

## แนวคิดคนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์

รัฐวุฒิ เสนาคำ<sup>1</sup>  
สำนักวิชาศิลปศาสตร์  
มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

### บทนำ

นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา แนวคิดที่ได้รับความสนใจและมีการถกเถียงกันอย่างกว้างขวางก็คือ แนวคิดเรื่องพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน (transnationalism) แนวคิดโลกาภิวัตน์ (globalization) และแนวคิดเรื่องคนพลัดถิ่น (diaspora) การถกเถียงและศึกษาประเด็นดังกล่าวเกิดขึ้นในมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์หลายสาขา รวมไปถึงศาสตร์สาขามานุษยวิทยา ในทางมานุษยวิทยานั้น สามแนวคิดข้างต้นแทรกเข้ามาท่ามกลางการถกเถียงประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่กับวัฒนธรรม กล่าวคือในอดีตนักมานุษยวิทยามักผูกติดวัฒนธรรมไว้ในพรมแดนหรืออาณาบริเวณของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์เฉพาะแห่งใดแห่งหนึ่ง แต่นักมานุษยวิทยาหันหลังเห็นว่าสิ่งที่เรียกว่าวัฒนธรรม อัตลักษณ์ (identities) หรือชาติพันธุ์ (ethnicities) ไม่สามารถบรรจุไว้ในกล่องหรืออาณาบริเวณพื้นที่ทางภูมิศาสตร์แห่งใดแห่งหนึ่ง หากแต่เป็นสิ่งที่ไหลและตัดข้ามพรมแดน

อย่างไรก็ดี ในบทความนี้ผู้เขียน มุ่งที่จะกล่าวถึงการไหลข้ามพรมแดนของแนวคิดและการศึกษาคนพลัดถิ่นเป็นหลัก เนื้อหาของบทความแบ่งเป็น 5 ส่วน ส่วนที่หนึ่งกล่าวถึงพัฒนาการการศึกษาคนพลัดถิ่น ส่วนที่สองกล่าวถึงแนวคิดและทฤษฎีที่ใช้ศึกษาคนพลัดถิ่น โดยเน้นย้ำความสำคัญของสองแนวคิดคือ แนวคิดคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นตัวแบบในการวิเคราะห์ และคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคม ส่วนที่สามผู้เขียนพยายามทำให้แนวคิดคนพลัดถิ่นมีความชัดเจนมากขึ้นโดยการนำไปเทียบเคียงกับแนวคิดเรื่องพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนและโลกาภิวัตน์ ส่วนที่สี่ผู้เขียนเชื่อมโยงประเด็นการศึกษาคนพลัดถิ่นเข้ากับการศึกษาชาติพันธุ์ และเห็นว่าแนวคิดคนพลัดถิ่นได้เปิดมุมมองใหม่และสำคัญให้กับการศึกษาชาติพันธุ์ ส่วนที่ห้ากล่าวถึงข้อจำกัดบางประการในการศึกษาชาติพันธุ์และคนพลัดถิ่น<sup>2</sup>

### พัฒนาการการศึกษาคนพลัดถิ่น

<sup>1</sup> ปัจจุบันกำลังศึกษาระดับปริญญาเอก ด้านรัฐศาสตร์ โครงการรัฐศาสตรดุษฎีบัณฑิต คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

<sup>2</sup> บทความนี้มิได้มีความสมบูรณ์ในตัวเอง เพราะเขียนขึ้นภายใต้ข้อจำกัดที่สำคัญ 2 ประการ คือ ข้อจำกัดของเวลา ซึ่งส่งผลให้ผู้เขียนไม่มีเวลาพอที่จะนั่งอ่านงานสำคัญ ๆ เช่น งานของพอน กิลรอย (Gilroy 1987, 1993 และ 1997) งานของเจมส์ คลิฟฟอร์ด (Clifford 1997) และงานของเอเฟตาร์ บราห์ (Brah 1996) เป็นต้น และภายใต้ข้อจำกัดของข้อมูลที่งานสำคัญหลายชิ้น เช่น งานของ Cohen (1994) งานของวิลเลียม ซาฟราน (Safran 1991) และงานของเอฟ ฮันเนอร์ส (Hannerz 1996) นั้น ผู้เขียนไม่สามารถเข้าถึงได้ (ไม่มีให้อ่าน)

ปัจจุบัน แนวคิดคนพลัดถิ่น<sup>3</sup> (Diaspora) ได้รับความสนใจค่อนข้างสูงจากวงวิชาการสาขาต่าง ๆ การศึกษาของฟิล โคเฮน (Cohen, 1999: 4) ระบุว่า นับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1975 ถึงปี 1999 มีหนังสือไม่น้อยกว่า 216 เล่ม ที่มีคนพลัดถิ่นเป็นหัวข้อหลักและ/หรือหัวเรื่องรอง นอกจากนี้หนังสือ 216 เล่มที่กล่าว ยังมีวารสารออกใหม่ที่อุทิศเนื้อหาให้กับศึกษาเรื่องดังกล่าวโดยตรง<sup>4</sup> วารสารบางฉบับมีบทความว่าด้วยคนพลัดถิ่นตีพิมพ์อย่างสม่ำเสมอ นับตั้งแต่ต้นทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา<sup>5</sup>

คนพลัดถิ่นแปลจากคำภาษาอังกฤษ "diaspora" ซึ่งแปลจากภาษากรีก "διασπορα" อีกทอดหนึ่ง "διασπορα" มาจากการผสมของคำ 2 คำ คือ "dia" มีความหมายเท่ากับ "through" หรือ "ทะลุ/ ผ่านเข้าไป" และ "speirein" ซึ่งหมายถึงเท่ากับ "sow/ scatter" หรือ "หว่าน/เพาะเมล็ด" รวมความแล้ว diaspora มีความหมายเท่ากับ "to scatter" หรือ "to spread" หรือ "to disperse" ซึ่งหมายถึง การแพร่ออกไป หรือการกระจายออกไป (Baumann 2000: 315) หรือ "to sow wider" (การหว่านให้กระจายออกไปอย่างกว้างขวาง) "to sow the seeds" (การหว่านเมล็ด) หรือการกระจายของสปอร์และสเปิร์ม เป็นต้น (Toloyan 1996: 10)

เมื่อกล่าวถึงคนพลัดถิ่น โดยทั่วไปมักจะเข้าใจว่าหมายถึง คนยิวผู้ยัดบาปและถูกขับโดยพระเจ้าให้ออกจากดินแดนอันศักดิ์สิทธิ์ เพื่อเป็นการลงโทษ อย่างไรก็ตาม ไรบิน โคเฮน (Cohen 1996: 507) และมาร์ติน บอแมน (Baumann 1997 และ 2000) เห็นว่า คนพลัดถิ่นที่ใช้ในอดีต ก็ได้มีความหมายเดียว ดังเช่น

- ยุคประมาณปี 800 – 600 ก่อนคริสตกาล คนพลัดถิ่นถูกนำมาใช้กับการอธิบายปรากฏการณ์การยึดเอา Asia Minor และเมดิเตอร์เรเนียนเป็นอาณานิคมและการถ่ายโอนแบบแผนและสถาบันทางการบริหารและศาสนาของกรีกไปยังดินแดนดังกล่าว มองในแง่นี้ คนพลัดถิ่นมีความหมายเท่ากับการหว่านเมล็ดหรือเผ่าพันธุ์ (to sow the seeds) ในต่างแดน และหมายถึงเจ้าอาณานิคมที่ไปตั้งหลักปักฐานในถิ่นยึดครอง ซึ่งมีความหมายน้อยเกี่ยวกับการหว่านเมล็ด หรือการแทนที่สิ่งหนึ่งด้วยอีกสิ่ง
- ในช่วง 100 ปีแรกของคริสตกาล คนพลัดถิ่นถูกนำมากล่าวในคัมภีร์เก่าของศาสนาคริสต์ (Old Testament) ในรูปของคำนามและคำวิเศษณ์อย่างละ 3 ครั้ง และใช้ในความหมายที่หมายถึง

---

<sup>3</sup> ผู้เขียนยังไม่พอใจกับการใช้คำว่า "คนพลัดถิ่น" แปล "Diaspora" จากคำภาษาอังกฤษ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนยังคิดคำที่เหมาะสมไม่ได้ จึงขออนุญาตใช้คำว่า คนพลัดถิ่นไปก่อน โดยมุ่งให้มีความหมายเท่ากับ Diaspora ในภาษาอังกฤษ

<sup>4</sup> เช่นวารสาร *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* (ตีพิมพ์ฉบับแรกในปี 1991), *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs* (ตีพิมพ์ฉบับแรกในปี 2001), และ *Identities: Global Studies in Power and Culture* (ตีพิมพ์ฉบับแรกในปี 1994) เป็นต้น

<sup>5</sup> เช่น *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *Ethnic and Racial Studies*, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, *Social Identities*, *Postcolonial Studies*, *Public Culture*, *International Migration*, *International Migration Review*, *Citizenship Studies*, *National Identities* และ *Journal of Muslim Minority Review* เป็นต้น

พระคริสต์ที่กระจายออกไปในดินแดนต่าง ๆ เพื่อเผยแพรศาสนา (Baumann 1997: 385) ในแง่นี้ คนพลัดถิ่นจึงมีความหมายในแง่บวกเช่นเดียวกับยุคกรีกก่อนคริสตกาล คือ หมายถึงการเกิดใหม่ หรือ การเผยแพรเผ่าพันธุ์ใหม่ในแดนอื่น

- อย่างไรก็ตาม ยุคหลังบาบิโลเนีย คนพลัดถิ่น เริ่มถูกใช้ในแง่ลบ คือ หมายถึง คนยิวที่ถูกขับออกนอกดินแดนศักดิ์สิทธิ์ (Holy Land) หรือยิวผู้มีประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เจ็บปวด อย่างไรก็ตาม กิตติ โคเฮนได้ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า การที่ยิวถูกเนรเทศไปอยู่ดินแดนอื่น มิได้สะท้อนด้านลบแต่เพียงประการเดียว เพราะในช่วงที่ศาสนสถานของยิวถูกทำลาย ถิ่นกำเนิดถูกยึดครองนั้น ดินแดนที่ถูกเนรเทศไปอย่างบาบิโลเนีย นั่น ก็คือสถานที่เดียวที่เหลือรอดจากการทำลายและกลายมาเป็นศูนย์กลางทางปัญญาและอารยธรรมของคนยิว (Cohen 1996: 509)

ตามความเห็นของบอแมนน์ (1997: 386) คนพลัดถิ่นที่มีความหมายในแง่ลบนั้น ครอบคลุมการศึกษาคนพลัดถิ่นเรื่อยมาจนถึงราวทศวรรษที่ 1960 แม้ว่าทศวรรษก่อนหน้านี้จะมีการนำเอา “คนพลัดถิ่น” มาใช้กับการอธิบายประสบการณ์ของกลุ่มคนที่มิใช่ยิว คือ นำมาใช้ในการพลัดถิ่นของคนผิวดำจากอัฟริกา ที่ถูกบังคับให้ออกนอกดินแดนของตนไปใช้แรงงานในต่างถิ่น ในยุคการค้าทาสของชาวยุโรป แต่คนพลัดถิ่นในทศวรรษนี้ยังมีความหมายในแง่ลบ คือ หมายถึงคนพลัดถิ่นผู้มีประสบการณ์อันขมขื่น

คาซิก โทลอลยาน (Khachig Tololyan) บรรณาธิการวารสาร *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* ซึ่งมีบทบาทอย่างสำคัญต่อการศึกษาคนพลัดถิ่นปัจจุบัน ได้กล่าวเปิดหีบห่อความขึ้นสำคัญของเขาว่า “ในที่ที่ครั้งหนึ่งเคยแพร่กระจาย ปัจจุบันกลายมาเป็นคนพลัดถิ่น” (Tololyan 1996: 3) คำกล่าวนี้ มีความหมาย 2 นัย นัยแรกบ่งบอกถึงการเพิ่มขึ้นของความสนใจและการขยายตัวของการศึกษาคนพลัดถิ่น แต่อีกนัย ส่อถึงความกังวลกับการเปลี่ยนแปลงของคำ โดยโทลอลยานเห็นว่า ปัจจุบันคนพลัดถิ่นถูกนำไปใช้ในความหมายกว้างเกินไป คือ หมายรวมถึงกลุ่มคนอพยพ (immigrant), ผู้ถูกเนรเทศ (expatriate) ผู้ลี้ภัยการเมือง (refugee) แรงงานต่างด้าว (guestworker) ชุมชนผู้ลี้ภัยการเมือง (exile community) ชุมชนโพ้นทะเล (oversea community) ชุมชนชาติพันธุ์ (ethnic community) พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน (transnationalism) เป็นต้น

กล่าวอีกอย่างก็คือ โทลอลยาน เห็นว่า ความหมายของคนพลัดถิ่นที่ครอบคลุมการศึกษามาตั้งแต่ศตวรรษที่ 2 แห่งคริสตกาลจนถึงปลายทศวรรษที่ 1960 ก็คือ ความหมายของคนพลัดถิ่นในแง่ลบที่หมายถึงประสบการณ์ของกลุ่มชาวยิวที่ถูกเนรเทศออกจากดินแดนของพระเจ้า แต่หลังทศวรรษที่ 1960 เป็นต้นมา ความหมายของคนพลัดถิ่นถูกนิยามให้กว้างขึ้น เช่น วอลเทอร์ คอนเนอร์ให้ความหมายคนพลัดถิ่นว่า หมายถึง “เสี้ยวหนึ่งของกลุ่มคน (segment of a people) ที่อาศัยอยู่นอกมาตุภูมิ” (Connor 1986, อ้างใน Tololyan 1996: 15) หรือหมายถึง

“ผลผลิตรวมของเครือข่ายทางสังคม ที่ทำหน้าที่ในการสร้างและอ้างความสัมพันธ์ระหว่าง  
ประชากรผู้อพยพ ผู้ซึ่งเชื่อว่าตนเป็นกลุ่มคนที่สืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน” (Bruneau  
1995, อ้างใน Dorais 2001: 4)

นักวิชาการหลายคนเห็นตรงกันว่า ปัจจุบันเป็นยุคแห่งการกลับไปนิยามหรือเปลี่ยนความหมายคนพลัด  
ถิ่น (โปรดดู Tololyan 1996, Baumann 1997, Werbner 2000, Safran 1999 และ Schnapper 1999) แต่สาเหตุ  
ของการเปลี่ยนแปลง นักวิชาการเหล่านี้อธิบายแตกต่างกัน เช่น โดลลอลแยนเห็นว่า เกิดจากปัจจัย 12 ประการ  
(โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Tololyan 1996: 20-27) เช่น ในปัจจุบันการอพยพของผู้คนจากประเทศด้อย  
พัฒนาสู่ประเทศอุตสาหกรรมมีมากขึ้นเมื่อเทียบกับสัดส่วนกับยุคก่อน การปรับเปลี่ยนกฎหมาย การเมืองและวัฒน  
ธรรมของประเทศรองรับการอพยพ การเพิ่มขึ้นขององค์กรคนพลัดถิ่น การมีตัวแทนของคนพลัดถิ่นในรัฐบาลของ  
ประเทศพักพิง เป็นต้น แต่นักวิชาการท่านอื่น เช่น ปินนา เวิร์บเนอร์ (Werbner 2000) โดมินิค ชแนปเปอร์  
(Schnapper 1999) เห็นว่า การเปลี่ยนแปลงของความหมายนี้เกิดจาก การที่สังคมโลกเคลื่อนเข้าสู่ยุคข้าม  
พรมแดน อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการพัฒนาของเทคโนโลยีการสื่อสารและคมนาคมที่เริ่มมาตั้งแต่หลังสงคราม  
โลกครั้งที่สอง การพัฒนาของเทคโนโลยีดังกล่าว ส่งผลให้ผู้อพยพในปัจจุบัน สามารถเดินทาง ติดต่อสื่อสารกับ  
คน/ชุมชนมาตุภูมิได้มากขึ้น รวดเร็วขึ้นและถี่มากขึ้น ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญที่บอก-วัดความเป็นคนพลัดถิ่น และใน  
ปัจจุบัน แนวคิดเรื่องคนพลัดถิ่นถูกนำเสนอเข้าสู่ปริมนทลสาธารณะ การถกเถียงและการเปลี่ยนแปลงความ  
หมาย การเพิ่มความหมายของคำจึงเกิดขึ้น

การขยายตัวของการศึกษาและการเปลี่ยนแปลงความหมายคนพลัดถิ่นนี้ ด้านหนึ่งได้นำไปสู่การถกเถียง  
หรือการรื้อฟื้นการศึกษาต้นแบบคนพลัดถิ่น เช่น Gerard Chaliand and Jean-Pierre Rageau (1997, อ้างใน  
Safran 1999: 255-256) ได้กลับไปศึกษาประสบการณ์ของชาวยิวและสรุปว่า กลุ่มคนที่จัดอยู่ในประเภทคนพลัด  
ถิ่นนั้น ต้องมีองค์ประกอบสำคัญ 4 ประการคือ

1. ถูกบังคับให้อพยพจากมาตุภูมิ
2. มีส่วนร่วมในประวัติศาสตร์และมรดกทางวัฒนธรรมของกลุ่ม
3. มีเจตจำนงเพื่อความอยู่รอดในฐานะชนกลุ่มน้อย
4. มีอัตลักษณ์ร่วมกันที่ปรากฏชัดเจน

นิยามข้างต้น โดลลอลแยนเห็นว่าคับแคบเกินไป และไม่ต่างจากความหมายที่ใช้ก่อนทศวรรษที่ 1960 แต่  
ความหมายที่ให้ไว้โดยวอลเทอร์ คอนเนอร์ก็กล่าวถึงข้างต้นก็เกินความกว้างจนเกินไป จนอาจจะไม่มีความหมาย  
สำหรับการศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่ว่าด้วยคนพลัดถิ่น ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นก็อาจจะใช้แนวคิดอื่น  
เช่น แนวคิดเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ศึกษาแทนได้ แต่โดลลอลแยนก็เห็นว่า แนวคิดเรื่องคนพลัดถิ่นต่างจากแนวคิดที่ว่า

ด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic groups) เพราะกลุ่มหลังเป็นกลุ่มที่ไม่มีการปฏิสัมพันธ์กับประเทศบ้านเกิด อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันชุมชนที่เดิมเคยเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ก็อาจจะแปรสภาพเป็นกลุ่มคนพลัดถิ่นได้

ในตอนท้ายของบทความได้อธิบายได้กลับไปหานิยามคนพลัดถิ่นของคอนเนอร์อีกครั้ง โดยเขามองว่า นิยามดังกล่าวอาจจะยอมรับได้ หากคำว่า เลี้ยวของกลุ่มคนนั้น มิได้หมายถึงปัจเจกชน แต่หมายถึงชุมชน และชุมชนดังกล่าวถูกมองในฐานะที่มีปฏิสัมพันธ์กับองค์กรที่ใหญ่กว่า เช่น องค์กรข้ามพรมแดนรัฐชาติ มีปฏิสัมพันธ์กับคนพลัดถิ่นเชื้อสายเดียวกันในอีกประเทศ และคนพลัดถิ่นมิได้ถูกถือกำเนิดขึ้นจากความบังเอิญ หรือบังเอิญเกิดหรือดำรงอยู่ในต่างแดนเท่านั้น (Tololyan 1996: 29-30)

เนื่องจากคนพลัดถิ่นได้รับความสนใจอย่างกว้างขวางจากวงวิชาการและจากตัวคนพลัดถิ่นเอง ความหมายของคำถูกปรับแก้ ปรับแต่งหรือนิยามใหม่ อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางท่าน เช่น ออสเติน วอลท์เบ็ค (Osten Wahlbeck) และสตีเฟน เวอร์โตเวค (Steven Vertovec) ได้พยายามที่จะจัดหมวดหมู่ของความหมายคนพลัดถิ่นที่ใช้อยู่ในปัจจุบัน

ในบทความสำคัญชิ้นหนึ่ง วอลท์เบ็ค (Wahlbeck 2002: 227-299) จัดประเภทการให้ความหมายคนพลัดถิ่นไว้ 4 กลุ่ม คือ

1. หมายถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มคนข้ามพรมแดน กล่าวคือ คนพลัดถิ่นถูกนำมาใช้แทนแนวคิดที่ว่าด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnicity) และเชื้อชาติ (racial) เพราะสองแนวคิดถูกครอบงำจากมุมมองแบบสารัตถะหรือเชื่อว่าความจริงเป็นสิ่งที่มีความแน่นอน (essentialism) งานศึกษาที่ใช้คนพลัดถิ่นในความหมายนี้ส่วนใหญ่คืองานศึกษาด้านวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies) และงานอื่นที่สนใจประเด็นการสังเคราะห์รวม (syncretism) ของอัตลักษณ์/วัฒนธรรม อัตลักษณ์/วัฒนธรรมพันธุ์ทาง (hybridity) และงานที่สนใจประเด็นเรื่องชาติพันธุ์ใหม่ (new ethnicities)

2. หมายถึงวิธีการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม (diaspora as a mode of cultural reproduction) ส่วนใหญ่พบในงานศึกษาจากแง่มุมทางมานุษยวิทยาที่สนใจเรื่องการผลิตและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมในมิติข้ามพรมแดน และงานด้านวัฒนธรรมศึกษาที่สนใจประเด็นการผสมผสานทางวัฒนธรรม/อัตลักษณ์ และวัฒนธรรม/อัตลักษณ์พันธุ์ทาง

3. คนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นตัวกลาง ในการเมืองระหว่างประเทศ ส่วนใหญ่พบในงานศึกษาด้านรัฐศาสตร์และการเมืองระหว่างประเทศ งานกลุ่มนี้ให้ความสำคัญกับการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศที่มีความสลับซับซ้อน คือ มิใช่เฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับรัฐเท่านั้น หากแต่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐมาตุภูมิกับคนพลัดถิ่น ระหว่างรัฐที่พำนักกับคนพลัดถิ่น และความสัมพันธ์ของทั้งสามฝ่าย

4. คนพลัดถิ่นที่หมายถึงองค์ประกอบทางสังคม (diaspora as social organization) ในแง่นี้ชุมชนคนพลัดถิ่นถูกถือเป็นประเภทหนึ่งของชุมชนข้ามพรมแดน (transnational communities) โดยชุมชนข้ามพรมแดนหรือชีวิตข้ามพรมแดนนี้ วอลท์เบ็คเห็นว่ามีความยาวนาน แต่ปัจจุบันชุมชนประเภทนี้มีลักษณะต่างออกไป คือ มีสายสัมพันธ์กับชุมชนในประเทศมาตุภูมิในลักษณะที่เข้มข้นมากกว่าในอดีต ชุมชนข้ามพรมแดนนี้วอลท์เบ็คใช้ใน

ความหมายที่หมายถึง “พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน (transnationalism)” ที่นักมานุษยวิทยาอย่างนินา กลิค ชิลเลอร์ (Nina Glick Schiller) ใช้<sup>6</sup>

เวอร์โตเวคจัดประเภทการใช้ความหมายคนพลัดถิ่น จากงานศึกษาวิจัยชิ้นต่าง ๆ ที่ศึกษาปัญหาคนพลัดถิ่น โดยเฉพาะคนพลัดถิ่นจากเอเชียใต้ โดยเขาเห็นว่า งานที่ศึกษาเหล่านี้ใช้คนพลัดถิ่นใน 3 ความหมายหลัก คือ (Vertovec 2000: 142-156 และ Vertovec 1997)

1. หมายถึงองค์ประกอบทางสังคม/ diaspora as social formation คนพลัดถิ่นในความหมายที่หมายถึงองค์ประกอบทางสังคมนี้ มีลักษณะที่สำคัญคือ

- มีรูปแบบพิเศษของความสัมพันธ์ทางสังคม ที่ก่อรูปและถูกหล่อเลี้ยงจากความสัมพันธ์ของกลุ่มคนกับประวัติศาสตร์และภูมิศาสตร์เฉพาะของกลุ่ม และถือว่าชุมชนคนพลัดถิ่น 1) เกิดจากการอพยพจากมาตุภูมิ ไปอยู่ในต่างแดนตั้งแต่ 2 ประเทศขึ้นไป 2) มีการธำรงอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มอย่างต่อเนื่อง โดยอาศัยมายาคติเกี่ยวกับจุดกำเนิดร่วม ประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์และความสัมพันธ์เฉพาะกับพื้นที่ทางภูมิศาสตร์แห่งใดแห่งหนึ่ง 3) มีการสร้างเครือข่ายทางสังคมข้าม/แทรกผ่านพรมแดนรัฐชาติ และมีองค์กรของกลุ่มที่ตั้งอยู่ในประเทศพักพิง 4) มีการติดต่อ/สัมพันธ์กับมาตุภูมิ 5) มีการสร้างความเป็นสมานฉันท์กับคนพลัดถิ่นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน แต่อาศัยอยู่ในต่างแดนของอีกประเทศ และ 6) ไม่ได้รับการยอมรับด้วยความเต็มใจจากสังคมของประเทศพักพิง ทำให้คนพลัดถิ่นเกิดความแปลกแยกและถูกกีดกัน
- มีวิถีชีวิตหรือวัฒนธรรมเฉพาะ อันเกิดมาจากความสัมพันธ์ข้างต้น และจากการดำรงชีวิตในสังคมหลายสังคมในเวลาเดียวกัน
- มีความขัดแย้งในแนวโน้มทางการเมือง กล่าวคือ คนพลัดถิ่นเป็นกลุ่มคนที่ความจงรักภักดีถูกแบ่งแยก (divided loyalties) คือ ด้านหนึ่งพวกเขาก็คงดีต่อประเทศมาตุภูมิ แต่อีกด้านก็รักดีกับประเทศพักพิง
- มีความสัมพันธ์สามด้าน (triadic relationships) คือ 1) สัมพันธ์กับประเทศและบริบทของประเทศพักพิง 2) สัมพันธ์กับประเทศและบริบทของประเทศมาตุภูมิ และ 3) สัมพันธ์กับคนพลัดถิ่น(ชาติพันธุ์เดียวกัน)ที่อยู่ในอีกประเทศ

<sup>6</sup> คำว่าพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนนั้น นักวิชาการที่ศึกษาใช้คำเรียกแตกต่างกันไปเช่น transnational communities, transnational social field, transnational social space และ transnationalism เป็นต้น โปรดดูส่วนที่ว่าด้วยคนพลัดถิ่นโลกาภิวัตน์ พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน

- มียุทธศาสตร์พิเศษทางเศรษฐกิจ ที่ทำให้กลุ่มผู้อพยพกลายเป็นกลุ่มที่มีอิทธิพลทางด้านการค้าและการเงินระหว่างประเทศ

2. หมายถึงวิถีการผลิตทางวัฒนธรรม/ diaspora as mode of cultural production คนพลัดถิ่นใน ความหมายนี้เกี่ยวข้องกับงานที่ศึกษาประเด็นโลกาภิวัตน์ ที่ถือว่า โลกาภิวัตน์ (globalization) คือ การไหล การถ่าย โอนไปและกลับ การส่งอิทธิพลต่อกัน การก่อรูปใหม่ และการเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องของวัฒนธรรม การศึกษาที่ใช้คนพลัดถิ่นในความหมายนี้ส่วนใหญ่เป็นงานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยา ที่ปฏิเสธความเป็น สาระัตถะของวัฒนธรรม ความเป็นแก่นสารของอัตลักษณ์ งานศึกษาในแนวนี้ให้ความสำคัญกับรูปแบบและอัต ลักษณ์ทางวัฒนธรรมของคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นการผลิตและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม ดังนั้น วัฒนธรรมและ อัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นจึงเป็นอัตลักษณ์/วัฒนธรรมพันธุ์ทาง วัฒนธรรมผสมผสาน และวัฒนธรรมที่ถูกแปล มากกว่าวัฒนธรรมที่แท้ วัฒนธรรมของชาติที่มีหนึ่งเดียว คนพลัดถิ่นถูกมองในฐานะที่เป็นกลุ่มคนที่วัฒนธรรม/อัต ลักษณ์/สัญชาติที่ขัดชั้นกลาง เช่น อินเดียน-อเมริกัน เม็กซิกัน-อเมริกัน อัฟริกัน-ฝรั่งเศส เป็นต้น การมีขีด (-) ชั้น กลาง หมายถึงการไม่เป็นหนึ่งเดียว หมายถึงการแตกหัก การไม่อยู่ที่ใดที่หนึ่ง การดำรงอยู่ตรงกลาง (in-between) ของสองสิ่งหรือมากกว่า ดังนั้น วัฒนธรรม/อัตลักษณ์/สัญชาติของกลุ่มคนดังกล่าวจึงมิใช่สิ่งที่มีรากกำเนิดจาก แห่งใดแห่งหนึ่ง มิได้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และมีความแตกต่าง

3. หมายถึงประเภทจิตสำนึก/ diaspora as type of consciousness การใช้ในความหมายนี้ให้ความสำคัญกับสภาพจิตใจและสำนึกในอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่น เช่น สำนึกแห่งการสูญเสีย สำนึกถึงความเป็นชาย ขอบ สำนึกผู้ถูกกีดกัน สำนึกแห่งการดำรงอยู่ในสองสถานที่ในเวลาเดียวกัน (being here and being there simultaneously) สำนึกความภักดีที่แบ่งแยก (divided loyalties) สำนึกความเป็นบ้านแต่ไม่ใช่บ้าน เพราะบ้านที่ แท้จริงคือบ้านที่อยู่ไกล (being home away from home) สำนึกการดำรงอยู่ในความเป็นจริงและการดำรงอยู่ใน จินตนาการในเวลาเดียวกัน เป็นต้น

### แนวคิดและทฤษฎีคนพลัดถิ่น

แม้ปัจจุบันจะมีหนังสือ บทความจำนวนมาก ที่ใช้แนวคิดคนพลัดถิ่นศึกษาปรากฏการณ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม-วัฒนธรรม จิตสำนึก แต่ดูเหมือนว่างานเหล่านี้จะอิงอยู่กับแนวคิดที่สำคัญ 2 ประการ คือ แนวคิด ที่มองคนพลัดถิ่นในฐานะตัวแบบการวิเคราะห์ (diaspora as typological tool) และคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็น เงื่อนไขทางสังคม (diaspora as social conditions)<sup>7</sup>

<sup>7</sup> อันที่จริงแล้วแนวคิดที่ศึกษาคนพลัดถิ่นที่สำคัญมี 3 แนวคิดหลักคือ แนวคิดที่มองคนพลัดถิ่นในฐานะเป็นตัวแบบในการวิเคราะห์ แนวคิดคนพลัดถิ่นในฐานะเป็นเงื่อนไขทางสังคม และแนวคิดการศึกษาคนพลัดถิ่นจากมุมมองความสัมพันธ์ระหว่างชาย-หญิง

## 1. แนวคิดคนพลัดถิ่นในฐานะตัวแบบการวิเคราะห์

แนวคิดประเภทแรกพัฒนามายาวนาน ในบทความขึ้นบุกเบิกจอห์น อาร์มสตรองให้ความหมายคนพลัดถิ่นหรือชุมชนพลัดถิ่นว่า หมายถึง ชุมชนเชื้อชาติที่ปราศจากพื้นที่หรืออาณาเขตที่เป็นหน่วยทางการเมืองของตนเอง (Armstrong 1976: 393) ในความหมายนี้ คนพลัดถิ่นจึงมิได้หมายถึงเฉพาะกลุ่มคนยิว แต่รวมถึงชนเผ่าเร่ร่อน อย่างยิปซี หรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่ถูกบีบบังคับให้อพยพจากถิ่นกำเนิด อาร์มสตรองจำแนกคนพลัดถิ่นเป็นสองกลุ่ม คือ “คนพลัดถิ่นประเภทกรรมมาชีพ” (poletariat diaspora) หรือกลุ่มคนที่เป็นเสมือนเหยื่อของระบบการเมืองสมัยใหม่ กลุ่มคนที่บทบาททางการเมือง เศรษฐกิจและวัฒนธรรมถูกกดทับ กลุ่มคนพลัดถิ่นประเภทที่สอง อาร์มสตรองเรียกว่า “คนพลัดถิ่นที่ได้รับการกระตุ้น” (mobilized diaspora) ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่ได้เปรียบในกระแสมืองสมัยใหม่ กลุ่มคนที่จัดอยู่ในประเภทนี้มี อาทิ คนเยอรมันในยุโรปตะวันออก คนจีนโพ้นทะเล และกลุ่มคนอาเมเนี่ยนอพยพ เป็นต้น (Armstrong 1976: 394)

ในบทความตีพิมพ์ในวารสาร *Diaspora* ฉบับปฐมฤกษ์ วิลเลียม ซาฟราน (Safran 1991, อ้างใน Wahlbeck 2002: 231) ได้สร้างตัวแบบของการวิเคราะห์คนพลัดถิ่น โดยให้ความหมายคนพลัดถิ่นว่า หมายถึง ชนกลุ่มน้อยที่ถูกขับออกจากดินแดน ที่สมาชิกมีลักษณะร่วมกันในหลายประการคือ

1. ถูกขับออกจากศูนย์กลางถิ่นกำเนิดไปอยู่ในต่างแดน (ชายขอบ) ตั้งแต่ 2 แห่งขึ้นไป
2. ยังคงรักษาความทรงจำร่วม และมาyardติเกี่ยวกับถิ่นกำเนิด
3. ไม่ได้รับการยอมรับโดยสมบูรณ์จากสังคมประเทศที่อาศัย จึงรู้สึกแปลกแยกและโดดเดี่ยว
4. ถือว่ามาตุภูมิคือบ้านที่แท้/บ้านในอุดมคติ และเป็นสถานที่ต้องกลับไปในเวลาที่เหมาะสม
5. มีพันธะที่จะต้องรักษา บูรณะ พื้นฟู หรือสถาปนามาตุภูมิของตน
6. มีปฏิสัมพันธ์/สายสัมพันธ์กับมาตุภูมิ ทั้งโดยส่วนตัวหรือโดยฐานะตำแหน่ง สายสัมพันธ์ดังกล่าว มีความสำคัญอย่างยิ่งยวด เพราะเป็นที่มาของสำนึกความเป็นเชื้อชาติและสมานฉันท์ในเชื้อชาติ

ตัวแบบของซาฟรานค่อนข้างแคบ เพราะผูกติดคนพลัดถิ่นไว้กับประสบการณ์แห่งความเจ็บปวด หรือเป็นคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเหยื่อ (victim diaspora) ในความหมายที่โรบิน โคเฮนใช้

Michel Bruneau (1995, อ้างใน Dorais 2001: 4-5) สร้างตัวแบบในการศึกษาคนพลัดถิ่นในความหมายที่กว้างขึ้น โดยเขาได้กำหนดเกณฑ์ว่า คนพลัดถิ่น คือ กลุ่มคนที่

---

โดยแนวคิดหลังนี้นำเสนอโดยฟิไลยา แอนโธส (Anthias 1998) เอ็ฟตาร์ บราห์ (Brah 1996) และ Shirlena Huang, Peggy Teo and Brenda Yeoh (2000) แต่เนื่องจากผู้เขียนไม่มีเวลาพอที่จะอ่านงานเหล่านี้จึงใคร่เสนอเฉพาะแนวคิด 2 แนวคิดแรก

- 1) ตระหนักหรืออ้างความเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์หรืออัตลักษณ์แห่งชาติของตน
- 2) มีองค์การทางการเมือง ศาสนาและวัฒนธรรมของกลุ่มตั้งขึ้นในต่างแดน
- 3) สัมพันธ์กับมาตุภูมิ ทั้งในแง่ที่เป็นจริงและในจินตนาการ

จากเกณฑ์ข้างต้น Bruneau แบ่งประเภทคนพลัดถิ่นไว้ 3 กลุ่ม คือ 1) คนพลัดถิ่นที่ก่อรูปมาจากกิจกรรมทางเศรษฐกิจ ตัวอย่างคนพลัดถิ่นในกลุ่มนี้ได้แก่ กลุ่มพ่อค้าชาวจีน อินเดียและลาบานอนในต่างแดน 2) คนพลัดถิ่นที่ก่อรูปมาจากกิจกรรม/ปัจจัยทางศาสนา เช่น คนพลัดถิ่นชาวยิว กรีกและอาเมเนียน และ 3) คนพลัดถิ่นที่ก่อรูปมาจากปัจจัยทางด้านการเมือง อาทิ กลุ่มผู้อพยพชาวปาเลสไตน์เยเมน ทิเบตและเคิร์ดส์ (Kurds)

อย่างไรก็ตาม โฟลยา แอนโธส์ (Anthias 1998) มองว่า งานที่เป็นตัวแทนของแนวคิดนี้ในปัจจุบันคือ งานของโรบิน โคเฮน ซึ่งมี 2 ชิ้นสำคัญ คือ หนังสือเรื่อง *Global Diaspora: An Introduction* (Cohen 1997)<sup>8</sup> และบทความเรื่อง "Diasporas and the Nation-State: from Victims to Challengers" (Cohen 1996) โคเฮนก้าวเลยไปจากตัวแบบการศึกษาคนพลัดถิ่น ที่ได้จากการศึกษาคนยิว เพราะเห็นว่า ตัวแบบจากประสบการณ์ดังกล่าวอาจจะไปเพียงพอต่อการอธิบายปรากฏการณ์คนพลัดถิ่นปัจจุบัน ดังนั้น โคเฮนจึงให้ความหมายคนพลัดถิ่นใหม่ว่า หมายถึงกลุ่มคน/ชุมชนข้ามพรมแดนรัฐชาติ ที่มีลักษณะสำคัญคือ (Cohen 1996: 515)

1. กระจายอยู่นอกมาตุภูมิ
2. การกระจายนี้ อาจด้วยเหตุผลของการแสวงหางานทำ การค้า หรือเนื่องมาจากนโยบายของเจ้าอาณานิคม
3. มีความทรงจำร่วมเกี่ยวกับถิ่นกำเนิด
4. มีอุดมคติและพันธะร่วมในการรักษา พื้นฟู สร้างความปลอดภัย ความมั่งคั่งแก่มาตุภูมิ
5. มีการพัฒนาสำนึกร่วมของการคืนถิ่น
6. มีสำนึกความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้มข้น และสำนึกดังกล่าวได้รับการอ้างไว้ข้ามกาลเวลา
7. มีความสัมพันธ์ที่ไม่ราบรื่นกับสังคมของประเทศที่ตนอาศัยอยู่ในปัจจุบัน
8. มีความเห็นอกเห็นใจและสมานฉันท์กับคนพลัดถิ่นชาติพันธุ์เดียวกัน แต่อาศัยอยู่ในประเทศอื่น
9. อาจจะมีชีวิตที่เฉพาะ สร้างสรรและมั่งคั่งในประเทศพักพิงที่มีขนบธรรมเนียมต่อความแตกต่างทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม

<sup>8</sup> เนื่องจากผู้เขียนไม่มีงานชิ้นนี้ของโคเฮน ดังนั้นการสรุปแนวคิดของโคเฮนในที่นี้ผู้เขียนจึงอาศัยงานของโฟลยา แอนโธส์ และบทความของโคเฮน (Cohen 1996) เป็นหลัก

ลักษณะร่วมดังกล่าว ไม่จำเป็นต้องพบครบทุกประการในชุมชนคนพลัดถิ่นในแต่ละที่ คนพลัดถิ่นตามตัวแบบของโคเฮนมี 5 ประเภทคือ (อ้างใน Anthais 1998: 562)

1. ชุมชนพลัดถิ่นที่เกิดจากการบีบบังคับ (victim diasporic community) ตัวอย่างคนพลัดถิ่นที่จัดอยู่ในประเภทนี้ได้แก่ ชุมชนชาวอัฟริกันและอาเมเนียน (Armenian) ในต่างแดน
2. ชุมชนพลัดถิ่นด้านแรงงาน (labor diasporic community) ตัวอย่าง เช่น ชุมชนชาวอินเดียในต่างแดน
3. ชุมชนพลัดถิ่นที่เกิดจากกิจกรรมการค้า (trade diasporic community) เช่น ชุมชนพ่อค้าชาวจีนและเลบานอนในต่างแดน
4. ชุมชนพลัดถิ่นที่เกิดมาจากระบบจักรวรรดินิยม (imperial diasporic community) เช่น ชุมชนชาวอังกฤษในต่างแดนในยุคอาณานิคม
5. ชุมชนพลัดถิ่นด้านวัฒนธรรม (cultural diasporic community) อาทิ ชุมชนชาวคาริบเบียนในต่างแดน

จากตัวแบบข้างต้น จะเห็นได้ว่า โคเฮนขยายขอบเขตของคนพลัดถิ่นให้มีความหมายที่ครอบคลุมกว้างขึ้น โดยคนพลัดถิ่นไม่จำกัดอยู่เฉพาะกลุ่มที่มีประสบการณ์อันเจ็บปวด หากแต่รวมไปถึงกลุ่มคนที่ดูเหมือนจะแสดงบทบาทเด่นในสังคมหรือประเทศที่ตนไปพำนัก เช่น กลุ่มที่จัดอยู่ในประเภทที่ 3 และ 4

นอกเหนือจากงานของโคเฮนแล้ว ผู้เขียนเห็นว่างานที่จำแนกคนพลัดถิ่นได้อย่างน่าสนใจคืองานของ Lucie Cheng and Marian Katz นักวิชาการสองท่านนี้ สร้างตัวแบบการจำแนกประเภทคนพลัดถิ่นจากการศึกษาคนพลัดถิ่นจากภูมิภาคเอเชีย-แปซิฟิก Cheng and Katz (1998: 72) เห็นคล้ายกับโคเฮนว่า คนพลัดถิ่นนั้นเป็นคำที่มาจากภาษากรีก และความหมายหลักที่ใช้ก็คือความหมายที่หมายถึงกลุ่มคนที่ถูกบังคับให้อพยพออกจากมาตุภูมิ แต่ Cheng and Katz (1998: 72-73) ต้องการนิยามคนพลัดถิ่นในความหมายกว้าง ที่หมายถึงชุมชนคนกลุ่มน้อย ที่อาศัยอยู่ในสังคมหรือรัฐชาติที่มีนโยบายสนับสนุนความหลากหลายของชาติพันธุ์ และชุมชนคนกลุ่มน้อยดังกล่าวเป็นชุมชนที่มีบรรพบุรุษร่วมและสนับสนุน/ส่งเสริมอัตลักษณ์ร่วมข้ามท้องถิ่น/ข้ามพรมแดนรัฐชาติของกลุ่ม จากความหมายข้างต้น Cheng and Katz (1998: 73-77) ได้จำแนกคนพลัดถิ่นเป็น 5 ประเภทหลักคือ

1. คนพลัดถิ่นที่เกิดจากการขยายตัวของลัทธิจักรวรรดินิยม (imperial expansion diaspora) กลุ่มคนที่จัดอยู่ในประเภทนี้ได้แก่กลุ่มชาวกรีก โรมัน อังกฤษ สเปน โปรตุเกส และญี่ปุ่น ที่อพยพจากประเทศมาตุภูมิไปตั้งหลักแหล่งในดินแดนที่ตนยึดครอง คนพลัดถิ่นประเภทนี้เป็นกลุ่มที่พยายามสร้างและดำรงอัตลักษณ์ของตนในลักษณะที่แตกต่างจากอัตลักษณ์ของคนในประเทศมาตุภูมิและอัตลักษณ์

ของคนในประเทศที่ตนเข้าไปตั้งหลักแหล่ง ตัวอย่างคนพลัดถิ่นประเภทนี้ในภูมิภาคเอเชีย-แปซิฟิกได้แก่กลุ่มคนจากอังกฤษและยุโรปชาติอื่น ที่เข้าไปยึดครองและตั้งถิ่นฐานในอเมริกา ออสเตรเลีย/นิวซีแลนด์ในศตวรรษที่ 19 และชาวญี่ปุ่นที่เข้าไปยึดครองและตั้งถิ่นฐานในแมนจูเรีย เกาหลีและไต้หวัน ในยุคจักรวรรดิของญี่ปุ่น

2. คนพลัดถิ่นที่ถูกขับออกจากดินแดนมาตุภูมิด้วยกำลังหรือการเนรเทศ (forced expulsion and exile diaspora) การถูกบีบบังคับให้ออกจากดินแดนมาตุภูมิ ส่งผลให้คนพลัดถิ่นประเภทนี้มีความมุ่งมั่นและปรารถนาที่จะกลับคืนถิ่นหรือคืนดินแดนแห่งพันธสัญญา (promised land) ในด้านหนึ่ง แต่ในอีกด้านหนึ่งคนกลุ่มนี้ก็ถูกกีดกันมิให้คืนถิ่น การกีดกันส่งผลให้คนพลัดถิ่นประเภทนี้จำต้องตั้งถิ่นฐานในประเทศที่ตนพำนักปัจจุบัน คนพลัดถิ่นที่จัดอยู่ในประเภทนี้ได้แก่ ชาวยิวที่ถูกขับออกจากดินแดนศักดิ์สิทธิ์ อัฟริกันที่ถูกนำไปขายเป็นทาสในอเมริกาและยุโรป อาเมเนียน และซันวาโดแรน (Salvadoran) พลัดถิ่น ตัวอย่างในภูมิภาคเอเชีย-แปซิฟิกได้แก่ ชาวเวียดนาม กัมพูชาและลาวที่ถูกบังคับให้อพยพจากมาตุภูมิในช่วงสงครามอินโดจีน เป็นต้น
3. คนพลัดถิ่นด้านแรงงาน (labor or proletariat diaspora) หมายถึงกลุ่มคนที่อพยพจากมาตุภูมิไปขายแรงงานและตั้งถิ่นฐานในต่างแดน ตัวอย่างเช่น แรงงานอพยพชาวเม็กซิกัน ชาวจีน ญี่ปุ่นและฟิลิปปินส์ในอเมริกาในช่วงศตวรรษที่ 19 และในยุคปัจจุบัน เป็นต้น
4. คนพลัดถิ่นที่เกิดจากกิจกรรมการค้า ธุรกิจและบริการ (trading/entrepreneurial and managerial diaspora) กลุ่มคนพลัดถิ่นที่จัดอยู่ในประเภทนี้ได้แก่พ่อค้า นักธุรกิจชาวยิว จีน ชาวเลบานอนและชาวญี่ปุ่นที่อพยพจากถิ่นฐานเพื่อไปทำการค้า ธุรกิจ การบริการและการจัดการในต่างแดน
5. คนพลัดถิ่นด้านวิชาชีพ/ปัญญาชน (professional/intellectual diaspora) คนพลัดถิ่นประเภทนี้หมายถึงกลุ่มคนที่มีการศึกษาสูงหรือกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่าพวก "brain drain" หรือ "brain gain" ที่เกิดขึ้นอย่างแพร่หลายในช่วงกลางศตวรรษที่ 20 ตัวอย่างคนพลัดถิ่นประเภทนี้มีอาทิ พยาบาลชาวฟิลิปปินส์ นักวิทยาศาสตร์ชาวรัสเซีย วิศวกรชาวจีน ศาสตราจารย์ชาวเกาหลี ที่อพยพไปทำงานในประเทศศูนย์กลางการพัฒนา เช่น อังกฤษและอเมริกา เป็นต้น ลักษณะเด่นของคนพลัดถิ่นประเภทนี้ก็คือ เป็นกลุ่มคนที่เดินทางข้ามพรมแดนอย่างสม่ำเสมอ มีอัตลักษณ์ผสมผสาน (hybrid identity) มีสำนึกการเป็นพลเมืองโลก (cosmopolitan) มากกว่าจะภักดีต่อประเทศใดประเทศหนึ่ง<sup>9</sup>

Cheng and Katz (1998: 74) กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า การกำหนดนิยามและจำแนกประเภทคนพลัดถิ่นที่กล่าวถึงข้างต้นนั้นคือ การสร้างตัวแบบ (ideal types) ในการวิเคราะห์ ซึ่งในความเป็นจริงนั้นชุมชนคนพลัดถิ่น

<sup>9</sup> ผู้เขียนเห็นว่าคนพลัดถิ่นประเภทนี้เป็นกลุ่มคนที่มีบทบาทสำคัญต่อการสร้างแนวคิดหรือวาทกรรมเกี่ยวกับคนพลัดถิ่น ตัวอย่างที่ชัดเจนเช่นบทบาทของไดลอนเยน, ฮอลล์, กิลรอย, และบราวน์ เป็นต้น

อาจจะมีลักษณะหรือรูปแบบที่ผสมผสานกันและกัน แอนโธนีเห็นในทำนองเดียวกันว่า การจำแนกประเภทก็คือ การสร้างตัวแบบในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์ คล้ายกับตัวแบบ (idea type) ที่เวเบอร์ (Max Weber) ใช้ และเห็นว่าการจำแนกประเภทของกลุ่มคนพลัดถิ่นอาจจะมีประโยชน์ต่อการศึกษาเปรียบเทียบ แต่มีข้ออ่อนตรงที่ เน้นความเป็นเอกภาพหรือเป็นหนึ่งเดียวของชุมชนคนพลัดถิ่น ชุมชนดังกล่าวถือว่าเป็นชุมชนตามธรรมชาติ ไม่เปลี่ยนแปลง ปรากฏจากความขัดแย้งทางเพศ ชนชั้น และวัย (Anthias 1998: 563-565) เวอร์โตเวค (Vertovec 1997 และ 2000) วิจารณ์การจำแนกประเภทว่า เป็นแนวคิดที่เน้นความสำคัญเชิงโครงสร้างมากเกินไป จนทำให้ผู้ศึกษาที่ใช้แนวคิดนี้มองคนพลัดถิ่นในลักษณะที่หยุดนิ่ง ดังนั้นเขาจึงเสนอว่า การศึกษาเกี่ยวกับคนพลัดถิ่น ควรจะหาจุดสมดุลระหว่างการวิเคราะห์ในเชิงโครงสร้าง (structure) กับการวิเคราะห์ตัวผู้กระทำ (actors)

## 2. แนวคิดคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคม

คนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคมเป็นแนวคิดที่ทรงพลังในการศึกษาคนพลัดถิ่นปัจจุบัน แนวคิดนี้เสนอโดยนักเขียนพลัดถิ่นสองท่าน คือ สจวร์ต ฮอลล์ (Stuart Hall) และพอล กิลรอย (Paul Gilroy)<sup>10</sup> ฮอลล์และกิลรอยสนใจคนพลัดถิ่นจากแง่มุมของประเด็นเรื่องเชื้อชาติ (race) และกลุ่มชาติพันธุ์เป็นหลัก ดังนั้นงานของ 2 ท่านนี้จึงไม่ได้ให้ความสำคัญกับการโต้เถียงถึงนิยาม ความหมายของคน/ชุมชนพลัดถิ่นมากมายนัก คนพลัดถิ่นที่นักวิชาการ 2 ท่านนี้ศึกษาก็คือ กลุ่มผู้อพยพผิวดำในยุโรปและอเมริกา การกล่าวถึงคนพลัดถิ่นของทั้งสองท่านนี้ จึงเป็นการกล่าวถึงหรือให้ความหมายคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นกลุ่มคนที่ผิวก้นไปด้วยความเจ็บปวดทางประวัติศาสตร์

อย่างไรก็ดี ประเด็นหลักที่นักวิชาการ 2 ท่านนี้ให้ความสนใจคือประเด็นเรื่องอัตลักษณ์และสำนึกของคนพลัดถิ่น ฮอลล์เห็นว่าอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่น คือ อัตลักษณ์ที่เกิดขึ้น/ผลิตขึ้นใหม่ (new identities/ ethnicities) ภายใต้เงื่อนไขของสังคมสมัยใหม่ตอนปลาย (late-modernity) หรือสังคมยุคหลังสมัยใหม่ ซึ่งเป็นยุคที่สังคมโลกตกอยู่ภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ (globalization) อย่างไรก็ดี ฮอลล์มองกระแสโลกาภิวัตน์ต่างไปจากนักวิชาการส่วนใหญ่ โดยเขาเห็นว่า กระแสโลกาภิวัตน์มิได้นำมาซึ่งความเป็นหนึ่งเดียวของวัฒนธรรมโลก โดยภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์เอง ก็มีแรงด้านการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของวัฒนธรรมโลกอยู่ 3 ประการ คือ (Hall 1992: 304-306)

---

<sup>10</sup> ตามความจริงแล้ว งานที่ทรงอิทธิพลในการศึกษาคนพลัดถิ่นหรือชุมชนคนพลัดถิ่นในแนวที่สองนี้ ได้แก่บทความคลาสสิกของเจมส์ คลิฟฟอร์ด (Clifford 1994) งานสำคัญ 3 ชิ้นของพอล กิลรอย (Gilroy 1987, 1993, และ 1997) และงานของสจวร์ต ฮอลล์ (Hall 1992, 1996, 1999, 2000) และรวมไปถึงงานเฮ็ฟตาร์ บราห์ (Brah 1996) แต่เนื่องจากผู้เขียนไม่มีเวลาพอที่จะอ่านงานสำคัญเหล่านี้ได้ทั้งหมด ดังนั้นผู้เขียนขอกล่าวถึงแนวคิดที่สองนี้โดยผ่านงานของฮอลล์เป็นหลัก

- 1) กระแสโลกาภิวัตน์ในด้านหนึ่งก็คือ กระแสการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของสังคมโลก (global homogenization) แต่อีกด้านก็คือ กระแสการสร้างความแตกต่าง (difference) ดังนั้น โลกาภิวัตน์จึงมิใช่การแทนที่ความเป็นท้องถิ่นด้วยความเป็นสากล หากแต่เป็นการปะทะประสาน (articulation)<sup>11</sup> ระหว่างความเป็นท้องถิ่นและความเป็นสากล และสร้างความเป็นท้องถิ่นและความเป็นสากลขึ้นมาใหม่
- 2) กระแสโลกาภิวัตน์ เป็นกระบวนการพัฒนาที่ไม่สม่ำเสมอ (uneven development)
- 3) เพราะโลกาภิวัตน์คือกระแสการไหลหรือการพัฒนาที่ไม่สม่ำเสมอ จึงส่งผลกระทบต่อผู้คนในต่างสถานที่ในระดับที่แตกต่างกัน

ความไม่สม่ำเสมอและผลกระทบที่มีต่อผู้คนในระดับที่แตกต่างกันนี้ นำไปสู่ปรากฏการณ์ที่สำคัญประการหนึ่งก็คือ การอพยพของผู้คนจากประเทศด้อยพัฒนามาในประเทศแม่ในระดับที่กว้างขวางมากกว่าในอดีต และก่อตั้งชุมชนของตนเองขึ้นในต่างแดน กลายเป็นชุมชนคนพลัดถิ่น ฮอลล์เห็นว่า คนกลุ่มนี้ คือ กลุ่มคนที่มีอัตลักษณ์ใหม่ ซึ่งไม่อิงอยู่กับแก่นแท้หรือสาร์ตอะ แต่เป็นอัตลักษณ์ที่ถูกสร้างขึ้นในทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และการเมือง และไม่มีวันสร้างได้สมบูรณ์ อัตลักษณ์มิได้เป็นเพียงสิ่งที่เป็นอยู่ (being) หากแต่รวมไปถึงสิ่งที่กำลังจะเป็น (becoming) อัตลักษณ์เป็นสิ่งที่อยู่ในอนาคตเท่า ๆ กับเป็นส่วนของอดีต (identity belongs to the future as much as to the past) อัตลักษณ์จึงไม่ได้มีหนึ่งเดียวหรือหยุดนิ่งตายตัว อัตลักษณ์เกิดจากการปะทะประสานระหว่างความเหมือนและความต่อเนื่องกับความแตกต่างและแตกหัก (Hall 2000: 21-24) อัตลักษณ์มิใช่สิ่งที่เป็นผลผลิตสำเร็จรูป แต่เป็นสิ่งที่อยู่ในกระบวนการผลิตตลอดเวลา อัตลักษณ์ถูกผลิตหรือสร้างขึ้นจากความกำกวม (ambivalence) และผ่านกระบวนการของการแบ่งแยกหรือแตกหัก (identity is always constructed through splitting) ซึ่งหมายถึง การแตกหักหรือแบ่งแยกระหว่างความเป็นตัวตน (self) และความเป็นอื่น (other) ดังนั้น อัตลักษณ์จึงเป็นแนวคิดที่มีความขัดแย้ง และถูกสร้างหรือผลิตจากความแตกต่างหรือ difference

คำว่าความแตกต่างในที่นี้ ฮอลล์ (Hall 1991: 49-50) ใช้ในความหมายที่ Jacques Derrida ใช้ ซึ่งหมายถึง สิ่งที่แตกต่างกันและมาไม่ถึง (to differ and to defer) ประเด็นดังกล่าวนี้ เห็นได้ชัดจากกรณีที่เขาพูดถึงการสร้างอัตลักษณ์ของคนคาริบเบียนพลัดถิ่น ฮอลล์เห็นว่า อัตลักษณ์ของชาวคาริบเบียนพลัดถิ่น เกิดจากการปะทะประสาน (articulation) ของสิ่งที่ปรากฏและไม่ปรากฏหรือของสิ่งที่แตกต่างและมาไม่ถึงของ 3 สิ่ง (Hall 2000: 27-32) คือ การปรากฏ(บางสิ่ง)และมาไม่ถึง (ไม่ปรากฏบางสิ่ง) ของความเป็นอัฟริกัน/วัฒนธรรมอัฟริกัน การปรากฏ(บางสิ่ง)และมาไม่ถึง(ไม่ปรากฏบางสิ่ง)ของความเป็นยุโรป/วัฒนธรรมยุโรป และการปรากฏ(บางสิ่ง)และมาไม่ถึง(ไม่ปรากฏบางสิ่ง)ของความเป็นอเมริกัน/วัฒนธรรมอเมริกัน

<sup>11</sup> คำว่าการปะทะประสานนี้ฮอลล์บอกว่าเป็นคำที่เขายืมมาจากคำที่ Ernesto Laclau ใช้ ซึ่งหมายถึงการมาปะทะกันของสรรพสิ่งมากกว่าสองสิ่งขึ้นไป การปะทะดังกล่าวทำให้เกิดการประสานกันเป็นสิ่งที่ใหม่ที่ไม่เหมือนกับสรรพสิ่งเดิมอันใดอันหนึ่ง

การปะทะประสานของสิ่งแตกต่างที่ปรากฏแต่มาไม่ถึงนี้ ทำให้อัตลักษณ์ของคนแคริบเบียนพลัดถิ่น ไม่เหมือนกับอัตลักษณ์ของคนในแอฟริกา คนในแคริบเบียน คนอเมริกา และคนยุโรป หากแต่เป็นลูกผสมหรือพันธุ์ทาง (hybridity) ของทั้ง 3 สิ่ง ที่ไม่อาจจะสืบสาวหาราก (root) อันใดอันหนึ่งได้ ด้วยเหตุนี้ อัตลักษณ์จึงเป็นสิ่งที่อยู่ในกระบวนการผลิตตลอดเวลา และไม่ใช่ว่าสิ่งนี้ชัดเจน เสร็จสมบูรณ์ หากแต่เป็นสิ่งที่ยังมาไม่ถึงและเลื่อนออกไป

ในบทความชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่ง ฮอลล์ (Hall 1992) ได้กล่าวไว้ว่า แนวคนพลัดถิ่นหรือแนวคิดชาติพันธุ์ใหม่ (new ethnicities) ที่เขานำเสนอนั้น เป็นแนวคิดที่เกิดขึ้นท่ามกลางกระแสการกระชากข้อจำกัดออกจากศูนย์กลาง (de-centering the subject)<sup>12</sup> กระแสดังกล่าวคือ กระแสการบั่นทอนความคิดเดิมที่ว่าด้วยข้อจำกัดในฐานะที่มีอำนาจอธิปไตยมีความเป็นอิสระจากเงื่อนไขทั้งปวง (sovereign or autonomous subject) และแนวคิดที่ว่าด้วยข้อจำกัดในฐานะผู้รู้หรือผู้สร้างความรู้ ที่สืบทอดมายาวนานในประวัติศาสตร์ความคิดของยุโรป หรืออย่างน้อยก็นับแต่สมัยของ Descartes เป็นต้นมา

กระแสการกระชากหรือการดึงเอาข้อจำกัดออกจากศูนย์กลางนี้ ฮอลล์เห็นว่าพบได้ในงานของนักคิดนักวิชาการสำคัญ ๆ ของยุโรป อาทิ การดึงเอาข้อจำกัดออกจากประวัติศาสตร์หรือออกจากแนวคิดมาร์กซิสม์ โดย หลุยส์ อัลตุสแซ (Louis Althusser) การค้นพบจิตใต้สำนึก (unconscious) ของฟรอยด์ การเกิดขึ้นของแนวคิดภาษาศาสตร์เชิงโครงสร้างโดยเฉพาะงานของเฟร์ดินาน เดอ ซัวซัวร์ (Ferdinand de Saussure) การเกิดขึ้นของกระแสการต่อสู้เพื่อสิทธิสตรี ทั้งในระดับทฤษฎีและขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมและแนวคิดวงศาวิทยาว่าด้วยข้อจำกัดของมิเชล ฟูโก (Hall 1992: 285-291) และดูเหมือนว่าแนวคิดที่มีอิทธิพลอย่างสำคัญต่อการนำเสนอประเด็นเรื่องอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์ของฮอลล์นั้นคือแนวคิดวงศาวิทยาของฟูโกนั่นเอง

วงศาวิทยา (genealogy) เป็นแนวคิดที่ต่อต้านแนวคิดเรื่องแก่นแกนและสารัตถะ ผู้เชี่ยวชาญงานเขียนของฟูโก (Dreyfus and Rabinow 1982) มองว่า วงศาวิทยาเป็นแนวคิดสำคัญที่เป็นแกนหลักในงานของฟูโกนับตั้งแต่งานเรื่อง *Archaeology of Knowledge* (1969) เป็นต้นมา อย่างไรก็ตาม ฟูโกเองได้อธิบายวิธีการแบบวงศาวิทยาของตนเองไว้ค่อนข้างเป็นระบบในงานเขียนชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่งคือ บทความเรื่อง "Nietzsche, Genealogy, History" (Foucault 1991) ซึ่งเขียนขึ้นในปี 1971

ในบทความดังกล่าว ฟูโกให้ความหมายของวงศาวิทยาไว้ว่า เป็นแนวคิดที่ว่าด้วยความพรวนไม่ชัดเจน มีความละเอียดพิถีพิถัน และต้องการความอดทน พิถีพิถันในการศึกษา (Foucault 1991: 76) วงศาวิทยาไม่ได้ขัดแย้งกับประวัติศาสตร์ แต่ต่างจากประวัติศาสตร์แบบดั้งเดิมตรงที่ วงศาวิทยามีได้มุ่งค้นหารากเหง้าหรือจุดกำเนิดของความต่อเนื่องสืบทอด (Foucault 1991: 77) การแสวงหาจุดกำเนิดเป็นที่มาของการแสวงหาแก่นแกนของสรรพสิ่ง การแสวงหาความบริสุทธิ์สมบูรณ์ของอัตลักษณ์ การแสวงหาความเป็นหนึ่งเดียวและการดำรงอยู่ก่อนอย่างไม่เปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่ง ในทางตรงข้าม วงศาวิทยามองว่าสรรพสิ่งมิได้มีสาระแก่นแกนและความเป็น

<sup>12</sup> ผู้เขียนขออนุญาตทับศัพท์คำว่าข้อจำกัด (subject) ตลอดบทความนี้เนื่องจากไม่แน่ใจว่าหากแปล subject เป็นไทยแล้วจะได้ความหมายเท่ากับ subject ในภาษาอังกฤษ

หนึ่งเดียวของประวัติศาสตร์หรืออัตลักษณ์ เพราะในความเป็นประวัติศาสตร์หรืออัตลักษณ์นั้น มีความเป็นอื่น (the other) หรือความแตกต่างดำรงอยู่ด้วยเสมอ กล่าวอีกนัย ก็คือ ความเป็นอื่นหรือความแตกต่างเป็นสิ่งที่ซ่อนอยู่ภายในสรรพสิ่งทุกสรรพสิ่ง (Foucault 1991: 78) การแสวงหาจุดกำเนิด ตามที่นักประวัติศาสตร์ดั้งเดิมเข้าใจก็คือการแสวงหาความจริง (truth) ในประวัติศาสตร์ และถือว่าความจริงเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในประวัติศาสตร์ ในทางตรงข้ามวงศาวิชยยามองว่า ความจริงในประวัติศาสตร์มิใช่ความจริงที่ดำรงอยู่อย่างไม่เปลี่ยนแปลง หากแต่เป็นความจริงที่ได้รับผลกระทบจากประวัติศาสตร์ กล่าวอีกนัยก็คือ ความจริงในประวัติศาสตร์คือความจริงที่ถูกสร้างขึ้น ความจริงที่ถูกพรรณนาและเล่าซ้ำ

การแสวงหาแก่นแกน การแสวงหาความจริงที่ไม่เปลี่ยนแปลง และการแสวงหาจุดกำเนิดนี้เป็นที่มาของการเก็บกดปิดกั้นความเป็นอื่น ด้วยเหตุนี้ วงศาวิชยาก็มิได้กระทำซ้ำรอยประวัติศาสตร์แบบดั้งเดิม คือ มิได้แสวงหาจุดกำเนิด แต่เป็นการแสวงหาสิ่งที่ฟูโกเรียกว่า descent ซึ่งหมายถึง “การตกลงมา” “การสืบเชื้อสาย” “การสืบทอดสายโลหิต” หรือ วงศาคณาญาติ การแสวงหาสิ่งที่ตกลงมาหรือการสืบทอดวงศาคณาญาตินี้ แตกต่างจากการแสวงหาจุดกำเนิด เพราะการเกิดวงศาคณาญาติมิได้เกิดจากการแต่งงานของคนคนเดียว (แต่งงานกับตัวเอง) หากแต่เกิดจากการแต่งงานกับคนอื่น ด้วยเหตุนี้ การแสวงหาหรือการสืบทอดสายโลหิตจึงเป็นการเปิดโอกาสให้ความเป็นอื่นหรือให้สิ่งที่หายไปนั้นปรากฏขึ้น ดังที่ฟูโกกล่าว “นักวงศาวิชยาคือผู้ที่ศึกษาเกี่ยวกับการปรากฏขึ้น—การปรากฏขึ้นอย่างนับไม่ถ้วน...เพื่อปลดปล่อยให้เหตุการณ์ต่าง ๆ ที่หายไปนั้นปรากฏขึ้นอย่างหลากหลาย” (Foucault 1991: 81) ดังนั้น วงศาวิชยา “จึงเป็นการศึกษาเพื่อบ่อนทำลาย/รบกวนสิ่งที่เคยเชื่อ/มองว่าไม่เปลี่ยนแปลง ทบกระจายสิ่งที่เคยเชื่อว่ามีความเป็นหนึ่งเดียว พร้อมกับแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างหลากหลายของสิ่งที่เคยจินตนาการว่ามีความสอดคล้องมั่นคงภายในตัวของมันเอง” (Foucault 1991: 82)

วงศาวิชยาให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ชั่วขณะของการปรากฏขึ้น (the moment of arising or emergence) การวิเคราะห์ในแนวนี้นั้นไปที่การวิเคราะห์หารูปแบบต่าง ๆ ของการเก็บกด บีบทับ หรือการแสดงบทบาทการครอบงำ การปะทะต่อสูระหว่างพลังต่าง ๆ และการต่อสู้ปะทะของพลังและสถานการณ์ (Foucault 1991: 83-84) วงศาวิชยาให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์เหตุการณ์ (event) โดยเหตุการณ์ที่ว่านี้เป็นเหตุการณ์ที่มีลักษณะเฉพาะและปรากฏโดดเด่น แต่เหตุการณ์ที่วงศาวิชยาศึกษานี้ มิใช่เหตุการณ์ ที่ประวัติศาสตร์แบบดั้งเดิมให้ความสนใจ เช่น สนธิสัญญา ยุคสมัยการปกครอง และการต่อสู้ครั้งสำคัญ หากแต่หมายถึง เหตุการณ์อย่างเช่น การผวนกลับของความสัมพันธ์ของพลังต่าง ๆ ในสังคมหรือการต่อสู้เพื่อแย่งชิงอำนาจ เป็นต้น (Foucault 1991: 88) การวิเคราะห์เหตุการณ์ตามความหมายของฟูโก หมายถึงการกลับไปค้นหาความเกี่ยวพันเชื่อมโยง การเผชิญหน้า การสนับสนุน การกีดขวาง การแสดงออกของพลัง ยุทธศาสตร์ และอื่น ๆ ที่ ณ ขณะหนึ่งได้ก่อให้เกิดเหตุการณ์ที่ปรากฏเด่นชัดขึ้น กล่าวอีกนัยก็คือ การวิเคราะห์เหตุการณ์หมายถึงการวิเคราะห์หาสาเหตุที่หลากหลาย และกระบวนการที่หลากหลายที่ก่อให้เกิดเหตุการณ์นั้นขึ้น (Foucault 2000: 226-227)

กล่าวโดยรวมแล้ว วงศาวิชยาก็คือ วิธีการในการสลายฐานคิดดั้งเดิมในทางวิชาการที่เชื่อว่าความจริงมีแก่นสาร ความจริงดำรงอยู่นอกตัวมนุษย์ ส่วนวงศาวิชยาคือด้วยซ้ำเจ็คก็คือ วิธีการในการสลาย หรือการดึงเอา

ข้อเท็จจริงออกจากศูนย์กลางของความรู้ เหตุผล ข้อเท็จจริงตามแนวคิดวงศาวิทยา มิใช่สิ่งที่ดำรงอยู่ก่อน แต่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและมีฐานะคล้ายกับเหตุการณ์หรือ event ซึ่งเป็นเป้าหมายหลักที่วงศาวิทยาศึกษา

นับตั้งแต่ปี 1977 เป็นต้นมา ฟูโกเริ่มพูดถึงเทคนิคการดูแลตนเอง (technologies of the self) พูดถึงตัวตนในฐานะผู้ที่มีความสามารถดูแลตนเอง พูดถึงตัวตนที่สามารถควบคุมตนเองได้ พูดถึงจริยศาสตร์ในการครองตน พูดถึงเสรีภาพของปัจเจกชน พูดถึงปฏิบัติการของตัวตน พูดถึงกระบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม พูดถึงความสามารถของตัวตนในการกำหนดวิถีชีวิตใหม่ของตน พูดถึงการเปลี่ยนทิศทางของอำนาจโดยปัจเจกชน และพูดถึงการต่อต้านและการต่อต้านที่ดำรงอยู่คู่กับการปรากฏของอำนาจ (โปรดดูอาทิ Foucault 1988a, 1998b, 1994, 1997a, 1997b, 1997c, 1997d, 1997e, 1997f, 1997g) แต่ในงานในช่วงหลังนี้ ฟูโกก็ได้พูดถึงข้อเท็จจริงในฐานะที่เป็นอิสระ ฟูโกก็ได้พูดไว้ชัดในงานชิ้นหนึ่งของเขาว่า ประเด็นที่เขาสนใจมาโดยตลอด มิใช่ ประเด็นอำนาจหรือความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แต่เป็นประเด็นเรื่องข้อเท็จจริง โดยเขาอยากจะรู้ว่าในแต่ละยุคทางประวัติศาสตร์นั้นข้อเท็จจริงถูกสร้างขึ้นมาได้อย่างไร (Foucault 1994: 326-327)

ในบทสัมภาษณ์ที่ตีพิมพ์ในปี 1982 (Foucault 1997f: 262) ฟูโกกล่าวไว้ว่า วงศาวิทยา มิใช่มีปริณัยของความสนใจใน 3 ประเด็นคือ 1) การดำรงอยู่ในทางประวัติศาสตร์ของมนุษย์ ที่สัมพันธ์กับความจริง ที่มนุษย์สร้างตนเองให้กลายเป็น ข้อเท็จจริงของความรู้ 2) การดำรงอยู่ในทางประวัติศาสตร์ของมนุษย์ ที่สัมพันธ์กับสนามอำนาจ ที่มนุษย์สร้างตนเองให้กลายเป็นข้อเท็จจริงที่กระทำต่อคนอื่น และ 3) การดำรงอยู่ในทางประวัติศาสตร์ของมนุษย์ ที่สัมพันธ์กับจริยศาสตร์ ที่มนุษย์สร้างตนเองให้กลายเป็นตัวแทนทางศีลธรรม ทั้งสามด้านนี้ ฟูโกชี้ว่า พบในงานแต่ละช่วงของเขา เช่น แกน/ประเด็นเรื่องความจริงพบใน *The Birth of Clinic* และ *The Order of Things* ประเด็นเรื่องอำนาจพบใน *Discipline and Punish* และประเด็นเรื่องจริยศาสตร์พบใน *The History of Sexuality* (Foucault 1997f: 262-3)

อย่างไรก็ดี ผู้เขียนเห็นคล้ายกับมาร์กซ์ เบวีเรีย (Bevir 1999: 67) ว่า แกนกลางงานของฟูโกก็คือ แนวคิดเรื่องข้อเท็จจริง โดยข้อเท็จจริงที่ฟูโกสนใจก็คือ การที่ข้อเท็จจริงถูกสร้างในแต่ละยุคของประวัติศาสตร์ โดยในงานช่วงแรกฟูโกกล่าวถึง ข้อเท็จจริงในฐานะที่เป็นผลผลิตของภาษาทางสังคมหรือ episteme งานช่วงกลางฟูโกกล่าวถึงข้อเท็จจริงเป็นผลผลิตของความรู้/อำนาจ และงานยุคหลังฟูโกกล่าวว่า ข้อเท็จจริงเกิดจากผลกระทบของอำนาจ/ความรู้

คำถามใหญ่ที่ตามมาก็คือ หากข้อเท็จจริงถูกดึงออกจากการเป็นองค์ประธาน มิใช่ผู้นำการเปลี่ยนแปลง มิใช่ผู้รู้และมิใช่ที่มาของความรู้แล้ว ความรู้เกิดจากอะไร ? ฮอลล์เห็นว่า ฟูโกเป็นหนึ่งในผู้กระชากข้อเท็จจริงออกจากศูนย์กลางและสิ่งที่เข้ามาแทนข้อเท็จจริงในงานของฟูโกก็คือ วาทกรรม (discourse) ในทัศนะของฟูโกนั้น วาทกรรมเกิดขึ้นท่ามกลางกระบวนการกีดกัน (exclusion) ความเป็นอื่น การห้ามสิ่งหนึ่ง ไม่ห้ามอีกสิ่ง (prohibition) การแยกสิ่งที่ผิดออกจากสิ่งที่ถูก หรือเกิดจากเจตนาของการแสวงหาอำนาจ (will to power) การเกิดวาทกรรมมิได้เกิดขึ้นในสุญญากาศหรือเกิดขึ้นอย่างลอย ๆ หากแต่ได้รับการเผยแพร่สนับสนุนของสถาบันในสังคม (Foucault 1981) กล่าวอีกนัย ก็คือ ฟูโกเห็นว่า วาทกรรมคือกระบวนการสร้างความรู้โดยผ่านภาษา แต่วาทกรรมมีทั้งมิติของภาษาและมิติการปฏิบัติการทางสังคม (practice) ดังนั้น วาทกรรม ความรู้และอำนาจจึงมีความสัมพันธ์

สนับสนุนซึ่งกันและกันจนแทบจะแยกไม่ออก อำนาจและวาทกรรมมิได้กระจายจากศูนย์ใดศูนย์หนึ่ง หากแต่แพร่สะพัดอยู่ในแทบทุกมิติของสังคม และเป็นที่มาของการก่อเกิดซ้ำเจ็คและอัตลักษณ์

ดังได้กล่าวในตอนต้นแล้วว่า การศึกษาคนพลัดถิ่นและการศึกษาอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่นและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของฮอลล์ว่าอิงอยู่กับงานของฟูโก ในงานหลายชิ้น (อาทิ Hall 1992, 1996, 1997, 1999 และ 2000) ฮอลล์กล่าวถึงการเปลี่ยนแปลง การผลิตไม่เสร็จสมบูรณ์ของอัตลักษณ์ การผลิตซ้ำของอัตลักษณ์ และการเจรจาต่อรองด้านอัตลักษณ์ (Hall 1995: 4) ซึ่งก็คล้ายกับที่ฟูโกกล่าวในงานยุคหลังของเขาหลายชิ้นว่า "ที่ใดมีอำนาจที่นั่นย่อมมีการต่อต้าน" ประเด็นสำคัญที่ตามมาก็คือใครคือใครผลิตซ้ำ ใครคือผู้เจรจาอัตลักษณ์?

ในการทำความเข้าใจประเด็นดังกล่าว ผู้เขียนเห็นว่า เราต้องทำความเข้าใจงานของฮอลล์คล้ายกับที่ปีเวียทำความเข้าใจงานของฟูโก โดยมีเวียยืนยันว่า การที่จะเข้าใจงานฟูโกได้นั้น จำต้องแยกซ้ำเจ็คออกเป็น 2 ประเภท คือ ซ้ำเจ็คที่เป็นอิสระ (autonomous subject) กับซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นตัวกระทำ (agent) ซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นอิสระนี้เป็นแนวคิดสมัยใหม่ ที่มองซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นอิสระ มีเหตุผล มีความเป็นกลางและมีความสามารถในการกระทำนอกบริบทของสังคม หรือเป็น ซ้ำเจ็คที่สามารถเดินออกนอกโลก

ส่วนซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นตัวกระทำนั้น เป็นซ้ำเจ็คที่ดำรงอยู่เฉพาะในบริบททางสังคมหนึ่ง ๆ แต่บริบททางสังคมนั้นก็มิได้กำหนดว่า ตัวกระทำจะสร้างตัวตนของตนเองในลักษณะใด ตัวกระทำดำรงอยู่ภายใต้ปริณทลของอำนาจ/ความรู้ แต่ความรู้/อำนาจมิได้กำหนดว่า ตัวกระทำจะมีประสบการณ์ชีวิตในสังคมอย่างไร กล่าวในแง่นี้ ตัวกระทำจึงมีความสร้างสรรค์ เพียงแต่ว่าความสร้างสรรค์นั้นดำรงอยู่ภายใต้บริบทหนึ่งของสังคม (Bevir 1999: 67)

ปีเวียเห็นว่าซ้ำเจ็คที่เป็นอิสระหรือซ้ำเจ็คที่สามารถเดินออกนอกโลกนี้ เป็นซ้ำเจ็คที่ฟูโกปฏิเสธ ส่วนซ้ำเจ็คที่ไม่อาจเดินออกนอกโลกหรือซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นตัวกระทำนั้น คือ ซ้ำเจ็คที่ฟูโกให้ความสนใจ การแบ่งแยกซ้ำเจ็คออกเป็นสองประเภทเช่นนี้ ปีเวียเห็นว่าช่วยอุดจุดตัน ที่นักวิชาการ/นักคิดวิจารณ์อย่างน้อยใน 2 ประเด็น คือ ประการแรก การที่อำนาจแพร่กระจายอยู่ในแทบทุกอนุของสังคม และการตายไปของซ้ำเจ็คที่เป็นอิสระมิได้หมายถึงการตายไปของตัวกระทำทางสังคม เพราะในทัศนะของฟูโกนั้น แม้ซ้ำเจ็คที่เป็นอิสระจะตายไปก็ยังคงมีซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นตัวกระทำอยู่ และตัวกระทำเองก็มีความสามารถที่จะหยิบเอาความรู้อีกชุดหนึ่งมาต่อต้านและป้อนทำลายอำนาจ/ความรู้ของอีกฝ่าย และประการที่สอง คือ แม้ซ้ำเจ็คที่เป็นอิสระจะตายไป แต่มิได้หมายถึงการจากไปของ จริยธรรม เพราะยังคงมีซ้ำเจ็คในฐานะที่เป็นตัวกระทำคอยสร้างและปฏิบัติการทางจริยธรรมอยู่

แม้ในช่วงหลังจะได้รับอิทธิพลจากงานของฟูโก แต่ฮอลล์ก็เป็นนักวิชาการที่วิพากษ์วิจารณ์และไม่เคยรับเอาอิทธิพลแนวคิดของใครมาทั้งด้าน ประเด็นนี้เห็นได้ชัดตรงที่ฮอลล์เลือกรับและปฏิเสธบางแนวคิดของคาร์ล มาร์กซ์ เลือกรับและปฏิเสธบางแนวคิดของหลุยส์ อัลทุสแซส เลือกรับและปฏิเสธบางแนวคิดของอันโตนิโอ กรัมชิ ในกรณีของฟูโกก็เช่นเดียวกัน กล่าวคือ แม้ในช่วงหลังฮอลล์จะรับแนวคิดเรื่องวาทกรรมของฟูโก แต่ฮอลล์ก็นำเอาแนวคิดเรื่องวาทกรรมนั้นมาผนวกกับอุดมการณ์ กลายเป็นวาทกรรมทางอุดมการณ์ (ideological discourse) ซึ่งสัมพันธ์และมีความหมายต่อซ้ำเจ็ค วาทกรรมทางอุดมการณ์ในความหมายของฮอลล์นั้นเป็นตัวจัดวางตำแหน่ง

ของซบเจ็ค แต่ซบเจ็คในฐานะที่เป็นผู้กระทำการก็สามารถที่จะเลือกวาทกรรมทางอุดมการณ์นั้นมาต่อสู้หรือเสริมอำนาจให้กับความเป็นซบเจ็คของตน ประเด็นนี้ผู้เขียนเห็นว่าเป็นจุดเด่นในงานของฮอลล์ คือ ฮอลล์สามารถที่จะมองทะลุจุดเด่นในงานของนักคิดสำนักโครงสร้างนิยม ที่มองประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และคนพลัดถิ่น โดยปราศจากซบเจ็ค ตามความเห็นของเวอร์โตเวค (Vertovec 1997 และ 2000) การศึกษาคนพลัดถิ่นและการศึกษาชาติพันธุ์หลักไม่พ้นที่จะต้องวิเคราะห์โครงสร้างและตัวกระทำ การสลายพรมแดนของโครงสร้างและผู้กระทำได้สำเร็จนั่นเอง ที่ทำให้งานของฮอลล์ได้รับความสนใจค่อนข้างสูง และทำให้มุมมองคนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์ใหม่ของเขามีพลวัต ไม่แข็งทื่อตายตัว

### คนพลัดถิ่น โลกานุวัตร พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน

แนวคิดคนพลัดถิ่น โลกานุวัตร และพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน (transnationalism) มีความหมายใกล้เคียงกัน อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นคล้ายกับนินา กลิค ซิลเลอร์ว่า ถ้าหากจะให้แต่ละคำนั้นมีความหมายในการศึกษาสังคมและวัฒนธรรม ความหมายของโลกานุวัตรกับพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนต้องแยกออกจากกัน และจำเป็นต้องแยกออกจากแนวคิดคนพลัดถิ่น

ในบทความคลาสสิก เรื่อง “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy” อาร์จุน อัพพาดูไร (ใน Appadurai 1996: 27-47) ได้ให้ความหมายโลกานุวัตรไว้ว่า หมายถึงการไหลของสิ่ง 5 สิ่งในระดับโลก คือ การไหลของผู้คน (ethnoscape) เงินตรา (financescape) อุดมการณ์ (ideoscape) สื่อ (mediascape) และเทคโนโลยี (technoscape) แต่การไหลดังกล่าวเป็นการไหลที่ไม่สม่ำเสมอ ดังนั้น กระบวนการโลกานุวัตรจึงเป็นกระบวนการที่สร้างความแตกต่างไปพร้อม ๆ กัน และท้ายสุดทำให้เกิดอัตลักษณ์และวัฒนธรรมการผสมผสาน/พันธุ์ทางในระดับท้องถิ่น

นินา กลิค ซิลเลอร์ (Glick Schiller and Fouron 1999: 343-344) เห็นในทำนองเดียวกันว่า โลกานุวัตรและพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน<sup>13</sup> คือ กระบวนการไหลของทุน แนวคิดและวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติ แต่โลกานุวัตรกับพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนมีความแตกต่างกันตรงที่โลกานุวัตรเป็นการไหลในระดับโลก แต่พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนคือ การไหลข้ามพรมแดนรัฐชาติจำนวนที่จำกัดกว่าโลกานุวัตร และตัวกระทำในพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนนั้น เป็นตัวกระทำที่ไม่ใช่รัฐ (non-state actors)

แนวคิดพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน เริ่มพัฒนามาในช่วงปลายทศวรรษที่ 1980 และต้นทศวรรษที่ 1990 นักวิชาการที่มีบทบาทหลักในด้านนี้ก็คือ นักมานุษยวิทยาชาวอียิปต์กรีกเชื้อสายนาม นินา กลิค ซิลเลอร์ แนวคิดพื้นที่

<sup>13</sup> โดยความเป็นจริงแล้ว นินา กลิค ซิลเลอร์ใช้คำว่า transnational social field (สนามสังคมข้ามพรมแดน) แทนคำว่า transnational social space (พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน) ซึ่งคำหลังเป็นคำที่โรมัล เฟรสต์ใช้

ทางสังคมข้ามพรมแดนนี้เป็นแนวคิดที่เธอเสนอขึ้นมาเพื่ออธิบายปรากฏการณ์ที่ต่างไปจากอดีตของกลุ่มผู้อพยพ ดังที่เธอกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า

"เรานิยามพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน (transnationalism) ในฐานะที่หมายถึงกระบวนการที่ผู้อพยพข้ามพรมแดนสร้างและรักษาสายใยความสัมพันธ์ที่สลับซับซ้อน ทั้งทางด้านสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ที่เชื่อมสังคมที่คนเหล่านี้ถือกำเนิดและสังคมที่พวกเขาพักพิงเข้าด้วยกัน—เราเรียกกระบวนการนี้ว่าชีวิต/สนามทางสังคมข้ามพรมแดน เพื่อย้ำให้เห็นว่า ผู้อพยพในปัจจุบันได้สร้างสนามทางสังคมที่ตัด ก้าวข้ามและแทรกผ่านพรมแดนทางด้านภูมิศาสตร์ วัฒนธรรม และการเมือง" (Basch, Glick Schiller, and Blanc 1994: 7)

อย่างไรก็ดี ปัจจุบันนักคิดนักวิชาการที่มีบทบาทสำคัญในการพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน มีด้วยกัน 3 ท่าน คือ นินา กลิค ซิลเลอร์ อลีสแจนโดร ปอร์เตส (โปรดดู Portes et al. 1999, Portes 1999 และ 2001) และโรมัส เฟรสต์ ในสามคนนี้ คนที่แยกสนามสังคมข้ามพรมแดนกับคนพลัดถิ่นออกจากกันได้ชัดเจนที่สุด ก็คือ โรมัส เฟรสต์

ในบทความชิ้นสำคัญชื่อ "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture" (Faist 2000) เฟรสต์ใช้คำว่า "พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน" หรือ "transnational social space" แทนสนามสังคมข้ามพรมแดนที่ซิลเลอร์ใช้ โดยเขาให้ความหมายของพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนว่าหมายถึง

"สายสัมพันธ์ ที่มั่นคงและต่อเนื่องของบุคคล ของเครือข่ายและขององค์กร ที่ข้ามพรมแดน ประเทศหลายประเทศ โดยสายสัมพันธ์นั้นมีตั้งแต่สายสัมพันธ์ที่มีความเข้มข้นต่ำไปจนถึงสายสัมพันธ์ที่มีความเข้มข้นสูงที่ปรากฏในรูปของสถาบัน โดยสายสัมพันธ์นี้ เรามิได้หมายถึงเพียงการติดต่อชั่วคราวระหว่างผู้อพยพในต่างแดนกับญาติมิตรที่อยู่ในประเทศมาตุภูมิ กล่าวโดยสรุปแล้ว พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน...อาจจะจำแนกได้ด้วยความเข้มข้นของสายสัมพันธ์ข้ามพรมแดน ทั้งในรูปของสถาบันที่ไม่เป็นทางการและเป็นทางการ" (Faist 2000: 189-190)

เฟรสต์แบ่งสังคมหรือสายสัมพันธ์ข้ามพรมแดนเป็น 3 ประเภทคือ พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนของกลุ่มเครือญาติ พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนด้านการแลกเปลี่ยน และชุมชนข้ามพรมแดน โดยเฟรสต์ใช้กลไกการผนวก รวม (mechanism of integration) ทางสังคมเป็นเกณฑ์แบ่ง กล่าวคือ ประเภทแรก มีกลไกการผนวก รวมที่สำคัญ คือ ความสัมพันธ์ต่างตอบแทนกันและกัน (reciprocity) ซึ่งเฟรสต์หมายถึงสายสัมพันธ์ที่มั่นคงแน่นแฟ้นภายในครอบครัวและเครือญาติ ที่ถักทอข้ามพรมแดนประเทศบ้านเกิดกับประเทศที่รองรับการอพยพ สายสัมพันธ์ที่

สำคัญในกรณีนี้ก็คือ สายสัมพันธ์ที่เกิดจากผลพวงของเงินส่งกลับ (remittance) เพื่อให้ครอบครัวและเครือญาติ ดำเนินกิจกรรมต่าง ๆ ในชุมชนบ้านเกิด นับตั้งแต่การซื้อเครื่องประดับบ้าน สร้างบ้านไปจนถึงการลงทุนทางธุรกิจ

พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนประเภทที่สอง มีกลไกการผนวกรวมที่สำคัญคือ กลไกการแลกเปลี่ยน (exchange) เช่น การแลกเปลี่ยนของสินค้า การหมุนเวียนของผู้คนและข้อมูลข่าวสารข้ามพรมแดนรัฐชาติ ตัวอย่างที่เด่นชัดเจนนก็คือ พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนที่สร้างขึ้นโดยนักธุรกิจสัญจรชาวจีน (astronaut Chinese businessmen) ผู้ซึ่งดำรงชีวิตสองชีวิตในเวลาเดียวกัน<sup>14</sup> กล่าวคือ นักธุรกิจเหล่านี้อาจมีธุรกิจอยู่อังกฤษ แต่มีบ้านในลอสแอนเจลิสหรือนิวยอร์ก หรือโตรอนโต ทั้งนี้เพื่อประโยชน์ด้านการศึกษาของบุตรหลาน หรือเป็นแหล่งหลบภัยเมื่อเกิดความยุ่งยากทางการเมืองในบ้านเกิด นักธุรกิจ/ภรรยาของนักธุรกิจเหล่านี้จำเป็นต้องเคลื่อนที่ข้ามพรมแดนอย่างสม่ำเสมอ ทั้งการเคลื่อนในรูปแบบของร่างกาย (การเดินทาง) และการติดต่อสื่อสาร ทั้งในด้านส่วนตัวและธุรกิจ

พื้นที่ทางสังคมประเภทที่สาม มีกลไกการเชื่อมผนวกรวมที่สำคัญคือ ความมีสมานฉันท์ของชุมชน (communal solidarity) พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนประเภทนี้ เป็นพื้นที่ที่สายสัมพันธ์ถูกถักทอขึ้นอย่างเข้มข้น และปรากฏในรูปของความสัมพันธ์ในระดับชุมชน ชุมชนข้ามพรมแดนนี้ เฟรสต์เห็นว่าเกิดขึ้นในหลายระดับ แต่รูปแบบที่พื้นฐานที่สุดและพบมากที่สุดคือ ชุมชนระดับหมู่บ้าน ที่เชื่อมสัมพันธ์กันข้ามพรมแดน ดังจะเห็นได้จาก ชุมชนข้ามพรมแดนระหว่างสหรัฐอเมริกา กับเม็กซิโก และชุมชนที่ถักทอระหว่างชุมชนในต่างแดนกับชุมชนบ้านเกิดของคนพลัดถิ่น (diasporic communities) อย่างชุมชนพลัดถิ่นของชาวยิว อาเมเนียน อัฟริกัน-อเมริกันและปาเลสไตเนียน เป็นต้น โดยสายสัมพันธ์หรือกิจกรรมที่ถักทอระหว่างชุมชนเหล่านี้ อาจจะปรากฏทั้งในรูปความสัมพันธ์ด้านเศรษฐกิจ การเมือง และสังคม-วัฒนธรรมก็ได้

จากการจำแนกข้างต้น จะเห็นได้ว่า เฟรสต์ให้ความหมายของคนพลัดถิ่นกับพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน ในฐานะที่หมายถึงกิจกรรมที่ถักทอข้ามพรมแดน แต่พื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนเกินความกว้างกว่าคนพลัดถิ่น เพราะพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนรวมเอาเครือข่ายทางสังคมข้ามพรมแดนของเครือญาติและเครือข่ายการแลกเปลี่ยน/ กิจกรรมทางธุรกิจเข้าไว้ด้วย ส่วนคนพลัดถิ่นก็คือ ชุมชนข้ามพรมแดน ซึ่งหมายถึงสายสัมพันธ์ข้ามพรมแดนในระดับชุมชน

### คนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์

โดยรากของคำแล้ว ชาติพันธุ์ (ethnic) มาจาก ethnos ในภาษากรีก ซึ่งตามความเห็นของ Jan Nederveen Pieterse (1996: 25) นั้น มีสองความหมายคือ หมายถึงชาติ (nation) และ ethnikos หรือ คนอื่นหรือ

<sup>14</sup> เฟรสต์ยืมคำจาก อลิแวนโดร ปอร์เตส (Alejandro Portes) นักสังคมวิทยาผู้ซึ่งมีบทบาทอย่างสำคัญในการศึกษาพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดน ปอร์เตสได้ให้ความหมายพื้นที่ทางสังคมข้ามพรมแดนไว้ว่า "สังคมข้ามพรมแดน ประกอบด้วยผู้ที่ดำรงชีวิตสองชีวิต กล่าวคือ พูดยาสองภาษา มีบ้านอยู่ในสองประเทศ และดำรงชีพด้วยการพบปะสื่อสารข้ามพรมแดนประเทศอย่างต่อเนื่อง และสม่ำเสมอ โดยกิจกรรมการพบปะ กระทำหรือสื่อสารนั้นอาจเป็นองค์รวมที่หลากหลายของกิจกรรมทางเศรษฐกิจ สังคมหรือการเมืองก็ได้" (Portes et al. 1999: 217)

ความเป็นอื่น (others) ดังนั้น การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์จึงเป็นการศึกษาการครอบงำและการต่อต้านไปพร้อม ๆ กัน แม้จะมีรากศัพท์มาตั้งแต่สมัยกรีก แต่การศึกษาย่างจริงจังเกี่ยวกับชาติพันธุ์โดยนักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยานั้น เพิ่งจะเริ่มขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 1960 และทวีความสำคัญมากขึ้นนับตั้งแต่ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา โดยทศวรรษที่ 1980 และ 1990 นั้นถือได้ว่าเป็นยุคของการเมืองเรื่องเชื้อชาติและชาติพันธุ์<sup>15</sup>

ในทางมานุษยวิทยานั้น การศึกษาชาติพันธุ์หรือกลุ่มชาติพันธุ์ ดูเหมือนจะได้รับอิทธิพลจากสองสำนักคิดหลัก คือ สำนักที่ถือว่าชาติพันธุ์คือสิ่งที่ถูกกำหนดมา (primordialism) และสำนักที่มองชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นเครื่องมือ (instrumentalism) สำนักคิดแรก สืบแนวคิดมาจากนักประวัติศาสตร์และนักปรัชญาชาวเยอรมันอย่าง เฮเดอร์ (Herder) และเฮเกล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) ตามความเห็นของแอนโทนี ดี. สมิท (Anthony D. Smith) สำนักชาติพันธุ์คือสิ่งที่ถูกกำหนดมาจำแนกได้เป็น 2 สายหลักคือ สายแนวคิดชีวสังคมวิทยา (sociobiology) และสายวัฒนธรรม สายชีวสังคมวิทยา สืบทอดแนวคิดจาก Pierre van den Berghe แนวคิดพื้นฐานของกลุ่มนี้ก็คือ ความเชื่อที่ว่าชาติ (nation) ชาติพันธุ์ (ethnicity) คือส่วนขยายออกไปของความสัมพันธ์ทางเครือญาติ อัตลักษณ์ของชาติและชาติพันธุ์คือ สิ่งที่ถูกกำหนดมาจากปัจจัยด้านชีววิทยา (Smith 1998: 147) ส่วนแนวคิดที่ถือว่าชาติพันธุ์คือสิ่งที่กำหนดมาทางวัฒนธรรม (cultural primordialism) นั้นเป็นแนวคิดที่นำเสนอโดย เอ็ดเวิร์ด ชิลส์ (Edward Shils) และคลิฟฟอร์ด เกิร์ท (Clifford Geertz)

ชิลส์ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของคนในสังคมสมัยใหม่ โดยเขาเห็นว่าสังคมสมัยใหม่มีความสัมพันธ์ของคนหลากหลายรูปแบบ อย่างไรก็ดี ประเด็นสำคัญอยู่ที่ชิลส์แยกความแตกต่างของสายสัมพันธ์ของผู้คนออกเป็นสายสัมพันธ์แบบสาธารณะหรือแบบอารยะ (public or civil ties) ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ของรัฐสมัยใหม่กับสายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าโดยครอบครัวและศาสนา สายสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นสายสัมพันธ์ก่อนรัฐสมัยใหม่ แต่ยังคงดำรงอยู่อย่างเหนียวแน่นภายใต้รัฐสมัยใหม่ ดังเห็นได้ชัดจากสัญลักษณ์และพิธีกรรมสาธารณะ (Shils 1957, อ้างใน Smith 1998: 151)

อย่างไรก็ดี งานที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาชาติพันธุ์ในด้านมานุษยวิทยาในยุคถัดมาก็คืองานของเกิร์ท โดยเฉพาะในบทความชิ้นสำคัญที่ชื่อ "The Integrative Revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states" (Geertz 1973) ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 1963 เกิร์ทนำเอาแนวคิดชาติพันธุ์ในฐานะสิ่งที่กำหนดมาก่อนจากชิลส์มาใช้ในการวิเคราะห์ปัญหาทางการเมืองของรัฐที่เกิดขึ้นใหม่ในเอเชียและแอฟริกา ซึ่งส่วนใหญ่เป็นสังคมที่ดำรงมาค่อนข้างยาวนานแต่เพิ่งกลายเป็นรัฐสมัยใหม่ในยุคหลังการปลดปล่อยอาณานิคม

เกิร์ทเห็นเช่นเดียวกับชิลส์ว่า ในรัฐที่เกิดขึ้นใหม่เหล่านี้ มีสายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าดำรงอยู่คู่กับความสัมพันธ์แบบอารยะซึ่งเป็นลักษณะสำคัญของความสัมพันธ์ในรัฐสมัยใหม่ เกิร์ทได้ให้ความหมายของความสัมพันธ์ที่ถูกกำหนดล่วงหน้าไว้ว่า หมายถึง "สิ่งที่ได้มา...จากการดำรงอยู่ทางสังคม" การได้มาหรือกำหนดล่วงหน้านั้นอาจจะมาจากการเกิดเป็นสมาชิกของครอบครัวหรือเครือญาติ การเกิดมาเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทาง

<sup>15</sup> โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Eriksen (1993) และ Jenkins (1997)

ศาสนาเฉพาะอันหนึ่ง การเกิดมาแล้วพูดภาษาเฉพาะอันหนึ่ง หรือถูกกำหนดโดยความต่อเนื่องทางสายเลือด การพูด ขนบประเพณี และสิ่งที่กำหนดทางวัฒนธรรมอื่น ๆ โดยสิ่งที่ได้มานั้นเป็นสิ่งที่บังคับ มีอำนาจเหลือล้นและ ทารุน (Geertz 1973: 306) แต่ความเข้มข้นของการบังคับ อำนาจและความทารุนดังกล่าวผันแปรไปตามบุคคล สังคมและช่วงเวลา (Geertz 1997: 259)

เกิร์ทเห็นว่า การกลายเป็นรัฐสมัยใหม่ของรัฐที่เกิดขึ้นใหม่ในเอเชียและแอฟริกา มิได้เกิดขึ้นจากการแปรเปลี่ยนสายสัมพันธ์ดั้งเดิมหรือสายสัมพันธ์ที่กำหนดล่วงหน้าให้กลายเป็นสายสัมพันธ์แบบสมัยใหม่หรืออารยะที่อิงอยู่กับหลักเหตุผล ในทางตรงข้ามสายสัมพันธ์ในลักษณะสิ่งที่ถูกกำหนดมานี้กลับดำรงอยู่อย่างแพร่หลาย และกลายมาเป็นกระแสการต่อต้านหรือกระแสความไม่พอใจต่อรัฐที่เกิดขึ้นใหม่ ความไม่พอใจต่อรัฐที่เกิดขึ้นใหม่หรือความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นใหม่ภายใต้รัฐที่เกิดขึ้นใหม่นี้ อาจจะสืบเนื่องมาจากการถูกบีบหรือกดดันในทางการเมือง หรืออาจจะเกิดจากการที่กลุ่มคนที่ยึดมั่นในสายสัมพันธ์ที่กำหนดมาล่วงหน้านี้ถูกกีดกันออกจากการเมือง (Geertz 1973: 264)

แม้เกิร์ทจะเห็นว่างานของเขาชิ้นนี้จะมีลักษณะที่แปลกประหลาดเมื่อมองย้อนหลังกลับไป แดริชาร์ด เจนกินส์ (Richard Jenkins) กลับถือว่างานชิ้นนี้ของเกิร์ทเป็นงานสำคัญที่เป็นตัวแบบการวิเคราะห์ชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่กำหนดมา (Jenkins 1997: 44) และอยู่ในกระแสแนวคิดการเปลี่ยนแปลงทางทฤษฎีการวิเคราะห์ทางมานุษยวิทยา กล่าวอีกนัยก็คือ งานของเกิร์ทเป็นงานที่อยู่ในกระแสการเปลี่ยนหน่วยในการวิเคราะห์ทางมานุษยวิทยาจากการวิเคราะห์สิ่งที่เรียกว่าชนเผ่ามาสู่การวิเคราะห์ชาติพันธุ์ สิ่งที่สำคัญและชัดเจนในงานของเกิร์ทก็คือ เกิร์ทเห็นว่า ความสัมพันธ์ทางสายเลือด ภาษาและวัฒนธรรมคือสิ่งที่เห็นโดยคนที่อยู่ในสายสัมพันธ์นั้นว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เป็นภารกิจหรือความจำเป็นที่ต้องปฏิบัติตาม และเป็นสิ่งที่ถูกมอง (โดยคนที่อยู่ในสายสัมพันธ์นั้น) ว่าเป็นสิ่งที่ป็นธรรมชาติ (Jenkins 1997: 45)

กระนั้นก็ดี เจนกินส์เห็นว่า แนวคิดที่สองที่มีอิทธิพลต่อการศึกษชาติพันธุ์คือแนวคิดที่เขาเรียกว่าแนวคิดที่มองชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นเครื่องมือ งานที่จัดอยู่ในแนวคิดนี้คืองานของนักมานุษยวิทยาคนสำคัญอย่างเฟร็ดริก บาร์ท (Fredrik Barth) ตามความเห็นของเจนกินส์ บาร์ทสืบทอดแนวคิดการมองประเด็นเรื่องชาติพันธุ์จากมุมมองของแม็ก วิเบอร์ โดยเฉพาะในงานเขียนสำคัญของเขาเรื่อง *Economy and Society* ซึ่งตีพิมพ์ในปี 1922 ในหนังสือเล่มดังกล่าว วิเบอร์ได้เสนอมุมมองว่า กลุ่มชาติพันธุ์คือกลุ่มคนที่เชื่อว่ากลุ่มตนสืบทอดมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน แม้ว่าบรรพบุรุษนั้นจะสืบทอดไปไกลเท่าใดก็ตามในทางประวัติศาสตร์ (อ้างใน Jenkins 1997: 9 -10) จากนิยามข้างต้นนี้เจนกินส์ตีความว่า วิเบอร์เป็นนักคิดคนแรก ๆ ที่ถือว่า ชาติพันธุ์ มิใช่สิ่งที่ถูกกำหนดมาแต่คือสิ่งที่ถูกสร้าง และแนวคิดดังกล่าวนี้พัฒนาและปรากฏอย่างชัดเจนในงานของบาร์ท

บาร์ทเห็นเช่นเดียวกับเกิร์ทว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มิได้แยกขาดจากอำนาจและมีความตายตัว (stability) ในระดับหนึ่ง แต่สำหรับบาร์ทแล้ว ชาติพันธุ์ดูเหมือนจะมีสิ่งที่มีเนื้อหาหรือแก่นสารทางวัฒนธรรมที่ตายตัว ในบทความชิ้นสำคัญที่บาร์ทเขียนเป็นบทนำในหนังสือเรื่อง *Ethnic Groups and Boundaries* ที่ตีพิมพ์

ในปี 1969 นั้น<sup>16</sup> บาร์ทมองว่า งานศึกษาที่รวมเป็นหนังสือเล่มดังกล่าว เป็นงานที่เคลื่อนออกจากการศึกษาชาติพันธุ์ในช่วงก่อนหน้านี้ใน 3 ประเด็นคือ (Barth 1996: 295)

1. งานชิ้นนี้ ให้ความสำคัญต่อมุมมองที่มองว่า กลุ่มชาติพันธุ์นั้นเป็นเกณฑ์ (categories) ที่กำหนดและระบุโดยกลุ่มคนที่เป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มชาติพันธุ์จึงกลายเป็นประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในลักษณะองค์การ
2. งานชิ้นนี้มีได้เริ่มจากการจัดแบ่งประเภทกลุ่มชาติพันธุ์ หากแต่เริ่มจากการตรวจสอบกระบวนการต่างๆ ในการสร้างและธำรงชาติพันธุ์
3. ในการศึกษาถึงกระบวนการดังกล่าว งานศึกษานี้จึงเปลี่ยนจุดเน้นจากการศึกษาเนื้อหาหรือลักษณะสำคัญของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไปสู่การศึกษาพรมแดนทางชาติพันธุ์ (ethnic boundaries) และการรักษาพรมแดนทางชาติพันธุ์ (boundary maintenance)

การเคลื่อนทางทฤษฎีใน 3 ประเด็นข้างต้น ทำให้งานของบาร์ทให้ความสำคัญกับการศึกษาชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่คนในกลุ่มชาติพันธุ์นั้นกำหนดหรือระบุ หรือเป็นสิ่งที่คนอื่นระบุหรือกำหนด โดยการระบุหรือกำหนดนี้ถูกกำหนดหรือระบุเพื่อเป็นเครื่องมือในการสร้างปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์นั้นกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น (Barth 1996: 299)

ตามความเห็นของโทมัส อีริคเซนแล้ว ประเด็นสำคัญในงานของบาร์ทก็คือ การหลีกเลี่ยงจากข้อจำกัดดั้งเดิมในงานศึกษาชาติพันธุ์โดยนักมานุษยวิทยาที่ผ่านมา ที่มักจะมองชาติพันธุ์หรือกลุ่มชาติพันธุ์ในลักษณะที่แยกขาดโดดเดี่ยวจากปัจจัยอื่นหรือจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น งานของบาร์ทเป็นงานชิ้นบุกเบิกในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในมิติความสัมพันธ์ทางสังคม (Eriksen 1993: 37) นั่นคือ สำหรับบาร์ทแล้วอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์และกลุ่มชาติพันธุ์จะถูกสร้างหรือทำให้แตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ก็ต่อเมื่อกลุ่มชาติพันธุ์นั้นไปมีปฏิสัมพันธ์กับคนอื่นหรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ดังนั้น อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงมิใช่สิ่งที่วัฒนธรรมกำหนดมาให้ล่วงหน้า หากแต่เกิดจากปฏิสัมพันธ์ เมื่อกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งไปสัมพันธ์กับอีกกลุ่มชาติพันธุ์ สิ่งที่เกิดขึ้นตามความเห็นของบาร์ทก็คือการสร้าง ความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ เพื่อแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ของตนกับอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น แต่ในการสร้างความแตกต่างนั้น กลุ่มชาติพันธุ์อาจจะสร้างความแตกต่างของกลุ่มตน โดยการกลับไปดึงเอาลักษณะทางวัฒนธรรมบางประการมาสร้างความแตกต่าง ดังนั้นอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์จึงมิได้ถูกกำหนดมาจากปัจจัยทางวัฒนธรรมตั้งแต่ต้น ในทางตรงข้าม วัฒนธรรมต่างหากที่กลายเป็นเครื่องมือที่กลุ่มชาติพันธุ์ใช้ในการสร้างความแตกต่างของกลุ่มตน เพื่อแยกและกีดกันคนอื่น

<sup>16</sup> บทความนี้ตีพิมพ์ซ้ำในรูปฉบับเต็มภายใต้ชื่อ "Ethnic Groups and Boundaries" การอ้างอิงถึงบทความนี้ผู้เขียนอ้างจากฉบับพิมพ์ซ้ำนี้เป็นหลัก โปรดดู Barth (1996)

ประเด็นที่สำคัญในงานของบาร์ทก็คือ บาร์ทมิได้มองอาณาเขตหรือพรมแดนจากมิติของพรมแดนทางภูมิศาสตร์ หากแต่เป็นพรมแดนทางสังคม บาร์ทได้ตั้งข้อสังเกตอย่างน่าสนใจว่า บุคคลหรือกลุ่มชาติพันธุ์อาจจะก้าวข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์เพื่อการติดต่อค้าขายหรือเพื่อการแลกเปลี่ยนในด้านอื่น แต่การข้ามพรมแดนทางภูมิศาสตร์มิได้นำมาซึ่งการสลายไปของอาณาเขตหรือพรมแดนด้านชาติพันธุ์เสมอไป

บทความนี้ไม่ต้องการที่จะทบทวนการศึกษาประเด็นชาติพันธุ์หรือกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหมด ผู้เขียนต้องการเพียงการวางสถานะและตำแหน่งของงานศึกษาคนพลัดถิ่น โดยเฉพาะงานของสจ๊วต ฮอลล์ในมิติของการศึกษาทางชาติพันธุ์ กล่าวโดยสรุปแล้ว งานศึกษาทางชาติพันธุ์และการศึกษาคนพลัดถิ่นมีประเด็นร่วมและแตกต่างกันหลายประการ ที่สำคัญได้แก่

1. จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า แนวคิดการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของมานุษยวิทยาได้เคลื่อนจากการมองชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดล่วงหน้า สูชาติพันธุ์ในฐานะสิ่งที่ถูกสร้าง การศึกษาคนพลัดถิ่นก็เคลื่อนในทางทฤษฎีคล้าย ๆ กัน คือ เคลื่อนจากการศึกษาแยกแยะ การสร้างตัวแบบในฐานะเครื่องมือการวิเคราะห์ สู่การศึกษาคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคม การศึกษาในแนวหลังนี้ ปรากฏเด่นชัดในงานของฮอลล์ โดยฮอลล์มองคล้ายกับบาร์ทว่า อัตลักษณ์ หรือชาติพันธุ์เป็นสิ่งที่ถูกสร้าง ความสนใจของฮอลล์ต่อประเด็นอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นหรืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ใหม่เกิดขึ้นท่ามกลางการต่อสู้กับการเหยียดสีผิว แนวคิดเบ็ดเสร็จว่าด้วยชาติพันธุ์และเชื้อชาติ (ethnic and racial absolutism) ในบทความชิ้นสำคัญเรื่อง "Cultural Identity and Diaspora" ฮอลล์กล่าวว่า การศึกษาอัตลักษณ์ ไม่ว่าอัตลักษณ์นั้นจะเป็นอัตลักษณ์ทางเชื้อชาติ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ หรืออัตลักษณ์อื่นอาจจะแยกได้เป็นสองกระแสหลักคือ กระแสแนวคิดที่ถือว่า อัตลักษณ์คือสิ่งที่สมาชิกในชุมชนยึดถือร่วมกัน อัตลักษณ์เป็นอัตลักษณ์ที่แท้ มีความเป็นหนึ่งเดียว คงทนไม่เปลี่ยนแปลงท่ามกลางกระแสเวลา สถานที่และวัฒนธรรม ซึ่งเป็นมุมมองที่ฮอลล์ไม่เห็นด้วย<sup>17</sup> มุมมองอัตลักษณ์ประการที่สอง ซึ่งเป็นแนวคิดที่ฮอลล์นำเสนอก็คือ แนวคิดที่มองว่าอัตลักษณ์คือสิ่งที่ถูกสร้างในทางการเมือง ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมไม่เสถียรสมบูรณ์ มีความเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง ในแง่นี้ แนวคิดของฮอลล์จะใกล้เคียงกับแนวคิดของบาร์ท ฮอลล์มองในทำนองเดียวกันกับบาร์ทว่า อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมหรือชาติพันธุ์นั้นเป็นสิ่งที่ถูกสร้าง และเป็นสิ่งที่กำหนดโดยคนที่เป็นเจ้าของอัตลักษณ์นั้นและคนอื่น อัตลักษณ์ในความหมายของฮอลล์นั้นถูกสร้างจากความแตกต่าง ซึ่งก็คล้ายกับแนวคิดของบาร์ทที่มองว่า อัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์ถูกสร้างเมื่อกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งไปสัมพันธ์กับกลุ่มอื่น ประเด็นสำคัญอีกประการคือ ฮอลล์มองว่าอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เชื้อชาติและชาติพันธุ์มิได้มีแก่นสาร หรือมีความจริงแท้ที่ไม่เปลี่ยนแปลง แต่มีสภาพคล้ายกับภาษา คือ ไม่มี

<sup>17</sup> การมองอัตลักษณ์ในแนวนี้นั้นฮอลล์จะมีได้กล่าวถึงว่ามีที่มาจากแนวคิดเรื่องชาติพันธุ์คือสิ่งที่ถูกกำหนดมา (primordialism) แต่แก่นสารของแนวคิดที่ฮอลล์กล่าวถึงและไม่เห็นด้วยนี้ก็คืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ที่นำเสนอโดยแนวคิดที่เชื่อว่า ชาติพันธุ์คือสิ่งที่กำหนดมานั่นเอง

ความหมายที่ตายตัว และเวทีสำหรับการต่อสู้เพื่อสร้างความหมาย โดยการมองอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เชื้อชาติ และชาติพันธุ์นี้ฮอลล์กล่าวไว้เองว่าเขาได้รับอิทธิพลความคิดจากนักภาษาศาสตร์เชิงโครงสร้าง และที่สำคัญคือ จากนักภาษาศาสตร์แนวมาร์กซิสม์ชาวรัสเซียอย่าง V. N. Volosinov ที่มองว่าภาษาคือเวทีของการต่อสู้ทางชนชั้น

2. แม้อัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์จากมุมมองนักมานุษยวิทยาอย่างบาร์ทั้นจะเป็นสิ่งที่ถูกสร้าง แต่ดูเหมือนบาร์ทั้นจะให้ความสำคัญกับรากเหง้า หรือความบริสุทธิ์ของอัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์ ซึ่งแตกต่างจากแนวคิดของฮอลล์ที่ถือว่า กระบวนการสร้างอัตลักษณ์หรือความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นกระบวนการสร้างจากความแตกต่างนั้น มิได้นำไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ที่มีความบริสุทธิ์ในตัวเอง ในทางตรงข้าม ฮอลล์เห็นว่า กระบวนการปะทะประสานระหว่างตัวตนกับความเป็นอื่น ได้นำไปสู่การสร้างสรรค์อัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่ในลักษณะที่ผสมผสาน หรือความเป็นพันธุ์ทางของอัตลักษณ์ (hybridity) อัตลักษณ์ที่ถูกผสมขึ้นใหม่ (remixed) เป็นอัตลักษณ์ที่ไม่มีสาระัตถะ (essentialism) อัตลักษณ์ใหม่หรือชาติพันธุ์ใหม่นั้นเป็นอัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์ใหม่ที่เกิดจากการผสมผสานจนไม่อาจจะสืบหารากเหง้ากำเนิดอันใดอันหนึ่งได้<sup>18</sup>

ดังนั้น สำหรับฮอลล์แล้ว อัตลักษณ์คนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่นั้น หลีกไม่พ้นจากประเด็นเรื่องอำนาจ ประเด็นทางการเมือง การเสนออัตลักษณ์ผสม อัตลักษณ์ที่ไม่มีแก่นสาระของฮอลล์จึงถือได้ว่า เป็นประเด็นทางการเมืองที่ฮอลล์นำเสนอขึ้นมาเพื่อลดทอนความรุนแรงของอัตลักษณ์บริสุทธิ์ เชื้อชาติบริสุทธิ์ ที่เก็บกด ปิดกั้น และก่อกวนความรุนแรงต่อความเป็นอื่น

3. แม้งานศึกษากลุ่มชาติพันธุ์โดยเฉพาะงานของบาร์ทั้นจะคำนึงถึงการข้ามพรมแดนของผู้คน แต่บาร์ทั้นก็ได้ให้ความสำคัญกับอิทธิพลของการข้ามพรมแดนในฐานะที่เป็นวัตถุดิบสำหรับการสร้างอัตลักษณ์หรือความเป็นชาติพันธุ์ ฮอลล์เสนอมุมมองที่ต่างออกไป โดยเขาเห็นว่าการสร้างอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ใหม่นั้น มิได้จำกัดอยู่ภายใต้พรมแดนทางภูมิศาสตร์ของรัฐใดรัฐหนึ่ง ตัวอย่างที่เขายกก็คือ การสร้างอัตลักษณ์ของชาวคาริบเบียนพลัดถิ่น ที่ฮอลล์เห็นว่า เกิดจากการปะทะประสานของสิ่งที่ปรากฏและไม่ปรากฏหรือของสิ่งที่แตกต่างและมาไม่ถึงของ 3 สิ่ง (Hall 2000: 27-32) คือ การปรากฏ (บางสิ่ง) และมาไม่ถึง (ไม่ปรากฏบางสิ่ง) ของความเป็นอัฟริกัน/วัฒนธรรมอัฟริกัน การปรากฏ(บางสิ่ง)และมาไม่ถึง(ไม่ปรากฏบางสิ่ง)ของความเป็นยุโรป/วัฒนธรรมยุโรป และการปรากฏ (บางสิ่ง) และมาไม่ถึง(ไม่ปรากฏบางสิ่ง)ของความเป็นอเมริกัน/วัฒนธรรมอเมริกัน

<sup>18</sup> อัตลักษณ์ที่ไม่มีสาระัตถะ อัตลักษณ์พันธุ์ทางหรืออัตลักษณ์ผสมนี้ ฮอลล์เห็นว่า มิได้จำกัดอยู่เฉพาะอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่น แต่รวมไปถึงอัตลักษณ์ทางการเมือง อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์แห่งชาติ (โปรดดู Hall 1992) อัตลักษณ์ในลักษณะดังกล่าวนี้ ถูกนำเสนอขึ้นมาเพื่อท้าทายกับแนวคิดดั้งเดิม ที่มองอัตลักษณ์ของคนในลักษณะที่เป็นหนึ่งเดียว มีความจริงแท้ งานของฮอลล์ (Hall 1992) เน้นให้เห็นว่า อัตลักษณ์แห่งชาติทั้งในอดีตและปัจจุบันไม่ได้มีหนึ่งเดียว และในความเป็นจริงแล้ว รัฐบาลทั้งในยุโรปและในที่อื่น ต่างก็ถูกสร้างขึ้นมาจากความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์และเชื้อชาติ ดังนั้น อัตลักษณ์ของชาติจึงมีความหลากหลาย หากแต่ในกระแสการสร้างรัฐชาติและการสร้างสังคมสมัยใหม่เท่านั้น ที่รัฐชาติพยายามจะตรึงอัตลักษณ์ของผู้คนในชาติให้มีความเป็นหนึ่งเดียวและมีเอกภาพ

กล่าวอีกนัยก็คือ ฮอลล์ศึกษาปัญหาอัตลักษณ์ คนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์จากมุมมองแบบโลกาภิวัตน์หรือ การข้ามพรมแดน อัตลักษณ์จึงมิได้ถูกสร้างภายใต้กล่องหรือพรมแดนของชาติ แต่เป็นอัตลักษณ์หรือชาติพันธุ์ที่ สร้างข้ามทวีป (โปรดดู Hall 1995, 1998 และ 2000) การสร้างอัตลักษณ์และชาติพันธุ์จากข้ามทวีปที่ฮอลล์เสนอ นี้ มีความใกล้เคียงกับแนวคิดของนักมานุษยวิทยารุ่นใหม่ที่ต้องการขับเคลื่อนประเด็นเรื่องอัตลักษณ์ เชื้อชาติ ชาติพันธุ์และวัฒนธรรมออกจากกล่องบรรจุที่เป็นรัฐชาติ หรือพรมแดนทางภูมิศาสตร์<sup>19</sup> ซึ่งนักวิชาการทางด้าน มานุษยวิทยาอย่างอัพพาดูไร (Appadurai 1996), ฮันเนส (Hannerz 1996) และกุปตาและเฟอร์กูสัน (Gupta and Ferguson 1999) เห็นว่า อาจจะไม่เพียงพอกับการเข้าใจอัตลักษณ์ วัฒนธรรม และชาติพันธุ์ของชุมชนหรือ สังคมที่นักมานุษยวิทยาศึกษาในปัจจุบัน และถ้าหากจะจัดให้เป็นนักมานุษยวิทยาแล้ว ฮอลล์ก็น่าจะถูกจัดอยู่ใน ประเภท macroanthropology มากกว่ามานุษยวิทยาแนวดั้งเดิม

ในหนังสือเรื่อง *Ethnicity and Nationalism* อีริคเซนได้จำแนกชาติพันธุ์ออกเป็น 4 กลุ่มหลัก (Eriksen 1993: 13-14) คือ กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยในเมือง (urban ethnic minorities) กลุ่มชนพื้นเมือง (indigenous peoples) กลุ่มกึ่งความเป็นชาติ (proto-nations) และกลุ่มชาติพันธุ์ในสังคมพหุนิยม (ethnic groups in plural societies) คนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่ที่น่าเสนอโดยฮอลล์อาจจะจัดเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยในเมือง อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า การมองอัตลักษณ์ การมองชาติพันธุ์ในมิติโลกาภิวัตน์ มิติข้ามพรมแดนรัฐชาติที่น่าเสนอ โดยฮอลล์เป็นประเด็นที่น่าสนใจ และอาจจะประยุกต์ใช้กับการศึกษาของกลุ่มชาติพันธุ์ประเภทต่าง ๆ ที่จำแนกโดยอีริคเซนได้ดีกว่าแนวคิดดั้งเดิมที่ศึกษาชาติพันธุ์อย่างแยกส่วน โดดเดี่ยว หรือศึกษาชาติพันธุ์จากมิติความสัมพันธ์ที่ น่าเสนอโดยเฟรดริก บาร์ท

### คนพลัดถิ่น ชาติพันธุ์ และข้อจำกัด

ได้กล่าวในตอนต้นแล้วว่า การศึกษาคนพลัดถิ่นในปัจจุบันมี 2 แนวคิด/ทฤษฎีหลักในการศึกษา ทั้งสองแนวนี้น่าสามารถนำมาประยุกต์ใช้ได้กับการศึกษาทางชาติพันธุ์และผู้เขียนเห็นว่าแนวคิดเรื่องคนพลัดถิ่นใน ฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคมนั้น ได้เปิดมุมมองสำคัญกับการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะแนวคิดคนพลัดถิ่นใน ฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคมที่น่าเสนอโดยสจ๊วต ฮอลล์ แนวคิดที่ฮอลล์นำเสนอเป็นแนวคิดที่มองคนพลัดถิ่น หรือชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างในทางสังคมและวัฒนธรรม

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าแนวคิดการศึกษาเรื่องคนพลัดถิ่น โดยแนวคิดที่ฮอลล์นำเสนอ นั้น ยังมีข้อ จำกัดอยู่บางประการและที่สำคัญคือ

1. ดังได้กล่าวแล้วว่า แนวคิดคนพลัดถิ่น/ชาติพันธุ์ใหม่ของฮอลล์นั้น เกิดขึ้นท่ามกลางกระบวนการดึงข้อ เຈ็ดออกจากศูนย์กลาง และแนวคิดสตรีนิยม (feminism) จัดเป็นหนึ่งในกระแสการดึงข้อเຈ็ดออกจากศูนย์กลาง โดยฮอลล์เห็นว่า แนวคิดสตรีนิยมเป็นแนวคิดที่ตั้งคำถามสำคัญกับแนวคิดดั้งเดิม ที่แยกขาดประเด็นสาธารณะ

<sup>19</sup> โปรดดูบทความต่าง ๆ ใน Gupta and Ferguson 1999.

(public) จากปัจเจก (private) โดยสมบูรณ์ ปัญหาการที่มนุษย์ถูกสร้างให้กลายเป็นซับซ้อนทางเพศ (gender subject) และอัตลักษณ์ทางเพศ (gender identity) และการตั้งคำถามกับความเป็นหนึ่งเดียวของอัตลักษณ์ระหว่างหญิง-ชาย ภายใต้แนวคิดด้วยมนุษยชาติ และแทนที่แนวคิดนี้ด้วยแนวคิดด้วยความแตกต่างทางเพศ (Hall 1992: 290)

อย่างไรก็ตาม ในงานที่ว่าด้วยอัตลักษณ์คนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่ของฮอลล์นั้น กลับไม่มีประเด็นความแตกต่างระหว่างหญิง-ชายเป็นแกนกลางในการวิเคราะห์อัตลักษณ์ ประสบการณ์ด้านอัตลักษณ์ของคนพลัดถิ่น/ชาติพันธุ์ใหม่แต่อย่างใด กล่าวอีกนัย ก็คือแนวคิดคนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่ของฮอลล์นั้น ยังเป็นแนวคิดที่มองจากสายตาของผู้ชายเป็นหลัก การมองคนพลัดถิ่นจากมุมมองของผู้ชายนี้ โพลยา แอนโธส (Anthias 1998) เห็นว่ามีได้จำกัดอยู่เฉพาะในงานที่ทรงอิทธิพลของฮอลล์ หากแต่รวมไปถึงงานชิ้นสำคัญของเจมส์ คลิฟฟอร์ด พอน กิลรอยและโรบิน โคเฮนด้วย ด้วยเหตุนี้ แอนโธส (Anthias 1998: 571) จึงเสนอว่า ประเด็นคนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่จำเป็นต้องถูกกระทำให้กลายเป็นประเด็นความสัมพันธ์หรือการเมืองระหว่างหญิงกับชาย (gendering the diaspora) การนำเอาประเด็นความสัมพันธ์หญิง-ชายเข้ามาวิเคราะห์คนพลัดถิ่นนั้น แอนโธส (Anthias 1998: 572) สามารถกระทำได้ในสองมิติ คือ มิติแรก คือ การวิเคราะห์ ความสัมพันธ์ระหว่างคนพลัดถิ่นที่เป็นผู้หญิงกับสังคมที่เธอพำนักอยู่ และความสัมพันธ์ระหว่างคนพลัดถิ่นที่เป็นผู้ชายกับสังคมที่เขาพำนักอยู่ และมิติที่สองคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างหญิง-ชายในชุมชนคนพลัดถิ่นนั้น ตามความเห็นของแอนโธสแล้ว การนำเอาประเด็นความสัมพันธ์หญิง-ชายเข้ามาเป็นแกนหนึ่งในการวิเคราะห์คนพลัดถิ่นนี้เป็นการเติมเต็มข้อยืนยันสำคัญเกี่ยวกับคนพลัดถิ่นที่นำเสนอโดยฮอลล์ คลิฟฟอร์ดและกิลรอย โดยเฉพาะข้อยืนยันที่ว่า การวิเคราะห์คนพลัดถิ่น คือ การวิเคราะห์ความแตกต่าง (difference) และหลากหลาย (diversity)

2. ผู้เขียนได้กล่าวในตอนต้นว่า แนวคิดคนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์เป็นแนวคิดที่แยกตัวกันอยู่ระหว่างกลุ่มที่ให้ความสนใจในการจำแนกแยกแยะประเภท (แนวคิดคนพลัดถิ่นในฐานะตัวแบบในการวิเคราะห์/ แนวคิดชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมา) กับแนวคิดการศึกษากระบวนการหรือปฏิสัมพันธ์ในการสร้างชาติพันธุ์และแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคม การแยกตัว ไม่ประสานกันนี้พบในงานของฮอลล์ด้วยเช่นกัน แต่ผู้เขียนเห็นว่าในการศึกษาเรื่องชาติพันธุ์และคนพลัดถิ่นนั้น มีความจำเป็นที่จะต้องนำสองแนวคิดนี้มาประสานกัน เพื่อให้ผู้ศึกษาสามารถเข้าใจประเด็นดังกล่าวได้รอบด้านมากขึ้น งานที่จัดอยู่ในแนวนี้ได้แก่งานของ Cheng and Katz (1998) ที่อ้างถึงข้างต้น แต่การประสานของสองแนวคิดนี้ยังอยู่ในขั้นเริ่มต้นเท่านั้น และนอกจากการผนวกสองแนวคิดนี้เข้าด้วยกันแล้ว ผู้เขียนยังเห็นคล้ายกับคิม ดี. บัตเลอร์ (Butler 2001) ว่า การศึกษาคนพลัดถิ่น (รวมถึงชาติพันธุ์ด้วย) นั้น ควรศึกษาในเชิงเปรียบเทียบ หรือศึกษาในลักษณะ “multisites” ตามคำที่นักมานุษยวิทยาอย่าง George E. Marcus ใช้ (Marcus 1998)

3. ฮอลล์มิได้แยกความแตกต่างระหว่างคนพลัดถิ่นกับชาติพันธุ์ ผู้เขียนเห็นว่าหากจะให้การศึกษาชาติพันธุ์กับการศึกษาคนพลัดถิ่นมีความหมายในตัวเอง สองแนวคิดนี้ต้องแยกออกจากกัน กล่าวคือ ผู้เขียนเห็นคล้ายกับโคลลนแบนว่า คนพลัดถิ่นต่างจากชาติพันธุ์ตรงที่คนพลัดถิ่นมีสายสัมพันธ์ที่เชื่อมต่อกับประเทศมาตุภูมิ โดย

สายสัมพันธ์ดังกล่าวอาจจะเป็นสายสัมพันธ์ที่เป็นจริงหรือสายสัมพันธ์ในจินตนาการก็ได้ และคนพลัดถิ่นนั้นต้องมีลักษณะหรือตัวชี้วัดที่สำคัญ 4 ประการคือ 1) กระจายอยู่นอกมาตุภูมิ 2) มีความสัมพันธ์กับมาตุภูมิทั้งในมิติของความเป็นจริงหรือในจินตนาการ 3) มีความสำนึกในความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ และ 4) อาศัยอยู่นอกดินแดนมาตุภูมิอย่างน้อย 2ชั่วอายุคนขึ้นไป (Butler 2001: 192)

## สรุป

1. คนพลัดถิ่น เป็นคำในภาษากรีก หมายถึงการแพร่ออกไป การกระจายออกไป การแทนที่สิ่งหนึ่งด้วยอีกสิ่ง ในอดีต การศึกษาคนพลัดถิ่นถูกผูกติดไว้กับประสบการณ์ของชาวยิว ผู้ที่ถูกขับออกจากดินแดนของพระเจ้าเนื่องจากกระทำความบาป ในทศวรรษที่ 1950 คนพลัดถิ่นถูกนำไปใช้กับปรากฏการณ์การพลัดถิ่นของคนผิวดำจากอัฟริกา เนื่องจากการค้าทาสของคนขาว ทศวรรษที่ 1980 แนวคิดคนพลัดถิ่นได้รับความสนใจอย่างกว้างขวางจากวงวิชาการ ความสนใจดังกล่าวทำให้มีการกลับไปนิยามคนพลัดถิ่นใหม่ ให้หมายรวมถึงคนพลัดถิ่นกลุ่มอื่น ที่ไม่จำเป็นต้องเป็นผู้ที่ถูกบังคับ หรือถูกขับให้ออกจากแดนมาตุภูมิ หากแต่หมายรวมถึงกลุ่มคนที่อพยพออกจากดินแดนของตน ด้วยเหตุผลด้านการศึกษา แรงงาน การตั้งอาณานิคม การค้าและการบริการ เป็นต้น

2. แม้จะได้รับความสนใจอย่างมาก แต่แนวคิดที่ใช้ในการศึกษาคนพลัดถิ่น อาจจะแยกได้สองแนวคิดหลัก คือ แนวคิดคนพลัดถิ่นในฐานะตัวแบบในการวิเคราะห์กับแนวคิดที่มองคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นเงื่อนไขทางสังคม แนวคิดแรกเป็นแนวคิดที่มีพัฒนาการมาค่อนข้างยาวนาน และคนที่ทำให้แนวคิดนี้โดดเด่นขึ้นมาคือ โรบิน โคเฮน แนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับการศึกษาประสบการณ์คนพลัดถิ่นในอดีตเพื่อสร้างตัวแบบในการวิเคราะห์ คนพลัดถิ่นในปัจจุบัน การสร้างตัวแบบดังกล่าวสร้างจากเกณฑ์ของความหมายและลักษณะของคนพลัดถิ่น และการจำแนกประเภทคนพลัดถิ่น เช่น โคเฮนแยกประเภทคนพลัดถิ่นออกเป็นคนพลัดถิ่นที่เกิดจากการบีบบังคับ คนพลัดถิ่นด้านแรงงาน คนพลัดถิ่นที่เกิดจากกิจกรรมการค้า คนพลัดถิ่นที่เกิดจากระบบจักรวรรดินิยม และคนพลัดถิ่นด้านวัฒนธรรม แนวคิดที่สองนำเสนอโดยสจ๊วต ฮอลล์ แนวคิดนี้มองว่าคนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ใหม่เกิดขึ้นจากเงื่อนไขทางสังคม โดยเฉพาะสังคมยุคหลังสมัยใหม่ ประเด็นที่แนวคิดนี้สนใจคือประเด็นเรื่องอัตลักษณ์และสำนึกของคนพลัดถิ่น จากมุมมองของแนวคิดหลังสมัยใหม่ที่มองอัตลักษณ์ในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างหรือผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม อัตลักษณ์คนพลัดถิ่นจึงเป็นอัตลักษณ์ผสมผสาน ไม่บริสุทธิ์ ไม่หยุดนิ่งและมีความเป็นอื่นอยู่ในตัว

4. ชาติพันธุ์มาจากคำว่า ethnos ซึ่งหมายถึงชาติและความเป็นอื่น แนวคิดการศึกษาชาติพันธุ์ในสาขามานุษยวิทยา อาจจะจำแนกได้เป็นสองกระแสหลัก คือ แนวคิดที่มองว่าชาติพันธุ์คือสิ่งที่กำหนดมาล่วงหน้า (primordialism) กับแนวคิดที่มองชาติพันธุ์ในฐานะที่เป็นเครื่องมือ (instrumentalism) แนวคิดหลังนี้นำเสนอโดยเฟร็ดริก บาร์ทที่ถือว่าชาติพันธุ์คือสิ่งที่ถูกสร้างในท่ามกลางปฏิสัมพันธ์

5. งานศึกษาคนพลัดถิ่น โดยเฉพาะงานของฮอลล์นั้น มีความใกล้เคียงกับงานของบาร์ทตรงที่มองว่าชาติพันธุ์หรืออัตลักษณ์คนพลัดถิ่นคือสิ่งที่ถูกสร้างหรือผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์และการเมือง ข้อเสนอที่สำคัญของแนวคิดนี้ก็คือ การศึกษาคนพลัดถิ่นหรือชาติพันธุ์ในปัจจุบันนั้น จำต้องใช้มุมมองหรือศึกษาจาก

มิติแบบโลกาวัตตรหรือมิติข้ามพรมแดน มากกว่าที่จะศึกษาคนพลัดถิ่นและชาติพันธุ์ในมิติของพรมแดนรัฐชาติ หรือกล่องทางภูมิศาสตร์อันใดอันหนึ่ง

### เอกสารอ้างอิง

1. Anthais, Floya 1998, "Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity," *Sociology*. 32(3), pp. 557-580.
2. Appadurai, Arjun 1996, *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Armstrong, John A. 1976, "Mobilized and Poletarian Diasporas," *The American Political Science Review*. 70(2), pp. 393-408.
4. Barth, Fredrik 1996, "Ethnic Groups and Ethnic Boundaries," in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Werner Sollors (ed.) London: Macmillan Press, pp. 294-324.
5. Basch, Linda, Nina Glick Schiller, and Cristina Szanton Blanc 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Basel, Swizerland: Gordon and Breach.
6. Baumann, Martin 1997, "Shangri-La in Exile: Portraying Tibetan Diaspora Studies and Reconsidering Diaspora(s)," *Diaspora*. 6(3), 377-404.
7. Baumann, Martin 2000, "Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison," *NUMEN*. 47(3), pp. 313-337.
8. Bevir, Mark 1999, "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy," *Political Theory*. 27(1): 68-84.
9. Brah, Avtar 1996, *Cartographies of the Diaspora*. London: Routledge.
10. Bruneau, Michel 1995, *Diasporas*. Documentation Francaise.
11. Butler, Kim D. 2001, "Defining Diaspora, Refining a Discourse," *Diaspora*. 10(2): 189-219.
12. Cheng, Lucie and Marian Katz 1998, "Migration and the Diaspora Communities," in *Culture and Society in the Asia-Pacific*. Richard Maidment and Colin Mackerras (eds.). London and New York: Routledge and the Open University: 65-87.
13. Clifford, James 1994, "Diaspora," *Cultural Anthropology*. 9(4), pp.302-338.
14. Cohen, Phil 1999, "Rethinking Diasporama," *Patterns of Prejudice*. 33(1), pp. 3-22.
15. Cohen, Robin 1997, *Global Diaspora: An Introduction*. London: UCL Press.
16. Cohen, Robin 1996, "Diasporas and the Nation-State: from Victims to Challengers," *International Affairs*. 72(3), pp. 507-520.

17. Connor, Walter 1986, "The Impact of Homelands upon Diasporas," in *Modern Diasporas in International Politics*. Garbriel Sheffer (ed.) New York: St. Martin's, 16-46.
18. Dorais, Louis-Jacques 2001, "Defining the Overseas Vietnamese," *Diaspora*. 10(1), 3-27.
19. Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
20. Eriksen, Thomas Hylland 1993, *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
21. Faist, Thomas 2000, "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture," *Ethnic and Racial Studies*. 23(2), 189-222.
22. Foucault, Michel 1981[1970], "The Order of Discourse," in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-structuralist Reader*. Boston: Routledge and Kegan Paul, pp. 48-78.
23. Foucault, Michel 1988a, "The Return of Morality," in Lawrence D. Kritzman (ed.) *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, New York and London: Routledge, pp. 242-254.
24. Foucault, Michel 1988b, "The Concern for Truth," in Lawrence D. Kritzman (ed.) *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, New York and London: Routledge, pp. 255-267.
25. Foucault, Michel 1991 [1971], "Nietzsche, Genealogy, History," in Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, London: Penguin Books, pp. 76-100.
26. Foucault, Michel 1994, "The Subject and the Power," in James D. Faubion (ed.) *Michel Foucault: Power*, London: Penguin Books, pp. 326-348.
27. Foucault, Michel 1997a, "Subjectivity and Truth," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 87-92.
28. Foucault, Michel 1997b, "The Hermeneutic of the Subject," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 93-106.
29. Foucault, Michel 1997c, "Sexual Choice, Sexual Act," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 141-156.
30. Foucault, Michel 1997d, "Sex, Power, and the Politics of Identity," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 163-173.
31. Foucault, Michel 1997e, "Technologies of the Self," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 223-106.
32. Foucault, Michel 1997f, "On the Genealogy of Ethics," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 253-280.

33. Foucault, Michel 1997g, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom," in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, pp. 281-301.
34. Geertz, Clifford 1973, "The Integrative Revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states" in *Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, pp. 255-310.
35. Gilroy, Paul 1987, *There Ain't No Black in the Union Jack*. Chicago: The University of Chicago Press.
36. Gilroy, Paul 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
37. Gilroy, Paul 1997, "Diaspora and the Detours of Identity," in Kenneth Woodward (ed.), *Identity and Difference*. London: Sage, pp. 299-346.
38. Glick Schiller, Nina and Georges E. Fouron 1999, "Terrains of Blood and Nation: Haitian Transnational Social Fields," *Ethnic and Racial Studies*. 22(2), 340-366.
39. Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.) 1999, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
40. Hall, Stuart 1991, "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan, pp. 41-68.
41. Hall, Stuart 1992, "The Question of Cultural Identity," in Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press, pp. 273-316.
42. Hall, Stuart 1995, "Negotiating Caribbean Identities," *New Left Review*. 209 (Jan-Feb): 3-14.
43. Hall, Stuart 1996 [1989], "New Ethnicities," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London and New York: Routledge, pp. 441-449.
44. Hall, Stuart 1997[1987], "Minimal Selves," in Ann Gray and Jim McGuigan (eds.) *Studying Culture: An Introductory Reader*. London: Arnold, pp. 134-138.
45. Hall, Stuart 1998, "Subjects in History: Making Diasporic Identities," in Wahneema Lubiano (ed.), *The House That Race Built*. New York: Vintage Books, pp. 289 - 299.
46. Hall, Stuart 1999, "Thinking the Diaspora," *Small Axe*. 6 (September), pp. 1-18.
47. Hall, Stuart 2000 [1990], "Cultural Identity and Diaspora," in Nicholas Mirzoeff (ed.), *Diaspora and Visual Culture*. London and New York: Routledge, pp. 21-33.
48. Huang, Shirlena, Peggy Teo and Brenda Yeoh (eds.) 2000, *Women's Studies International Forum*. Vol. 23, No. 4. Special Issue on *Diasporic Subjects and Identity Negotiations*.
49. Jenkins, Richard 1997, *Rethinking Ethnicity*. London: Sage Publications.

50. Marcus, George E. 1998, *Ethnography Through Thick and Thin*. New Jersey: Princeton University Press.
51. Pieterse, Jan Nederveen 1996, "Varieties of Ethnic Politics and Ethnicity Discourse," in *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister (eds.) Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 25-44.
52. Portes, Alejandro et al 1999. "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field," *Ethnic and Racial Studies*. 22 (2), 217-237.
53. Portes, Alejandro 1999, "Towards a New World—the origins and effects of transnational activities," *Ethnic and Racial Studies*. 22 (2), 463-477.
54. Portes, Alejandro 2001, "The Debates and Significance of Immigrant Transnationalism," *Global Networks*. 1(3), 181-193.
55. Safran, William 1991, "Diasporas in Modern Societies: myths of homeland and return," *Diaspora*. 1 (1), 83-99.
56. Safran, William 1999, "Comparing Diasporas: A Review Essay," *Diaspora*. 8(3), 255-291.
57. Schapper, Dominique 1999, "From the Nation-States to the Transnational World: On the Meaning and Usefulness of Diaspora as a Concept," *Diaspora*. 8(3), 225-254.
58. Smith, Anthony D. 1998, *Nationalism and Modernism*. London and New York: Routledge.
59. Tololyan, Khachig 1996, "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in Transnational Moment," *Diaspora*. 5(1), pp. 3-36.
60. Vertovec, Steven 1997, "Three Meanings of 'Diaspora,' Exemplified among South Asian Religions," *Diaspora*. 6(3), pp. 277-299.
61. Vertovec, Steven 2000, *The Hindu Diaspora*. London: Routledge.
62. Wahlbeck, Osten 2002, "The Concept of Diaspora as an Analytical Tool in the Study of Refugee Communities," *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 28(2), 221-238.
63. Werbner, Pnina 2000, "The Materiality of Diaspora—Between Aesthetic and Real Politics," *Diaspora*. 9(1), 5-20.

## ชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย

พระอนิล ธมฺมสาภิโย (ศากยะ)\*

“บรรพบุรุษต้นตระกูลของผมมาจากเนปาล มีอาชีพเลี้ยงวัว  
และมีบ้านพักอยู่ที่สีกะกอกวักก่อนตัดถนนราชดำเนินกลาง  
ทุกวันนี้ ในบ้านยังพูดภาษาเนปาลกันอยู่”

นายรัตนะ คนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย

### ความนำ

เมื่อหลายปีมาแล้ว ที่โรงพยาบาลแห่งหนึ่งในกรุงเทพฯ ผู้วิจัยได้ไปเยี่ยมผู้ป่วยคนหนึ่ง ขณะที่กำลังคุยอยู่กับผู้ป่วยคนนั้น ได้มีโอกาสดักทายนับญาติผู้ป่วยที่ไปเยี่ยมผู้ป่วยเตียงใกล้เคียงๆ กัน พอสนทนากันได้สักพักผู้วิจัยก็ได้แนะนำตนเองว่า ความจริงผู้วิจัยเป็นชาวเนปาลโดยกำเนิด แต่ได้มาศึกษาเล่าเรียนในประเทศไทยเป็นเวลานานแล้ว เมื่อญาติของผู้ป่วยคนนั้นทราบว่าผู้วิจัยเป็นคนเนปาล เขาได้แสดงความดีใจเป็นพิเศษ เหมือนอย่างได้พบกับญาติที่ขาดการติดต่อกันและจากกันมาเป็นเวลานาน พร้อมกับได้แนะนำตนเองว่าเป็นชาวเนปาลเช่นเดียวกัน การสนทนาในครั้งนั้นต่างคนต่างใช้ภาษาไทย หน้าตาและอากัปกริยาของเราทั้งสองต่างก็ไม่ได้แสดงว่าเราทั้งสองคนเป็นคนเนปาล นายรัตนะผู้เป็นญาติของผู้ป่วยเตียงข้างเคียงดังกล่าวนั้น ได้เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า “ความจริงตระกูลของผมเป็นคนไทยอย่างสมบูรณ์แบบทั้งเชื้อชาติและสัญชาติ บรรพบุรุษของผมเองนั้นก็เกิดที่เมืองไทย แต่ญาติผู้ใหญ่เคยเล่าให้ฟังว่าบรรพบุรุษต้นตระกูลของผมได้อพยพมาจากประเทศเนปาล และมาตั้งรกรากอยู่ที่กรุงเทพมหานครนี้ เข้าใจกันว่าน่าจะอพยพย้ายกันมาอยู่ตั้งแต่ก่อนสมัยรัชกาลที่ 5” เมื่อผู้วิจัยได้สอบถามความเป็นไปของครอบครัวและญาติพี่น้องของนายรัตนะในปัจจุบัน เขาตอบว่า “ที่บ้านญาติพี่น้องทุกคนก็ยังพูดภาษาเนปาลกันได้อยู่ อาหารการกินก็ยังนิยมรับประทานอาหารเนปาล และยังเฉลิมฉลองเทศกาลและประเพณีต่างๆ ตามที่คนเนปาลในประเทศเนปาลเขาฉลองกัน” นายรัตนะเล่าต่อว่า “นอกจากนี้ ครอบครัวของผมมีประเพณีให้การช่วยเหลือทางการเงินให้กับคนเนปาลพลัดถิ่นที่อยู่ในประเทศไทยด้วย เพื่อเขาจะได้มีโอกาสฉลองเทศกาลเนปาลด้วยกัน” เมื่อผู้วิจัยถามถึงอัตลักษณ์ความเป็นคนเนปาลนอกจากที่ได้กล่าวแล้วยังมีอีกหรือไม่ นายรัตนะกล่าวว่า “ไม่มี” เพราะเสื้อผ้าที่สวมใส่ สังคมครอบครัวของนายรัตนะ

\* พระอนิล ธมฺมสาภิโย (ศากยะ) วัดบวรนิเวศวิหาร

อาจารย์ประจำคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย มหามกุฏราชวิทยาลัย

ที่อยู่ในกรุงเทพฯ ทำให้เขาเป็นคนไทยอย่างสมบูรณ์แบบ ความเป็นคนเนปาลนั้น คงมีอยู่อย่างเจือจาง เฉพาะในความทรงจำ เพราะญาติพี่น้องที่พอจะสืบสาวต่อไปยังเนปาลได้นั้นไม่มีเหลืออยู่แล้ว และเมื่อผู้วิจัยถามว่าพอจะทราบไหมว่า บรรพบุรุษต้นตระกูลของนายรัตนะนั้น มาจากที่ใดหรือ เมืองใดของประเทศเนปาลในปัจจุบัน นายรัตนาก็ตอบว่า "ไม่ทราบ และคงไม่มีญาติพี่น้องคนใดที่มีชีวิตอยู่ในปัจจุบันทราบเหมือนกัน" นอกจากนี้นายรัตนาก็ได้เล่าให้ฟังว่า "ในเรื่องการใช้ภาษาเนปาลนั้น พอมาถึงยุคลูกหลานของผมเองในสมัยนี้ เขาก็พูดกันไม่ได้แล้ว"

จากเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ ทำให้ผู้วิจัยเกิดความสนใจในความสัมพันธ์ระหว่างประเทศไทยและเนปาล ซึ่งน่าจะมีความแต่โบราณกาล<sup>1</sup> แม้ว่าประวัติศาสตร์ที่เขียนกันไว้ในทั้งสองประเทศจะไม่มีกล่าวถึงความสัมพันธ์ดังกล่าวไว้อย่างชัดเจนก็ตาม เพราะเท่าที่ทราบต้นตระกูลของนายรัตนะนั้น ก็ได้อพยพมาอยู่ในประเทศไทยไม่น้อยกว่า 150 ปีแล้ว และคงไม่ใช่แค่บรรพบุรุษของนายรัตนตระกูลเดียวเท่านั้นที่ได้อพยพย้ายถิ่นฐานจากเนปาลมาอยู่ในประเทศไทย

ในแง่ของนักมานุษยวิทยา เรื่องที่น่าสนใจที่สุดจากเรื่องของนายรัตนะ เห็นจะได้แก่เรื่องของอัตลักษณ์ และความเป็น "คนเนปาลพลัดถิ่นในไทย" เพราะว่าปัญหาอัตลักษณ์นับว่าเป็นปัญหาสำคัญของผู้ศึกษาประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมในปัจจุบัน ซึ่งในเรื่องนี้เมื่อมีการถกเถียงกันก็มักจะวนเวียนอยู่ในเรื่องของชาตินิยม (nationalism) คือ ความต้องการมีชาติเพื่อมีรัฐของตนเอง ('the desire of a nation to have a state of its own') กับเรื่องของความเป็นชาติ (nationism) คือ ความต้องการมีรัฐเพื่อมีชาติของตนเอง ('the desire of a state to have a nation of its own')<sup>2</sup> นอกจากนี้ ยังมีปัจจัยพื้นฐานอีกหลายอย่าง ที่ชอบใช้เป็นองค์ประกอบในการกำหนดอัตลักษณ์ทางการเมืองในปัจจุบัน เช่น ศาสนา ภาษา ท้องถิ่น วรรณะ และชาติพันธุ์ เป็นต้น

ชาติและชาติพันธุ์มีความสำคัญ ก็เพราะถือกันว่าเป็นสิ่งที่แสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ของตนว่า ตนเป็นใคร หรือสังกัดกลุ่มไหนของสังคม หรืออย่างน้อยก็แสดงให้เห็นอย่างไม่เป็นทางการว่า กลุ่มของตนมีรากเหง้าเป็นมาอย่างไร ตนมีความเหมือนหรือต่างกับสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มอื่นอย่างไร คำว่า ชาติ และ ชาติพันธุ์ ในภาษาอังกฤษนั้นใช้ในความหมายที่ต่างกัน โดยทั่วไปแล้ว คำว่า ชาติจะใช้หมายถึง "พวกตน" ส่วนคำว่า ชาติพันธุ์ ใช้หมายถึง "พวกอื่น" หรือ ชุมชนอื่นที่ย้ายเข้ามาอยู่ในชุมชนของตน (immigrant people) ดังตัวอย่างที่ใช้ในภาษาอังกฤษว่า ethnic minorities หรือ ชนกลุ่มน้อย โดยสรุปก็คือ ชาติหมายถึง ชนกลุ่มใหญ่ และชาติพันธุ์ หมายถึง ชนกลุ่มน้อย หรือ ชาติหมายถึงเจ้าของประเทศ ในขณะที่ชาติพันธุ์หมายถึงชุมชนที่มาจากต่างประเทศเขาอยู่

<sup>1</sup> ความสัมพันธ์ทางการในระดับรัฐระหว่างไทยกับเนปาล เริ่มขึ้นในปีพุทธศักราช 2503

<sup>2</sup> Malcolm Yapp เป็นผู้ที่จะนำเสนอใช้ คำนิยามทั้งสองคำนี้ ใน Tailor and Yapp (1979:5)

โดยปกติเมื่อพูดถึงชาติและชาติพันธุ์ มักจะนึกถึงเขตแดนหรือดินแดนเป็นจุดอ้างอิงอย่างหนึ่ง แต่จากการศึกษาของนักมานุษยวิทยาได้ชี้ให้เห็นว่า เขตแดนหรือดินแดนนั้น ไม่อาจใช้เป็นเงื่อนไขในการแสดงชาติและชาติพันธุ์ได้เสมอไป นักมานุษยวิทยาจึงได้บัญญัติคำศัพท์ใหม่ๆ เป็นต้นว่า คนพลัดถิ่น (diaspora) ชุมชนข้ามชาติ (transnational community) และเครือข่ายที่กระจาย (dispersed network) เพื่อแสดงถึงความหมายของการเคลื่อนย้ายที่อยู่ของสังคมมนุษย์ แต่รักษาไว้ซึ่งความสำนึกทางสังคมวัฒนธรรมเดิมของตน แม้ว่าตนจะต้องไปอยู่ห่างไกลจากสถานที่เดิมของตนเองก็ตาม แต่ในปัจจุบันนี้ เมื่อมีการอพยพย้ายถิ่นฐานกันไปทั่วโลกจนเป็นเรื่องปกติไปแล้ว เรื่องการอพยพย้ายถิ่นที่อยู่จึงมิได้เป็นปรากฏการณ์สำคัญอีกต่อไป การอพยพเคลื่อนย้ายที่อยู่กันภายใน 1 หรือ 2 ชั่วอายุคน แทนการตั้งรกรากอยู่กับที่ กลายเป็นลักษณะทั่วไปของประชากรโลก แต่ปรากฏการณ์ใหม่ที่เกิดขึ้นในปัจจุบันก็คือการตื่นตัวของชุมชนพลัดถิ่นในที่ต่างๆ ในเรื่องที่ว่า มีประชากรอีกมากมายที่สัมพันธ์เชื่อมโยงกันทั่วโลก โดยอาศัยการคมนาคมที่รวดเร็ว ระบบการสื่อสารอิเล็กทรอนิกส์ และการที่คนทุกคนสามารถบริโภคสินค้า ต่างๆ เหมือนกันทั่วโลก สิ่งเหล่านี้เมื่อพิจารณาให้ดีแล้วจะเห็นว่า ยิ่งทำให้ความสัมพันธ์แบบโบราณ ซึ่งโดยปกตินั้นอาจผูกพันกันไว้ด้วยระบบการค้าขายและการแต่งงานระหว่างกันนั้น มีความแน่นแฟ้นยิ่งขึ้น

งานวิจัยนี้จะแสดงให้เห็นว่า ชุมชนคนพลัดถิ่นแสดงอัตลักษณ์ของตนอย่างไร ท่ามกลางบรรยากาศของกิจกรรมต่างๆ ที่ไร้พรมแดนในปัจจุบัน และคนเหล่านั้นมีความสำนึกและความจำร่วมกันเกี่ยวกับกลุ่มของตนอย่างไร ท่ามกลางกระแสการเคลื่อนไหวที่รวดเร็วของโลกรอบข้าง ความรู้สึกที่แตกต่างกันของแต่ละกลุ่ม ท่ามกลางความสำนึกของความเป็นชาวโลกนั้น อาจเกิดความเปลี่ยนแปลงก็ได้ เพราะข่าวสารใหม่ๆ ที่เข้ามาเผชิญกับพลังและความจำร่วมบางอย่างของชุมชน การมีเอกลักษณ์ของคนพลัดถิ่นถือว่าเป็นหนทางหนึ่งของความทรงจำและการสร้างความทรงจำร่วมกันเกี่ยวกับสถานที่ใดสถานที่หนึ่ง แต่เรื่องนี้ก็เหมือนกับการการสืบเสาะหาบรรพบุรุษ ซึ่งเป็นการสร้างประวัติศาสตร์ที่มีช่องให้โต้แย้งได้อยู่เสมอ

ในบทความนี้ ผู้วิจัยเพียงแต่จะพยายามวิเคราะห์ถึงอัตลักษณ์ และข้อเท็จจริงของชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย ซึ่งเป็นที่รู้จักกันไม่มากนัก ไม่มีใครทราบว่ามีจำนวนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทยมีอยู่เท่าไร เพราะผู้ที่อยู่ก็มักจะรู้จักกันในชื่ออื่นบ้าง หรือไม่ก็เป็นคนไทยไปแล้วอย่างเต็มตัว ตามสถิติของกรมการปกครอง กระทรวงมหาดไทย ได้แบ่งคนเนปาลไว้ในบัญชีของส่วนชนกลุ่มน้อย และจำนวนที่ปรากฏมีอยู่เพียง 1,100 – 1,200 คนเท่านั้นเอง แต่จากการสอบถามจากปากต่อปาก จำนวนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย น่าจะมีอยู่ไม่น้อยกว่า 20,000-25,000 คน ซึ่งกระจายกันอยู่ทั่วประเทศไทย โดยส่วนใหญ่เป็นคนเนปาลพลัดถิ่นที่ย้ายถิ่นมาจากชายแดนพม่า เนื่องจากไม่มีเอกสารทางการที่บันทึกไว้เกี่ยวกับคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย

ทำให้เป็นการยากที่จะบ่งชี้ว่า จำนวนคนเนปาลพลัดถิ่นจริงๆ มีอยู่จำนวนกี่คนในประเทศไทย ทั้งข้อมูลอื่นๆ เกี่ยวกับคนเนปาลในไทยก็หายาก แต่อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยหวังว่างานวิจัยนี้ แม้จะเขียนขึ้นโดยอาศัยข้อมูลที่มีจำกัด และเป็นข้อมูลดิบที่ได้รับมาจากปากของคนเนปาลพลัดถิ่นเอง คงพอจะชี้ให้เห็นถึงประวัติศาสตร์ความเป็นอยู่ของชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย และความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับเนปาลที่น่าจะมีมาแต่โบราณกาลได้บางส่วน ทั้งหวังว่างานวิจัยนี้จักเป็นประโยชน์ต่อนักศึกษาทางชาติพันธุ์วิทยา และรัฐบาลของทั้งสองประเทศ หรือหน่วยงานผู้ดูแลผู้อพยพในประเทศไทยไม่มากนัก

### ความหมายของ “คนพลัดถิ่น”

สำหรับนักประวัติศาสตร์และสังคมศาสตร์ คำว่า “คนพลัดถิ่น” (diaspora) แต่เดิมนั้นหมายถึงคนยิวที่กระจัดกระจายออกไปจากปาเลสไตน์ ซึ่งเป็นบ้านเกิดเมืองนอนของตน หลังจากที่ยิวพ่ายแพ้แก่โรมันในปี ค.ศ. 70 แต่ในปัจจุบันนี้ คำนี้ได้ใช้ในวงกว้างออกไป จนกลายเป็นคำที่ใช้ในความหมายทั่วไป โดยมีความหมายถึงประชากรที่ย้ายออกไปจากประเทศดั้งเดิมของตน แล้วไปตั้งรกรากในต่างดินต่างประเทศ แต่ก็ยังคงรักษาความเป็นชุมชนเดิมของตนอยู่ ฉะนั้น คำว่า “คนพลัดถิ่น” จึงหมายถึง “ชนกลุ่มน้อยที่อพยพเข้าไปอยู่ในต่างถิ่น แต่ยังคงรักษาความรู้สึกหรือความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมกับถิ่นกำเนิดเดิมของตนอยู่” (a minority ethnic group of migrant origin which maintains sentimental or material links with its land of origin)<sup>3</sup> ความเป็นคนพลัดถิ่นจึงเริ่มที่การอพยพไปอยู่ที่อื่น แต่การสิ้นสุดของความเป็นคนพลัดถิ่นก็ยังเป็นปัญหาที่ซับซ้อนมากกว่าที่เริ่มต้นเสียอีก เพราะเมื่อคนพลัดถิ่นถูกกลืนไปด้วยสังคมเจ้าถิ่น จนถึงจุดที่ว่ากลุ่มคนพลัดถิ่นขาดการติดต่อและขาดความสนใจในถิ่นกำเนิดของตนเมื่อใด หรือทำให้ห่างเหินไปจากบ้านเกิดเมืองนอนของตนเมื่อใด ความเป็นชุมชนคนพลัดถิ่นของพวกเขาก็ต้องถือว่าหมดไปโดยปริยาย

การอพยพไปอยู่ที่อื่น นับว่าเป็นปรากฏการณ์ต่อเนื่องในประวัติศาสตร์ของสังคมมนุษย์ ซึ่งอาจมีสาเหตุมาจากการเมืองหรือการกดขี่ทางศาสนาเป็นต้น แต่ในระยะหลังนี้สาเหตุหลักมักมาจากการไปแสวงหาโอกาสทางเศรษฐกิจที่ดีกว่า การอพยพไปอยู่ที่อื่นอาจจะเป็นการสมัครใจหรือเป็นการจำใจก็ได้ จากการศึกษาต่าง ๆ แสดงให้เห็นว่า การอพยพไปอยู่ที่อื่นเริ่มมีมากขึ้น ช่วงกลางของคริสต์ศตวรรษที่ 19 หรือพุทธศตวรรษที่ 24 หลังจากการเพิ่มขึ้นของประชากรโลกอย่างรวดเร็ว การพัฒนาของเศรษฐกิจที่ไม่คงที่ และการคมนาคมที่พัฒนาอย่างมาก ในทุกๆ ทวีปทำให้การอพยพไปอยู่ต่างถิ่นมากขึ้น ซึ่งก่อให้เกิดกลุ่มคนพลัดถิ่นใหม่ๆ ขึ้นอยู่เสมอ และยังไม่มีเหตุผลใดที่จะทำให้เชื่อได้ว่าปรากฏการณ์แบบนี้จะหมดหายไปจากสังคมโลก

<sup>3</sup> Esman, Milton J. 1996: 316

ประเด็นสำคัญของคนพลัดถิ่นก็คือ คนพลัดถิ่นมักไม่สามารถจะปรับตัวเองให้เข้ากับสังคมวัฒนธรรมของเจ้าถิ่นได้อย่างรวดเร็ว ทั้งยังคงรักษาอัตลักษณ์ของตนไว้ได้ยาวนานที่สุด ซึ่งเรื่องนี้อาจมีสาเหตุมาจากการที่ทั้งวัฒนธรรมเดิมของตนเองไม่ลง หรืออาจมีความรู้สึกกลัวสังคมเจ้าถิ่นยังไม่ยอมรับเขาเป็นพวกเดียวกัน ยิ่งไปกว่านั้นในหลายๆ ประเทศมีการแบ่งแยกระหว่างคนพลัดถิ่นเก่ากับคนพลัดถิ่นใหม่ โดยอาศัยเวลาของการอพยพย้ายเข้าไปตั้งถิ่นฐานเป็นเกณฑ์ในการกำหนด

สำหรับผู้ที่ย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในต่างถิ่น โดยปกติความอาลัยอาวรณ์ถึงบ้านเกิดเมืองนอนมีความสำคัญมากและชัดเจนที่สุด เช่นคนไทยที่ไปทำงานในตะวันออกกลางเป็นต้น แต่สำหรับคนพลัดถิ่น “บ้านเกิดเมืองนอน” อาจเป็นเพียงจุดอ้างอิงทางประวัติศาสตร์เท่านั้น โดยแท้ที่จริงแล้วความ สัมพันธ์จริงๆ กับสถานที่เดิมอาจไม่มีเหลืออยู่เลยก็ได้ เช่นคนยิวพลัดถิ่นมักจะผูกพันตนเองอยู่กับความทรงจำทางประวัติศาสตร์กับนครเยรูซาเลม และดินแดนอิสราเอล แต่คนยิวเหล่านั้นหาความสัมพันธ์โดยตรงกับดินแดนเดิมของตน หรือกับผู้ปกครองดินแดนนั้นไม่ แต่นั่นก็มิได้หมายความว่า คนเหล่านั้นไม่เป็นคนยิว คนยิวเหล่านั้นมักมีความผูกพันในรูปแบบของความ เป็นยิวอยู่โดยไม่ขาดสาย เพราะฉะนั้น สำหรับชุมชนคนพลัดถิ่น บ้านเกิดเมืองนอนในแง่ของ ภูมิธรรมอาจเป็นเพียงจินตนาการหรือเป็นการสร้างตำนาน เพื่อเชื่อมโยงตนเองกับถิ่นเดิมเท่านั้น แต่นั่นก็มิได้หมายความว่า บ้านเกิดเมืองนอนมีความสำคัญสำหรับคนพลัดถิ่นน้อยกว่าสำหรับคนที่ย้ายถิ่นไปอยู่ระยะสั้นๆ

ในเรื่องนี้ Lovell (1998: IX) กล่าวไว้ว่า การให้นิยามตนเองว่าเป็นกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ก็คือ เป็นการทบทวนความจำ และเป็นการรวบรวมความจำเกี่ยวกับสถานที่แห่งใดแห่งหนึ่ง เรื่องทำนองนี้ก็คล้ายกับการลำดับเครือญาติที่มักจบลงโดยมีปัญหาให้ขบคิดอยู่เสมอ (belonging is a way of remembering and of constructing a collective memory of place, but that, like genealogies, such constructions are always contestable.) ตามทัศนะของ Lovell ดังกล่าวแล้วก็หมายความว่าบางทีการอ้างต้นกำเนิดของกลุ่ม อาจเป็นเพียงการสร้าง “ชุมชนในจินตนาการ” (imagined communities) ตามที่เชื่อกันตามตำนานว่ากลุ่มของตนมีต้นกำเนิดที่เดียวกัน หรือบางครั้งก็ไม่ได้ให้ความสำคัญกับถิ่นกำเนิดด้วยซ้ำไป เพียงแต่คิดว่าสมาชิกในกลุ่มต่างแพร่กระจายมาจากถิ่นใดถิ่นหนึ่งที่ทุกคนต่างจำได้เหมือนๆ กันเท่านั้น

### วัฒนธรรมการอพยพย้ายถิ่นของคนเนปาล

สาเหตุสำคัญของการอพยพย้ายไปอยู่ในต่างถิ่น มีอยู่ด้วยกัน 2 สาเหตุ คือ ถูกผลักดันให้ออกนอกประเทศของตน (Push Factors) กับมีแรงดึงดูดจากนอกประเทศให้ต้องออกไป (Pull

Factors) ทั้งสองปัจจัยนี้นับว่าเป็นปัจจัยพื้นฐานของการอพยพของคนในสังคมมนุษย์ สำหรับคนเนपालเองนั้น เมื่อศึกษาวิถีชีวิตและประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของเผ่าต่างๆ ในเนपाल จะเห็นว่าคนเนपालมีวัฒนธรรมในการอพยพเข้าออกนอกประเทศมาแต่โบราณกาล แต่จากการศึกษาในสมัยใหม่พบว่าระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 18, 19 และ 20 การอพยพออกของคนเนपालมีจำนวนมากขึ้น และที่น่าสนใจก็คือทิศทางที่อพยพออกนั้น มักไปทางทิศตะวันออกของเนपाल คือไปทางสิกขิม ภูฏาน อัลดัม (ดินแดนของไทอาหม) เรื่อยลงมาจนถึงพม่า และไทย

เมื่อศึกษาตามประวัติศาสตร์การเมืองของเนपाल จะเห็นว่าการอพยพออกนอกประเทศของคนพื้นเมืองเนपाल เริ่มมีมาแต่โบราณกาล คนพื้นเมืองของเนपालซึ่งมีชาติพันธุ์ดั้งเดิมเป็นพวกผิวเหลืองที่เรียกว่า กิราตะ หรือ กิรานติ หรือ กิระตะ นั้นอยู่ในกลุ่มภาษาทิเบต-พม่า ซึ่งต่อมาถูกรุกรานโดยกลุ่มคนอินโดอารยันจากตะวันตกของเนपाल ซึ่งประกอบไปด้วยพวกพราหมณ์และกษัตริย์ (พื้นเมืองออกเสียงว่า เจตรี) ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ภาษาทิเบต-พม่าถูกผลักดันให้อพยพออกไปทางตะวันออกของประเทศ ในเรื่องนี้ Hutt (1997:109) ผู้เชี่ยวชาญการศึกษาภาษาเนपालและหิมालยของมหาวิทยาลัย SOAS ของอังกฤษได้เขียนถึงปัจจัยที่ผลักดันให้คนพื้นเมืองเนपालอพยพออกนอกเนपालไว้ว่า “การที่ราชวงศ์ศากแห่งกูรข่า (Gorkha) ชนะและรวมประเทศเนपालได้เมื่อราวครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 18 นับว่าเป็นสัญลักษณ์ของระบบการผลักดันคนพื้นเมืองให้อพยพออกนอกประเทศอย่างต่อเนื่องมาโดยตลอด ซึ่งเริ่มต้นขึ้นราวๆ 800 ปีก่อน เมื่อมีการตั้งประเทศขึ้นที่หุบเขากรนาลี ทางตะวันตกของเนपालโดยราชวงศ์ชัส (Khas) ราชวงศ์ชัสได้แต่งงานกับพวกราชปุต (Rajput) ที่อพยพมาทางตะวันตกของเนपालเช่นเดียวกัน และกับคนพื้นเมือง ซึ่งทำให้วรรณะกษัตริย์ขยายตัวใหญ่โตมากขึ้น ต่อมาลูกหลานของพวกวรรณะกษัตริย์ได้ขยายจากทิศตะวันตกของเนपालไปทางทิศตะวันออก โดยยึดครองบ้านเมืองของเผ่าพื้นเมืองต่างๆ และทำให้เผ่าพื้นเมืองที่พูดภาษาตระกูลทิเบต-พม่า ซึ่งเป็นคนเจ้าถิ่นต้องกระจัดกระจายออกไป พร้อมกับทำให้วัฒนธรรม ปราวติยา (Parbatiya) หรือวัฒนธรรมภูเขา ของพวกชัสมีความเข้มแข็งมากขึ้นเรื่อย ๆ” Hutt (1997:111) ยังกล่าวต่อว่า “การอพยพไปทางทิศตะวันออกของชาวเนपालอาจจะเริ่มต้นจากกลุ่มเล็กๆ ก่อน เพื่อหลบหนีการขึ้นครองอำนาจของกูรข่า โดยพวกที่หนีไปก็คือคนพื้นเมืองเดิม ซึ่งเป็นพวกกิรานติเป็นส่วนใหญ่ เพราะพวกกูรข่าได้ยึดอำนาจเมืองดาร์จีลิง (Darjeeling) และบางส่วนของตะวันตกของสิกขิมในปี ค.ศ. 1780 และปกครองอยู่จนถึง ปี ค.ศ. 1816” การยึดอำนาจการปกครองของพวกกูรข่า ผลักดันให้เผ่าพื้นเมืองที่เป็นทิเบต-พม่า ต้องทิ้งถิ่นเดิมของบรรพบุรุษของตนอพยพไปทางทิศตะวันออกมากขึ้น สำหรับเรื่องนี้ Pradhan (1991:192) ได้เขียนไว้ว่า “เฉพาะระหว่างปี ค.ศ. 1840-1860 ประชากรกิรานติประมาณ 12 ถึง 15% ได้อพยพออกไปทางตะวันออกของเนपालไปสู่ดาร์จีลิง” Pradhan (1991:137) ยังได้อ้างข้อ

เขียนของ Imansigh Chemjong ที่ Chemjong อ้างว่าในหนังสือภาษา Limbu ได้เขียนไว้ว่า “เพราะการลงโทษหัวหน้าเผ่าพื้นเมืองโดยพวกกูรข่า ทำให้พวกลิมบู (Limbus) จำนวนกว่า 32,000 คนต้องอพยพออกไปทางทิศตะวันออก โดยอพยพออกไปเป็น 3 กลุ่ม คือกลุ่มหนึ่งไปที่อัลลัม กลุ่มหนึ่งไปที่ลิกซิม และกลุ่มหนึ่งไปที่ภูฐาน”

ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นๆ คริสต์ศตวรรษที่ 20 การอพยพออกไปอย่างถาวรของคนเนปาลเกิดขึ้นจากปัจจัยคือแรงดึงดูดจากภายนอก 2 อย่าง คือเมื่อสงครามระหว่างอังกฤษกับเนปาลสิ้นสุดลงในปี ค.ศ. 1816 เนปาลต้องเสียดินแดนทางตะวันออกของเนปาลให้กับอังกฤษ นั่นก็คือเมืองดาร์จีลิง ซึ่งต่อมาอังกฤษได้พัฒนาดาร์จีลิงเป็นสถานที่พักผ่อนของชาวอังกฤษ และพัฒนาการปลูกชาขึ้น คนงานในการทำไร่ชาแถบนั้นทั้งหมดล้วนจ้างไปจากเนปาล ภายในปี ค.ศ. 1876 อุตสาหกรรมใบชาได้จ้างคนงานรวม 19,000 คน ซึ่ง 90% ของคนงานดังกล่าวเป็นคนงานจากประเทศเนปาล

นอกจากนี้มียางานในหนังสือพิมพ์เนปาลในปี ค.ศ. 1990 ว่าตั้งแต่ปี ค.ศ. 1987 มีคนเนปาลพลัดถิ่นที่ถูกไล่ออกจากเมฆาลัย ซึ่งเป็นแคว้นทางเหนือของบังกลาเทศ ติดกับอัลลัมจำนวนประมาณ 60,000 คน หลักฐานเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่า “คนเนปาลพลัดถิ่นในอินเดีย” อยู่กันเป็นจำนวนมาก ๆ

ส่วนปัจจัยดึงดูดอันที่สองที่ทำให้คนเนปาลอพยพออกไปจากเนปาล ก็เห็นจะได้แก่การที่อังกฤษได้จ้างทหารกูรข่า ไปประจำการในกองทัพอังกฤษ-อินเดีย (British Indian Army) ซึ่งเริ่มขึ้นหลังสงครามอังกฤษ-เนปาล ในปี ค.ศ. 1814-16 ในขณะนั้นคนเนปาลได้ไปเป็นทหารให้กับกองทัพอังกฤษรวม 4,500 คน นอกจากนั้นยังมีพวกลิกซี่จ้างทหารเนปาลไปรบแทนลิกซี่ถึงในอัฟกานิสถานในช่วงปี 1824-30 ถึงปี ค.ศ. 1908 มีชาวกูรข่าในเนปาลที่ไปรับจ้างเป็นทหารให้กับอังกฤษเป็นจำนวนถึง 55,000 คน ในคนจำนวนดังกล่าวมีอยู่เพียง 11,000 คนเท่านั้นที่กลับประเทศเนปาล หลังจากถูกปลดประจำการหลังสงครามโลกครั้งที่หนึ่ง

ต่อแต่นั้นมาการไปรับจ้างเป็นทหารกูรข่าให้กับกองทัพอังกฤษ ได้กลายเป็นธรรมเนียมปฏิบัติสืบกันมาจนถึงปัจจุบัน ในยุคที่อังกฤษกำลังเรืองอำนาจและล่าอาณานิคมแถบเอเชียได้และอุษาคเนย์ อังกฤษได้ส่งกองทหารกูรข่าไปประจำยังที่ต่างๆ มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เมื่อญี่ปุ่นกำลังย่ำยีประเทศไทยไปพม่า อังกฤษได้ส่งกองทหารกูรข่าจำนวนมากของเนปาลมาช่วยกองทัพอังกฤษตามแนวชายแดนไทย-พม่า ไม่ให้รุกต่อไปได้ ในเรื่องนี้ คนเนปาลพลัดถิ่นที่อยู่ฝั่งพม่าได้เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เมื่อกองทหารเนปาลถูกส่งให้มาอยู่ในพม่าตามชายแดนไทย-พม่า ซึ่งอยู่กันนานจนได้ชักชวนญาติพี่น้องและเพื่อนฝูงจากเนปาลมาทำมาหากินในพม่า เพราะการทำกสิกรรมในพม่าดีกว่าในเนปาล คาดกันว่าได้อพยพกัน

มาเป็นหมู่บ้านๆ แล้วมาตั้งรกรากอยู่ในพม่า ซึ่งลูกหลานของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านั้น ยังมีอยู่ทั่วไปในพม่าในปัจจุบัน นับจำนวนเป็นแสนขึ้นไป (คนเนปาลพลัดถิ่นในพม่าท่านหนึ่งสันนิษฐานว่าในปัจจุบันนี้ มีคนเนปาลพลัดถิ่นที่ยังอยู่ในพม่ากว่า 250,000 คน) การอพยพไปพม่าในครั้งนั้น ทราบว่าเดินทางเท้าจากเนปาลไปถึงพม่า และแม้ทุกวันนี้ก็ยังมีคนใช้เส้นทางดังกล่าวนี้เดินทางติดต่อระหว่างเนปาลกับพม่าอยู่

อีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจก็คือทฤษฎี translocalization คือการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานที่อยู่ของผู้คน เพราะประเทศเนปาลมีที่ราบอยู่เพียง 17% ของพื้นที่ทั้งประเทศ ซึ่งหมายความว่าความเป็นอยู่ของคนเนปาลส่วนใหญ่ต้องอยู่ตามเขาหรือหุบเขา และการทำมาหากินทางกสิกรรมก็ไม่สะดวก สบายเหมือนกันกับที่ราบทั่วไป การที่อยู่ตามภูเขาสูง ๆ และเชิงเขาหิมาลัย ทำให้ต้องเลี้ยงชีพด้วยการเลี้ยงสัตว์ และทำให้คนเนปาลบางเผ่าบางกลุ่มมีวัฒนธรรมของการย้ายถิ่นที่อยู่เป็นประจำตามฤดูกาล กล่าวคือเมื่อเข้าฤดูหนาวชนเผ่าที่อยู่กันบนภูเขาสูงๆ ต้องย้ายถิ่นลงมาที่ต่ำ เพราะที่เขาส่งๆ จะถูกปกคลุมไปด้วยหิมะ และไม่เหมาะกับการที่ทั้งคนและสัตว์จะอาศัยอยู่ตลอดฤดูกาล นอกจากนี้ยังเป็นธรรมชาติของคนที่จะแสวงหาที่อยู่ที่ดีกว่าสบายในการทำมาหากินเลี้ยงชีพ ดังนั้นในวัฒนธรรมเนปาลการย้ายถิ่นที่อยู่ ไม่ถือว่าเป็นเรื่องที่แปลกแต่อย่างใด เพราะการเดินทางไปค้าขายต่างถิ่นไกลๆ และการย้ายถิ่นเป็นวัฒนธรรมของชาวเนปาลมาแต่โบราณกาล

ตามหลักฐานทางพระพุทธศาสนาและพงศาวดารต่างๆ มีหลักฐานมากมายที่บ่งบอกไว้ว่า พวกเจ้าศากยยะแถบกรุงกบิลพัสดุ์ ได้กระจัดกระจายไปเป็นคนพลัดถิ่นอยู่ในที่ต่างๆ ทั่วไปโดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพระเจ้าวิฑูทกะฆ่าล้างโคตรศากยยะในสมัยพุทธกาล มีพวกศากยยะส่วนหนึ่งที่หลบหนีจากกรุงกบิลพัสดุ์ไปได้ นอกจากนี้ยังมีหลักฐานทางประวัติศาสตร์กล่าวว่า ความจริงพระเจ้าอโศกมหาราชเองก็เป็นเจ้าศากยยะที่สืบสกุลมาแต่พุทธกาล ทั้งยังมีหลักฐานในมูลสารวาสติวาทีนของฝ่ายมหายานว่า พวกศากยยะได้อพยพย้ายถิ่นขึ้นไปอยู่แถบเหนือของกรุงกบิลพัสดุ์ คือกรุงการุญมาณทูในปัจจุบันมา ตั้งแต่ครั้งพุทธกาล

ส่วนในบังคลาเทศก็มีความเชื่อว่า มีศากยยะย้ายถิ่นฐานไปอยู่ทางตอนเหนือของบังกลาเทศปัจจุบัน ซึ่งทุกวันนี้รู้จักกันในชื่อสกุลว่า “บารุา” (สันนิษฐานว่า เป็นคำที่เพี้ยนมาจากคำว่า “บเร” หรือ “วร” ที่แปลว่าประเสริฐ ซึ่งเป็นคำที่เรียกพวกศากยยะในเนปาลมาแต่โบราณกาล และยังใช้เรียกอยู่ในปัจจุบัน) ในทำนองเดียวกัน ในประเทศพม่าก็มีพงศาวดารและความเชื่อมากมายระบุว่า เจ้าศากยยะจากกรุงกบิลพัสดุ์ได้ไปตั้งราชวงศ์ถึงในประเทศพม่า และมีความเชื่อกันว่า พ่อค้าชื่อตปฺลุสและภัลลิกะ ผู้ถึงเทววาจิกสรณคมน์ (คือถึงพระพุทธและพระธรรมเป็นสรณะ) คู่แรกและคู่เดียวของพระพุทธศาสนานั้น เป็นพ่อค้าพม่าที่ไปค้าขายถึงชมพูทวีปในสมัยพุทธกาล นอกจากนี้

มีหลักฐานทางประวัติศาสตร์มากมายที่บ่งชี้ว่ามีคนเนปาลเดินทางไปค้าขายและอพยพไปอยู่ในทิเบต<sup>4</sup> และยังมีการไปตั้งถิ่นฐานอยู่ถึงเมืองปักกิ่งในประเทศจีนตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 8

อนึ่ง ตามหลักฐานพระไตรปิฎกฉบับจีน ได้บันทึกไว้ว่า ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 5 มีพวก ศากยะจากกรุงกบิลพัสดุ์ในเนปาล ไปตั้งสำนักสอนพระพุทธศาสนาในแคว้นแคชเมียร์ (Kashmir) มีอยู่กันหลายสำนัก เมื่อพระจีนันักจาริกแสวงบุญสองท่านคือ ฟาเหียน (Fa-Hsien) กับจี้ยัน (Zhi Yan) กำลังจาริกไปสู่อินเดีย โดยผ่านเมืองแคชเมียร์ ท่านจี้ยัน ไม่เดินทางต่อไปถึงอินเดียกับท่าน ฟาเหียน เพราะพอใจกับสำนักสอนพระพุทธศาสนาต่างๆ ที่แคชเมียร์ และได้หยุดศึกษาพระธรรมวินัยอยู่ที่นั่นเองกับพระที่ไปจากกรุงกบิลพัสดุ์และไปประจำอยู่ที่แคชเมียร์ โดยให้ท่านฟาเหียนลง ไปอินเดียคนเดียว จากเรื่องนี้จะพอจะชี้ให้เห็นว่า การที่คนเนปาลปัจจุบันมีวัฒนธรรมในการอพยพไปอยู่เมืองอื่นๆ นั้น เป็นเรื่องปกติมาตั้งแต่สมัยโบราณ

### คนไทยและคนเนปาลเป็นพี่น้องกัน

ผู้วิจัยได้รับการท้าทายจากคนไทยเสมอว่า ผู้วิจัยดูเหมือนกับคนไทยมาก ไม่เหมือนกับ คนอินเดียเชื้อสายอินโดอารยัน (คือมีผิวดำและปลายจมูกแหลม)<sup>5</sup> และบางครั้งอาศัยนามสกุลของผู้วิจัย คือ ศากยะ สรุปลงไปว่า แม้พระพุทธเจ้าเองนั้นก็จะมีหน้าตาเหมือนคนไทยด้วยซ้ำ การถูกหักแบบเดียวกันบ่อยๆ ทำให้ผู้วิจัยเกิดความสงสัยว่า น่าจะมีส่วนบ้างไม่มากก็น้อย เพราะเมื่อเทียบสิ่งต่างๆ เช่นวัฒนธรรม ภูมิปัญญาชาวบ้าน เทคโนโลยีพื้นบ้านเป็นต้น ระหว่างคนเนปาลพื้นเมืองกับคนไทยพื้นเมือง จะเห็นว่ามีหลายๆ สิ่งเหมือนกันหรือคล้ายกันอยู่ เพื่อความกระจ่างในเรื่องนี้ เมื่อศึกษาเรื่องชาติพันธุ์ของคนไทยและคนเนปาล จึงได้พบว่า คนเนปาลพื้นเมืองกับคนไทย อาจมีต้นกำเนิดแหล่งเดียวกัน และอาจเป็นพี่น้องกัน

กลุ่มคนไทยที่อยู่ใกล้กับเนปาลมากที่สุดคือกลุ่มไทอาหมที่อยู่ทางอีสาน แม้คำว่าอีสานเองมีคนเห็นว่าเป็นคำเดียวกันกับคำว่า สยาม โดยให้เหตุผลว่าเนื่องจากคนพื้นเมืองอีสานออกเสียง ส นำหน้าได้ยาก<sup>6</sup> จึงต้องเอาคำว่า อา มานำหน้าจึงเป็น อาสาม หรือ อาขาม และทุกวันนี้ในอินเดียก็ออกเสียงเรียกอีสานว่า อาสาม อยู่เช่นเดิม การที่ไทอาหม เรียกดินแดนของตนว่า “สาม” และต่อมาเป็น “อาสาม” ในเรื่องนี้ ักญญา ลีลาลย์ (2544:110) มีความเห็นว่าแม้คำว่า “สยาม” ซึ่ง

<sup>4</sup> ในปัจจุบันนี้ก็ยังมีคนเนปาลพลัดถิ่นในทิเบตอาศัยอยู่

<sup>5</sup> ในประเทศเนปาลก็ทำการแยกแยะระหว่างคนอินเดียกับคนเนปาลอย่างชัดเจน คล้ายกับทัศนคติของคนไทยที่มีต่อคนอินเดีย

<sup>6</sup> ในเรื่องการออกเสียง ส. ที่นำหน้าคำไม่ได้นั้น เป็นเรื่องปกติของชาติพันธุ์ที่พูดภาษาตระกูลทิเบต-พม่าเป็นส่วนใหญ่

คนพื้นเมือง เนปาลในปัจจุบันก็ออกเสียงภาษาอังกฤษ เช่น school ไม่ได้ เขาจะอ่านออกเสียงเป็น อีสกุล

เป็นชื่อเดิมของประเทศไทย อาจเป็นเสียงที่กลายมาจาก "สาม" และถ้าเป็นเช่นนั้นก็เป็นธรรมดาที่ผู้ตั้งรกรากใหม่จะตั้งชื่อเมืองเลียนแบบเมืองเดิมที่ตนจากมา<sup>7</sup>

อนึ่ง การพูดถึงทฤษฎีของการตั้งชื่อเมืองเลียนแบบเมืองเดิมที่ตนจากมา มีข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ ความจริงประเทศเนปาลเองนั้นในยุคโบราณเคยรู้จักกันว่าเป็น "สุวรรณภูมิ" นักจาริกแสวงบุญชาวจีน ฮิเียนจั้ง (Hiuen Tsiang) ได้บันทึกไว้ว่าเนปาลมีชื่อเรียกว่า Su-pha-la-na-kuta-lo หรือ "สุวรรณภูมิ"<sup>8</sup> ส่วนเรื่อง "สุวรรณภูมิ" ที่เป็นประเทศไทย กับ "สุวรรณภูมิ" ที่เป็นเนปาล มีความเกี่ยวข้องกันอย่างไรเป็นเรื่องที่นักศึกษาวិจัยต่อไป

เมื่อศึกษาตามประวัติศาสตร์ เดิมบริเวณที่เป็นที่อยู่ของไทอาหมเป็นที่อยู่อาศัยของชนเผ่าผิวเหลืองเชื้อสายกัระตะ หรือกัรานติ ต่อมาประมาณ 2,000 ปีที่แล้ว ชนเผ่าอารยันได้แผ่อิทธิพลเข้าไปปกครองและนำเอาศาสนาพราหมณ์เข้าไป กลุ่มชนเผ่าผิวเหลืองจึงได้เคลื่อนย้ายไปอยู่ตามภูเขา ในปี พ.ศ. 1187 พระถังซำจั๋ง ซึ่งเดินทางไปศึกษาพระไตรปิฎกที่นั่นได้ได้รับเชิญจากกษัตริย์เมืองหรรษะวรวรรณะและเมืองกามรูปให้ไปเยือนและแสดงธรรม เมืองกามรูปหรือ อัสดัมในปัจจุบันเป็นรัฐโบราณ ปัจจุบันเป็นบริเวณฝั่งตะวันออกของแม่น้ำพรหมบุตร ครอบคลุมดินแดนบางส่วนของประเทศบังกลาเทศ และรัฐเมฆาลัยและรัฐตรีปุระของอินเดีย นอกจากนั้นเมืองกามรูปยังคงเคยเป็นดินแดนที่มีอาณาเขตติดต่อกับชายแดนกับประเทศเนปาลในอดีตกาล (มีเสาศิลาจารึกที่เมืองอัลลบาดาในอินเดีย จารึกไว้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 4 ว่า "เนปาลมีชายแดนทางทิศใต้ติดกับเมืองกามรูป") ยิ่งไปกว่านั้นในราว ๆ ปี ค.ศ. 713-733 กษัตริย์เนปาลชื่อว่า ชัยเทวะ ได้เคยแผ่อำนาจปกครองไปถึงเมืองกามรูป<sup>9</sup>

ความสัมพันธ์ระหว่างคนพื้นเมืองเนปาลกับอัสดัมหรือกามรูป ยังมีปรากฏในตำนานของกาฐมาณฑุว่า ราว ๆ ปี ค.ศ. 643-679 กษัตริย์เนเรนทระเทวะได้ส่งคนเนปาลกลุ่มหนึ่ง ไปอัญเชิญพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรจากเมืองกามรูปมาประทับที่กาฐมาณฑุ จากตำนานและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ชี้ให้เห็นว่า คนพื้นเมืองเนปาลกับคนอัสดัมมีความใกล้ชิดกันมากมาโดยตลอด และมีความเป็นไปได้สูงว่าน่าจะเป็นเผ่าเดียวกันด้วยซ้ำไป

คนพื้นเมืองชาวกัระตะผู้ที่ได้กลายมาเป็นคนไทอาหมในอัสดัม ความจริงเป็นเผ่าผิวเหลืองเผ่าเดียวกันกับคนพื้นเมืองของเนปาล เพราะเนปาลก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 5 ปกครองโดยเผ่า

<sup>7</sup> แต่เรื่องนี้ สังข์ พทโนทัย มีความที่เห็นแตกต่างไป สังข์เห็นว่า อัสดัม มาจาก ภาษาสันสกฤต คือมาจาก อสม แปลว่า ไม่มีใครเสมอเหมือน ไม่มีใครเทียบ ไม่เป็นรองใคร โดยเห็นว่า มีความเป็นมาจากการที่บรรพบุรุษไทที่นั่นให้คนพื้นเมืองเรียก คนไทว่า "อสม" ต่อมาตัว ส. ค่อยๆ เลื่อนเป็น ห. จึงกลายเป็น อหม แล้ว อะ ก็ค่อยเปลี่ยนเป็น อา ไป ดู เขียมไทยอาหม สายเลือดของเรา ประกอบ หน้า 96-98

<sup>8</sup> Pandey 1997: 98

<sup>9</sup> Siusser 1982:31-32

กิริยะเช่นเดียวกัน และต่อมาถูกผลักดันให้เคลื่อนย้ายไปอยู่ตามภูเขาโดยราชวงศ์ลิจจวี่ที่บุกรุกมาจากทิศตะวันตกของเนปาล นอกจากนี้ มีผู้เชี่ยวชาญทางชาติพันธุ์วิทยาได้ยืนยันตามตำนานของคนเนปาลไว้ว่า คนเนปาลพื้นเมืองหลายเผ่าในเนปาลปัจจุบันเป็นลูกหลานของพวกกิริยะในอดีต (มีเผ่าเนวาร์ ลิมบู ไร และกิริยะ เป็นต้น) และตามหลักฐานทางวรรณคดีในอินเดียได้พูดถึงพวกกิริยะว่าเป็นคนที่อาศัยอยู่ตามแนวเทือกเขาหิมาลัย

จากหลักฐานเหล่านี้ ทำให้น่าเชื่อได้ว่า พวกไทอาหมกับพวกคนพื้นเมืองเนปาลเป็นกลุ่มเดียวกัน และเมื่อไทอาหมกับคนไทยในประเทศไทยมีสายเลือดที่สัมพันธ์กัน ก็ไม่ใช่เรื่องแปลกที่คนเนปาลกับคนไทยอาจมีความสัมพันธ์เป็นสายเลือดเดียวกัน และเป็นเหตุให้คนเนปาลพลัดถิ่นที่อยู่ในประเทศไทยสามารถที่จะอยู่ได้เสมือนพี่น้องกัน ทั้งคนเนปาลพลัดถิ่นในไทยสามารถปรับตัวเองให้เข้ากับสังคมไทยดีกว่าคนอินเดียพลัดถิ่นในไทย

### เส้นทางเดินระหว่างเนปาลสู่ประเทศไทย/พม่า

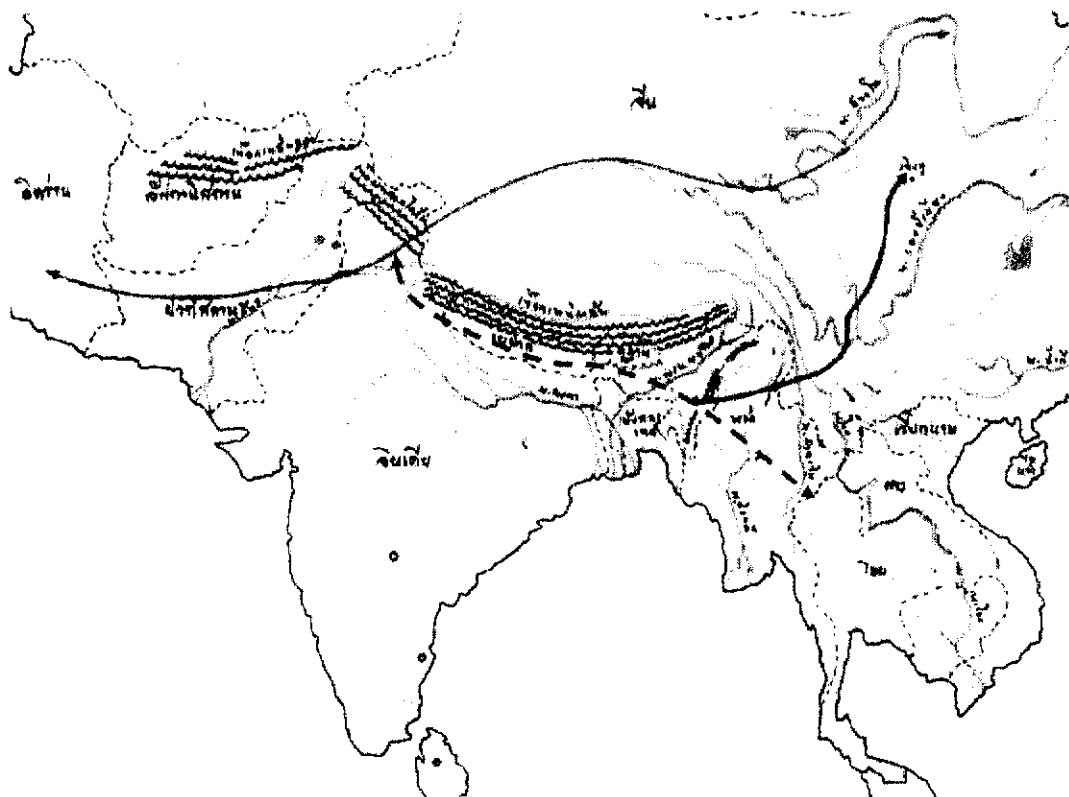
จากหลักฐานต่างๆ พอจะเห็นภาพต่างๆ ได้ว่า ไม่ว่าพวกศากยะจากกรุงกบิลพัสดุ์ ในอดีตหรือคนเนปาลเผ่าอื่นๆ ในปัจจุบัน สามารถเดินทางไปถึงแคชเมียร์ ไปสู่รบถึงอัฟกานิสถาน ซึ่งอยู่ไกลออกไปทางทิศตะวันตก สามารถจะไปถึงพม่า ซึ่งอยู่ทางทิศตะวันออกของเนปาล และทางเหนือก็ขึ้นไปตั้งถิ่นฐานถึงกรุงลาซาในทิเบต และต่อไปยังกรุงปักกิ่งได้ ก็น่าจะเป็นไปได้ว่าคงมีคนเนปาลบางกลุ่มที่ได้เดินทางมาตั้งถิ่นฐานอยู่ในประเทศไทยด้วยตั้งแต่ในโบราณกาล

เพื่อความชัดเจนของเรื่องนี้ คงต้องมีการศึกษาวิจัยทางมานุษยวิทยาที่ละเอียดต่อไป เพื่อที่จะได้ย้อนรอยวัฒนธรรมจากไทยไปสู่เนปาล ซึ่งผู้วิจัยเชื่อว่า ระหว่างไทยและเนปาล น่าจะมีเส้นทางการค้าขายที่ติดต่อกันมาแต่โบราณกาล เช่นเดียวกับเส้นทางการค้าขายไหมในจีน เส้นทางการค้าโบราณนี้อาจจะเชื่อมต่อกับเส้นทางการค้าโบราณที่เชื่อมต่อระหว่างมณฑลเสฉวนกับอินเดีย ที่เรียกว่า “สุ-เยียนตู”<sup>10</sup> เพราะถ้าเราศึกษาวัฒนธรรมเผ่าพันธุ์ต่างๆ ที่อาศัยอยู่ได้แนวเขาหิมาลัยที่ทอดยาวมาจนถึงประเทศพม่า จะพบว่าประเพณีวัฒนธรรมและกลุ่มภาษาของเผ่าต่างๆ ที่อาศัยอยู่ตลอดแนวนั้นส่วนใหญ่เป็นกลุ่มภาษาทิเบต-พม่า (Tibeto-Burman) ซึ่งกลุ่มชนเหล่านี้ได้มีต่อเนื่องกันมาจนถึงประเทศไทย เพราะเผ่าพันธุ์ต่างๆ ที่อยู่ทางภาคเหนือของประเทศไทยส่วนใหญ่เป็นกลุ่มที่ใช้ภาษาทิเบต-พม่า เช่นกะเหรี่ยง มูเซอเซเล อีก้อ เป็นต้น

ถ้าดูเส้นทางการเผยแพร่พระพุทธศาสนาไปสู่จีน เราจะเห็นว่าสมณทูตหรือวัฒนธรรมพุทธศาสนาเริ่มต้นไปจากเนปาล-อินเดีย ผ่านแคชเมียร์ ปากีสถาน อัฟกานิสถาน แล้วจึงย้อนเข้า

<sup>10</sup> เส้นทางการค้าโบราณจากเสฉวนถึงอินเดีย “สุ-เยียนตู” ใช้ม้าและล่อเป็นพาหนะ เกิดก่อน “เส้นทางแพรไหม” ในตะวันตกเฉียงเหนือประมาณ 2 ศตวรรษ ดู กัญญา สิลาลัย 2544:289

ไปในจีนตามเส้นทางสายไหม การที่ต้องเดินทางอ้อมไปเช่นนั้นก็เพราะว่า มีเทือกเขาหิมาลัยที่สูงชันทอดเป็นแนวขวางกั้นอยู่ตั้งแต่อัฟกานิสถานถึงพม่า ทำให้ลำบากต่อการข้ามไป จึงได้ใช้เส้นทางบนพื้นราบถึงแม้ว่าต้องอ้อมไปบ้างก็ตาม เมื่อผู้คนจากอินเดีย-เนปาลสามารถเดินไปตามแนวเทือกเขาหิมาลัยไปทางทิศตะวันตกจนถึงอัฟกานิสถานได้ จะไม่มีผู้คนหรือเส้นทางที่จะเดินทางมาทางทิศตะวันออกบ้างหรือ นับว่าเป็นเรื่องที่น่าค้นคว้าศึกษาต่อไป



#### แผนที่แสดงเส้นทางเดินทางระหว่างไทย-เนปาล

- ➔ เส้นทางการค้าโบราณที่เรียกกันว่า "เส้นทางสายไหม"
- ➔ เส้นทางการค้าโบราณ "สู่-เยียนตู" ระหว่างมณฑลเสฉวนกับอินเดีย
- ➔ เส้นทางเดินโบราณเชื่อมระหว่างแคชเมียร์-เนปาล-ไทย

อย่างไรก็ตาม ในเรื่องเส้นทางเดินเท้าระหว่างไทย-พม่า-เนปาล ผู้วิจัยได้รับคำยืนยันจากคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่าชื่อ ชฎิล ปัจจุบันนี้อายุ 52 ปีว่า ในปี พ.ศ. 2518 เขาได้เดินเท้าจากพม่าข้ามฉีปู้ ผ่านอัลลัม และเข้าเนปาลทางด้านลิลคูรี ซึ่งเป็นด้านตะวันออกสุดของเนปาลในปัจจุบัน และใช้เส้นทางเดินไปกลับระหว่างพม่า-เนปาล รวม 40 กว่าวัน พร้อมกับได้ยืนยันว่าเป็นเส้นทางเดินที่ใช้กันมาแต่โบราณกาล เพราะเป็นเส้นทางเดินที่บรรพบุรุษของนายชฎิลใช้และบอก

ต่อๆ กันมา นายชฎิลยังกล่าวต่อไปอีกว่า ทุกวันนี้จากพม่ามีถนนที่รถยนต์วิ่งได้ ซึ่งผ่านไปยังมีบุรี อัสสัม และเนปาล และใช้เวลาเดินทางจากพม่าไปถึงเนปาลในปัจจุบันโดยรถยนต์เพียง 3-5 วัน และคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่ายังใช้เส้นทางนั้นไปถึงเนปาลอยู่ เนื่องจากคนเหล่านั้นไม่มีเอกสารใดๆ พอที่จะใช้เป็นหลักฐานเดินทางโดยเครื่องบินได้ เพราะคนเหล่านั้นยังไม่ได้รับการยอมรับว่าเป็นคนพม่าและทางการพม่าก็ไม่ยอมออกหนังสือเดินทางให้ ในขณะเดียวกันทางการเนปาลก็ไม่ยอมรับว่าเป็นคนเนปาลด้วย ทั้งๆ ที่โดยสายเลือดนามสกุล วัฒนธรรมและภาษาแล้ว คนเหล่านั้นก็เป็นชาวเนปาลเต็มตัว เพราะฉะนั้นสำหรับคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่ามีหนทางเดียวที่สามารถจะไปเยี่ยมถิ่นบรรพบุรุษของตนได้ก็ด้วยการเดินทางไปด้วยเท้า เพื่อหลบหนีปัญหาการเมืองที่ต้องข้ามชายแดนของประเทศต่างๆ

อนึ่ง มิใช่เฉพาะคนเนปาลหรืออินเดียเท่านั้นที่ใช้เส้นทางเดินเท้าระหว่างอินเดีย-เนปาล-ไทย เท่านั้น ตามหลักฐานในประวัติศาสตร์ไทย ปรากฏว่ามีนักจาริกแสวงบุญไทย ที่เดินทางด้วยเท้าเข้าไปถึงประเทศเนปาลเช่นเดียวกัน คือในราวปีพุทธศักราช 2442 (ค.ศ. 1899) ในบันทึกของพระองค์เจ้าปฤษฎางค์ได้บันทึกไว้ว่า ได้ไปนมัสการปูชนียสถานที่ลุมพินี สถานที่ประสูติของพระพุทธเจ้าในเนปาล ซึ่งในเวลานั้นต้องข้ามชายแดนจากอินเดียข้ามไปยังเนปาล นอกจากนี้ยังมีหลักฐานอีกว่าพระรุดงคฺชื่อ พระสมุทรมณี (เนตร) จากวัดบุปผาราม กรุงเทพมหานคร ก็ได้เดินรุดงค์ผ่านพม่าไปยังอินเดีย เพื่อนมัสการปูชนียสถานที่พุทธคยา สถานที่ตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า ซึ่งอยู่ห่างจากประเทศเนปาลไม่เท่าใดนัก หลักฐานเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่าการเดินทางระหว่างไทยและเนปาลนั้นไม่ใช่เป็นสิ่งเหลือวิสัยแต่อย่างใด และมีการไปมาหาสู่กันอยู่โดยตลอด และเข้าใจกันว่ามีเส้นทางเดินที่คนโบราณใช้เดินกันจนเป็นที่รู้จักกันในระดับหนึ่ง (ดูแผนที่ประกอบ)

### ความสัมพันธ์ระหว่างไทย-เนปาล

จริงอยู่ถึงแม้ว่ายังไม่มีหลักฐานที่ชัดเจนว่า ระหว่างไทยและเนปาลมีการเชื่อมต่อทางวัฒนธรรมหรือความสัมพันธ์ใด ๆ โดยตรงในอดีตก็ตาม (ความสัมพันธ์ทางการทูตเริ่มต้นปี พ.ศ. 2503) แต่ก็มีได้หมายความว่าผู้คนระหว่างสองประเทศนี้ไม่มีการติดต่อกันเลย ความจริงเมื่อศึกษาวัฒนธรรมไทย ก็เห็นว่าวัฒนธรรมเนปาลได้มามีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมไทยมาแต่โบราณกาล โดยผ่านมาทางวัฒนธรรมพุทธศาสนา ถึงแม้ว่าในอดีตประเทศไทยไม่รู้จักคำว่าเนปาล แต่รู้จักคำว่าหิมพานมาแต่โบราณกาล ทั้งจากเรื่องต่างๆ ในพระพุทธรูปหรือในวรรณคดีไทย เมื่อพูดถึงป่าหิมพานต์และสิ่งสรรพสัตว์ที่มีอยู่ในป่าหิมพานต์ ซึ่งก็คือเนปาลนั่นเอง (เนปาลนั้นบางครั้งก็รู้จักกันในนามว่าหิมวันตประเทศหรือ หิมพานต์ประเทศ)

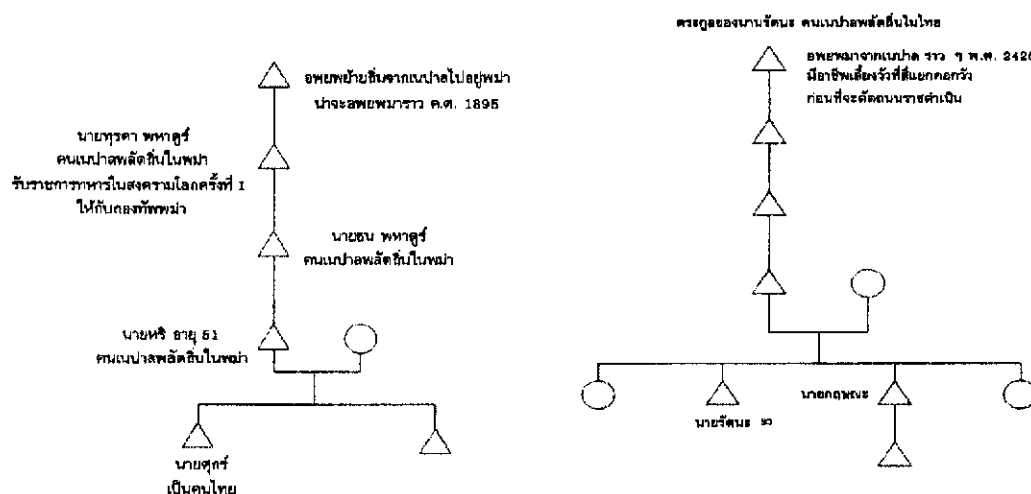
ความสัมพันธ์ระหว่างไทย-เนปาล เริ่มปรากฏชัดเจนขึ้น ในสมัยอยุธยา เพราะในกรุงของ วัดราชบูรณะ ซึ่งเป็นวัดที่สร้างขึ้นใน พ.ศ. 1963 (ค.ศ. 1420) พบว่าในจำนวนพระพุทธรูปที่ค้นพบ ปรากฏมีพระพุทธรูปจากประเทศเนปาลรวมอยู่ด้วยสององค์<sup>1</sup> การค้นพบครั้งนี้นับว่าเป็นหลักฐานสำคัญที่บ่งบอกได้ถึงความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมอันดีระหว่างไทย-เนปาลที่น่าจะมีมาแต่โบราณ การที่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 15 ต้นๆ ได้มีพระพุทธรูปจากประเทศเนปาลเข้ามาถึงประเทศไทยนั้น ก็พอที่จะสันนิษฐานได้ว่า อาณาจักรอยุธยารู้จักประเทศเนปาล และมีความสัมพันธ์กันถึงกับมีการได้มาซึ่งพระพุทธรูปเนปาลดังกล่าว ก็ทำให้เป็นที่น่าสนใจว่า ยังมีหลักฐานอื่นอีกหรือไม่ในยุคกรุงศรีอยุธยา ที่จะช่วยให้สืบสานความสัมพันธ์ระหว่างไทย-เนปาลชัดเจนขึ้น

นอกจากพระพุทธรูปเนปาลที่ค้นพบในยุคกรุงศรีอยุธยาแล้ว ยังมีหลักฐานอีกอย่างหนึ่งที่แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างไทย-เนปาลได้ดี นั่นก็คือ วาลวิชนี หรือแสงจามรี ตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 ได้อธิบายถึง วาลวิชนี ไว้ว่า เป็นหนึ่งในราชกกุธภัณฑ์ 5 อย่างที่พระมหากษัตริย์ไทยทุกพระองค์ต้องมี ซึ่งมีกล่าวไว้ในจดหมายเหตุบรมราชาภิเษก รัชกาลที่ 2 สำหรับวาลวิชนีในกาลก่อนทำเป็นพัดใบตาล อย่างที่เรียกว่า พัดนิ่มมะขาม ต่อมาท่านเห็นควรเป็นแสงจามรีจึงจะถูกกว่า เพราะศัพท์ว่า วาลวิชนี หมายถึงเส้นโคชนิดหนึ่ง จึงสร้างแสงจามรีขึ้น

การที่สมัยก่อนใช้พัดใบตาลแทนวาลวิชนี หรือแสงจามรี ก็อาจเป็นเพราะหาแสงจามรีไม่ได้ เพราะแสงจามรีดังกล่าวมีอยู่เฉพาะแถบเทือกเขาหิมาลัยของเนปาล เมื่อความสัมพันธ์และการเดินทางไปมาหาสู่กันระหว่างไทย-เนปาลเริ่มขึ้น ทำให้การนำเอาแสงจามรีจากเนปาลมาถึงไทยก็ง่ายขึ้น ต่อมาเลยได้เปลี่ยนจากพัดใบตาลเป็นแสงจามรีให้ถูกต้องตามธรรมเนียมประเพณี หรือใช้ทั้งสองอย่างมาโดยตลอด จากหลักฐานดังกล่าวพอจะสันนิษฐานได้ว่า อย่างน้อยในรัชกาลที่ 2 ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับเนปาลก็น่าจะได้มีขึ้นแล้ว

แต่ที่แน่ๆ จากการสอบถามของผู้วิจัย มีหลักฐานที่ชัดเจนว่า มีคนเนปาลได้ย้ายถิ่นฐานมาอยู่ในประเทศไทยตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 สำหรับในเรื่องนี้ นายรัตนะ คนเนปาลพลัดถิ่นในไทยที่กล่าวถึงในตอนต้น ได้เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า บรรพบุรุษต้นตระกูลของนายรัตนะเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นที่เดินทางโดยเท้ามาจากเนปาล และมาทำอาชีพเลี้ยงวัวอยู่ในยุครัชกาลที่ 5

<sup>1</sup> ม.ล. ภัทรพร จิระประวัติ เป็นผู้ที่บอกข้อมูลนี้ ในการประชุม the 13<sup>th</sup> Conference of the International Association of Buddhist Studies ที่มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ ระหว่างวันที่ 8-13 ธันวาคม 2545 ในหัวข้อเรื่อง Interpretation of Religious Practice at Wat Ratchaburana in Ayutthaya: Studies Based on Buddhist Imagery, Mural Painting and Gold Deposits



ชุมชนของบรรพบุรุษของนายรัตนในครั้งนั้น อาศัยอยู่ในย่านสี่แยกคอกวัวก่อนที่จะทางราชการจะทำการตัดถนนราชดำเนินกลาง เมื่อทางการทำการตัดถนน ชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่นจากสี่แยกคอกวัวก็ต้องกระจัดกระจายออกไปตั้งรกรากในที่ใหม่นอกเกาะกรุงรัตนโกสินทร์

ช่วง 100 ปีที่ผ่านมา ปรากฏว่ามีคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่าได้อพยพต่อจากพม่าเข้ามายังประเทศไทยเป็นจำนวนมาก ซึ่งในการเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภารในยุคแรกๆ นั้น ได้รับการปฏิบัติที่ดีจากสังคมเจ้าถิ่น ซึ่งต่อมาคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านั้นก็ถูกกลืนไปด้วยนิตินัยเป็นคนไทยในที่สุด แม้ว่าโดยพฤตินัยหรือทางวัฒนธรรม เขายังคงรักษาอัตลักษณ์ความเป็นเนปาลไว้ได้อยู่ ดังตัวอย่างของนายรัตน ซึ่งเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นในไทยที่มาในยุคต้นๆ ได้กลายเป็นคนไทยเต็มตัว กับครอบครัวของนายหริ ที่ยังอยู่ในกระบวนการของความเป็นคนไทยทางนิตินัย (ดูตารางการสืบวงศ์วาน)

### ขนาดของชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่น

ชุมชนชาวเนปาลนอกประเทศเนปาลมีกระจายกันอยู่ในหลายประเทศ ทั้งในเอเชีย ยุโรป และอเมริกา ในเอเชียเองชุมชนชาวเนปาลที่อยู่นอกประเทศเนปาลมากที่สุดเห็นจะเป็นประเทศอินเดีย ตามสถิติของอินเดียในปี พ.ศ. 2524 มีประชากรที่พูดภาษาเนปาลในอินเดียอยู่ราว 2.25 ล้านคน (จากจำนวนประชากรของเนปาลเกือบ 20 ล้านคน) ในจำนวนประชากรที่พูดภาษาเนปาลเหล่านี้ มีประชากรที่เกิดในเนปาลเองแต่ย้ายถิ่นฐานไปอยู่ในอินเดียที่หลัง มีอยู่รวม 521,378 คน แต่ตามข้อมูลของสมาคมภาษาเนปาลในอินเดียกล่าวอ้างว่า แท้ที่จริงแล้วคนเนปาลที่ย้ายถิ่นฐานลงไปอยู่ในอินเดียมีอยู่ถึง 5 หรือ 6 ล้านคนด้วยกัน ส่วนรัฐบาลของภูฐานให้ตัวเลขว่าชุมชนชาวเนปาลในอินเดียมีอยู่สูงถึง 10 ล้านคนทีเดียว (น่าจะเป็นตัวเลขที่สูงเกินความเป็นจริง!)

นอกจากในอินเดียแล้ว ที่ประเทศภูฏานเองก็มีชุมชนเนปาลอยู่จำนวนไม่น้อยทีเดียว องค์การที่ทำงานเพื่อผู้อพยพบางองค์กรได้ให้ตัวเลขว่า ในภูฏานเองนั้นมีคนเนปาลพลัดถิ่นอยู่ถึง 50% ของประชากร ในขณะที่รัฐบาลของภูฏานเองให้ตัวเลขในปี พ.ศ. 2522 ไว้ว่า มีคนเนปาลพลัดถิ่นอาศัยอยู่ในภูฏานมีอยู่เพียง 33% ของประชากรทั้งหมดของภูฏาน

นอกจากสองประเทศที่อยู่ใกล้ๆ เนปาลแล้ว ไม่ปรากฏว่ามีการศึกษาจำนวนคนเนปาลพลัดถิ่นที่อยู่ในประเทศทางเอเชียอื่นๆ อีก แต่ก็มีคนเนปาลพลัดถิ่นอยู่ในประเทศทิเบต พม่าและไทยไม่น้อยทีเดียว โดยเฉพาะในประเทศพม่านั้น มีคนเนปาลพลัดถิ่นอยู่เป็นจำนวนมาก และอยู่กันมานานจนชาวเนปาลพลัดถิ่นจำนวนหนึ่งได้รับยศสูงๆ อยู่ในกองทัพของรัฐบาลพม่าจำนวนหนึ่ง สำหรับในประเทศไทยก็เช่นเดียวกัน มีคนเนปาลพลัดถิ่นได้มาตั้งรกรากในประเทศไทยแต่โบราณกาล และได้เป็นผู้มีชื่อเสียงทางธุรกิจในระดับประเทศก็มี แต่ที่สำคัญก็คือคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ เกือบจะไม่รู้สึกตัวว่าเป็นคนพลัดถิ่น เพราะอัตลักษณ์ทั่วไปของคนพลัดถิ่นเหล่านี้ เกือบจะถูกกลืนไปโดยวัฒนธรรมสังคมเจ้าถิ่นจนหมด แต่ในส่วนตัวก็ ยังปรับเข้ากับวัฒนธรรมเจ้าถิ่นได้ไม่สนิทเหมือนกับชุมชนมอญบางชุมชนในประเทศไทย ที่กลายเป็นคนไทยไปแล้วโดยสมบูรณ์แบบ

ในประเทศไทย คนเนปาลที่มีอัตลักษณ์ชัดเจนที่สุด เห็นจะได้แก่กลุ่มคนเนปาลที่ทางกรมการปกครองได้รวมเข้าไว้กับชนกลุ่มน้อย ซึ่งได้รับตัวเลขจากเจ้าหน้าที่ว่า มีอยู่ราวๆ 1,100-1,200 คน (ตามสถิติปี พ.ศ. 2545) แต่ก็ไม่ได้รับข้อมูลเพิ่มเติมว่าชนกลุ่มน้อยชาวเนปาลเหล่านี้ เป็นกลุ่มไหนกันแน่ กล่าวคือเป็นกลุ่มคนเนปาลพลัดถิ่นที่มาอยู่ยาวนานแล้ว หรือกลุ่มที่อพยพเข้ามาอยู่ในประเทศไทยก่อน 9 มีนาคม 2519 อันเป็นระยะเวลาที่คณะรัฐมนตรีในสมัยนั้นลงมติว่า ชุมชนที่เข้ามาก่อนวันดังกล่าวถือว่าเป็น “ผู้พลัดถิ่น” และกลายเป็นชนกลุ่มน้อย หากเข้ามาหลังวันที่ประกาศ ให้ถือว่าเป็นผู้หลบหนีเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย

อนึ่ง เมื่อประเทศพมามีปัญหาการเมือง ความยากลำบากทางเศรษฐกิจ และความไม่ปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินจึงเกิดขึ้น และผู้ที่ได้รับผลกระทบโดยตรงก็คือ พวกชนกลุ่มน้อยในพม่า ซึ่งเป็นเหตุให้ชนกลุ่มน้อยในพม่าพากันหลบหนีเข้ามาอยู่อาศัยในเขตไทยในพื้นที่จังหวัดชายแดน 9 จังหวัดที่มีเขตแดนติดต่อกับพม่า ประกอบด้วย ระนอง ชุมพร ประจวบคีรีขันธ์ ราชบุรี กาญจนบุรี ตาก เชียงราย เชียงใหม่ และแม่ฮ่องสอน ทางราชการเรียกชนกลุ่มน้อยที่หลบหนีเข้ามา ก่อนปี พ.ศ. 2519 เหล่านี้ ว่า “ผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่า” ซึ่งได้แก่ ชนกลุ่มน้อยกลุ่มต่างๆ เช่น ไทยใหญ่ มอญ กะเหรี่ยง คนเชื้อสายลาว คนเชื้อสายไทย และเนปาล (ตามสถิติของกระทรวงมหาดไทยในปี พ.ศ. 2529 มีผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่ารวม 49,000 คน)

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คนเนปาลพลัดถิ่นที่แทรกอยู่ในกลุ่ม “ผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่า” ต่างพากันทยอยเข้าสู่ประเทศไทยในระยะเวลาที่ต่างกัน บางพวกเพิ่งจะอพยพเข้ามาในระยะเวลา 25 ปี เช่น ผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่า ทางด้านจังหวัดระนอง กาญจนบุรี และบางกลุ่มอยู่มานานกว่า 45 ปี เช่น ผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่า ในอำเภอแม่สาย จังหวัดเชียงราย เป็นต้น แต่ถ้าจะพิจารณาถึงถิ่นที่อยู่ของคนเนปาลพลัดถิ่นที่เข้ามาในนามของ “ผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่า” โดยมากจะอยู่ในพื้นที่ด้านตะวันตก ได้แก่ พื้นที่จังหวัดราชบุรี กาญจนบุรี และตาก โดยเฉพาะในพื้นที่จังหวัดกาญจนบุรี คนเนปาลพลัดถิ่น อาศัยอยู่ในหลายอำเภอ ได้แก่ อำเภอเมือง อำเภอทองผาภูมิ อำเภอสังขละบุรี อำเภอไทรโยค และอำเภอศรีสวัสดิ์ จากตัวเลขของกรมการปกครองเมื่อปี พ.ศ. 2529 ปรากฏว่ามีผู้พลัดถิ่นสัญชาติพม่า ในจังหวัดกาญจนบุรีมีทั้งหมด 17,729 คน ซึ่งในจำนวนนี้มีชาวเนปาลอยู่ด้วยจำนวนหนึ่ง และสำหรับคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ ขจัดภัย บุรุษพัฒน์ (2540:70) อธิบายไว้ว่า “เป็นคนเนปาลที่อพยพจากเนปาลเข้ามาอาศัยอยู่ในพม่ามาแล้ว บางส่วนก็พากันอพยพเข้ามาอาศัยอยู่ในเขตไทยในอำเภอชายแดนของจังหวัดกาญจนบุรี”

ในจำนวนของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ มีผู้ที่ได้รับบัตรผู้ลี้ภัย หรือบัตรเขียว คือมีสิทธิอยู่ในประเทศไทยและประกอบธุรกิจได้มีอยู่จำนวน 1,106 คน (ตัวเลขนี้ได้จากการสัมภาษณ์คนเนปาลพลัดถิ่น มิใช่จากหน่วยราชการ) นอกจากนี้ยังมีจำนวนหนึ่งที่ได้แปลงสัญชาติเป็นไทยไปแล้ว ซึ่งใบแปลงสัญชาติดังกล่าวนี้เรียกกันในกลุ่มคนเนปาลพลัดถิ่นว่า “บัตรไทย” มีอยู่ประมาณ 200 คน กับกลุ่มคนเนปาลพลัดถิ่นที่ถือ “ใบต่างดาว” อีกจำนวนหนึ่ง ตามที่ได้สัมภาษณ์นายประกาศ คนเนปาลพลัดถิ่นคนหนึ่ง ถึงเรื่องจำนวนคนเนปาลพลัดถิ่นอย่างคร่าวๆ เท่าที่เขาทราบ เขาแจ้งว่า “ที่ภูเก็ต มีอยู่ประมาณ 4,000 คน ที่หัวหิน ประมาณ 250 คน ที่เกาะสมุย ประมาณ 200 คน ที่เชียงใหม่ประมาณ 150 คน ที่แม่สอด ประมาณ 300 คน ที่กาญจนบุรี ประมาณ 20 คน” ในกรุงเทพมหานครเองนั้นมีคนเนปาลพลัดถิ่นกระจายกันอยู่หลายย่าน เช่น ย่านพาหุรัด บางรัก พระโขนง เป็นต้น เมื่อรวมทุกประเภทเข้าด้วยกันแล้วคนเนปาลพลัดถิ่นในไทยมีอยู่เท่าใด บอกได้ค่อนข้างจะยากมาก แต่นายประกาศเองได้สันนิษฐานว่า “น่าจะอยู่เกือบ 30,000 คนเป็นอย่างต่ำ”

### คนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย

ในช่วง 100 ปีที่ผ่านมา จำนวนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทยมีจำนวนเพิ่มมากขึ้นกว่าในอดีตมาก ในจำนวนชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทยที่มีอยู่ในปัจจุบัน พอจะแบ่งประเภทออกเป็นกลุ่มใหญ่ๆ ได้ 4 กลุ่ม คือ

1. คนเนปาลพลัดถิ่นที่อพยพเข้ามาก่อนสงครามโลก ครั้งที่ 2
2. คนเนปาลพลัดถิ่นที่เป็นชนกลุ่มน้อยอพยพเข้ามาจากพม่า

3. คนเนปาลที่แต่งงานกับคนไทย
4. พวกนักเรียนนักศึกษาและพวกที่ทำงานอยู่ในประเทศไทย

1. คนเนปาลพลัดถิ่นที่อพยพเข้ามาก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 คนเนปาลพลัดถิ่นในกลุ่มนี้มีอยู่กันเท่าใดไม่อาจที่จะทราบได้ เพราะคนเนปาลที่อพยพมาก่อนสงครามโลกมีอยู่ไม่กี่ตระกูลที่ยังคงรักษาความเป็นคนพลัดถิ่นไว้ได้ นอกนั้นได้ถูกสังคมวัฒนธรรมไทยกลืนไปเป็นคนไทยจนความเป็นคนพลัดถิ่นได้หายไปหมดแล้ว ในบรรดาคนเนปาลพลัดถิ่นที่ยังรักษาสถานภาพของความเป็นคนพลัดถิ่นไว้ได้ เห็นจะมีตระกูลของนายรัตนะที่ได้กล่าวถึงในตอนต้นของงานวิจัยนี้ และตามการสันนิษฐานของนายรัตนะ น่าจะยังมีตระกูลอื่นอยู่อีกบ้าง แต่ไม่ทราบว่าเป็นใครและอยู่ที่ไหนกันบ้าง ส่วนคนเนปาลที่หมดสภาพเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นไปแล้วก็คงมีอยู่ไม่น้อย ในกรณีนี้ ผู้วิจัยมีความสงสัยในบางตระกูลที่รู้จักกันว่าเป็นแขกจาม อาจจะมีคนเนปาลรวมอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย

ในกลุ่มแขกจามหรือชุมชนบ้านครัวในกรุงเทพมหานคร มีอยู่ตระกูลหนึ่งที่ใช้นามสกุลของตนว่าเป็น “เศรษฐะ” ผู้วิจัยเข้าใจว่าน่าจะเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นที่อพยพมาตั้งแต่ต้นยุคกรุงรัตนโกสินทร์ เพราะสกุล “เศรษฐะ” เป็นสกุลใหญ่ที่มีอยู่เฉพาะในเนปาลและดินแดนใกล้เคียงที่เกี่ยวข้องกับเนปาลเท่านั้น และตามตำนานที่เล่าขานกันในกลุ่ม “เศรษฐะ” ที่อยู่ที่บ้านครัว เข้าใจกันว่าเป็นแขกจามที่อพยพมาจากที่อื่นก่อนยุคกรุงรัตนโกสินทร์ และแขกจามเหล่านี้ถึงแม้ว่าทุกวันนี้จะนับถือศาสนาอิสลามก็ตาม แต่ตามประวัติศาสตร์พวกจามเดิมนับถือพุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์ ถือพระศิวะเป็นใหญ่และบูชาศิวลึงค์ ส่วนพุทธศาสนาถือแบบมหายาน<sup>12</sup> และแต่เดิมอพยพมาจากทางเหนือของประเทศไทยปัจจุบัน เป็นที่น่าสังเกตว่าพวกกลุ่ม “เศรษฐะ” ในเนปาลยังนับถือศาสนาพราหมณ์และถือพระศิวะเป็นใหญ่และยังบูชาศิวลึงค์ พร้อมกันนั้นบางกลุ่มนับถือพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานปนอยู่ด้วย ถึงแม้ว่าจะยังหาความสัมพันธ์ระหว่างพวก “เศรษฐะ” ในประเทศไทยกับในเนปาลได้ไม่ชัดเจนนัก แต่มีความเป็นไปได้ว่าพวก “เศรษฐะ” ในไทยอาจเป็นลูกหลานที่อพยพมาจากพวก “เศรษฐะ” ในเนปาลตามเส้นทางเดินระหว่างไทย-เนปาลแต่โบราณกาลก็ได้

2. คนเนปาลพลัดถิ่นที่เป็นชนกลุ่มน้อยอพยพเข้ามาจากพม่า จำนวนของคนเนปาลพลัดถิ่นกลุ่มนี้ในปัจจุบันนี้มีอยู่เป็นจำนวนมาก และกระจายอยู่ทั่วประเทศไทย ในกลุ่มนี้มีอยู่ประมาณ 1,000 กว่าคนที่ได้รับโอนสัญชาติเป็นไทยแล้ว แต่ยังมีเป็นจำนวนมากถือเพียงบัตรแรงงานเฉพาะที่ ไม่อย่างนั้นก็จะถือว่าเป็นแรงงานพม่าที่เข้าประเทศโดยผิดกฎหมาย สำหรับเจ้าหน้าที่ของไทย

<sup>12</sup> สารานุกรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 8 2521:4904

แล้วถือว่าคนเหล่านี้คือแรงงานชาวพม่า เพราะเป็นคนที่ข้ามแดนมาทางพม่า แต่แท้ที่จริงแล้วพวกนี้ก็คือคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่านั้นเอง นายชฎิล ซึ่งเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่า แต่ทุกวันนี้ถือหนังสือเดินทางของเนปาลสันนิษฐานว่า คนเนปาลพลัดถิ่นในพม่าที่อพยพเข้ามาในประเทศไทยน่าจะมียุอยู่สูงถึง 50,000 คน คนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ถึงแม้ว่ามีน้อยคนที่จะสามารถบ่งบอกถึงต้นกำเนิดของตนในเนปาลได้ แต่ความเป็นอยู่ อาหารการกิน ชื่อสกุล และการแต่งงานก็ยังคงรักษาวัฒนธรรมเนปาลอยู่ สังคมของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้อยู่กันเหมือนกับการเป็นอยู่กันในสังคมเนปาล คล้ายกับยกเอาส่วนหนึ่งของเนปาลมาไว้ในประเทศไทยเลยทีเดียว เพราะชุมชนคนเนปาลพลัดถิ่นยังประกอบพิธีกรรมเนื่องด้วยชีวิตเหมือนกับที่ทำกันอยู่ในเนปาล โดยมีโรหิตเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมประจำชุมชนนั้นๆ ด้วย

3. คนเนปาลที่แต่งงานกับคนไทย ในกลุ่มนี้เห็นจะมีจำนวนไม่มากนัก แต่มีทั้งสองฝ่ายที่ชายเนปาลแต่งงานกับหญิงไทย และหญิงเนปาลแต่งงานกับชายไทย แต่ประเภทหลังนี้ค่อนข้างจะมีน้อยมาก คนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ มีแนวโน้มที่จะให้วัฒนธรรมเจ้าถิ่นกลืนไปมาก แม้ว่าจะมีจำนวนหนึ่งที่พยายามจะรักษาอัตลักษณ์ของตนด้วยการจัดกิจกรรมหรือประเพณีต่างๆ แบบเนปาล อยู่ในหมู่คนเนปาลพลัดถิ่นด้วยกัน และบางครั้งอาจจะทำกิจกรรมร่วมกับคนเนปาลพลัดถิ่นประเภทที่ 4 ด้วย

4. พวกนักเรียนนักศึกษาและพวกที่ทำงานอยู่ในประเทศไทย คนเนปาลกลุ่มนี้อาจจะเรียกว่าเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นโดยสมบูรณ์คงไม่ได้ เพราะคนเหล่านี้อยู่ในประเทศไทยในระยะ เวลาที่มีจำกัด ไม่ใช่ย้ายถิ่นฐานมาอยู่อย่างถาวรเลย แต่อย่างไรก็ตามอย่างน้อย 20-30% ของคนเนปาลที่มารับการศึกษาและมาทำงานอย่างถูกต้องในประเทศไทย มักจะหาหนทางที่จะอยู่ในประเทศไทยในระยะยาว จากการสำรวจคร่าวๆ พบว่าในบรรดานักศึกษาเนปาลในสถาบัน เอไอที ซึ่งมีอยู่เป็นจำนวนร้อยขึ้นไป เมื่อจบการศึกษาแล้วพยายามหางานทำอยู่ในประเทศไทยกว่า 20-30% ของนักศึกษาทั้งหมด และกลุ่มคนเนปาลเหล่านี้ก็มีสังคมของตนเอง และยังพยายามรักษาอัตลักษณ์ความเป็นคนเนปาลในการกิน การแต่งงาน และภาษาที่พูดแม้ว่าจะอยู่ท่ามกลางสังคมไทย

## สรุป

ท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ (Globalization) และสิ่งที่ตรงกันข้ามกันคือ ความเป็นชาตินิยม (Nationalism) ในปัจจุบัน ได้ก่อให้เกิดผลกระทบโดยตรงต่อชุมชนคนพลัดถิ่น และทำให้คนพลัดถิ่นประสบปัญหา ในการที่จะรักษาสถานภาพของความเป็นคนพลัดถิ่นไว้ให้ได้อย่างสมบูรณ์ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการเมืองภายในประเทศย่อมมีผลโดยตรงกับชุมชนคนพลัดถิ่น สำหรับคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทยที่อพยพมาอยู่ก่อนสงครามโลก ครั้งที่ 2 ผู้ซึ่งได้เป็นคนไทยไปแล้วทั้ง

โดยสัญชาติและเชื้อชาติ กับคนเนปาลพลัดถิ่นบางกลุ่มที่อยู่ในส่วนของชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย กับอีกประเภทหนึ่งที่ได้รับสัญชาติไทยแล้ว แต่เชื้อชาติยังเป็นเนปาลอยู่ อาจไม่ได้ผลกระทบโดยตรงจากการเมืองที่เปลี่ยนแปลง ในความเป็นอยู่ของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ ถ้าจะมีปัญหาก็คือการรักษาอัตลักษณ์และชาติพันธุ์ของตนไว้ให้ได้ยาวนานที่สุด ก่อนที่วัฒนธรรมเจ้าถิ่นจะกลืนความเป็นคนเนปาลไปหมด เพราะในปัจจุบันนี้คนเนปาลพลัดถิ่นรุ่นเก่ายังคงรักษาความเป็นเนปาลไว้ได้ก็เฉพาะในเรื่องภาษา ชื่อสกุล (มีเปลี่ยนไปบ้าง แต่ยังพอที่จะสืบสกุลเก่าได้อยู่) และการแต่งงานในกลุ่มของตน (โดยเฉพาะแต่งงานในวรรณะเดียวกัน หรือชาติพันธุ์เดียวกัน) และอาจยังมีกิจกรรมบางอย่างที่เชื่อมโยงเขาเหล่านั้นไว้กับประเทศเนปาลอยู่บ้าง คนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้จึงอาจเรียกได้ว่าเป็น “คนเนปาลที่ไม่มีประเทศของตน” (being Nepali without Nepal) ทั้งมีแนวโน้มว่ารุ่นลูกหลานของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ ย่อมจะมีลักษณะของความเป็นเนปาลและสถานภาพความเป็นคนเนปาลพลัดถิ่นน้อยลงจนจางหายไปในที่สุด

ส่วนคนเนปาลพลัดถิ่นอีกกลุ่มหนึ่งในประเทศไทย ก็ได้รับผลกระทบโดยตรงกับการเมืองที่เปลี่ยนแปลง เพราะคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้เป็นชุมชนที่อพยพเข้ามาจากประเทศพม่า ซึ่งนับมีจำนวนเป็นหมื่นๆ แต่ลักษณะที่สำคัญที่สุดของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ คือเขาเป็นคนเนปาลโดยสมบูรณ์แบบตามค่านิยมของสังคมวัฒนธรรม เพราะเขายังรักษาวิถีชีวิตของความเป็นเนปาลไว้ได้ทุกอย่าง ถึงแม้ว่าเขาอาจจะไม่มีความสัมพันธ์โดยตรงกับเนปาลในปัจจุบัน วิถีชีวิตของคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ เท่ากับยกเอาเนปาลมาไว้ที่ประเทศไทยนั่นเอง แม้ว่าในทางการเมือง คนเหล่านี้จะยังไม่มีสังกัดเป็นชาติใด นอกจากการเกิดในประเทศพม่า แต่ในพม่าเอง ทางกรมพม่าก็ถือว่าคนเนปาลเหล่านี้ มีสถานภาพเป็นเพียงคนเนปาลพลัดถิ่นในพม่าเท่านั้น และถ้าคิดจะกลับประเทศเนปาล ซึ่งพวกเขาเข้าใจว่าเป็นประเทศบรรพบุรุษของตน ทางกรมเนปาลก็ไม่รับอีกเหมือนกัน เพราะไม่มีหลักฐานเชื่อมโยงทางสายเลือดว่าเขาเหล่านั้นเป็นคนเนปาล ครั้นอพยพเข้ามาในประเทศไทย เพราะแรงดึงดูดทางเศรษฐกิจที่ดีกว่า สถานภาพของเขาในประเทศไทยก็ไม่ชัดเจน จะว่าเป็นคนพม่าก็ไม่ใช่ จะว่าเป็นคนเนปาลก็ไม่เชิง เลยกลายเป็นคนไร้สัญชาติ แต่ในด้านวัฒนธรรมเขาแล้วเหล่านั้นก็คือ “คนเนปาลที่ไม่มีประเทศของตนเอง” (being Nepali without Nepal) เช่นเดียวกับพวกแรก แต่เป็นพวกที่มีปัญหากับทางราชการมากกว่า เพราะไม่รู้ว่าจะจัดเข้าประเภทใด จะว่าเป็นผู้ลี้ภัย หรือแรงงานพม่า หรือชนกลุ่มน้อย หรือว่าคนเนปาลพลัดถิ่นในประเทศไทย เมื่อทางตำรวจไทยจับคนเนปาลเหล่านี้ ในข้อหาเข้าเมืองผิดกฎหมาย ตำรวจก็จับไปส่งที่ชายแดนพม่า ซึ่งเป็นที่มาของคนเหล่านั้น แต่คนเหล่านั้นก็หาใช่คนพม่าไม่ จึงนับว่าเป็นกลุ่มคนเนปาลพลัดถิ่นที่น่าสงสารที่สุด แต่ที่สำคัญที่สุดก็คือแม้ว่าคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้เป็นคนไร้สัญชาติทางการเมือง แต่โดยวัฒนธรรมแล้วเขายังรักษาอัตลักษณ์ความเป็นเนปาลไว้ได้อย่าง

สมบูรณ์แบบที่สุด ไม่ว่าภาษาเนปาลที่เขาพูด อาหารที่รับประทาน การหาคู่ครองและแต่งงาน ล้วนยังเป็นเนปาลโดยไม่ผิดเพี้ยนทั้งๆ ที่ความสัมพันธ์กับประเทศต้นกำเนิดนั้นขาดหายไปแล้ว อย่างน้อย 3-4 ชั่วโมงคน จึงนับว่าคนเหล่านี้เป็นคนเนปาลพลัดถิ่นที่สมบูรณ์แบบที่สุดที่มีอยู่ใน ประเทศไทย และเป็น “คนเนปาลที่ไม่มีประเทศของตน” อย่างแท้จริง คือสำหรับคนเนปาลพลัดถิ่นเหล่านี้ ประเทศเนปาลเป็นเพียง “ชุมชนในจินตนาการ” ของพวกเขา เพราะคนเนปาลเหล่านี้ ตั้งแต่เกิดมาไม่เคยเห็นหรือไม่เคยไปประเทศเนปาลเลย แต่กลับรักษาวินัยธรรมเนียมเนปาลไว้ได้อย่างเข้มแข็งที่สุด

## บรรณานุกรม

- Esman, Milton J. 1996. 'Diasporas and International Relations' in *Ethnicity* edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith. Oxford: Oxford University Press
- Hutt, Macheal 1997. 'Being Nepali without Nepal: Reflections on a South Asian Diaspora' in *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal* edited by David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka, and John Whelpton. Amsterdam: Harwood Academic Publishers
- Hutchinson, J. and Smith A. D. (eds.). 1996. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press
- Lovell, Nadia (ed.) 1998. *Locality and Belonging* London: Routledge
- Pandey, Ram Niwas. 1997. *Making of Modern Nepal: A Study of History, Art and Culture of the Principalities of Western Nepal*. New Delhi: Nirala Publications
- Pradhan, K. 1991. *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal with Special Reference to Eastern Nepal*. Calcutta: Oxford University Press
- Slusser, Mary Shepherd. 1982. *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. New Jersey: Princeton University Press
- Taylor, D. and M. Yapp (eds.) 1979. *Political Identity in South Asia*. London: SOAS, London University
- กัญญา ลีลาชัย. 2544. *ประวัติศาสตร์ชนชาติไท* กรุงเทพฯ: สถาบันวชิรกรรม มูลนิธิวชิรกรรม  
ขจัดภัย บุรุษพัฒน์. 2540. *ชนกลุ่มน้อยสัญชาติพม่า* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แพรวพินยา  
สารานุกรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 8. 2521.

# วัฒนธรรมสื่อสมัยนิยมของชุมชนอินเดียในกรุงเทพฯ<sup>1</sup>

วิริยะ สว่างโชติ

But now dem have no choice running thru de playground.  
We could never have know dat in de future.  
Our role models would be home grown.  
And now we 're waling down de street with a brand new pride.  
A spring inna de step wid our head held high.  
Young Asian brother and sisters moving forward side by side.  
Naya zindagi naya jeevan, New Way New Life

*'New Way New Life'* by Asian Dub Foundation

(Community Music:2000)

(1)

หากเราเอ่ยถึงย่านของคนอินเดียในไทยแล้ว สิ่งที่ทุกคนต้องคิดถึงตามมาก็คือย่านชุมชนพาหุรัด ซึ่งไม่ต่างอะไรหากเรานึกถึงคนจีนในไทยที่เราก็มักจะคิดถึงย่านเยาวราชเช่นกัน ที่จริงย่านทั้งสองก็ไม่ได้ห่างไกลกันสักเท่าไร เรียกว่าอยู่ติดกันเลยก็ได้! และก็เป็นที่ยืนยันโดยทั่วไปว่าย่านทั้งสองเป็นย่านของคนจีนกับ 'แขก' อินเดีย แต่ความเป็นจีนและแขกอินเดียในสังคมไทยดูๆ ไปจะมีอะไรที่ต่างกันอยู่ หากคิดกันง่ายๆ บนถนนเยาวราชที่ยาวกว่า 2 กิโลเมตรและมีรถติดตลอดทั้งวันนั้น ดูจะมี "อะไร" หลายๆ สิ่ง que แสดงออกของความเป็นคนจีนอยู่ตลอดสาย ต่างกันมากกับตรอกของคนไทย-อินเดียอันแสนแคบและยาวไม่ถึง 200 เมตรที่อยู่ด้านหลังตึกแถวย่านพาหุรัด และก็ไม่รู้ด้วยว่ามีชื่อทางการว่าอย่างไร? แต่มักเรียกกันหมู่คนอินเดียว่า "ตรอก ATM" หรือ "India Market" ซึ่งหากไม่เดินเข้าไปเราก็จะไม่รู้ว่าที่ในตรอกนี้ก็มี "อะไร" ที่แสดงถึงความเป็นชุมชนอินเดีย สิ่งหนึ่งที่เรลองคิดว่าความต่างกันของลักษณะชุมชนและกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสองที่กล่าว

---

<sup>1</sup> บทความนี้ยังคงเป็นเพียงการศึกษาเบื้องต้นเกี่ยวกับคนพลัดถิ่นชาวอินเดียในเมืองไทย ด้วยข้อมูลเอกสารที่ค่อนข้างน้อยและเก็บงานข้อมูลภาคสนามในช่วงสั้นๆ ผู้เขียนยังไม่อาจวิเคราะห์อะไรได้มากนัก นอกจากข้อสังเกตต่างๆ ที่ทิ้งไว้เป็นช่วงๆ ของบทความ ทั้งนี้เพื่อที่จะได้มีข้อถกเถียงจากการสัมมนา และเพื่อทำการศึกษาวิจัยในระยะต่อไป สำหรับการเขียนบทความครั้งนี้ผู้เขียนขอขอบคุณอาจารย์ วีระวุฒิ เสนาคำ สำหรับหนังสือหลายๆ เล่มที่ช่วยแนะนำและให้ข้อบิยม และขอขอบคุณ Ashish Rajadhyasha ที่ให้ฐานข้อมูลอินเทอร์เน็ตในเรื่องที่เกี่ยวกับอินเดียของ Center for the Study of Culture and Society, Bangalore, India.

มานี้ มีอะไรที่เราทั้งรู้และเราไม่รู้อยู่บ้าง เรารู้ว่ามีไทยอินเดียอยู่พาหุรัดที่ผู้ชายชอบไว้หมวดเครา และโพกผ้า ส่วนผู้หญิงชอบสวม紗สำหรับซึ่งผิดไปจากคนไทย-จีนย่านเยาวราช ที่มีทั้งอาแปะ อาม่า อาตี้อาเลี้ย อาเฮีย มากมายที่นั่น แต่เราไม่รู้ว่าคุณไทย-จีนเหล่านี้เหมือนหรือต่างไปจากคนไทย-จีนที่อื่นอย่างไร? นอกจากจะแยกแยะไม่ออกแล้ว เราก็ยังไม่ว่ามีสัญลักษณ์ที่บ่งบอกว่าพวกเขา มาจากที่ไหนจากจีน? ซึ่งผิดกันมาจากชุมชนเล็กๆ ของคนอินเดียในตรอก ATM

ประเด็นที่ผู้เขียนกล่าวเปรียบเทียบถึงเรื่องที่เราไม่รู้ระหว่างคนไทย-จีนและไทย-อินเดีย ในย่านเยาวราชและ พาหุรัดนี้ แม้จะเป็นเพียงกล่าวแบบผิวเผิน แต่มันก็สามารถแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างของการแสดงออกของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่มาจากกลุ่มคนพลัดถิ่นที่ทั้งคนจีน อินเดีย เหล่านี้อพยพเข้ามาในไทย ในการศึกษาเกี่ยวกับคนพลัดถิ่นในปัจจุบันนั้น ก็ได้ให้ความสำคัญถึงรูปแบบของการอพยพ เคลื่อนย้ายของผู้คน ไม่ว่าจะเป็น จีน อินเดีย และรวมถึงคนอัฟริกาผิวดำ ซึ่งล้วนแล้วแต่มีรูปแบบของการเคลื่อนย้าย/เดินทางไปยังประเทศอื่นๆ ต่างกันออกไป ซึ่งนั่นทำให้กระบวนการกลายเป็นคนพลัดถิ่นและการสร้างความสัมพันธ์กับรัฐชาติที่พวกเขาไปพำนัก อยู่อาศัย ตั้งรกรากใหม่ ตลอดจนความรู้สึกและสำนึกที่มีต่อแผ่นดินแม่มีความแตกต่างกันออกไป (ดู Vertovec 2000, Eriksen 1996, Gilroy 1993)

สำหรับในงานบทความนี้ ผู้เขียนสนใจที่จะศึกษาถึงคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นรูปแบบของการผลิตทางวัฒนธรรม (diaspora as mode of cultural production) (Vertovec 2000:153) ผ่านการบริโภคสื่อสมัยนิยมของกลุ่มคนพลัดถิ่นชาวอินเดีย ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีแหล่งพำนักอยู่ในกรุงเทพฯ เป็นรุ่นที่ 3 (3<sup>rd</sup> Generation) โดยเฉพาะกลุ่มคนพลัดถิ่นชาวบังกลาเทศ หรือที่เรียกว่า "ไทยลิกซ์" สำหรับพื้นที่ทำการศึกษานั้นอยู่ที่ชุมชนย่านพาหุรัด ซึ่งเป็นทั้งย่านการค้าและที่พักอาศัยของคนไทยเชื้อสายอินเดียตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน สำหรับการบริโภคสื่อที่ผู้เขียนสนใจศึกษาก็คือ การบริโภคสื่อภาพยนตร์ที่อยู่ในรูปแบบของวีซีดีและดีวีดี และดนตรีอินเดียที่มาเปิดการแสดงในเมืองไทย โดยก่อนที่จะกล่าวถึงในส่วนของการบริโภคสื่อสมัยนิยม ผู้เขียนจะกล่าวถึงการอพยพเดินทางมายังประเทศไทยของคนอินเดีย ซึ่งลักษณะของการอพยพนี้จะบ่งบอกถึงรูปแบบของการเข้ามาเป็นคนพลัดถิ่นที่จะมีผลต่อลักษณะของชุมชนของคนอินเดียพลัดถิ่น (Vertovec 2000:18-20) และกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของพวกเขา (Hall 1990:225)

## (2)

หากเราบอกว่า "ไปพาหุรัด" ถ้าเป็นเมื่อหลายปีก่อน คำนี้จะหมายถึงการไปซื้อผ้าสำหรับคนไทย แต่ปัจจุบันขณะที่พื้นที่ย่านพาหุรัดนี้ก็ยังคงเป็นแหล่งขายผ้าเหมือนเดิม แต่สินค้าที่เราหาซื้อได้ไม่ได้จำกัดอยู่แค่ผ้าอีกต่อไป เพราะที่นี้มี เครื่องปรุงอาหาร เครื่องบูชาตามพิธี

กรรมทางศาสนาฮินดู สื่อสมัยนิยม ตลอดจนคนอินเดียและคนเอเชียใต้ ฯลฯ ที่ต่างเข้ามาทำกิจกรรมต่างๆ ในย่านนี้ จนย่านนี้ถูกขนานนามจากสื่อว่าเป็น “ลิตเติล อินเดีย” (little india) เชกเซ่น ชุมชนอินเดียพลัดถิ่นในประเทศอื่น (ดู นิติยสารสารคดี ฉบับปี 16/187ปี 2543) ความหมายของพื้นที่นี้จึงถูกสร้างขึ้นมาใหม่ โดยได้กลายเป็นจุดเชื่อมโยงทางวัฒนธรรมระหว่างผู้คน สินค้า สิ่งของ ซึ่งเกี่ยวข้องกับลักษณะของเมืองในกระแสโลกาภิวัตน์ (Hannerz 232-235) โดยเฉพาะของคนที่มาจากแถบเอเชียใต้ที่จะแวะเวียนมาพบปะและทำกิจกรรมร่วมกัน และพร้อมๆ กันนั้นเราก็จะเห็นนักท่องเที่ยวชาวตะวันตกที่เข้ามาเที่ยวชมในย่านนี้เช่นกัน

สำหรับการเดินทางมาของคนอินเดียที่อพยพเข้ามาในไทยนี้ส่วนใหญ่เป็นชาวสิกข์ (Sikh) จะมีชาวฮินดูอยู่บ้างแต่ก็เป็นส่วนน้อย สำหรับหลักฐานของการเดินทางเข้ามาในช่วงแรกนั้น เริ่มมีในสมัยรัชกาลที่ 4 ที่มีชาวสิกข์และฮินดูเข้ามาทำงานเป็นตำรวจ และในสมัยรัชกาลที่ 5 เริ่มมีการเข้ามาตั้งรกรากของพ่อค้าชาวสิกข์ที่เข้ามาประกอบอาชีพค้าผ้า ประกอบกับในช่วงของรัชสมัยนี้มีการก่อสร้างตึกแถวริมถนนพยุหะขึ้นในปี พ.ศ. 2441 ซึ่งได้ทำให้อ่านพยุหะเป็นย่านการค้าสำคัญและเป็นแหล่งรวมสินค้าที่มาจากต่างประเทศ สำหรับชาวสิกข์จากหลักฐานการจดทะเบียนการค้าพบว่ามีการเปิดร้านจำหน่ายผ้าที่พยุหะ โดยเช่าจากเจ้าที่ดิน คือเจ้าพระยารามราฆพ ตั้งแต่ปี 2460 ซึ่งก็พบว่าประสบความสำเร็จเป็นอย่างมาก และทำให้เกิดย่านขายผ้าพยุหะตามมา และคนแขกอินเดียก็กลายเป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปในนามของ “แขกขายผ้า” (สารคดี 2543:71-75) แต่ในการอพยพที่เรียกได้ว่าเป็นครั้งสำคัญเกิดขึ้นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ซึ่งประเทศอินเดียได้รับเอกราชจากเจ้าอาณานิคมคืออังกฤษ และในช่วงนั้นได้มีการแบ่งแยกบางส่วนของอินเดียไปเป็นประเทศปากีสถาน มีการตัดพื้นที่บางส่วนของอินเดียในแคว้นปัญจาบและเบงกอลไปเป็นส่วนหนึ่งของประเทศปากีสถาน ซึ่งมีผลทำให้ชาวฮินดูและสิกข์ในเขตทั้ง 2 แคว้นของอินเดียที่ไม่ต้องการไปรวมกับชาวมุสลิมในปากีสถานอพยพเดินทางอพยพออก ประกอบกับปัญหาการขาดแคลนที่ดินและความหนาแน่นของประชากรในเขตแคว้นปัญจาบที่จัดว่าหนาแน่นที่สุดในอินเดียช่วงนั้น ก็ยังมีผลให้ชาวสิกข์มีการอพยพเป็นจำนวนมาก โดยส่วนใหญ่เดินทางไปยังอังกฤษช่วงกลาง 1950's เพราะในช่วงนั้นอังกฤษกำลังอนุญาตให้แรงงานจากประเทศในเครือจักรภพเดินทางไปทำงานในประเทศได้ คนรุ่นแรกที่ไปส่วนใหญ่เป็นชายในวัยทำงาน (working men) และครอบครัวตามไปในช่วง 1960's (Baumann 1996: 74-75) ในช่วงเดียวกันชาวสิกข์ส่วนหนึ่งเดินทางมาประเทศไทย โดยเดินทางมาเป็น 2 เส้นทาง คือ ผ่านย่างกุ้งของพม่ามายังเชียงใหม่และก็ต่อรถไฟมายังกรุงเทพฯ อีกเส้นทางหนึ่งคือจากย่างกุ้งแล้วไปป็นังจากนั้นจึงเข้าไทยแล้วต่อรถไฟมายังกรุงเทพฯ การอพยพในครั้งนี้เป็นการอพยพแบบมาทั้งครอบครัวโดย

ส่วนใหญ่จะมีญาติที่อพยพมาก่อนเป็นคนรอบที่วัดสิกข์ พานูร์ด การอพยพในช่วงนี้ส่งผลให้ชาวสิกข์ในไทยเพิ่มจำนวนอย่างมาก (สารคดี 2543:75)

อย่างไรก็ตาม ชาวสิกข์ที่เข้ามาในเมืองไทยนี้ ส่วนใหญ่มาจากนิกายนัมดารีหรือนามธารี (Namdhabari) ซึ่งเป็นนิกายที่แยกสาขาออกมาจากศาสนาสิกข์ (Sikhism) เมื่อ ค.ศ.1857 นิกายนี้มีกูรารามสิงห์ (Guru Ram Singh) เป็นผู้นำ การแยกตัวของนิกายนัมดารีนี้ได้ปฏิเสธถึงความแปลกปนของศาสนาฮินดูและอิทธิพลของวัฒนธรรมอาณานิคมของอังกฤษ จากสาระคำสอนของกูรารามสิงห์ ที่มีทั้งเรื่องศาสนาไปจนถึงขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมือง ทำให้ชาวนัมดารีมีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่แตกต่างไปจากชาวสิกข์อื่นๆ (สมจิตนา 2537:3-4) และที่สำคัญเลยก็คือเรื่องครอบครัวและการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา สำหรับในเรื่องของครอบครัวนั้น ธรรมเนียมของการแต่งงานยังคงยึดมั่นให้ชายหญิงแต่งงานในกลุ่มนัมดารีกันเอง แม้จะไม่มีข้อห้ามเรื่องการแต่งงานกับชาวสิกข์อื่นๆ แต่ก็มักจะอ้างถึงขนบธรรมเนียม ความคิดเห็นเรื่องการประกอบอาชีพ ความคิดเรื่องการเมืองที่แตกต่างกัน ซึ่งจะทำให้ถูกรังเกียจเหยียดชั้น ในกรณีที่ชาวนัมดารีนี้ให้ความสำคัญกับครอบครัว ก็ยังคงให้ความสำคัญกับเพศชาย เช่น การสนับสนุนการศึกษาของบุตรชายมากกว่าบุตรหญิง โดยที่บุตรหญิงนั้น หากแต่งงานแล้วก็ต้องมีหน้าที่ปฏิบัติหน้าที่ดูแลครอบครัว ในแง่ด้านอาชีพแล้วสถานะสตรีและ ผู้หญิงนัมดารียังคงผูกพันกับบทบาทในขอบเขตของบ้านและครอบครัว (domestic life) หลังจากแต่งงานแล้วก็ต้องไปอยู่กับครอบครัวของฝ่ายสามี และหน้าที่หลักก็คือดูแลครอบครัวตนเองและฝ่ายสามี สตรีนัมดารีส่วนใหญ่ยังคงไม่มีสถานะและบทบาททางสังคมของตนเองอย่างอิสระ (สมจิตนา 2537: 8)

ในส่วนของการประกอบพิธีกรรมทางศาสนานั้น ชาวสิกข์มักจะนิยมไปที่คุรุทวารหรือ “วัดสิกข์” ที่พานูร์ด ซึ่งสร้างมาตั้งแต่ช่วงปี 2480 ซึ่งหลังจากก่อสร้างเสร็จก็ได้ทำให้ย่านพานูร์ดเป็นย่านชุมชนที่เหนียวแน่นขึ้นของชาวอินเดียพลัดถิ่น (สารคดี 2543:70) ในปัจจุบันที่คุรุทวารนี้ก็จะมีชาวสิกข์มาประกอบพิธีกรรมทางศาสนากันอย่างเนืองแน่นทุกวันอาทิตย์ และได้เป็นสถานที่ที่ทั้งชาวอินเดียพลัดถิ่น และชาวเอเชียได้อื่นๆ มาพบปะกันที่ย่านพานูร์ด สำหรับชาวสิกข์นัมดารีนั้นมีวัดของทางนิกายเองที่เรียกว่าวัดนัมดารี (Namdhari Temple) หรือที่เรียกกันว่าวัดแขกชอยโคก ซึ่งก่อสร้างเสร็จเมื่อปี 2535 วัดนี้เป็นที่ศูนย์กลางของประกอบพิธีกรรมทางศาสนาของชาวนัมดารี (ยกเว้นการฝังศพที่ทางการไทยไม่อนุญาต) ซึ่งแต่ก่อนนั้นชาวนัมดารีจะใช้วัดสิกข์วิหารทองคำที่พานูร์ดเป็นสถานประกอบพิธีกรรมทางศาสนา และนอกจากนี้วัดนัมดารียังเหมือนเป็นศูนย์กลางทางวัฒนธรรมของชาวนัมดารี คือใช้ประกอบพิธีแต่งงาน สอนภาษาปัญจาบ และเป็นสถานที่รับรองสังฆราชนัมดารีเวลาที่เดินทางมายังประเทศไทย (สมจิตนา 2537:10) ในส่วนของชาวฮินดูก็จะ

ไปประกอบพิธีกรรมทางศาสนาที่วัดพระศรีอุมาเทวีหรือที่เรียกกันว่า “วัดแขกสีลม” และบริเวณศาลพระพรหมข้างวัดสุทัศน์

ที่กล่าวมาจะเห็นว่ารูปแบบการอพยพของชาวอินเดียมาไทยเช่นที่กล่าวมานี้ มีทั้งต่างและไม่ต่างไปจากการอพยพของคนพลัดถิ่นชาวอินเดียที่ไปยังประเทศที่ต่างๆ ที่ต่างก็คือไม่มีการอพยพแบบการไปเป็นแรงงานอพยพ (immigrant labor) ตามประเทศในเครือจักรภพของอังกฤษ เช่น ในแอฟริกา หรือแถบหมู่เกาะฟิลิปปินส์ แต่ที่เหมือนกันก็คือชาวอินเดียมักจะไปเป็นครอบครัวหรือชุมชน (ดูเพิ่มเติมใน Vertovec 2000, Erickson 1996) โดยชุมชนที่ไปจะไม่ได้หมายถึงเพียงคนกลุ่มคนเท่านั้น หากยังรวมถึงรูปแบบของการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา ทั้งในส่วนของวัดอุปัชฌาย์และบุคคลที่ประกอบพิธีกรรม ซึ่งสภาพของความสัมพันธ์ของชุมชนอินเดียพลัดถิ่นที่กล่าวมานี้ ล้วนสะท้อนออกมาในชื่อที่มักถูกเรียกขานกันว่า “Little India” โดยแม้จะมีความแตกต่างกันจากกลุ่มผู้พลัดถิ่นเอง ซึ่งอาจจะมีสิกข์ ฮินดู หรือคนเอเชียได้อื่นๆ แต่ความสำคัญของการให้ค่าของความเป็นชุมชน ทั้งในแง่ทางกรรมและพื้นที่ยังคงมีอยู่ค่อนข้างมาก (Buaman 1996: 4-6) ซึ่งนี่เป็นประเด็นที่ชุมชนชาวอินเดียพลัดถิ่นมีอยู่ และก็มีพลวัตในตัวของมันเองที่ต้องปะทะทั้งการเมืองในท้องถิ่น เช่น เรื่องการเหยียดผิว สิทธิการศึกษา การประกอบพิธีกรรมศาสนา และในอีกด้านหนึ่งก็ต้องปะทะกับกระแสการเปลี่ยนแปลงที่มาจากวัฒนธรรมโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะการเคลื่อนย้ายของคนรุ่นใหม่เข้ามา และกระแสของสื่อข้ามชาติ ซึ่งมีผลต่ออัตลักษณ์ของคนในชุมชน ผู้เขียนเองได้มีประสบการณ์ในส่วนนี้จากชุมชนพาทูร์ตเช่นกัน

### (3)

ครั้งแรกที่ผู้เขียนเข้าไปในร้านวิดีโอร้านหนึ่ง<sup>2</sup> ในย่านตรอกปัญจาบ (วิริยะ สมุดบันทึก 19/12 /2545) และกำลังมอง/เลือกคู่วีซีดี/ดีวีดี/คาสเซตเทปอยู่นั้น ผู้ชายในร้านซึ่งเป็นผู้หญิงไทย-อินเดียวัยกลางคนสวมชุด紗หรี ถ้ามขึ้นมว่า “May I help you?” ผู้เขียนตอบไปว่า “ไม่เป็นไรครับ ขอชมดูก่อน” ผู้ชายพูดกับผู้เขียนกลับมาว่า “นี่กว่าเป็นชาวต่างชาติ” ผู้เขียนตั้งคำถามขึ้นในใจว่า “ทำไมตัวเราถึงถูกมองว่าเป็น ‘ชาวต่างชาติ’?” ด้วยรูปลักษณะภายนอกของผู้เขียนนั้นหากจะเป็นชาวต่างชาติก็น่าจะได้แค่ชาวต่างชาติที่ไม่ได้ต่างทวีปหรือเป็นแค่คนเอเชียคนหนึ่ง (ที่ไม่น่าจะ

<sup>2</sup> ร้านวิดีโอในที่นี้หมายถึงร้านที่ให้บริการเช่าวิดีโอ (VDO rent) ซึ่งมีรูปแบบของการจัดวางสินค้าที่แยกประเภทเฉพาะและมีรูปแบบทางวัฒนธรรม (cultural form) ที่สร้างความสัมพันธ์ของกลุ่มคนด้วยระบบสมาชิก (member) โดยเป็นสมาชิกต่อร้านและตัวสมาชิกเองไม่จำเป็นต้องรู้จักกัน สำหรับร้านที่ผู้วิจัยกล่าวถึงนี้ด้วยภาพลักษณ์ของการจัดวาง (display) สินค้า ผู้วิจัยจัดว่าเป็นร้านให้เช่า วิดีโอ แต่รูปแบบทางวัฒนธรรมแล้วไม่ใช่ เนื่องจากเน้นที่การขายเป็นหลัก ผู้ที่เข้าร้านจึงไม่จำเป็นต้องเป็นสมาชิก

มาจากเอเชียใต้) และเสื้อผ้าที่สวมใส่ก็ไม่น่าที่จะบ่งบอกว่าเป็นนักท่องเที่ยวต่างชาติ หากสมมุติว่า วันนั้นผู้ขายถามผู้เขียนว่า "จะช่วยเหลืออะไรไหม?" (หรือคำถามที่ในเวลาต่อๆ มาที่ผู้วิจัยมักถูกถาม เสมอก็คือ "ชอบหนังประเภทไหน?") หรือว่าถามเป็นภาษาฮินดี (hindi) หรือปัญจาบี(punjabi) แล้วผู้วิจัยทำหน้างงๆ แบบไม่เข้าใจภาษาไทย ฮินดีและปัญจาบี คำถามที่ว่า "May I help you?" ก็น่าจะเป็นคำถามที่เกิดขึ้นตามมา และที่น่าสนใจในช่วงเหตุการณ์ก่อนที่ผู้ขายจะให้ความสนใจกับผู้เขียน มีลูกค้าที่มากันทั้งครอบครัวและก็เลือกซื้อสินค้าประเภทภาพยนตร์ที่เป็นแผ่นดีวีดีไปหลาย แผ่น (ภาพยนตร์เกือบทั้งหมดในร้านใช้ภาษา hindi และมีบรรยายภาษาอังกฤษ) ผู้วิจัยสังเกตว่า ลูกค้ากลุ่มนี้กับผู้ขายสื่อสารกันด้วยภาษาอังกฤษ ทั้งๆ ที่จากภาพลักษณะภายนอกผู้วิจัย สันนิษฐานว่าเป็นชาวเอเชียใต้ และเวลาที่กลุ่มลูกค้าสื่อสารกันเองก็ใช้อีกภาษาหนึ่ง (ที่ผู้วิจัยไม่ทราบว่าเป็นภาษาอะไร แต่ไม่ใช่ภาษาอังกฤษ)

คำถามที่ว่า "ทำไมพวกเค้าถึงใช้ภาษาอังกฤษ ทั้งๆ ที่ไม่ใช่ชาวตะวันตก" คงไม่ใช่เรื่องที่คุณเขียนเก็บ เอามาคิด แต่ที่ผู้เขียนเห็นว่าสิ่งที่น่าสนใจทั้งจากเรื่องของผู้เขียนและเรื่องของลูกค้ากลุ่มที่กล่าวมา ก็ คือ ผู้ขายซึ่งเป็นหญิงชาวไทยวัยกลางคนที่มีเชื้อสายชาวสิกขินี ทำไมจึงเลือกใช้ภาษาอังกฤษในการสื่อสาร? ซึ่งหากเราพิจารณาว่าภาษาพูดซึ่งไม่เพียงแต่มีความสำคัญในแง่ของการสื่อสาร หากแต่ยังเป็นสิ่งที่แสดงถึงสถานะทางชนชั้น ลักษณะชาติพันธุ์และอัตลักษณ์แล้วนั้น ภาษาที่ผู้ขายเลือกใช้ (ทั้งอังกฤษและไทย) กำลังบ่งบอกถึงอะไรได้บ้าง? ด้วยภาษาที่ใช้สื่อสารไม่ว่าภาษาอังกฤษ ภาษาไทย (และอาจจะรวมทั้งภาษาฮินดี และปัญจาบี) นี้ไม่ได้เป็นเพียงแค่การแสดง ความเป็นตัวตนของตนเองหากเท่านั้น หากแต่ยังเป็นการแสดงถึงออกถึงการแยกแยะ "คนอื่น" ออกจากตนเองด้วย<sup>3</sup> ซึ่งในที่นี้ ลูกค้ากลุ่มที่ผู้เขียนกล่าวถึงอาจไม่ได้คิดว่าหญิงผู้ขายสินค้า "คนไทย" ด้วยซ้ำ ในขณะที่ผู้เขียนก็ไม่คิดว่าตนเองจะถูกมองว่าเป็น "ต่างชาติ" ดังนั้น ความเป็นตัวตน (self) จึงไม่ใช่เป็นสิ่งที่มีความ "แก่นสาร" (essential) ในตัวของมันเองอย่างตายตัว และสามารถที่จะบ่งบอกเรา "เราคือใคร" (Who we are?) มาจากไหน (where we came from) หรือ เป็นสิ่งที่เราใช้เพื่อบอกว่า "เรากำลังจะเป็นอะไร" (what we might become) เราถูกนำเสนอมาอย่างไร (how we have been represented?) และเราจะนำเสนอตัวเราเองอย่างไร (how we might represent ourselves) (Hall 1996:4)

<sup>3</sup> การแสดงออกที่ว่ามีไม่ได้เกิดมาจากอัตวิสัย (subject) ของผู้แสดง หากแต่มาจากผู้ที่เห็นภาพลักษณ์ (visibility) และตั้งคำถามว่า อัตลักษณ์ที่พวกเขาแสดงออกนี้ทำอะไรได้บ้าง (What can identities do?) ไม่ใช่เป็นการหาความหมายของ อะไรคืออัตลักษณ์ของพวกเขา (What is identity?) Homi Bhabha, 'Editor 's Introduction' *Critical Inquiry* 23,1997:434.

ประเด็นข้างบนนำมาสู่คำถามของการศึกษาที่ผู้เขียนสนใจ คือ ความเป็นอินเดียที่แสดงออกของชุมชนพหุวัฒนธรรมคืออะไร และการบริโภคสื่อซึ่งมีลักษณะของ "domestic consumption" นั้นมีความสำคัญอย่างไรต่อการสร้างอัตลักษณ์? โดยวัฒนธรรมสื่อสมัยนิยม (popular media culture) ที่ผู้เขียนกล่าวจะถึงในบทความนี้นอกจากภาพยนตร์และดนตรีแล้ว โทรทัศน์ผ่านดาวเทียมของอินเดีย (ช่อง Zee TV) ก็มีบทบาทต่อการสร้างความหมายทางวัฒนธรรมของความเป็นชุมชนอินเดียพลัดถิ่นขึ้นมาในสังคมไทย

#### (4)

คำวันหนึ่งผู้วิจัย (วิริยะ สมุดบันทึก15/02/26) ไปเก็บข้อมูลและแะนั่งกินขนมที่ร้านขนมหวานปัญจาบ ในตอนนั้นมีคนนั่งกันเต็มร้านทั้งๆ ที่ใกล้เวลาปิดร้านเต็มที ลูกค้า (ยกเว้นผู้วิจัยและเพื่อน) ที่น่าจะเป็นคนไทยอินเดียและคนเอเชียใต้ทุกคนจ้องมองรายการทีวีผ่านดาวเทียม (ที่ใช้ภาษาฮินดี) กันอย่างตาไม่กระพริบตา ตอนแรกดูละครแต่สักครู่หนึ่งก็ตัดเป็นการถ่ายทอดสดการแข่งขันคริกเก็ตโลก (Cricket World Cup 2003) ที่ประเทศอัฟริกาใต้ ผู้เขียนจึงถึง 'บางอ้อ' ว่าทำไมคนถึงเต็มร้านไม่ยอมกลับบ้าน ผู้วิจัยเองดูกีฬาคริกเก็ตไม่เป็น และนี่ก็เป็นครั้งแรกที่นั่งดูกีฬาประเภทนี้ (ดูจะเป็นการนั่งดูผู้ชมชาวไทย-อินเดียและคนเอเชียใต้ดูคริกเก็ตมากกว่า) แต่พอจะรู้ว่ากีฬาประเภทนี้เป็นกีฬาที่มีต้นกำเนิดมาจากประเทศอังกฤษและปัจจุบันเป็นกีฬายอดนิยมในอินเดีย สำหรับการแข่งขันในวันนั้นทีมชาติอินเดียแข่งกับทีมชาติออสเตรเลีย อย่างไรก็ตามก็ติดวันนั้นผู้เขียนดูไม่จบเกมส์เนื่องจากร้านปิดเสียก่อน (เนื่องจากการแข่งครั้งหนึ่งๆ กินเวลา 5-6 ชั่วโมง) แต่ก็มีสิ่งที่น่าสนใจก็คือ กีฬาคริกเก็ตนี้ไม่ได้รับความนิยมในไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แม้แต่เคเบิลทีวี UBC ช่อง 33 และช่อง 26 ก็เพียงแต่นำเทปมาฉาย ผิดกับฟุตบอลอังกฤษซึ่งจะถ่ายทอดสดเสมอ ซึ่งเท่ากับว่าการชมกีฬาประเภทนี้จาก Zee TV ก็มีลักษณะของ Domestic Consumption เช่นกัน ซึ่งผู้ชมชาวอินเดียพลัดถิ่นหรือคนเอเชียใต้จะได้ทำอะไร? จากการศึกษาของมานุษยวิทยา อย่าง Arjun Appadurai ได้เคยศึกษาถึงประวัติศาสตร์ความนิยมของคริกเก็ตในอินเดีย และเห็นว่ากีฬาประเภทนี้เป็น "hard cultural form" ที่สามารถสร้างกระบวนการกล่อมเกลாதงสังคมให้เกิดขึ้นได้ ซึ่งไม่ได้เกิดจากรูปแบบการเล่นเท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงสิ่งที่เกิดกับกลุ่มผู้ชมด้วย (Appadurai 1995:24) สิ่งที่ Arjun วิเคราะห์ก็คือการเกิดวัฒนธรรมสาธารณะ (public cultural) ของอินเดีย ถึงแม้ว่าจะมีรูปแบบทางวัฒนธรรมที่เข้มงวด (hard cultural form) ตามธรรมเนียมกีฬาของผู้ปกครองอาณานิคม (ในที่นี้คือ Victorian elite value) แต่คริกเก็ตก็ถูกแปลงความเข้มงวดไปตามท้องถิ่น (indiginized) และการพยายามปลดแอกจากการถูกปกครอง (decolonized) โดยที่อินเดียกีฬาประเภทนี้ได้รับความนิยมโดยคนทั่วไปมากกว่าในอังกฤษที่เป็น

กีฬาชนชั้นสูง ผู้เล่นในคลับที่ส่วนใหญ่ได้รับการสนับสนุนจากมหาราชาทั้งหลายก็มาที่มีจากทั้งมุสลิมและฮินดู บทบาทของคริกเก็ตต่อวัฒนธรรมสาธารณะคือการมีบทบาทต่อการสร้าง "ชุมชนจินตนาการ"(imagined community) ดังนั้น การเป็นอินเดียของกีฬาคริกเก็ต (indianization of cricket) จึงเป็นสิ่งซับซ้อน และพัฒนาต่างไปจากประเทศอาณานิคมอื่นที่นิยมเล่นกีฬาประเภทนี้ (Appadurai 1995:24-29) ซึ่งนี่น่าจะเป็นคำตอบที่บ่งบอกได้ว่า ผู้ชมคริกเก็ตในวันนั้นบริโภควิถีความเป็นอินเดีย แต่ที่น่าสนใจก็คือความเป็นอินเดียที่ถูกบริโภคนั้น กับความเป็นอินเดียในสื่ออื่นๆ มีความเหมือนหรือแตกต่างกันอย่างไรบ้าง?

โดยหลังจากวันนั้น สักระยะหนึ่งผู้เขียนได้มีโอกาส ไปชมการแสดงดนตรีที่จัดโดยสมาคมดนตรีไทย-อินเดีย ณ หอประชุมมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร (วิริยะ สมุดบันทึก 22/02/46) ซึ่งจัดแสดงดนตรีของ 2 นักดนตรีที่เดินทางมาจากอินเดียคือ Balwant Singh เล่นเครื่องดนตรีอินเดียที่เรียกว่า santoor และ Harpreet Singh เล่นกลองอินเดียที่เรียกว่า tabla สำหรับงานแสดงวันนั้นมี ผู้ชมราว 200 กว่าคน ซึ่งผู้เขียนสังเกตด้วยสายตาแล้วเห็นว่าผู้ชมเกือบทั้งหมดเป็นคนไทย-อินเดีย บางส่วนน่าจะเป็นคนอินเดียในไทย และที่เป็นคนไทยหรือชาวต่างชาติ (ยกเว้นอินเดีย) ไม่น่าถึง 15 คน สำหรับผู้ชมส่วนใหญ่ก็นายเกือบทั้งหมดแต่งกายด้วยชุดสากล คือชุดสีขาวและโพกศีรษะด้วยผ้าขาว ในขณะที่ผู้หญิงแต่งชุด紗หรี งานแสดงวันนั้นเป็นการเล่น "ดนตรีอินเดียคลาสสิก" ตามคำนิยามของผู้จัด ผู้วิจัยซึ่งไม่คุ้นเคยกับดนตรีอินเดียคลาสสิกเท่าไร จึงไม่อาจบรรยายถึงสุนทรียะของดนตรีได้ แต่สิ่งที่สามารถบรรยายได้ก็คือบรรยากาศของงานที่เหมือนเป็นมา "สมาคม" กันของชาวอินเดียโดยเฉพาะชาวไทยสากล และจากการสังเกตด้วยสายตาผู้เขียนเองคิดว่าไม่น่ามีคนไทยและคนต่างชาติอื่นเกิน 20 คนที่มาชมดนตรีในวันนั้น ซึ่งนั่นทำให้ความรู้สึกว่าเป็น "คนนอก" กลายเป็นส่วนที่ต้องการได้รับการต้อนรับ "เชิญรับประทานของว่างครับ" คนไทยสากลผู้หนึ่งกล่าวกับผู้เขียนช่วงพักระหว่างการแสดง นอกจากนี้ช่วงปลายปี 2544 ศิลปินกลุ่มชาวอินเดียพลัดถิ่นในนิวยอร์กที่เรียกตัวเองว่า The Dum Dum Project ก็ได้มาเปิดการแสดงที่ CM2 โรงแรมโนโวเทล สยาม โดยมี Sean 'Cavo' Dinsmore ที่เป็นสมาชิกวงทำหน้าที่เป็นทั้งดีเจ, โปรแกรมเมอร์, และโปรดิวเซอร์ มาแสดงดนตรีแดนซ์ในแบบแบรกกีท-อินเดียชาวด์ งานแสดงครั้งนี้สื่อมวลชนไทยที่ได้เข้าชมได้เขียนรายงานไว้ว่า "เมื่อเข้าไปในห้องที่จัดไว้ ก็เห็นคนเข้ามานั่งกันหนาตาแล้ว พร้อมด้วยสาวและไม่สาวในชุด紗หรี คอยต้อนรับและติด Bidi ที่หน้าผากให้กับแขกที่มาร่วมงาน แถมด้วยการจุดเทียนหอมเพื่อให้เข้ากับบรรยากาศ...การใช้ร์ของ Sean ค่อนข้างเรียบง่าย ไม่มีการมิกซ์หรือลีลาที่หวือหวานัก...ดูแล้วเพลงของ The Dum Dum Project ก็มีความน่าสนใจไม่น้อย โดยเฉพาะคนชอบชาวด์แบบภารตะ อันเดอร์กราวด์จากนิวยอร์กน่าจะถูกใจ (เน้นคำโดยผู้วิจัย)" (มิวสิค เอ็กเพรส 2544:45) เราจะเห็นว่าดนตรีอินเดียที่

กล่าวมามีความเป็นอินเดียในแง่ที่ต่างกัน คือในแบบประเพณีและแบบสากล ซึ่งต่างก็มีช่องทางของการไหลเวียนทางวัฒนธรรมที่ต่างกัน

ตัวอย่างอีกอันหนึ่งที่น่าสนใจที่อธิบายถึงปรากฏการณ์ของการไหลเวียนของสื่อและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นคนพลัดถิ่นอินเดียในไทย คือวันหนึ่งผู้เขียนเก็บข้อมูลที่ตรอกปัญจาบ (วิริยะ สมุดบันทึก 15/01/46) ในขณะที่กำลังเลือกซื้อแผ่นซีดีเพลงอยู่ 2 แผ่น ผู้ขายก็แนะนำว่า “แผ่นนี้เป็นเพลงสด แผ่นนั้นเป็น Bhangra” ผู้เขียนสนใจแผ่นหลัง (งานชุด The Dub Conspiracy) จึงถามต่อไปว่า “เป็น Bhangra อินเดียหรือ?” ผู้ขายตอบว่า “ใช่” ที่จริงที่ผู้วิจัยถามย่ำว่า “เป็น Bhangra อินเดียหรือ” เพราะว่าได้อ่านจากเอกสารบนหลังแผ่นซีดีแล้ว เห็นว่าเป็นงานที่ผลิตในอังกฤษ (Kamlee Record, Birmingham. UK) และก็จากภาพปกซีดีเป็นรูปของศิลปินกับเครื่องเล่นแผ่นเสียง ซึ่งน่าจะพอจับบอกได้ว่าศิลปินคนนี้เป็นดีเจ (DJ) และน่าจะไม่ใช่คนที่ทำเพลงในแนว Bhangra (หลังจากที่ผู้วิจัยนำมาฟังดู ก็เห็นว่าไม่ใช่ Bhangra) ผู้วิจัยถามกลับไ้ว่า “แต่ที่ปกนี้บอกว่าเป็นงานของอังกฤษนี่นา!” ผู้ขายหยิบแผ่นไปและสังเกตดูสักครู่แล้วตอบกลับมว่า “แต่แผ่นนี้มาจากอินเดีย” (ผู้วิจัยเช็คดูจากเว็บไซต์ก็พบว่าศิลปินคนนั้นผลิตงานในตลาดเพลงอังกฤษ ซึ่งอาจจะเป็นไปได้ที่สินค้าบางส่วนนำเข้าไปขายในอินเดีย) เราจะเห็นว่าแผ่นซีดีเพลงที่ว่านี้ถูกผู้ขายซึ่งเป็นคนอินเดียพลัดถิ่น (รุ่นที่ 3 เกิดในไทย พุดปัญจาบได้บ้าง) อ้างอิง “ประเภทดนตรี” ตามความนิยมของตลาดโลก ที่เพลงแบบ Bhangra กำลังเป็นที่นิยม แต่กลับอ้างอิง “ตัวตน” ของผู้ผลิตดนตรีว่าเป็นสินค้าที่มาจาก “อินเดีย” ปรากฏการณ์ที่กล่าวมานี้คือสภาพของวัฒนธรรมที่ “deterritorialized” คือ ต้นกำเนิด ผู้ผลิต เส้นทางเดินของวัฒนธรรม ไม่อาจหาที่อ้างอิงในบริบทของชาติได้แน่นอน (Appadurai 1989)

ที่กล่าวมาเราจะเห็นว่า ดนตรีอินเดียที่ถูกบริโภคมัทั้งอยู่ในตลาดดนตรีสมัยนิยมของโลก (global pop music)<sup>4</sup> และส่วนที่ดนตรีประเพณีในพิธีกรรม (religious music) นี่คือปรากฏการณ์ที่ Appadurai เรียกว่า “disjuncture” ที่การไหลเวียนของสื่ออันซับซ้อนมีผลต่อกลุ่มคนพลัดถิ่น (Appadurai 1990) ซึ่งจะเห็นได้ว่าดนตรีที่ยกมาทั้ง 2 ประเภทเป็นทั้งการสร้างความรู้สึกที่ความเป็นอินเดียในแง่ของมรดกและการหวนถึงอดีต และอินเดียในส่วนที่เป็นส่วนหนึ่งของความทันสมัยกับโลกปัจจุบัน แต่ไม่ใช่เพราะว่าความเป็นอินเดีย (indianess) ถูกบริโภคโดยกลุ่มคนอินเดียพลัดถิ่น (ทั้งคนรุ่นที่ 2 และรุ่นที่ 3) แล้วสร้างขึ้นเป็นอัตลักษณ์ใหม่ให้กับตนเอง เพราะความสำคัญอยู่ที่รูปแบบของการบริโภคสื่อที่เป็นการบริโภคแบบ domestic consumption นั้นได้สร้าง

<sup>4</sup> งานประเภทนี้มีอย่างเช่น Billy Sakoo, Asia Dub Foundation, Sheila Chandra

“ปริมาตรของชุมชน” (community sphere) ขึ้นมาให้กับชุมชนคนพลัดถิ่น ส่วนเนื้อหาในสื่อที่ถูกบริโภคนั้น ผู้เขียนคิดว่าเป็นส่วนที่มีความสำคัญรองลงไป ซึ่งในทีนี้จะเห็นได้จากภาพยนตร์อินเดียปัจจุบันที่เรียกว่า Bollywood

โดยภาพยนตร์อินเดียประเภทนี้ยังนำเสนอเรื่องราวชีวิต (melodrama) หรือตำนานและมหากาพย์ (epic) ของชาวภารตที่เน้นการแบ่งแยก อำนาจหญิง/ชาย ผู้ดี/ผู้ร้าย ความดี/ความชั่ว ประเพณี/ความทันสมัย ออกอย่างชัดเจน ภาพยนตร์จึงเหมือนวิถีที่นำเสนอภาพตัวแทนแบบหนึ่ง (a mode of representation) ที่ผู้คนในอินเดียทั่วไปไม่ว่าจะมีวรรณะ-ชนชั้นไหน หรืออยู่ตามชนบท-ตามเมือง ล้วนแล้วแต่มีอารมณ์ที่รับได้กับ “ความจริง” (realism) ที่ถูกสร้างผ่านภาษาภาพยนตร์ (Misha 2002:8-11) สำหรับในเมืองไทยแต่เดิมภาพยนตร์อินเดียเหล่านี้ได้รับความนิยมและมีให้ชมตามทั่วไปทั้งตามโรงภาพยนตร์และทางโทรทัศน์ แต่ปัจจุบันได้หายไปจากท้องตลาดกลายเป็นการบริโภคในรูปแบบของวีซีดีและดีวีดี (ที่มีในแบบพากษ์ไทย) ช่วงระหว่างที่ผู้เขียนเก็บข้อมูลอยู่นั้นภาพยนตร์ของ มิรา นาอีร์ (Mira Nair) ผู้กำกับหญิงชาวอินเดียที่มีชื่อว่า Monsoon Wedding กำลังเข้าฉายอยู่ในเมืองไทย โดยฉายอยู่ที่โรงภาพยนตร์ลิโด้ 3 ซึ่งเป็นโรงภาพยนตร์ที่ฉายหนังแบบ “นอกกระแส” หรือภาพยนตร์ที่ไม่ใช่สไตล์แบบหนังฮอลลีวูด ผู้เขียนได้ชมภาพยนตร์ดังกล่าว และก็เห็นว่าเป็นภาพยนตร์ที่ออกจะวิจารณ์สังคมชนชั้นกลางของอินเดีย โดยในภาพยนตร์ได้กล่าวถึงคู่แต่งงานที่เป็นชนชั้นกลางอินเดียที่พ่อแม่ยังคงยึดประเพณี “คลุมถุงชน” และจัดงานเลี้ยงใหญ่โตเพื่อให้มีหน้ามีตา ในขณะที่อีกคู่เป็นชนชั้นล่างที่พบ “รักจริงหวังแต่ง” และได้แต่งงานจริงๆ เพราะความรักนี้ในระหว่างช่วงเวลา 2-3 เท่านั้นเอง โดยเนื้อหาภาพยนตร์ที่ไม่ได้ซีเรียสอะไรมากหากเทียบกับเรื่องอื่นของ มิรา แต่ภาพยนตร์เรื่องนี้กลับไม่ได้รับความนิยมทั้งในอินเดีย และรวมถึงในชุมชนคนอินเดียพลัดถิ่นในเมืองไทย แม้ว่าผู้เขียนจะหาซื้อวีซีดีภาพยนตร์ Monsoon Wedding ในครั้งแรกที่ไปหาซื้อที่ร้านแถวพหลโยธินไม่ได้ เพราะว่า “ขายหมด” แต่เมื่อผู้เขียนถามว่า “คนอินเดียซื้อหรือ” ผู้ขายกลับตอบว่า “ลูกค้าที่ซื้อส่วนใหญ่เป็นคนไทย” (วิริยะ สมุดบันทึก 15/02/46) ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจหากเราจะไม่เห็นโปรแกรมหนังแบบ Monsoon Wedding ถูกจัดฉายรอบพิเศษตามโรงภาพยนตร์เฉลิมกรุงหรือเซ็นทรัลพาราม 3 เช่นภาพยนตร์อินเดียอย่าง Shakti ในภาษาฮินดีที่ถูกนำมาฉายในโปรแกรมพิเศษที่โรงภาพยนตร์ Cinemax เซ็นทรัลพาราม 3 เมื่อ 21-21 กันยายน 2546 ที่ผ่านมา

มีข้อที่น่าสังเกตคือในอดีตภาพยนตร์อินเดียจะหาชมได้ทั้งในโรงภาพยนตร์และทางโทรทัศน์ ซึ่งจัดว่าเป็นรูปแบบทางวัฒนธรรมบันเทิงอย่างหนึ่งของคนไทยทั่วไป แต่ในปัจจุบันเราไม่อาจหาชม

ได้บ่อยนัก ด้วยเหตุผลที่ว่าสินค้าเหล่านี้มีรูปแบบทางวัฒนธรรมที่มีความเฉพาะตัวมากขึ้น เช่น ภาษาที่ใช้ ดังนั้นผู้บริโภคส่วนใหญ่จึงเป็นคนพลัดถิ่นรุ่นที่สองและคนรุ่นที่สาม รวมทั้งกลุ่มคนเอเชียใต้ที่เข้ามาอยู่ในประเทศไทย ซึ่งก็จะมีรูปแบบของวัฒนธรรมการบริโภคที่ต่างออกไปจากคนไทยที่นิยมสินค้าเหล่านี้ ซึ่งนั่นน่าจะเป็นประเด็นที่เราทำการศึกษาต่อไป

#### (5)

ที่กล่าวมาทั้งหมดเราจะเห็นถึงรูปแบบของการบริโภคคือ สื่อชุมชนพลัดถิ่นชาวอินเดียที่ถูกบริโภคนั้น มีทั้งความเป็นส่วน "ครัวเรือน" และส่วน "ชุมชน" มากขึ้น ซึ่งในที่นี้การบริโภคนั้น ก็คือ การผลิตความหมายของตัวผู้บริโภคผ่านวัตถุ (thing) หรือสินค้า (commodity) พร้อมๆ กันด้วย แต่การผลิตทางวัฒนธรรมนั้นก็ไม่ใช่ว่าผ่านเพียงแค่การบริโภคเชิงบุคคล (individual consumption) อย่างเดียว เพราะว่าการผลิตทางวัฒนธรรมอุตสาหกรรม (culture industry) ในปัจจุบันก็เป็นสิ่งที่มีความสำคัญยิ่งต่อการแสดงอัตลักษณ์ของกลุ่มคนพลัดถิ่น (ดู Hutnyk 2000, และ Basu & Werbner 2001) ซึ่งทั้งรายการ Zee TV ภาพยนตร์ Bollywood ล้วนแล้วแต่เป็นอุตสาหกรรมวัฒนธรรมที่มีตลาดส่วนหนึ่งมาจากคนอินเดียพลัดถิ่นที่อยู่ประเทศต่างๆ (Ray 1996 และ Pendakur 1996) และจากการที่ผู้เขียนได้กล่าวไว้ในช่วงต้นว่าได้ใช้ ความหมายของคนพลัดถิ่นในฐานะที่เป็นวิธีการผลิตทางวัฒนธรรม (diaspora as mode of cultural production) หากเราย้อนไปในงานทางทฤษฎีแล้วการศึกษาคนพลัดถิ่นชาวอินเดียในอังกฤษที่ส่วนใหญ่เป็นชาวสิกข์ น่าจะทำให้เราเข้าใจลักษณะของคนพลัดถิ่นชาวอินเดียในสังคมไทยได้ในบางแง่มุม

ในแง่ของการศึกษาคนพลัดถิ่นนี้ นักมานุษยวิทยาอย่าง John Hutnyk (2000) ได้ศึกษาไว้ถึงการผลิตทางวัฒนธรรมของคนอินเดียพลัดถิ่นรุ่นที่ 3 ในอังกฤษไว้อย่างน่าสนใจ โดยให้ความสนใจกับอุตสาหกรรมทางวัฒนธรรมที่อาจเรียกได้ว่า การผลิตในฐานะที่เป็นการเมืองทางวัฒนธรรม (production as cultural politic) ประเด็นทฤษฎีที่ Hutnyk เสนอนี้เป็นการวิจารณ์การศึกษาการเมืองทางวัฒนธรรมแบบเดิมๆ ที่เน้นแต่การบริโภคส่วนบุคคลหรือการบริโภคสัญลักษณ์ ที่ทำให้ มีลักษณะ ที่เรียกว่า appropriation กลายเป็นสิ่งอัตโนมัติที่ผู้บริโภคสร้างสรรค์จากสินค้า ดังนั้นอะไรที่เกิดจากการบริโภคก็การเป็นสิ่งที่ป็นพหุนิยมทางวัฒนธรรมไปเสียหมด หรือในแง่ที่ว่าถูกใช้เป็นวัฒนธรรมทั้งเป็น Authenticity และ Visibility และเป็นพื้นฐานของลักษณะพิเศษทางวัฒนธรรมที่ยืนยันต่อยุทธวิธีที่ได้ผลต่อการเมืองทางวัฒนธรรมที่สามารถต่อการกับการครองอำนาจนำทางวัฒนธรรมของทุนนิยมได้ (p.8-9)

Hutnyk ได้พูดถึง “วิภาษวิธี” ของระบบทุนนิยม สินค้า อำนาจนำ การต่อต้าน สิ่งสร้างสรรค์ ตลาดทางเลือก และความเป็นเอเชีย ไม่มีสิ่งใดเป็นจริงแท้ในตลาดของระบบทุนนิยม เช่นเดียวกับไม่มีสิ่งใดเป็นจริงแท้ของผู้ที่ดิ้นรนสร้างหาทางเลือกให้ตลาด (ในระบบทุนนิยมเช่นเดียวกัน) ดังนั้น เมื่อมี “สิ่งหนึ่ง” ผลิตเพื่อครอบงำ (ที่ไม่ได้ดำรงอยู่เสมอไป) ก็มีอีกหนึ่งที่มีมาเพื่อ “ต้าน” การครอบงำ (ที่ไม่จำเป็นต้อง ‘ต้าน’ เสมอไป) แต่การครอบงำและการต่อต้านการครอบงำไม่ได้เกิดมาเป็นสิ่งคู่กันเหมือนปาตองโก บางทีเกิดมาผิดคู่ผิดฝาก็มี อย่างไรก็ตามไม่ว่าจะต้านหรือครอบงำ สิ่งที่ไม่เคยขาดหายไปจากทั้งสองฝา ก็คือ “ตลาด” ซึ่งหากพิจารณาในแง่การเมืองวัฒนธรรม (cultural politic) แล้ว ความเป็นการเมืองจึงไม่ใช่สิ่งบริสุทธิ์ (ต้องปฏิเสธตลาดเสมอ) ที่เราจะหักทักเอาการผลิตวัฒนธรรมฝ่าเหล่า (hybrid cultural production) ไป “ผ่า” ทางตันในเรื่อง การเหยียดผิว ความเป็นสินค้า ความคิดเรื่องรัฐ-ชาติ หรือการครอบงำได้ Hutnyk เห็นว่าความเป็นอินเดียพลัดถิ่นไม่ได้มีทั้ง “ความแท้จริง” (authenticity) หรือเป็น “พันธุ์ทาง” (hybridity) หากแต่เป็นสิ่งที่ถูกผลิตขึ้นตามระบบอุตสาหกรรมทางวัฒนธรรมทั้งนั้น

ในขณะที่ Marie Gillespie ซึ่งศึกษาอินเดียพลัดถิ่นในอังกฤษเช่นกัน โดยได้ศึกษาถึงสื่อการผลิตซ้ำและการสร้างอำนาจต่อรองผ่านสื่อ ของคนพลัดถิ่นอินเดียใน Southall London งานศึกษานี้เห็นว่าวัยรุ่นอินเดียในย่านนี้ แม้จะนิยมสื่อสมัยนิยมอื่นๆ แต่สื่อจากอินเดียไม่ว่าหนังสือ ละคร ภาพยนตร์ เพลงอินเดียก็มีอิทธิพลอย่างมากต่อการรับรู้ความเป็นอินเดีย แม้ว่าส่วนใหญ่จะไม่เคยไปประเทศอินเดียจริงๆ และการบริโภคสื่อดังกล่าวก็เป็นบริบทในครัวเรือนร่วมกับพ่อ แม่หรือญาติผู้ใหญ่ โดยถ้าไม่เข้าใจดีโตมาดู ก็ชมทางรายการทีวี การบริโภคสื่อจึงเป็นการรับรู้ความเป็นอินเดีย (Gillespie 1995:81-82) ผ่านตรรกะในหนังสือชีวิตอินเดียส่วนใหญ่ คือ เรื่องประเพณี/ความทันสมัย, ความเป็นเมือง/ชนบท, ชุมชน/ปัจเจกชน, ความยากจน/ความร่ำรวย (Mishra 2002) ซึ่งอินเดียในที่นี้ไม่ว่าจะเป็น พื้นที่ ผู้คน ประเทศ ล้วนแล้วแต่เป็นพื้นที่ทางสัญลักษณ์ (symbolic space) ที่ผู้บริโภคซึ่งเป็นคนพลัดถิ่น สร้างอัตลักษณ์ท้องถิ่น (local identity) ด้วยการ แยกแยะและสร้างบริบทขึ้นใหม่ ดังนั้น อัตลักษณ์ทางท้องถิ่นของคนอินเดียพลัดถิ่นในต่างแดน จึงไม่ได้เป็นสิ่งที่มีความแท้จริงเช่นกัน และอาจจะเป็นเช่นเดียวกับสิ่งที่ มิรา นาออร์ ผู้กำกับหญิงชาวอินเดียเอ่ยไว้ “...ชุมชนชาวอินเดียที่อยู่อาศัยในต่างแดนจะคบหาสมาคมอยู่เฉพาะในกลุ่มของตนเอง ทั้งนี้อาจจะด้วยเหตุผลที่ว่าต้องการจะรักษาความบริสุทธิ์ทางด้านวัฒนธรรมบ้างอบ้างไว้ ซึ่งในบางครั้งก็รวมไปถึงศาสนาด้วย ในกระบวนการดังกล่าวส่งผลให้พวกเขามีความเคร่งครัดต่อ ‘ความเป็นอินเดีย’ มากเสียยิ่งกว่าคนอินเดียที่อยู่อาศัยในประเทศอินเดียเสียด้วยซ้ำ...” (มิรา นาออร์ อ้างในวารสารคูริเย 2541:46)

หากความเป็นคนพลัดถิ่นอินเดียในที่นี้จึงถูกประดิษฐ์จากสื่อ และการแสดงออกทางอัตลักษณ์ของพวกเขามีมากกว่าคนอินเดียในประเทศอินเดียเสียอีก แล้วเราจะศึกษาเรื่องอัตลักษณ์นี้ได้อย่างไร? ซึ่งที่จริงทฤษฎีในกลุ่มนี้ส่วนใหญ่พัฒนามาจากงานศึกษาวัฒนธรรมคนผิวดำ (Black cultural studies) โดยมีคนสำคัญอย่าง Paul Gilroy ที่วิเคราะห์ถึงความเป็นยุโรปเปี้ยนและความเป็นคนผิวดำ ว่ามี "จิตสำนึกซ้อน" (double consciousness) ซึ่งเป็นสภาพที่เรียกว่า "unfinished identity" (Gilroy 1993:1) ในขณะที่ Stuart Hall เรียกว่าการแสดงอัตลักษณ์ของคนผิวดำในอังกฤษว่าเป็นความอยากที่ "จะดำ" (to want to be black) ซึ่งไม่ใช่เป็นสิ่งที่มีความ "แก่นสาร" หากแต่เป็นอัตลักษณ์ที่ไม่ตายตัว (unstable identity) (Hall 1997:134-136) จากงานวิเคราะห์อัตลักษณ์ของความเป็นคนดำที่ทั้ง Hall และ Gilroy วิเคราะห์นี้ เป็นสิ่งที่เกิดบนความสัมพันธ์ของชาติ ความเป็นพลเมือง กลุ่มชาติพันธุ์ การเหยียดผิว ที่เป็นส่วนหนึ่งของสภาวะ "ความเป็นสมัยใหม่" (Modernity) ที่เกิดในยุโรป ในขณะที่คนอินเดียที่เป็นคนพลัดถิ่นนี้มีประสบการณ์จากประเทศอินเดีย ซึ่งเป็นประเทศที่มีประสบการณ์กับสภาวะความสมัยใหม่นี้ต่างจากโลกตะวันตก (Appadurai & Breckenridge 1995:2-16) และกับความเป็นชุมชนพลัดถิ่นในประเทศไทยที่มีประสบการณ์ต่อสภาวะความสมัยใหม่ที่น่าจะต่างออกไปจากทั้งโลกตะวันตกและอินเดีย

ประเด็นที่น่าสนใจคือ จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมด เราจะเห็นว่าสื่อมีบทบาทแน่นอนต่อการสร้างอัตลักษณ์ของความเป็นคนอินเดียให้กับคนอินเดียพลัดถิ่นในไทย แต่สื่อที่ว่านี้ต่างก็สร้างความเป็นอินเดียที่ต่างกันออกไป และหากเราพิจารณาถึงกระบวนการสร้างการเมืองทางวัฒนธรรมของชาวไทยอินเดีย เราจะยังคงเห็นภาพที่ไม่เด่นชัดนัก ยิ่งหากเทียบกับคนจีนแล้วเรียกว่าเทียบกันไม่ได้เลย ถ้าว่าความเป็นคนอินเดียกับสังคมไทยอาจจะไม่ใช่สิ่งที่เราต้องไปสนใจมากนัก! ดังนั้น เรื่องของคนอินเดียพลัดถิ่นกับความ(อยากจะ) เป็นอินเดียที่พวกเขาต้องการจะเป็นก็ปล่อยให้ไปไหน ไม่มี "Naya zindagi naya jeevan, New Way New Life" เช่นชุมชนพลัดถิ่นอินเดียในอังกฤษ เรียกร้อง

## บรรณานุกรม

- Ang, I.  
1996. **Living Room Wars**. London: Routledge.
- Appadurai, A.  
1990. 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy' in  
**Global Culture**. Mike Featherstone ed. London: Sage  
1995. 'Playing with Modernity: The Decolonization of Indian Cricket' in  
**Consuming Modernity**. Carol Breckenridge ed. London University of  
Minnesota Press.
- Bhabha, H.  
1996. Editor's introduction: Minority Maneuvers and Unsettled Negotiation.  
*Critical Inquiry* 23 (Spring 1997)
- Baumann, G.  
1996. **Contesting Culture**. London: Cambridge University Press.
- Ericson, R.  
1996. **Ethnicity and Nationalism**. London: Sage
- Farrell, G.  
1999. **Indian Music and the West**. London: Oxford University Press.
- Gilroy, P.  
1993. **The Black Atlantic**. London: Verso
- Gillespie, M.  
1995. **Television, Ethnicity and Cultural Change**. London: Routledge.
- Hall, S. 1990. 'Cultural Identity and Diaspora' in J. Rutherford ed. **Identity, Community,  
Culture, Difference**. London: Lawrence and Wishart.  
1996. 'Introduction : Who Need Identity?' in **Questions of Cultural Identity**.  
Stuart Hall & Paul Du Gay eds. London: Sage  
1997. 'Minimal selves' in **Studying Culture: An introduction Reader**. London:  
Arnold.
- Hannerz, U.  
1992. **Cultural Complexity**. New York: Columbia University Press.

Hutnyk, J.

2000. *Critique of Exotica*. London: Pluto Press.

Mishra, V.

2002. *Bollywood Cinema*. London: Routledge

Pendakur, M and Radha Subramanyam

1996. 'Indian Cinema Beyond National Borders' in *New Patterns in Global Television*. John Sinclair eds London: Oxford University Press.

Ray, M. and Elizabeth Jacka.

1996. 'Indian Television: An Emerging Regional Force' in *New Patterns in Global Television*. John Sinclair eds London: Oxford University Press.

Vertovec, S.

2000. *The Hindu Diaspora*. London : Routledge.

สมจิตนา รัตนสาร.

2537. *นมดารี: กลุ่มชาติพันธุ์ในกรุงเทพฯ เอกสารประกอบการสัมมนาวัฒนธรรมเมือง  
ชุมชนเมืองและการเปลี่ยนแปลงฯ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน)*

วิริยะ สว่างโชติ.

2545. *สมุดบันทึก* (เอกสารส่วนบุคคล)

2546. *สมุดบันทึก* (เอกสารส่วนบุคคล)

*นิตยสารสารคดี* ปีที่ 16 ฉบับ 187 ปี 2543

*วารสารคูริเย* พฤศจิกายน 2541บทสัมภาษณ์ "มิร่า นาฮิรี: เจียบคมกับสัจธรรมในความขัดแย้ง"

*นิตยสารมิวสิค เอกเพรส* ปีที่ 16 ฉบับ 192