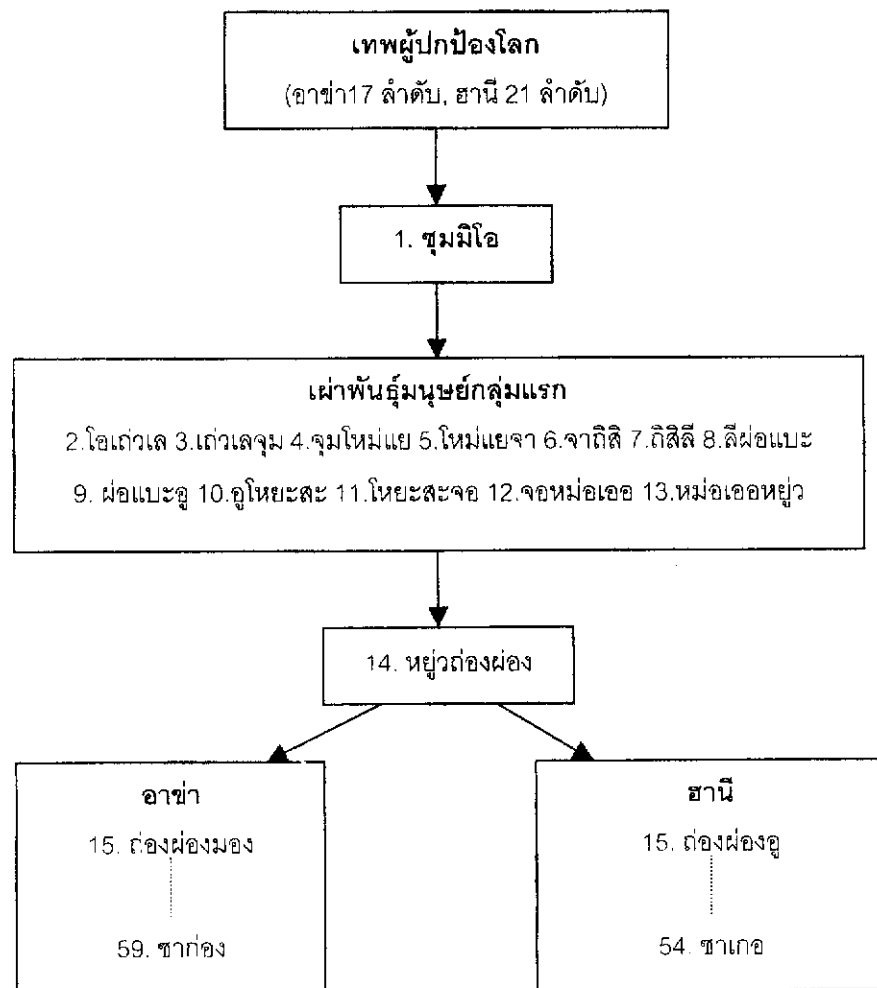
แม้ว่าชาวอาฮาจะไม่มีระบบภาษาเขียนเป็นของตนเอง แต่ภูมิปัญญาและการถ่ายทอดความรู้เรื่องการลำดับเครือญาติและวงศ์ตระกูลของชาวอาฮาสามารถสืบทอดกันต่อมาได้อย่างเหนียวแน่น บางตระกูลสามารถสืบสาวขึ้นไปตามสายตระกูลบรรพบุรุษของตนได้ถึงเกือบ 60 รุ่นคน โดยการผนวกชื่อลูกชายต่อจากชื่อพ่อ ดังนั้นเด็กชายชาวฮานี/อาฮาทุกคนจะได้รับการสั่งสอนให้จดจำชื่อของบรรพบุรุษตามสายตระกูลบิดาของตนขึ้นไปได้ทุกคน

จากเอกสารที่ ดร.เลโอ อัลดิง วอน เกอเซา ได้นำมาเสนอนี้ จะพบว่าหากชาวฮานี/อาฮาแต่ละตระกูลสืบสาวบรรพบุรุษของตนขึ้นไปเรื่อย ๆ ในที่สุดจะไปบรรจบที่บรรพบุรุษคนเดียวกัน ซึ่งถือว่าเป็นผู้ให้กำเนิดมนุษยเป็นลำดับที่ 1 เรียกว่า “1.ซุมมิโอ” ระดับที่อยู่เหนือ “ซุมมิโอ” ขึ้นไปซึ่งเชื่อว่าเป็นเทพระดับบนที่คอยปกป้องรักษาโลก ทางสายของชาวอาฮามีอยู่ 17 ลำดับ ขณะที่ทางสายของชาวฮานีมีอยู่ 21 ลำดับ ต่อมาถึงระดับที่ถัดจาก “ซุมมิโอ” ลงมาจะเป็นเผ่าพันธุ์มนุษย์ชุดแรก 12 ชั่วคนจนถึงลำดับที่ 13 เมื่อถึงลำดับที่ 14 จึงเริ่มเป็นการแตกตัวของวงศ์ตระกูลออกไป ข้อมูลจากแผนภูมินี้บ่งบอกว่าเมื่อชาวฮานี/อาฮาใน 4 ประเทศสืบค้นบรรพบุรุษขึ้นไปแล้วต่างก็พบว่าบรรพบุรุษของพวกเขาแยกตัวกันออกไปในช่วงลำดับที่ 15 หากเสนอไว้เป็นแผนภูมิโดยย่อก็จะได้นี้

¹⁵ ในหมู่วาฮา เราสันนิษฐานว่าชาวอาฮาที่ยังคงรักษาวัฒนธรรมประเพณีดั้งเดิมไว้ได้ดีที่สุด น่าจะเป็นชาวอาฮาที่อาศัยอยู่ในเขตประเทศลาว

¹⁶ MPCD-SEAMP_HRI-DORESAKA, The Akha Genealogy, 30/08/2002 เอกสารเผยแพร่และจำหน่ายในการประชุม The 4th International Conference on Hani/Akha Culture, Honghe & Yuanyang, Yunnan China, 1-10 December, 2002.

¹⁷ ในที่ประชุมครั้งนี้มีการตกลงกันเรื่องระบบสัทอักษรภาษาอาฮาที่มีใช้กันอยู่ในปัจจุบันในแต่ละประเทศรวมแล้วประมาณ 15 ระบบ ซึ่งล้วนแต่เป็นระบบสัทอักษรที่มีชนวนวิธีหลายคนได้สร้างขึ้นเพื่อบันทึกเรื่องราวต่าง ๆ รวมทั้งใช้ในการเผยแพร่ศาสนาคริสต์ในแต่ละประเทศด้วย ที่ประชุมชาวอาฮาจึงตกลงร่วมกันว่าจะมีการประชุมเฉพาะชาวฮานี/อาฮาอีกครั้งหนึ่ง เพื่อตัดสินใจเลือกเพียงระบบเดียวให้เป็นทางการในการประชุมครั้งต่อไปซึ่งจะจัดขึ้นที่เขตเซเหมิงล่า ประเทศพม่า



ตามข้อมูลจากแผนภูมิที่นำมาเสนอไว้ข้างย่อ ๆ นี้จะเห็นได้ว่า การสืบสายตระกูลและเครือญาติของชาวอาซา/ฮานี นี้เป็นสายสัมพันธ์ทางเครือญาติที่ยิ่งใหญ่ เป็นสำนักทางประวัติศาสตร์ของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ร่วมกันของชาวฮานี/อาซา แม้ว่าพวกเขาจะไม่มีระบบภาษาเขียนของตนเองแต่ก็สามารถสืบทอดความรู้มาได้อย่างดีเยี่ยม แม้ว่าในปัจจุบันชาวฮานี/อาซาแต่ละกลุ่มจะมีความเปลี่ยนแปลงในวิถีชีวิตต่าง ๆ กันออกไป แต่พวกเขาก็เชื่อมั่นว่าเขาคือเครือญาติที่มีความใกล้ชิดกันมากที่สุด ที่เหนืออื่นใดชาวฮานี/อาซาเชื่อว่ามนุษย์ทุกเผ่าพันธุ์ล้วนมีต้นกำเนิดมาจาก “ชุมมิโอ” เช่นเดียวกัน ดังนั้นภูมิปัญญาในการสืบทอดถึงบรรพบุรุษของชาวอาซานี้จึงไม่ได้เป็นไปเพื่อจะสร้างอัตลักษณ์ความเป็นฮานี/อาซาให้โดดเด่นชัดเจนแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น หากเป็นไปเพื่อที่จะเข้าใจตำแหน่งแห่งที่ของตัวเองและพร้อมจะปรับตัวอยู่ร่วมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เพราะพวกเขาเชื่อมั่นว่ามนุษย์ทุกคนล้วนเป็นญาติพี่น้องกันทั้งสิ้น

ระหว่างโลกของมนุษย์เข้าสู่สรวงสวรรค์อีกด้วย¹⁹ ดังนั้นจึงมักจะมีผู้คนและนักท่องเที่ยวโดยเฉพาะนักท่องเที่ยวในประเทศจีนต่างพากันหลั่งไหลมาจากทุกสารทิศ เพื่อเข้ามาชื่นชมทัศนียภาพและเฝ้ารอบันทึกภาพธรรมชาติที่สวยงามของที่นี่เป็นจำนวนมากทุกปี ดังนั้นทางการจีนจึงพยายามเปิดพื้นที่นาขั้นบันไดของชาวฮานีที่ลุ่มแม่น้ำแดงแห่งนี้ ให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวที่สำคัญแห่งหนึ่งของจีน ด้วยการยื่นเสนอต่อองค์การยูเนสโกเพื่อดำเนินการให้นาขั้นบันไดที่นี่กลายเป็นมรดกโลก (World Heritage)

ดังนั้นขณะที่ทางราชการจีนกำลังรอผลการพิจารณาจากองค์การยูเนสโกที่จะประกาศให้พื้นที่นาขั้นบันไดของชาวฮานีกลายเป็นพื้นที่มรดกโลก (World Heritage) เพื่อขอรับการท่องเที่ยวเป็นเหตุผลหลัก การเร่งพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานต่าง ๆ ที่จำเป็นต่อการพัฒนาทางเศรษฐกิจจึงเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในพื้นที่นี้ ไม่ว่าจะเป็นถนนไฮเวย์ โรงแรมและสิ่งปลูกสร้างสมัยใหม่ โรงละครของเมือง อาคารร้านค้าที่ทันสมัย จึงผุดขึ้นมามากมาย เมืองที่สร้างขึ้นใหม่เช่นเมืองหนานชากำลังรอให้ผู้คนจากที่ต่าง ๆ เข้ามาลงทุน พร้อม ๆ กันกับนโยบายอพยพครอบครัวชาวฮานีจากหมู่บ้านเดิมให้เข้ามาทำการค้าขายในเมืองด้วย ขณะเดียวกันนักวิชาการชาวฮานีและชาวจีนจำนวนมากต่างก็สนับสนุนการขึ้นทะเบียนนาขั้นบันไดให้เป็นมรดกโลก โดยชี้ให้เห็นความสำคัญของนาขั้นบันได ความเชื่อของชาวฮานีเกี่ยวกับการขุดนาขั้นบันไดที่อยู่บนพื้นฐานของความเคารพธรรมชาติ

แม้ว่าในพื้นที่ของชาวอาฮา/ฮานีในเขตสิบสองปันนา ในพม่า หรือในประเทศไทย จะไม่มีนาขั้นบันไดที่แสดงถึงตัวตนทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์เช่นเดียวกับชาวฮานีในพื้นที่ลุ่มแม่น้ำแดง แต่เขาก็มีความภาคภูมิใจมากกับระบบการทำนาขั้นบันไดที่ชาวฮานีได้ผลิตขึ้นเป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ในเขตแม่น้ำแดง แม้ว่าจะถูกทางราชการจีนนำไปใช้ในเวทีต่อสู้ในเวทีการค้าโลกและกระแสโลกาภิวัตน์ก็ตาม

บทสรุป

จากข้อมูลทีกล่าวนมาทั้งหมดจะเห็นได้ว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวอาฮาเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นมาอย่างต่อเนื่องผ่านสำนักทางประวัติศาสตร์เรื่องการสืบทอดตระกูลและระบบเครือญาติ แม้ว่าชาวฮานีและชาวอาฮาจะถูกจำแนกแบ่งแยกด้วยบริบททางการเมือง สังคมและวัฒนธรรม ตลอดจนความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในพรมแดนรัฐชาติที่ต่างกัน แต่พรมแดนทางวัฒนธรรมที่มีความยืดหยุ่นไม่แน่นอนตายตัวได้ทำให้ชาวอาฮาในหลายรัฐชาติที่ต่างกันสามารถปรับตัวมาได้ ตลอดช่วงเวลาแห่งความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในภูมิภาค เมื่อมีโอกาสที่เปิดให้เขาได้มาพบกัน การร่วมฟื้นฟูและสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ร่วมกันจึงเกิดขึ้นตามบริบทและเงื่อนไขต่าง ๆ ที่เอื้ออำนวยให้ โดยที่ชาวฮานี/อาฮาจะเป็นผู้เลือกด้วย

¹⁹ ชาวฮานี/อาฮามีความเชื่อที่สืบทอดกันมาอย่างหนึ่งว่า เมื่อตายแล้วทุกคนจะต้องเดินขึ้นภูเขาที่สูงมาก ดังนั้นการที่ชาวฮานีในเขตแม่น้ำแดงลงแรงขุดผืนดินให้เป็นนาขั้นบันไดจำนวนมากนี้ อาจะมีพื้นฐานจากความเชื่อนี้จึงเตรียมตัวสำหรับความตายในวันข้างหน้าและเตรียมให้การเดินทางสู่สวรรค์เป็นสิ่งที่ง่ายขึ้น

ตนเองว่าเขาจะเลือกใช้อัตลักษณ์ตัวใด เพื่อจะแยกแยะกลุ่มชาติพันธุ์ของตนออกจากกลุ่มอื่นอย่างชัดเจน ดังตัวอย่างเช่นการสร้างสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ของเผ่าพันธุ์ เครือญาติ และวงศ์ตระกูล ของชาวฮานี/อาข่าจากหลายรัฐชาติ ขณะที่เขาก็ได้เลือกใช้อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมระบบการทำนาขั้นบันไดเพื่อต่อรองกับกระแสนอกแม้ว่าจะไม่ใช่อัตลักษณ์ร่วมกันของชาวฮานี/อาข่าในทุกรัฐชาติก็ตาม.



ชาวฮานีที่มาต้อนรับผู้เข้าประชุม



ลักษณะบ้านรูปทรงคล้ายที่หมู่บ้านชาวฮานีในแคว้นหงเหอ-หยวนหยาง



นาซันบันไดที่หมู่บ้านฮานี



การไถนาที่หมู่บ้านฮานี

เอกสารอ้างอิง

ณัชชา เลหาศิรินาถ, 2541

สืบสองพันนา: รัฐจาริต (Sipsongpanna: A Traditional State), โครงการหนังสือชุด
"ประเทศเพื่อนบ้านของไทยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้" มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์
และมนุษยศาสตร์ และ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

ปฤษฎา รัตนพฤกษ์, 2545

ปัญหาข้ามพรมแดนและสภาวะไร้พรมแดน. วารสารสังคมศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีที่ 15 ฉบับที่ 1/2545, หน้า 17-46.

ยศ สันตสมบัติ, 2543

หลักช้าง: การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในได้คัง กรุงเทพฯ: โครงการวิทยุทัศน์

วันดี สันติภูมิเมธี, 2545

กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยใหญ่ชายแดนไทย-พม่า กรณีศึกษา
หมู่บ้านเปียงหลวง อำเภอเวียงแหง จังหวัดเชียงใหม่. วารสารสังคมศาสตร์ คณะสังคม
ศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีที่ 15 ฉบับที่ 1/2545, หน้า 219-248.

Kammerer, Cornelia Ann, 1986

*Gateway to the Akha World: Kinship, Ritual and Community among Highlanders of
Thailand.* Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, The University of Chicago

Mika Toyota, 2000

"Cross-Border Mobility and Social Networks: Akha Caravan Traders" in *Where China Meets
Southeast Asia: Social & Cultural Change in the Border Regions*. Edited by Grant Evans,
Christopher Hutton and Kuah Khun Eng. The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS),
Singapore, Bangkok: White Lotus. p. 204-221

การเมืองว่าด้วยเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของไทอาหม

ดำรงพล อินทร์จันทร์

ปรากฏการณ์ของขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ท่ามกลางความเป็นพลเมืองของชาติที่เกิดขึ้นในโลกปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นการต่อสู้เรียกร้องทางการเมือง การแยกตัวเป็นอิสระทางสังคม เศรษฐกิจ หรือการขั้บแน่นแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้เด่นชัดในเวทีทางภาษาและวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นอยู่ในภูมิภาคยุโรป อเมริกา หรือเอเชียอาคเนย์ ล้วนบ่งชี้กระแสความคิดหรือจินตนาการของกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีต่อเขตแดนรัฐประเทศในสังคมโลกใหม่

ไทอาหม (Tai Ahom) ได้รับความสนใจและกล่าวถึงในวงวิชาการด้านไทศึกษา ภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และชาติพันธุ์วิทยาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 20 ด้วยไทอาหมเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งในตระกูลภาษาไทสาขาตะวันตกเฉียงใต้ (Southwestern Tai Speaking Group) ที่ตั้งถิ่นอาศัยหนาแน่นอยู่ในบริเวณรัฐอัสสัมตอนบน ทางตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศอินเดีย แม้จะใช้ภาษาอัสสัมมิลในการสื่อสารแทนภาษาไทมากกว่าสองศตวรรษ และส่วนใหญ่นับถือศาสนาฮินดู ไวษณพนิกาย (Vaisana-Hinduism) ทว่าชาวไทอาหมมีขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทเกิดขึ้นอย่างกว้างขวางโดยเฉพาะทางตอนบนของอัสสัม (Upper Assam) พัฒนาการของการปรับตัวของอุดมการณ์ในการนำเสนอความเป็นชาติพันธุ์ไทท่ามกลางวัฒนธรรมฮินดู มีรูปแบบของภาคปฏิบัติการ และการผลิตสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ผ่านประเพณีและพิธีกรรมดั้งเดิมในระดับชุมชน ณ บริบทปัจจุบันอย่างไร คือที่มาของคำถามและความสำคัญของวิทยานิพนธ์เรื่อง "การฟื้นฟูวัฒนธรรมของไทอาหมในรัฐอัสสัม ประเทศอินเดีย" และบทความนี้เรียบเรียงขึ้นจากงานขึ้นดังกล่าวของผู้เขียนเอง

งานศึกษานี้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยทางมานุษยวิทยาแบบการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม (Participant Observation) และสัมภาษณ์ผู้นาองค์กรสำคัญที่เป็นแกนหลักในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมได้แก่ สมาคมวันออกพับลิกเมืองไท (Ban Ok Pup Lik Mioung Tai) หรือ สมาคมภาษาวรรณกรรมไทตะวันออก (Eastern Tai Literary Association) สมาคมปอยพูราหลวง (All Assam Fu-Ra -Lung Association or Phuralung Sangha) และหมอลองสามตระกูล (All Assam Mohan-Deodhai-Bailung Association) ขณะเดียวกันพื้นที่บริเวณชุมชนปัดซากู (Patsaku) เมืองสิฟสาคร (Sivasagar district) ซึ่งถือเป็นศูนย์กลางการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมก็ใช้เป็นหน่วยวิเคราะห์ระดับชุมชนและปฏิบัติการทางประเพณีและพิธีกรรมในภาคแสดงอัตลักษณ์ของคนไทอาหม

1. พัฒนาการของการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหม นับแต่ยุคอาณานิคมอังกฤษเป็นต้นมา

ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ราชสำนักอาหมเกิดภาวะระส่ำระสายมีความขัดแย้งชิงอำนาจ การปกครองในกลุ่มชนชั้นนำและสงครามขยายอำนาจของพม่าสู่ลุ่มน้ำพรหมบุตร จนกระทั่งกองทัพ อังกฤษซึ่งตั้งอยู่ทางตอนใต้ของอินเดียเข้ามาผลักดันพม่าและปกครองอัสสัม ภายใต้หลักการแบ่งแยก และปกครองของอาณานิคมอังกฤษเพื่อเข้าถึงทรัพยากรและผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจไม่ว่าจะเป็นอุตสาหกรรมเหมืองแร่ น้ำมัน การเกษตรขนาดใหญ่ โดยเฉพาะสวนชา ส่งเสริมให้การเคลื่อนย้ายแรงงาน จากเขตอาณานิคมอื่นเข้ามาจำนวนมาก การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างประชากรและเศรษฐกิจครั้ง ใหญ่ยังผลให้กลุ่มชนชั้นนำเดิมสูญเสียฐานอำนาจให้แก่ชาวฮินดู กลายเป็นเกษตรกร หรือคนไร้ที่ดิน ทำกิน มีสถานภาพต่ำในระบบบรรณะของฮินดู ภาวะถูกกีดกันและแย่งชิงทรัพยากรจนกลายเป็น กลุ่มคนล้าหลังทำให้บรรดาชนชั้นนำทั้งชาวอาหมก่อตั้งองค์กรเพื่อเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิความเท่า เทียมกันทางการเมือง หน้าที่การงาน การศึกษา มาตรฐานที่เท่าเทียมกันในการพัฒนาภาษาและ วัฒนธรรมของชาติพันธุ์ตน และขจัดความเหลื่อมล้ำต่ำสูงในสังคม

All Assam Ahom Association (1893) เป็นองค์กรแรก ด้วยนโยบายปลูกจิตสำนึกและฟื้นฟู ทางสังคมวัฒนธรรม รื้อฟื้นประเพณี ภาษาและศาสนาเพื่อแสดงเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเอง โดยเฉพาะ หากในช่วงเวลาต่อมากลับมุ่งประเด็นทางการเมืองอย่างชัดเจน ด้วยเข้าใจว่าผลประโยชน์ ของพวกเขาไม่ได้ถูกดูแลโดยกลุ่มชนชั้นวรรณะสูงซึ่งมีอิทธิพลในสังคมอัสสัมมีส การพัฒนาทาง เศรษฐกิจ สังคม จึงต้องเข้าถึงอำนาจทางการเมือง กระนั้นบรรดาผู้นำก็เริ่มผลิตสิ่งพิมพ์เกี่ยวกับ ภาษา วัฒนธรรม ประเพณีและประวัติศาสตร์ของชาวอาหมออกมา ด้วยความร่วมมือของหมอผู้เก็บ รักษาเอกสารคัมภีร์โบราณภาษาไทอาหม และยังประกอบพิธีกรรมตามศาสนาความเชื่อดั้งเดิม เผย แพร่ความคิดศาสนาดั้งเดิมแทนที่ศาสนาฮินดู

หลังอินเดียเป็นเอกราชในปี ค.ศ. 1947 เป็นภาวะของประเทศเอกราชใหม่จึงมีความหลากหลาย ของการเคลื่อนไหวอย่างมากในอินเดีย ตามกฎหมายของอินเดียแล้วคนอาหมถูกกำหนดสถาน ภาพทางสังคมของการจัดกลุ่มประชากรชาติพันธุ์ใน “กลุ่มล้าหลัง” (*Other Backward Classes*) นั่น คือ พวกเขาอยู่ในกลุ่มประชากรที่รัฐบาลต้องพัฒนาหลายด้าน หากไม่เทียบเท่ากับสิทธิพิเศษในการ เข้าถึงบริการของรัฐที่กลุ่ม “ชนเผ่า” (*Scheduled Tribes*) ได้รับ อาทิ ที่นั่งผู้แทนราษฎรในรัฐสภา คะแนนสอบเข้าในสถาบันการศึกษา การเข้าทำงาน และพื้นที่ทำกินทางการเกษตร เป็นต้น

แนวโน้มในการเคลื่อนไหวทางการเมืองจึงเป็นการเรียกร้องเพื่อเปลี่ยนสถานภาพของคน
อาหมจากกลุ่มชนชั้นล่างหลังเป็นกลุ่มชนเผ่า เกิดองค์กรและสมาคมทางการเมืองขึ้นหลาก
หลาย ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1960-1970 การเคลื่อนไหวทางการเมืองก็เข้มข้นถึงขั้นเรียกร้องการ
แบ่งแยกพื้นที่อัสสัมตอนบนเป็นรัฐอิสระ ให้รัฐบาลกลางจัดสรรงบประมาณในการพัฒนาและการ
เลือกตั้งแยกต่างหาก แต่ข้อเรียกร้องดังกล่าวไม่ประสบผลสำเร็จ อย่างไรก็ตามความพยายามเรียก
ร้องให้รัฐพิจารณาปรับเปลี่ยนสถานภาพของคนไทอาหมก็ยังคงดำเนินต่อเนื่องในหลายระดับ ทั้ง
ระดับรัฐและประเทศจนกระทั่งปัจจุบัน

ทว่าข้อเรียกร้องนั้นลำพังเพียงการก่อตั้งองค์กรต่อสู้ผ่านช่องทางการเมืองแบบตัวแทนอย่าง
เดียว กลุ่มองค์กรนำที่ร่วมฟื้นฟูโดยเฉพาะอย่างยิ่งเหล่าบรรดาปัญญาชนตระหนักดีว่า จะไม่สัมฤทธิ์
ผลได้โดยง่ายหากไร้ซึ่งปฏิบัติการหลากหลายรูปแบบ กิจกรรมทางสังคมเพื่อฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของ
ไทอาหมจึงดำเนินควบคู่กันไป ได้แก่ จัดตั้งแผนกอาหมศึกษา (Ahom Studies Section) ในสถาบัน
ค้นคว้าทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีแห่งรัฐอัสสัม (Department of Historical and Antiquarian
Studies; D.H.A.S.) เพื่อเก็บรวบรวม คัดลอกคัมภีร์โบราณ อ่านและแปลออกมาเป็นภาษาอัสสัมมิต
และอังกฤษ ส่งเสริมการอนุรักษ์ รักษาโบราณสถานสำคัญที่เป็นร่องรอยของอาณาจักรไทอาหมเมื่อ
ครั้งอดีต ก่อตั้ง สมาคมหมอลงสามตระกูล (1962) และสมาคมปอยพูราหลวง (1975) เพื่อชัก
ชวนให้ชาวไทอาหมหันมาสนใจนับถือศาสนาความเชื่อดั้งเดิมที่เรียกว่า "ฟ้าหลวง" หรือ "พูราหลวง"
สถานต่อวัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรม ตั้งโรงเรียนสอนภาษาไทย (Central Tai Academy) ขึ้นที่
ชุมชนปัตชากูขึ้นเป็นแห่งแรก สร้างพิพิธภัณฑ์ไทแห่งอัสสัม ผลักดันให้รัฐบาลอัสสัมให้ความสำคัญ
กับกิจกรรมของชาวไทอาหมโดยประกาศให้วันรำลึกกล้าเจ็ด (ลาซิด บาร์ภูกาน) วันเมต้าเมผี และ
วันเสือก่าฟ้า เป็นวันสำคัญหยุดราชการ ส่วนหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวดังกล่าวนอกจากจะเป็น
การต่อรองทางอำนาจกับชนชั้นปกครองให้ตระหนักถึงผลประโยชน์ที่จะมีต่อชุมชนแล้ว ยังเป็นการ
สร้างสำนึกบนพื้นฐานของการแยกอัตลักษณ์ของชาวอาหมออกจากสังคมอัสสัมมิตที่มีวัฒนธรรมอื่นดู
กำกับอยู่ด้วย

นอกจากการเคลื่อนไหวขององค์กรในอัสสัมจะเป็นพลังขับเคลื่อนหลักแล้ว การเดินทางเข้าไป
เยี่ยมเยือน ศึกษาวิจัยของนักวิชาการจากภายนอก โดยเฉพาะคนไทยก็เป็นส่วนหนึ่งของการฟื้นฟู
ภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมเช่นกัน ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ชาวไทอาหมมีการติด
ต่อกับชาวไทกลุ่มต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์มากขึ้น นักวิชาการไทยเดินทางเข้าไปเยี่ยมเยือน
และศึกษาวิจัยชุมชนคนไทในอัสสัมหลายครั้ง การประชุมวิชาการนานาชาติด้านไทยศึกษา
(International on Thai Studies) ครั้งแรกที่นครนิวยอร์ก นำไปสู่การก่อตั้งองค์กรสำคัญที่มีบทบาทใน

ปัจจุบันคือ สมาคมวันออกพับลิกเมืองไท (ในปี ค.ศ. 1981) ที่เน้นกิจกรรมฟื้นฟูภาษา วรรณกรรม และวัฒนธรรมไท ประสานงานกับโรงเรียนสอนภาษาไทยที่เริ่มกระจายแพร่หลายออกไปมากขึ้นทั่วประเทศ อัสสัม ก่อปรกับการเปิดสอนหลักสูตรประกาศนียบัตรภาษาไทย (Tai Language Diploma Course) ที่มหาวิทยาลัยดิบุรการ์ห์ (Dibrugarh University) เพื่อเสริมสร้างบุคลากรในการสอนภาษาไทยระดับ ประถมศึกษาในโรงเรียนที่มีชุมชนชาวไทยอาหมอาศัยอย่างหนาแน่น

ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1980 -1990 เป็นต้นมาองค์กรการเคลื่อนไหวของชาวไทยอาหมก่อตั้งขึ้น ใหม่อีกหลายองค์กรองค์กรทั้งระดับรัฐและชุมชน เช่น สมาคมเยาวชนชาวไทยอาหม (Tai Ahom Yuva Parishad (1987) สหพันธ์นักศึกษาชาวไทยอาหมแห่งอัสสัม (All Tai Ahom Students' Union)(1988) เป็น องค์กรนักศึกษาปัญญาชนที่เคลื่อนไหวทางการเมืองและประสานร่วมมือทางด้านภาษาวัฒนธรรมกับ สมาคมหลัก ๆ ของไทยอาหม นอกจากนั้นยังมีกลุ่ม ULFA (United Liberal Front of Assam) เป็น กลุ่มกองกำลังติดอาวุธที่เคลื่อนไหวต่อสู้เรียกร้องให้ดินแดนอัสสัมตอนบนเป็นเอกราชจากอินเดียอีก ด้วย รวมไปถึงตั้งสถาบันศึกษาค้นคว้าและวิจัยทางวิชาการ เช่น ศูนย์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ศึกษา (Assam Center for Southeast Asian Studies) สถาบันวิจัยและศึกษาคนไท (Institute of Tai Studies and Research) ในหมู่ชาวไทยอาหมเองไม่ได้จำกัดการเข้าร่วมเป็นสมาชิกขององค์กรใดเพียง องค์กรเดียวเท่านั้น หากเป็นสมาชิกหลายองค์กร และแต่ละองค์กรก็มีปฏิสัมพันธ์กันในหลายระดับ

กล่าวได้ว่า ความคิดของคนไทยอาหมในอัสสัมที่มีต่อคนไทยและประเทศไทยเป็นในเชิงบวก และมีสำนักทางประวัติศาสตร์ร่วมกันอย่างมาก การเดินทางเข้าไปเยือนชุมชนคนไทในอัสสัมของนัก วิชาการชาวไทย ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาด้านภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ หรือสังคมศาสตร์ ล้วนได้ การต้อนรับอย่างอบอุ่นและยกย่อง ชาวไทยอาหมอ้างอิงคนไทยและเมืองไทยในฐานะของพี่น้องร่วม สายเลือด มีบรรพบุรุษร่วมกันมากกว่าดินแดนคนไทแหล่งอื่น ๆ เช่น พม่า หรือจีน ซึ่งปรากฏหลักฐาน ทางประวัติศาสตร์ชัดเจนก็ตาม จนกระทั่งชาวไทยอาหมในอัสสัมหลายคนมีความเข้าใจเลื่อมซ้อน ว่า คนไทยอาหมอพยพมาจากดินแดนที่เป็นประเทศไทยในปัจจุบัน หลายคนปรารถนาที่จะเดินทางมา เยือนประเทศไทยในฐานะแหล่งกำเนิดของบรรพชนของพวกเขา ความเข้าใจดังกล่าวของชาวอาหม ถือเป็นความสำเร็จเกินคาดของกระบวนการการสร้างสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ทางชนชาติที่ดำเนิน มาอย่างต่อเนื่องจนกระทั่งปัจจุบัน

2. ปฏิบัติการของการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม

ประวัติศาสตร์ของอาณาจักรอาหมเป็นช่วงหนึ่งในหน้าประวัติศาสตร์ของอัสสัมในปัจจุบัน ด้วยอาหมเป็นอาณาจักรที่สามารถปกครองดินแดนแห่งนี้ได้อย่างต่อเนื่องและยาวนานถึง 600 ปี ตามหลักฐานที่นักประวัติศาสตร์ของอัสสัมอ้างถึง กระบวนการในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของชาวไทอาหมจึงอ้างอิงกับ บุคคล เหตุการณ์ หรือเรื่องราวในประวัติศาสตร์เพื่อนำไปสู่การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์แก่ชุมชนไทอาหมร่วมสมัย การเชิดชูวีรบุรุษในประวัติศาสตร์ การนิยามความเป็นไทในพื้นที่สถาปัตยกรรมโบราณ และพิพิธภัณฑ์ไท เป็นเครื่องมือหนึ่งของการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของคนไทอาหม

จากอาหม-บุรานจี สู่อักษร ลาย แปลง กว กา: การพลิกฟื้นอดีตเพื่อปัจจุบัน

ยุคอาณานิคมอังกฤษ อาหม-บุรานจี ได้รับความสนใจ และกลายเป็นส่วนหนึ่งของหนังสือ "ประวัติศาสตร์อัสสัม" (History of Assam) ซึ่งรวบรวมและจัดพิมพ์ขึ้นในปี ค.ศ.1905 โดยเซอร์ เอ็ดเวิร์ด เกท (Sir Edward Gait) ผู้เข้ามาศึกษางานชาติพันธุ์วิทยาในอัสสัม จากนั้นในปี ค.ศ. 1930 เกทได้นำต้นฉบับ อาหม-บุรานจี ของปันชราม ภูกาน¹ ให้โกมลบา จันทร บาร์ว (Golap Chandra Barua) และผู้ช่วยบันทึกอาหม 5 คน แปลเป็นภาษาอังกฤษและจัดพิมพ์หนังสือ "Ahom Buranji: From the Earliest Time to the End of Ahom Rule" เนื้อหาหลัก ๆ ของอาหม-บุรานจีฉบับแปลครั้งนี้ประกอบด้วย 2 ภาค คือ ภาคบนฟ้า และภาคพื้นดิน²

การพิมพ์อาหม-บุรานจีออกสู่สาธารณะในปี ค.ศ.1930 แม้จะสอดคล้องกับบริบทการเคลื่อนไหวในเรื่องสิทธิการเข้าถึงการศึกษา บริการของรัฐ และการดำรงที่นั่งในสถานนิติบัญญัติท้องถิ่น รวมถึงการผลักดันให้หลุดพ้นจากสถานภาพล่าหลัง แต่ไม่ปรากฏว่า มีการหยิบใช้อาหม-บุรานจีเป็นส่วนหนึ่งในการผลักดันเท่าไรในระยะแรก จนกระทั่งคริสต์ทศวรรษที่ 1950 เป็นต้นมา บรรดาผู้นำสมาคมชาวอาหมแห่งอัสสัม (All Asam Ahom Association; AAAA) เริ่มคิดที่จะผลิตสิ่งพิมพ์เกี่ยวกับวิถีชีวิต

¹ ผู้หม่อชาวไทอาหม บ้านข้าวแดก (Akhoiya Deodhai Gaon) ใน Khaloighugura Mouza ชุมชนปัดชากู เขตเมืองสิฟสาคร์ โดยเกทและคณะผู้ช่วย ใช้ต้นฉบับนี้ในการแปลตั้งแต่ในปี ค.ศ.1894

² ภาคบนฟ้า เกี่ยวข้องกับการกำเนิด การสร้างโลก จนถึงขุนหลวงขุนหลายลงบันไดจากฟ้ามาถึงเมืองริเมืองรำพร้อมด้วยบรรพบุรุษชาวไทที่ตั้งอยู่ที่ลุ่มน้ำเมา ส่วนภาคพื้นดินเป็นการบอกรายชื่อผู้ติดตามเสือก้าฟ้ามาเมืองนูนสุนคำ รายชื่อผู้ปกครองเมืองริเมืองรำ ชื่อเจ้าฟ้าองค์อื่น ๆ และขุนนางที่เจ้าฟ้าแต่งตั้ง และสืบราชวงศ์อาหมเป็นระยะเวลายาวนานถึงหกศตวรรษที่ผ่านมา

วัฒนธรรม ประเพณี ภาษา และมีการตั้งโรงเรียนสอนภาษาไทยขึ้น อหัม-บุราณจี ในฐานะที่เป็นแหล่งอ้างอิงถึงอดีตจึงค่อย ๆ มีที่ทางในขบวนการเคลื่อนไหวขึ้นตามลำดับ และยังมีความสำคัญมากขึ้นในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา

การดึงอหัม-บุราณจีเข้าสู่ระเบียบการเขียนประวัติศาสตร์ของเจ้าอาณานิคม เช่นในกรณีของเกท และพิมพ์เผยแพร่เป็นภาษาอังกฤษ ทำให้ภาพอดีตของอหัมค่อย ๆ ก่อรูปขึ้นอีกครั้งในวงวิชาการ ดังคำกล่าวของสารนาถ ซึ่งเดินทางไปอัซซัม พร้อมกับคณะธรรมยาตราไทยเมื่อปี ค.ศ. 1954 (พ.ศ. 2497) ว่า

เวลานี้บุราณจีของพี่น้องไทยอหัม ได้รับการถ่ายทอดเป็นภาษาอังกฤษเป็นส่วนมากแล้ว ทำให้สะดวกต่อการศึกษาเล่าเรียน และทำให้ชื่อเสียงเกียรติคุณของพี่น้องไทยอหัมแพร่หลายกว้างขวางไปในหมู่นักศึกษาทั่วโลก⁴

Lila Gogoi (1986) นักวิชาการไทอหัม เห็นว่า ชาวไทอหัมมีตัวอักษรใช้ตั้งแต่ก่อนจะเข้าไปตั้งอาณาจักรไทในรัฐอัซซัมแล้ว กล่าวกันว่า เมื่อคนไทอพยพจากเมืองเมากหลงเข้าไปในอัซซัม ได้นำเอาคัมภีร์และพงศาวดารที่บันทึกไว้ไปด้วย ต่อมาเมื่อพงศาวดารที่เกี่ยวข้องกับเรื่องราวก่อนสมัยของเสือก้าฟ้าได้สูญหายไป เจ้าฟ้าเสือก้าฟ้าเจ้าเมือง (Gaurinath Singh; 1780-1795) ได้ส่งคณะทำงานไปรู้ฐานประเทศพม่า เพื่อตรวจสอบกับพงศาวดารไทใหญ่ที่เก็บไว้ในวัด แล้วรวบรวมข้อมูลมาเขียนขึ้นใหม่ในภาษาไทยอหัม รวมเป็นชุดเดียวกับเอกสารที่บันทึกขึ้นในสมัยที่เข้าปกครองเมืองนุสนคำแล้ว⁵

แต่ บี.เจ.เทอร์วิล (B.J. Terwiel, 1980) ใช้วิธีหาความลึกลับของเนื้อหาในอหัม-บุราณจี และหักล้างข้อเสนองานของปริมปราคติตอนสร้างโลกซึ่งเกรียร์สัน (Grierson, 1904) ผู้ปริวรรตและแปล "เมากหลง"⁶ เสนอว่า อายุของปริมปราคติของอหัมไม่น่าต่ำกว่าต้นคริสต์ศตวรรษที่ 13 ซึ่งเทอร์วิลคิดว่า น่าจะแต่งขึ้นใหม่ในสมัยเจ้าเสือก้าฟ้า หรือ เคารินาถสิงห์ (Guarinath Singh; 1780-1794) โดยพวกหมอไทที่มีจุดประสงค์เพื่อรักษาฐานอำนาจอันง่อนแง่นของฝ่ายตนจากการแย่งชิงของฝ่ายพราหมณ์ราชสำนัก ผนวกกับเงื่อนไขสถานการณ์สงครามการเมืองก่อนหน้านี้ จึงได้บูรณาการกรอบของเนื้อหา และภาษาที่เน้นความเป็นไทอันเข้มข้น ขณะที่ซึมซับความเป็นฮินดูอยู่ภายใน

³ เมื่ออาจารย์บรรจบ เดินทางไปที่ปัตตาทุ เขตสหุสาคร์ ในปี ค.ศ. 1955 โรงเรียนได้ปิดตัวลงไปแล้ว (บรรจบ พันธุเมธา 2504: 31)

⁴ สารนาถ 2497:101

⁵ Lila Gogoi อ้างถึงใน เรณู วิชาศิลป์ 2539: 1

⁶ เอกสารโบราณภาษาไทอหัมเกี่ยวกับปริมปราคติของอหัมอีกชิ้นหนึ่ง

เทอร์วิลใช้คำว่า “*Tai-ise Hindu thought.*” เพื่อย้ำให้กะษัตริย์ระลึกถึงบรรพชนเดิมซึ่งเป็นไท และตระหนักถึงพันธะหน้าที่ต่อจารีตกับศาสนาดั้งเดิมอันศักดิ์สิทธิ์ ทั้งนี้เขาได้อ้างหลักฐานทางประวัติศาสตร์สมัยดังกล่าว ที่มีการส่งพวกหมอไทไปค้นหาเอกสารจากพระสงฆ์ที่เมืองกองเพื่อตรวจสอบและชำระประวัติศาสตร์ไทอาหม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับวงศ์วานของกะษัตริย์ เขายังเห็นเพิ่มเติมว่า แม้แต่ตำนานขุนลูขุนโลกก็อาจเป็นที่รู้จักในสมัยเดียวกันนี้ เขาตั้งข้อสังเกตสำคัญว่า คำเรียกขวัญซึ่งแต่งขึ้นเพื่อพิธีราชาภิเษกของเจ้าเสือเห็ดเป้งฟ้า มีบางข้อความพ้องกับที่ปรากฏในปรัมปราคติตอนสร้างโลก

นอกจากนี้ เขาวิเคราะห์รายละเอียดของโครงสร้างจักรวาลตามที่ปรากฏในปรัมปราคติเป็นชั้นๆ ว่ารับอิทธิพลจากคัมภีร์ศาสนาของอินเดียสมัยกลาง ส่วนโครงสร้างบนสุดซึ่งเกี่ยวกับแมงมุนาจะมาจากไทใหญ่ แล้วยังกล่าวว่า ส่วนกำเนิดหอยเทพจากไข่แดงทองคำนั้นเทียบเคียงได้กับคัมภีร์ปุราณะของอินเดีย⁷

ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 นักวิชาการไทยเดินทางเข้าไปศึกษา ค้นคว้าทางภาษาศาสตร์และประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทอาหมนี้มากขึ้น จนกระทั่งมีการแปลอาหม-บุราณจิ ออกมาเป็นพงศาวดารไทอาหมฉบับภาษาไทย⁸ การสัมผัสกับอาหม-บุราณจิของนักวิชาการไทยทำให้เกิดข้อสันนิษฐานว่า อาณาจักรไทอาหมเป็นตัวแทนทางสังคมและวัฒนธรรมไทที่พัฒนาถึงขั้นตอนมีเอกลักษณ์เฉพาะและต่างจากสังคมและวัฒนธรรมฮินดูและอินเดีย⁹

⁷ B.J.Terwiel อ้างถึงใน ธรณี เลิศเลื่อมใส 2544: 20

⁸ เรณู วิชาศิลป์ (2539) ใช้แหล่งข้อมูลชั้นต้น 2 แหล่ง ได้แก่ แหล่งแรกซึ่งเป็นหลักคือไมโครฟิล์ม หัวเรื่องว่า “Assam ‘Ahom Buraji from Khunlung to Khunlai” เมื่อ ค.ศ.1926 ต้นฉบับเดิมของ British library ในประเทศออสเตรเลีย ซึ่งเป็นภาษาไทอาหม และแหล่งที่สองคือต้นฉบับเดิมที่พบเมื่อ ค.ศ.1894 ที่ได้รับการตีพิมพ์ในปี ค.ศ.1930 ของ G.C. Barua ในการปริวรรตและแปลออกมา เรณู (2539:2) แบ่ง อาหม-บุราณจิ ออกเป็น 2 ประเภท คือ *อภัยราชสำนัก* ที่มีหมอหุง หมอไล และหมอปดอง อาภักษ์ประจำราชสำนักเป็นผู้บันทึกเหตุการณ์สำคัญที่เกิดขึ้น จดหมายทางการทูต ผู้ปกครอง บ้านทีกคิต หลักฐานการเก็บภาษี คำประกาศ บ้านทีกประจำวัน เป็นรายปีของราชสำนักหรือของทูต อาหม-บุราณจิเป็นเอกสารที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับกลุ่มหมอผู้รู้ในราชสำนัก ซึ่งมีหน้าที่คอยให้คำปรึกษา *อภัยสวนบุคคล* ซึ่งเริ่มมีการบันทึกขึ้นตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 16 ในสมัยเจ้าเสือหมเมืองโดยชาวไทอาหมจะใช้ภาษาอัสสัมมิสในการเรียบเรียงประวัติเชื้อสายตระกูลของตน เพื่อพิสูจน์เชื้อสายดั้งเดิมของผู้ที่มีสายเลือดขุนนางและราชวงศ์ ไทอาหม บุราณจิส่วนบุคคลนี้มีจำนวนมากกว่าของฉบับราชสำนัก และเก็บเป็นสมบัติของแต่ละตระกูล

⁹ ตัวอย่างคำอธิบายปรากฏการณ์ในบันทึกประวัติศาสตร์ของราชอาณาจักรอาหมในช่วงเปลี่ยนแปลงมีว่า เมื่อกะษัตริย์อาหมขยายอาณาจักรลงไปทางดินแดนตอนล่างของอัสสัมก็พบกับการปกครองแบบกะษัตริย์เป็นพระเจ้าแห่งจากประชาชนมาก มีพราหมณ์ซึ่งอยู่ในวรรณะสูงเป็นที่ปรึกษาทางพิธีกรรม ราชอาณาจักรอาหมจึงรับเอาการปกครองแบบฮินดูเข้ามาผสมมากขึ้น กะษัตริย์เรียกชื่อตัวเองเปลี่ยนไปเป็นเทพเจ้าตำแหน่งราชการต่าง ๆ ให้ชื่อแบบฮินดู ระบบศักดินาเริ่มแข็งตัวมีวรรณะและตำแหน่งลดหลั่นกันแม้ว่าราชอาณาจักรอาหมจะรับศาสนาฮินดู และใช้ภาษาสันสกฤต แต่ก็ยังคงรักษาพิธีกรรมดั้งเดิมบางอย่างไว้ด้วยความต่างของทั้งสองศาสนา

ขณะที่นักประวัติศาสตร์อัลล์อธิบายว่า กระบวนการรับวัฒนธรรมฮินดูดังกล่าวเป็นความ
สมัครใจของผู้ปกครองและต่อเนื่องมาจากนิกายกัณฑ์เกิดการเคลื่อนไหวของฮินดูไวเชณพิกาย และศักติ
(Saktism) ในสมัยต่อมาเป็นกระบวนการกลืนกลายทางวัฒนธรรมฮินดูที่เกิดขึ้นในภูมิภาคนี้¹⁰

แต่สำหรับมุมมองของนักวิชาการไทยนั้นเหตุการณ์บันทึกความพยายามในการต่อต้านการ
ครอบงำความเชื่อฮินดูในพงศาวดารไทอาหม เป็นการเผยให้เห็นประวัติศาสตร์อีกด้านหนึ่งคือ ประวัติ
ศาสตร์ของการต่อสู้ การเผชิญหน้ากันระหว่างกลุ่มผู้หมอชาวไทอาหม ซึ่งเป็นกลุ่มอำนาจเดิมในราช
สำนัก กับ พราหมณ์ของฮินดู ซึ่งเป็นกลุ่มอำนาจใหม่¹¹

การตีความด้วยมุมมองประวัติศาสตร์เช่นนี้ให้น้ำหนัก หรือมีนัยต่อการสร้างอำนาจให้กับ
กลุ่มผู้หมอผู้รู้ชาวไทอาหมว่าเป็น ผู้มีบทบาทในการรักษาวัฒนธรรมดั้งเดิมของชาวไทอาหมไว้ได้ทั้ง
ทางภาษาและความเชื่อ และกลุ่มนักวิชาการชาวไทย ถือว่า เป็นจุดกำเนิดของประวัติศาสตร์ขบวนการ
ฟื้นฟูของไทอาหมภายใต้กระแสของวัฒนธรรมฮินดูที่แผ่อิทธิพลเข้ามา¹²

ในขณะที่นักวิชาการหลายท่านเลือกใช้อาหม-บุราณจี เพื่อสร้างภาพ และทำเข้าใจกับสังคมที่
เลือนหายไปแล้ว ไชเกีย (S.Yasmin Saikia, 1999) นักประวัติศาสตร์กลับเห็นว่า บุราณจี คือ การสร้าง
ประวัติศาสตร์ขึ้นใหม่ จากความพยายามของนักกิจกรรมในการฟื้นฟูความเป็นไทอาหมในปัจจุบัน
ด้วยการนำเสนอในสิ่งที่ไม่มียุคจริง เพราะสรรพนาม “เรา” ที่ปรากฏในบุราณจีซึ่งนิยามความเป็น
“อาหม” ไว้อย่างคลุมเครือ ไม่ชัดเจน เธอเสนอว่า “อาหม” แต่เดิมนั้นน่าจะอยู่ในฐานะกระบวนการใน
การรวมกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์เข้าด้วยกัน ส่วน “อาหม” ที่เป็นนามของกลุ่มชาติพันธุ์เพียงจะนำ
เสนอขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 20 หลังจากอาณานิคมอังกฤษค้นพบกลุ่มชนชั้นปกครองของอัลล์เข้า
ประเด้นวิพากษ์ของเธอที่มีต่อความเป็นอาหมก็คือ อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไม่ได้อยู่บนฐานความจริงแท้

ศาสนา “ฟาลอง” และความเชื่อในการบูชาธรรมชาติ และบรรพบุรุษของชาวไทอาหมเป็นความเชื่อของสังคมพหุภาคี ต่างจากศาสนา
ฮินดูของชาวอารยันที่เป็นความเชื่อที่เกิดขึ้นเป็นครั้งแรกในสังคมทาส (เรณู วิชาศิลป์ 2539: 771) และ (ฉัตรทิพย์และเรณู 2538: 68)

¹⁰ B.J.Terwiel 1981: 46

¹¹ เช่นตัวอย่างในรัชกาลเจ้าเสือแดนฟ้าหรือปรหมังห์ (Sudanpha: 1745-1752) หมอชาวไทได้อ้าง “ผิงปูป่านฮ่อน” หรือประเพณีเดิม
เสนอให้เจ้าฟ้าสร้างเรือนไม้ก่อเพื่อทำพิธีขึ้นเรือนเป็นส่วนหนึ่งของพิธีราชาภิเษก หรือในสมัยรัชกาลเจ้าเสือแรมฟ้าหรือราเชศวรสิงห์
(Surampha: 1752-1769) เกิดสุริยุปราคา แผ่นดินไหว ดาวหางปรากฏขึ้น นักค้าแมวหลายตัวจับหลังคาหอหลวงที่แจ่มวัน ลูกเจ้าฟ้า
คายที่ไทเมือง ศพถูกนำไม่ฝังที่สวนกุญชร เจ้าฟ้าเรียกหมอรู้หมอแสงโหราจารย์มาถามดูว่าจะอยู่ที่ไทเมืองดีหรือไม่ หมอทั้งหลายดู
คัมภีร์ แล้วบอกแก่เจ้าฟ้าว่า อยู่ที่ไทเมืองดี อยู่แจ่มวันไม่ดี จะเกิดเรื่องยุ่งยากมากมาย แต่พวกพราหมณ์และนักบวชอื่น ๆ ทำนายว่า
อยู่ที่แจ่มวันโชคร้ายอยู่ที่แจ่มวันดีกว่า เจ้าฟ้าไม่เชื่อหมอรู้หมอแสง แต่เชื่อพราหมณ์และนักบวชฮินดู (เรณู วิชาศิลป์ 2539: 807, 847)

¹² ฉัตรทิพย์ และเรณู 2541

ดั้งเดิม ทว่าเป็นผลจากกระบวนการสร้างทางประวัติศาสตร์ ที่มีอาหม-บุราณจีเป็นแหล่งอ้างอิงแหล่งหนึ่ง¹³

ปฏิบัติการในวงวิชาการที่เข้ามาสัมพันธ์กับอาหม-บุราณจี ไม่ว่าจะด้วยมุมมองการตีความหรือการสร้างประวัติศาสตร์ ล้วนมีส่วนในการสถาปนาภาพอดีตในอาหม-บุราณจีให้มีที่ทางในความรับรู้ของสาธารณชน อันส่งผลต่อการสร้าง “ความเป็นไทอาหม” ในยุคปัจจุบันอยู่ไม่น้อย

ขณะที่ข้อถกเถียงทางด้านประวัติศาสตร์และปรัมปราคติในอาหม-บุราณจียังไม่มีข้อสรุปใดใดแน่ชัด ในระดับท้องถิ่น ความสัมพันธ์ระหว่าง “คนไทอาหม” กับ “อาหม-บุราณจี” มีความเกี่ยวข้องในประเด็นปฏิบัติอยู่แล้วเนื่องเพราะการประกอบพิธีกรรมตามศาสนาความเชื่อฟ้าหลวง หมอผู้ประกอบพิธีกรรมจะต้องใช้คัมภีร์โบราณ¹⁴ ที่เรียกว่า “ลิก ลาย แ่ง กา กา” หรือ ที่เรียกกันติดปากว่า “แ่ง กา กา” เนื้อหาของแ่ง กา กา มีความสอดคล้องตรงกันกับ อาหม-บุราณจี ภาคฟ้า อันเกี่ยวข้องกับ การสร้างโลกของฟ้า และกำเนิดมนุษย์ของเลงดอน

แต่เดิมในพิธีกรรมต่าง ๆ เช่น พิธีฟูราหลวง หมอหลวงชาวไทอาหมจะใช้บทสวดภาษาไทยใน “แ่ง กา กา” เป็นภาษาในพิธีกรรม และส่วนมากคนอาหม ซึ่งใช้ภาษาอัสสัมมิสในการติดต่อสื่อสารในชีวิตประจำวันไม่อาจเข้าใจความหมายของ “แ่ง กา กา” ได้ทั้งหมด จนมีผู้กล่าวถึงขนาดว่า ภาษาอาหมเป็นภาษาที่ตายแล้ว¹⁵

ในยุคอาณานิคม ปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1920 สถาบันคันทันว่าประวัติศาสตร์และโบราณคดีแห่งอัสสัม (D.H.A.S.) เมืองเกาอะตี เป็นสถาบันหลักที่ทำหน้าที่เก็บรวบรวมโบราณคดีต่าง ๆ เช่น ตำราโหราศาสตร์ ปฏิทิน คำสวดเรียกขวัญ วรรณกรรม ขาดก ของคนกลุ่มต่าง ๆ ในท้องถิ่น แต่การเก็บรวบรวมยังไม่ได้เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับมิติของการเคลื่อนไหวของคนอาหมมากนัก

กระทั่งในยุคหลัง ๆ เริ่มมีแนวคิดที่จะสร้างพิพิธภัณฑ์ไทแห่งอัสสัม ณ เมืองสิฟสาคร์ ในราวคริสต์ทศวรรษที่ 1970 การรวบรวมบุราณจี และปริวรรตจากภาษาไทยเป็นภาษาอัสสัมมิส เผยแพร่ออกสู่สาธารณะอย่างต่อเนื่อง

¹³ ชาวอัสสัมมิสกับผลงานวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกทางประวัติศาสตร์ เรื่อง A Name without a People: Searching to be Tai – Ahom in Modern India (1999) ของมหาวิทยาลัยวิสคอนซิน- เมดิสัน

¹⁴ มักจะถูกเขียนบนเปลือกไม้ซานชิ (Sanchi bark; *Aquillaria malaccensis*) หรือในกระดาษที่ผ่านการคัดลอกเนื้อหามาแล้ว

¹⁵ บรรจบ พันธุเมธา 2504: 64

และในระหว่างที่ผู้เขียนกำลังเก็บข้อมูลอยู่ (ปลายปี ค.ศ. 2001-2002) ดร.ปัสปะ โกกอย ปัญญาชนระดับแกนนำในองค์กรของการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม ได้วานให้ผู้ศึกษาแปลงาน "จักรวาลทัศน์ ฟา ขวัญ เมือง คัมภีร์โบราณโหอาหม" ของรณี เลิศเลื่อมใส (2544) เพื่อนำมาเทียบเคียงกับงานแปล ลิก ลาย แปล กา กา ฉบับภาษาอัสสัมมิตของ Chao Bani Deodhai Boruah หมอหลวงอาวโลท่านหนึ่ง กระทั่งเรียบเรียงพิมพ์เป็นหนังสือภาษาอัสสัมมิตชื่อ "ลิก ลาย แปล กา กา" (2002) ซึ่งเพิ่มบทวิเคราะห์และความคิด จินตนาการเรื่องกำเนิดโลกเข้าไป

ดังนั้น ส่วนหนึ่งของกระบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม จึงไม่อาจมองข้ามความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้ง ระหว่างกลุ่มคนต่าง ๆ กับอาหม-บุราณจี หรือ ลิก ลาย แปล กา กา การแปรรูปภาษาพิธีกรรม เอกสารโบราณ ให้กลายเป็นภาษาสาธารณะ เท่ากับเปิดให้ปริณิชนของการสนทนากับอดีตมีชีวิตชีวา อันนำไปสู่ การรับรู้ ติความ จินตนาการ และสร้างความหมายใหม่ให้กับอดีตอีกครั้ง

วีรบุรุษของอาหม: นักรบและนักปกครอง

"ขอให้ประชาชนช่วยกันทำให้อัสสัมมีความยิ่งใหญ่ ดำเนินรอยตามอุดมการณ์
ของเสือก่าฟ้า, ผู้สร้างอาณาจักรอาหมและสร้างความเป็นชาติอัสสัมมิต "

คือคำกล่าวเปิดงานวันอัสสัม หรือวันเสือก่าฟ้า ของนาย Tarun Gogoi หัวหน้ารัฐบาลท้องถิ่น เมื่อวันที่ 2 ธันวาคม ค.ศ. 2001

นับแต่ วันที่ 21 มกราคม ค.ศ. 1998 เป็นต้นมา รัฐอัสสัมได้ประกาศอย่างเป็นทางการให้วันที่ 2 ธันวาคมของทุกปีเป็นวันเสือก่าฟ้า ซึ่งถือเป็นวันสำคัญของรัฐ วันหยุดราชการที่มีการจัดกิจกรรมเฉลิมฉลองอย่างยิ่งใหญ่ เช่น ปี ค.ศ. 2001 ซึ่งถือเป็นศักราชเสือก่าฟ้าที่ 774 ได้มีกิจกรรมรำลึกเจ้าหลวงเสือก่าฟ้าขึ้นตามสถานที่ราชการ และสถาบันการศึกษาต่าง ๆ หรือ การมอบรางวัล Sukapha Sarai สำหรับบุคคลและองค์กรที่ปฏิบัติงานและมีอุดมการณ์ในการผนวกรวมและพัฒนาสังคม เป็นต้น

กษัตริย์องค์แรกใน "อาหม-บุราณจี" ได้กลายเป็น บิดาของอัสสัม (the Father of Assam)¹⁶ หรือวีรบุรุษของชาติ (National Hero) ¹⁷ ในปัจจุบันได้อย่างไร ในเงื่อนไขบริบทใด เมื่อสังคมอัสสัมเห็น

¹⁶ คำนิยามนี้ปรากฏอย่างต่อเนื่องตั้งแต่งานฉลอง 770 ปีของเจ้าหลวงเสือก่าฟ้า เมื่อ 1997-1998 ดูในบทบรรณาธิการของ Chow Nagen Hazarika หนังสือ Saraighat (1997) พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานเปิดพิธี ฯ

¹⁷ ใน The Dainik Janambhumi Jorhat, Monday Dec 3, 2001 (Assamese Version)

ความสำคัญเช่นนี้แล้ว ก็น่าจะถือว่า เป็นความสำเร็จประการหนึ่งของกระบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทอาหมหรือไม่ และเจ้าหลวงเสือก่าฟ้าจะยังคงให้ความหมายเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของอาหม มากกว่าอัตลักษณ์ของอัสสัมเหมือนที่เคยจัดเฉลิมฉลองใหญ่ในปี ค.ศ. 1997-1998¹⁸ หรือไม่

การนำเสนอภาพ "เสือก่าฟ้า" เป็นวีรบุรุษอันยิ่งใหญ่ มิใช่เป็นกรณีแรกของสังคมอัสสัม ย้อนหลังไปเพียงกลางคริสต์ทศวรรษที่ 1980 ซึ่งเป็นช่วงปลาย ๆ ของกระแสการเคลื่อนไหวอัสสัม (Assam movement) ที่เกิดขึ้นอย่างเข้มข้นตั้งแต่ปี ค.ศ. 1979 -1985 โดยมีประเด็นต่อต้านคนอพยพ ด้วยการพุ่งเป้าไปยังกลุ่มมุสลิมเป็นหลัก¹⁹ รัฐบาลท้องถิ่นอัสสัมได้ตอบรับการเคลื่อนไหวของกลุ่มทางสังคม²⁰ โดยยกย่อง "ลาชิต บาร์ภูกาน" เป็นวีรบุรุษที่กล้าหาญของอัสสัม เนื่องด้วยแม่ทัพลาชิตแห่งอาณาจักรอาหมได้ต่อสู้กับทัพข้าศึกจนตัวเองตายในสนามรบ และทำให้อาณาจักรอาหมไม่สูญเสียเอกราชต่ออาณาจักรโมกุล

การยกย่องลาชิต มีทั้งการกำหนดให้วันที่ 24 พฤศจิกายนของทุกปีเป็นวันลาชิต (Lachit Day) มีการบรรจุเรื่องราวของเขาในแบบเรียนประวัติศาสตร์ของนักเรียนระดับชั้นประถมศึกษาตอนต้นของอัสสัมชื่อ Nitti Milika²¹ และในปี ค.ศ.1989 ทางรัฐบาลได้ก่อสร้างอนุสาวรีย์ลาชิต บาร์ภูกาน²²ขึ้นที่จาลุกบาร์ (Jhalukbari) ใกล้สะพานสารายฆาต (Saraighat) ข้ามแม่น้ำพรหมบุตร บริเวณที่เคยเป็นสมรภูมิรบ และสร้างเสาหลักชัยจำลอง (Victory pillar) ขึ้นบริเวณเดียวกัน ต่อมาในระยะหลังกรมพัฒนาการท่องเที่ยวของอัสสัม (Assam Tourism) ได้จัดสร้างสวนสาธารณะสำหรับประชาชน ให้ชื่อว่า "Veer Lachit Barphukan Children's Park"

การตอกย้ำสำนึกทางประวัติศาสตร์ผ่านนักรบวีรบุรุษ ผู้ต่อสู้กับ "คนอื่น" อันเป็นผลพวงจากบริบททางการเมืองในอัสสัมช่วงต่อต้านคนอพยพนั้น แม้ว่าจะเป็นการประดิษฐ์สร้างประเพณีในระดับท้องถิ่น แต่คนท้องถิ่นเองก็เชื่อว่าจะสามารถควบคุมความหมาย และระนาบของปฏิบัติการทุกระนาบ

¹⁸ Girin Phukon 2001: 5

¹⁹ Girin Phukon 1996: 34

²⁰ ก่อนหน้านั้นในช่วงอินเดียประกาศเอกราช มีงานประวัติศาสตร์ที่วาดด้วยความขัดแย้งระหว่างอัสสัมและโมกุลในช่วง 1667-1671 และแม่ทัพลาชิต บาร์ภูกาน โดยตรงชื่อว่า Lachit Barphukan and His Times(1947) ของ Dr.S.K. Bhuyan (ผู้ก่อตั้งสถาบันค้นคว้าทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีแห่งอัสสัมหรือ D.H.A.S.)

²¹ เขียนโดย Miss Sasi Prapa Dutt ชาวอัสสัมมิส

²² ในระยะต่อมา กองทัพได้สนับสนุนให้มีการขยายการก่อสร้างอนุสาวรีย์ของลาชิตขึ้นอีกหลายแห่งของอัสสัม เช่น ที่เทซปุร (Tezpur) และสิฟสาคาร์(Sivasagar) เป็นต้น

ได้อย่างเบ็ดเสร็จ จึงไม่น่าแปลกใจที่ในระยะหลังนั้น กองทัพของอินเดียจะกลายเป็น ผู้กระทำการหนึ่ง ที่เข้ามาร่วมนิยามความหมาย และผนวกรวมเข้าสู่ระดับปฏิบัติการของรัฐ เช่น ในปี ค.ศ. 1999 ได้มี พิธีมอบรางวัลลาชิต บาร์ภูกาน (Lachit Barphukan Prize) และประกาศยกย่องให้เป็นบุคคลสำคัญของ ประเทศอินเดียที่สถาปนาทางการทหารแห่งชาติ (the National Defence Academy)

ภายใต้บริบทของความขัดแย้งทางการเมืองชาติพันธุ์ในรัฐอัสสัม การผลักดันของขบวนการ เคลื่อนไหวพื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทอาหมให้ "เจ้าหลวงเสือก่าฟ้า" เป็นวีรบุรุษประสบความสำเร็จ อย่างสูงสุดเมื่อปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1990 รัฐบาลท้องถิ่น และประชาชนโดยเฉพาะในเขตตอนบน ของรัฐอัสสัมมีการจัดงานเฉลิมฉลองครบรอบ 770 ปีเจ้าหลวงเสือก่าฟ้า หรือ "ปีเจ้าหลวงเสือก่าฟ้า" (Chao-lung Siu-Ka-Pha year) ทั่วทั้งรัฐอัสสัมในปี ค.ศ.1997-1998 และในราวเดือนสิงหาคม ค.ศ.1998 ยังมีการจัดเวทีสัมมนาทางวิชาการร่วมกับนักวิชาการไทยเพื่อเฉลิมฉลอง ณ จังหวัด เชียงใหม่ ประเทศไทยอีกด้วย

เสือก่าฟ้าจึงเป็นผู้ให้กำเนิดและสร้างประวัติศาสตร์ชนชาติไทอาหมขึ้นในปี ค.ศ. 1228 และวันที่ 2 ธันวาคม เป็นวันแรกของปีตามปฏิทินของชาวอาหม (Taosinga)²³ ที่เจ้าหลวงเสือก่าฟ้า เดินทางข้ามดอยเก๊าห้อง ซ่องเขาปาดไก่อ้ามายังเมืองนุนนาค้า

จุดใหญ่ใจความก็คือ เสือก่าฟ้าเป็นผู้นำที่มีลักษณะเป็นนักปกครองมากกว่านักรบ อาศัยการบริหารบ้านเมืองในแบบที่ร่วมแรงร่วมใจมากกว่าการใช้กำลังทางการรบเพียงอย่างเดียวเป็นกระบวนการ ในการผสมผสานกลุ่มหมู่บ้านหรือเมืองให้เข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้าง "บ้าน-เมือง" เพื่อแก้ปัญหาความ ขัดแย้ง แบ่งปันประโยชน์ประโยชน์หรือให้เกิดความรู้สึกเป็นกลุ่มเดียวกันขึ้นมา²⁴ สำหรับกลุ่มพื้นฟูฯ แล้วการนำเสนอ "เสือก่าฟ้า" ขึ้นในสังคมไม่ใช่เป็นการทวนระลึกถึงความหลังธรรมดา ๆ แต่มีนัยต่อ กระบวนการนิยาม ปรับแต่ง "ความเป็นไทอาหม" ท่ามกลางความขัดแย้งการเมืองเรื่องชาติพันธุ์ ด้วยการใช้อิทธิพลของวีรบุรุษมาช่วยในการจัดวาง "อาหม" ไว้ในตำแหน่งแห่งที่ใหม่ทางสังคม การจะอธิบาย นัยของการจัดวาง และผลที่เกิดขึ้นได้นั้นต้องพิจารณาปฏิบัติการที่เกิดขึ้นในพื้นที่ต่าง ๆ อาทิ สถานที่ใน บ้านที่ประวัติศาสตร์ ภาพวาด และงานเฉลิมฉลอง เป็นต้น

นอกจากนั้น ความพยายามของคนกลุ่มต่าง ๆ ในการเชิดชู "วีรบุรุษ" ด้วยการผลิตสร้าง ความหมายต่าง ๆ เข้าไปเกาะเกี่ยว เช่น การรวมเป็นหนึ่งเดียวของชนชาติ ความเสมอภาคกัน หรือแม้

²³ Notification No.GAG (A)-136/97/59 อ้างถึงใน Hazarika, ed.1999

²⁴ J.N.Phukan et.al. 1983, Buragohain 1994: 102 และ ธีรณี เลิศเลื่อมใส 2544:16

กระทั่งความเป็นไทอาหมเอง ก็ยิ่งแสดงให้เห็นชัดยิ่งขึ้นว่า การสร้างภาพวีรบุรุษจาก "อดีต" ไม่ใช่เรื่องของอดีตที่ชัดเจน ทว่าเป็นเรื่องความคาดหวัง และการวิพากษ์วิจารณ์ต่อสภาวะปัจจุบันที่คนไทอาหมและสังคมอัสสัมเผชิญหน้าอยู่

พิพิธภัณฑ์ไทแห่งอัสสัมและความเป็นไทในโบราณสถาน

พิพิธภัณฑ์ไทแห่งอัสสัม เป็นพิพิธภัณฑ์ขนาดเล็ก เป็นสถานที่เก็บรวบรวม รักษา คัมภีร์โบราณ สิ่งของเครื่องใช้ อันเกี่ยวข้องกับชาวไทอาหมเป็นหลัก เป็นการรวบรวมของเก่ามากกว่าจำลองภาพแทนวิถีชีวิตของคนไท และไม่สามารถแสดงภาพความเป็นไทหรือฉายภาพอดีตอันรุ่งเรืองของอาณาจักรอาหมอย่างที่ปรากฏในบันทึกประวัติศาสตร์ให้เห็นเป็นรูปธรรมได้ชัดเจน รวมทั้งไม่อาจสร้างแรงดึงดูดใจแก่ผู้พบเห็นมากนัก หากพิจารณาการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์แล้ววัตถุสิ่งของที่แสดงภายในไม่สามารถแสดงตัวตนทางวัฒนธรรมของคนไทต่อผู้พบเห็น ผู้เข้าชมไม่สามารถค้นหาข้อมูลและเข้าใจความเป็นไทในอัสสัมจากพิพิธภัณฑ์แห่งนี้ ทว่าเมื่อพิจารณาจากตำแหน่งที่ตั้งของพิพิธภัณฑ์กับสถานภาพทางสังคมวัฒนธรรมของคนไทในอัสสัมในปัจจุบันแล้ว พบว่า สิบสาครเมืองหลวงเก่าของกษัตริย์อาหมในอดีตเมื่อคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 นั้น ในปัจจุบันเป็นเมืองศูนย์กลางทางการเมือง การปกครองและเศรษฐกิจของอัสสัมตอนบน คนอัสสัมมิลเป็นประชากรกลุ่มหลัก มีวัดฮินดูอันประกอบด้วยวิหาร 3 หลัง ได้แก่ คิวะ วิษณุ และเทวี ตั้งเรียงกันบนปากหนึ่งของสระน้ำขนาดใหญ่เป็นเครื่องหมายแสดงแทนของวัฒนธรรมฮินดู ซึ่งเป็นวัฒนธรรมหลักของเมือง มีสถานที่ราชการตั้งอยู่รอบพิพิธภัณฑ์ไทตั้งอยู่อีกฝั่งของสระน้ำในตำแหน่งตรงกันข้ามกับวัดฮินดูเลยทีเดียวน

การสร้างพิพิธภัณฑ์ไทท่ามกลางกระแสวัฒนธรรมฮินดู เป็นการแสดงตำแหน่งแห่งที่และตัวตนทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทท่ามกลางวัฒนธรรมฮินดูและสังคมอัสสัมมิลได้อย่างน่าชื่นชม รวมทั้งภาษาและวัฒนธรรมที่ไม่หลงเหลือเค้าโครงได้ชัดเจน พิพิธภัณฑ์ไทในความหมายของพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมจึงเป็นตัวตนของไทอาหมในการปะทะกับวัฒนธรรมหลักที่มีฮินดูเป็นแกนกลางแรงขับเคลื่อนของชาวไทอาหมในการสร้างพิพิธภัณฑ์ไทในอัสสัมขึ้นจึงเป็นการสร้างภาพความทรงจำและสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ไทภายใต้สังคมวัฒนธรรมอัสสัมมิลที่มีวัฒนธรรมฮินดูกำกับอย่างเข้มข้นนั่นเอง

ในพื้นที่ความทรงจำของคนไทอาหมร่วมสมัย นอกจากเรื่องราวในประวัติศาสตร์ของ อัสสัมที่บ้านทีกอาณาจักรอาหมเป็นช่วงหนึ่งของการสร้างรัฐชาติแล้ว ชื่อ นิยามของสถานที่โบราณและตำแหน่งพื้นที่ก็เป็นสิ่งที่ประกาศความเป็นไทให้ต่างจากภาษาและวัฒนธรรมหลักซึ่งตนเองปฏิเสธสัมพันธ์

อยู่ด้วย อิทธิพลของภาษาไทยในชื่อของสถานที่ต่าง ๆ ในอัสสัมให้คุณค่าทางประวัติศาสตร์สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ไทอาหมที่เหมือนได้ถูกนิยามว่าสูญเสียภาษาดั้งเดิมของตนเองไปกว่าสองศตวรรษไปแล้ว

หากสิ่งที่ปรากฏให้เห็นเป็นประจักษ์พยานเค้าโครงของความรุ่งเรืองของอาณาจักรไทอาหมได้อย่างดีก็คือสถาปัตยกรรมโบราณที่พบเห็นหลายแห่งในอัสสัม โดยเฉพาะในเขตสิปสาคร์ อดีตเมืองหลวงของอาหมยังคงไว้ซึ่งมรดกทางวัฒนธรรมได้อย่างดี พระราชวังของพระมหากษัตริย์หลายแห่ง ได้แก่ พระราชวังรังครุประหรือแจ่มวน (Talatal Ghar) แจ่มง (Kareng Ghar) และพระที่นั่งรังคฆร (Rang Ghar) นอกจากนี้มีวัดฮินดูที่รู้จักกันว่า "Dole" อีกหลายแห่งซึ่งจะประกอบด้วย วิหารพระศิวะ (Siva Dole) เทวี (Devi Dole) และพระวิษณุ (Vishnu Dole) เป็นหลัก โดยตั้งอยู่ริมสระน้ำตามเมืองใหญ่เล็กที่กษัตริย์อาหมเป็นผู้สร้างขึ้น ได้แก่ สิปสาคร์ (Sibsagar), จัยสาคร์ (Joysagar) และเการิสาคร์ (Gaurisagar) เป็นต้น

สถาปัตยกรรมหรือสิ่งก่อสร้างที่สร้างขึ้นตั้งแต่สมัยอาณาจักรไทอาหมยังคงรุ่งเรืองนั้นได้รับการนำเสนอและเผยแพร่ให้ประชาชนรับทราบผ่านเอกสาร หนังสือ และการเรียกร้องของ องค์การในการฟื้นฟูวัฒนธรรมของชาวไทอาหมต่อรัฐบาลของอัสสัม เพื่อซ่อมแซม บูรณะ บำรุงรักษา เป็นการกระตุ้นสำนึกทางประวัติศาสตร์ของคนไทยอย่างต่อเนื่อง และได้รับการตอบรับอย่างดี มีงานศึกษาเกี่ยวกับภาษาไทยที่ปรากฏเป็นชื่อของสถานที่โบราณหลายแห่งในอัสสัมตอนบน ด้วยการค้นหาชื่อเรียกสถานที่ต่างในภาษาไทย แล้วจัดจำแนกค่านิยามเหล่านั้นเป็นประเภทต่าง ๆ เช่นคำเรียกตามภูมิศาสตร์ กายภาพ ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เศรษฐกิจหรือสมรภูมิ เป็นต้น การแสดงอิทธิพลทางภาษาดังกล่าวมีนัยสำคัญประการหนึ่งว่า ตัวตนในประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้กลืนกลายเป็นประชากรของรัฐชาตินั้น เคยมีอดีตอันยิ่งใหญ่ และมีประจักษ์พยานหลักฐานปรากฏในปัจจุบัน

ท่ามกลางบริบททางการเมืองของรัฐชาติที่พยายามจะรวมกลุ่มคนต่างเชื้อชาติเข้าด้วยกันให้เป็นหน่วยเดียว และกระบวนการกลืนกลายทางภาษาและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นมาอย่างต่อเนื่อง ส่งผลต่อการเบียดขับพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ลดทอนลงไปเรื่อย ๆ การยืนยันตัวตนในพื้นที่ทางประวัติศาสตร์จึงไม่เพียงบ่งชี้พื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมในอดีตให้ประจักษ์เท่านั้น หากยังมีส่วนสร้างสำนึกร่วมในประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เดียวกัน กระทั่งนำไปสู่การนิยามและอ้างอิงรูปแบบใหม่ๆ อยู่ไม่น้อย

พื้นที่ประกาศความเป็นไทอาหมและนัยทางการเมืองในงานประชุมประจำปี

ภายใต้อุดมการณ์ในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหม และรวมคนไทกลุ่มต่าง ๆ ในอัสสัมเข้าด้วยกัน สมาคมวันออกพับลิกเมืองไทซึ่งถือเป็นองค์กรในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไท

อาหมที่ใหญ่ที่สุดในปัจจุบัน งานประชุมซึ่งจัดขึ้นเป็นประจำทุกปีจึงเป็นกิจกรรมที่ทำให้เห็นปฏิบัติการในการผลิต ความเป็นชาติพันธุ์ไทอาหมได้อย่างดี

แต่ละปี สมาคมวันออกพักเมืองไทจะจัดการประชุมระหว่างบรรดาสมาชิกขึ้น ผู้เข้าร่วมเป็นสมาชิกของสมาคมจากสาขาและเขตต่างๆซึ่งร่วมกันจัดกิจกรรมชุมนุมแลกเปลี่ยนระหว่างสมาชิก รวมถึงประชาชนทั่วไปด้วย ด้วยวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริม เผยแพร่ และสร้างความเข้าใจในภาษา และวัฒนธรรมไท รวมทั้งแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น

งานประชุมประจำปีของสมาคมวันออกพักเมืองไทแต่ละครั้ง ประกอบด้วยหลายส่วนและอาศัยความร่วมมือขององค์กรในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมจากหลายองค์กรร่วมจัดจัดการประชุมหมุนเวียนกันไปตามสถานที่ต่าง ๆ โดยมีสมาชิกของสมาคมในท้องถิ่นนั้น ๆ ร่วมกันเป็นเจ้าภาพ นับตั้งแต่ก่อตั้งสมาคมขึ้นมามีการจัดการประชุมประจำปีทั้งหมด 19 ครั้ง (ค.ศ.1981-2002)

การนิยามพื้นที่ของการจัดงานประชุมในแต่ละครั้งล้วนผูกโยงเข้ากับเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ และแผนผังสำคัญในการกระตุ้นสำนึกร่วมของชุมชนต่อประวัติศาสตร์อันยิ่งใหญ่ของอาณาจักรในอดีต²⁵

สัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมรูปแบบต่าง ๆ เป็นเครื่องมือในปฏิบัติการนำเสนอความเป็นไทอาหมให้ปรากฏขึ้นเช่นกัน ในงานประชุมจะแสดงสัญลักษณ์ตราของสมาคมเป็นรูปมังกรสิงโตมีปีกที่เรียกว่า จีเงาค่า ในกรอบทรงแปดเหลี่ยม ตกแต่งสถานที่ด้วยป้ายทั้งภาษาไทย อีสานมืต และอังกฤษ มีการจำลองพระที่นั่งรั้งฉรรมาเป็นซุ้มประตูทางเข้า

ขบวนแห่ทางวัฒนธรรม ซึ่งประกอบด้วยขบวนขององค์กรของชาวไทอาหมกลุ่มต่าง ๆ นำขบวนด้วยการแสดงเครื่องดนตรีพื้นเมือง รำปี่ฮูของหนุ่มสาว และตัวแทนสมาชิก ขบวนข้างของประธานจัดงาน ตามหลังพร้อมด้วยกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มอื่น ๆ ได้แก่ นาคา มิชซิง ดิวรี เนปาลี โบโด คะฉิ่น ชนเผ่าคนงานในสวนชา เป็นต้น และองค์กรในท้องถิ่นกลุ่มต่าง ๆ เป็นที่น่าสังเกตว่า การจัดลำดับขบวนแห่ทางวัฒนธรรมแผนผังสำคัญทางสังคมวัฒนธรรมอยู่น้อย ภาพของขบวนแห่อันมีผู้

²⁵ ตัวอย่างเช่นในการประชุมครั้งที่ 19 ที่ชุมชนติโม (Demow) เมืองสิฟสาครเรียกสถานที่จัดงานว่า "Chaopha Sudangpha Khetra" (lie d ground) อย่างสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์บอกเล่าที่ว่า เจ้าหลวงเสือก้าฟ้าเคยยกทัพผ่านเมืองติโมแห่งนี้ และต่อมาเจ้าเสือก้าฟ้า ซึ่งเป็นกษัตริย์องค์ถัดมาได้มาสร้างเมืองแห่งนี้ขึ้น เป็นชุมชนที่มีหลายกลุ่มชนอาศัยร่วมกัน พบว่า ชาวไทอาหมเป็นคนประชากรที่อาศัยอยู่หนาแน่นที่สุดในบริเวณนี้ ติโมถือเป็นชุมชนแห่งสำคัญแห่งหนึ่งของชาวไทอาหมซึ่งอยู่ใกล้ราชธานีสิฟสาคร ของอาณาจักรอาหมในสมัยก่อน ความสำคัญอีกประการหนึ่งก็คือ เมื่อเจ้าเสือก้าฟ้าเมืองสิ้นพระชนม์ ชาวเมืองติโมได้สร้างมอยด้า (Moidam) ซึ่งเป็นสถานที่ฝังศพถวายแด่กษัตริย์อาหมพระองค์นี้อีกด้วย ชื่อของงานที่ตั้งขึ้นจึงเป็นการยกย่องแด่กษัตริย์ชาวอาหมที่ก่อตั้งเมืองแห่งนี้ขึ้น

นำชี้ช้างนำขบวนชนเผ่าอื่น ๆ เหมือนย้อนอดีตของของราชอาณาจักรอาหมให้เห็นความยิ่งใหญ่ของผู้
นำชาวไทอาหมในการรวมกลุ่มคนหลากหลายพันธุ์เข้ามารวมกันเข้าในอาณาจักรเมืองนุสนคำ ขบวน
แห่งวัฒนธรรมจึงเปิดที่ทางให้ชาวไทอาหมแสดงตัวตนในฐานะของผู้นำอีกครั้ง

การสัมมนาบนเวทีประชุมประจำปีมีหลายหัวข้อ ทั้งภาษา ประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม
และวัฒนธรรม รวมไปถึงแนวทางการเคลื่อนไหวในการยกระดับการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม แต่ละ
หัวข้อนอกจากเป็นการอภิปรายในประเด็นทางวิชาการต่าง ๆ แล้ว ถือว่าเป็นการรำลึกถึงบุคคลสำคัญ
ที่ถือว่าเป็นผู้สร้างสร้างประโยชน์ต่อสังคม และวัฒนธรรม และเปิดเวทีให้ผู้ร่วมงานซึ่งเป็นองค์กรทาง
ภาษาและวรรณกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เช่น สมาคมภาษาและวรรณกรรมชาวเนปาลี ราภา มีช
ชิง และข้าราชการการเมืองในระดับรัฐท้องถิ่นของอัสสัมและรัฐชาติอินเดียซึ่งเป็นชาวอาหมได้รับเชิญ
มาร่วมหลายคน เช่น สมาชิกสภานิติบัญญัติระดับท้องถิ่น (Member of Legislative Assembly)
สมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของอินเดีย (Member of Parliament) รัฐมนตรีกระทรวงการคลัง ภาษา และ
พลังงานของรัฐบาลอัสสัม (Minister of Finance, Revenue, and Power; Government of Assam)
และ Upper Assam Commissioner เป็นต้น การเข้าร่วมของผู้นำองค์กรทางภาษาและวรรณกรรม
จากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น กล่าวได้ว่า เป็นการขยายเครือข่ายความสัมพันธ์กับองค์กรในการเคลื่อนไหวทาง
ภาษาและวัฒนธรรมระดับรัฐซึ่งมีอุดมการณ์ในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมเดียวกัน ที่จะรักษาพื้นที่
ทางสังคมวัฒนธรรมของตนเอง และเป็นแนวร่วมของขบวนการเคลื่อนไหวในการต่อรองทางอำนาจกับ
รัฐต่อไปได้

ในวงสัมมนาทางวิชาการและการประชุมประจำปีทางภาษาและวัฒนธรรมจึงเป็นการสร้าง
พื้นที่ต่อรองทางการเมืองขึ้นโดยที่ ผู้กระทำ อาจเป็น ผู้ถูกกระทำ ในเวลาเดียวกัน นอกจากนั้นในเวที
เดียวกันก็ยังเป็นการเปิดโอกาสรองรับข้อเรียกร้องของกลุ่มคนผู้เสียผลประโยชน์ทางสังคมได้เช่นกัน

งานประชุมประจำปีของสมาคมวันออกพิลึกเมืองไทในปัจจุบัน ถือว่าเป็นปริณทลใหญ่
ในทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวไทอาหม ด้วยพื้นที่ทางสังคมเศรษฐกิจและวัฒนธรรมของกลุ่ม
ชาติพันธุ์ไทท่ามกลางสภาพสังคมวัฒนธรรมอัสสัมมิสไม่ได้เปิดที่ทางให้สามารถสร้างตัวตนทางวัฒนธรรม
เฉพาะกลุ่มมากนัก ตัวตนทางชาติพันธุ์ของไทอาหมได้ผสมกลืนไปกับกระแสวัฒนธรรมหลัก
ของสังคมอัสสัมมิสไปแล้ว ภายใต้ข้อจำกัดดังกล่าว เวทีการประชุมประจำปีจึงเป็นพื้นที่ประกาศตัว
ตนทางวัฒนธรรมของคนไทอาหมได้ดี ความพยายามในการกำหนดนิยามพื้นที่ให้เชื่อมโยงกับ
ประวัติศาสตร์ และสร้างจิตสำนึกร่วมของคนในชุมชน ขณะที่การจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของขบวนแห่ง
ทางวัฒนธรรม และการแสดงสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในรูปแบบต่าง ๆ เป็นการตอกย้ำสำนึกทาง
ประวัติศาสตร์อันยิ่งใหญ่ในอดีต และเป็นการตอบโต้ทางสัญลักษณ์ภายใต้เงื่อนไขสมัยใหม่มารองรับ

ขณะที่ภาควัฒนธรรมนอกจากจะแสดงภาพความหลากหลายของกลุ่มคนที่ดำรงอยู่ในสังคมของรัฐอัสสัมแล้ว ยังเป็นการเปิดแนวร่วมทางสังคมอันดีภายใต้ความหลากหลายเหล่านั้นและในเวทีสาธารณะก็เป็นเครื่องมือที่มีนัยทางการเมืองที่ใช้ในการต่อรองทางอำนาจกับกลุ่มผู้ปกครองได้ในระดับหนึ่ง

3. ประเพณีและพิธีกรรม: ประดิษฐานกรรมทางวัฒนธรรม

จากปฏิบัติการในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมที่ผ่านมาทำให้เห็นกระบวนการผ่านการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ผ่านเครื่องมือและสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมหลายอย่าง หากความเป็นชาติพันธุ์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการเป็นกลุ่มคนกลุ่มเดียวกันหรือจำแนกตัวตนออกจากกลุ่มอื่นนั้นวางอยู่บนพื้นฐานในทางภาษา เชื้อชาติ และศาสนา ความเชื่อ ประเพณีที่ผ่านการถ่ายทอด ปลูกฝัง สัมผัสมาร่วมกัน

ในกรณีของคนไทอาหมปัจจุบันซึ่งพยายามฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทภายใต้กระแสสังคมและวัฒนธรรมที่ศาสนาฮินดูยึดครองพื้นที่อยู่นั้น ได้อาศัยพิธีกรรมทางศาสนาและประเพณีความเชื่อดั้งเดิมเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างตัวตนทางชาติพันธุ์ขึ้นใหม่ บทบาทและหน้าที่ของพิธีกรรมหรือประเพณีจึงไม่ใช่เพียงแค่สนองตอบชุดความคิดและอุดมการณ์ของสังคมเท่านั้น หากส่วนหนึ่งเป็นการรองรับกระบวนการฟื้นฟูที่เคลื่อนไหวอย่างมีเป้าหมายด้วย

ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 20 ชุมชน บัตซา²⁶ ได้รับการกล่าวถึงในแง่ของ “แกนทางภาษาและวัฒนธรรม” ของชาวไทอาหม อันเนื่องมาจากการค้นพบอาหม-บุราณจี ซึ่ง เซอร์ เอ็ดเวิร์ด เกท ใช้อ้างอิงในการเขียนประวัติศาสตร์ของอัสสัมขึ้น เป็นถิ่นอาศัยของบรรดาหมอประกอบพิธีกรรมชาวไทอาหมสามตระกูลหลัก ๆ บัตซาจึงได้รับความสนใจจากสาธารณะมากขึ้น ด้วยเป็นชุมชนไทอาหมซึ่งมีบทบาทในฐานะของพื้นที่ที่สามารถเก็บรักษาภาษาและวัฒนธรรมไทอาหมไว้ได้นับเนื่องจากอดีต

²⁶ ชื่อเรียกท้องถิ่นที่ชุมชนซึ่งอยู่ในระบบการปกครองท้องถิ่นระดับ Mouza ที่ประกอบด้วย 3 Mouzas ได้แก่ Borkata, Knalokhugura และ Silakuti ใน Sub-division: Chareideo อยู่ในเขตการเลือกตั้งที่ 106 (Mahmora Constituency) ตั้งอยู่ห่างจากตัวเมืองสิฟสาคาร์ไปทางตะวันออกเฉียงเหนือ ประมาณ 30 กิโลเมตร มีจำนวนหมู่บ้านคนไทอาหมกว่า 60 หมู่บ้านกระจายตัวอยู่ระหว่างแม่น้ำสำคัญสองสายคือ แม่น้ำดิโหว (Dikhow) และแม่น้ำ ดิซาง (Disang) คำว่า “บัตซา” ประกอบขึ้นจากสามคำได้แก่ บัต = ปรีชา, ซา = ห้า, และ กุ = คณะ อันหมายถึง คณะหมอล่วง 5 คนของราชสำนักอาหมเข้ามาปรึกษาหารือกันเกี่ยวกับเรื่องบ้านเมืองกันที่บริเวณนี้ ได้แก่ หลงท่านจากหมู่บ้าน Anoya Deodhai ชื่อ Pancharam Changbun Phukan และ Manigharia Boruah อีกสามท่านจากตระกูล Mohan, Hui Baruah และ Deodhai กล่าวได้ว่า บัตซา เป็นส่วนหนึ่งของราชสำนักอาหมในช่วงสมัยของเจ้าเสือปาดฟ้า (Supatpha, Gadadhar Singh; 1681-1696) ปาครองอาณาจักรอาหมซึ่งมี การ์กอน (Gargaon) เป็นเมืองหลวง (Monoranjan Phukan, สัมภาษณ์)

สมัยราชอาณาจักร หลักฐานที่ยืนยันความสัมพันธ์ดังกล่าวก็คือ การค้นพบและรวบรวมโบราณวัตถุแบบต่าง ๆ จำนวนมากซึ่งได้รับตกทอดมาจากกลุ่มชนในครอบครัวของหมอชาวไทอาหม นอกจากนี้บรรดาหมอในปัทชากุสามารถอ่านคัมภีร์ภาษาไทอาหม และประกอบพิธีกรรมศาสนาและความเชื่อดั้งเดิมของไทอาหมได้

กระบวนการในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมจึงเริ่มต้นขึ้น โดยมีชุมชนปัทชากุเป็นศูนย์กลาง ได้แก่ การก่อตั้งโรงเรียนสอนภาษาไทขึ้นเป็นแห่งแรก ที่ทำการสมาคมวันออกพักเมืองไท และศูนย์กลางของหมอผู้ประกอบพิธีกรรมดั้งเดิม เป็นต้น จากความสำคัญของปัทชากุดังกล่าว ภาพแสดงตัวตนทางวัฒนธรรมของคนไทอาหมจึงนำเสนอผ่านปฏิบัติการของพิธีกรรมและผู้ประกอบพิธีกรรมของชุมชนแห่งนี้

เมด้าเมผี: เวทีช่วงชิงการนำในงานพิธีกรรม

นิยามความหมายของพิธีเมด้าเมผีในปัจจุบันนั้นมีแหล่งอ้างอิงมาจากการค้นคว้าจากเอกสารโบราณเป็นสำคัญ

บี. เจ. เทอร์วิล (B.J.Terwiel, 1980) สันนิษฐานว่า "เมด้าเมผี" มาจาก "เมืองด้าเมืองผี" อันหมายถึง ที่พำนักของบรรพบุรุษ และต่อมาเพี้ยนเป็น "เมด้าเมผี" เป็นพิธีกรรมเฉลิมฉลองที่กษัตริย์และบรรดาข้าราชการบริหารจัดขึ้นอย่างยิ่งใหญ่ โดยจัดขึ้นที่ แจ้รายดอย และใช้เวลาประกอบพิธีกรรมหลายวัน มีการบูชาผีสัตว์หลายชนิดระหว่างการประกอบพิธี ได้แก่ ช้าง ม้า วัว ควาย กวาง หมู ไก่ พร้อมด้วยผลไม้จำนวนมาก²⁷

ขณะที่ รณิ เลิศเลื่อมใส (2544) อธิบายความหมายของ "เมด้า" หรือ "เฮ็ดแซกด้า"²⁸ว่าเป็นพิธีกรรมสำคัญของสังคมไทอาหมตั้งแต่อดีต ด้วยเป็นพิธีกรรมที่มีความหมายในการรวมไพร่พล

²⁷ B.J. Terwiel 1981: 61

²⁸ คำว่า "เม" แปลว่า ซ่อมแซม "แซก" แปลว่า บูชา คำว่า "ด้า" เป็นคำเรียกผีบรรพชนของตระกูล และเป็นคำสัญลักษณ์ของระบบความเชื่อเกี่ยวกับบรรพชน อันประสานกับจินตภาพทางศาสนาของไทอาหม และทำหน้าที่ในการดำรงความเชื่อจารีตประเพณี วิถีชีวิตของชุมชนในหลายระดับ โดยเฉพาะในระดับชาวบ้านสามัญ ความเชื่อเกี่ยวกับด้าเป็นพลังสำคัญในการก่อตั้งอาณาจักรไทอาหม มีจารีตว่า เทพเจ้าของเขาไม่ใช่อื่นไกล หากคือด้า หรือ บรรพชนของทุกคนนั่นเอง (รณิ เลิศเลื่อมใส 2544: 218) ส่วน "ผี" มีความหมายสองชั้น ชั้นแรกหมายถึงสิ่งมีชีวิตเหนือธรรมชาติซึ่งเป็นการอ้างอิงสิ่งที่อยู่เหนือความรับรู้และเข้าใจของคน และอีกความหมายหนึ่งคือ เทวดา (รณิ เลิศเลื่อมใส 2544: 227)

แม่ทัพ นายกอง ขุนศึก ขุนนาง และเจ้าฟ้า เพื่อการก่อตั้งอาณาจักรขึ้น พิธีนี้จะจัดร่วมกับ "เรียกขวัญเมืองบ้าน" และ "เรียกขวัญช้างม้า"²⁹

รณิ (2544) พบบันทึกกล่าวถึงการจัดพิธีบูชาหลังเสร็จศึกใหญ่ครั้งแรกเมื่อเจ้าหลวงเสือก้าฟ้าเดินทางจากอาณาจักรเมือหลวงข้ามเทือกเขาปาดไก ต่อสู้เอาชนะชนเผ่าอื่น ๆ หลายกลุ่มระหว่างทาง จนมาถึงลำน้ำหก เจ้าฟ้าจึงสั่งให้ข้าทาสทั้งหลายฟันไม้ทำแพ ขนม้าศึก 300 ตัวขึ้นแพเตรียมล่องลงมาตามลำน้ำหก ทิริมแควน้ำหก เจ้าฟ้าจัดพิธีบูชาดำให้ช่วยชูค้ำในการทำศึกใหญ่ด้านแรก ไม่ใช่ศึกย่อยกับชาวคอยอย่างที่ผ่านมา แต่เป็นศึกชิงบ้านชิงเมืองที่ตั้งดินแดนอยู่แล้ว ช่วงระยะเวลาช่วง 300 ปีแรกของการปกครองอาณาจักรเมืองนุสนค้ำ ปรากฏบันทึกถึงการจัดพิธีกรรมนี้ในจากบันทึกในเอกสารโบราณ ปรากฏพิธีบูชานี้เป็นครั้งแรกเมื่อสมัยเจ้าหลวงเสือก้าฟ้าเดินทางเข้ามายังดินแดนนี้³⁰ และมีบันทึกในอาหม-บุราณจี สมัยของเสือก้าฟ้าเมืองได้จัดพิธีเมื่อดำเมือหลังเสร็จศึกบ่อยครั้งขึ้น เป็นพิธีขอบคุณบรรพชนและเฉลิมฉลองชัยชนะหลังเสร็จศึกหนัก

ปัญญาชนชาวไทยอาจบางคนสันนิษฐานว่า เมื่อดำเมือเป็นพิธีกรรมโบราณในการบูชาบรรพบุรุษที่เกิดขึ้นตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์แล้ว เป็นมรดกร่วมเช่นเดียวกันกับกลุ่มคนไทในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์³¹ หรือสันนิษฐานว่า เป็นการบูชาบรรพบุรุษที่ฝั่งแม่น้ำฮวงโหของอาณาจักรจุงเกา (Chung Kuo) ก่อนจะเป็นอาณาจักรจีนเมื่อประมาณ 3300 ปีก่อนคริสตกาล³²

ตั้งแต่สมัยอาณาจักรเป็นต้นมา ทุกเดือนห้าตามปฏิทินไท ชาวไทอาหมจะทำพิธีเมื่อดำเมือจะจัดขึ้นบริเวณ "หอยผี" และ "หอยผีฟ้าเหนือหัว" ที่แจ้รายดอย (Charaidoi) สถานที่ซึ่งมี "มอยด้า" หลุมฝังศพอดีตกษัตริย์และราชวงศ์ การประกอบพิธีกรรมจะมีการสร้าง "เรือนด้า" ขึ้นเป็นสถานที่ในการติดต่อระหว่างลูกหลานกับด้าบนฟ้า และทำพิธีบูชาเทพเจ้าและผีด้วยสัตว์หลายชนิดเป็นเวลา 7 วัน หลังจากอาณาจักรของไทอาหมสิ้นสุดลง และอัสสัมตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษแล้ว บรรดาหมอยก็ยังประกอบพิธีอุ้มฟ้า และเมื่อดำเมืออย่างต่อเนื่องจนถึงปัจจุบัน³³

แต่ เทอร์วิล (1980) ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับ พิธีเมื่อดำเมือในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษที่ 1970 ว่า ได้เปลี่ยนไปจากเดิมทั้งรูปแบบของพิธีกรรมและวัตถุประสงค์คือ ด้วยพิธีกรรมนี้ใช้ระยะเวลาสั้นลง

²⁹ รณิ เลิศเลื่อมใส 2544: 223

³⁰ เล่มเดียวกัน.

³¹ R. Buragohain 1991: 1

³² Kiran Kr. Gogoi 1992: 41

³³ J.N.Phukan 1981: 34-36

จากเดิมที่ต้องจัดขึ้นหลายวัน ในช่วงแรกนั้นสั้นมาก หากในระยะหลังใช้เวลาหลายชั่วโมงขึ้น และจากที่ต้องบูชาัญญหลายชนิดก็ละเว้น เขาวิเคราะห์ว่า ด้วยปัจจัยที่คนอาหมไม่ต้องการสร้างความไม่พอใจให้เกิดขึ้นกับชาวฮินดูไวยชนพินิกายที่มาร่วมงานด้วย และเป้าหมายของพิธีกรรมได้เปลี่ยนไป จากความเชื่อทางศาสนาเป็นผลประโยชน์ทางการเมืองของขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อรื้อฟื้นวัฒนธรรมของคนไทอาหม เขาตั้งข้อสังเกตว่า ในงานเมด้าเมผีมีอิทธิพลของศาสนาฮินดูเข้ามาปรากฏอยู่ไม่น้อยด้วย³⁴

ในอดีตสมัยอาณาจักรอาหมนั้น หมอหลวง หรือ หมอเมือง เป็นฐานันดรลำดับระดับเจ้าเมืองในราชสำนักอาหม นอกจากจะมีหน้าที่ในการประกอบพิธีกรรมในราชสำนักและเป็นตัวแทนของราชสำนักในพิธีกรรมระดับชุมชนอีกด้วย ครั้นเมื่ออาณาจักรไทอาหมได้รับอิทธิพลของฮินดู พวกพราหมณ์ในระบบวรรณะเข้ามามีบทบาทในราชสำนักมากขึ้น บทบาทและอำนาจของหมอถูกลดทอนลงจากแรงปะทะทางวัฒนธรรมใหม่ หน้าที่ของหมอผู้ประกอบพิธีกรรมจึงลดระดับมาสู่ชุมชน จนกระทั่งเมื่ออาณาจักรอาหมล่มสลายเปลี่ยนเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ อังกฤษเข้าปกครองอัลสัมและวัฒนธรรมฮินดูเข้ามามีอิทธิพลมากขึ้น หมอจึงจำกัดบทบาทตัวเองลงเพียงภายในชุมชนเท่านั้น ไม่ได้เป็นตำแหน่งหรือฐานันดรอีกต่อไป หากเป็นผู้นำทางจารีต ประเพณีพิธีกรรมตาม วัฏจักรชีวิตในระบบความเชื่อเดิมที่สืบลายตระกูล และถ่ายทอดวิชาความรู้ต่อ ๆ กันมาในชุมชนของตนเอง

ในบริบทปัจจุบันที่กระบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมเข้มข้นขึ้น ด้วยผู้นำทางการเคลื่อนไหวเป็นชนชั้นปัญญาชน ซึ่งอยู่ในระบบสถาบันการศึกษาสมัยใหม่ ปฏิบัติการทางภาษาและวัฒนธรรมที่เป็นเครื่องมือสำคัญและรวดเร็ว ก็คือ พิธีกรรมและประเพณี ผู้นำและปัญญาชนไม่มี “ต้นทุนทางพิธีกรรม” อันชอบธรรมในปฏิบัติการทางประเพณีได้ ด้วยผู้ที่สามารถประกอบพิธีกรรมตามประเพณีเดิมได้ต้ององค์ประกอบหลายอย่าง ทั้งระบบการสืบลายตระกูล และผ่านการถ่ายทอดองค์ความรู้เฉพาะด้านเท่านั้น บุคคลที่สามารถทำหน้าที่ในพิธีกรรมได้อย่างชอบธรรมก็คือ “หมอ” นั่นเอง

การพบหลักฐาน เอกสาร คัมภีร์โบราณภาษาไทอาหม ที่มีครอบครัวของหมอเป็นผู้เก็บรักษานั้น ไม่อาจกล่าวเพียงว่า หมอมีฐานะของผู้เก็บรักษาวัตถุทางวัฒนธรรมของไทอาหมเพียงประการเดียว หากหมอยังเป็นผู้สืบทอดองค์ความรู้ทางประเพณี พิธีกรรมจากอดีตอีกด้วย บทบาทของหมอในสังคมไทอาหมปัจจุบันจึงกลับมาแสดงตัวตนอย่างชัดเจนอีกครั้ง

เดิม เมด้าเมผี ไม่ได้กำหนดระบุวันแน่นอน หากกระทำกันในเดือน 5 หรือตามปฏิทินของอัลสัมแล้วก็คือเดือน Phagun ตรงกับช่วงปลายเดือนกุมภาพันธ์หรือต้นเดือนมีนาคม แต่การกำหนด

³⁴ B.J.Terwiel, 1981: 61

วันที่ชัดเจนเกิดขึ้นเมื่อ ผู้นำและปัญญาชนชาวไทอาหมผลักดันให้พิธีกรรมเมด้าเมผีเป็นพิธีสำคัญอย่างหนึ่งเช่นเดียวกับพิธีกรรมตามความเชื่อศาสนาฮินดูซึ่งมีการกำหนดวันจัดแน่นอน และได้รับการรองรับจากรัฐบาลให้เป็นวันหยุดราชการประจำปี

สหามอหลวงชาวไทอาหมทั้งปัตซากุและทัวรัฐอัสสัมจึงกำหนดวันเพื่อประกอบพิธีกรรมเมด้าเมผีพร้อมกัน และเสนอรัฐบาลในปี ค.ศ.1983 ให้รับรองว่า วันที่ 31 มกราคม ของทุกปี เป็นวันจัดพิธีกรรมนี้ คนไทอาหมทัวรัฐอัสสัมไม่ว่าจะรวมกลุ่มในระดับของครอบครัว หมู่บ้าน หรือชุมชนล้วนประกอบพิธีกรรมพร้อมกันในวันนี้ทั้งสิ้น แต่สำหรับงานเมด้าเมผีของชุมชนปัตซากุในปี ค.ศ. 2002 เป็นข้อยกเว้น ทางคณะจัดงานกำหนดให้ชุมชนปัตซากุจัดงานนี้ก่อนชุมชนอื่น

ภายใต้การแข่งขันเพื่อสร้างภาพอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ โดยเฉพาะเมื่อเทียบกับงานบูชาเทพเจ้าของฮินดูในรัฐอัสสัม แกนนำร่วมจัดตระหนักถึง “ความเป็นศูนย์กลางพิธีกรรม” มากขึ้น ประธานจัดงานประเมินว่า การแยกกันจัดเมด้าเมผีในเวลาเดียวกันทุกแห่งเป็นการลดทอนภาพลักษณ์อันยิ่งใหญ่ของอาหมโดยรวมและลดความสำคัญของปัตซากุในฐานะพื้นที่พิเศษลง ขณะที่มอหลวงอาโกโลให้ความเป็นศูนย์กลางในการจัดระเบียบ และสร้างความเป็นสถาบันในกลุ่มหมอด้วยกันเอง ความพยายามดังกล่าวนี้ยังเห็นได้จากการประชุมเชิงปฏิบัติการเพื่ออบรมความรู้ทางภาษาไทยที่ใช้ในคำสวดของสมาคมมอหลวงสามตระกูลที่จัดขึ้นราวปลายเดือนธันวาคมปี ค.ศ. 2001

งานพิธีกรรมเมด้าเมผี หมอเป็นตัวแทนของชุมชนผู้มีอำนาจสูงสุดในกระบวนการของพิธีกรรม ตั้งแต่เริ่มต้นจนกระทั่งสิ้นสุด เช่นเดียวกับในอดีตที่หมอในราชสำนักเป็นผู้กำกับพิธีกรรมของกษัตริย์และราชวงศ์ ในพิธีเมด้าเมผีที่ชุมชนปัตซากุ ตั้งแต่เริ่มต้นก่อนงานจะเริ่มขึ้น หมอหลวงเป็นผู้กำหนดตำแหน่งของการจัดงาน และที่ตั้งของขุมสำหรับประกอบพิธีกรรม เมื่อถึงวันงาน เมื่อเริ่มต้นเป็นผู้นำคำสวด ทำพิธีสักการะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทำหน้าที่สื่อสารกับฟ้า อัญเชิญเทพเจ้าและบรรพบุรุษลงมารับเครื่องบูชา เรียกขวัญแก่ลูกหลานชาวไทอาหม ในงานเมด้าเมผีจึงพบว่า องค์ความรู้ของหมอไม่เพียงเป็นการปฏิบัติทางพิธีกรรมเท่านั้น หากยังเป็นการสร้างอำนาจให้กับผู้ประกอบพิธีกรรมอีกด้วย ภายใต้ “ความเป็นศูนย์กลางพิธีกรรม” เมด้าเมผีที่ปัตซากุ จึงมีนักกิจกรรมและปัญญาชนในฐานะหัวขบวนของการเคลื่อนไหวมาร่วมใช้พื้นที่เดียวกัน บทบาทและอำนาจของหมอชาวไทอาหมในพิธีกรรมจึงไม่ได้เบ็ดเสร็จสมบูรณ์เสียทีเดียว

ข้อสังเกตอีกประการก็คือ หมอได้รับแจกใบรับรองประกาศนียบัตรคุณวุฒิจากคณะกรรมการจัดงาน ในทางปฏิบัติแล้วแล้วบรรดาผู้หมอเหล่านี้ต่างได้รับการยอมรับจากชุมชนและสังคมของชาวอาหมอยู่แล้ว การแจกประกาศนียบัตรแก่บรรดาหมอหลวงจึงไม่ได้เป็นการยกระดับสถาน

ภาพของหม่อผู้ประกอบพิธีกรรมแต่อย่างใด กลับแสดงนัยทางอำนาจทางสาธารณะที่เหนือกว่าของ ปัญญาชนที่กุมสภาพการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมอยู่นั่นเอง

แม้ว่าพิธีกรรมเมด้าเมผีจะถูกให้คุณค่าและความสำคัญอย่างสูง แต่โดยอุดมการณ์ของกลุ่ม ปัญญาชนซึ่งเคลื่อนไหวในกระบวนการฟื้นฟูอันมีเป้าหมายทางการเมืองอยู่ระดับหนึ่งแล้ว น้ำหนัก และบทบาทของพิธีกรรมจะอยู่ในลำดับรองลงมาจากงานมวลชนที่ผู้นำระดับปัญญาชนของไทอาหม กำลังขับเคลื่อนอยู่ การใช้เวทีพิธีกรรมระดับชุมชนเพียงเดียวกับปิตาคุนี้ เป็นไปเพื่อตอรองหรือเรียกร้องทางการเมืองระดับรัฐชาติที่เคยปรากฏหลายครั้งของหน้าประวัติศาสตร์³⁵

“ไทอาหม” กับ “บิฮู”: ประเพณีนิยมแห่งอัสสัม

ในบรรดาเทศกาลในรัฐอัสสัมที่ได้รับความนิยม แพร่หลายอย่างสูงสุดในขณะนี้เห็นจะไม่มีงานใดเกินไปกว่า เทศกาล “บิฮู” ด้วยบุคลิกของงานบางด้าน ที่อวดด้วยดนตรี การร้องเพลง เต้นรำ ที่เต็มไปด้วยความสนุกสนานรื่นเริง ทำให้รัฐบาลท้องถิ่นอัสสัม และผู้ประกอบการท่องเที่ยว หยิบยกเทศกาลนี้มาเป็นจุดขายของอัสสัมในเวทีการท่องเที่ยวระดับชาติ

“บิฮู” จะเกี่ยวพันกับวงจรชีวิตในระบบการผลิตด้านเกษตร และยิ่งในปัจจุบันเทศกาลนี้ไม่สามารถจำแนกแยะแยะความเป็นชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่งได้อย่างชัดเจน ทว่าเหล่าบรรดาปัญญาชนในกระบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทอาหม ก็พยายามโยงความสัมพันธ์ระหว่างอาหมกับบิฮูในทางใดทางหนึ่ง Lila Gogoi (1961) มองว่า “บิฮู” เป็นเทศกาลที่มีจุดกำเนิดในกลุ่มตระกูลออสโตร-เอเชียติก และมองโกลลอยด์ และชาวอาหม ก่อนที่จะเข้ามาয়อัสสัม ก็มีเทศกาลที่เกี่ยวข้องกับการเกษตรคล้ายคลึงกับเทศกาลนี้ไม่มากนัก แม้บิฮูจะมีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมของอัสสัมไม่มากนัก แต่กลุ่มคนออสโตร-เอเชียติก ก็ยึดถือปฏิบัติอย่างมาก ด้วยเป็นการสร้างความเชื่อมั่นให้กับการผลิตด้านเกษตร³⁶

ปุสปะ โกกอย (Puspachar Gogoi, 1996) นักวิชาการและผู้นำชาวไทอาหม กล่าวว่า กระบวนการของโลกยุคใหม่ ได้เปลี่ยนรูปแบบการแสดงบิฮูไปสู่ระดับเวทีมากขึ้น ไม่เพียงการรำบิฮู

³⁵ เช่น งานเมด้าเมผีที่ Kapahera, Nagaon district ในปี ค.ศ. 1984 มีข้อเรียกร้องต่อรัฐบาลอินเดียให้รักษาดำเนินงานในส่วนราชการของรัฐบาล 40 % ให้คนไทอาหมและไทกลุ่มต่าง ๆ ในอินเดีย, สนับสนุนทุนการศึกษาแก่น้อย 10 ทุนสำหรับเยาวชนปัญญาชนไทอาหมเพื่อศึกษาภาษาและวัฒนธรรมที่ประเทศไทย ขอให้ประกาศสถานภาพของคนไทอาหมในอัสสัม และคนไทในที่อื่น ๆ ของอินเดียมีสถานภาพเป็นชนชาติส่วนน้อย (Racial Minority) เป็นต้น

³⁶ Lila Gogoi 1961: 61

เท่านั้น แต่รวมถึง เทศกาลปฐูทั้งหมดให้เป็นเทศกาลของรัฐชาติ ทั้งที่ระยะแรก คนฮินดูวรรณะสูงมองปฐูด้วยสายตาดูแคลนว่าเป็น “การเดินร่ายยั่วนางเพศของกลุ่มชนที่ไร้อารยธรรมด้วยท่าทางหยิงยโส” รวมไปถึงมีการห้ามการแสดงปฐูระหว่างที่อังกฤษปกครอง แต่ชาวอาหมไม่เคยละทิ้งหรือกลัว ยังคงประกอบการแสดงนี้โดยตลอด แล้วเมื่อคนกลุ่มอื่นเริ่มยอมรับมากขึ้นโดยเฉพาะในเขตอัสสัมตอนบน และในกลุ่มชนเผ่าเช่น มิซซิง จิงโป ดิวัรี โบโด เป็นต้น จากนั้นจึงค่อยแพร่หลายไปยังเขตอัสสัมตอนล่างเมื่อไม่นานมานี้ปัจจุบันมีการประกวดร้องเพลง เดินร่ำ ดิกกลอง เป่าปี่เขาควยในทุกปีที่มีเทศกาลปฐู กลุ่มชนเผ่ามีคำเรียกปฐู ในคำเรียกของตนที่ต่างกันไป ซึ่งต่างจากปฐูของชาวอาหม เมื่อปฐูได้รับความนิยมกับคนทุกกลุ่มในอัสสัม องค์ประกอบของวัฒนธรรมฮินดูเข้ามารวมอยู่ในปฐูมากขึ้น แต่ปฐูก็ยังคงความดั้งเดิมในหมู่ชาวอาหมและกลุ่มเพื่อนบ้าน เช่น ไมราน มอตอก กอชซารี ชูเตีย³⁷

งานเขียนของปัญญาชนจึงปรากฏ 2 มุมมองคือ มุมมองแรก แม้จะไม่กล้าฟันธงว่าปฐูคือประเพณีของไทอาหม แต่ได้สร้างภาพราง ๆ ให้เห็นความเกี่ยวโยงของอาหม ในฐานะกลุ่มคนตระกูลมองโกลอยด์ ที่มีพิธีกรรมเกี่ยวข้องกับวิถีการเกษตรคล้ายคลึงกับปฐู มุมมองหลัง อ้างว่า อาหม ผู้เป็นรักษา “ความจริงแท้ดั้งเดิม” ของเทศกาลปฐู ท่ามกลางการคุกคามของอำนาจอื่น ทั้งอังกฤษ และฮินดู

ทว่า ความพยายามของปัญญาชนในการสร้างตัวตนของอาหมในปฐูไม่ได้ปรากฏเพียงในเอกสารทางวิชาการเท่านั้น ยังแสดงอย่างเด่นชัดในปฏิบัติการทางวัฒนธรรมกับนักวิชาการชาวไทยที่ปฏิสัมพันธ์ด้วยเช่น ปรากฏคำร้องเป็นภาษาไทยหลายคำชัดเจนอยู่ในตอนท้ายของการแสดงที่ใช้ภาษาอัสสัมมิสซับริ่งต้อนรับคณะนักวิชาการชาวไทย หรือให้คำอธิบายกำกับว่า ปฐูเป็นงานเทศกาลที่เรียกเป็นภาษาไทยว่า “ปอยสังแก่น” เหมือนกับงานเทศกาลสงกรานต์ของไทยอีกด้วย

การแสดงระบำปฐูต่อนักวิชาการชาวไทยจึงไม่ใช่เพียงการต้อนรับอันอบอุ่นตามธรรมเนียมประเพณีต้อนรับแขกเท่านั้น หากยังเป็นการเพิ่มเติมความเป็นไทในปฐูของชาวอาหมต่อสายตานักวิชาการชาวไทย พร้อมลบล้างความสัมพันธ์ระหว่างอาหมกับปฐูผ่านการอ้างอิงกับความเป็นไทนอกบริบทอัสสัมอีกด้วยว่า ระบำปฐูของอาหมนั้นมีต้นกำเนิด และบ่งบอกลักษณะประเพณีของไทโบราณ ทำนองเพลงและจังหวะการดิกกลองในปฐูของอัสสัม เหมือนกับระบำสงกรานต์ของไทย และนำไปสู่การตั้งสมมติฐานว่า ต้นกำเนิดดนตรีไทของอัสสัมเก่าแก่และเหมือนกับคนไทกลุ่มอื่น ๆ ทั่วโลก³⁸

³⁷ Puspadhar Gogoi 1996: 34

³⁸ Ibid., pp. 29-31.

ขณะที่ปัญหามีที่นิยมอย่างแพร่หลายในอัลสั้ม ไม่ได้ถูกประทับตราว่าใครเป็นต้นตำรับ แต่งานเขียนของปัญญาชนชาวอาหม และการเพิ่มคำร้องเป็นภาษาไทยในการแสดงปัญหามีความพยายามของขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทอาหมในการสร้างมุมมองให้ปัญหาระหว่างชาวอาหมต่างไปจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในอัลสั้ม และนิยามงานเทศกาลปัญหามีฐานะเป็นประเพณีดั้งเดิมซึ่งมีแหล่งอ้างอิงกับประเพณีของคนไทกลุ่มต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชีย โดยเฉพาะคนไทย

ความพยายามดังกล่าวปรากฏต่อสาธารณะ และต่อหน้านักวิชาการชาวไทยที่สนใจศึกษา กลุ่มชาติพันธุ์ไทในอัลสั้มเป็นกรณีพิเศษ ความพยายามสร้างพื้นที่ที่เกิดขึ้นนั้นไม่ได้ปรากฏเพียงระดับสาธารณะแต่ประการเดียว ในระดับชุมชนที่มีปัดชาเป็นศูนย์กลางทางพิธีกรรมก็สร้างความน่าสนใจอยู่ไม่น้อย

งานประเพณี “มัดบิฮู” ในปัดชาที่มีขึ้นในเดือนมัด (Magh) ตามปฏิทินของอัลสั้มตรงกับวันที่ 13-15 มกราคม ค.ศ.2002 ที่ผ่านมามีกิจกรรมอันเกี่ยวข้องกับเทศกาลนี้เป็นไปในรูปแบบเดียวกันคือ วันแรก สมาชิกแต่ละครอบครัวช่วยกันทำความสะอาดบ้านเรือน เตรียมประกอบอาหารที่ทำขึ้นจากแป้งข้าวเจ้า ข้าวเหนียวซึ่งเป็นขนมชนิดต่าง ๆ เช่น แป้งข้าวเหนียวทอด ข้าวเม่า ข้าวพอง ข้าวแตก เป็นต้น วันที่สอง บรรดาชาวบ้านแบ่งกลุ่มกันจัดงานเลี้ยงอาหารเย็นที่บริเวณทุ่งนา และช่วยกันก่อกองฟืนขึ้นสูงประมาณ 2-3 เมตร ซึ่งเรียกว่า “ไม้จี้ไฟ” (Meji Fire) บางกลุ่มงานเลี้ยงดำเนินไปแล้วสิ้นสุดในเวลาไม่กี่ชั่วโมง บางกลุ่มร่วมสังสรรค์กันตลอดทั้งคืน แล้วในวันที่สาม-ร่วมกันจุดไฟในตอนเช้าตรู่

สถานที่และรูปแบบของการจัดเลี้ยงและพิธี ไม้จี้ไฟในแต่ละหมู่บ้านของปัดชาไม่ได้กำหนดตายตัว ชาวบ้านแบ่งออกเป็นหลายกลุ่ม ต่างประกอบกิจกรรมในงานมัดบิฮูกันบนลานกลางแจ้งตามอัธยาศัย หากความพยายามสร้างคำอธิบายงานไม้จี้ไฟที่ปรากฏอย่างน้อยในชุมชนปัดชาที่ได้รับการยืนยันในฐานะศูนย์กลางของพิธีกรรมของไทอาหม กลับอยู่ภายใต้คำอ้างความจริงแท้ในพิธีกรรมของผู้นำในชุมชนที่ว่า ไม้จี้ไฟที่เป็นของแท้ของชาวไทอาหมนั้นจำเป็นต้องปฏิบัติโดยหมอลวดงและทำพิธีในพื้นที่ของเรือนจุ่มแสงเท่านั้น

บทบาทของหมอชาวอาหมและเรือนจุ่มแสงจึงเป็นการกำหนดนิยามและขอบเขตในการแบ่งแยกตัวตนทางวัฒนธรรมของชาวไทอาหมออกจากประเพณีนิยมของท้องถิ่น การอ้างความจริงแท้ดั้งเดิมในมัดบิฮูของผู้นำชุมชนจึงสอดคล้อง และเป็นไปในทางเดียวกับข้อคิดเห็นของปัญญาชนนักคิด ได้นำเสนอภาพไว้ว่า ชาวไทอาหมเป็นผู้รักษาและปฏิบัติประเพณีปัญหามีในแบบดั้งเดิม ทั้ง ๆ ที่ยังไม่ได้มีการศึกษาเปรียบเทียบ

4. ขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหม:

การเมืองว่าด้วยเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในโลกปัจจุบัน

จากการศึกษาเรื่อง การฟื้นฟูวัฒนธรรมของไทอาหม พบว่า ความพยายามในการฟื้นฟู ภาษาและวัฒนธรรมขององค์กรในขบวนการเคลื่อนไหว เป็นกระบวนการที่ทำให้ความเป็นชาติพันธุ์ เป็นสิ่งที่มองเห็นได้และได้รับการตอบรับ การบอกเล่าถึง “ความเป็นคนไทอาหม” ที่มีตำแหน่งแห่งที่ ท่ามกลางบริบททางสังคมอันความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ในอีสานปัจจุบันนั้น มีกระบวนการ และปฏิบัติการที่สลับซับซ้อน ทั้งขั้นตอนในการต่อรอง การใช้ เลือกสรร นิยาม ผลิตซ้ำความหมาย ผ่านพื้นที่สาธารณะเพื่อสร้างเส้นแบ่งความเหมือน ความต่างระหว่างไทอาหมกับไม่ใช่ไทอาหม

ปฏิบัติการดังกล่าวดำเนินผ่านกิจกรรมของสมาคมชาวไทอาหมกลุ่มต่าง ๆ ที่ประกอบด้วย เครือข่ายขององค์กร ที่มีโครงสร้าง มีศูนย์กลาง นำโดยปัญญาชนและชุมชนทางวิชาการ ทำหน้าที่ ประชาสัมพันธ์ เผยแพร่ นำเสนอในระดับสาธารณะ ขณะเดียวกันก็กระจายสู่ระดับท้องถิ่น เขตและ ชุมชนซึ่งประกอบกิจกรรมอย่างต่อเนื่อง ได้แก่ สมาคมวันออกพักเมืองไทกับภารกิจทางภาษาและ วรรณกรรมเป็นหลัก ส่วนสมาคมปอยพูราหลวงและสมาคมหมอลวงสามตระกูลกับบทบาทในการรื้อฟื้นความเชื่อทางศาสนาและพิธีกรรมดั้งเดิม กิจกรรมที่ปรากฏเป็นรูปธรรมเช่น เปิดโรงเรียนสอน ภาษาไท จัดอบรมความรู้ พิมพ์หนังสือ เอกสารเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ และภาษาไทอาหม เป็นต้น

กระบวนการในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทอาหม ประการหนึ่งอยู่บนฐานของรากเหง้าเดิมทางวัฒนธรรมไทอาหม ซึ่งได้รับการสืบทอดและต่อเนื่อง (Continuity) ขององค์ความรู้ทาง ปรัชญา ประวัติศาสตร์ ประเพณีและพิธีกรรม ผู้มีบทบาทสำคัญคือ กลุ่มหมอลู ผู้ยังคงใช้ภาษาไท เป็นคำสวดประกอบพิธีกรรมตามความเชื่อทางศาสนาดั้งเดิม และเก็บรักษาหรือคัดลอกคัมภีร์เอกสาร โบราณของตระกูลที่สืบทอดจากรุ่นสู่รุ่นตลอดมา ศูนย์กลางของปฏิบัติการทางวัฒนธรรมชุดนี้มีชุมชน บัณฑิตาเป็นพื้นที่สำคัญ

อาหม-บุราณจี นัยหนึ่งคืองานเขียนทางประวัติศาสตร์ที่ถือเป็นแหล่งอ้างอิงถึงอดีตที่มีที่ทางในขบวนการเคลื่อนไหว และมีความสำคัญมากขึ้นในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา ด้วยการก่อรูปขึ้นจากวงวิชาการจนถึงนำไปสู่ข้อถกเถียง การตีความที่ยังไม่มีข้อสรุป หากเป็นการเปิดปริณทลของการสนทนากับอดีต อันนำไปสู่การรับรู้ ติความ และจินตนาการ และสร้างความหมายใหม่ให้กับอดีต ได้อย่างดี ส่วน ลิก ลาย แปล กว กว เป็นคัมภีร์ว่าด้วย ปรัชญาคิดว่าด้วยกำเนิดโลกและมนุษย์ ส่วนประกอบสำคัญในพิธีกรรมของชาวไทอาหม

กระบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมประการต่อมาคือการนำเสนอภาพของวีรบุรุษ เกิดขึ้นท่ามกลางเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์แต่ละยุคสมัยที่ต่างกัน การตอกย้ำสำนึกทางประวัติศาสตร์ผ่าน นักรบ “ลาซิด บาร์ฎูกาน” เพื่อต่อสู้ทางความหมายในการต่อต้าน “คนอื่น” ในช่วงที่สถานการณ์ทางการเมืองสอดรับการอพยพประชากรจากภายนอกของอัลสั้ม หากกระบวนการดังกล่าวมีคนหลายกลุ่มเข้ามาร่วมนิยามความหมาย ผนวกและผลักดันเข้าสู่ระดับปฏิบัติการของรัฐบาล ขณะที่ภาพของ “เจ้าหลวงเสือก้าฟ้า” เป็นภาพของ นักปกครอง ผู้ประสานประโยชน์ให้ได้รับการเชิดชูขึ้นท่ามกลางบริบทของความขัดแย้งทางการเมืองของกลุ่มชาติพันธุ์ในอัลสั้ม และกลายเป็นเครื่องมือทางอุดมการณ์เพื่อสร้างสมานฉันท์ของผู้ปกครองระดับรัฐชาติ การเชิดชูวีรบุรุษนำมาซึ่งการปรับแต่งประนีประนอมเพื่อยอมรับและจัดวางตำแหน่งแห่งที่ใหม่ของ ความเป็นไทอาหม ในฐานะของกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีบทบาทสำคัญในฐานะผู้นำในอดีต ผ่านปฏิบัติการในพื้นที่ต่าง ๆ เช่น นิยามพื้นที่ในบันทึกประวัติศาสตร์ ภาพลักษณ์ และงานเฉลิมฉลอง เป็นต้น รวมไปถึงการเชื่อมโยงอดีตกับปัจจุบัน หรืออ้างอิงกับบริบทใหม่ เช่น กลุ่มคนไทในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ โดยเฉพาะประเทศไทยเป็นพิเศษ

การนำเสนอภาพอดีตมาใช้สอดรับกับปัจจุบัน มีความพยายามในการเปิดปริณทลทางวัฒนธรรมด้วยการผลิตซ้ำอดีตที่ผ่านการคัดสรร การจัดวางตำแหน่งแห่งที่ การตอบโต้ทางสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม และการต่อรองทางการเมืองในเวทีสาธารณะ และในเวทีเดียวกันก็เป็นการประสานความร่วมมือระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์อีกด้วย

ภายในกระบวนการในการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมนั้นก็ได้เป็นปฏิบัติการที่สำเร็จรูป ขณะที่ปรากฏการต่อรองทางอำนาจกับคนกลุ่มอื่น ทว่ามีการต่อรองภายในเกิดขึ้นเช่นกัน มีการกำหนดบทบาท ตำแหน่งแห่งที่ของตนท่ามกลางบริบทสังคมแวดล้อม ดังเช่นกรณีการก่อรูปของสถาบันหมอผู้ประกอบพิธีกรรมของไทอาหม เป็นกระบวนการเพื่อสร้าง ศูนย์กลางทางพิธีกรรมที่ได้รับการถ่ายทอดผ่านระบบจารีตอันชอบธรรม แต่ขอบเขตอำนาจของหมอก็ไม่ได้เบ็ดเสร็จสมบูรณ์ในงานเมด้าเมผีที่ปัดชาทุ บรรดาหมอใช้ ต้นทุนทางพิธีกรรม ขณะที่บรรดาผู้นำและปัญญาชนใช้การสร้างมวลชนในการเคลื่อนไหว เพื่อต่อรองอำนาจทางการเมือง เวทีพิธีกรรมจึงแสดงให้เห็นขอบเขตและบทบาทของหมอ ในการผลิตและถ่ายทอดองค์ความรู้ผ่านตัวพิธีกรรม ในทางตรงกันข้ามหวัชบวนการเคลื่อนไหวระดับผู้นำปัญญาชนก็ใช้เวทีประชุมทางสาธารณะแสดงนัยทางอำนาจของตน

ความเข้มข้นในการแสดงตัวตนทางชาติพันธุ์ไทอาหมในระดับชุมชนมีความเข้มข้นและซับซ้อนไม่แพ้กัน ขณะที่น้ำหนักของการอธิบาย นิยามความหมายทางประเพณี บิฮู ในอัลสั้มคลุมเครือ นักวิชาการอาหมใช้การอ้างที่แสดงถึงความเป็นผู้รักษาความจริงแท้ และแสวงหาแหล่งอ้างอิงเพื่อสร้างน้ำหนักเชื่อมโยงกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทกลุ่มอื่น แต่ในชุมชนมีกลไกในการจัดวางตำแหน่งและ

กำหนดข้อแตกต่างทางประเพณีด้วยประติษฐกรรมทางวัฒนธรรมที่สร้างขึ้นเพื่อปะทะกับวัฒนธรรมอื่น แม้ว่าปัทมาภจะเป็นศูนย์กลางทางพิธีกรรม และสามารถสถาปนา เมด้าเมซี เป็น สัญลักษณ์ที่เป็นเครื่องมือยึดเหนี่ยวทางสังคม (Social cohesion) หรือความเป็นสมาชิกของกลุ่มได้ แต่ไม่อาจกำหนดรูปแบบได้เบ็ดเสร็จสมบูรณ์ ด้วยข้อจำกัดทางสังคมและบริบทที่รายล้อมเป็นปัจจัยทำให้แต่ละชุมชนของไทยอาจต้องประยุกต์เครื่องมือทางวัฒนธรรมให้ประนีประนอมอย่างเหมาะสมกับสถานการณ์ด้วย อาทิ บทเรียนจากการบุชายัญญ์ตามความเชื่อดั้งเดิมได้สร้างความขัดแย้งในสังคมที่ต้องปฏิสัมพันธ์กับคนฮินดูทำให้ต้องลดทอนจารีตปฏิบัติบางอย่างลงไป เป็นต้น

ขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม จึงเป็นการแสดงตัวตนทางชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ผ่านกระบวนการเคลื่อนไหวทั้งในระดับปัจเจกและระดับสาธารณะ ซึ่งมีปฏิบัติการที่ซับซ้อน มีเครื่องมือและสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมในการประดิษฐ์สร้างขึ้นใหม่ หรือเลือกใช้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์ที่เผชิญหน้าอยู่ และคำนึงถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มที่สัมพันธ์ด้วย บางอย่างจำต้องอาศัยแหล่งอ้างอิงใหม่นอกบริบทเดิม ในแง่นี้ความเป็นชาติพันธุ์จึงมิใช่สิ่งกำหนดตายตัว หากเป็นผลจากการกระทำของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มจะหยิบใช้หรือเลือกสรร

ท่ามกลางระบบการเมืองเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรมของโลกที่เปลี่ยนโฉมหน้าไป ขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์เพื่อฟื้นฟูทางภาษาและวัฒนธรรม การนิยามความเป็นชาติพันธุ์ หรือกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ ที่เกิดขึ้นจึงไม่ได้เป็นบทสรุปชัดเจนตายตัว หากแตกต่างและปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ที่กลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ เผชิญหน้าอยู่ เป็นไปในหลากหลายรูปแบบ ทั้งปะทะ ประสาน ต่อสู้ ต่อรอง ลดทอน ประนีประนอม รื้อฟื้น สร้างใหม่ ฯลฯ และกระบวนการเหล่านี้ยังไม่สิ้นสุด ยังคงดำเนินต่อไป ขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของกลุ่มไทอาหมจึงเป็นภาคปฏิบัติการของอุดมการณ์ในการเคลื่อนไหวทางสังคมที่มีแกนทางวัฒนธรรมเป็นพลังในการขับเคลื่อนเพื่อแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของกลุ่มในโลกยุคปัจจุบัน

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และเรณู วิชาศิลป์

2528 "ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวไทอาหมจากการอ่านอาหม-บุราณจี ภาษาไทย" บทความเสนอในงานสัมมนาล้านนาคดีศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดี 28-31 มกราคม 2528 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่.

2538 "องค์ความรู้ประวัติศาสตร์ไทอาหม" ใน การศึกษาวัฒนธรรมชนชาติไท. บุญพา มลิณทสูตร และจารุวรรณ พรหมวัง-ข้าเพชร, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.

2541 "การฟื้นฟูวัฒนธรรมไทในรัฐอัสสัม" ใน ไท-Tai. ฉลาดชาย รมิตานนท์, บรรณาธิการ. เชียงใหม่: Toyota Foundation และศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

บรรจบ พันธุเมธา

2504 กาเลหม่านไต. พระนคร: สมาคมภาษาและหนังสือ, กรุงเทพฯ: คุรุสภา (พิมพ์ครั้งที่ 2). 2526.

รณิ เลิศเลื่อมใส

2544 ฟ้า-ขวัญ-เมือง จักรวาลทัศน์ดั้งเดิมของไทย: ศึกษาจากคัมภีร์โบราณไทอาหม. กรุงเทพฯ: โครงการวิถีทรรศน์.

เรณู วิชาศิลป์

2539 พงศาวดารไทอาหม. (เล่ม 1,2). กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์ พับลิชชิ่ง.

สารนาถ (สังข์ พัทธินัย)

2497 เยี่ยมไทยอาหมสายเลือดของเรา. กรุงเทพฯ: เสถียรภาพ.

Books

Barua, Golap Chandra, Rai Sahib. translated and edited.

1985 *Ahom-Buranji* Reprinted (1930) Guwahati: Spectrum Publication.

Buragohain, Pratash Lata

1995 "Phralung and Ahom" in *The Tai* (Journal of Ban-Ok-Pup-Lik-Mioug-Tai, Purbanchal Tai Sahitya Sobha), Paper of International Seminar on Tai Studies, Guwahati, Assam, India 7-10 February 1995. p. 63.

Buragohain, Romesh

- 1991 "Me-Dam Me-Phi Its meaning and message." in *Lik Dam Lik Phi : Souvenir of Me Dam Me Phi* Amar Gogoi,ed. Guwahati Assam, India.

Buragohain, Romesh, ed.

- 1994 *The Lost Trail : A study on the Tai peoples of Northeast India, Vol. I.*
Dhemaji: Ban Ok Pub Lik Mioung Tai .

Gait, Edwaid, Sir

- 1997 *A History of Assam* 7th ed. (2nd ed. reprint 1926), Guwahati: Lawyer's Book Stall.

Gogoi, Kiran Kumar

- 1992 "Origin of The Me-Dam Me-Phi of Tai Ahoms of North East India" in *Me-Dam-Me-Phi* 31st January 1992 at Sukapha Nagar, Guwahati.

Gogoi, Lila, ed.

- 1961 *Ahom Jati Aru Assamiya Sanskriti* Sibsagar: Jeuti Prakash.

Gogoi, Padmeswar

- 1976 *Tai – Ahom Religion and Customs* Guwahati: Publication Board.

Gogoi, Puspadhar, Dr.

- 1996 *Tai of North-East India* Dhemaji: Chumpra Printers and Publishers.

Grierson, G.A.

- 1973 *Linguistic Survey of India Vol.II.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Hazarika, Nagen, Chow ed.

- 1997 *Saraighat* Souvenir Buranji of the Opening Ceremony of 770th
Anniversary of Chao Lung Siu-Ka-Pha, 1997-98 held on 2nd and 3rd
December, 1997 at Judges Field, Guwahati, Assam, India.

Hazarika, Nagendra Nath, ed.

- 1999 *Assam Day, 1999 Kolkata* The Souvenir published on the occasion of the
celebration of Assam Day at Assam House, Calcutta on 2-12-99.

Phukon, Girin

- 1996 *Politics of Regionalism in Northeast India* Guwahati: Spectrum Publications.
- 2001 "Question of Ahom Identity" in *Nam Zin* Chetia, Jyoti Prasad, ed. The Souvenir published on the occasion of the 18th Annual Session of Purbanchal Tai Sahitya Sabha (Ban-Ok-Pup-Lik-Miung Tai) held at Chalakatoki, Duliajan, Assam, India.

Phukan, Jogendra Nath

- 1981 "Some Religious Rites and Ceremonies of The Tai-Ahoms: A Search for Ahomisation" in *Lik Phan Tai* Vol II. Journal of Tai Historical and Cultural Society Assam (Guahati) India.
- 1983 "The Inventory of Ahom Deities and Spirits: An Aspect of Ancient Tai Belief." a paper presented at the International Conference on Thai Studies, 22-24 August 1984

Saikia, S. Yasmin

- 1999 "A Name Without a People: Searching to be Tai-Ahom in Modern India" Ph.D.thesis, University of Wisconsin-Madison.

Terwiel, Barend J.

- 1983 *The Tai of Assam and Ancient Tai Rituals* 2 Vols. (1972,1981), Gaya: Review Office of South East Asian Studies .

Other Materials

The Dainik Janambhumi Jorhat, Monday 3 December 2001. (Assamese).

Interviews

Monoranjan Phukan. Akhoiya Village Headman, Patsaku, Sibsagar, Assam India.
Intetrvew, 15 January 2002.